



HAL
open science

Souffrances limites individuelles et cadres transsubjectifs pour leur symbolisation.: approche psychanalytique des institutions de soin, de l'adolescence, de la violence et du deuil, à l'interface de l'Anthropologie

Michael Petrou

► To cite this version:

Michael Petrou. Souffrances limites individuelles et cadres transsubjectifs pour leur symbolisation.: approche psychanalytique des institutions de soin, de l'adolescence, de la violence et du deuil, à l'interface de l'Anthropologie. Psychologie. Université de Lyon, 2019. Français. NNT : 2019LYSE2107 . tel-02522501

HAL Id: tel-02522501

<https://theses.hal.science/tel-02522501>

Submitted on 27 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



N° d'ordre NNT : 2019LYSE2107

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 485

Education Psychologie Information Communication

Discipline : Psychologie

Soutenue publiquement le 16 décembre 2019, par :

Michaël PETROU

Souffrances limites individuelles et cadres transsubjectifs pour leur symbolisation.

*Approche psychanalytique des institutions de soin, de
l'adolescence, de la violence et du deuil, à l'interface de
l'Anthropologie.*

Devant le jury composé de :

René ROUSSILLON, Professeur émérite, Université Lumière Lyon 2, Président

Bernard GOLSE, Professeur des universités, Université Paris Descartes, Rapporteur

Jean-Pierre PINEL, Professeur des universités, Université Paris 13, Rapporteur

Marion HAZA, Maîtresse de conférences HDR, Université de Poitiers, Examinatrice

Denis CERCLET, Maître de conférences HDR, Université Lumière Lyon 2, Examinateur

Anne BRUN, Professeure des universités, Université Lumière Lyon 2, Directrice de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

UNIVERSITÉ LUMIÈRE - LYON 2

École Doctorale : Éducation - Psychologie - Information - Communication (485)

INSTITUT DE PSYCHOLOGIE

Centre de Recherches en Psychopathologie et Psychologie Clinique

**Souffrances limites individuelles et cadres transsubjectifs
pour leur symbolisation**

Approche psychanalytique des institutions de soin, de l'adolescence, de la violence et du deuil, à l'interface de l'Anthropologie



Michaël A. PETROU

THÈSE DE DOCTORAT DE PSYCHOLOGIE

Mention Psychopathologie et Psychologie clinique

THÈSE SUR TRAVAUX

Sous la direction du Professeur Anne Brun

Présentée et soutenue publiquement le 20 décembre 2019,

devant le jury composé de :

René Roussillon, Professeur émérite, Université Lumière-Lyon 2 (Président du jury) ;
Bernard Golse, Professeur émérite, Université Paris-Descartes et Jean-Pierre Pinel,
Professeur, Université Paris 13 (Rapporteurs), Marion Haza, HDR, Université de Poitiers,
Denis Cercllet, HDR Anthropologie, Université Lumière-Lyon 2 et Anne Brun, Professeur,
Université Lumière-Lyon 2, (Directrice de recherche).

En couverture : Évi Théophanidou, *Surimpressions*, septembre 2019

Table des matières

Table des matières	3
Remerciements	8
Préambule	10
Introduction Générale	11
1 Avant-propos et Plan d'articulation de la Thèse	12
2 Formation et pratique professionnelles ; recherches réalisées et projet de réélaboration en vue d'une Thèse de Doctorat	14
3 Bref aperçu des travaux publiés	17
Liminaires	17
3.1 Participation à la reforme psychiatrique grecque. Désinstitutionnalisation et Soins des enfants autistes	18
3.2 Repenser le deuil à partir du paradigme chypriote des personnes portées disparus	20
3.3 Revisiter des notions théorico-cliniques : Adolescence et maltraitance	21
3.4 Perspectives pluridisciplinaires	21
4 Le projet de réélaboration	24
5 Problématique, hypothèses et méthode de travail	25
5.1 Problématique	25
5.2 Soubassement théorique général et options épistémologiques et méthodologiques	27
5.3 Hypothèses et sous-hypothèses de l'ensemble	32
5.3.1 Construction des hypothèses	32
5.3.2 Hypothèse de base	35
5.3.3 Hypothèses et sous-hypothèses pour chacun des chapitres	35
Première Partie	46
CHAPITRE 1 Reconsidérer la Psychanalyse en Institutions de soins	47
Liminaires	48
1 Instituts de formation et centres de soins psychanalytiques au sein de la communauté	48
2 Réforme psychiatrique et Psychanalyse	50
3 L'expérience grecque	52
3.1 Des prémices helléniques de Psychanalyse à la création de la Société Hellénique de Psychanalyse	52
3.2 La réforme psychiatrique en Grèce	54
4 Ma participation reconsidérée	55
4.1 La Désinstitutionnalisation	55
4.1.1 Les particularités de nos patients et de notre travail	56

4.1.2	Investir ses patients : une condition vitale	58
4.1.3	Organisation et mentalité de la réforme	60
4.2	Le soin des enfants autistes	62
4.2.1	Notre conception et mise en place du Périvolaki 3	63
4.2.2	Médiations thérapeutiques et notre dispositif groupal à médiations conjointes	64
4.2.3	Réélaborations clinico-théorique de notre dispositif	68
5	Perspectives actuelles de la Psychanalyse en Institutions de soin	80
5.1	La place de la Psychanalyse en institution de soin	81
5.2	Les dimensions du modèle psychanalytique institutionnel	82
5.3	Devant l'avenir	86
6	Conclusions provisoires	89
CHAPITRE 2. Propositions de dialogue entre Psychanalyse et Anthropologie		91
1	Introduction	92
1.1	Liminaires	92
1.2	Problématique générale	92
1.3	Mise en place de la question et des hypothèses	93
2	Retracer le développement de la théorie matriarcale	95
1.1	Au commencement fut la gynécocratie	95
1.2	Du Mutterrecht au matriarcat	97
1.3	Ce qui a conduit en erreur	99
3	L'insistance dans l'erreur. La question des origines	102
4	Développement linéaire et tiercéité. Mythe, structure et histoire	106
5	Le féminin, la polis et les discours scientifiques	112
6	Conclusions provisoires	116
CHAPITRE 3. Transitions violentées		118
1	Introduction	119
1.1	Liminaires	119
1.2	L'adolescence comme modèle de pensée	120
2	Margaret Mead revisitée	121
3	L'universalité de l'entre-deux	123
4	Revenir sur les rites de passage	125
5	Un exemple méconnu : Les éphèbes athéniens	127
6	Homologies thématiques entre rite de passage et psychopathologie de l'adolescent occidental contemporain	136
7	Actes de violence contre les plus faibles. Aperçus cliniques	143
7.1	Les murs du silence	143
7.2	Mondains et progressistes	144
8	L'analyste et la culture face à l'inceste agi et à la passion maternelle	147
9	Le cauchemar qu'on vient de découvrir	153

9.1	La Maltraitance pensée	153
9.2	Traumatismes sexuels et séduction	156
9.3	Maltraitance proprement sexuelle	159
10	La maltraitance au sein de notre culture	164
10.1	Culture de double contrainte et peur généralisée	164
10.2	L'Homo litigiousus dans une société de non-responsabilité	167
11	Conclusions provisoires	170
CHAPITRE 4. Une clinique de deuil		175
1	Introduction	176
1.1	Liminaires	176
1.1.1	L'équation personnelle du chercheur	176
1.1.2	La question de la disparition forcée	177
1.2	Arriver à l'invasion	178
1.3	Faits, hypothèses et méthode de recherche	184
2	Les portés disparus	187
2.1	Le choc devant une guerre qui aurait été attendu	187
2.2	Traumas individuels, traumas collectifs	189
2.3	Le travail psychique du deuil et son encadrement social	195
3	Antigone en contre-rôle	200
3.1	La béance	200
3.2	L'absence	203
3.3	Les alliances du secret	208
3.4	Le concept de porte-“deuil”. Sa fonction d'interface entre le subjectif et le social-politique	215
4	Conclusions provisoires	217
CHAPITRE 5. Extensions de la clinique du deuil		223
1	Introduction	224
1.1	Liminaires	224
1.2	L'énigme du deuil	224
1.3	« La souffrance extraordinaire que provoque ce compromis... »	227
2	Le moi est deuil	228
2.1	La maladie du deuil	231
2.1.1	Ces objets qui ne veulent pas mourir	231
2.1.2	De la bobine à la spatule. Reconsidérer le cadre	233
2.1.3	Revenir à la douleur de la perte	236
3	Des frontières qui s'avéraient incertaines	237
3.1	« Soi » / « non-soi »	237
3.1.1	Apports de l'expérience des groupes	237
3.1.2	À partir des quelques théorisations freudiennes	241

3.2 Exemples postmodernes pour prolonger la réflexion sur la problématique de la non-catégorisation	246
3.2.1 Liminaires	246
3.2.2 La place du sujet / objet dans la modernité et dans la postmodernité : Processus vs état	247
3.3 Points de vue grammatico-syntaxiques	251
3.3.1 Le gérondif comme jeu	251
3.3.2 Le verbe pronominal et la réflexivité psychique dans le jeu	254
4 Conclusions provisoires	256
CHAPITRE 6. Le deuil et son métacadre	260
Liminaires	261
1 Deuil et Culture	261
1.1 Cerner la problématique	261
1.2 Les notions du deuil et de la culture chez Freud. Mise en perspective de leurs rapports	262
1.3 « Une expérience amère de la vie... »	267
1.4 Le concept heuristique du travail de la culture.	270
2 Revenir à l'Anthropologie	272
3 Les défenses à l'égard du travail du deuil dans la société d'aujourd'hui	275
Digression	275
3.1 Réfléchir sur quelques caractéristiques de notre culture en rapport avec l'entrave du deuil	277
3.1.1 Une culture du contrôle	277
3.1.2 Une culture sans mesure	278
3.1.3 Une culture digitale	279
3.1.4 Une culture sans sujets	281
3.1.5 Une culture mélancolique	281
3.2 Notre narcissisme chancelant	283
4 Conclusions provisoires	286
CONCLUSIONS GÉNÉRALES Approfondir la Psychanalyse.	288
1 Le paradigme de la traduction	289
2 La déclinaison	292
3 Être vrai, c'est communier	301
Références	305
Deuxième Partie	321
A. Mes publications	322
Avant-propos	323
Le deuil impossible des parents des personnes portées disparues à Chypre	324
Autism and autistic-like barriers in dealing with it	332
Autisme : Diagnostic précoce et intervention thérapeutique à temps	338

De nouvelles structures, oui. Mais de nouvelles institutions ?	345
La Notion Postmoderne de Maltraitance	360
René Kaës' entire psychoanalytic oeuvre, through his book Linking, alliances and shared space. Groups and the psychoanalyst	380
The contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social-Community Psychiatry	391
Mother's Primacy in Psychoanalysis and Anthropology. A pluridisciplinary approach on Matriarchy and primary relationship	410
Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps	426
L'Intermédiaire et l'Épreuve. Approche anthropologique de l'adolescence. Connexion avec la clinique et la psychanalyse	437
Negation Pacts, Unconscious Alliances centred on the Mourning-Holder of the Greek Cypriot Missing-Persons	461
Le Double Deuil du Moi	476
Quand une Perte est Vécue comme une Absence. Approche psychanalytique et anthropologique du paradigme des personnes portées disparues de Chypre	493
Intersubjectivité et transmodalité lors du développement précoce et dans un dispositif groupal à médiations conjointes avec des enfants autistes	507
B. Annexes	518
Liste complète des recherches, communications et publications (1988 - 2018)	519
Résumé et mots-clés	522
Abstract and Keywords	524

Remerciements

Si je dois à ma famille d'origine, socialement modeste, le désir et le soutien moral et matériel de poursuivre des études, je dois à l'enseignement et à l'environnement culturel de l'Université Lumière les premiers et incontestablement les plus marquants de mes acquis de psychologue, d'ethnologue et pas seulement. Car, pour un jeune homme de dix-neuf ans, originaire de l'île de Chypre, dix ans dans ce milieu riche, inspiré et fécond permettent de grandir bien.

Je pense d'abord à ceux qui ne sont plus physiquement parmi nous : à Jean Guillaumin, pour nous avoir inspiré son sens clinique, pour sa locution qui émerveillait l'amphithéâtre, à Jean Bergeret, pour nous avoir méthodiquement enseigné la psychopathologie et introduit à sa façon de penser l'organisation limite, la dépendance et la violence.

Je remercie René Kaës, avant tout pour son unique bienveillance, pour sa pensée à la fois profonde et large ; René Roussillon, pour sa pensée fine et complexe, Jacques Hochmann pour m'avoir transmis son sens de désinstitutionnalisation et du soin de l'enfant autiste ; François Laplantine pour m'avoir appris l'Anthropologie et l'Ethnopsychiatrie de Devereux. J'ai une immense gratitude pour tous les quatre, à la fois pour leur transmission et pour l'honneur qui me font de m'appeler leur ami.

Je pense aussi à mes amis de la fac, amis fidèles Elisabeth, Denis et Cosimo, aux maîtres des stages, aux collègues et aux patients avec qui j'ai travaillé en France, en Grèce et à Chypre, en institution et en privé.

Je remercie mes analystes de Lyon Monique Deplagne et d'Athènes Anna Potamianou, mes superviseurs, mes collègues de groupes théorico-cliniques.

Je remercie les membres du jury, pour avoir accepté d'en faire part, pour la lecture et les critiques qui ont apportées à mon travail : René Roussillon (président du jury), Bernard Golse et Jean-Pierre Pinel (rapporteurs), Marion Haza, Denis Cercllet et Anne Brun (directrice de recherche).

Mes remerciements s'adressent tout particulièrement à Anne Brun. Car, c'est bien elle qui m'a fortement incité à reprendre la route pour Lyon 2. Sans son incitation, son encouragement, son soutien et encadrement assidus, je n'aurais

jamais eu le courage de reprendre mes études. De plus, Anne Brun, comme bien d'autres enseignants de cette Faculté, est une Hellène d'esprit.

À tel point notre ville (Athènes) a dépassé tous les autres dans le développement spirituel et dans l'art de la parole, que des élèves chez elle deviennent des enseignants pour les autres ; qu'elle a réussi du nom des Grecs à ne plus symboliser l'origine, mais la culture de l'esprit, et Grecs d'être nommés ceux qui participent à notre éducation, plus encore que les hommes qui partagent notre origine.

Cette approche exemplaire de ce qu'est l'identité d'un peuple, la valeur de la diffusion et des échanges culturels, que l'on doit à Isocrate (*Panegyrique d'Athènes*, 50), a pour moi une valeur à double sens : celle de me sentir chaleureusement accueilli comme un de leurs, un Hellène parmi les Français ; ainsi que d'être un modeste ambassadeur de la psychanalyse lyonnaise en Grèce et à Chypre.

Je remercie également mon amie Évi Théophanidou, peintre grecque, d'avoir produit à ma demande l'œuvre « Surimpressions » qui orne la couverture de cette Thèse.

Enfin, je remercie ma famille, mon épouse Dora, mes enfants Léda, actuellement étudiante dans cette même Faculté et Andréas, pour le temps dont je les ai privés, penché en solitaire sur mes livres et sur mon ordinateur.

Préambule

Les références bibliographiques

Je dois quelques explications sur le fait de renvoyer à la *Standard Edition* (S. E.), lorsque je cite S. Freud. La raison en est que renvoyer à l'édition des *Œuvres complètes de Freud* (PUF), aurait demandé une énorme dépense de temps, vu le nombre de renvois originairement faits dans mes travaux sur lesquels cette Thèse s'est appuyée. En effet, pour leur publication en anglais et en grec la pagination de la *Standard Edition* a été requise.

C'est pour cette même raison que j'ai suivi pour la rédaction de ma bibliographie les normes du système APA (Section [Références](#)).

Transcription et traduction en français du grec ancien

Vu l'importance de termes et d'extraits en grec ancien utilisés, je voudrais apporter quelques explications sur mon souci de bien les traduire en français.

Généralement, la transcription aussi bien que la translittération du grec ancien en français ne soulèvent pas de grands problèmes : Par exemple, le fameux « connais-toi toi-même », « γνῶθι σεαυτόν » est transcrit gnothi seauton et translittéré gnōthi seautón.

J'ai choisi pour des raisons de simplicité la transcription, même si la translittération est plus riche en information, car elle fait intervenir les accents toniques et les qualités vocaliques.

Chaque terme grec utilisé est suivi par sa transcription mise entre crochets et sa traduction en français et éventuellement par quelques renseignements supplémentaires, lorsque je le juge utile. Par exemple :

ἀλήθεια [aléthéia], la vérité, du α privatif et λήθη [léthé], l'oubli.

Quant à la traduction en français des extraits en grec ancien, elle a été faite par mes soins amateurs, après consultation des traductions disponibles. J'ai fait le choix de rester au plus près du texte classique, au détriment d'une locution plus belle. Quelques longs extraits font exception à ce choix font, pour lesquels le nom de traducteur est chaque fois indiqué. Ces traductions sont accessibles sur : <https://fr.wikisource.org> et <http://www.remacle.org>

Introduction Générale

1 Avant-propos et Plan d'articulation de la Thèse

Ce travail se compose d'une Introduction Générale, suivie de deux parties.

L'**Introduction Générale** rend compte de ma formation, de mes pratiques professionnelles et de mes recherches. Elle inclut un bref aperçu du développement de celles-ci, ainsi que le projet de leur réélaboration en vue de la préparation de cette Thèse. Elle contient également la problématique et les hypothèses qui ont été au fondement du projet de Thèse, et elle se termine par celles qui seront finalement soutenues au sein de cette recherche, à la suite d'un travail de réélaboration.

La **Première Partie** de la Thèse est consacrée à cette entreprise de réélaboration de ce que j'ai écrit dans mes travaux, en leur donnant des nouvelles perspectives, par suite de l'entrecroisement de leurs champs et objets avec des hypothèses qui parcourent d'une façon ou d'une autre la plupart de mes recherches.

Ces axes de réélaboration et leurs perspectives sont au nombre de cinq, suivis des Conclusions Générales, à savoir :

1. *Reconsidérer la Psychanalyse en Institutions de soin :*
Désinstitutionnalisation et Soins des enfants autistes en Grèce
2. *Propositions de dialogue entre Psychanalyse et Anthropologie :*
Le paradigme de la primauté présumée de la mère
3. *Transitions violentées :*
Adolescence et maltraitance
4. *Une clinique de deuil :*
Le deuil et ses limites à partir du paradigme chypriote des portés disparus
5. *Extensions de la clinique du deuil :*
Le deuil du moi et de quelques autres
6. *Le deuil et son métacadre :*
La Culture et culture anti-deuil
7. *Conclusions*
Approfondir la Psychanalyse : Élargir ses champs de réflexion, de dialogue pluridisciplinaire et d'application

La succession choisie des axes permettra la mise en valeur de la déclinaison de ma problématique et hypothèses, et à la fois l'enchaînement de la réélaboration, en fonction du développement de mes pratiques cliniques et de mes intérêts théoriques au long des trente dernières années, ainsi qu'ils sont présentés dans le sous-chapitre qui suit.

Cette première partie se termine avec les Références bibliographiques.

Dans la **Seconde Partie** sont reproduites celles de mes publications le plus en lien avec le sujet, les thématiques et les axes constitutifs de la Thèse, auxquels je me réfère tout au long de celle-ci. Je les présente en ordre chronologique de parution.

Enfin, une traduction en français des références de toutes mes recherches, communications et publications (1988 - 2018) figurent par ordre chronologique, suivi du Résumé de la Thèse et de quelques Mots-clés, en français et en anglais.

2 Formation et pratique professionnelles ; recherches réalisées et projet de réélaboration en vue d'une Thèse de Doctorat

Ayant conclu mes études, une première analyse et fait mes pas professionnels initiaux à Lyon, je suis rentré en 1988 à Chypre. Après un bref séjour dans mon pays natal, je me suis installé en 1991 en Grèce.

Les recherches que j'ai entreprises le long de ces trente ans s'appuient sur ma pratique de clinicien, aussi bien en institutions pour adultes psychotiques et enfants autistes, qu'en privé, en individuel et en groupe.

Mes études d'Ethnologie, ainsi que celles de Grec moderne, suivies en parallèle avec celles de Psychologie Clinique, m'apportèrent des éclairages supplémentaires précieux¹.

Ma formation psychanalytique au sein de la Société Hellénique de Psychanalyse, et celle plus récente d'analyste de groupe, mes activités de membre de quelques sociétés et groupes scientifiques, ainsi que ma participation à des journées et colloques nationaux et internationaux continuent à réalimenter ma pratique et mes recherches².

¹ Titulaire d'une Maîtrise, d'un DESS et d'un DEA de Psychologie et de Psychopathologie cliniques, d'une Maîtrise de Sociologie - option Ethnologie (Université Lumière - Lyon 2) et d'une Maîtrise de Grec moderne - langue et civilisation (Université Jean Moulin - Lyon 3). J'ai travaillé pendant quelques années au Séquentiel (un centre à séjour partiel pour enfants - CHU de Saint Jean de Dieu) et comme chargé de cours de Psychologie à Lyon 2 et aux Écoles d'infirmiers psychiatriques des CHU de Saint Jean de Dieu et du Vinatier, où j'ai enseigné l'Anthropologie sociale et culturelle et l'Ethnopsychiatrie.

² Élu membre de la Société Hellénique de Psychanalyse, de l'Association Internationale de Psychanalyse, de la Société Française de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe et de la Société Hellénique de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe. Je suis formateur au sein de celle-ci ainsi qu'à la Société Chypriote de Psychothérapie Psychanalytique (membre de Fédération Européenne de Psychothérapie Psychanalytique dans le secteur public) ; superviseur à BABEL (Association pour le soutien de personnes étrangères), à EPAPSY (Association pour le développement Régionale et la Santé Mentale), à KETHEA (Centre thérapeutique pour personnes souffrants de dépendances), et à MÉTADRASI (Action en faveur de la migration et le développement) et coordinateur de groupes clinico-théorique à Athènes et à Chypre ; enfin, coordinateur avec les psychanalystes S. Manolopoulos et D. Jackson du « Freud café à Athènes » : des débats périodiques ouverts et publics sur les idées freudiennes et leur sens dans la société et la culture contemporaines.

C'est lors d'une telle rencontre à Athènes en 2016, que le projet de reprendre l'élaboration de mes travaux en vue d'une Thèse de Doctorat a vu le jour, sous l'incitation et le soutien actif du Professeur Anne Brun.

Mes pratiques cliniques, ainsi que les questions clinico-théoriques que je me suis posées le long de mon parcours s'ouvraient sur des horizons bien différents. Néanmoins, sur une toile de fond tissée de longue date, des lignes directrices ont manifesté leur force, pour réordonner dans l'après-coup mes questionnements.

Avoir décelé que les lignes directrices, les développements et les conclusions de mes recherches se recourent sur un certain nombre de points nodaux, j'ai pensé que l'effort de les reprendre et de les élaborer à nouveau au sein d'un travail d'ensemble, aurait un certain mérite.

Dans cette perspective, j'ai repris un certain nombre de mes publications pouvant servir de base à une réélaboration dans le cadre de la problématique, des thématiques et des axes que j'ai choisi de développer dans la Thèse.

Ces publications peuvent être regroupées en trois catégories, suivant leur champ et objet d'intérêt.

La première s'appuie sur ma participation à la réforme psychiatrique entreprise en Grèce à la fin des années 80 ; à savoir la mise en place d'un foyer d'hébergement pour patients asilaires (1991-2008), puis d'un centre de jour pour enfants autistes (2008-2011).

La deuxième concerne mes travaux entrepris depuis 1990, au sujet du devenir du deuil des personnes disparues à Chypre, lors de l'invasion de l'île par la Turquie en 1974.

La troisième porte sur des cliniques et de concepts, tels que la maltraitance et l'adolescence, le travail du deuil et ses limites dans leurs rapports à la Culture et à la société contemporaine.

En effet, l'ensemble de mes recherches concerne d'une façon ou d'une autre les rapports entre l'individuel, le collectif, le culturel et le sociétal, considérés d'un double point de vue psychanalytique et anthropologique. La pluridisciplinarité permet à la fois de multiplier les approches afin de mieux saisir les phénomènes dans leur complexité, de mettre en relief nos limites conceptuelles et méthodologiques, enfin de mettre en perspective des voies de

dégagement et de dépassement : ma recherche sur la primauté présumée de la mère en Psychanalyse et en Anthropologie, ainsi que celle sur la culture postmoderne comme métacadre anti-deuil en témoignent.

3 Bref aperçu des travaux publiés

Liminaires

Les travaux sur lesquels cette Thèse s'appuie sont inéluctablement datés, dans la mesure où ils s'étalent sur la période des vingt-cinq dernières années (1993 - 2019). Certains ont fait même l'objet de communications orales avant 1993.

De plus, ces mêmes travaux sont localisés. Écrits à Athènes, ils décrivent et analysent des faits cliniques et sociaux-cliniques, qui, pour une grande part, ont eu lieu en Grèce ou à Chypre.

Le caractère daté, probablement vieilli, surtout de plus anciennes, et leur localisation géographique étant ainsi définis, j'aime néanmoins à penser que, si ces recherches et ces élaborations présentent un certain intérêt, celui-ci ne se limite pas à un exposé des faits exclusivement helléniques, mais qu'elles ont droit de se prévaloir d'une extension au-delà du temps et du lieu circonscrits de leur rédaction.

Une fois un bref aperçu d'un certain nombre de publications de recherches, insérées dans le cours de ma pratique clinique sera fait, je m'efforcerai dans les chapitres suivants d'en dégager quelques fils conducteurs et axes directeurs, afin de remettre en perspective les principales hypothèses et les conclusions contenus dans mes travaux.

Je ne m'appesantirai pas au cours de cette élaboration sur toutes les descriptions cliniques, la méthodologie, les hypothèses, les démonstrations et les références bibliographiques que l'on peut trouver développées dans mes publications réunies dans la seconde partie de ce travail. J'en indiquerai simplement un certain nombre des références au fil de l'écrit.

3.1 Participation à la réforme psychiatrique grecque. Désinstitutionnalisation et Soins des enfants autistes

Depuis mon installation en Grèce en 1991, je partage mon temps de travail entre ma pratique privée de clinicien et ma participation aux efforts de réformer les pratiques extrahospitalières et communautaires.

À la suite des quelques communications faites lors des premières années qui ont suivi le lancement de la réforme psychiatrique en Grèce, à la fin des années 80 et destinées à rendre compte et à échanger sur nos expériences de la désinstitutionnalisation (Πέτρου, 1992 ; Χριστοδούλου, Κονταξάκης... & Πέτρου, 1992 ; Αυγουσιδής, Πέτρου, 1993), j'ai repris l'élaboration de mon expérience dans un certain nombre de publications.

Dans une de celles-ci « De nouvelles structures, oui. Mais de nouvelles institutions ? » (2005) ³, j'ai émis, à l'aide d'observations cliniques, quelques réflexions et propositions portant sur certains aspects de la désinstitutionnalisation tentée de l'asile de l'île de Léros (Dodécannèse), et à la fois sur le fondement et le fonctionnement des structures d'hébergement de patients, que l'on appelle à tort, comme j'ai essayé de le montrer, des nouvelles institutions.

Conjointement à mon travail au sein d'un foyer d'hébergement, j'ai travaillé entre 1997 et 2008 dans un centre de jour pour enfants autistes ⁴.

À partir de cette nouvelle expérience, j'ai produit, seul ou en collaboration, un certain nombre de communications et de publications. Dans trois de ces travaux, nous avons tenté la description du fonctionnement des centres du secteur public grec chargés des soins d'enfants souffrant de graves désordres dans leur fonctionnement psychique. Le premier a été intitulé : « Autisme et développement de barrières de type autistique lors de son traitement » (Vlachakis, E., Petrou, M., 1998) ⁵. Le seconde a été une communication au colloque annuel

³ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

⁴ Tous les deux font partie du Centre d'Hygiène Mentale et de Recherches, une importante institution, fondée à Athènes en 1956, par la psychanalyste Anna Potamianou : voir plus loin chap.3, 3.1

⁵ Titre original : "Autism and autistic-like barriers in dealing with it." Il est également reproduit dans la deuxième partie de cette Thèse.

de l'Association Psychopédiatrique (Βλαχάκη Ε., Πέτρου Μ., Πορτινού, Σ., 1999) et le troisième, « Autisme : Diagnostic précoce et intervention thérapeutique à temps » (Βλαχάκη, Ε., Πέτρου, Μ., 2000) ⁶. Ceux-ci rendaient compte des résultats d'enquêtes que nous avons menées auprès de parents de nourrissons et de pédiatres du secteur public. Le rôle préventif de ceux-ci dans le dépistage précoce et leur place de conseillers de la famille pour l'adresse l'enfant à des centres spécialisés pour l'établissement du diagnostic et l'entreprise le plus tôt possible de son éducation et thérapie sont cruciaux pour son évolution.

Sur l'invitation d'une Association spécialisée dans le soin des enfants autistes ⁷, j'ai entrepris en 2007 l'élaboration d'un projet de rénovation de la prise en charge de l'autisme, à partir les nouvelles données de la recherche en Psychanalyse et en Neurosciences. Ce projet a amené à la fondation d'un centre spécialisé, appelé Périvolaki 3 (Jardinet 3).

Cette décision de me placer à la tête de ce projet m'a amené à quitter en 2008, aussi bien le foyer d'hébergement que ce centre pour enfants autistes. Entre autres communications et publications qui décrivent le fonctionnement du centre, il y en a une qui mettait l'accent sur la plus importante de ses originalités : « Intersubjectivité et transmodalité : leur co-émergence lors du développement précoce et dans un dispositif groupal à médiations avec des enfants autistes » (2018) ⁸. Le principe d'un dispositif clinique reposait sur la combinaison simultanée ou successive de différentes médiations au sein d'un atelier groupal donné : reproduire des sons, des mouvements, des dessins et ensuite en reformuler les motifs dans un registre différent.

⁶ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

⁷ Centre Hellénique pour la Santé Mentale et la Thérapie de l'Enfant et de la Famille (fondation de bienfaisance), fondé en 1983, crée la même année un des premiers centres de jour pour enfants autistes et leurs familles : le Périvolaki (Jardinet). Au sein de la réforme psychiatrique, cette Association crée quelques années plus tard un deuxième centre, le Périvolaki 2). Le centre nommé Périvolaki 3 (Jardinet 3) a fonctionné à temps plein dans une banlieue d'Athènes (Pæania) de 2008 à 2011, sous ma responsabilité. Dans la foulée de la récente crise économique et financière en Grèce, tous les Périvolaki ont été amenés à fermer leurs portes.

⁸ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

Quelques années après mon retrait du travail quotidien en institution, j'ai été invité à écrire le chapitre d'un livre de Psychiatrie Sociale - Communautaire, portant sur les apports de la Psychanalyse dans ce domaine. M'appuyant sur l'expérience et la bibliographie internationales, ainsi que sur l'expérience grecque de la désinstitutionnalisation, j'ai écrit un texte intitulé : « La contribution de la pensée et de la pratique psychanalytiques à la Psychiatrie Sociale - Communautaire » (2016b) ⁹. J'y ai examiné comment la Psychanalyse a contribué aux différents mouvements nationaux pour la réforme psychiatrique. J'y me suis également efforcé de définir les conditions d'établissement d'une institution de santé mentale régie par les principes de la pensée et des pratiques psychanalytiques. Enfin, après avoir établi quelques liens entre la douleur du sujet individuel et la douleur sociale, j'ai proposé comment penser et pratiquer notre clinique dans la crise généralisée de notre culture et de notre société actuelles.

3.2 Repenser le deuil à partir du paradigme chypriote des personnes portées disparus

Le deuil, les limites de son travail et les rapports entre le deuil personnel et la souffrance sociale constitue la deuxième catégorie de mes recherches.

Depuis mon bref séjour à Chypre (1988-1991), j'ai produit une longue série de communications et des publications au sujet du devenir du processus du deuil, à l'égard des personnes portées disparues à Chypre, lors de l'invasion de l'île par la Turquie en 1974. Dans les premières, comme celle intitulée « Le deuil impossible des parents des personnes portées disparues à Chypre » (1996) ¹⁰, j'ai essayé de montrer la nature et l'étendue de la violence traumatique que subissent les parents en raison non seulement de la perte de leur proches, mais aussi de l'absence d'actes et de discours sociaux qui, d'ordinaire, soutiennent le processus individuel du deuil.

⁹ Originellement paru en grec dans un ouvrage collectif (Πέτρου, Μ., Στυλιανίδης, Σ., 2014). L'ouvrage a été ensuite publié en anglais. Mon chapitre est reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse, dans sa version en anglais : "The Contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social Community Psychiatry".

¹⁰ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

Douze ans après ces premiers travaux, l'élaboration du deuil des disparus demeurait encore entravée, en dépit des exhumations d'ossements, récemment identifiés à un nombre important des disparus. C'est ce que j'ai essayé d'analyser dans des communications comme : « Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps » (2016a) ¹¹, « Alliances inconscientes et pactes dénégatifs autour des porte-deuil des chypriotes-grecs portés disparus » (Petrou, 2017a) ¹², « Quand une perte est vécue comme une absence » (Πέτρου, 2017d) ¹³ etc.

3.3 Revisiter des notions théorico-cliniques : Adolescence et maltraitance

La troisième catégorie de mes recherches porte sur des cliniques et de concepts tels que la maltraitance et l'adolescence dans leurs rapports à la Culture et à la société contemporaine. « La notion post-moderne de la maltraitance » (Πέτρου, 2010) ¹⁴. Le titre sciemment ambigu de cet article suggère que la notion de maltraitance - sa reconnaissance et condamnation - se développe dans le cadre d'une certaine qualité de normativité des rapports entre les individus des sociétés occidentales contemporaines.

Un second article essaie d'approcher l'adolescence, comme phénomène de transition à la fois pour l'adolescent, sa famille et l'ensemble social, d'un double point de vue psychanalytique et anthropologique : « L'intermédiaire et l'épreuve : Approche anthropologique de l'adolescence ; connexion avec la clinique et la psychanalyse » (Πέτρου, 2016a) ¹⁵.

3.4 Perspectives pluridisciplinaires

En reprenant ce que j'ai écrit à propos de Chypre comme paradigme de deuil achoppé sur des obstacles à la fois internes et externe aux personnes souffrantes de pertes, j'ai écrit un article d'une portée clinique et théorique plus

¹¹ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

¹² Il est reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse, dans sa version en anglais : "Negation pacts, unconscious alliances centred on the mourning-holder of the Greek Cypriot missing-persons".

¹³ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

¹⁴ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

¹⁵ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

générale sur ce que j'ai appelé : « Le Double Deuil du moi » (Πέτρου, 2017a) ¹⁶ : le moi étant en lui-même un deuil, de même que la différenciation nette entre le moi et le non-moi doit aussi faire l'objet d'un deuil.

Une communication lors du colloque annuel de la Société Hellénique de Psychanalyse, intitulé *Deuil et dépressions*, tenu à Athènes en Novembre 2017 (Πέτρου, 2017b), a été une deuxième orientation que j'ai donnée à mes recherches sur le deuil placé au sein de la culture : les dépressions interminables, les souffrances narcissiques-identitaires seraient les effets d'achoppements rencontrés par le travail du deuil dans la société d'aujourd'hui.

Ma formation anthropologique a été d'une importance décisive dans ces travaux, les recherches psychanalytiques sur le narcissisme (Abraham, Winnicott, Rosenfeld, Jakobson, Grinberg, Pasche, Grunberger, Abraham et Torok, Green, Roussillon etc.), ainsi que celles de Kaës sur la groupalité, l'inter- et la transsubjectivité.

À propos de cet auteur j'ai eu l'occasion de publier en grec et en anglais une présentation de son livre intitulée : « L'œuvre psychanalytique de René Kaës, à travers son livre *Un singulier pluriel. La Psychanalyse à l'épreuve du groupe* » (2010) ¹⁷.

Enfin, la reprise de mes travaux sur le caractère désuet et biaisé des théories de la présence de la mère, aussi bien en Anthropologie sociale et culturelle qu'en Psychanalyse, me serviront de point de départ pour le chapitre introductif à mes propositions de pluridisciplinarité de cette Thèse. « La primauté maternelle en Anthropologie et en Psychanalyse. Une approche pluridisciplinaire du matriarcat et des relations primaires » (2014) ¹⁸ est un de ces travaux.

En ce qui concerne l'approche pluridisciplinaire de mes objets de recherche, en sus de l'Anthropologie, j'ai fait souvent référence à la littérature grecque ancienne. Ces textes sont à mon sens très riches en renseignements et

¹⁶ Reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

¹⁷ Il est reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse, dans sa version anglaise : "René Kaës' entire psychoanalytic oeuvre, through his book Linking, alliances and shared space. Groups and the psychoanalyst".

¹⁸ Il est reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse, dans sa version en anglais : "Mother's Primacy in Anthropology and Psychoanalysis. An pluridisciplinary approach on Matriarchy and primary relationship".

s'offrent encore à alimenter notre réflexion, en dépit de deux millénaires et demi qui nous en séparent...

4 Le projet de réélaboration

Ma pratique institutionnelle et privée en individuel ou en groupe, ainsi que mes recherches clinico-théoriques à partir d'objets assez différents entre eux ont pour fond commun le sujet dans ses rapports avec ses environnements. La problématique générale censée intégrer mes pratiques et mes recherches en un ensemble pourrait se formuler de la manière suivante :

Essayer de voir ce qui se travaille et ce qui ne se travaille pas entre le sujet singulier et ses environnements, dans les cas où les processus de symbolisations risquent l'effondrement, s'ils ne le sont déjà : situations extrêmes et à risque catastrophique, tant individuelles (autismes, psychoses, maltraitance), groupaux (adolescence), collectives (guerre, pertes et deuils), que sociaux-culturels (la culture en tant que métacadre du deuil).

Surtout, ce sont la relance et les conditions requises pour la relance des processus de symbolisation et de subjectivation, à la fois personnels et interpersonnels qui retiennent mon intérêt ; et en particulier au sein :

- de psychopathologies extrêmes (psychoses asilaires, autisme, maltraitance) dans leurs rapports avec la santé publique. Les efforts de penser, de remodeler et de mettre en place de nouveaux dispositifs de soin appropriés, et insérés dans la communauté en est l'objectif ;

- d'états de transitions comme l'adolescence, qui dépassent la problématique du sujet singulier, pour engager une réflexion sur la société contemporaine elle-même en transition et sur son avenir ;

- de catastrophes à l'échelle sociale qui produisent de traumatismes individuels et collectifs : les interférences entre la souffrance singulière et collective d'un côté et le cadre social, historique et politique de l'autre sont à être interrogées ;

- de nos sociétés et de notre culture occidentale en mal d'elles-mêmes. Une attention plus particulière serait à porter aux processus de résistances à l'élaboration psychique, à la négativation, voire à la destructivité qui affecte les processus et les structures de la pensée, de la mémoire et de l'historisation au sein de notre « malêtre » postmoderne, et à nos efforts d'en faire un objet de pensée partagée.

5 Problématique, hypothèses et méthode de travail

5.1 Problématique

Bien que le projet de la modernité ait été de contredire la tradition, pour lui substituer le progrès et la raison, elle s'est construite autour du Sujet ; un concept, dont, du point de vue philosophique, le sens demeure au fond métaphysique.

Toutefois, c'est la notion du sujet qui fonde la modernité, ainsi que l'humanisme et l'ensemble des valeurs occidentales. L'accent étant de plus en plus mis sur le sujet, il devient pour la première fois dans l'Histoire, en tant que monade, à la fois objet de pensée et valeur sociale : autonomie, auto-détermination etc...

Freud précoce, authentique descendant de la modernité, s'inscrit très tôt dans cette lignée de pensée. Chercheur de laboratoire passionné, il se convainc pourtant que, ne pouvant pas fléchir les Cieux, il devrait au moins mettre en branle l'Achéron, selon la citation de Virgile mise en exergue de l'*Interprétation des rêves* (1900, p. ix).

En effet, peu de temps sépare la rédaction des *Études sur l'hystérie* de celle de l'*Esquisse*. Et pourtant la différence d'orientation épistémologique est de taille. L'intention de faire de la Psychologie une Science naturelle, où les processus psychiques seront décrits de façon « perspicace et sans contradiction » (*Esquisse*), trouve une « consolation » dans l'acceptation que la description de ces processus, analogue de celle « qu'on trouve chez les écrivains » a l'avantage sur la Psychiatrie d'offrir une « connexion intime entre les histoires des patients et leurs propre symptômes » (*Études*).

L'introduction des hypothèses de Spaltung - cette scission fondatrice de la psyché - et le conflit entre le Conscient et l'Inconscient qui en découle, fonde la nouvelle discipline. Le Sujet n'est plus maître de lui-même.

À l'origine, solipsiste dans son épistémologie - l'appareil psychique en tant que systèmes opposés de représentations - Freud commence, déjà à partir du *Totem et Tabou*, à faire discrètement une place à l'objet, aux relations que le sujet entretient avec lui ; relations aussi bien osmotiques et conflictuelles (relations objectales), que constitutives (identifications).

L'acceptation de la réalité incontournable des relations entre le sujet et ses objets a permis à Freud de frayer le chemin en direction de la découverte aussi bien du concept-limite de la pulsion que du rapport, selon ses propres dires -même *immédiat, simultané et justifié* entre la Psychologie individuelle et la Psychologie sociale (1921).

Dans cette perspective, la singularité serait construite comme un pari à gagner, à partir de ces fonds communs, somatique d'un côté et social de l'autre, sans que le sujet ne perde pour autant les liens avec ses semblables, les institutions et les systèmes symboliques fondés en commun déjà par son ascendance, mais aussi susceptibles de transformation par lui-même et sa descendance.

Bref, entre le subjectiviste moderne, à base solipsiste, et son opposé postmoderne, l'intersubjectivisme, (la psychanalyse intersubjective, par exemple), qui prêche le confus, plusieurs psychanalystes, dont René Kaës tout particulièrement, tentent, depuis quelques décennies de réfléchir à ce qui se développe entre le sujet singulier, ses objets et ses environnements. Ils étudient les modalités d'articulation, de communication et d'échanges ; les voies de passage, les emboîtements, les alliances entre les espaces communs et partagés ; les modes de contenance et de transformation opérées ; la multitude des liens qui maintiennent les uns avec les autres etc...

Par conséquent, face au paradoxe du concept moderne du sujet, notre tâche serait de rendre au sujet sa singularité, sans qu'il ne perde pour autant sa socialité ni son historicité. Pour y parvenir je tâche de travailler sur ce qui se développe sur les interfaces entre le sujet singulier et son semblable, entre le sujet et les ensembles auxquels il appartient ou il se réfère ; j'interroge les interférences entre les différents cadres et métacadres dans lesquelles le(s) sujet(s) est (sont) inscrit(s).

Restituer le sujet dans sa singularité, sa socialité et son historicité, c'est mettre en perspective la double face de la subjectivation : l'une tournée vers l'intérieur du sujet, l'autre tournée vers l'extérieur, vers l'autre, le plus d'un autre, vers l'intersubjectivité, la transsubjectivité, les cadres et les métacadres de la symbolisation, issus de la société, de la culture et d'histoire

des hommes.

5.2 Soubassement théorique général et options épistémologiques et méthodologiques

Décentrer le sujet, mettre en évidence les constellations de ses liens, étudier les espaces intermédiaires et potentiels, interroger les interfaces d'un point de vue pluridisciplinaire, ce sont quelques perspectives qui me semblent inséparablement associées à ce projet de restitution du sujet.

Avant de formuler mes hypothèses, il me semble important de me référer à quelques postulats hérités de la tradition psychanalytique et anthropologique qui sont un appui nécessaire à mes hypothèses, et ensuite je ferais état de mes options épistémologiques et méthodologiques.

Décentrer le sujet, à l'exemple d'auteurs pionniers, comme Claude Lévi-Strauss - qui a souligné l'ethnocentrisme du sujet occidental - comme Donald Winnicott - pour qui « there is no such a thing as a baby » et à sa suite André Green, René Roussillon et d'autres - comme Wilfred Bion, José Bleger, Piera Castoriadis-Aulagnier, René Kaës - pour lesquels le soi le plus primitif, indifférencié et polyvalent est celui qui est situé aux zones limitrophes entre le soma et le psychisme, entre l'individu particulier et les autres, enfin ce qui est déposé sur les cadres, à partir desquels et à travers eux la subjectivité se construit.

Cette décentration de la subjectivité est relative au fait que l'autre sujet, ainsi que les institutions, nous précèdent, nous assignent et nous inscrivent dans leurs liens et leurs discours. Une partie de notre soi est hors de soi, exposée à l'aliénation, tout en étant le berceau de notre créativité.

En ce qui concerne les constellations de liens, en plus des liens internes qui constituent le sujet dans sa singularité subjective, il existe les liens que le sujet entretient avec l'autre et avec plusieurs autres, et par lesquels il est aussi entretenu : des liens intersubjectifs, mais aussi des liens avec des ensembles, qui tout en le dépassant, il est partie prenante et partie constituante, à savoir la transsubjectivité. C'est dans ces liens transsubjectifs, que le sujet trouve ses références identificatoires avec l'ensemble et surtout sa fonction d'identification avec l'humain.

Quant à l'étude des espaces potentiels, de l'entre-deux, de l'interstitiel, des interfaces et des interférences qui se développent de part et d'autre, les auteurs précités en ont donné l'exemple.

Pour ce qui concerne mes options épistémologiques et méthodologiques de la Psychanalyse du sujet singulier je ne m'y attarderai pas, dans la mesure où elles se sont déjà manifestées par mon choix des auteurs auxquels je viens de me référer.

En revanche, je m'arrêterai sur mes options concernant la procédure à adopter face à ces objets, champs, causalités, logiques, modèles explicatifs etc... qui se trouvent souvent en opposition entre eux. Les hiérarchiser, les subordonner les uns aux autres, ou bien rechercher une logique différente de mise en rapport ?

De ma formation scientifique, je retiens quelques postulats de Physique moderne, laquelle, contrairement à la Physique newtonienne, admet la discontinuité, l'ambiguïté, la contradiction, la dualité, la complémentarité, l'indétermination, la contextualité, la superposition, l'intrication et l'enchevêtrement des phénomènes ¹⁹.

Si ces postulats peuvent être pertinents pour les Sciences exactes et servir même leurs constructions pour penser le monde physique, elles peuvent l'être aussi - par analogie, mais par analogie seulement - pour les sciences humaines, en face d'objets bien plus complexes et beaucoup moins permmissibles de compréhension.

¹⁹ • La qualité duelle du réel, un principe selon lequel tous les objets physiques peuvent présenter des propriétés opposées, mais non inconciliables. La lumière par exemple possède une double nature d'onde et de corpuscule (Louis de Broglie).

• La complémentarité - qui admet des couples de descriptions incompatibles entre elles - et la contextualité des phénomènes - l'impossibilité de dissocier les phénomènes des conditions contextuelles (expérimentales) de leur manifestation - que l'on doit à Niels Bohr ; un physicien, inscrit dans la tradition de Sören Kierkegaard qui insista sur le caractère subjectif de la connaissance et privilégia à l'opposé de Hegel la discontinuité.

• Le principe d'indétermination, selon lequel plus on gagne d'exactitude sur la détermination de la place, moins on est sûr de la vitesse du corpuscule étudié, d'après Werner Heisenberg.

• Les principe de superposition - un même état peut posséder plusieurs valeurs - et d'intrication ou enchevêtrement - qui à l'opposé du principe de localité, postulent que deux objets intriqués ne sont pas indépendants, même séparés par une grande distance spatio-temporelle.

Les concepts freudiens du transfert, de la pulsion, de l'étayage, des séries complémentaires etc. me semblent participer de cette logique différente, qui accepte l'ambiguïté et la contradiction, la coexistence, la complémentarité et l'intrication, la discontinuité, la contextualité et la processualité.

Le transfert - et le contre-transfert - n'est pas seulement l'instrument princeps de l'arsenal clinique de la psychanalyse, il est aussi le terme - Übertragung - que Freud utilise pour parler également de la réinscription dans un autre registre psychique (voir le travail du rêve), de la transmission intergénérationnelle et qui est étymologiquement et essentiellement proche de l'après-coup (Nachträglichkeit).

La pulsion, en tant que concept limite entre le somatique et le psychique est à la fois exigence de travail, du fait-même de ce rapport, introduit au cœur de l'épistémologie freudienne : le mouvement, le performatif, le processuel, la transformation.

L'étayage n'est pas seulement un mode d'articulation primaire des pulsions sexuelles sur celles d'autoconservation (Freud, 1905). En plus du sens de « s'appuyer sur » il y a aussi celui du « se prêter de modèle à » et du « reprendre et reformuler » (Kaës, 1984). D'après Bion les fonctions de contenance et de transformation de l'enfant s'appuient, prennent modèle et dérivent à partir de celles de la mère, qui lui précèdent.

On trouve aussi cette hypothèse de reprise transformatrice d'un système à un autre qui lui est hétérogène chez Lévi-Strauss, lorsqu'il se pose la question de savoir si la prohibition de l'inceste est présente dès l'état de Nature. Il y répond par l'hypothèse d'une *reprise synthétique* par la Culture (1947/1967) :

Finally, one discovers perhaps that the articulation of nature and of culture does not have the appearance of a hierarchy superposed on another and which would be irreducible, but rather of a synthetic reprise, permitted by the emergence of certain cerebral structures which themselves derive from nature, of mechanisms already present but which the animal life illustrates only in a disjointed and in reverse order. (p. xvii)

En ce qui concerne le modèle des séries complémentaires (Freud, 1916-17), Bernard Golse (2009), à la suite de Serge Lebovici, voit dans ce modèle l'ancêtre épistémologique du modèle polyfactoriel.

L'ethnopsychiatre Georges Devereux (1970, 1972) propose, quant à lui, une épistémologie complémentariste, à savoir deux discours non simultanés, anthropologique et psychanalytique ²⁰. Ensuite, François Laplantine propose avec Alexis Nouss (1997) le concept de métissage, pour décrire cette tension qui s'intègre et cette force qui plie l'homme et le réel au changement infini ²¹.

La civilisation hellénique me semble un exemple paradigmatique de métissage. L'hellénisme fut toujours un carrefour et un creuset de cultures. De l'ère pré-hellénique à nos jours, les hellènes manifestent un intérêt vif pour la pensée, les mœurs et les coutumes des autres peuples. Chaque élément étranger est réapproprié, assimilé, intégré. Chaque emprunt est une occasion d'enrichissement et de renouvellement des cultures helléniques. « Des cultures », car l'autre caractéristique des hellènes a toujours été le pluralisme hellénique : achaiens, doriens, ioniens, macédoniens, byzantins, hellènes contemporains métropolitains ou de la diaspora...

Un des buts de cette Thèse est justement la démonstration de la nécessité d'articuler l'ensemble les différents champs de la psychologie clinique, et que la perspective de celle-ci se dispute les mêmes objets avec les perspectives d'autres sciences humaines. Or, ont-elles effectivement les mêmes objets ?

À mon sens, une science est en premier lieu définie par son appareillage conceptuel et méthodologique et seulement en second, par son objet ; car son objet n'est pas brut, car la démarche scientifique a pour fonction de construire

²⁰ Cette dualité de discours est caractérisée par le respect absolu de l'autonomie du cadre conceptuel et méthodologique de l'Anthropologie aussi bien que de la Psychanalyse, elle montre la complémentarité de ces deux systèmes de compréhension et rejette comme frauduleuse la moindre déduction de l'une vers l'autre. De plus, ce principe rejette toute interdisciplinarité, caractérisée par des adjonctions, des rajouts, des fusions, des mélanges etc... « L'obligation de tenir un "double discours" (explicatif) ne nous est pas imposée par le fait que le comportement humain est surdéterminé, mais par d'autres considérations qui seront énoncées un peu plus loin. (...) Je note d'emblée que le principe du double discours récuse inconditionnellement toute "interdisciplinarité" du type additif, fusionnant, synthétique, ou parallèle - bref toute discipline "à trait d'union" et donc "simultanée" » (Argument. Dans *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1972), p. 9-21)

²¹ Non pas un état mais une condition, une tension qui ne doit pas être résolue, le métissage est toujours en mouvement, animé alternativement par ses diverses composantes. Vectorisé dans le temps, contrairement à d'autres formes de mélange, sa temporalité sera celle du devenir, constante altération, jamais achevée, une force qui va, le vecteur des changements incessants qui font l'homme et le réel.

son objet à l'aide de son appareillage (Bachelard, 1938). Appareillage et objet se contredisent et se transforment sans cesse l'un l'autre.

René Kaës a écrit à ce propos (2012) :

Le sujet social n'est pas le sujet de l'inconscient et les formes de la subjectivité qui leur correspondent sont produites par des processus différents, selon des logiques différentes. Et pourtant ces processus et ces logiques se croisent et interfèrent. (p. 11)

Le dialogue entre les données recueillis à partir de différents objets de recherches, les discours qu'on y prononce, les interférences qu'on y repère etc., voilà notre champ d'investigation.

Ces options épistémologiques et méthodologiques permettent de penser les articulations entre les différents objets et champs de mes recherches, les extensions aussi bien que les limites possibles de la Psychanalyse, à partir de sa réinterrogation par et avec le dialogue qu'elle doit entretenir avec d'autres champs de savoir. Ce dialogue conduit tantôt à la confirmation des résultats obtenus - comme dans l'exemple suivant - tantôt il les remet en question, voire les contredit, tantôt il ouvre sur la reprise de la recherche et sur l'ouverture vers de nouveaux horizons.

Freud a fait de la répétition un principe du fonctionnement psychique et de la compulsion de répétition, la contrainte qui condamne le sujet à répéter indéfiniment ce dont il n'est pas en état de se souvenir.

On retrouve strictement la même constatation chez le philosophe américain, d'origine espagnole et contemporain de Freud, George Santayana (1905, p. 284) : *“Those who cannot remember the past are condemned to repeat it”*.

Le dialogue entre les disciplines ne cherche pas la confirmation d'une quelconque supériorité ou préséance de l'une par rapport à l'autre²². Il ne cherche

²² G. Devereux se réfère souvent au mathématicien et philosophe français Henri Poincaré : « Selon Henri Poincaré (*Électricité et optique*, 1901), si un phénomène admet une explication, il admettra aussi un certain nombre d'autres explications, tout aussi capables que la première d'élucider la nature du phénomène en question. Je précise pour ma part que, dans l'étude de l'homme (mais non seulement dans l'étude de l'homme), il est non seulement possible mais obligatoire d'expliquer un comportement, déjà expliqué d'une manière, aussi d'une autre manière - c'est-à-dire, dans le cadre d'un autre système de référence » (op. cit.)

pas non plus une approche interdisciplinaire intégrative clôturante. Même dans le travail scientifique ou le travail psychique les mieux réussies, il y a toujours un reste à penser, un reste à symboliser ; il y a toujours une possibilité de reprise de pensée et de symbolisation.

Les interfaces ne sont pas seulement mes objets favoris de recherche. Leur étude est aussi mon approche : une approche pluridisciplinaire de mise en perspective de ce qui se développe aux interfaces de la Psychologie et de la Psychopathologie cliniques, tant de l'individu que du groupe, voire des ensembles sociaux, avec en particulier l'Anthropologie (Sociale et Culturelle, Politique) et la littérature grecque ancienne, qui me semble toujours riche et inépuisable. De même, l'étude des interfaces interdisciplinaires permet de penser bien plus que ce que chacune des disciplines prise séparément le permet, comme par exemple les relations entre le particulier et l'universel, les questions de l'intermédiaire, de l'entre-deux etc.

5.3 Hypothèses et sous-hypothèses de l'ensemble

En suivant les différents fils conducteurs et axes directeurs de mes travaux, dégagés au clair a posteriori à l'occasion de ce travail d'ensemble, je construirai les principales hypothèses sous-jacentes à mes travaux, afin de remettre en perspective critique les fils rouges de mes recherches.

5.3.1 Construction des hypothèses

D'après mon expérience, ce que mettent en évidence aussi bien les psychopathologies majeures que les crises individuelles et collectives, c'est la nécessité de travailler ce qui est en deçà du sujet, ce qui lie, ou qui ne lie pas le sujet à ses semblables et à leurs ensembles sociaux et culturels, auxquels il participe ou qui le transcendent.

La solitude autistique, le retrait, le délire et l'hallucination psychotiques, les violences dont les adolescents sont à la fois les auteurs et les victimes, les pertes individuelles et sociales, les souffrances narcissiques-identitaires, le malaise dans la culture, pour me limiter aux champs de mon expérience, témoignent du désir incertain, dangereux, voire affolant, d'être dans un rapport

authentique avec soi-même et avec les autres. Le sujet en mal de subjectivation et de symbolisation vit alors comme monade, dans l'anonymat de notre société de masse, culturellement déroutée, sa tyrannie solipsiste. De l'autre côté, la culture et les structures sociales ne lui offre pas suffisamment d'espaces nécessaires à l'appui, à la réception et à l'élaboration de ses expériences.

C'est la raison pour laquelle j'ai intitulé ce travail *Souffrances limites individuelles et cadres transsubjectifs pour leur symbolisation*. *Limites*, parce que ces souffrances touchent aux limites de l'expérience humaine, tellement elles mettent en épreuve les capacités de l'individu d'en endurer les effets sur le psychisme et sur les liens avec l'entourage familiale, groupal et social mis en cause. *Limites* aussi, non seulement parce certaines d'entre-elles renvoient à la souffrance, limite-identitaire, mais parce qu'elles mettent en question l'identification-même à l'humain. *Cadres transsubjectifs*, parce que ces souffrances pour être symbolisées, ont besoin de ressources individuelles qui s'avèrent souvent insuffisantes, voire mises en échec à cause de la qualité et de la force de la souffrance. Les cadres intersubjectifs, et à plus forte raison les cadres transsubjectifs sont la condition sine qua non de leur symbolisation.

D'après mon travail avec la psychose de l'adulte, surtout avec des hommes qui ont passé la moitié de leur vie en asile, la problématique du lien va jusqu'à la mise en question de ce qu'est une identification à l'humain (Fédida, 2007) : question douloureuse pour le patient, questionnement déchirant pour les soignants et la communauté accueillante : le fou, est-il une autre figure de moi-même ?

Avec les enfants autistes surtout dans des dispositifs de médiation, j'ai été amené à travailler sur les niveaux pré-ou proto-psychiques qui sont à la fois bien plus près du soma de soi-même, que de celui de l'autre, sinon des autres. Je pense en particulier à la proposition de W Bion d'un proto-sujet et d'un système protomentale (1961), lorsqu'il s'efforce de comprendre les rapports entre le soma et la psyché, entre un individu et un autre : cette zone originaire d'ombre entre le somatique, les pré-inscriptions aussi bien de la pensée et que du groupal. C'est à ce niveau non (encore) mental, à cette sorte de matrice de potentialités que Bion situe la valence, qu'il définit comme la disposition de l'individu à entrer en relation avec les autres.

Si on réussissait d'un côté à désenclaver le sujet de son solipsisme et de l'autre à redécouvrir ces états de communauté en deçà de l'avènement du sujet, qui sont ce que Bion appelle le proto-sujet, Winnicott espace intermédiaire et potentiel, Bleger le syncrétique et l'ambiguïté etc., nous serions doublement gagnant.

C'est ce que j'ai essayé de faire dans ma clinique et dans mes recherches. La valeur de cette problématique tient dans les efforts de remodelage de dispositifs de soin et de cadres de thérapie concernant des situations limites, d'accueil au sein de la communauté des patients psychotiques, la thérapie et l'éducation des enfants autistes.

Elle tient aussi dans l'élaboration de modèles clinico-théoriques pour penser les traumatismes et les deuils collectifs, la maltraitance, les états de transition comme l'adolescence, qui a lieu dans un monde lui-aussi en transition, les violences exercées à la fois sur et par les adolescents, le malaise généralisé dans nos cultures occidentales et plus particulièrement en ce qui concerne l'élaboration des deuils.

Comme j'essaierai de le montrer, tous ces objets de souffrances ne peuvent être suffisamment compris du seul point de vue de la Clinique du sujet singulier, ni de celle de l'inter - et de la transsubjectivité.

La Psychanalyse, comme toute discipline, n'est pas autarcique. C'est la raison pour laquelle elle doit entretenir le dialogue avec d'autres disciplines. Voir, par exemple, un trauma collectif ou une crise sociale, comme matière psychique en vue de la création des liens intersubjectifs qui vont dans le sens soit de l'allègement, soit de l'ancrage dans la souffrance.

De même, voir dans le trauma et dans la crise une catégorie non seulement psychique, mais aussi sociale, historique, politique, juridique etc. qui se proposent également comme matière de dialogue pluridisciplinaire.

Par exemple, le deuil est cette souffrance personnelle dont l'élaboration nécessite son intégration sociale et son étayage sur des pratiques et des discours offerts par la culture. Le deuil est partout dans le monde une affaire publique ; à Chypre c'est une affaire d'État ; dans notre culture contemporaine se trouvent les motifs et les moyens pour son escamotage.

Ces liens ne sont-ils pas des liens de répétitions, faits par les traces non-élaborées de traumatismes antérieurs propres à chacun, qui se transfèrent dans ces liens nouveaux et sur les personnes qui s’y engagent ? Ne les répétons-nous pas, en les transférant, afin d’y trouver un appui, une contenance et une transformation à nos traumas non-élaborés, à condition que la contrainte de répétition de la souffrance ne s’avère pas encore plus démoniaque ?

Car, ainsi que Didier Anzieu le proposait à différentes occasions, multiplier les objets et les champs d’application d’un fait clinique, ou d’une pensée, c’est multiplier les preuves de sa confirmation, c’est aussi, ajouterais-je, interroger leurs limites et leurs possibles réfutations.

5.3.2 Hypothèse de base

M’appuyant sur mon expérience tirée de ces différents champs, ainsi que sur mes travaux élaborés à partir d’elle, je reformule mon hypothèse de base autour de laquelle gravitent les différentes hypothèses et sous-hypothèses qui seront développées de cette Thèse :

La structure et les processus psychiques du sujet singulier, d’autant plus ses souffrances, ne peuvent être suffisamment comprises et encore moins soutenues et soulagées, que si on les rapporte aux contenus qu’ils prennent pour d’autres sujets, que si on les articule et les met en communication avec les opérations psychiques de ceux-ci, ainsi qu’avec les cadres et métacadres dans lesquels les sujets s’inscrivent, en tant que partie prenante et partie constituante d’un ensemble transsubjectif.

Cette hypothèse se décline pour chacun des objets de la recherche, tels qu’ils se développent dans les chapitres énumérés ci-après. Pour des raisons de clarté je me limite à une présentation concise des hypothèses les plus importantes. Leur développement, ainsi que celui des hypothèses particulières à chaque chapitre seront évoqués à l’intérieur de chacun d’eux.

5.3.3 Hypothèses et sous-hypothèses pour chacun des chapitres

5.3.3.1 Chapitre 1.

Reconsidérer la Psychanalyse en Institutions de soin.

Désinstitutionnalisation et Soins des enfants autistes en Grèce

Les psychopathologies graves invalident non seulement les processus de subjectivation, mais elle infirme également la socialisation et la socialité de ces

patients. Le travail avec eux ne peut par conséquent se limiter aux traitements pharmaceutiques, ni à un travail psychothérapeutique individuel ou même en groupe. C'est un travail avec l'ensemble des patients au quotidien, un travail assidu d'équipe, un travail institutionnel aux formes multiples et un travail avec la communauté. Ceci est l'hypothèse centrale de ce premier chapitre, construit d'après ma participation à la réforme psychiatrique grecque et qui se détaille dans les hypothèses suivantes :

- La création d'instituts de formation des psychanalystes a été associée à la mise en place des premiers établissements de soins communautaires, basés sur les méthodes de la nouvelle discipline. Par ce double mouvement, la Psychanalyse, dès ses premiers pas, conquiert progressivement sa place au sein de la Psychiatrie, et au sein des communautés et des cultures du monde occidentale. Au-delà de sa pratique privée, du fondement des institutions de sa transmission et de son enseignement universitaire, la Psychanalyse a été en première ligne de la désinstitutionnalisation, de la sectorisation, du développement de la Psychiatrie sociale - communautaire.
- La désinstitutionnalisation, ne consiste pas seulement en un désengorgement des institutions psychiatriques, ni à un travail de réhabilitation mentale et de réinsertion sociale des patients asilaires. C'est bien plus que cela. C'est une mentalité, sinon une culture de soin, résolument différente de celle des soins psychiatriques classiques.
- Au sein de cette culture, l'investissement des patients est une condition vitale, ainsi que le travail social et communautaire. Les structures doivent reconnaître leur caractère partiel et leur besoin de communication et d'échanges aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur d'elles même : offrir à leur personnel les garanties nécessaires pour accomplir un travail psychique laborieux, et souvent douloureux.

Pour ce qui concerne le travail avec les enfants autistes au sein d'un centre de jour, celui-ci, en plus de ce que je viens d'énoncer doit se caractériser par :

- la mise en place de dispositifs relationnels sécurisants - tantôt individuels, tantôt groupaux - qui différencient soigneusement le temps et les espaces utilisés, les tâches à exécuter, les médiations, et les interlocuteurs de l'enfant.
- Dans notre centre, une place très significative a été donnée aux expressions et aux échanges non-verbaux avec les enfants. Un atelier particulier combinait plusieurs types de médiations. Ce dispositif pourrait permettre de mieux comprendre sur quoi bute le travail psychique avec les enfants autistes et par quels moyens on peut y remédier. Ce que j'ai appelé la métaphorisation transmodale, où la mobilisation de la sensorimotricité du corps au contact, avec à la fois les qualités physiques de l'objet médiateur et les autres corps présents, favorise non seulement la reprise transformatrice et l'élaboration des liens intrasubjectifs et des liaisons intersubjectives mais aussi les rapports entre les deux.

Enfin, un dernier volet d'hypothèse concerne :

- les conditions d'établissement et de fonctionnement d'une institution de santé mentale selon la pensée et la clinique psychanalytiques ;
- l'avenir qu'on imagine pour ce type d'intervention dans un environnement social assombri par la réduction drastique des budgets de santé publique, l'obligation du rapport optimal coût-efficacité, l'imposition d'une psychiatrie sans sujets, qui vise l'arasement par la psychiatrisation de l'expérience humaine à l'échelle mondiale.

5.3.3.2 Chapitre 2.

Propositions de dialogue entre Psychanalyse et Anthropologie.

Le paradigme de la primauté présumée de la mère

Le but premier de ce chapitre, au-delà de la réfutation de la thèse de la préséance de la mère en Anthropologie (le matriarcat) et en Psychanalyse (passage de la relation duelle à la relation triangulaire), est de :

- Montrer l'intérêt de poursuivre le dialogue interdisciplinaire ;
- Attirer l'attention sur les dangers des spéculations et des extrapolations ;

- Montrer aussi bien les avantages que les inconvénients des emprunts interdisciplinaires et du transit d'outils conceptuels et méthodologiques ;
- Admettre qu'il n'y aurait plus de raison pour revenir à la vieille querelle sur la priorité ou la primauté des phénomènes psychiques sur les phénomènes sociaux ou inversement.

En ce qui concerne le matriarcat, mes hypothèses sont les suivantes :

- Il s'agit d'une narration développée dans le paradigme évolutif du XIX^{ème} et d'un fantasme originaire de l'humanité, forgé au sein de la constellation de la primauté de la mère. Ces deux formations ont, entre autres, une fonction défensive contre les désirs régressifs et les angoisses que ceux-ci suscitent, sous-jacents à la constitution de l'institution de la société.
- À la fois séduisant et effroyable, le matriarcat active des représentations sociales et des fonctions de la psyché subjective qui se développent dans l'espace frontalier contesté entre l'individu et le collectif, entre fantasmes, mythes et connaissances scientifiques.
- Une corrélation structurelle entre la gynécocratie et la théorie matriarcale sera proposée, à travers la reconsidération du féminin par la mise en relation du mythe, de la structure, de l'histoire et des discours scientifiques.
- Ayant recours au concept de tiercéité, une approche critique de la linéarité est entreprise : la querelle sur la préséance de la mère, ainsi que celle plus générale entre structure et histoire seront rejetées : la structure déploie ses potentialités au sein de l'histoire ; la prise en compte de celle-ci est un incontournable, dans la mesure où pour qu'un fait soit psychisé, il doit être inscrit dans l'histoire. Vu sous cet angle, il n'y a pas de passage d'une relation duelle à une relation triangulaire. Dès sa naissance l'enfant s'inscrit dans un champ symbolique œdipien, qui est une structure transgénérationnelle.

- Enfin une dernière hypothèse : Si l'on admet si hâtivement le matriarcat, c'est parce qu'on l'a tous vécu, même si l'on n'en garde pas le souvenir.

5.3.3.3 Chapitre 3. Transitions violentées. Adolescence et maltraitance

Pour mieux saisir la complexité de ces phénomènes qui concernent plusieurs sciences humaines, l'approche psychanalytique n'est pas suffisante. Les conditions historiques et le cadre culturel et social de leur développement sont également très importants. M'appliquant à associer les points de vue anthropologique et historique à la démarche et aux modèles psychanalytiques, je m'efforcerai au long de ce chapitre de réfléchir sur certaines idées arrêtées depuis la première moitié du XXème siècle au sujet de l'adolescence, et depuis sa seconde moitié sur la maltraitance.

L'adolescence est-t-il un phénomène typiquement occidental ou bien universel ? M'appuyant sur les données controversées de l'Anthropologie et sur des éléments historiques peu connus (l'Antiquité grecque), je soutiendrai l'hypothèse centrale que chaque culture prévoit l'organisation d'un statut et d'une période intermédiaires - caractérisés par une série d'épreuves sanctionnées - entre l'enfance et l'âge adulte. Les jeunes sont préparés de façon méthodique par les aînés pour prendre en main les rôles et les obligations qui incombent aux adultes au sein de la société et de la culture.

Au sein des sociétés traditionnelles, la mort symbolique de l'enfant dans l'adolescent qui devient adulte est inévitablement liée à la mort réelle prochaine du père ou de la mère. En participant au rite d'accession de la génération suivante à l'âge adulte, le plus ancien accepte de quitter bientôt cette vie, puisque sa mission, qui consiste à transmettre tout ce qu'il avait à transmettre aux jeunes, entre les mains desquels passe la société, est accomplie.

Par conséquent, établir quelques liens entre les thématiques qui traversent les rites traditionnels de passage et la psychopathologie de l'adolescent occidental - surtout dans ses dimensions de violence et de destructivité à l'égard de lui-même ou des autres - pourrait éclairer celle-ci, dans l'hypothèse où la crise adolescente contemporaine n'est pas qu'une crise individuelle ou celle d'une classe d'âge, ni

une crise entre générations. Elle est une crise des liens dans le présent et en même temps des liens intergénérationnels, voir transgénérationnels. Elle est une crise de transmission - un échec du processus de transmettre et de recevoir - et par conséquent une crise des représentations qu'une société se fait sur son avenir. Les adolescents contemporains souffrent en tant qu'individualités et en tant que maillons, c'est-à-dire en tant que porteurs et représentants de la crise d'une société et d'une culture : Ils sont notre porte-symptôme. Les adolescents souffrent pour eux-mêmes, pour leurs aînés, à la place de notre société.

Le second volet de ce chapitre concerne la maltraitance, dont les adolescents sont tantôt les auteurs, tantôt les victimes. Mon hypothèse centrale est que la maltraitance est un concept de la postmodernité, sans être pour autant un phénomène postmoderne. Je tâcherai de mettre en évidence les processus historiques et le cadre culturel de son émergence et d'avancer quelques hypothèses sur la normativité des rapports entre les individus des sociétés occidentales contemporaines.

Ma première hypothèse est que la maltraitance, au-delà de l'atteinte sur la victime singulière, est un préjudice grave qui est portée sur le lien : préjudice entre l'enfant et ses parents ; sur la représentation de ce lien ainsi perverti au niveau de l'ensemble social et de la culture ; et sur ce qu'il en témoigne.

Quelques hypothèses auxiliaires soutiennent ce point de vue :

- Le recours de la victime à sa subjectivité propre, aux réseaux des symbolisations internes capables de contenir et de soutenir le travail psychique à l'égard de la maltraitance est souvent insuffisant. De même l'appel à l'autre et aux ensembles plurisubjectifs qui pourraient soutenir et encadrer ce travail ne trouve souvent pas de répondant.
- D'un côté, la société occidentale contemporaine définit la maltraitance en décrivant son contenu et ses nombreuses formes. Elle instaure des lois nationales et des conventions internationales. D'un autre côté, au sein de cette même société sont nourries de nouvelles formes de débridement des pulsions de mort dont le

dénominateur commun est la dégradation de la pensée, du sens du lien intersubjectif, de l'effondrement de l'ordre symbolique.

- Notre culture, caractérisée entre autres, par l'évitement systématique du travail deuil, donc de la perspective de la fin, ne facilite pas la transmission. Car transmettre, c'est à la fois accepter la douloureuse optique de la perte pour les aînés, et d'être en mesure de recevoir et de conquérir, sans envie ni inhibition, pour les successeurs. C'est la raison pour laquelle j'ai appelé l'adolescence une transition violente.

5.3.3.4 Chapitre 4.

Une clinique du deuil.

Le deuil et ses limites à partir du paradigme chypriote des portés disparus

Plusieurs centaines de soldats et de civils sont portés disparus depuis l'invasion de Chypre par la Turquie. Plus de quarante ans se sont écoulés depuis, or, leur deuil demeure inachevé, en dépit même des exhumations d'ossements, récemment identifiés comme correspondant à un nombre important de disparus. Ce deuil, impossible pour les parents, est entravé par la société et l'État Chypriote qui l'ont fortement investi de plusieurs façons.

Je travaille sur cette clinique particulière de deuil depuis 1989. Si je formulais aujourd'hui mon hypothèse centrale qui encadre l'ensemble de mes travaux, je le ferais dans ces termes :

Le deuil d'une personne disparue, très souvent, ne peut pas être accompli pour ses proches. Si les disparitions forcées sont massives, la famille a besoin de l'intervention de structures, d'autorités de soutien et de contenance du travail du deuil.

À Chypre, tout se passe sur la base d'un accord tacite entre la société chypriote et les familles des disparus, ces dernières, en gardant la question de la disparition ouverte, se chargent de porter la croix et d'arborer le drame de toute une société, accablée par des traumatismes collectifs et des deuils irrésolus.

Les plus significatives des hypothèses émises sont :

- Un trauma, comme la guerre, ne s'inscrit pas seulement dans l'axe diachronique, dans l'intergénéalogie pour y produire des effets néfastes sur la descendance ; il s'inscrit aussi dans la synchronie : un

trauma s'articule ou renvoie à des traumatismes d'autres personnes dans le présent comme dans le passé, pour s'offrir en tant que matière psychique à l'établissement de liens intersubjectifs. Un traumatisme est collectif, non tant à cause du nombre de personnes concernées, mais en raison de la force des liens intersubjectifs qui les attachent les unes aux autres.

- La mort et le deuil ne sont pas seulement des questions strictement privées. Ce sont des affaires publiques et leur encadrement social est universel. Les différentes cérémonies qui les accompagnent obéissent aux règles et participent de la logique des rites de passage.
- Inconsolables, leurs mères et épouses conservent les photographies de leurs parents disparus. Ces femmes font penser à Antigone ; mais à une Antigone en contre-rôle. À Chypre, Antigone et Créon se battent unanimement pour le non-enterrement de nos morts. La tragédie de Sophocle est mon modèle heuristique.
- Si cette souffrance individuelle et familiale est si fortement entretenue par la société et l'État, c'est parce qu'il existe des raisons qui dépassent la question des disparus, qui veulent que les tombes restent béantes.
- Le disparu n'est ni vécu, ni représenté comme une perte, mais comme une absence. Son absence, objet de désaveu commun et partagée, fonctionne comme un pourvoyeur d'alliances. Comme je m'efforce de le monter, le porté-disparu, tenant lieu de symbole d'absence, renvoie à d'autres absences bien plus larges, ardues et pesantes qui concernent la société chypriote dans son ensemble.
- Ce sont des alliances secrètes, et la fonction que leurs familles ont pris en charge est une fonction phorique en faveur de la politique et de la société chypriotes grecs. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé d'appeler le parent du disparu : porte -"deuil".

5.3.3.5 Chapitre 5.

Extensions de la clinique du deuil.

Le deuil du moi et de quelques autres

À la suite de cette clinique du deuil particulier, je propose d'élargir, mon champ de recherche sur la question du deuil.

Ce que la bibliographie psychanalytique n'a peut-être pas suffisamment souligné et que l'approche pluridisciplinaire, en multipliant les éclairages, nous aide énormément à faire, c'est de placer à côté du travail du rêve, le travail du deuil et le jeu, non pas seulement comme processus et modes du fonctionnement psychique mais en tant que trois modèles de travail psychique. C'est par ces fonctions que la psyché construit et se construit comme ouvrage. Les élever au rang de modèles de travail psychique est l'hypothèse centrale de ce cinquième chapitre.

- Le moi se trouve placé très tôt dans l'obligation de faire le deuil de ses objets, l'un après l'autre. Lui-même étant le produit de différenciations, le moi lui-même est, en fin de compte, deuil. Or, sa différenciation par rapport à ses objets n'est jamais achevée. Je propose l'hypothèse que ce double deuil du moi n'en finit pas de se poursuivre tout au long de l'expérience individuelle, groupale et culturelle, ainsi que ses échecs à se manifester dans la clinique des troubles narcissiques, de l'identité et du lien.
- L'approche pluridisciplinaire m'a fourni des arguments supplémentaires pour penser le deuil au travers de quelques oppositions comme celle du soi par rapport au non-soi, du dedans par rapport au dehors. Vues dans cette perspective et à la lumière de notre expérience de la postmodernité, ces oppositions catégorielles perdent énormément de leur acuité. C'est encore un deuil épistémologique à faire.
- Moi et objet se construisent progressivement et conjointement, comme constructions de compromis faits par le moi, sous l'effet de l'impact de sa relation à ses objets, ainsi qu'à la réalité. Produit d'identifications certes, mais aussi d'assignation, d'assujettissements, d'empiétements et d'aliénations de toute

sorte, le moi est fait des sangs mélangés. Ses limites estompées ressemblent davantage à des aires grise de symbiose et de syncrétisme, aires imprécises et indéterminées. Des osmoses aussi bien nécessaires, structurantes et créatives, que néfastes, restrictives et aliénantes, sont son destin.

Un deuxième volet d'hypothèses concerne le jeu et la réflexivité :

- Le jeu est cette activité spontanée et naturelle, dont Winnicott a mis en valeur l'importance pour la vie psychique. Le jeu, l'espace du jeu, l'espace potentiel, se développent entre deux réalités différentes. Par sa participation à ces deux réalités, le jeu réussit à les mettre en communication. Si d'après l'hypothèse précédente, certaines oppositions catégoriels perdent de leur acuité, le modèle du jeu irait même au-delà : Il déplace l'accent du contenu et de la structure, du fixe et du stable, au processus et au performatif, au mouvement et à la transformation.
- De l'autre côté, une grande découverte de la psychanalyse consiste à ce que de propriété du discours, elle a érigé la réflexivité en concept et en méthode de traitement. Par conséquent, les processus dynamiques d'échange et de changement qui se développent au niveau des interfaces, qui sont le jeu et la réflexivité, sont de l'ordre du créatif et du ludique, ce qui n'enlève rien de leurs qualités, ni de leurs mérites scientifiques, bien au contraire.

5.3.3.6 Chapitre 6.

Le deuil et son métacadre.

La Culture et culture anti-deuil

Une autre orientation que j'ai donnée à mes recherches sur le deuil, consiste à le placer au sein de la culture et de montrer que la nôtre est une culture anti-deuil.

Les considérations freudiennes de la culture permettent d'envisager à la fois la culture comme métacadre du deuil, et le deuil comme partie prenante du travail de la culture. Ceci est ma première hypothèse.

- Je pense trouver chez Freud de l'*Interprétation du rêve* la première expression du travail du deuil en tant que paradigme du travail

psychique, avant la lettre : « *une dure expérience vitale* » qui a imposé au nourrisson le passage de l'identité de perception à l'identité de pensée, autrement dit le deuil du sein réel. Un travail qui a conduit aux premières symbolisations et à l'initiation à la subjectivation.

- Mettre en évidence la relation entre le travail culturel et la subjectivisation, via le travail prototypique de la psyché qui est le deuil, est ma deuxième sous-hypothèse.

Ci-dessous, une seconde série d'hypothèses au sujet des défenses que notre culture érige afin d'ajourner sinon d'entraver le deuil :

- Les entraves au travail du deuil sont liées à certaines caractéristiques de notre culture occidentale contemporaine : contrôle diffus, limites en constante expansion, nécessité de l'urgence, soumission de la pensée à la sensualité et du réel au virtuel...
- L'échec du travail du deuil dans la société d'aujourd'hui est le résultat de défenses contre la souffrance psychique de perte, qui se trouve dans l'impossibilité de trouver un espace d'accueil, d'hébergement, de contenance et de transformation, ni dans le sujet lui-même, ni dans les liens intersubjectifs et transsubjectifs dans le cadre de la culture.
- Les souffrances narcissiques-identitaires ne caractérisent pas uniquement la psychopathologie contemporaine. Si l'on considère le narcissisme comme l'axe commun du lien intersubjectif, aussi bien que de la dépression, dans une société à bien des égards "narcissique", ce type de souffrance constitue le paradigme de la psychopathologie actuelle et se propose comme porteur de notre malaise dans la culture contemporaine.

Première Partie

CHAPITRE 1

Reconsidérer la Psychanalyse en Institutions de soin

Désinstitutionnalisation et Soins des enfants autistes en Grèce

« L'existence de ces processus circulaires... font douter que la pathologie psychotique soit exclusivement localisée *dans* le malade... C'est ce qui constitue *l'inscription micro-sociologique* de la pathologie psychotique »

P.-C. Racamier (1970/1983, p. 100)

Liminaires

Une psychopathologie grave, comme les psychoses et les autismes, invalide non seulement les processus de subjectivation, mais elle infirme également la socialisation et la socialité de ces patients. Le travail avec eux ne peut par conséquent se limiter aux traitements pharmaceutiques, ni à un travail psychothérapeutique individuel ou même en groupe. C'est un travail avec l'ensemble des patients au quotidien, un travail assidu d'équipe, un travail institutionnel aux formes multiples et un travail avec la communauté. Ceci est l'hypothèse centrale de ce premier chapitre, construit d'après ma participation à la réforme psychiatrique grecque.

En effet, à la fin des années '80, des tentatives de reformer la Psychiatrie en Grèce ont vu le jour. Ainsi que j'ai expliqué dans mon Introduction Générale (3.2), j'ai participé à ses efforts. Ce premier chapitre de la Thèse tentera d'en rendre compte.

Il commence par un bref rappel de l'histoire de la présence de la psychanalyse dans les institutions de soin, celle de l'installation de la psychanalyse en Grèce, ainsi que celle de la réforme psychiatrique grecque.

Ensuite je développerai ma pratique clinique en foyer pour patients asilaires et en centre de jour pour enfants autistes, ainsi que mes élaborations clinico-théoriques que j'en ai faites.

Le chapitre se terminera par quelques réflexions sur les perspectives à l'heure actuelle de la psychanalyse en institution de soin et au sein de la communauté.

1 Instituts de formation et centres de soins psychanalytiques au sein de la communauté

La place de la pensée et de la pratique psychanalytiques dans les services hospitaliers et dans la communauté connaît une longue histoire. J'en donne un bien bref aperçu.

Entre 1886 et 1896, le jeune Freud est responsable de l'Institut « des maladies nerveuses » Max-Kassowitz, qui fut le premier centre public de soins,

fondé en 1788, pour s'occuper des enfants nécessiteux de la capitale austro-hongroise.

Sa fameuse conférence à Budapest, à la fin de la première guerre mondiale (Freud, 1919a), qui a soulevée tant de polémiques entre psychanalystes au sujet du mélange d'or et de cuivre, en porte sans doute la marque de son expérience de jeune médecin.

Un jour la conscience sociale s'éveillera et rappellera à la collectivité que les pauvres ont les mêmes droits à un secours psychique... La société reconnaîtra aussi que la santé publique n'est pas moins menacée par les névroses que par la tuberculose... Les pauvres sont, moins encore que les riches, disposés à renoncer à leurs névroses... Quelle que soit la forme de cette psychothérapie populaire... (ses) parties les plus importantes demeureront celles qui auront été empruntées à la stricte psychanalyse... (p. 166-7)

Deux ans plus tard, M. Eitingon, E. Simmel et K. Abraham fondent, suivant le souci de Freud de préserver l'intégrité théorique, clinique et formative de la Psychanalyse, le Berliner Psychoanalytische Poliklinik, rebaptisé en *Berliner Psychoanalytische Institut*. Cette institution regroupe, pour la première fois, un Institut de formation pour les psychanalystes - devenu désormais le modèle tripartite dominant pour leur formation, le modèle Eitingon - et le premier centre de prestation de thérapies effectuées par des psychanalystes.

Suit la création de l'Institut de Vienne. Les deux fermeront leurs portes à la suite de la montée du nazisme. La Psychanalyse allemande devra attendre les années 50, pour reprendre son élan : en 1960, Francfort fonde un institut de formation et un centre de soins spécialisé dans la recherche en Médecine psychosomatique. Il porte depuis 1964 le nom de *Sigmund Freud Institut*.

L'exemple berlinois inspire les londoniens, qui créent la même année la célèbre *Tavistock Clinic*, une institution exemplaire de formation et de prestation de soins polyvalents. De l'autre côté du Canal, le mouvement psychanalytique manifesté dès 1926, la Société Psychanalytique de Paris et l'Institut Psychanalytique de Paris ne sont fondés qu'en 1954.

En Amérique du Nord, la Psychanalyse s'introduit à deux vagues. La première, à la suite de la visite de Freud en 1909, la seconde par l'émigration de psychanalystes allemands ayant fui le nazisme. La Psychanalyse nord-américaine s'est d'emblée fortement caractérisée par les particularités scientifiques et

culturelles du pays. Pour ne se tenir qu'à notre propos, elle fut exclusivement médicale (effet collatéral du rapport Flexner, qui conduisit à la standardisation des études et de la pratique médicales) et influencée par la pensée de H. Hartmann, elle mit l'accent sur l'adaptation. Sa percée dans les grandes facultés et hôpitaux psychiatriques - *Menninger Clinic*, établit à Kansas dès 1919 n'en est pas l'unique exemple - dans les dispensaires, prestataires de soins aux classes défavorisées, sous l'administration des J. F. Kennedy et L. B. Johnson, sont des preuves incontestables. La Psychanalyse domina même pour un temps *l'Association Américaine de Psychiatrie*, comme en témoignent les deux premières versions du DSM.

En Amérique latine, et en particulier en Argentine, la Psychanalyse connut une floraison remarquable : par exemple les travaux d'un Pichon Rivière en Psychanalyse groupale et sociale, trouvèrent la terre fertile d'une culture latine et communautaire.

En somme, la création d'instituts de formation des jeunes psychanalystes s'associe, un peu partout, à la mise en place des premiers établissements de soins communautaires basés sur les méthodes de la nouvelle discipline. Par ce double mouvement, la Psychanalyse, dès ses premiers pas, conquiert progressivement sa place au sein de la Psychiatrie, et au sein des communautés et des cultures du monde occidentale ²³

2 Réforme psychiatrique et Psychanalyse

Dans l'esprit d'optimisme et de liberté qui a guidé le monde occidental d'après-guerre, la psychiatrie connaît une évolution rapide : introduction des premiers neuroleptiques efficaces ; diffusion du mouvement antipsychiatrique avec Laing, Cooper, Esterson en Angleterre, en Amérique avec Szasz, avec Basaglia

²³ L'hostilité des milieux scientifiques viennois à l'égard de la Psychanalyse mise en avant par E. Jones (1961) dans sa biographie classique de Freud, a été bien relativisée par les recherches d'H. Ellenberger (1970) ainsi que par celles de l'Association Internationale d'Histoire de la Psychanalyse, devenue en 2011 l'A2IP : Association internationale Interactions de la psychanalyse (voir de Mijolla (éd) 2002).

en Italie ; développement de la psychothérapie institutionnelle avec Daumezon, Koechlin, Tosquelles, Oury en France etc.

Des psychiatres analystes, tout en restant sceptiques à l'égard de l'activisme et la radicalité de ceux-là, se sont systématiquement engagés dans une réflexion qui conduisit à la mise en question de l'ordre psychiatrique établi, en premier lieu de son asilocentrisme. L'heure pour la réforme psychiatrique sonna.

Un exemple typique en est en France l'*Association de Santé Mentale du 13e arrondissement de Paris*, fondée en 1958 par les professeurs P. Paumelle, S. Lebovici et R. Diatkine. Étant la première institution française à concevoir et à mettre en œuvre la politique dite de « secteur psychiatrique », elle propose des soins de proximité aux personnes souffrant de troubles psychiques, tout en associant, selon la tradition psychanalytique, une variété d'activités de formation pour les professionnels de santé mentale.

L'exemple lyonnais en est l'*Association Santé mentale et communautés*, fondée en 1968 par les Professeurs J. Guyotat et J. Hochmann à Villeurbanne.

Les exemples étant nombreux à travers le monde, je me contenterai d'énumérer les manières par lesquelles la Psychanalyse a contribué à la réforme psychiatrique, avant de passer à l'analyse de l'expérience grecque :

La Psychanalyse, au-delà de sa pratique privée, du fondement des institutions de sa transmission et de son enseignement universitaire, a été à la première ligne de la désinstitutionnalisation, de la sectorisation, du développement de la Psychiatrie sociale - communautaire :

- *aux services de l'hôpital psychiatrique et dans l'ensemble de l'HP,*
- *aux hôpitaux généraux : consultations et cliniques psychiatriques, interventions psychologiques et psychiatriques de soutien et de liaison entre services de médecine et de chirurgie etc.*

- *aux niveaux extrahospitaliers : centres d'hygiène, de santé ou de soins mentale pour adultes, enfants et familles, centres de crise, interventions à domicile, structures intermédiaires de réhabilitation, tout cela à proximité du lieu d'habitation du patient, services ambulatoire et unités mobiles dans les provinces sans services psychiatriques réguliers etc.*

- *dans la communauté : présence auprès des autorités locales et d'organisations non gouvernementales au sein des institutions scolaires : prévention, consultation, orientation...*

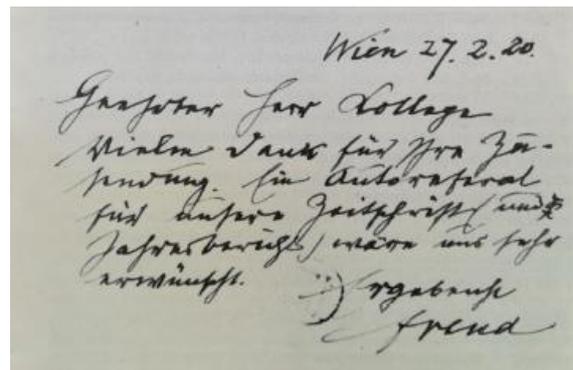
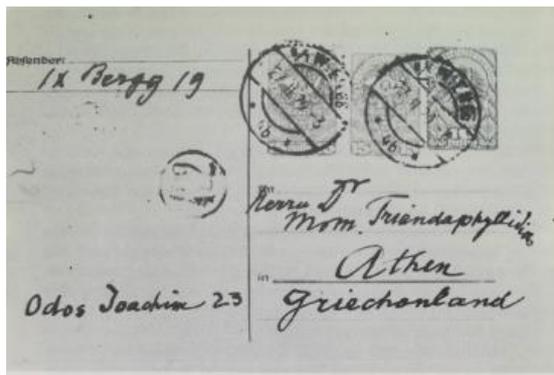
- *en cas de catastrophes naturelles, lors de combats etc. Ce sont ceux que B. Sklarew et al (2004) appellent d'un terme plus ou moins activiste « les analystes dans les tranchées ».*

3 L'expérience grecque

Pour la Grèce, la seconde guerre mondiale, contrairement aux autres pays européens, ne se termina pas en 1945. Elle est poursuivie par une atroce guerre civile (1945-49), qui a davantage ravagé le pays, et ensuite par une très longue période d'instabilité, voire de violences, de persécutions et d'exils politiques, qui ne prit fin que lorsque la dernière des dictatures se retira d'elle-même du pouvoir, en juillet 1974, incapable de faire face aux conséquences de l'invasion de Chypre par la Turquie, que le coup d'État des Colonels contre le gouvernement chypriote entraîna.

3.1 Des prémices helléniques de Psychanalyse a la création de la Société Hellénique de Psychanalyse

Le premier qui publia en grec un texte sur la Psychanalyse, en 1915, ne fut pas un médecin, mais un linguiste de renommée, Manolis Triantaphyllidis (Τζαβάρας, 1984 ; Χαρτοκόλλης, 1999). Triantaphyllidis, qui fréquenta à l'époque les cercles Psychanalytique de Munich, a eu au moins un échange épistolaire avec S. Freud lui-même, lorsque celui-là fut de retour à Athènes. Je reproduis ci-après la réponse de Freud à Triantaphyllidis, datée du 27.2.1920 (Tzavaras, op.cit., p. 94).



Ensuite, la présence active de la princesse de Grèce Marie Bonaparte dans Athènes à partir de 1946 et la visite d'Anna Freud en 1949 ont mobilisé l'intérêt de quelques personnes, qui formèrent un groupe de travail et furent acceptés en 1957 comme membres de la SPP. Ayant choisi de s'installer dans de différents pays, le groupe fut dissous ²⁴.

Néanmoins, le psychiatre P. Sakellaropoulos et la psychologue A. Potamianou, poursuivant leur formation analytique en France, se sont mis à travailler pour la promotion de l'approche psychanalytique dans la communauté, dans les conditions à la fois défavorables d'une Grèce ravagée par les guerres et les violences politiques, et hostiles d'une Psychiatrie essentiellement asilaire. Potamianou inspirée par l'exemple français et avec le soutien actif de S. Lebovici, a fondé et dirigé depuis 1956 le *Centre d'Hygiène Mentale et de Recherches* à Athènes, une importante institution innovatrice, prestataire de services de santé mentale ²⁵.

Il a fallu attendre 1982 pour que quelques analystes grecs formés à l'étranger ²⁶ fondent la *Société Hellénique de Psychanalyse*, reconnue comme « groupe d'étude » par l'*Association Psychanalytique Internationale*, et en 2001,

²⁴ Parmi eux, deux professeurs de Psychiatrie, D. Kouretas et G. Zavitzianos, un médecin, N. Dracoulides et un poète A. Embirikos furent intéressés à poursuivre une formation analytique.

²⁵ Depuis le retrait de Potamianou les choses ont énormément changé. Le Centre a perdu son caractère innovateur et la pensée psychanalytique s'est marginalisée : ses structures et ses services se sont multipliés, des ateliers, des foyers de réhabilitation, de centre pour toxicomanes etc. ont largement remplacés les centres de psychothérapie psychanalytique.

²⁶ Mesdames S. Beratis, A. Potamianou, et les regrettés A. Alexandris, P. Hartocollis et P. Sakellaropoulos.

en tant que Société de l'API à part entière. Actuellement la *Société* se compose de plus de cinquante membres, dont vingt didacticiens, et de plus de quatre-vingts analystes en formation.

Hormis notre *Société* membre de l'API, d'autres Sociétés de psychothérapie psychanalytique d'adultes, d'enfants et de groupes, reconnues par les fédérations européennes correspondantes, sont également très actives depuis les années 80 dans le pays, y compris dans les institutions universitaires et de soins, et participent à la réforme psychiatrique entreprise.

Ainsi que le Professeur D. Anagnostopoulos (2009 : 348) l'écrit, l'implication de la Psychanalyse dans le développement de services publics et associatifs des soins mentaux a été décisive, ainsi bien que l'entreprise de psychothérapies et de supervisions du travail clinique faites par des analystes, dans les institutions psychiatriques aussi bien que dans celles déployées au sein de la communauté par des associations d'utilité publique créées en vue de la réforme.

3.2 La réforme psychiatrique en Grèce

Le rétablissement du régime démocratique en 1974 et la montée au pouvoir du parti socialiste en 1981 ont inspiré l'enthousiasme général du changement ; « *Ici et maintenant* », selon le slogan qui résonnait à l'époque.

Dans ce contexte politique et social, on a voulu entreprendre la réforme psychiatrique du pays. La Communauté Économique Européenne sollicitée, émet le règlement 815/84 du Conseil, relatif à un soutien financier exceptionnel en faveur de la Grèce dans le domaine social. La communauté psychiatrique grecque s'est appliquée à la réalisation d'un projet vaste et prétentieux.

Pourtant, les choses avançaient très lentement, indolemment même, jusqu'au moment où les révélations de J. Merrit en 1989 dans le journal *Observer*, « *Europe's guilty secret* » au sujet de condition de vie des internés à l'asile psychiatrique de l'île de Léros ont eu un effet catalyseur.

À partir de 1990 de nombreux programmes de désinstitutionnalisation de l'asile de Léros se sont développés ci et là en vue de la réinsertion sociale d'un certain nombre de patients asilaires.

Un peu plus tard, et jusqu'à l'éclosion de la récente crise économique

et financière de la Grèce, de pareils efforts, subventionnées toujours par l'Union Européenne, se sont entrepris dans les autres hôpitaux psychiatriques du pays. De plus, des maisons de réhabilitation, centres de santé mentale, hôpitaux de jour, cliniques psychiatriques au sein des hôpitaux généraux etc. ont vu le jour.

Ce n'est pas mon projet de dresser ici le bilan de la réforme entreprise. Je me limiterais seulement à rendre compte de mes expériences cliniques et mes élaborations clinico-théoriques dans ce domaine.

Je me permets de rappeler que j'ai participé dès 1990 activement à un des tout premiers programmes, en passant plusieurs mois à l'asile de Léros, et ensuite à la mise en place et au fonctionnement pendant plusieurs années d'un foyer d'hébergement pour dix patients asilaires, à la ville de Lévadhia (Boétie).

Plus tard, en 2008, j'ai entrepris l'élaboration d'un projet de rénovation de la prise en charge de l'autisme, qui a abouti à la création d'un centre pour enfants autistes, au sein du dit 3^{ème} Cadre Communautaire d'Appui (Aide structurelle communautaire pour le développement en Grèce). Ce centre a fonctionné sous ma responsabilité jusqu'à 2011.

4 Ma participation reconsidérée

4.1 La Désinstitutionnalisation

L'expérience en matière de désinstitutionnalisation qu'un certain nombre de psychiatres et de psychologues ont eu en Europe a beaucoup aidé l'entreprise de la réforme en Grèce ²⁷.

Cependant les conditions physiques, psychiatriques et sociales de nos patients étaient fort éloignées de celles de patients que j'ai rencontrés en France, pour lesquels le projet de réinsertion sociale était envisageable. Ils ressemblaient

²⁷ Pour ce qui me concerne, j'entends l'expérience acquise auprès des équipes du Pr. Jacques Hochmann à Santé mentale et communautés à Villeurbanne (la communauté thérapeutique Maison de la Baisse et le centre pour enfants autistes I.T.T.A.C.), au Laboratoire de Psychologie Médicale du Pr. Jean Guyotat, à la Maison des enfants à Oullins, au Séquentiel, un centre à séjour partiel, pour enfants scolarisés, au sein du CHU Saint Jean de Dieu, sous la responsabilité du Dr Péchiné.

davantage aux conditions des internés aux asiles européens pendant et juste après la deuxième guerre mondiale. En effet, les plus vieux de nos patients ont été transférés à *la Colonie d'aliénés de Léros* lors ou peu après la guerre civile de 1945 - 49 !

Je me rappelle le sentiment qui m'a saisi à la vue de l'énorme pancarte à l'entrée de l'asile de Léros : « Colonie d'aliénés ». Je n'ai pu m'empêcher de penser à la *Colonie pénitentiaire* de Kafka, ni à la définition d'une colonie microbienne : « *groupes d'organismes individuels appartenant à la même espèce, vivant rassemblés selon un mode de vie particulier...* »

4.1.1 Les particularités de nos patients et de notre travail

Au cours de leur séjour dans une structure intermédiaire, les résidents constituent une communauté thérapeutique. Ils suivent un programme quotidien structuré de manière à acquérir des compétences personnelles et sociales. Ils participent à des rencontres individuelles et groupales avec le personnel, pour récupérer leurs initiatives perdues lors de l'hospitalisation et pour travailler leurs difficultés quotidiennes rencontrées sur le chemin de la réinsertion sociale avec eux-mêmes, avec les autres, avec la communauté, avec la structure intermédiaire elle-même.

Pour nos patients, internés pour plus de trois, voire de quatre décennies, dans le milieu asilaire d'une île éloignée du continent, âgés de plus de cinquante à soixante ans, voire soixante-dix ans, nous avons à penser et agir à leur propos à différents niveaux : soins psychiatriques, soins médicaux, mais aussi aux plus élémentaires qu'ils soient, comme leur faire apprendre l'hygiène, à s'habiller, se déshabiller avant de dormir dans leur propre lit, manger à la même table que les autres, dire bonjour, décliner son identité - quelques-uns n'étaient même pas muni d'une quelconque pièce d'identité - dire son âge - la plupart disaient l'âge qu'ils avaient au moment de leur rentrée à l'asile : « *j'ai 26 ans...* ».

Le temps s'était arrêté pour nos patients au moment de leur enfermement, loin à toute référence au social.

C'est la raison pour laquelle nous avons également travaillé leur socialisation. Nous leur avons appris à organiser leurs journées et participer à l'entretien du foyer, préparer leur petit déjeuner, à faire leurs courses. Des sorties

régulières aux cafés, aux tavernes, aux centres sociaux pour retraités ont été également organisées. Un petit potager et deux trois chèvres étaient à la disposition de ceux qui n'étaient pas très vieux.

Originaires de la région où notre foyer a été fondé (Lévhadhia en Boétie), nous avons tenté, sans y parvenir toujours, d'aider nos patients à renouer des liens avec leurs frères et sœurs.

En somme, conjointement aux soins psychiatriques et psychologiques spécialisés, le travail communautaire s'avère déterminant pour le bien-être des patients ; d'autant plus, lorsqu'il est mené en parallèle avec un travail de sensibilisation soutenu et continue de la communauté locale à l'égard des patients psychiatriques, lequel est d'une importance capitale pour leur accueil et leur réinsertion sociale.

En effet, l'étendue limitée d'une petite ville de province grecque des années 90, les relations que nous avons pu nouer avec ses habitants, les voisins, les commerçants, les autorités locales, y compris l'évêque de Boétie (actuellement l'Archevêque de Grèce), qui nous a offert un bâtiment au centre-ville que l'on a transformé en foyer d'hébergement, tout cela, contrairement à des foyers installés dans de grandes villes, a facilité de manière déterminante notre tâche, le soin de nos patients et à la fois la sensibilisation communautaire à les accueillir.

J'ai tenté de décrire notre travail, une première fois lors d'une journée consacrée à rendre compte et à échanger sur les expériences des différents foyers d'hébergement (une dizaine), deux ans après le lancement de la désinstitutionnalisation. Le titre de mon intervention témoignait de mes préoccupations au sujet de la réforme : « *Léros : l'épilogue d'une histoire, ou le prologue d'un effort ?* » (Πέτρου, 1992). Quinze ans après, j'ai repris l'élaboration de mon expérience dans des travaux où j'ai essayé de montrer aussi bien les bienfaits certains de notre travail pour nos patients, que les difficultés contre lesquels nos efforts ont buté. Celles-ci n'étaient seulement liées à l'âge avancé des patients ni à leur très long enfermement en asile. Les plus arides des difficultés concernaient le pôle organisationnel et administratif des programmes.

4.1.2 Investir ses patients : une condition vitale

Le volontarisme des soignants n'est pas suffisant, même si leur investissement des patients est une condition absolument nécessaire. Plus le patient est en régression, plus son évolution dépend de notre investissement libidinal, de notre amour ; un amour qui respecte l'altérité, qui ménage le conflit psychotique, qui à la fois protège les limites menacées et fragiles de son moi et montre le chemin vers l'objet : l'autre, le soignant, les gens dans la communauté.

J'ai même pu avancer que c'est comme s'il existait un tabou psychanalytique à préférer les mots *amour pour son patient*. Tandis que pour exprimer notre colère ou notre haine envers eux, nous appelons les choses par leur nom, et nous forgeons des concepts (contre-transfert haineux, etc...), pour ce qui est de l'amour, nous utilisons des termes techniques (sentiments positifs, contre-transfert positif, etc..), ou nous ne nous mettons en avant que son caractère défensif (amour de transfert et de contre-transfert).

Or, le patient, d'autant plus le psychotique, a, à mon sens, besoin de pressentir aussi bien notre malaise et notre haine, nos efforts pour les élaborer (même si notre technique nous épargne de lui en faire part), que notre amour ; et celui-ci, souvent, d'une manière aussi concrète que possible. Souvenons-nous de Winnicott, lorsqu'il écrivait que le psychotique a besoin de « *l'expression physique de l'amour... la chaleur vivante du corps* » de ses soignants (1947, p. 53).

Je voudrais à ce propos rapporter brièvement le cas d'un de nos patients, qui, bien investi, par le personnel a particulièrement avancé :

« Qu'est-ce que tu veux boire, Monsieur Manolis ? », lui demandé-je, lors de première sortie sur le port de Lakki dans la ville de Léros. Ne recevant pas de réponse, je lui fais goûter un peu de mon Coca-Cola. Lors de la sortie suivante, à la même question, il répond : « du noir... ». Adhérant au Coca-Cola, Manolis fait ses premiers pas de réintégration sociale dans un monde transformé par la globalisation !

Juillet 1994. Vacances sur île d'Eubée. Un matin, Manolis sort pour acheter des cigarettes et... disparaît. Nous le cherchons partout, excepté à l'endroit où lui-même aurait voulu être : en Crète. Manifestement, nous ne l'en croyions pas capable. Cependant, il a réussi, en dépit des lacunes de son éducation et de ses vingt-cinq ans d'enfermement, à prendre le bus, et arrivée au Pirée, s'embarquer

pour Héracléion sans un sou en poche. À Héracléion, oui ; mais pas jusqu'à son village, où vivent ses frères, à deux pas de là...

Le « retour au pays » (νόστος / nostos), depuis Homère, n'a jamais été chose facile.

Manolis, en à peine quelques années, s'est réapproprié le langage et sa pensée, familiarisé avec ses sentiments et relié à ses souvenirs d'enfance. Ainsi, un après-midi, il m'a laissé littéralement sans voix. Alors que j'arrivais au foyer avec mes deux jeunes enfants, il les regarde tendrement, et retourné vers moi me fait d'un air triste : « Je n'ai même pas de bonbons à leur donner... ».

Manolis retrouve les habitudes de vieilles personnes crétoises. Je ne sais pas si lui-même rencontra de la sorte son grand-père, mais moi c'est comme si je le voyais en la personne de Manolis.

Pour Freud, dès l'Esquisse (1895, p. 318-331), « *la compréhension mutuelle* » entre le nourrisson et ce qu'il appelle le Nebenmensch (l'être-humain-proche, son semblable, « l'objet du même ordre ») scelle le destin de leur relation : « *la personne secourable a exécuté pour l'être impuissant l'action spécifique nécessaire* ». Les appareils protecteurs contre les excitations externes de l'Esquisse, devenus le pare-excitation des années 1920, est une fonction d'abord assurée par la mère.

Pour Christine Anzieu-Premmereur (2011) le maternel est ce fond sur lequel nous appuyons notre sentiment d'exister. Un fonctionnement en double qui étaye la construction du self.

Objet secourable, objet souhaité et objet du même ordre, trois dimensions du Nebenmensch freudien qui inscrivent d'emblée l'infans dans une relation qui émerge d'un monde régi par la tiercéité.

Une idée qui parcourt l'œuvre à la fois de Bion et de Winnicott, c'est comment la mère a un pas d'avance par rapport à son bébé pour pouvoir répondre à ses besoins. Pour le premier, la mère rêve avant que son bébé ne soit lui-même en mesure de rêver. Sa rêverie et sa capacité d'accueillir en elle et de transformer ses angoisses innommables, c'est l'expression de son amour. Pour le second, la mère ménage l'illusion, en plaçant « le sein réel à l'endroit même où l'enfant est prêt à le créer et au bon moment ». Elle est une « mère thérapeute » attentive, dans l'acception premier de terme θεραπεύω [théreuo], qui est servir quelqu'un.

Pour Winnicott aimer, c'est répondre de façon appropriée aux besoins de l'enfant, qui changent en fonction de son développement.

René Roussillon réinterprète la notion winnicottienne des « besoins du moi » comme étant tout ce qui est nécessaire à la psyché, à tout moment donné, pour se maintenir et produire « le travail d'intégration et de symbolisation de son histoire vécue qui lui incombe » (2012a, p.114). L'identification à l'humain et ce que Roussillon (op. cit.) développe comme identification narcissique de base régulant les aléas transféro-contretransférentielle, sont les conditions sine qua pour que la rencontre clinique aboutisse au travail thérapeutique.

Suivant ce que j'ai dépeint précédemment à propos de notre travail, se permettre ces identifications et répondre de façon adaptée aux besoins du moi de nos patients étaient en fonction de leur état à la sortie de l'asile et du parcours de leurs efforts pour (ré)acquérir leurs fonctions de plus élémentaires aux plus développées. Je suis persuadé que les investir, les aimer, dans le sens où je viens de le définir, était la condition première, pour leur survie, et surtout pour leur vie.

4.1.3 Organisation et mentalité de la réforme

Les difficultés rencontrées dans notre travail, ainsi que je l'ai déjà énoncé, concernaient avant tout le pôle organisationnel et administratif des programmes ; à savoir que leur planification et leur réalisation ont été entreprises par des personnes - des psychiatres, des administrateurs, des fonctionnaires publics - qui n'étaient souvent pas en mesure d'imaginer, de créer et faire partager une mentalité essentiellement différente de celle des soins psychiatriques classiques.

La construction et l'adhésion à une *institution mentale* (Hochmann, 1982), à la place de l'institution psychiatrique, s'avère un travail qui soulèvent de fortes résistances multiformes, au niveau personnel, et de l'institution, au niveau de la pratique et de la pensée.

La désinstitutionnalisation, ne consiste pas seulement en un désengorgement des institutions psychiatriques, ne se limite non plus à un travail de réhabilitation mentale et de réinsertion sociale des patients asilaires. C'est bien plus que cela. C'est une mentalité, sinon une culture de soin, résolument différente de celle de soins psychiatriques classiques. Même si on est bien loin des

excès antipsychiatriques de l'après-guerre, certains aspects de cet esprit révolutionnaire nous sont encore très utiles dans notre travail. Sinon, on encourt le risque de créer à la place de nouvelles institutions de soin, des nouveaux lieux et des nouvelles formes de chronicité en Psychiatrie communautaire.

Dans mes publications (Πέτρου, 2005, 2014, Petrou, 2016) ²⁸, j'ai décrit et analysé les caractéristiques requises pour qu'une structure de soin extrahospitalier mérite le nom de « nouvelle institution ». J'y reviendrai. Je me suis également efforcé de monter, à l'aide d'observations cliniques, en quoi l'institution doit ses difficultés à penser ses patients et son travail avec eux.

Ces difficultés, des souffrances psychiques authentiques, si elles ne sont pas mentalisées, se déchargent de différentes manières et à différents niveaux : les membres du personnel peuvent porter atteinte à l'institution et vice-versa ; aussi bien les uns que l'autre peuvent s'attaquer à eux-mêmes, en se désinvestissant, par exemple, de leur fonction de soigner. Ils peuvent attaquer les plus faibles : impuissants à réfléchir et à répondre systématiquement aux besoins véritables des patients, soignants et institutions s'adonnent à des besognes étrangères au soin, à administrer des doses de plus en plus élevées des neuroleptiques, à des interprétations déplacées sinon sauvages, à l'activisme ou au contraire à l'apathie.

En somme, les espaces psychiques dans l'institution, indispensables pour son fonctionnement, ainsi que j'ai pu l'observer, se rétrécissent (Castoriadis, 1975 ; Kaës 1987 ; Lourau, 1969 ; Roussillon 1977, 1987) :

- lorsque la fonction secondaire de l'institution l'emporte sur sa fonction primaire, lorsque l'institué prévaut sur l'instituant : par exemple, un développement bureaucratique de l'organisation-cadre contre le processus-soignant ; que,
- lorsque l'institution s'avère incapable d'établir et de maintenir des espaces psychiques capables de contenir, de lier, de transformer et plus généralement d'élaborer les différents contenus psychiques.

Je crois fermement que nous aurions dû penser nos nouvelles structures comme des institutions d'une mentalité et d'une culture qui reconnaissent le

²⁸ Reproduites dans la Deuxième partie de la Thèse.

caractère partiel et les points faibles de celles-ci, leur besoin de communication et d'échanges véritables entre elles. Nous devons inscrire nos nouvelles structures dans un réseau de services médicaux, psychiatriques, sociaux etc... qui travaillent à tous les niveaux de la prévention, y compris la sensibilisation des services médicaux, éducatifs, sociaux, de la communauté entière. Nos nouvelles structures doivent offrir à leur personnel les garanties nécessaires pour accomplir un travail psychique laborieux, souvent douloureux.

En concevant la désinstitutionnalisation de cette manière, peut-être que les nouvelles structures pourraient se transformer en nouvelles institutions, créatures et créatrices d'une nouvelle culture psychique.

4.2 Le soin des enfants autistes

Les principes, les moyens et les objectifs précités sont également requis pour le soin des enfants présentant, ou à risque de présenter de troubles graves de développement. C'est la raison pour laquelle, aussi bien dans le premier centre de jour pour enfants autistes où j'ai travaillé (voir notre travail auprès de parents et de pédiatres, 3.1), qu'au second, le Périvolaki 3, on a placé la prévention primaire et secondaire au premier plan de notre travail.

La récession de la clinique psychanalytique des autismes en faveur des méthodes comportementales et cognitives, (ABA, TEACCH etc.) doit nous conduire à réévaluer et mettre à jour nos hypothèses sur leur pathogenèse et leur traitement. Les centres de jour, selon l'enseignement des S. Lebovici, R. Diatkine, J. Hochmann, P. Delion, B. Golse, D. Houzel (pour se limiter aux auteurs français) doivent combiner des actions de prévention, de traitement et d'éducation des enfants, soutenir leur famille, et coopérer avec l'école et la communauté. Le traitement, l'éducation et l'intégration scolaire et sociale est le trépied du soin (Hochmann 2006, 2008)

4.2.1 Notre conception et mise en place du Périvolaki 3

Le Périvolaki 3 ²⁹, en plus de services de prévention systématiques auprès des parents, des pédiatres, de l'école, de la communauté et la coopération soutenue avec eux, on s'efforçait d'offrir aux enfants des soins :

- aussi précoces, systématiques et prolongés que possible,
- menés en étroite coopération avec la famille, l'école et les autres institutions sociales, et
- dans des dispositifs relationnels sécurisants, tantôt individuels, tantôt groupaux.
- Les dispositifs différenciaient soigneusement le temps et les espaces utilisés, les tâches à exécuter, les médiations, et les interlocuteurs de l'enfant qui leurs été propres.
- En même temps les dispositifs étaient en communication et en échange entre eux, et
- s'appliquaient dans la perlaboration de leur travail dans des cadres différents de réflexion et de supervision aussi bien clinique qu'institutionnelle.
- Enfin, dernier point, mais pas le moindre, une place très significative a été donnée aux expressions et aux échanges non-verbaux avec les enfants.

Je tiens à souligner cette dernière caractéristique de notre conception du soin des enfants autistes pour plusieurs raisons, qui tiennent toutes à ce qui était encore de coutume en Grèce en cette fin des années 80, et même au-delà.

La première est que analystes et thérapeutes d'orientation psychanalytique, se focalisaient lors de leur travail avec les enfants sur des interprétations, suivant les modèles anglo-saxons classiques. Ni les travaux britanniques plus récents (Alvarez, 1992 etc.), les recherches au sujet de ce qu'on

²⁹ Dans un document de plus de quarante pages j'ai présenté l'argument, les objectifs, l'organisation des moyens humains et matériels mis en œuvre. (Voir aussi : Δοξιάδη Α., Πέτρου Μ., 2009). Dans mon article de 2016 [2014] - reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse, sous le titre "The contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social-Community Psychiatry" - je reprends l'essentiel de cette description.

appelle les derniers vingt ans « symbolisation primaire » n'étaient guère connues³⁰.

Deuxièmement, on était encore beaucoup trop méfiants à l'égard des recherches neuroscientifiques, qui mettaient en évidence la prépondérance et la préséance, parmi les canaux sensorimoteurs, du visuel par rapport à l'auditif chez les autistes. Même pour le langage, ceux-ci comprennent beaucoup plus aisément le langage écrit que l'oral.

Troisièmement, seuls le dessin, la pâte à modeler et les jouets étaient admis comme substituts à l'association libre des adultes, selon la longue tradition psychanalytique pour enfants : M. Klein, A. Freud, D. Winnicott, M. Milner, F. Dolto, G. Pankow etc. Le travail par les biais des media était encore considéré comme une technique auxiliaire relevant de l'art-thérapie., selon la longue. Bien que dans cet univers hétérogène des pratiques et des théories, des avancées très significatives aient été faites dans notre discipline, elles n'étaient pas non plus connues dans notre pays. Je me réfère bien sûr aux travaux psychanalytiques sur ce qu'on appelle depuis 1998, des médiations thérapeutiques : Chouvier(éd.) 1998, 2002a, 2002b ; Brun, 2007 etc.³¹

Je vais maintenant présenter brièvement comment je me représentais en ce moment les choses et envisageais notre travail, avant de passer à mes élaborations plus récentes.

4.2.2 Médiations thérapeutiques et notre dispositif groupal à médiations conjointes

Les médiations thérapeutiques renvoient en premier lieu aux moyens que la Culture met à la disposition de l'homme dès sa naissance. Ce sont justement ces moyens matériels qui s'interposent entre la mère et l'enfant pour stimuler sa

³⁰ Ce n'est seulement qu'en 2017 que le texte de Roussillon « Pour introduire le travail sur la symbolisation primaire » (2016) a été mis à la disposition des locuteurs grecs, par le soin du *Greek Annual of International Journal of Psychoanalysis*.

³¹ C'était en fait lors du Colloque international « La mort à l'œuvre : figure d'altérité et mémoire de deuil », tenu à Athènes en décembre 2008, que j'ai fait la connaissance du Professeur Anne Brun, qui m'a fait part de ses recherches en la matière - Chouvier(éd.), 2002 a & b ; Brun, 2007 etc. - alors que notre travail à Périvolaki 3 avait déjà bien avancé. Multipliées depuis, ces travaux (Brun, Chouvier, Roussillon, 2013 ; Brun, Roussillon (éd.) 2014 etc.) m'ont amené à reconsidérer un certain nombre d'aspects de mes élaborations, ainsi que l'on verra par la suite.

sensorimotricité, participer au réveil de sa pulsionnalité, de sa vie fantasmatique, des affects, de la pensée etc. Encore que j'aurais dû écrire « leur sensorimotricité, leur pulsionnalité... », même « leur interpulsionnalité », car il ne faut jamais perdre de vue que, aussi asymétriques qu'elles soient leurs relations, elles s'inscrivent d'emblée dans une intersubjectivité qui se construit progressivement moyennant des pôles tierces : le père, la Culture etc.

Il est bien connu des cliniciens que les médias culturels, stimulant la sensorialité et la motricité de l'enfant autiste, peuvent même réveiller leurs agonies primitives. Si celles-ci font l'objet d'un travail de métabolisation et de transformations au sein d'un cadre accueillant et sécurisant, l'enfant peut accéder au développement de symbolisations primaires, au passage des sensations aux émotions, au frayage des voies infra et préverbales de communication avec l'autre. Ces symbolisations primaires (Roussillon (1999, 2000) au fil du temps seront associées à des échanges verbaux (symbolisations secondaires). L'expérience sensorimotrice possède une valeur développementale fondamentale à la fois émotionnelle, relationnelle (Freud, 1913) et intellectuelle (Piaget, 1945). Travailler systématiquement ce type d'expériences à l'aide des méditations, d'autant plus dans un dispositif groupal, s'avère bénéfique pour l'enfant autiste, dont la souffrance concerne de façon pathognomonique à la fois la sensorimotricité et le rapport à l'autre.

Un ensemble d'hypothèses qui me travaillait à l'époque était que les media non seulement favorisent l'expression des fantasmes inconscients et matérialisent les relations transféro - contre-transférentielles, ainsi que M. Klein l'a montré de longue date, mais qu'ils offrent aux problématiques internes fragmentées et rudimentaires de l'enfant des formes et des contenus, dans le sens le plus sensible des termes.

Un dispositif groupal, à la manière de G. Haag, offrirait de plus l'avantage de multiplication des possibilités d'échanges aussi élémentaires qu'elles soient en faveur d'un travail d'appropriation subjective et intersubjective. Dans un tel dispositif, les media se prêtent à être manipulés, façonnés, transformés par les enfants : objets malléables, représentants matériels de l'activité représentative, selon la reprise par R. Roussillon (1991) de la théorie de M. Milner (1955). Leur caractère malléable renvoie à ce qui aurait dû être les objets primaires. En cas de

pathologie, la malléabilité à la fois des media et des thérapeutes est une condition requise pour le travail thérapeutique d'accueil, de liaison et de transformation d'objets, en voie de devenir des objets internes interpellés par le cadre et le processus thérapeutiques. De plus l'engagement mutuel des corps - de leur sens, de leur motricité, de leurs affects etc. - étant d'une importance cruciale, dans le développement précoce normal, l'est également pour la mobilisation de la pathologie autistique, surtout lorsque l'auto-excitation, l'auto-sensualité, et le retrait affectif prédominent. Et cela parce que ces désordres précoces se développent aux points de jonction et de passage du soma à la psyché, ainsi qu'entre le soi singulier et l'autre, le plus d'un autre.

Au-delà des références explicitement précitées, le lecteur reconnaît certainement dans mon propos, quelques éléments parfois rudimentaires de ces hypothèses, élaborations et outils de travail, développés par des auteurs de renom autour de la période considérée. Il n'y a pas à nous en étonner, car le tournant du siècle a été une période de brassage d'importantes idées et d'avancés clinico-théoriques sur les médiations thérapeutiques, *les matières à médiations*, selon l'expression de l'école lyonnaise, qui a été bel et bien le berceau de ma formation.

Pour revenir à Périvolaki 3, nous avons mis en travail cet ensemble d'hypothèses au sein d'un dispositif qui reposait sur la combinaison de différentes médiations. Lors de chaque séance bihebdomadaire, les thérapeutes proposaient aux participants l'usage simultané et/ou successif de formes simples de musique, de mouvement, de danse et de peinture. Par leur présence vivante et active, ils incitaient les enfants à reproduire des sons, des mouvements, des dessins et ensuite à en reformuler les motifs dans un registre différent : « Dessinons au rythme de la musique », « allons peindre la musique que l'on vient de jouer », ou bien « dansons ce que l'on vient de peindre », et ainsi de suite...

À ma connaissance, un tel dispositif de travail qui met l'accent sur la reformulation du même contenu obtenu au moyen d'un certain medium dans un autre medium - « peindre la musique que l'on vient de jouer », « dansons ce que l'on vient de peindre » etc. - a été mis en place pour la première fois au Périvolaki 3.

Dès 2010 j'ai présenté à plusieurs reprises cet atelier et proposé l'étayage théorico-clinique de ce dispositif sur des données et des hypothèses

psychanalytiques et neurocognitives, ainsi que ses avantages pour le traitement des enfants autistes. Je n'en reprends ici qu'un certain nombre d'éléments, à commencer par la présentation de quelques séquences cliniques.

Il est malheureusement très difficile de décrire de façon satisfaisante les échanges et tout ce qui se passe entre un enfant et un médium, entre les enfants, entre les enfants et leurs thérapeutes, entre ces derniers. La première raison est qu'il est plus difficile de décrire une situation en groupe qu'en individuel, d'autant plus que ce qui se passe n'est pas le plus souvent du registre verbal ; la seconde est que les affects - depuis les différentes formes d'expressions de l'angoisse jusqu'aux manifestations de plaisir et de satisfaction, en passant par l'embarras, le repli sur soi, la surprise, les différentes tentatives de se mettre ou de ne pas se mettre en rapport avec un objet, un enfant ou un adulte - se lisent davantage sur les visages et les corps des participants, plutôt qu'ils ne se laissent décrire.

Je vais tout de même tenter d'en décrire quelques séquences de la période du démarrage de cet atelier. Quelques-unes sont extraites de la vidéo, qui a accompagné la première présentation de cette théorisation.

Lors de la première séquence, la thérapeute travaille sur la mobilisation d'une stéréotypie, en l'occurrence celle bien connu de l'enfant qui tape ses mains sur le plancher. Elle s'assoit à côté de l'enfant et elle l'imité. Au bout d'un certain temps, elle change un peu le rythme. À la longue, l'enfant adopte le rythme de sa thérapeute. Ensuite, celle-ci introduit à son habitude, très-très doucement, une deuxième modification. Elle tape sur un tambour. L'enfant suit, au bout d'un temps. On reprend à la séance suivante, en mettant à disposition de l'enfant un tambour. Côte-à-côte enfant et thérapeute se laissent influencer par les rythmes de l'autre. Un deuxième enfant s'approche timidement. L'apercevant, l'autre thérapeute trace du doigt des bouts de lignes sur le plancher, au rythme du tambour. Il ne se passe rien de nouveau jusqu'au moment où le deuxième enfant se berce au rythme de la trace.

Ce qui vient de se passer donne une idée aux thérapeutes qu'elles appliquent à la séance suivante. Munies d'un rouleau de papier, large d'un mètre, elles en déroulent quatre -cinq mètres. L'une des thérapeutes tape le tambour alors que l'autre trace au rythme du tambour des bouts lignes sur le papier à l'aide d'un feutre et un même temps se roule elle-même sur le papier déroulé. Ensuite les

enfants sont invités à faire les mêmes choses que leurs thérapeutes. Après plusieurs tentatives, ils y réussissent plus ou moins.

4.2.3 Réélaborations clinico-théorique de notre dispositif

L'imitation (lors de la reproduction), la perception transmodale, l'intersensorialité et la transposition sensorielle (lors de la reformulation), l'intersubjectivité et l'accordage affectif (entre les participants), les symbolisations primaires et les processus de métaphorisation, le corps et ses réactions face à d'autres corps (intercorporéité et interpuissance), ce sont des fonctions psycho-physiologiques fondamentales qui se développent chez l'enfant normal, mais qui sont défectueuses chez les autistes. C'est pour cette raison que nous pensons que notre dispositif serait à même de mobiliser ces fonctions et de les développer.

4.2.3.1 Imitation, perception transmodale et accordage affectif

En commençant par la question de l'imitation, rappelons-nous qu'Aristote fut le premier à postuler que l'art est à l'image de l'enfant qui acquiert ses premières connaissances, parce qu'il est enclin à l'imitation (*Poétique*, 4.2-4)³².

Contrairement à la Psychologie classique, la recherche moderne a montré notre aptitude à l'imitation automatique dès la naissance, par exemple la propulsion de la langue (Maratos, 1982). La découverte du système des cellules-miroirs (Rizzolatti, 1996) a offert la démonstration neurophysiologique de cette aptitude imitative innée. De plus, D. Stern (1985) par ce qu'il appelle la perception transmodale a démontrée l'aptitude du nourrisson de transférer les informations reçues par un canal sensoriel sur un autre, en les « traduisant » dans le langage du second.

La perception transmodale confirme que nous sommes neurologiquement dotés pour tisser des liens entre ses expériences, tirant profit du rapport avec

³² « Le fait d'imiter fait partie de la nature des hommes dès l'enfance ; et ce qui les fait différer d'avec les autres animaux, c'est que l'enfant est le plus enclin à l'imitation. Et c'est par imitation qu'il produit les premières connaissances, et tout le monde prend du plaisir aux imitations. La preuve en est fournie par l'expérience, car les mêmes choses que nous voyons avec peine, nous nous plaisons à en contempler l'exacte image [représentation], telles, par exemple, les formes des bêtes les plus viles et celles des cadavres ».

l'autre - même si celui-ci n'a pas encore accédé au statut psychique de l'altérité - et que nous possédons en germe une certaine aptitude à l'abstraction et à la généralisation : extraire une structure perceptive, la transférer à une autre et les comparer avec succès.

Pour la Psychanalyse, la perception est une appropriation subjective de sens, qui plonge ses racines dans le corps propre, par l'intermédiaire de la pulsion et à fois dans l'intersubjectivité, à savoir dans le monde habité par des objets, eux-mêmes sujets animés de pulsions et de vie inconsciente (Roussillon, 2004a). La perception se lie à l'imitation. Le nourrisson perçoit en modifiant son corps en réponse à un stimulus, ce qui veut dire qu'il ne perçoit pas le stimulus en soi, mais la modification de son corps. À travers des expériences répétées de satisfaction / frustration, le nourrisson construit à partir du modèle biologique « imiter pour percevoir », le modèle psychique « imiter pour être ». L'identification résulte donc de la convergence de l'imitation (être l'objet) et de l'introjection (avoir l'objet) (Gaddini, 1969).

L'accordage affectif (Stern, 1985) entre l'enfant et son milieu, qui accompagne la transmodalité, l'aptitude de celui-là à se représenter les comportements et les intentions de l'autre - primary intersubjectivity, innate motive formation (Trevarthen, 1979), vont dans le sens de la notion de préconception de Bion, ainsi que dans celui de la pensée de Green (2010, p. 49-51), suivant laquelle, qu'avant qu'il y ait destinataire, il y a bien une destination, qu'est l'objet.

À contrario, lorsque l'on demande aux enfants autistes d'imiter une activité, ceux-ci observent uniquement les gestes. C'est pourquoi ils réussissent moins bien que les enfants normaux, lesquels observent alternativement les gestes et le visage de la personne dont on lui demande d'imiter l'activité ; et ceci, afin de mieux interpréter ses intentions (Vivanti, 2008).

R. Roussillon à la suite de sa proposition d'une fonction messagère de la pulsion (2004a, 2008 b) et de la reprise d'observations des neurosciences, insiste beaucoup ce dernier temps sur ce qu'il appelle l'interintentionnalité, comme une dimension constitutive du devenir intersubjectif, et comme un paramètre critique lors de la relation thérapeutique. En rappelant ce que l'ethnopsychanalyste G. Devereux (1980) a avancé, à savoir que « l'observé observe l'observateur »,

Roussillon soutient que « l'analysé "analyse" l'analyste » : l'intention de l'un viserait l'exploration de l'intention de l'autre. Celle-ci dépendrait de la réponse de l'autre à l'intention de soi, y compris au niveau de la "connaissance" de l'intention de soi, de la "reconnaissance" de l'intention de soi » (2014, p.46).

4.2.3.2 Sensibilité, symbolisation primaire et intercorporité

Cette proposition, non encore faite, lorsque nous travaillions notre approche, aurait été fort intéressante à prendre en considération. Toutefois, le travail avec les enfants autistes avait déjà conduit les cliniciens des enfants autistes à repenser tout ce qui est en amont d'une cure de parole et à décentrer notre intérêt du dévoilement d'un sens caché derrière les symptômes. De même que le nourrisson, ces enfants sont bien plus près du sensible que de l'intelligible. Si on admet le caractère traumatique de l'environnement et de l'objet, force est de reconnaître que celui-ci est de même constitutif de la psyché et que sa matérialité soit organisatrice de sa structure, comme de ses failles.

R. Roussillon cite souvent Freud qui reprenait à son compte l'assertion de John Locke suivant laquelle « rien n'est dans l'entendement qui ne fut d'abord dans les sens » ; et de plus, ajouterais-je, il affirmait à l'encontre de Saint Jean, qu'« au commencement était l'action »(1913). Je ne sais si le philosophe anglais savait que sa thèse répétait celle d'un de ses collègues, un physicien présocratique. En effet, Démocrite inventât, d'après Galien, le dialogue imaginaire suivant entre l'entendement et les sens, pour répondre à la question de savoir lequel des deux l'emporte sur l'autre ³³:

Il a mis les sens à dire à l'intellect : « pauvre, après que tu as pris de nous les nouvelles sur la réalité qui vous entoure, essaie de nier notre contribution ? Si tu persistes dans cette vue arrogante, tu es celui qui va tomber dans une pauvreté cognitive, puisque tu n'auras de notre part point d'informations sur la réalité...

De l'autre côté on retrouve la thèse d'Héraclite ³⁴, pour qui

La nature (véritable des choses) aime se cacher...
Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes aux âmes barbares...

³³ Galen, *De experientia medica*, 1259-60

³⁴ « φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123)... κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα Βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (B 107)» *Fragments*.

Les choses en soi, comme dit Bion (1962) à la suite de Kant, sont ineffables (cachées), « O », car au-delà de la connaissance sensible. Le réel et hypercomplexe (Morin, 1990, 1999) et même, dirais-je, énigmatique ; d'autant plus que les possibilités de nos sens sont bien limitées et même trompeuses, surtout lorsque le même langage n'est pas partagé avec celui des autres (barbares). D'où, toujours selon Bion (1965, p.90), la nécessité de multiplication des vertex, à savoir des lieux psychiques à partir desquels une expérience émotionnelle peut être représentée avec le soutien des données d'une modalité sensorielle, qu'il appelle le "contrepartie mentale "du sens impliqué. Les transformations des identifications projectives de l'enfant, par le biais de la rêverie maternelle conduiraient, ainsi que le rappelle Hochmann (2014) à la

... mise en récit de l'expérience émotionnelle partagée par les deux protagonistes de l'échange, (laquelle) dissout, en quelque sorte, dans l'empathie narrative de la mère (ou de l'analyste) - Bion emploie plutôt le terme d'intuition -, les agrégats de stimuli projetés. (p. 39)

Cette multiplication des vertex, ainsi que des points de vue des thérapeutes, se facilitent par notre dispositif, qui multiplie les perceptions transmodales, les transpositions sensorielles et les reprises transformatrices, ainsi que comme nous verrons par la suite, les métaphores transmodales, les liaisons des éléments projetés, déplacés, diffractés etc. en une mise en figurations, mise en scènes, mise en narrations, en somme en une mise en sens partagé.

Les premiers balbutiements de la symbolisation se construisent in presentia de l'objet et s'enracinent dans les sens du corps propre. Ce sont les premières perceptions sensorimotrices, les mémoires somatiques, les idéogrammes et protopensées (W. Bion, 1957, 1962), les pictogrammes, (P. Castoriadis - Aulagnier, 1975), les signifiants formels (D. Anzieu 1977/1989, 1985, 1994), les protoreprésentations, (M. Pinol - Douriez, 1977), les signifiants de démarcation (G. Rosolato, 1985) etc.

R. Roussillon (1999, 2001, 2014) a repris, réélabore et organisé ces conceptualisations en un tout, auquel il a donné le nom de symbolisation primaire. Il s'agit de prémices de transformation et de liaisons de la matière psychique première, de la trace sensorielle de l'expérience, avec la représentation de chose.

Notre travail nous invite à nous engager dans les sentiers primaires, ardues et non balisées d'une intercorporéité et d'une intersubjectivité à laquelle l'enfant

autiste doit, autant que faire se peut, advenir. Lors du contact avec les objets-médias, les objets-thérapeutes, le cadre lui-même, les agonies primitives de ces enfants referont surface. Pour que leur système défensif n'en soit pas excédé, la qualité de la présence des thérapeutes est capitale : ni trop passive, ni trop active ; juste vivante. (Alvarez, 1992). Une participation somatique tempérée est requise : être vigilant ; quêter, sans être persécuteur, même les plus insignifiantes des manifestations des enfants, entretenir une relation interpulsionnelle (Boubli, 2009 ; Brun, 2007 ; Brun, Chouvier, Roussillon, 2013).

Bion posait dès 1962 la question de savoir au nom de quel critère on privilégie tel ou tel signifiant, tel ou tel canal de communication et de rencontre lors de notre écoute. Longtemps, dans leur rapport au sens, l'acte était pour les psychanalystes à l'antipode de la pensée ; les expressions corporelles en séances, de même. Or, « dans toute psychanalyse il y a un corps à corps » (Aisenstein, 2001), et le corps du psychanalyste même fait partie d'un « embodied setting » (Lemma, 2014). Le non-verbal, le sensible, l'acte, le corps etc. ont désormais droit de cité au sein de notre discipline.

Non seulement les moyens de manifestation et d'expression aussi élémentaires qu'ils soient des enfants autistes, mais aussi les associations du clinicien qui les prennent comme point de départ, à la manière du squiggle winnicottien, sont, aussi bien les uns et les autres, polyvalents, ou comme le dit (Roussillon, 2012a, p. 54) « polymorphiques et polyphoniques »

Les signes insignifiants - aux deux sens du terme - des enfants autistes peuvent devenir messages, si le clinicien se prête comme contenant et conteneur, selon les expressions de W. Bion (1962) et de R Kaës (1979, 1994, 2012) se pose en double esthétique au sein d'une relation homosexuelle « en double » et de plaisir partagé, s'il assure une fonction réflexive (Roussillon, 2004b). Aussi rudimentaire qu'elle soit chez certains enfants autistes - « l'expérience de jouer est une expérience essentielle de la réflexivité... à la fois expérience “pour”... et “à” symboliser » (Roussillon, 2013, p.208).

4.2.3.3 Métaphore transmodale et intersubjectivité

Un autre mode de penser l'hypothèse et la technique centrales de notre dispositif - qui sont la transposition et la reformulation à travers les échanges interpersonnelles - est ce que j'appelle la *métaphore transmodale*.

Un élargissement du champ de notre conception de la métaphore a été récemment proposé. Notre système perceptif est par nature fondamentalement métaphorique (Lakoff, Johnson, 1980). La métaphore tire son origine du corps. Elle est une forme de savoir incarné (embodied), « un interprète sélectif de l'expérience corporelle » (Modell, 2008). Elle crée des fantasmes qui ont pour point d'origine le corps et ses fonctions. Grâce à ce processus combinatoire, de nouvelles combinaisons produisent des sens nouveaux, ainsi que des perceptions sensorielles originales, pour la satisfaction de notre appétit de savoir et le plaisir de nos sens ³⁵.

Or, lorsque le fantasme bascule dans le registre du délire, la métaphore perd son sens symbolique. L'indistinction entre pensée concrète et pensée métaphorique est mise en évidence entre autres par Searles (1962). C'est du cru, sinon du cruel : le patient psychotique qui croit ne plus avoir de tête, parce qu'une femme la lui a fait perdre ; l'enfant autiste terrifié à l'idée de perdre la main quand on la lui demande. « Pourquoi un coup de main, c'est autre chose qu'un coup de poing » m'a demandé un jour un adolescent autiste !

J'aimerais rappeler que la métaphore, définie déjà par Aristote (*Poétique*, 21, 6), tire, selon le philosophe, sa légitimité du social (22) :

l'élocution... transforme ce qui est privé... (et) fait usage de (termes) étrangers... la glose, la métaphore, l'allongement et tout ce qui est à côté du terme propre. Mais si l'on employait l'ensemble de cela, il y aurait énigme ou barbarisme.

Aristote écrit ἰδιωτικὸν (privé). En effet, ἰδιώτης [idiotés] dans sa première acception, est l'individu privé et non public, autrement dit celui qui ne participe pas aux communs de la polis. L'idiotie en tire son origine.

Par conséquent, pour que la métaphore soit réussie, la complicité entre l'énonciateur et l'auditeur est requise : accepter le jeu du remplacement du connu par l'énigmatique, au profit d'une satisfaction esthétique partagée. Quant au « terme étranger » et à l'énigme, je pense encore à Stern. La proposition par l'adulte d'un nouveau mot, jouet ou jeu, introduit de fait un déséquilibre à la

³⁵ « Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche, en effet, pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité ». Aristote, *Métaphysique* 1,1.

manière d'être-ensemble. Le jeune enfant fait quotidiennement l'expérience de la rencontre avec le nouveau, l'étrange, l'étranger. La nouveauté est reconnue explicitement par l'adulte dans la surprise joyeuse. C'est ce qui permet le passage heureux à un nouvel équilibre de l'être-ensemble.

L'enfant, tout en prenant plaisir à jouer à servir le thé à sa maman, cherche sur le visage de cette dernière la satisfaction que son habilité lui procure. Laznik (1995) décrit cela comme troisième temps dans le développement de la pulsion scopique : regarder - se regarder - se faire regarder, comme de la pulsion invocante : appeler - s'appeler- se faire appeler.

Ce troisième temps, de se prêter au regard et à l'appel de l'autre, est défectueux chez l'enfant autiste. Son retrait affectif s'installe au fur à mesure du processus autistique (Hochmann, 1990). Il est donc secondaire par rapport aux carences des fonctions psycho-physiologiques : attention, perception, association, imitation, régulation du seuil d'excitabilité, de l'équilibre sensori-tonique, du niveau d'éveil et de vigilance, de l'attente, de la transmodalité, et par conséquent de l'intégration des perceptions transmodales, etc. (Parquet, Bursztejn, Golse, 1990, Golse, 1998). Meltzer (1975/1980) parlait du démantèlement des expériences perceptives, privés de cohésion et de consensualité et Houzel (1985) du clivage du soi et de l'objet en fonction de l'expérience sensorielle et non pas affective ; ce qui dans le langage d'Anzieu (1985) pourrait être dit une faille de l'intersensorialité et du partage du même sens avec autrui.

L'objet primaire ne remplit pas sa fonction de contenant ni d'attracteur, dans le sens d'attraction des mouvements pulsionnels qui auraient dû réunir les impressions sensorielles dispersées, les investir, en vue de leur cohésion et à la fois de la cohésion du soi. Au contraire, l'identification adhésive, l'absence du sens de la profondeur, la non-intégration des clivages corporels (Haag, 2000) ; la non-régulation du seuil d'excitabilité en rapport avec le dysfonctionnement de la régulation affective mutuelle de la dyade primaire (Alvarez, 1992) prédominent.

De même, la Psychologie développementale cognitive montre qu'un nombre d'indices relationnels souffrent chez le nourrisson en danger autistique : l'attention conjointe (Bruner), rechercher - regarder - partager (Trevarthen), pointage proto-déclaratif (Baron-Cohen), équilibre tonico-statique et sensori-tonique (Bullinger). Hobson (2008) associe ces déficiences à des manques dans la

qualité des échanges affectifs entre la mère et son nourrisson, en raison d'une difficulté de celui-ci à reconnaître les signaux émis par sa mère, le retrait de celle-ci, embarrassée par la non-réactivité de son bébé ; tout ceci conduit, poursuit-il, à un déficit dans le développement du soi-interpersonnel.

En dépit des différences théoriques et méthodologiques, neurocognitivistes et analystes convergent sur le fait que le nourrisson à risque autistique n'est pas en mesure de transformer ses impressions sensorielles dispersées en affects et en représentations, à cause de ses équipements biologiques défectueux, qui le mettent lui-même et son environnement dans l'énorme difficulté d'organiser une stratégie de communication et de relation autres, que celles que l'on reconnaît dans les syndromes autistiques. L'accordage affectif de Stern, les boucles de retour de Haag entre les deux protagonistes qui auraient caractérisé le fonctionnement de la dyade primaire souffrent. La subjectivation sur ce terrain rocailleux d'une intersubjectivité défaillante ne pourra advenir. L'issue en est que l'enfant autiste se réfugiera dans l'auto-excitation et l'auto-sensualité, dans le retrait affectif plus ou moins profond et les parents dans le plus grand embarras et désarroi.

Par métaphores transmodales, je voudrais faire entendre non seulement le transport d'une perception sur une autre (transposition sensorielle), mais une reformulation dans le même ou dans un autre médium, encore étrangère mais pouvant être approprié comme sens commun - dans le sens plein du terme - à travers l'implication des corps de plusieurs personnes, au profit d'une expérience de plaisir esthétique partagé.

Les pulsions se mobilisent et la violence instinctuelle se modère et se tempère, grâce aux possibilités de représentation - de la représentation et de l'affect - ainsi que de transformation endopsychique et intersubjective qu'offre la situation groupale.

4.2.3.4 Composition d'affect et coïncidence perception - hallucination

Les problématiques psychotiques et autistiques confrontent notre clinique à des questions théoriques bien plus embarrassantes que les organisations névrotiques. Pour celles-ci la différenciation entre affect et représentation est acquise, alors que pour celle-là ne l'est pas. Piera Castoriadis-Aulagnier (1975) souligne le caractère indifférencié de l'activité psychique originaire (entre sujet

et objet, entre soma et psychisme etc.) postulant la coalescence de l'affect et de la représentation, qui prennent l'un et l'autre pour support la sensorialité. Celle-ci est la première modalité de rencontre avec le monde, entre l'être humain et son environnement (même avant la naissance). Elle se présente comme la matière qui impulse l'investissement psychique.

Encore plus, ce sont sans doute la sensibilité, la réflexivité et la représentance des affects déroutées dès l'origine, qui conduisent nos petits patients autistes à la non-subjectivation de l'expérience, à l'indistinction du sensible de l'intelligible, ainsi qu'aux impasses relationnelles.

L'affect est considéré comme la composante énergétique quantitative (quantum d'affect) de la représentance psychique de la pulsion, l'autre d'ordre qualitative étant la représentation (plus précisément, la représentation de chose se distingue en représentant-représentation et représentant-affect)

Même si l'affect a été beaucoup moins théorisé par Freud que son élément conjoint (la représentation), il attira son attention de bonne heure (1890). Il y met l'accent sur son origine somatique, ainsi que son influence et sur la pensée et sur le corps :

tous les états psychiques, y compris ceux que nous avons l'habitude de considérer comme des « processus de pensée », sont dans une certaine mesure « affectifs » et on n'en trouve aucun qui ne soit accompagné de manifestations corporelles et qui n'ait la faculté de modifier les processus corporels. (p. 288)

Depuis l'affect a énormément occupée la pensée psychanalytique : Bion (1962) avec la rêverie maternelle réceptive et transformatrice, Winnicott (1971), qui attribue à la mère une fonction de miroir pour son nourrisson, encore plus Green (1973, 1999), Parat (1995), et les rédacteurs de la *Monographie de Psychanalyse sur l'affect* (2005).

En somme, l'affect, ainsi que son étymologie l'indique, affecte la psyché, et par l'intermédiaire de l'environnement, elle procède à sa composition. L'expression, utilisée déjà par Freud, et reprise par R. Roussillon (2002, 2005) : il souligne le rôle incontournable de l'environnement primaire et thérapeutique dans l'appropriation subjective de l'affect, ainsi que sur la liaison de la « représentance psychique de l'affect » avec « représentance psychique de la représentation ».

Faisons à nouveau un pas en arrière. À l'époque où je concevais le fonctionnement du Périvolaki 3 et les prémisses de mes outils clinico-théoriques, A. Brun publiait son ouvrage sur les *Médiations thérapeutiques et psychose infantile*. De façon magistrale, elle y mettait en place une métapsychologie de la médiation, un cadre d'une psychothérapie psychanalytique médiatisée, et en évidence l'importance de la matérialité du medium et la co-construction d'un langage sensori-moteur entre l'enfant et le thérapeute. La relance d'un lien intersensoriel et intersubjectif serait à l'origine des investissements de l'objet présent, via le détour par l'autre, conduisant à la subjectivation des éprouvés corporels et à leur mise en forme figuratif et discursif.

La question du medium est ici centrale, ainsi qu'A. Brun (2013) tient à le souligner :

Comme le rappelle R. Kaës (2010), le médium n'est pas médiateur « en soi » : il n'accomplit sa fonction médiatrice pour la symbolisation que dans un champ transféro-contre-transférentiel dont l'analyse requiert de prendre en considération tout ensemble ce qui est transféré par le sujet sur l'objet médiateur, sur le thérapeute et sur le groupe, les modalités du transfert et l'effet contre-transférentiel -d'écoute, de résistance, d'associativité - chez le thérapeute. (p. 161)

A. Brun (2007, 2014a), à la suite de la reprise des intuitions freudiennes au sujet du jeu animique (1913) et de l'émergence " des souvenirs très vivaces " proches d'hallucinations (1937) par R. Roussillon, qui propose de « supposer la coïncidence d'un processus perceptif et d'un processus hallucinatoire » (2001, p. 86), met cette proposition à l'épreuve.

Elle montre que l'attraction sensorielle exercée par le medium suscite une réactualisation de traces perceptives. La sensorialité du medium, enclenche un processus de réactivation d'éprouvés originaires catastrophiques et impensables, sous la forme de sensations hallucinées. Ces traces mnésiques perceptives peuvent être réinvesties sous forme hallucinatoire. L'émergence et la mise en forme de protoreprésentations, en lien celles-ci relèvent, selon l'auteure, du registre des pictogrammes (Castoriadis-Aulagnier) et des signifiants formels (D. Anzieu).

Ce cadre de travail permet le passage du registre de la sensation à celui des émotions. De plus, « l'expérience transforme l'hallucination en une forme perceptive qui la représente en l'intriquant, elle transforme l'hallucination en

illusion. Elle ouvre la possibilité d'un travail de symbolisation dans le jeu » (Roussillon, 2001, p.163).

Le travail de symbolisation primaire implique donc un passage par l'objet et, à ce titre, le médium malléable constitue un outil privilégié, dans la mesure où il désigne à la fois l'objet matériel dans sa concrétude, et le lien transférentiel au thérapeute, focalisé par l'objet médiateur. C'est pourquoi le rôle joué par les accordages entre enfant et thérapeutes, dans le cadre des médiations thérapeutiques, est fondamental pour la symbolisation primaire, conclut A. Brun.

Enfin dans l'Introduction de leur ouvrage à paraître *Symbolisation et environnements*, Brun, Chouvier et Roussillon écrivent :

La symbolisation comme processus de transformation implique l'intersubjectivité ainsi que les parts archaïques de la psyché : un des enjeux essentiels du travail de symbolisation concerne la transformation et l'appropriation des expériences premières, en lien avec les objets premiers de l'environnement. La symbolisation comme la désymbolisation ne s'effectuent jamais de manière solipsiste mais elles sont liées à la réflexivité potentielle de l'objet pour le sujet, à la groupalité psychique et aux cadres métasociaux.

J'aimerais terminer par deux rapprochements au sujet des symbolisations primaires lors du travail avec les enfants autistes :

Le premier entre le pictogramme de P. Castoriadis-Aulagnier, dit de rejet, et la notion de trou noir avancée par F. Tustin (1966, 1988), à la suite de la dépression psychotique de Winnicott. : « une tentative de réponse à une terreur primale intense », le trou noir évoque la frustration du regret et de l'attente désespérée de l'objet, le désastre de la séparation primitive, sous la forme d'un trou à la place des lèvres arrachées dans l'effort du nourrisson de garder le mamelon maternel.

Le second étant la vivacité sensorielle qui s'empare le psychanalyste lors de sa régrédience, sur laquelle mettent l'accent, lors du travail de figurabilité, Sara et César Botella (2001). Mutatis mutandis, ce que j'ai souvent remarquée en moi-même aussi bien que chez mes collègues en supervision, c'était que la compréhension ou la proposition intuitives de telle ou telle interprétation ou reprise participaient d'un « flash » sensoriel inattendu, voire intempestif, qui s'avéraient mobilisateurs du travail.

Notre dispositif clinique à médiations et en groupe d'enfants autistes pourrait permettre de comprendre davantage sur quoi le travail psychique bute et par quels moyens on peut y remédier. La mobilisation de la sensorimotricité du corps au contact avec à la fois les qualités physiques de l'objet médiateur et les autres corps présents ; la transformation des sensations en émotions ; la combinaison de différentes médiations en situation groupale - perception, formulation, reformulation transmodale, accordage affectif avec l'enfant ou l'adulte de son choix, la découverte du médium qui lui convient le mieux, la possibilité de changer de partenaire et de médiation, en somme la métaphorisation transmodale - multiplie infiniment les possibilités de développement d'expressions somatiques, de liaisons somato-psychiques, de liens interpersonnels, ainsi que la négociation et la composition d'affects mobilisés, dont le travail et l'intégration sont par là-même favorisés. La représentation est à entendre au plus près de son sens théâtral. Une mise en scène à plusieurs protagonistes est intercalée entre la mise en forme et la mise en sens, qui peut conduire à un sens esthétique partagé.

Ce dispositif des soins pour enfants autistes favorise non seulement la reprise transformatrice et l'élaboration des liens intrasubjectifs et des liaisons intersubjectives mais aussi les rapports entre les deux.

5 Perspectives actuelles de la Psychanalyse en Institutions de soin

Dans la 16^{ème} de ses *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Freud (1917) soutenait qu' :

... il n'y a rien dans la nature du travail psychiatrique qui puisse servir d'argument contre la recherche psychanalytique. Celle-ci est à la psychiatrie à peu près ce que l'histologie est à l'anatomie... le temps n'est pas loin où l'on se rendra compte que la psychiatrie vraiment scientifique suppose une bonne connaissance des processus profonds et inconscient de la vie psychique. (p. 253-4)

La psychanalyse peut-elle être encore utile à la psychiatrie ? C'est la question à laquelle s'efforce de répondre G. Darcourt, presque un siècle après Freud, dans son ouvrage du même nom (2006). La psychiatrie aura toujours à tirer profit de différentes approches théoriques et cliniques, souligne l'auteur, car aucune n'est elle-même suffisante pour comprendre la souffrance psychique.

Pour ce qui concerne certains troubles, comme les pathologies du narcissisme, les travaux psychanalytiques ont apporté des éléments de compréhension que l'approche strictement psychiatrique n'aurait pu découvrir. De plus, la compréhension psychanalytique de la psychopathologie en général et du malade dans son individualité peut encore apporter à l'efficacité des traitements classiques. Tant que la psychiatrie impliquera une pratique clinique interpersonnelle, le psychanalyste « lui sera utile en tant qu'il propose une méthode et une théorie sans équivalent pour appréhender le psychisme d'autrui ainsi que son psychisme propre, et leur interaction ». Enfin, la Psychanalyse elle-même aura à gagner si elle « s'articule, dans une psychopathologie plurielle, aux autres approches : neurobiologique et cognitive, anthropologique, sociologique, psychologique... » (Darcourt, 2007).

Notre propos est ici beaucoup moins ambitieux. Il s'agit d'essayer de formuler quelques éléments de réponse à la suite de l'expérience de la réforme psychiatrique grecque, et en particulier au travers des deux exemples précédemment décrits, à savoir le foyer d'hébergement de patients de Léros et le centre pour enfants autistes « le Périvolaki 3. »

5.1 La place de la Psychanalyse en institution de soin

Dans une institution inspirée par la pensée et la clinique psychanalytiques, au-delà de chaque programme, méthode et technique utilisés, c'est l'organisation et le fonctionnement de l'institution elle-même qui permet le développement des activités thérapeutiques d'orientation analytique.

Se référant à P.C. Racamier (1993), nous pouvons penser le soin comme l'ensemble organique et cohérent de méthodes d'un groupe régi par une pensée psychanalytique, qui vise à maintenir et à renforcer le potentiel de la santé mentale des patients et de leurs familles, ainsi que l'encadrement de diverses psychothérapies et des autres approches thérapeutiques.

À mon sens, la Psychanalyse peut être présente des manières suivantes dans une institution de soins :

a) Dans les mains de psychiatres-psychanalystes éclairés, qui avaient la responsabilité d'hôpitaux, de dispensaires, etc., la psychanalyse devint une méthode de travail qui s'appliqua à toutes les composantes du travail au sein de l'institution. C'est *le psychanalyste sans divan*, selon le titre éloquent de l'œuvre classique de P.-C. Racamier (1970/1983). L'hôpital psychiatrique, l'asile, en tant qu'instrument d'incarcération, devient le moyen même des processus de traitement psychique : ce qui traite n'est pas l'institution, mais le processus instituant des espaces et des relations qui s'y développent. C'est-à-dire le processus de construction et à la fois de déconstruction dès qu'il y a risque de pétrification ou d'hégémonie de l'institué, selon l'enseignement de C. Castoriadis (1975). C'est la fameuse psychothérapie institutionnelle, proposée par G. Daumézon, P. Koechlin, F. Tosquelles, F. Oury etc.

b) Même si ce temps glorieux de Psychanalyse est révolu, elle est toutefois en mesure de continuer d'être un moyen privilégié de penser le travail effectué au sein des institutions et d'intervenir dans les cas où celui-ci bute sur des conflits, des clivages, des projections et d'autres mécanismes archaïques et massifs de défense: Ce sont les supervisions d'équipes et plus récemment, l'analyse et les interventions institutionnelles (Hinshelwood, 2001 ; Kaës 2005 ; Nicolle et Kaës, 2008 ; Pinel 2007, 2008 ; Boutin, Van der Stegen, 2012 etc.).

c) En tant que composante du soin en psychiatrie. C'est la psychothérapie psychanalytique des psychoses, où des modifications du cadre et de la technique sont nécessaires pour travailler avec des patients psychotiques (Searles, 1965/1985 ; Rosenfeld, 1966 ; Bleger, 1967 ; Racamier, 1990 ; Mentzos, 1991 ; Benedetti, 1992 ; Schermer & Pines, 1999 ; Τζαβάρας, Βαρτζόπουλος, Στυλιανίδης, 2008 etc.).

d) Pour une large part, le soin psychiatrique s'effectue les dernières décennies extra muros : C'est la désinstitutionnalisation, la sectorisation etc... Je n'y reviens pas, ayant précédemment cité les fameux exemples français de l'*Association du 13^{ème} arrondissement de Paris*, de l'*Association de Santé mentale et communautés*, quelques exemples grecs.

e) Les conditions de vie en danger d'un nombre croissant d'européens et d'immigrants dans les pays européens appellent non seulement la politique, mais aussi les cliniciens à l'échelle européenne de penser et d'agir. J'y reviens plus loin dans ce chapitre et surtout au chapitre sur les cliniques des souffrances individuelles et collectives

5.2 Les dimensions du modèle psychanalytique institutionnel

La question qui s'impose est de dresser les dimensions du « modèle », les conditions d'établissement et de fonctionnement d'une institution de santé mentale selon la pensée et la clinique psychanalytiques. Je propose de les résumer comme suit :

- La première dimension et la condition de base sont celles qui permettent au patient de faire l'expérience d'un cadre, où, dans ses relations aux autres, ainsi qu'à l'institution elle-même, les désirs, les limites et contraintes, les frustrations, les différences, les conflits etc. deviennent des objets de processus de travail psychique, et non pas d'évitement, de confrontation ou de répression.
- L'institution n'est pas la structure, ni l'organisme. C'est un phénomène social total, dans le sens de M. Mauss (1923/1973, p. 274). Phénomène qui met en mouvement l'ensemble des parties constitutives, qui sont tout à la fois d'ordre légal, politique, économique, religieux, même esthétique et morphologique (1950, p.

274). C'est l'institution décrit par R. Kaës (1987) ; c'est l'institution dite mentale de J Hochmann (1982) :

Lorsque nous décidons à abandonner le confort d'une institution matérialisée par des murs, des horaires, un programme, et nous plongeons, sans protections particulières, dans le milieu social pour y rencontrer nos patients, lorsque, parallèlement nous nous efforçons de déhiérarchiser les rapports entre les différents membres de l'équipe et entre soignants et soignés, nous nous trouvons placés dans une situation de grande vulnérabilité où nous risquons de perdre notre identité. Il nous faut alors nous référer à un modèle théorique qui donne sens à ce que nous faisons et raison à ce que nous sommes, qui nous institue face à nos malades et au reste de la société comme des travailleurs effectuant une tâche originale... qui définit dans sa spécificité notre pratique relationnelle. (p. 987)

- La désinstitutionnalisation ne signifie pas par conséquent un soin sans institution. Le sujet est lui-même une institution psychique, dans la mesure où il institue et organise ses pensées. Le psychotique, face à sa difficulté de les organiser de manière non délirante est un sujet "en quête d'auteur". Cet auteur ou narrateur n'est autre que le processus institutionnel lui-même. Suivant le prototype de soins maternels, théorisé par Bion, s'installe progressivement, dans le cadre d'une "enveloppe (pré-) narrative" (Stern, 1992), une réalité de relations signifiantes partagées par les soignants et les soignés, à la place de fragments douloureux d'expériences non encore psychisées. C'est la mise en récit et la fonction d'une narration partagée, qui sont l'instrument du soin, de la consolation, d'après l'ouvrage du même nom (Hochmann, 1994).

Autrement dit, les membres du groupe thérapeutique, en multipliant leurs points de vue, suivant le modèle du vertex de Bion (analysé précédemment, à propos de notre dispositif groupal à médiations), construisent à partir de fragments épisodiques de la vie quotidienne et biographiques des patients, une histoire. En elle, les différents événements éclatés parviennent à occuper leur place et à acquérir un sens partagé. C'est un processus ludique, dans le sens d'un Winnicott qui voit dans le traitement un jeu (1971), qui procure un plaisir particulier, mobilisée par un auto-érotisme psychique partagée entre soignants et soignés. (Hochmann, 2008). Différent de la satisfaction par décharge, ce plaisir concerne

la pensée, la fonction mentale elle-même. Initialement éprouvé par le groupe des thérapeutes, il est progressivement partagé avec le patient, qui découvre ainsi comment surmonter ses angoisses d'être, ses agonies primaires d'anéantissement, de différenciation, de séparation, de persécution, en prenant plaisir aux processus de représentation de symbolisation, qui sous-tendent la pensée.

- En somme, l'objectif principal du psychanalyste au sein de l'institution n'est pas celui d'un interprète ni d'un révélateur des significations inconscientes, connues de lui seul. Il est d'offrir une sorte d'album d'images, de paroles et de mythes, comme matériaux et un cadre contenant et conteneur (Kaës, 1979, 1994, 2012), pour la construction de l'histoire du patient, des patients, de l'histoire des équipes dans leurs fonctions soignantes et de l'institution. Dans ce travail c'est d'abord lui-même qui puise du soulagement à ses angoisses mobilisées par la souffrance psychique d'autrui, de l'institution même, et éventuellement une satisfaction et plaisir d'avoir accompli une mission et un métier (presqu') impossible, suivant le mot de Freud. C'est la psychanalyse comme « méta-narration », selon l'expression de R. Schafer (1997) et c'est le psychanalyste, celui qui incarne cette fonction mytho-poétique (Kaës, 1976).

Ainsi que Boutin et van der Stegen (2012) l'ont montré, l'objectif n'est pas de « faire le psychanalyste » du personnel. Le psychanalyste dans l'institution est "le témoin de ce que la psychanalyse a à dire sur l'humain", sur la façon dont la dimension humaine doit rester centrale, ce qui permet à chacun, au thérapeute, au patient, au parent du patient d'être ouvert à la vie et à autrui.

- Le travail individuel et groupal à médiations, relevant jadis de l'art thérapie, n'ont pas pour but une occupation plaisante, ni ne servent les défenses hypomaniaques et l'activisme des soignants. Le travail thérapeutique à médiations est le prototype même de la symbolisation primaire et de l'inter-subjectivation à l'état naissant. À la longue la psychothérapie médiatisée installe des espaces transitionnels qui permettent tout à la fois l'externalisation de la réalité interne du patient, sa mise en forme, en scène et en sens, sa

connexion avec celle des autres et avec celle de l'institution, le développement de processus de figuration, de réflexivité et de discursivité, des liaisons intrapsychiques et des liens intersubjectifs. Je n'y insiste pas davantage, l'ayant développé précédemment.

- Le développement des mouvements transféro-contre-transférentiels entre patients, thérapeutes et institution, inter-individuels, inter et intra-groupe est le moyen de repérer et d'identifier les répétitions dans lesquelles les patients, mais aussi les thérapeutes et l'institution sont pris, voire piégés, ainsi que le levier pour leur mobilisation. Si les réponses des thérapeutes et de l'institution sont plus appropriées aux besoins du patient que celles de l'environnement primaire, mieux qu'une interprétation - souvent inefficace - elles permettent au patient de développer des relations avec lui-même et avec les autres au sein du groupe institutionnel. Ses relations, aussi élémentaires, discontinues et conflictuelles qu'elles soient, si elles sont authentiques, favorisent le processus de subjectivation, contrairement aux rapports duels trompeurs, surprotecteurs, rejetants, paradoxaux ou contradictoire que le patient vivait jusque-là (Cahn, 1991 ; Searles, 1965/1986).
- Un tel travail laborieux, le moi du patient, en particulier d'un schizophrène, est incapable de réaliser, à moins qu'il ne soit soutenu par des processus institutionnels qui permettent les liaisons entre l'intrapsychique, l'intrafamilial et l'intra-institutionnel et par conséquent l'intégration, autant que faire se peut des parties fragmentées, clivées etc. de sa psyché.
- Une institution censée remplir ces fonctions devrait pouvoir distinguer entre les conflits et les clivages du patient de ceux de l'institution elle-même. Le groupe thérapeutique dans un tel contexte est appelé à s'avérer assez robuste pour supporter, contenir et métaboliser l'ampleur des projections souvent massives ; pour les distinguer des siennes propres, tout en ne cessant pas de se mettre elle-même constamment en question.

Cette approche classique de distinction entre ce qui appartient aux patients de ce qui appartient aux thérapeutes et à l'institution est à revoir, à la lumière des recherches de Kaës à la fois sur les institutions (1987, 2007, 2012a) et sur la communication entre les espaces psychiques des uns et des autres, sur ces aspects des réalités psychiques en silence chez les uns qui se manifestent chez les autres (vicariance, fonctions phoriques etc...), ainsi que sur les réalités psychiques communes et partagées (2015).

Sur l'analyse de ces processus et de ces obstacles rencontrés lors du travail avec le patient psychotique se concentrent les supervisions du travail clinique, l'analyse institutionnelle et les interventions en institution.

5.3 Devant l'avenir

Quel avenir se dessine pour l'institution de soin d'inspiration psychanalytique dans l'environnement social assombri des dernières décennies par la réduction drastique et propagée des budgets de santé publique, l'implication du modèle du rapport optimal coût-efficacité, l'imposition d'une psychiatrie sans sujets, qui vise la psychiatrisation de l'expérience humaine par sa jaculation pharmaceutique ?

La réponse à cette question dépasse le cadre de ce travail. Cependant je voudrais indiquer en deçà de ces limitations externes deux contraintes internes.

La première participe à une mise en perspective de notre identité. Au dehors du cadre sécurisé du divan - fauteuil, le psychanalyste qui se lance dans l'aventure des cliniques en rapport avec les souffrances psychiques d'origine sociale, liées à la baisse du niveau de la qualité de vie de femmes et d'hommes contemporains et à la hausse des conditions de transition et de précarité, des sentiments d'insécurité multiformes, fait l'expérience d'un mode sans précédent de rencontre avec la société et avec des questions et des dilemmes cruciaux d'ordre scientifique, identitaire, éthique, moral, politique. Il doit traverser de zones d'incertitude et affronter des problèmes de compréhension et de gestion de besoins - de besoins du moi si j'oserais élargir au niveau social la conception winnicottienne - en rapport avec les souffrances individuelles et collectives, qui ne consistent pas en des étiopathogénies et des nosographies qui lui sont familières (Castel, 2005 ; Ehrenberg, 2007 ; Kaës 2012b).

Cette contrainte interne influe sur notre créativité, sur notre capacité d'être inventifs : se donner les moyens théorico-cliniques pour comprendre et se faire créer les moyens thérapeutiques pour faire face à ces nouvelles pathologies, à ces situations extrêmes où la pulsion de mort prend les formes le plus dévastatrices pour la vie. Roussillon utilise le terme de bricolage - que Lévi-Strauss (1962) emploie pour le travail du mythe - pour proposer des aménagements des dispositifs de soin. « Aider le sujet à mieux aménager son économie de survie est parfois la meilleure des choses qui puisse lui arriver » (2013, p. 118).

La seconde contrainte tient à la nature de la psychose. L'institution asilaire s'est rétrécie plus ou moins selon le pays, et ce rétrécissement a été un impératif scientifique et humanitaire, politique et financier. Cependant, un risque et un désenchantement résident dans les nouvelles structures qui ont remplacé les asiles : l'asile a tendance à se restructurer, même dans les institutions les plus modernes ou les plus pionnières. C'est la psychose même qui sécrète et induit les conditions d'asile. Les projections psychotiques sont inscrites dans la matrice même de l'institution. Si celle-ci se laisse envahir par celles-là, l'institution finira par travailler en faveur de la psychose. Face à la violence des actings et de la passivation psychotiques, l'institution doit choisir entre l'adoption d'une position tout aussi activiste ou passivée, ou bien donner une chance au développement de processus de pensée et de mise en question d'elle-même sans s'en lasser (Hochmann, 1994).

Je pense que des questions analogues, ne serait-ce qu'à plus faible raison, se posent pour le travail institutionnel avec la souffrance narcissique-identitaire, qu'elle soit, disons primaire ou secondaire, je veux dire lorsque des conditions sociales de diverses formes, la pousse à faire surface. R. Roussillon, qui a conceptualisé ce type de souffrance insiste également sur ce qu'il développe à la suite de J.-L. Donnet comme pénétration agie de l'objet, lors de situations extrêmes : celle-ci se manifeste aux niveaux à la fois de la vie psychique et affective du clinicien (son contre-transfert), du dispositif et du cadre de la rencontre clinique, enfin de la pensée et de la théorisation de la clinique.

Enfin, un dernier point et pas le moindre, concernant l'avenir de l'institution de soin : lorsqu'il est question de structures nouvellement créés dans la hâte de l'enthousiasme, ce qui a été le cas de la Grèce, j'ai plusieurs fois

remarqué que les personnes qui les ont fondées ont scellé de leur personnalités leur fonctionnement et leur destin.

C'est bien plus qu'un fantasme de création. C'est un agir de sanctification à la fois du créateur et de sa créature, sur le modèle d'Héphaïstos qui crée Talos, Pygmalion la statue dont il tombe amoureux, Dieu Adam et Eve... « My baby » comme certains appelaient « leurs » structures.

J'ai trouvé chez R. Kaës, lorsqu'il analyse les fantasmatiques qui parcourent la formation (1975) ce fantasme de création particulier qu'il appelle de *démiurge*. La nature des liens entre le démiurge (Dieu le créateur) et son démiurgéma (sa créature) m'a permis de comprendre ³⁶ la fonction particulière de contrôle omnipotent du responsable de la structure, partagé par ses enfants (les soignants qui étaient ses préférées), ce qui soustrait au personnel l'expérience de plaisir liée à la participation à une aire potentielle de créativité (Winnicott, 1971), à une « illusion groupale » (Anzieu, 1981), à une culture que j'appellerais de transmissibilité.

Depuis, se sont écoulés plus de vingt-cinq ans. Les démiurges même bien vieux, sinon décédés, sont encore là, dans le fonctionnement de « leurs structures », si elles ne sont pas perdues avec eux, chez leurs successeurs. Ce n'est pas la même problématique que celles développées par les auteurs de l'ouvrage collectif de Nicolle et Kaës (2007).

Plus présents dans leur absence que du temps de leur présence, ces pontifes sont souvent à l'origine des mouvements catastrophiques. Vie et Mort en Institution, pour paraphraser Laplanche.

Les institutions ne doivent pas s'instituer pas une fois pour toutes. Leur vérité est partielle, soumises à des mises en jour, à des mises en question.

Nous disposons les dernières années d'outils pour aller de l'avant : soumettre à l'épreuve de l'expérience nos théories et nos illusions idéologiques, interroger nos mythes originaires, prendre en considération les différences culturelles, les différenciations de nos cliniques...

³⁶ Article de 2005, intitulé « Nouvelles structures, oui. Mais de nouvelles institutions ? ». Il est reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

Un des outils, ce sont les progrès dans la compréhension des manifestations de l'inconscient dans les groupes et institutions qui ont eu lieu les dernières décennies. Il s'agit d'un nouvel exemple méthodologique (Kaës, 2005, p. 8) au sein de la théorie et la clinique psychanalytiques, qui met en évidence les processus de liaisons entre l'individu-sujet de l'inconscient et du groupe, avec les ensembles intersubjectifs. L'hypothèse de Kaës est que ce qui, de la souffrance psychique des sujets d'une institution n'est pas symbolisé (op. cit.) :

revient dans l'institution et sur une scène où il est relié d'une manière complexe et confondue avec la réalité mentale d'ordres différents... Il invalide la pensée et la réalisation des objectifs définis par le travail primaire et la fonction sociale de l'institution. (p. 47)

L'équilibre chaque fois acquis d'une institution est temporaire, parce que la façon dont les interfaces psychiques personnelles, interpersonnelles et institutionnelles, sont sujettes non seulement aux processus de liaison mais à ceux de déliaison, à des ankyloses des processus institutionnels. L'intervention institutionnelle vise à analyser ces fixations et ces répétitions et à relancer les processus institutionnels, la processualité, selon le mot de J.-P. Pinel (2001, 2005). Il s'agit de la possibilité du groupe institutionnel à maintenir actives les processus d'investissement du travail avec ses patients, ses collègues, l'institution, le processus de pensée et de l'interrogation de sa pratique.

6 Conclusions provisoires

La revue *Cliniques méditerranéennes* a publié il y a une dizaine années un numéro (2008/2, n°78) intitulé « Du malaise dans la culture à la violence dans la civilisation ». On y relève dans l'Argument signé par R. Gori :

Notre civilisation tend à promouvoir l'idéal d'un sujet performant, « entrepreneur de lui-même » et soucieux de sa « rentabilité comportementale ». Que deviennent les symptômes et les traitements « psy » dans cette culture de la haine, avatar d'une hypothétique « hypermodernité » ? La médicalisation de l'existence, la transformation du soin et l'instrumentalisation des pratiques psychologiques se déduisent de ces « nouvelles normes » sociales et culturelles. La violence extrême des contre-conduites culturelles et individuelles révèle cette résistance du sujet à se voir transformé en « exemplaire de l'espèce » que ce soit dans le soin, le lien social ou le style de vie.

Notre civilisation pousse le sujet aux extrêmes de ses passions ontologiques qui lui révèlent ce que son être doit au manque-à-être dont le désaveu risquerait l'avènement du déshumain.

La Psychanalyse peut encore contribuer au désenclavement du modèle dominant d'une psychiatrie, qui suit le paradigme de globalisation, qui rétrécit les horizons de la pensée et des cliniques, à travers :

- *La reconnaissance de l'importance de la compréhension des souffrances mentales, des processus multifactoriels de leur genèse et de leur instauration. Le diagnostic ne concerne pas un objet soi-disant objectif. L'empathie est un moyen et un processus de diagnostic basé sur une compréhension intersubjective.*

- *Le processus thérapeutique consiste à rendre à l'expérience de la souffrance ses significations et à rendre possible sa prise en charge au sein d'une relation. La souffrance est contenue dans un récit d'historicisation et de subjectivation qui seront soutenues par la relation thérapeutique.*

- *Le plaisir de penser que le travail avec le patient, au travers de ses difficultés inévitables, offre au thérapeute, que celui-ci transmet et partage avec celui-là, en termes de fonctionnement mental.*

- *L'émergence et la mise en évidence des liens entre différentes composantes de la souffrance individuelle avec les paramètres familiaux, groupaux et sociaux qui la surdétermine, l'exacerbent ou l'adoucissent.*

- *Le développement de réseaux de prévention et de traitement qui participent des logiques précédemment explicitées.*

- *Les épreuves auxquels nous devons continuellement soumettre nos considérations et nos pratiques cliniques.*

- *Pour ce faire, nous avons à penser que l'objet de la Psychanalyse reste toujours l'investigation de l'inconnu « à peine accessible autrement », à croire en son caractère inventif et créateur, ainsi qu'en sa destinée qui est de soigner l'humain au travers du sens.*

CHAPITRE 2.

Propositions de dialogue entre Psychanalyse et Anthropologie

Le paradigme de la primauté présumée de la mère

“Representamen is the subject of a triadic relation to a second, called its object, for a third, called its interpretant; this triadic relationship being such that the representamen determines its interpretant to stand in the same triadic relation to the same object for some interpretant”

C. S. Peirce (1931, vol. 1, p. 285)

1 Introduction

1.1 Liminaires

Après ce premier chapitre sur ma pratique en institutions de soin, je pense introduire les chapitres suivants par la réélaboration de mes travaux sur la primauté présumée de la mère. Celle-ci concerne à la fois l'Anthropologie et la Psychanalyse, lorsqu'on favorise un certain point de vue développemental linéaire, à mon sens vieilli sinon périmé, et sûrement biaisé.

Ce deuxième chapitre me permettra d'annoncer ma problématique au sujet du dialogue entre Psychanalyse et Anthropologie, de mettre quelques-unes de mes hypothèses à l'épreuve, d'effleurer quelques-autres qui seront reprises dans les chapitres suivants.

Ces hypothèses tâcheront d'étayer la poursuite d'un débat ouvert par Freud lui-même entre la Psychanalyse et les Sciences sociales, plus particulièrement l'Anthropologie. Le dialogue entre psychanalystes et anthropologues s'est avéré pendant plus d'un siècle fructueux et stimulant pour les uns comme pour les autres. Tout en ayant conscience de l'envergure et de la qualité de ce dialogue, ainsi que des moyens restreints qui sont à ma disposition, je proposerai quelques hypothèses à partir de l'interrogation d'une théorie qui a fait fortune bien plus en Psychanalyse qu'en Anthropologie dont elle provient. J'entends la théorie du matriarcat.

1.2 Problématique générale

L'interrogation que je propose de la primauté présumée de la mère aussi bien en Anthropologie qu'en Psychanalyse, viserait à :

- Montrer l'intérêt de poursuivre, élargir et approfondir le dialogue interdisciplinaire, en l'occurrence entre les anthropologues et les psychanalystes.
- Attirer l'attention sur les dangers des partis pris et des biais de confirmation, sur ceux de la spéculation et de l'extrapolation, lorsque les préconceptions théoriques l'emportent sur les recherches de terrain et la clinique.

- Montrer aussi bien les avantages que les inconvénients des emprunts interdisciplinaires et du transit d'outils conceptuels et méthodologiques des Sciences sociales à la Psychanalyse et vice versa.
- Admettre qu'il n'y aurait pas plus de raison pour revenir à la vieille question de se disputer la priorité ou la primauté des phénomènes psychiques sur les phénomènes sociaux ou l'inverse.

Au contraire, je pense que les phénomènes, ainsi que le terme l'indique, est ce qui, ayant été perçu par les sens, apparaît à la conscience, sans pour autant être privé d'inscription dans les autres provinces du psychisme. Or, ceci est le produit de tout un travail neuro physiologique, culturel et psychique, dans les limites que la nature, la culture, la formation, les théories implicites personnelles et la psyché nous imposent ; un travail au sens fort freudien du terme, qui loin d'être objective s'inscrit dans et façonné par la subjectivité.

1.3 Mise en place de la question et des hypothèses

L'idée qu'à l'aube de la civilisation le pouvoir était entre les mains des femmes plonge profondément ses racines dans des mythes et des textes érudits. D'intenses débats, alimentés principalement par des malentendus conceptuels et des faiblesses méthodologiques, ont scellés son histoire.

Le terme matriarcat fut forgé en Europe, aussi tard que la seconde moitié du XIX^e siècle. La théorie matriarcale a immédiatement eu un impact énorme sur les scientifiques et les érudits de l'époque, pour devenir largement populaire dans la culture du XX^e. « Des livres, des articles et des notes sur les femmes et la société ancienne abondent, et la bibliographie qui en résulte devient de plus en plus intimidante chaque année », note P. Walcot (1984, p. 37).

Malgré sa brève durée de vie scientifique, la théorie matriarcale fait toujours partie de notre culture. Elle jouit d'une grande popularité parmi les créateurs et leur public. La communauté psychanalytique ne fait pas d'exception.

Freud lui-même, s'appuyant sur la bibliographie ethnologique de son temps, de *l'Interprétation des Rêves* à *Moïse et le Monothéisme*, l'accepte avec ferveur. Dans *Totem et Tabou* (p. 143), il se réfère à Bachofen par son nom, à savoir au savant suisse qui fut à l'origine de cette théorie, tandis que dans *Moïse*, il

considère le matriarcat comme l'étape intermédiaire entre le patricide de la horde primitive et l'arrivée du patriarcat, en y consacrant plusieurs longs passages (p. 81-82, 112-113, 130-131).

Les psychanalystes, suivant cette certitude enthousiaste de Freud en faveur du passage de la société matriarcale à la société patriarcale, sont depuis convaincus d'avoir trouvé dans ce modèle évolutif un équivalent et une confirmation de leurs théories sur le développement des relations primaires de l'enfant, d'abord avec la mère et, seulement en suite, avec le père. Le psychanalyste Burston (1986) a montré comment l'hypothèse matriarcale a influencé la pensée psychanalytique.

Après une brève revue des données et des débats anthropologiques ³⁷, quelques hypothèses vis-à-vis de la persistance dans l'hypothèse matriarcale seront proposées :

Le matriarcat serait un mythe cosmogonique séculaire, développé dans le paradigme évolutif du XIX^{ème} ; un fantasme originaire de l'humanité, forgé au sein de la constellation de la primauté de la mère. Ces deux formations ont, entre autres, une fonction défensive contre les désirs régressifs et les angoisses que ceux-ci en suscitent, sous-jacentes à la constitution de l'institution de la société.

Les hypothèses matriarcales, à la fois séduisantes et abominables, activent les représentations sociales et les fonctions de la psyché subjective qui se développent dans l'espace frontalier contesté entre l'individu et le collectif, entre fantasmes, mythes et connaissances scientifiques.

Ensuite, ayant recours au concept de tiercéité de Peirce, repris par Green, une approche critique de la linéarité est entreprise : il n'y a pas d'intérêt de disputer non plus la préséance entre structure et histoire : la structure déploie ses potentialités au sein de l'histoire ; la prise en compte de celle-ci en est un contournable, dans la mesure où pour qu'un fait soit psychique, il doit être inscrit dans l'histoire.

³⁷ Pour une discussion bien plus détaillée, documentée et argumentée de la question, voir mon dernier travail sur la question (Petrou, 2019), reproduit dans la Deuxième partie de cette Thèse.

Je propose à la suite de ces auteurs que la querelle sur la préséance de la mère, ainsi que sur le point de vue développemental linéaire soient périmés. Il n'y a pas de passage d'une relation duelle à une relation triangulaire. Il y a une transformation du statut imaginaire du père : Dès sa naissance l'enfant s'inscrit dans un champ symbolique œdipien, qui est une structure transgénérationnelle.

Enfin, une corrélation structurelle entre la gynécocratie et la théorie matriarcale est proposée, à travers la reconsidération du féminin par la mise en relation du mythe, de la structure, de l'histoire et des discours scientifiques.

Si l'on admet hâtivement le matriarcat, c'est parce qu'on l'a tous vécu, même si l'on n'en garde pas le souvenir.

2 Retracer le développement de la théorie matriarcale

1.1 Au commencement fut la gynécocratie

Contrairement au terme matriarcat, qui fut forgé en Europe dans les années 1880, comme traduction du Mutterrecht (Droit de la mère) de vingt ans plus tôt, le mot γυναικοκρατία [gynécocratia] se rencontre déjà dans l'antiquité, sous la forme de γυναικοκράτεια [gynécocrateia] en grec médiéval, avant de le retrouver à l'époque moderne et dans les langues européennes sous la forme gyn(a)ecocracy, Gynaikokratie, gynécocratie etc.

Il est de coutume de se référer à Aristote, lorsqu'on recherche la première mention du mot. Toutefois, le Stagirite ne se réfère pas à une certaine forme de pouvoir institutionnel des femmes lorsqu'il utilise le mot. Et ceci parce que, avant que la gynécocratie devienne une théorie de gouvernance féminine et être identifiée avec le matriarcat comme système social et stade évolutif de l'humanité, avait le sens qui se maintient encore de nos jours, à savoir celui de la prédominance du sexe féminin dans un espace ou un domaine social.

Je glane quelques utilisations typiques du terme de γυναικοκρατία (gynécocratie), évocatrices de ses significations mélioratives et péjoratives, ainsi que de l'intention communicative - condescendant, élogieux ou moqueuse - par laquelle sont exprimées. Bien que je considère comme probable que la polysémie du mot, comme l'ambivalence de son utilisation, auraient coexistées dès le début, j'ai choisi de les parcourir historiquement afin de les associer avec le déploiement des idées sur le pouvoir féminin.

Le premier fut alors Aristote qui, connu pour sa méfiance envers les femmes, considère la « gynécocratie domestique » et « la licence accordée aux esclaves » comme les vices civils qui conduisent à la tyrannie. (*Politique*, 1313b33). Et lorsqu'il écrit que les Spartiates « sont dominés par les femmes » (γυναικοκρατούμενοι / gynécocratoumenoi), c'est pour blâmer la faiblesse de leur régistrateur Lycurgue à l'égard des femmes et pour mettre en garde contre les dangers qui en menacent la polis (*Politique*, 1269b20-24).

Quelques siècles plus tard, Plutarque défendra l'œuvre du législateur lacédémonien et louera la position sociale des femmes spartiates (Lycurgue, 14). Néanmoins dans d'autres œuvres (*Antonios*, 10 ; *Agis et Cleomenis*, 54.1), il décrit la faiblesse des hommes puissants par l'utilisation du terme γυναικοκρασία, ce qui signifie tempérament féminin ³⁸. Enfin, dans *Amatorius* (2.755c), se référant aux femmes lemniennes, écrit que « la nature est transgressée lorsque ces sont les femmes qui gouvernent » ³⁹.

Diodore de Sicile, qui a sauvé l'œuvre de l'historien Éphore de Cyme (-IV^{ème}), parle d'un « peuple gouverné par les femmes » [γυναικοκρατουμένου / gynécocratoumenou] (*Bibliothèque historique*, 2. 44-45). Il se réfère bien sûr aux légendes bien connues des Amazones (Hérodote, *Histoires*, livre *Melpomène*, 110-117), qui sont mentionnées pour la première fois par Homère lui-même : Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι [Amazones antianeirai], à savoir Amazones, pairs d'hommes (*Iliad*, 3. 189). Strabon écrit également sur les coutumes nuptiales des Cantabres en Sibérie, selon lesquels ce sont les filles et pas les garçons qui sont les héritières au sein de leurs familles (*Géographie*, 3.4.18).

Encore au I^{er} siècle après J.-C., le latin Dion Chrysostome, qui est probablement le père de Dion Cassius, font des utilisations similaires du terme. En

³⁸ Γυναικοκρασία est différent de γυναικοκρατία quant au deuxième composant de deux termes ; car κράσις [crasis] (γυναικο-κρασία) est le tempérament (résultant du mélange des liquides vitaux), alors que κράτος [cratos] (γυναικο-κρατία) est la force, le pouvoir et en suite la gouvernance et l'État.

³⁹ C'est dans ces termes que le chœur des Choéphores d'Eschyle (623-630) se réfère au crime des lemniennes à propos de celui de Clytemnestre : « De tous ces crimes horribles le plus célèbre est le crime Lemnien. Il est certes, en abomination. Qui pourrait rien comparer aux meurtres Lemniens ? Toute une race a péri, détestée des Dieux et en exécration aux hommes. Personne ne peut honorer ce qui est détesté des Dieux. Lequel de ces crimes ai-je rappelé sans raison ? »

effet, ce dernier, parlant de la faiblesse naturelle et mentale de Claude en raison de sa socialisation inappropriée avec des serviteurs et des femmes, conclut que l'empereur « ἔδουλοκρατήθη τε ἅμα καὶ ἐγυναικοκρατήθη » [édoulocratéthé te ama kai égynécocratéthé, à savoir qu'il était gouverné à la fois par des esclaves et par des femmes (*Histoire romaine*, 60,2).

Une telle formulation ne peut que rappeler celle d'Aristote. Elle résume le point de vue des anciens sur la gynécocratie, comme il a été préservé jusqu'au 6^{ème} siècle au moins, quand l'historien byzantin Procope de Césarée écrivait « γυναικοκράτεια » (gynécocratéia), se référant à l'une des causes possibles de la passion érotique et l'infidélité d'un certain homme (*Histoire Secrète*, 5.26).

Initialement sous la forme de gynarchy, le mot acquiert de nouvelles significations quand il réapparaît à l'époque moderne dans les écrits des auteurs européens : le fameux Sixteenth century gynaecocracy debate, au sujet de l'ascension au trône anglais, inédite pour les mœurs politiques de l'époque, de la reine Mary et plus tard d'Elizabeth, en constituent l'utilisation la plus mémorable (Scalingi, 1978 ; Caney, 2004).

Le mot fait aussi son apparition en français dans *Julie* de Rousseau : « Nos Suissesses aiment assez à se rassembler entre elles ; elles y vivent dans une douce familiarité ... de contrainte dans cette petite gynécocratie » (1761, 11.21). Enfin, sous la forme mal orthographiée pour un érudit, le terme Ginécocratie est utilisé dans la première tentative de théoriser la gouvernance féminine, en tant que système social, par un pionnier de l'Ethnologie : Joseph-François Lafitau (1724). Il tenta dans son œuvre une enquête de terrain sur les mœurs de la tribu iroquoise et leur comparaison avec ceux des peuples dépeints par les grecs anciens.

1.2 Du Mutterrecht au matriarcat

Toutefois, ceux qui ont associé leur nom au développement de la théorie du matriarcat préhistorique ou archaïque étaient trois éminents savants du Droit de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle : Bachofen, McLennan et Morgan.

Le suisse Johann Bachofen a cherché à faire correspondre, à travers la lecture des textes anciens, le droit la de mère (Mutterrecht) avec l'autorité féminine au cours d'une phase évolutive de l'humanité dont l'existence a prétendu, commune à toutes les sociétés, et à laquelle il a donné le nom de

Gynaikokratie. Cette phase a suivi, toujours selon Bachofen, une phase initiale de promiscuité et a précédé le patriarcat. Une thèse analogue est soutenue par l'anglais J.F. McLennan dans *Primitive Marriage* (1865).

Ancient Society (1877) de l'américain Lewis Morgan est une œuvre de référence en Sciences sociales. Basée sur son expérience de terrain auprès des Iroquois, sa connaissance d'autres peuples primitifs, ainsi que sur l'antiquité, cet anthropologue pionnier expose la première théorie évolutionniste de la société humaine.

En utilisant les notes de Marx sur l'œuvre de Morgan, Engels écrit *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884/1971). La prédominance pendant plus d'un siècle des théories de Marx et Engels a grandement contribué à la très large diffusion de la théorie du matriarcat préhistorique. Même si le mot matriarcat n'a jamais été écrit par Bachofen, McLennan, Morgan, ou même Engels, la théorie de la gouvernance féminine en tant que système social et stade évolutif de l'humanité est devenue universellement connue par son terme gréco-latin de matriarcat (mater + arché).

Le premier à avoir utilisé le mot matriarcat, selon les données que j'ai pu recueillir, est un gouverneur colonial néerlandais : G.A. Wilken (1884/1985) ⁴⁰. Quoi qu'il en soit, le choix du mot, en tant qu'antonyme du terme biblique de patriarcat, est d'après les linguistes une fausse analogie, et selon les ethnologues une opposition des termes (matriarcat / patriarcat) lesquelles sont entièrement « inappropriés » (Rivers, 1924, p. 85) et « extrêmement vagues et beaucoup d'anthropologues refusent de les utiliser » (Radcliffe-Brown 1924/1968, p. 54) pour décrire une organisation sociale complexe, de sorte qu'ils amènent à des idées fausses et à des malentendus fâcheux.

Depuis lors, la recherche ethnologique, ainsi qu'archéologique et historique ont rejeté unanimement l'hypothèse matriarcale, la considérant comme une

⁴⁰ Le terme est admis immédiatement en anglais, en grec en 1889 et en français en 1894.

simple spéculation ⁴¹. Dans un résumé du débat, l'*Encyclopaedia Britannica* écrit, à l'entrée « matriarchy » :

Le consensus parmi les anthropologues et les sociologues modernes est que même si des nombreuses cultures confèrent de préférence le pouvoir à un sexe ou à l'autre, les sociétés matriarcales dans ce sens originel et évolutif n'ont jamais existé.

La même conclusion est confirmée par l'anthropologue Graber dans la préface de la dernière traduction en anglais de l'œuvre de Bachofen (2007) :

Il ne semble y avoir aucune preuve définitive, archéologique ou ethnographique, de l'existence des sociétés matriarcales, et encore moins d'une phase matriarcale d'évolution culturelle. (p. iii)

1.3 Ce qui a conduit en erreur

Deux ordres de données seraient, à mon avis, responsables de cette erreur : Les interprétations de certains mythes et de certaines observations ethnographiques.

Le culte de la Grande Déesse ou de la Terre Mère à l'époque préhistorique, fut en fait très répandu, comme l'illustrent les statues que la houe archéologique a mise en lumière (Vénus de Willendorf, 22000-24000 avant J.-C.). Cependant, le statut social de la femme préhistorique ne peut pas être déduit seulement des statuettes et des fresques de Knossos ou d'ailleurs, concluent aussi bien l'historien B. Wagner-Hasel (1991), que l'archéologue J. Cauvin (1985).

On connaît les mythes, les légendes, les comédies aristophaniennes et les traditions qui exaltent la femme, tout en exorcisant la peur qu'elle inspire : les Amazones, les femmes lemniennes, Arcadia, Pandora, Diotima, Lysistrata, l'Assemblée des femmes, les grandes cérémonies athéniennes (Arrhephoria, Thesmophoria etc.). Selon une version du mythe sauvée par le bibliothécaire de César, le vote majoritaire en faveur d'Athéna, comme divinité patronne de la ville

⁴¹ L'anthropologue et psychiatre Rivers (1924, p. 96) confirme que la théorie a déjà été abandonnée en Amérique et en Angleterre depuis les premières années du XX^e siècle, alors que le nom de Bachofen est à peine cité par les anthropologues. Hormis la tradition marxiste, l'autre exception au rejet définitif de l'hypothèse matriarcale se trouvent chez des auteures féministes (Gimbutas, 1997 ; M. Göttner-Abendroth, 2012 ; Sanday, 1998, 2002). Cette dernière est vivement critiquée par Eller, comme le montre clairement le sous-titre de son livre : *Le mythe de la préhistoire matriarcale : pourquoi un passé inventé ne donnera pas un avenir aux femmes* (2001).

d'Athènes, qui a provoqué la colère de Poséidon, a conduit les athéniennes au renoncement de leurs droits civils et à l'abandon du matronyme. (Augustinus, *De Civitate Dei*, 18,9) ⁴².

Toutefois, l'argument selon lequel les traditions seraient les survivants de faits historiques ne peut convaincre ni les anthropologues ni les historiens. J'y reviendrai plus loin.

Les observations ethnographiques, qui ont participé à la fermentation de la théorie matriarcale, concernent une certaine organisation de la parenté, qu'on observe à travers le monde et qu'on appelle matrilinearité.

La filiation et la descendance, en tant que principe social plutôt que biologique, est tirée, selon la culture donnée, soit des deux parents (descendance bilatérale) - comme dans la nôtre - ou d'un seul parent (unilatérale). La descendance unilatérale peut être patrilinéaire, comme dans Athènes classique (Euménides (Orestie) d'Eschyle : 660) ⁴³, ou matrilinearité : Dans ce dernier cas, les enfants n'appartenaient pas à la famille ou au clan du père. Hérodote, source d'information de Bachofen, fut le premier à décrire la descendance matrilinearité (*Histories, Kleio* 173) :

(Les Lyciens) prennent le nom de la mère et non le nom du père... Si une femme libre épouse un homme qui est un esclave, ses enfants sont des citoyens à part entière ; mais si un homme libre épouse une femme étrangère, ou vit avec une concubine, même s'il est la première

⁴² Les peuples dits primitifs ont aussi des mythes selon lesquels la société était à l'origine égalitaire. De nombreuses cultures patrilinéaires très rigides réservent une place spéciale aux femmes, par le biais de rites d'initiation thérapeutique exclusivement féminins (formation de congrégations féminines matrilinearité socialement acceptables). Un exemple caractéristique sont les cérémonies de possession de Boris des Haoussa au Niger (Monfouga-Nicolas, 1972) : quand une femme est malade, elle cherche son initiation (possession) par les génies tutélaires de la matrilinearité. L'initié devient un Boris, c'est-à-dire un messager et la voix de la divinité Boris, qui cherche à restaurer l'ordre social et cosmique perturbé par la négligence des êtres humains envers le divin. Pour ainsi dire, « Pythia » n'est pas seulement un voyant pieux, mais aussi un patient et désormais un guérisseur, membre de la congrégation matrilinearité Boris. Le triangle thérapeutique, selon lequel le patient devient également thérapeute des patients suivants, est caractéristique de l'ethnomédecine africaine (Pouillon, 1970).

⁴³ L'acquittement d'Oreste pour le meurtre de la mère (Clytemnestre) prononcé par Apollon, s'est basé sur l'argument que l'un fut étranger (ξένος / xenos) par rapport à l'autre : « ξένω ξένη / xeno xené».

personne dans l'État, leurs enfants perdent tous les droits de citoyenneté.

Comme le montre l'extrait, outre le matronyme, la descendance noble ou pas est léguée par la matrilinearité. Il en va de même pour la propriété, les titres et les pouvoirs (Briffault, 1927, vol. 1, p. 191). Dans les sociétés matrilineaires, comme les Iroquois d'Amérique du Nord, les Minangkabau de Sumatra, les Nagovisi de Bougainville et bien d'autres, la mère jouit d'une position sociale qui envierait même les femmes européennes du milieu du XX^{ème} siècle. Le rôle du père dans l'éducation des enfants est assumé par le frère aîné de la mère, comme l'ont montré dans leurs œuvres classiques Tylor (1896), Radcliffe-Brown (1924), Malinowski (1922, 1927, 1929) etc. Il s'agit des fameuses sociétés avunculaires (avunculus, l'oncle maternel en latin).

Un exemple extrême de société matrilineaire associée à une matrilocité est offert par les Moso du sud-ouest de la Chine, parmi lesquels il n'y a pas de mariage ou de couple parental ⁴⁴. Certaines manifestations de matrilinearité peuvent encore être observées dans les sociétés occidentales : dans le cas des Juifs, c'est la religion, tandis que dans des peuples allemand et scandinave, la nationalité est transmise traditionnellement par la mère.

⁴⁴ Parmi les Na de la province du Yunnan (Cai Hua, 1997) les termes conjoint ou mari sont absents du vocabulaire, mais la moindre référence ou insinuation sexuelle entre les membres de la même maison est strictement interdite. L'activité sexuelle est librement exercée par n'importe qui, pendant les célèbres visites nocturnes, tant qu'il n'appartient pas à la même matrilinearité. Ainsi, l'échange de femmes entre groupes sociaux, qui, selon Claude Lévi-Strauss, est la condition sine qua non du fondement de la parenté « la forme universelle du mariage » (1947/1967, p. 166), atteint sa limite maximale chez le Na. Contrairement aux Na, d'autres sociétés attribueraient le nom du père à une femme quand aucun homme n'est en mesure d'assumer ce rôle. C'est le cas des Nuer au Soudan, (Evans-Pritchard, 1940, 1951/1973). Les enfants s'adressent à l'une des deux femmes du couple parental en tant que père. C'est également le cas de la coutume de Burrnesha en Albanie (Gréaux, 1996 ; Young, 2000) : Les « vierges assermentées » assument le rôle du père-chef de la famille élargie, lorsque les hommes adultes ont été annihilés mutuellement par les guerres, les vendettas, etc.

Toutefois, quel que soit le principe de descendance qu'une société admet, ce n'est pas le sexe lui-même, mais les institutions politico-religieuses qui, en filtrant la sexualité et le système de parenté, transforment les sexes en genres parlants et les corps en leur instruments ventriloques. Ceux-ci répètent leurs discours et reproduisent les relations prescrites entre les membres de la société (Godelier, 2004, pp.428-434, 637).

Ainsi, la confusion entre l'organisation matrilineaire et le matriarcat est née. Le premier, un fait ethnographique incontesté, ne concerne pas l'exercice de l'autorité sociale par les femmes. Cette dernière est une déduction arbitraire, une extrapolation, qui n'a jamais été confirmée empiriquement ⁴⁵. En fait, les observations ethnographiques, ainsi que la recherche historique et archéologique, n'appuient pas l'hypothèse qu'une société dans laquelle les femmes occupaient les rôles institutionnels analogues à ceux exercés par les hommes dans la société dite patriarcale n'ait jamais existé. Schneider (1961, p. viii), écrit, faisant écho aux vues de Rivers (1924) : L'autorité généralisée des femmes sur les hommes, imaginée par Bachofen, n'a jamais été observée dans les sociétés matrilineaires connues, mais seulement enregistrée dans les légendes et les mythes. De même A. R. Radcliffe-Brown (1924) a montré que l'hypothèse de passage d'une société donnée d'organisation matrilineaire à une organisation patrilinéaire n'est pas fondée empiriquement non plus.

C'est ainsi que l'hypothèse du matriarcat originaire est rapidement tombée en désuétude dans les travaux et la pensée anthropologiques. Des psychanalystes qui ont un intérêt particulier pour tout ce qui tient au passé et à l'originaire et qu'ils adoptent dans leurs démarches un point de vue développemental linéaire pensent toujours à la théorie matriarcale, ainsi le nombre important de leurs références en témoignent.

La théorie matriarcale jouit d'une grande popularité même à ce jour et continue de fournir l'inspiration pour un grand nombre d'œuvres de pensée universelle, de littérature, de théâtre et de cinéma. Les critiques et le public semblent suivre sans questionnement cette voie.

3 L'insistance dans l'erreur. La question des origines

⁴⁵ Tylor (1896), bien que le premier ethnologue anglophone à avoir utilisé le terme matriarcat, comme Radcliffe-Brown (1924) le fit quelques années plus tard, décrivait en fait l'organisation matrilineaire des sociétés étudiées.

Je pense que l'on peut légitimement se demander ce qui aurait pu conduire des érudits et des éminents scientifiques, à travers des compilations hâtives de données religieuses et mythologiques, des observations ethnographiques et des découvertes archéologiques, à formuler la théorie du matriarcat préhistorique en tant que point d'origine de la société humaine.

De même, on peut s'interroger sur les raisons pour laquelle on prête tous si facilement foi au matriarcat.

Face à ces questions, j'avancerai deux hypothèses complémentaires : l'une relative aux modèles épistémiques, l'autre psychanalytique.

Bien que l'Anthropologie sociale soit une progéniture du XIX^{ème} siècle et s'inspire de l'âge des Lumières, elle porte le sceau de l'idéal romantique des temps précédents : l'éloge du mystère et du rêve, la poursuite de l'évasion dans l'exotisme et le passé. Elle se développe au sein du paradigme scientifique de l'époque, que sont les sciences naturelles, dominées par les théories de l'évolution. Des points de vue philosophiques plus anciens retrouvent dans l'œuvre de Darwin les garanties scientifiques, les outils conceptuels et méthodologiques qui les élèveraient au statut de la science : l'idée d'une société en tant qu'organisme en évolution était une analogie biologique reprise par de nombreux anthropologues et sociologues. Dans l'éblouissement de la séduction darwinienne, l'Anthropologie, la Sociologie, la Philosophie politique se placent avec ferveur en faveur de lois unitaires et linéaires à validité universelle, qui déterminent le travail de l'histoire de l'homme, conformément au paradigme des théories darwiniennes de l'évolution (Morgan, 1877, p. xxxi).

Cependant, malgré l'abandon de l'évolutionnisme social, la théorie du matriarcat est toujours immensément attrayante. En sus des modèles épistémiques historiques, des motifs diachroniques - je veux dire des motifs inconscients qui se développent au niveau imaginaire des mythes - sont susceptibles d'expliquer cette persistance.

L'hypothèse matriarcale, contemporaine de la naissance de l'Anthropologie et de la Psychanalyse, suscite un intérêt commun pour les deux disciplines, qui est la question de l'origine : origine de l'homme, origine de la vie psychique. Or, la question des origines ne peut que conduire même la pensée scientifique au recours à la spéculation et au mythe, afin de combler les lacunes de l'expérience.

La préoccupation de Freud pour le mythe commence avec son auto-analyse (Anzieu, 2000) et atteint son apogée avec *Moïse et le monothéisme* (Chemouni, 1997). Un extrait de sa lettre du 12/12/1897 à Fliess présage la relation qu'il discerne entre le mythe et la réalité psychique, lorsqu'il se demande ce que sont « les mythes endo-psychiques ». Produits des projections et des compromis, les mythes sont des vestiges déformés des fantasmes pieux et des rêves séculaires de l'humanité naissante (1908b, p. 152), qui lorsqu'ils sont décodés « révèlent une véritable perspicacité psychologique » (1900, p. 398), écrit-il.

Anthropologie et Psychanalyse convergent à voir dans les mythes des narrations fiables et crédibles qui rendent le monde sensé et signifiant, qui légitiment l'organisation sociale et régissent les relations humaines, « des outils pour penser la réalité » (Pouillon, 1980, p. 98). Pour Valabrega (1980), les mythes sont par définition achroniques et subversifs des clivages rationnelles. A. Green (1980) estime que « le mythe, comme l'inconscient, serait le témoin d'une préhistoire, une construction imaginaire après-coup, sur ce qui aurait été les origines d'un peuple... (les mythes comme les rêves sont) porteurs d'une extraordinaire sollicitation à l'interprétation ... eux-mêmes produits d'une interprétation : ils interprètent un inconnu sans savoir ni ce qu'ils interprètent, ni comment ils l'interprètent » (p. 100). Le mythe, à bien des égards, fonctionne comme un « objet transitionnel collectif » (p. 121).

Bien qu'il abandonne très vite sa neurotica, c'est-à-dire l'importance de la réalité extérieure et de la diachronie de l'histoire au profit du fantasme et de la synchronie de la réalité psychique, il s'accroche jusqu'à la fin de sa vie sur la roche de la réalité historique, sur la priorité de la phylogénèse sur l'ontogénèse et sur la récapitulation de la première par la seconde (1917, p. 354, 370). En effet la théorie de la récapitulation de Haeckel est la pierre angulaire sur laquelle Freud a tenté de fonder ses théories comme un seul édifice : la théorie des névroses et l'origine de l'espèce humaine (Grubrich-Simitis, 1986 ; Balestriere, 1998 ; Duvernay-Bolens, 2001). Pour Freud, retracer l'évolution était le moyen de donner à sa théorie une application totale et une valeur universelle, conformément au paradigme évolutif.

L'homme primitif rencontre le névrosé et l'enfant, et la Psychanalyse s'élargie à l'étude de l'humanité dans son ensemble (1911, p. 81). Et de conclure (1917) ⁴⁶:

Tout ce qui nous est raconté en analyse à titre de fantasmes... a été jadis, aux phases primitives de la famille humaine, des réalités, et qu'en donnant libre cours à son imagination, l'enfant comble seulement, à l'aide de la vérité préhistorique, les lacunes de la réalité individuelle.
(p. 370)

Cependant, D. Anzieu et A. Green, comme d'autres analystes qui voulaient maintenir le dialogue avec les anthropologues, encouragent les psychanalystes à abandonner les modèles dépassés et les hypothèses non fondées, comme la récapitulation (Anzieu, 2000, p. 63-64) et le meurtre du père de la horde primitive comme véritable événement préhistorique. Le parricide « se fait par la médiation culturelle refoulante » (Green, 1999a, p. 219).

La façon dont Freud choisit de relier l'origine de la vie psychique à celle de l'espèce, à savoir à travers le patrimoine sauvegardé dans les fantasmes originaires, m'a amenée soutenir l'hypothèse que, s'il on inscrivait la théorie du matriarcat préhistorique dans de la problématique de l'« Ur » freudien (Urphantasien), elle aurait montrerait toutes les caractéristiques et les fonctions des fantasmes originaires. La théorie matriarcale serait d'une tentative de donner un sens à l'origine de l'homme, de la même manière que la scène primitive ou originaire donne un sens à l'origine du sujet. Se souvient-on que pour Laplanche et Pontalis (1985), les fantasmes originaires sont en même temps des fantasmes des origines. C'est en ce sens que ces fantasmes cherchent des solutions imaginaires cohérentes à l'énigme de l'origine du sujet, de la sexualité et de la différence des sexes.

D'un point de vue anthropologique, le mythe cosmogonique de chaque culture apporte sa réponse à l'énigme de la création, en même temps qu'il fournit un modèle archétypal pour chaque activité créatrice. Les divinités chthoniennes, la femme et la fertilité constituent pour de nombreuses cultures les éléments indivisibles d'une hiérophanie originaire, qui, avec le mâle céleste, l'égal du féminin (ἴσον / ison) d'après Hésiode (*Théogonie* 125-126), accomplissent

⁴⁶ Des idées analogues, postulant en faveur d'un « héritage phylogénétique » sont développées l'année suivante dans de longs passages de l'Homme aux loups (1918, pp.57-6, 95-97).

l'hiérogamie originaire fondatrice, répétée depuis incessamment par les dieux et les hommes à travers le récit du mythe et l'observance des rites (Eliade, 1987, p. 344-363).

En somme, les narrations sur le matriarcat sont une réponse à la question de l'origine humaine. Là où l'individualité converge avec la collectivité, le matriarcat se déploie comme un récit mythique cosmogonique séculaire et une production psychique dans le modèle de certaines théories sexuelles infantiles, du souvenir d'écran et du roman familial. Le récit matriarcal est fait des ingrédients d'un fantasme d'origine, d'un fantasme d'une plénitude béate appartenant à l'univers maternel primitif imaginaire, sans l'interférence de toute contrainte de la réalité : une projection rétrospective dans un paradis terrestre d'un passé imaginaire.

La discussion n'est pas épuisée par le caractère défensif évident contre la différence et la complémentarité des sexes et des générations d'un tel fantasme. Elle risque de plus d'éclipser un débat important dans lequel je m'engage ci-après.

4 Développement linéaire et tiercéité. Mythe, structure et histoire

Le deuxième composant du terme matriarcat, ἡ ἀρχή [arché] possède une signification multiple : le début, l'origine ; premières cause, principe, lieu et pouvoir ; règle ; enfin autorité. L'arché se réfère indiscutablement à ce que nous définissons comme archaïque en psychanalyse, qui, comme Green (1982) observe, n'est pas seulement le point de départ, le plus ancien, mais surtout ce qui ressort par son importance organisationnelle. Par conséquent, il couvre à la fois la référence à l'« Ur », une réponse aux questions des origines, ainsi qu'à la puissance et à l'autorité attribuées aux imagos parentaux.

Tout au long du développement psychosexuel, la mère est l'objet par excellence des besoins, des désirs et des angoisses. Comme l'a écrit Potamianou (Ποταμιάνου, 2014), certaines manifestations du pouvoir attribuées à l'imago maternelle visent à endiguer le glissement vers l'oralité, la passivité et la

dépendance. Les figures « matriarcales » s'érigent comme contre-investissement face aux angoisses homosexuelles et de castration, suscitées par l'ordre « patriarcal ». En tant qu'entité phallique, c'est-à-dire comme expression de plénitude et lieu d'absence de tout besoin, non seulement elle domine la vie et la mort, mais c'est aussi l'espace où la pulsion tend à éliminer tout ordre et toute opposition. Néanmoins, aucune différenciation, aucune intermédiation par un tiers, ne ferait cesser le pouvoir maternel - en tant qu'utérus à partir duquel nous avons tous fait surface, en tant qu'élément féminin au sein de l'homme, en tant que lieu de fertilité ou obscurité de l'incorporation - de frissonner le corps et l'esprit des descendants : donneuse de vie, séductrice ou reposante, mais toujours créatrice. Comment serait-il possible que la mère en tant qu'autorité et source d'origine, devienne un lieu de familiarité calme ; un endroit où l'anxiogène ne serait pas idéalisé, ne serait pas apaisé lorsqu'il serait adoré, ne serait pas enlevé en s'établissant sur des trônes hautes et despotiques ?

Dans la lignée de la pensée de Winnicott, A. Green trouve chez le philosophe américain C. S. Peirce les outils conceptuels pour penser ce qu'il appelle la tiercéité (Green, 1989/2002b), afin de remettre en question le point de vue du développement linéaire en tant que modèle dominant en psychanalyse. Green revient à plusieurs reprises sur la question des rapports entre structure et histoire, dont le passage supposé de la relation à deux à la relation à trois n'en est qu'un des aspects. Aussi bien dans *La diachronie en Psychanalyse* qu'en *Le temps éclaté*, il défend son respect à la fois pour l'histoire et pour la structure. Rien, écrit-il, ne peut être du domaine de la pensée, sans qu'il ne soit inscrit dans l'histoire. De même, la structure déploie ses potentialités au sein de l'histoire et même sur des niveaux de fonctionnement de la temporalité différents. Dans « Passions et destins de passions », Green (1990) écrit :

Je ne crois pas utile de remplacer le Père de la horde par la Grande Déesse Mère. Je me demande simplement ce qui pousse les analystes à cette perpétuelle querelle de préséance. (p. 225)

Dans un texte écrit en vue de discuter du parricide et des idées de M. Godelier, Green soutient (1999a) :

On a tendance à privilégier la relation duelle en faisant l'impasse sur le père. C'est une perspective à courte vue... On doit en revanche insister sur le fait que cette relation primitive inclut indirectement le père dans

les fantasmes et les pensées de la mère... Dès sa naissance l'enfant s'inscrit dans un champ symbolique œdipien... L'œdipe est structurel dans la mesure où il est transgénérationnel... Il n'y a donc pas un passage d'une relation duelle à une relation triangulaire, mais plutôt transformation du statut imaginaire du père, en intervention effective de la personne réel du père, chargée de dimensions imaginaires et symboliques. (p. 215-220)

Et il poursuit : La présence massive d'une mère toute-puissante, phallique, désastreusement séduisante, semble bannir et éliminer le père. Les fantasmes archaïques exhortent la mère à le tuer et à incorporer son pouvoir. Cela fait d'elle un « monstre dangereux, car il n'y a plus aucun contre-poids à sa puissance. Aucun intermédiaire -aucune médiation entre elle et l'enfant ». ⁴⁷

Ceux-ci, bien sûr, se produisent au niveau inconscient, car au niveau conscient, il n'y a que des éloges pour « genre exalté de la mère » (μητέρος ἀγλαόν εἶδος / météros aglaon eidos) Ces mots sont choisis comme frontispice par Bachofen pour la couverture de son livre. D'après ma recherche, il s'agit d'un fragment d'une phrase du philosophe néo-platonique Porphyrius (Porphyrii, 1856, p. 146-7). En tant qu'érudit, Bachofen ne pouvait ignorer les tenants et les aboutissants du fragment de pensée d'un philosophe, qu'il cite à plusieurs reprises dans les pages de son *Mutterrecht*.

Ce qui se dissimule derrière l'exaltation maternelle, la plénitude et la béatitude, c'est le spectre de cette être androgyne, bisexué archaïque, qui offre à la fois la vie et la mort, et que nous appelons habituellement mère phallique, démon familial, selon la traduction que Stirn (1987, p.4) propose de l'Unheimlich. La représentation de poterie qui accompagne le fragment « genre exalté de la mère », représente Thétis pleurant son fils Achille. Les deux sont enfermés dans un contour ovale, qui pourrait à mon sens être une référence à l'hiérophanie originaire de l'œuf de la cosmogonie d'Hésiode (op. cit.), telle qu'elle est reprise par Aristophane (*Oiseaux*, 694-6).

Freud, dans son essai sur *le thème des trois coffrets* (1913), conclut :

⁴⁷ De même, R. Roussillon (2012a, p. 168) repère « dans l'organisation de la triangulation œdipienne la meilleure des conditions pour que l'excitation reste modérée : le pare-excitation par excellence est alors pensé comme le fruit de la tiercéité (fonction différenciatrice) qui fonde le caractère organisateur de la double différence, des sexes, des générations ».

Ce sont les trois formes prises par la figure de la mère au cours de la vie d'un homme : la mère elle-même, la bien-aimée qui est choisie d'après son modèle, et enfin la Terre Mère qui le reçoit une fois de plus. (p. 301)

Les angoisses suscitées par la différence des deux sexes - fusion, dépendance, domination, castration, etc. - (Cornut, 2001) renvoient à des formes à peine dissimulables par la splendeur de la divinité génitrice, donneuse de vie, par la douceur de la mère allaitante dans un paradis heureux où tout a commencé. Le spectre inquiétant d'un monde gouverné par des femmes doit être contrecarré.

Il s'ensuit que les narrations sur le matriarcat archaïque sont une invention, une fiction à double face : celle d'un heureux et sans entrave espace-temps, et à la fois une perspective menaçante et catastrophique. Le fantasme du retour par la mort à l'état indifférencié de fusion archaïque trace ainsi un cercle parfait. Est-ce encore un autre symbolisme offert par la forme circulaire de l'œuf de la création ?

Les liens de sang avec la mère génitrice seraient aussi des liens mortels s'ils n'étaient pas médiatisés par un tiers, même si celui-ci est le frère de la mère, comme cela arrive habituellement dans les sociétés matrilineaires. Le conflit du soi-disant droit de la mère avec le droit paternel dans l'*Orestie* d'Eschyle, n'implique pas nécessairement la victoire du patriarcat sur le matriarcat ni la marque d'une transition historique à application universelle ⁴⁸.

La valeur du mythe ne tient pas à la vérité historique des événements relatés. Il tient à la force de sa structure qui permet de le vivre dans le présent de sa récitation, dans son actualisation dans le rite. Le mythe rend possible de relier les hommes et les groupes sociaux à leur passé originaire, au présent de leur vie et à l'avenir qu'ils se donnent. Si l'on admet que « l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction » (Lévi-Strauss 1958, p. 254), je propose alors l'hypothèse que ladite solution de la contradiction concerne le choix d'une des expressions de la structure de ces institutions politico-religieuses, qui constitueront le fondement de l'origine mythique de la société donnée. Cependant, quel que soit la solution optée n'est jamais définitive. La

⁴⁸ « sous l'influence de conditions extérieures... une organisation patriarcale de la société succéda à l'organisation matriarcale... Il nous semble percevoir comme un écho de cette révolution dans l'*Orestie* d'Eschyle ». (Freud, 1939, p. 113-4). Voir aussi l'étude de M. Klein de 1963 « Réflexion sur *Orestie* », dans *Envie et gratitude* (p. 187-219).

perspective d'un mouvement rétrogressif au choix d'une solution différente est toujours possible, même si quelquefois ce choix ressuscite l'abomination, voire des angoisses catastrophiques.

Ayant parlé de ces aventures lamentables,
ne dois-je point rappeler le détestable mariage,
funeste à ces demeures,
et les embûches perfides de la femme ourdies
contre l'homme belliqueux
que ses ennemis eux-mêmes admiraient pour son courage ?
Il faut mépriser le foyer sans feu
et la honteuse domination d'une femme.

C'est dans ces termes que le chœur des *Choéphores* s'exprime (623-630). L'éloquence des mots d'Eschyle, que Leconte de Lisle traduit par « embûches perfides de la femme ourdies » est remarquable : « γυναικοβούλους τε μήτιδας φρενῶν », que je traduirais par des plans rusés d'esprit féminin ⁴⁹.

Quant aux angoisses catastrophiques suscitées, Euripide dans ses *Bacchantes* les expose de façon magistrale : Penthée, piégé par Dionysos, se rendant au mont Cithéron est découvert par les bacchantes, celles-ci le réduisent en pièces sur l'ordre du dieu, avant qu'Agavé à leur tête, s'aperçoit avec horreur qu'elle a tué son propre fils.

L'apostrophe d'Aristote sur les dommages possibles à l'État s'il est « gouverné par des femmes », les légendes des Amazones et des lemniennes (Hérodote, *Histoires*, *Érato*, 138), Médée, les mythes cosmogoniques d'Hésiode (*Jours et Œuvres*, 90-94), le ricanement à la gynécocratie et la dérision par les Grecs des coutumes barbares (Sophocle, *Œdipe à Colone*, 339-340), comme tant d'autres «

⁴⁹ γυναικόβουλος : γυνή [gyné] la femme + βουλή [boulé] la volonté, opinion, plan, but, décision, enfin assemblée ; μήτις [métis], l'intelligence pratique, astuce, ruse ; φρήν [phren], le cœur ou l'esprit, en tant que siège des facultés intellectuelles, de la perception et de la pensée. Arrêtons-nous un instant de plus au mot μήτις. Personnification divine de la sagesse et de la ruse, Mètis (ou métis) est souvent représentée portant deux visages ou comme un petit personnage caché, souvent sous le siège de Zeus. Celui-ci avala Mètis, alors qu'elle est enceinte d'Athéna, par peur qu'elle donne naissance à un fils qui prendrait le pouvoir et régnait sur les dieux et les hommes. D'après Chantraine (1968), mètis étymologiquement est issue d'une racine verbale : mesurer. Ce sens s'est conservé dans deux mots μέτρον (métron/ mesure agraire) μήτρα (métra / matrix, utérus). Il doit être apparenté au verbe μέδομαι ou μήδομαι [médomai] qui signifie gouverner. Pour une discussion plus avancée, voir l'ouvrage de M. Détienné et de J. P. Vernant, J. P. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*.

extraits de la littérature antique démontrent la peur latente de perdre le contrôle sur les femmes » (Keuls, 1985, p. 321).

Néanmoins, le mythe dit la vérité. Non pas celle du monde extérieur, mais celle du monde interne, celle « des désirs et des angoisses qui y sont liés » (Anzieu, 2000, p. 50).

Chez les auteurs grecs, le mythe (μῦθος / mythos), n'est pas le synonyme de ἔπος [épos], ni de λόγος [logos], bien que les trois termes soient les antonymes de ἔργον [érgon], l'acte, l'action. Alors que logos est le récit (véridique, historique), épos, les mots et la parole, mythos, avant d'être le conte et la légende (lat. fabula), est le discours, le conseil avisé, l'ordre, la promesse, la résolution, le plan : (« afin que tu entente les mots et les discours » (ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης - *Odyssée*, 11, 561). Les paroles (ἔπος [épos]) - même si elles sont éloquentes (ἔπεα πτερόεντα [épea pteroenta] paroles rapides, ailées - ce sont simplement prononcées. Les mythes s'appuient sur la sagesse.

Toutefois, comme c'est généralement le cas pour les productions collectives et individuelles, la signification des mythes, déformée par les compromis nécessaires, nous est souvent livrée inversée : les historiens Pembroke (1967) et Vidal-Naquet (1970), en démontrant les lois de l'échange et l'inversion qui dominent la pensée mythique - le rapport au processus primaire inconscient est évident - ont montré que la gynécocratie serait pour l'Antiquité un monde inversé. Pembroke (op. cit.) se référant à la notion de matriarcat comme une perspective, insiste sur ce qu'il appelle la fonction des alternatives dans une règle normale.

Le classiciste P. Walcot va encore plus loin (1984) :

(Les Amazones) sont tout ce qu'une femme ne devrait pas être et elles définissent la norme et l'acceptable en posant cette norme sur sa tête ; elles illustrent la conséquence épouvantable de l'usurpation par la femme de ce qui est le rôle de l'homme et soulignent la crainte de l'homme de toute tentative d'usurpation... (Elles) tuent ou mutilent les garçons, une coutume garantie pour susciter des angoisses de castration chez les hommes... Il fallait Achille pour vaincre la reine amazonienne Penthesilea... Il est, bien sûr, très ironique qu'un si superbe athlète sexuel comme Héraclès devrait à la fin être amené à la mort par sa propre femme, mais l'innocence même de Deianeira (celle qui détruit les hommes) nous rappelle encore une fois les périls posés par une femme et que la femme n'a pas besoin d'être Hélène ou sa sœur Clytemnestre. (p. 42-44)

Une façon de parvenir à la jugulation des angoisses suscitées par le spectre de la gynécocratie, c'est de renverser la structure du monde dans une fiction qui permettrait de passer de la menace à la félicité, par un renversement de l'ordre temporel (du futur au passé), c'est ce qui promet l'invention du matriarcat archaïque.

5 Le féminin, la polis et les discours scientifiques

Aucune culture n'a qu'un seul et unique modèle de représentations sociales pour un objet donné. Pendant un certain temps, l'ancien modèle et le plus récent maintiennent une coexistence alternée ou conflictuelle. Dans le cas où le processus de transformation d'un modèle conduit à son renversement logique et sémantique complet, les termes de base de la représentation devraient au moins avoir une double signification (Laplantine, 1986, p 46-52). Ces termes dans le cas du matriarcat sont le sexe et l'autorité.

L'ordre établie, la « victoire de l'intellectualité sur la sensualité » (Freud, 1939, p. 114), peut à tout moment être perturbé, renversé sous la pression pulsionnelle : régression, retour du refoulé ou de la partie clivée. Tel est le cas du *Droit de la mère*. De son texte qui fait l'éloge de la femme jaillit le danger tangible, perçu ne serait-ce que de façon ambivalente même par Bachofen lui-même, d'une déstabilisation de la pensée rationnelle par la femme : « Comme Hegel, Bachofen rêve du raffinement et de la perfection de l'esprit humain » (Bachofen, 1861/2007, p. xi : Introduction du traducteur). C'est un aspect de l'œuvre de Bachofen qui passe souvent inaperçu : tout l'arrière-plan religieux, toute la critique antimoderniste qu'il a appliquée au rationalisme (Davies, 2010 ; Hartmann, 2004).

Certaines cultures choisissent la ségrégation complète des sexes. Cependant, le multiple sens du féminin et l'ambivalence foncière à son égard, est une réalité psychique d'une application sans doute universelle. La négation implique ou indique l'affirmation ; et vice versa. La signification d'un contenu psychique ou d'un contenu social ne devient complet que dans la mesure où les relations de positivité et de négativité qui le composent sont démontrables. L'évident et le latent, le socialement acceptable et inacceptable, le prédominant

et ce qui manque obéissent à une logique d'échange et de dialogue potentiel. Par exemple, ce qui, dans une période donnée d'une culture est considérée comme inacceptable ou axiomatiquement négative, n'est pas nécessairement absent. Elle peut être présente ou même agit, voire il peut être positif dans certaines expressions de la même culture : dans les mythes, les fêtes, certains groupes sociaux etc. Il peut refaire surface à tout moment.

La négation est nécessaire pour la structure du langage, ainsi que de tout système symbolique, et donc de la culture. Il s'agit d'un jugement, de l'obligation d'une décision par un « oui » ou un « non ». Cependant, « à l'aide du symbole de la négation, la pensée se libère des restrictions du refoulement et s'enrichit du matériel indispensable à son bon fonctionnement » (Freud, 1925, p. 236).

A. Green (1990, p. 162-3) pense que même « le clivage est lui-même un moyen d'échapper à la confusion. Telle est la servitude humaine : la soumission à deux maîtres opposés : la séparation et/ou l'union ». Les processus tertiaires, proposés par cet auteur, sont ces processus psychiques qui permettent au sujet d'y faire face, autorisant l'acceptation de la coexistence fonctionnelle à la fois du « non » et de l'« oui », car ils fonctionnent comme médiateurs entre les processus primaires et les processus secondaires, ce qui conduit à la condition créative.

La négation et le clivage offrent donc, en tant que mécanismes de défense et stratagèmes logiques, des moyens supplémentaires pour comprendre cet ordre de phénomènes culturels, où les représentations sociales opposées peuvent coexister. Le sens devient ainsi possible précisément grâce à la dialectique de ces oppositions. Le mythe est le stratagème par excellence qui convertit une opposition binaire sans compromis à une opposition logiquement acceptable, créant ainsi l'illusion que l'opposition a été résolue, ce qui rend la pensée mythique efficace (Levi-Strauss, 1958, p. 254, 231). Il est quand-même sensationnel de voir comment l'anthropologue français parle du mythe dans les mêmes termes que Winnicott (1953, 1967) emploie pour décrire les phénomènes transitionnels et l'expérience culturelle.

Nous pouvons donc soutenir l'idée que la culture, en tant que phénomène transitionnel, sépare, interdit, exclut, et à la fois permet, sous réserve de certaines conditions, la coexistence aussi plus ou moins réussie et l'acceptation conjointe des contraires, principalement par le la créativité spirituelle, l'art et les

récits mythiques. W. Bion, en réexaminant la théorie freudienne de la conscience, écrit :

le conscient et l'inconscient, qui sont produits simultanément, fonctionnent effectivement comme s'ils étaient binoculaires et capables par conséquent, aussi bien de corrélation que de ne s'intéresser chacun qu'à soi-même⁵⁰

J'aimerais souligner à propos de cet extrait deux choses : La simultanéité et non la genèse de l'un par l'autre (conscient / inconscient, principe de réalité / principe de plaisir etc.). Puis, la différence entre la non-intégration psychique et la coexistence de niveaux, de modes et de régimes de fonctionnement psychique qui rendent celui-ci plus adaptables aux besoins internes et externes, plus riche et plus créatif.

Des travaux pionniers des dernières décennies, en Histoire et en Anthropologie serait en faveur de cette problématique. Parmi eux, celles de Nicole Loraux (1990, 1996), qui mettent en question l'exclusion féminine à Athènes classique. Grâce à l'examen approfondi du mythe de l'autochthonie par rapport au statut du citoyen athénien, elle questionne les thèses dominantes sur l'identité supposée entre la mère et la Déesse-Terre, ainsi que de leurs représentations respectives. Malgré l'absence de la femme en tant que personne physique des lieux et des fonctions publiques, les représentations sociales du féminin sont innombrables : l'importance déclarée de l'épouse (Xénophon, *Économique*, 7.42-3) ; la mère patrie représentée comme la terre natale ; la lamentation pour les défenseurs déchus de la polis prononcée par les femmes et ainsi de suite. La femme athénienne est, selon Loraux, un organisateur, l'« opérateur féminin » qui nous permet de penser le mâle et la politique.

Une scène publique par excellence, aux côtés de l'Ecclésia et de l'Agora, est sans aucun doute celle du Théâtre. Malgré le fait que les acteurs et le chœur sont

⁵⁰ La traduction française habituelle rend « as if they were binocular therefore capable of correlation and self-regard » (1962 : 54) par « comme s'ils étaient binoculaires et capables par conséquent d'être mis en corrélation et de se refléter l'un l'autre » (trad. franç. Aux sources des expériences. Paris : PUF, 1979, p. 72). Or, ainsi que Bion explique dans la phrase suivante la vision « monoculaire » est celle d'une partie par l'autre, (the « view » of one part by the other). Self-regard est un mot qui signifie regard, considération et respect pour soi-même, ainsi qu'intérêt personnel, voire vanité. Il me semble que l'expression française « cela *me regarde* » est très proche du sens de l'expression anglaise self-regard, qui à mon sens devrait être retenue.

joués par des hommes, les rôles sont souvent féminins. N'est-on en droit de penser que l'absence socialement imposée des femmes des gradins en tant que spectatrices, combinée à leur absence-présence dans l'orchestre en tant que protagonistes ou bien chœur, sont une indication de l'altérité et de la complémentarité ? Il s'agit d'une re-présentation, d'une « imitation d'une action » (Aristote, *Poétique*), un moyen d'exprimer la différence des sexes et des secteurs de la vie qui leur sont affectés, que les mythes et la Polis - pas toujours consensuels - attribuent à chacun, comme par exemple dans la στάσις [stasis], la rébellion aristophanienne des femmes (*l'Assemblée des femmes*) ? En tant que protagonistes (*Antigone*) et en tant que chœur (*Suppliantes*), les femmes sont l'autre voix, celle du doute, de la prudence et de la mémoire vivante, elles sont l'écho qui interroge les conflits sociaux et belligérants, celui des renversements politiques imminents qui menacent l'ordre républicain.

Je propose que la gynécocratie dans l'Antiquité, comme le matriarcat des temps modernes, sont des récits mythiques. Ce sont des objets culturels et politiques de représentations et d'affect ; des réalisations de la même antinomie logique évidente ou latente du féminin en république. La femme est considérée comme une menace pour le fondement de la polis, de l'ordre établi probablement de toutes les cultures. Néanmoins, la femme est un élément constitutif de sa naissance, de son établissement et de sa continuation, ainsi que de son renversement. Le féminin est réintroduit dans des représentations psychiques et sociales dominantes ou latentes au moment même où il est exclu ou supprimé des pratiques manifestes. La logique de l'exclusion est simplificatrice, unidimensionnelle et médiocre ; la logique de la réintroduction est riche, multiple, versatile et polymorphe.

Vidal-Naquet (1981), en analysant les complexités et les multiples significations du monde grec, estime que la raison pour laquelle Aristote associe les femmes et les esclaves à la tyrannie, c'est parce que celle-ci cherche ses alliés parmi ceux qui sont exclus par la polis.

Je pense que la leçon politique aristotélicienne est d'une importance capitale d'autant plus de nos jours, où la démocratie est menacée dans son fondement et son essence-même, par l'exclusion sociale grandissante à l'échelle mondiale, que les discours et les pratiques politiques des extrêmes en profitent, pour y recruter leurs adhérents et leurs partisans nourris d'envie et de haine.

6 Conclusions provisoires

Si l'on prête si facilement foi au matriarcat, si l'on admet cette hypothèse aussi hâtivement et non pas sans complaisance, c'est qu'on l'a tous vécu. Pris dans et épris par l'illusion autarcique primitive entretenue soigneusement par la mère, en garde-t-on toujours la mémoire ? Je ne sais pas. Assurément, puisqu'il est une question de foi - croire sans preuve au matriarcat - cela renvoie à une période de la vie où le principe de réalité et la faculté de jugement (faire preuve du mécanisme de négation) n'étaient pas encore intervenus.

Cependant ce qui est réel sur le plan du vécu du sujet singulier, même s'il s'agit du vécu de chacun d'entre nous, ce qui se passe réellement dans beaucoup de familles où c'est bien la mère qui a l'autorité, n'est pas nécessairement exact au niveau social, d'autant moins au niveau de l'organisation politique d'une société.

La reconsidération proposée du matriarcat met en question l'extrapolation habituelle du vécu psychique à la théorie psychologique, de l'individuel et du familial au social, des données psychologiques aux données anthropologiques et vice versa. Un deuil épistémique de ces extrapolations serait à faire.

Le matriarcat et les conceptions relatives à l'autorité féminine ont précédé la théorie de Bachofen, et celle d'autres érudits. Le matriarcat n'a pas été un stade évolutif de la civilisation. Néanmoins cela existe. Il existe en tant que récit mythique, éventuellement diachronique et universel. Il s'agit d'un fantasme originaire commun qui tente de résoudre des énigmes et de formuler des réponses, d'apaiser les angoisses archaïques, qui se logent à l'institution-même de la société et de la culture, dans leur organisations et leur fonctionnement.

L'historien E. Hartmann (2004) écrit :

Le matriarcat sert d'écran de projection, reflétant les idées actuelles sur l'autorité des sexes... Le terme de matriarcat est inapproprié ...

Cependant, la recherche des relations historiques des sexes reste sans aucun doute un sujet passionnant.

Si l'on admet hâtivement le matriarcat, c'est parce qu'on l'a vécu. Les hypothèses matriarcales, à la fois séduisantes et abominables, activent les représentations sociales et les fonctions de la psyché subjective qui se développent dans l'espace frontalier contesté entre l'individu et le collectif, entre fantasmes, mythes et connaissances scientifiques.

Cependant une différence, ainsi qu'un deuil épistémique seraient à faire. Ce qui est vécu, même s'il est le lot de tous, n'est pas un objet d'extrapolation.

En paraphrasant Freud de 1914a, lorsqu'il écrit à propos de l'immortalité du moi que le narcissisme des parents se niche dans l'amour de leurs enfants, je dirai que nos désirs inconscients, sous forme de fantasmes et de mythes, trouvent parfois les plus sûrs refuges dans les théories scientifiques que nous créons.

CHAPITRE 3.

Transitions violentées

Adolescence et maltraitance

« Elle avait cette grâce fugitive de l'allure qui marque la plus délicate des transitions, l'adolescence, les deux crépuscules mêlés, le commencement d'une femme dans la fin d'un enfant. L'homme ne la remarquait pas... »

V. Hugo (1866). *Les Travailleurs de la Mer*

1 Introduction

1.1 Liminaires

Ayant été amené à travailler aussi bien avec des adolescents qu'avec des adultes précocement traumatisés ou victimes d'agression le plus souvent sexuelles dans leur enfance, je me suis mis à réfléchir aussi bien en individuel qu'en groupe sur ces questions, ainsi que sur l'adolescence et même de façon encore une fois pluridisciplinaire.

Dans ce troisième chapitre de la Thèse je me propose de revenir sur ces questions, les données recueillies, les hypothèses émises et les conclusions auxquelles je suis parvenu à l'aide de ma clinique, et de m'efforcer d'élargir leur champ d'application et les articuler avec la problématique de la Thèse.

La première partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude de l'adolescence. Phénomène typiquement occidental ou universel, l'adolescence continue à faire couler beaucoup d'encre. M'appuyant sur des données anthropologiques et sur des éléments historiques que j'ai pu puiser dans des écrits de l'Antiquité grecque, je mettrai en avant que chaque culture prévoit l'organisation d'un statut et d'une période intermédiaires - caractérisés par une série d'épreuves sanctionnées - entre l'enfance et l'âge adulte. Je tenterai également de réfléchir sur le statut de l'adolescent dans le contexte de la culture contemporaine, sur la violence dont il est à la fois l'auteur et la victime, et enfin, d'établir quelques liens entre les thématiques qui traversent les rites traditionnels de passage et la psychopathologie de l'adolescent occidental, surtout ses dimensions de violence et de destructivité.

La seconde partie de ce chapitre s'emploiera à la réflexion d'un autre volet de la violence, à savoir les actes violents contre les plus faibles, ce qu'on appelle depuis un certain temps déjà la maltraitance : un phénomène qui ne devient que récemment objet de pensée, sans pour autant être récent. Je tâcherai de réfléchir sur les processus historiques et le cadre culturel de son émergence et d'avancer quelques hypothèses sur la normativité des rapports entre les individus des sociétés occidentales contemporaines.

Je suis persuadé que pour mieux saisir la complexité de ces phénomènes l'approche psychanalytique n'est pas suffisante. Les conditions historiques et le

cadre culturel et social de leur développement sont également très importants et doivent faire l'objet d'analyse et de mise en lien et en dialogue pluridisciplinaire. M'appliquant à associer les points de vue anthropologique et historique à la démarche et aux modèles psychanalytiques, je m'efforcerai le long de ce chapitre de réfléchir sur certaines idées arrêtées depuis la première moitié du siècle précédent au sujet de l'adolescence, et depuis sa seconde moitié sur la maltraitance.

Dans chaque société les adolescents représentent le besoin de continuité de la culture. Mon hypothèse générale est que la succession des générations qui assure la continuité sociale, la mort symbolique de l'enfant qui est sur le point de devenir adulte est inséparable de la mort réelle prochaine des plus âgés.

En occident contemporain, les adolescents incarnent notre crise sociale. Notre culture, caractérisée entre autres, par l'évitement systématique du travail deuil, donc de la perspective de la fin - ainsi que je m'efforcerai de le montrer dans le chapitre final - ne facilite pas la transmission. Car transmettre, c'est à la fois accepter la perte en perspective, pour ce qui concerne les aînés, et s'engager dans les processus de recevoir et de conquérir ce que ceux-ci sont à même d'offrir, pour ce qui concerne les adolescents.

C'est la raison pour laquelle j'appelle l'adolescence d'aujourd'hui une transition violente.

1.2 L'adolescence comme modèle de pensée

L'adolescence, comme période critique de la vie, est offerte de façon paradigmatique pour penser les rapports épistémiques que les sciences du psychisme entretiennent avec d'un côté les sciences biologiques et les sciences anthropologiques et sociales de l'autre.

Comment l'adolescence, en tant qu'entre-deux, entre-t-elle en résonance avec l'environnement social et sociétal d'aujourd'hui, lui-même également en transition décisive pour la survie-même de la civilisation ?

Le prolongement d'un côté de l'espérance de vie - un fait démographique inédit dans l'histoire de l'humanité - et de l'autre celui de l'adolescence - devenu modèle de vie pour un grand nombre d'entre nous en dépit de l'entrée dans l'âge

adulte, ce qu'on appelle l'adulthood - ce sont des questions incontournables aussi bien pour les sciences biologiques que pour les sciences humaines.

Voilà quelques questionnements majeurs, auxquelles, même si je ne puis les analyser dans toute leur envergure, je me propose de réfléchir sur certains de leurs aspects.

2 Margaret Mead revisitée

Dès lors que les recherches de Margaret Mead sur la sexualité des indigènes du Pacifique Sud voyaient le jour en 1928, que Philippe Ariès publiait les siennes en 1960 sur les changements de mentalités au sujet de l'enfance et de la famille en Europe, la communauté scientifique se trouva confrontée à la question suivante :

L'adolescence est-elle un phénomène universel ou est-ce un concept du monde occidental qui concerne uniquement ses propres jeunes ?

Même si l'adolescence devient tardivement objet de connaissance, elle attira immédiatement l'intérêt d'une pléiade de sciences - certaines furent même créées à ce propos - ainsi que de l'Église, de l'État des partis politiques qui se revendiquèrent l'éducation, sinon la gestion sociale des adolescents.

On aurait pu s'y attendre, car les enjeux sont de taille : le futur de toute société passe inévitablement, de façon périodique, par les mains de ses membres les plus jeunes. Anthropologiquement, ce passage de la société à la génération suivante à travers l'initiation des jeunes, à la connaissance et au rôle des adultes, se fait par la gestion sociale, à la fois de la conflictualité et d'un consensus, toujours à négocier, entre les parents et les enfants. Ce passage renvoie, de la façon la plus directe, aux mythes que la société donnée a adoptés au sujet de sa genèse et de sa reproduction, comme à celles de l'univers dans son ensemble.

La remise en question de la société occidentale par ses jeunes durant les années '50 et '60, les profondes mutations des institutions du mariage et de la famille, tout comme le prolongement de la durée de l'adolescence (adulthood), la mondialisation et les conflits régionaux accompagnés d'émigrations massives - dont la radicalisation d'une partie des jeunes islamistes - montrent combien cette question est cruciale.

Dans *Coming of age in Samoa*, (traduit en français *Adolescence à Samoa*), Mead décrit les sociétés autochtones de l'Océanie comme particulièrement tolérantes et sans conflits : « l'activité sexuelle est quelque chose de parfaitement naturel et plaisant », et à laquelle, surtout les adolescents, se donnent dans la liberté la plus totale, vivant ainsi une « évolution sereine vers la maturité » (1928/1969, p. 524 et 490). L'anthropologue américain en conclut que la crise d'adolescence et les conflits entre générations, qui font ravage dans nos sociétés occidentales, sont absolument absents dans les sociétés primitives.

La critique, et même le démenti n'ont pas tardé à se manifester, mais ils n'ont pu se faire entendre que récemment, tant la société occidentale avait besoin de rêver de l'existence des paradis terrestres. Martin Orans écrit le *Not Even Wrong : Margaret Mead, Derek Freeman and the Samoans* (1996). Serge Tcherkézoff (2001) de son côté s'interrogea sur le mythe de la sexualité non occidentale, invitant les anthropologues à rester toujours critiques à l'égard des travaux de leurs maîtres.

N'est-on pas en droit de se demander si la problématique de la transmission de savoirs, caractéristiques de l'adolescence, ne trouve pas son expression dans la genèse, la transmission et le dépassement de la pensée scientifique même ?

Les changements radicaux survenus entre le XVII^e et le XIX^e siècle en Europe affectèrent le type des soins prodigués aux enfants. Dans *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Ariès soutint que dès lors c'est la famille et non plus l'environnement communautaire large qui doit mettre les enfants sous son aile, qui doit les investir de façon affective comme jamais auparavant. La reconnaissance sociale vient à travers l'éducation et la discipline, une valeur qui institue la scolarisation et retarde par conséquent l'entrée à l'âge adulte :

Sous la double influence de la durée de la scolarisation et du sentiment des adultes, la jeunesse a été maintenue plus longtemps qu'auparavant, à partir du XIX^e siècle, dans la dépendance économique et morale de la famille. (p. 297)

Plus indirectement pour Philippe Ariès et plus directement pour Michel Foucault, la modernité est une entreprise de répression et de normalisation de sujets sociaux qui prend son point de départ dans l'enfance. Il est bien évident qu'un tel modèle herméneutique de l'enfance ne pouvait qu'enthousiasmer tous ceux qui mettaient en cause le mode de vie occidental et qui défendaient la

révolution de la jeunesse : la baisse du nombre d'enfants par famille, conduit celle-ci à leur surinvestissement affectif. De son côté, l'école leur impose la discipline et la connaissance. Famille et école aliènent ainsi les jeunes de la vie communautaire, les conduisant à des frustrations et à des révoltes, lorsque, les enfants non préparés sont appelés à prendre en main les obligations imposées par l'âge adulte.

Les recherches des dernières décennies ont montré que la question de l'universalité ou non de l'adolescence nécessite une approche plus sereine.

3 L'universalité de l'entre-deux

Il semble que toute époque, toute culture, tout groupe social définissent à leur manière la limite qui sépare l'enfant de l'adulte. Cette limite, malgré son ampleur et sa polymorphie, a existé partout dans le monde et existe toujours. Comme le souligne Philippe Jeammet (1994), si les exigences des élaborations mentales des mutations sont inhérentes à l'adolescence, les formes que ces changements prennent, même leurs échecs possibles, dépendent particulièrement des façons dont la société donnée fonctionne.

Entre l'enfant et l'adulte, le masculin et le féminin, la dépendance et l'autonomie, l'assurance et le doute, l'amitié et l'amour, la solitude et la solidarité, la joie et la peine, la crainte et le courage, le passé et l'avenir, la vie et la mort... *l'entre-deux* est venu à signifier aujourd'hui l'adolescence.

Les anthropologues contemporains convergent dans la mise au point d'une série de constantes parmi les cultures, face à la diversité des critères, des formes et des procédures du devenir adulte que chaque culture établit (Glowczewski, 1995).

En effet, pour ce qui concerne l'âge et les critères du devenir adulte, il n'y a pas d'unanimité parmi les cultures, néanmoins, chacune définit de façon stricte ses propres critères. Pour les unes, on devient adulte quand on se sépare des parents, à la puberté ou au mariage, pour les autres, c'est la capacité de s'alimenter de façon indépendante, ou la naissance d'un enfant, la mort du père ou de la mère. On devient adulte d'après le droit canonique dans les sociétés traditionnelles ou le droit civique dans les sociétés modernes. Pour les unes, on

devient adulte à l'âge de sept ans, pour les autres à quarante ans, à 21 ans jusqu'à récemment en occident etc.

Le changement de caractéristiques corporelles, c'est-à-dire le critère biologique, ne garantit nulle part en lui-même le passage à l'âge adulte. Ce n'est pas la première menstruation qui rend la fille femme, pas plus que la première éjaculation qui rend le garçon homme. La puberté dans certaines cultures n'est même pas, par elle-même, l'indice du commencement du devenir adulte, lequel commence plus tôt.

Le statut d'adulte n'est pas naturel, il ne s'acquiert pas non plus d'un coup. Il se construit au fur et à mesure de manière sociale par le passage de l'enfant et du jeune à travers une série d'étapes intermédiaires qui sont acquises avec la ratification d'épreuves auxquelles ils se soumettent. Ces étapes s'étalent sur une certaine période et portent sur un statut prévu du « non plus enfant, pas encore adulte ». Pendant cette période, on prévoit des interdictions, des obligations et des privilèges qui concernent plusieurs types d'entraînements, comme la sexualité génitale.

Contrairement aux thèses de Mead, d'Ariès et d'autres, dans certaines cultures, cette période de transition est courte et est limitée de façon claire : elle dure quelques semaines, quelques mois, dans d'autres elle s'étale sur plusieurs années. Dans les sociétés occidentales modernes, l'adolescence prend souvent la forme d'une crise psychique et sociale interminable. À la fin de cette période, le jeune acquiert son statut d'adulte, reconnu publiquement. Il s'inscrit dans une généalogie (axe diachronique), alors que s'ouvre la perspective de son inscription dans un réseau de relation par alliance (axe synchronique). Par la symbolisation simultanée de la mort et de la reproduction, c'est-à-dire de la suite des générations et de l'échange social (prohibition de l'inceste), le pubère devenu adulte prend en main ses responsabilités et ses prérogatives suivant son sexe et son groupe social, qui sont à la fois conjugales, parentales, sociales, économiques, religieuses, très souvent militaires et politiques.

L'adolescence, en tant qu'intermédiaire et épreuve sanctionnée se

rencontre de manière différente dans la plupart, et sans doute dans toutes les cultures, en tant que phénomène universel. Toute culture prévoit l'organisation d'un statut intermédiaire et d'une période entre l'enfance et l'âge adulte qui est caractérisée par une série spécifique d'épreuves. Le jeune est préparé de façon méthodique par les aînés, afin de prendre en main les rôles et les obligations qui incombent aux adultes au sein de la société et de la culture.

4 Revenir sur les rites de passage

Ces épreuves ont lieu lors des fameux rites de passage ⁵¹, qui règlent par leur protocole défini la transition entre l'enfance et l'âge adulte. Parmi les rites de passage il y a un qui mériterait de s'y arrêter.

Les garçons des Warlpiri ⁵² s'isolent, loin des femmes, jusqu'à la veillée de la circoncision. Alors, des filles du même âge (10 à 12 ans) sont choisies pour être les futures belles-mères de chacun des garçons.

Ce pacte inscrit la fille donnée dans le clan totémique de son père et, en même temps, la détermine en tant que future épouse d'un homme qui, selon les complexes lois australiennes en matière d'exogamie, appartient à un clan totémique autre que celui de son père. C'est ce père de la future belle-mère du

⁵¹ L'espace et le temps où les rites se déroulent ne sont pas ordinaires. Ils sont suspendus, car en leur sein, un nouvel ordre et un sens original seront donnés à l'ordinaire : la naissance, la puberté, le mariage, la mort... L'individu est relié à la communauté à chaque étape de sa vie, qu'il aborde avec sérénité grâce à ces inventions collectives qui organisent le sujet, la société, tout l'univers. A. Van Gennep (1909/1981) y distingue trois périodes spatio-temporelles. La première, pré-liminale, concerne la séparation. Elle porte sur les rituels au cours desquels les participants sont séparés, exclus, voire, chassés du statut antérieur. La deuxième, liminale, sont les rituels accomplis dans un milieu de restriction, voire, d'isolation. Au cours de ce stade de transition proprement dit, un renversement de modèles est imposé aux participants qui sont appelés à le vivre pleinement. Si les épreuves, tant physiques - des marques corporelles souvent en témoignent - que psychiques et comportementales, sont subies avec succès, les participants atteignent la dernière période spatio-temporelle, post-liminale. Celle-ci porte sur les rituels au cours desquels les participants sont réintégrés dans la société ayant conquis leur nouveau statut.

⁵² Les Warlpiri sont un groupe d'Australiens autochtones, vivant principalement dans le Territoire du Nord de l'Australie, au nord et à l'ouest d'Alice Springs.

garçon donné qui procédera à la circoncision de celui-ci. Le garçon devra attendre vingt ans, voire plus, et subir des épreuves périodiques, jusqu'à devenir *homme de la loi*, gardien des mythes, des rituels et des territoires de son clan. Cela se produira lorsque ce sera son tour d'appliquer la circoncision au garçon qui épousera sa petite fille. De son côté, sa future belle-mère, tout comme chaque fille, deviendra *femme de la loi*, gardienne des mythes, des rites et des territoires de son propre clan, lorsque son premier fils aura grandi. C'est-à-dire, uniquement après avoir vécu la séparation rituelle de son premier enfant, qui aura 10 ou 12 ans. Elle continuera à participer aux rituels qui feront de sa fille et, probablement, de sa petite-fille, une future belle-mère (Glowczewski, op.cit., p. 79-80).

L'exemple des Warlpiri montre que l'adolescente sera simultanément liée à ses origines patrilinéaires (descendance) et au mariage promis (alliance) au cours d'un rite de passage qui ne la concerne pas elle-même, mais bien l'époux de sa fille qui n'est même pas encore conçue. Cela montre, en outre, comment la mort symbolique de l'enfant qui devient adulte est indissolublement liée à la mort réelle prochaine de l'homme qui le circonçoit. En participant au rite d'accession de la génération suivante à l'âge adulte, le plus ancien accepte qu'il quitte bientôt cette vie, puisque sa mission qui consiste à transmettre tout ce qu'il avait à transmettre aux jeunes, entre les mains desquels passe la société, est accomplie. Ainsi, les latmul (Papoue - Nouvelle Guinée) considèrent que les vieillards qui ont transmis leur savoir aux plus jeunes « perdent » dorénavant la mémoire et sont transformés en mbanbundu, c'est-à-dire, en coquillage brisé (Coiffier, 1992).

Cette leçon Warlpiri en dit long, si l'on voulait y prêter l'oreille. Sans partager le goût de l'exotisme des anciens ethnologues, qui voyaient dans les sociétés primitives le paradis de l'innocence perdue de l'humanité, la culture en question, comme beaucoup d'autres ont trouvé une façon adéquate et efficace de penser et de régir le passage de l'enfance à l'âge adulte, les conflits entre les générations, que nos sociétés occidentales au fur et à mesure de leur complexification ont du mal à former.

Ce n'est pas que la violence puisse être absente. Le monde est né dans la violence, la vie même est un phénomène violent. Rien n'est créé sans violence, sans désintégration des formes et même des contenus antérieurs. Les processus métaboliques corporels sont des processus de dégradation des composés organiques (catabolisme), suivi par la biosynthèse (anabolisme). De même le métabolisme psychique.

D'ailleurs, le rapport étymologique entre la violence (βία / bia) et la vie (βίος/ bios) est bien connu. En effet Βία fut la divinité personnifiant la violence, mais aussi la force, la vaillance, et la valeur. Sœur de νίκη (niké, la victoire), κράτος (cratos, la puissance) et ζήλος (zélos, l'ardeur, voire le zèle).

La violence se trouve au fondement de toute institution. En instituant des rites, chaque société revient périodiquement et inévitablement à cette violence archaïque et archétypale décrite par ses mythes fondateurs, s'efforçant de la maîtriser, de la dominer, de l'organiser (Freud, 1913 ; Girard, 1972) ⁵³. Les rites de passage régissent les angoisses nées de la conflictualité intrapsychique et des conflits intergénérationnels. Par leur caractère festif, les rites, en tant qu'espace-temps liminal et virtuel, par le biais d'une ivresse subversive et quasiment maniaque, réordonnent le monde en imitant la violence de la Création (Eliade, 1987).

5 Un exemple méconnu : Les éphèbes athéniens

La Grèce ancienne ne pourrait certainement échapper à la règle qui veut que toute société revisite périodiquement ses mythes fondateurs par l'intermédiaire des rites. Aussi bien la Grèce archaïque que classique connaissaient les rites de passage pubertaires. Le plus prestigieux en était bien sûr celui de la fameuse éphébie athénienne.

⁵³ Pour ce qui concerne l'Europe de la Renaissance, la coutume du « grand tour » était ce voyage rituel que les jeunes de la noblesse européenne entreprenaient entre 1660 et 1850. Le voyage durait plusieurs mois, voire plusieurs années. L'Italie était la destination la plus commune, la Grèce, la destination pour les plus courageux. De façon analogue, Dante et Béatrice, Roméo et Juliette sont ces adolescents emblématiques de la recherche de l'amour, pour l'Europe de la Renaissance romanesque.

Étant cet exemple méconnu des psychanalystes, j'ai cru utile de rassembler les renseignements épars que j'ai pu puiser dans les sources anciennes au sujet de l'adolescence dans l'Antiquité. J'ai fait un long exposé dans un sous-chapitre d'une publication (Πέτρου, 2016a) ⁵⁴. En voici un bien bref résumé.

Les historiens de la Grèce tendent à conclure que l'éphébie athénienne fut une institution républicaine, qui faisait partie des réformes de 338 avant notre ère, face au danger macédonien. Néanmoins, elle tire son origine du temps de l'aristocratie, quand elle concernait uniquement ses descendants aristocrates, et peut-être même de la période archaïque. En effet les termes puberté et adolescence (ἡβη / évé ; ἐφηβεία [ἐπί+ἡβη] / éphébia) et leurs nombreux dérivés sont très anciens. Certains se rencontrent déjà chez Homère (κοῦροι πρωθῆβαι [kouroi prothévai] jeunes (pré-)adolescent, *Odyssée*, 8, 262-3), même si leur définition précise ne nous est pas livrée.

Athènes, tout comme les autres villes des temps archaïques et héroïques, était organisée d'après le double système à la fois des classes sociales et des classes d'âges. L'organisation d'Athènes, avant Solon, n'était pas tellement différente de celle de Sparte qui était encore en vigueur jusqu'au III^e et IV^e siècle ⁵⁵. *Les fameuses réformes de Clisthène* en 508 - celui qui fut le véritable instaurateur de la république athénienne - prévoyait l'examen du jeune, son élection par les citoyens et son inscription au registre civique. Cet examen public était précédé par une longue période pendant laquelle l'examen du jeune était fait par les clans, une première fois à seize ans et une deuxième fois à dix-huit ans

⁵⁴ « L'Intermédiaire et l'Épreuve. Approche anthropologique de l'adolescence. Connexion avec la clinique et la psychanalyse ». Article reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

⁵⁵ Ἡ κρυπτεία (la cryptie) spartiate fut ce rite de passage étalé sur une période d'initiation pendant laquelle les jeunes se cachent dans les montagnes, volent ou même tuent les Hilotes, avant que, par un renversement soudain d'ordre de valeurs, ils deviennent des hoplites (soldats) (Platon, *Les lois*, 633B : Plutarque, *Lycurque*, 28). En Crète, les jeunes, en tant que ἀγέλη (troupeau), s'exercent à la ruse et à la chasse entre des communes voisines et même contre les aînés qui constituaient des sociétés. De même, l'amant aîné enlève le jeune amant qu'il a choisi et ils se réfugient ensemble dans la montagne où ils vivent ensemble pendant deux mois, c'est le fameux ἀρπαγή (rapt). Pendant cette période, le jeune s'exerce à la chasse et à l'art martial sous l'égide de son aîné. Quand ils rentrent, l'aîné lui offre une tenue militaire, un bœuf, une coupe et il le laisse libre (Strabon, 10.4.16-21).

et qui tenait place d'inscription au registre. Chaque clan pouvait avoir sa propre préférence au sujet de l'âge et des procédures (Pélékidis, 1962, p. 62-63).

Même si c'est le terme νέος (néos / le jeune), plutôt qu'éphèbe (adolescent), était le terme le plus courant, à partir de 338 l'éphébie athénienne devient une institution pour les jeunes qui venaient juste d'avoir dix-huit ans et avait une durée de deux ans (« ἐπί διετές ἡβῆσαι » / épi diétés évésai, selon l'auteur Harpocraton ; ce qui peut se traduire par être adolescent deux ans durant).

Dans *La Constitution d'Athènes*, Aristote décrit magistralement l'institution athénienne de l'éphébie (2.42) ⁵⁶ :

À l'âge de dix-huit ans, ils sont inscrits et admis parmi les démotes (citoyens). Au moment où ils se présentent, les démotes doivent déclarer par un vote et sous la foi du serment, premièrement qu'ils ont l'âge requis par la loi... deuxièmement, qu'ils sont de condition libre et de naissance légitime. Celui qui est repoussé par les démotes, comme n'étant pas de condition libre, peut en appeler au tribunal... Les inscrits sont ensuite soumis à l'examen du Conseil, et dans les cas où le Conseil décide que l'âge de dix-huit ans n'est pas atteint, il inflige une amende aux démotes qui ont admis le jeune homme.

Après l'examen des éphèbes, leurs pères se réunissent par tribus et, après avoir prêté serment, élisent trois d'entre eux, parmi les citoyens âgés de plus de quarante ans et qui leur paraissent les plus capables de bien diriger les éphèbes. Dans chacun de ces groupes de trois, l'Assemblée du peuple élit à main levée le sophroniste de chaque tribu. Le cosmète est élu parmi tous les Athéniens pour veiller sur tous les éphèbes. Ces chefs reçoivent les éphèbes, visitent d'abord avec eux les différents sanctuaires, puis se rendent au Pirée et tiennent garnison les uns à Munichie, les autres dans l'Acté. Le peuple nomme encore à main levée deux paedotribes et des maîtres qui leur apprennent le maniement des armes pesantes, de l'arc, du javelot, et l'exercice de la catapulte. Chaque sophroniste reçoit pour sa nourriture une drachme par jour ; chaque éphèbe, quatre oboles. Le sophroniste, dans chaque tribu, touche la solde de sa compagnie et se charge de pourvoir aux besoins de la table commune (car les éphèbes prennent leur repas par tribu). Il doit aussi prendre sur la masse pour subvenir à toutes les autres dépenses.

Telles sont les occupations de la première année de l'éphébie. La seconde année, après avoir été passés en revue et avoir manœuvré devant le peuple assemblé au théâtre, ils reçoivent de la cité chacun

⁵⁶ Traduction B. Haussoullier, accessible en ligne sur www.remacle.org

une lance et un bouclier, font le service des patrouilles et sont casernés dans les forts.

Pendant ces deux années, où, revêtus de la chlamyde, ils mènent la vie de garnison, ils sont exemptés de toute charge, et, pour qu'ils n'aient à s'absenter sous aucun prétexte, ils ne peuvent comparaître en justice ni comme défendeurs, ni comme demandeurs, excepté lorsqu'il s'agit de recueillir une succession, une épiclère ou un sacerdoce de famille. À l'expiration des deux années, ils mènent la même vie que les autres citoyens.

C'est alors que les éphèbes prêtent le célèbre serment dans le sanctuaire d'Agravlos à l'Acropole : « ne point flétrir les armes sacrées, de ne point abandonner l'ordre, son compagnon de rang » (Lycurgue, *Plaidoyer contre Léocrate*, 76-77).

Les fêtes athéniennes des Kouroi ⁵⁷ que Cimon institua en l'honneur de Thésée témoignent de l'origine ancienne de l'éphébie, en tant que rite de passage. Thésée, c'est le kouros par excellence d'après Jeanmaire, l'éphèbe en soi, d'après Vidal-Naquet. L'accueil par Athéna du geste de Thésée à l'égard de la déesse protectrice de la ville, transforme au V^e siècle Thésée, de vainqueur mythique du Minotaure et d'auteur inconscient de parricide en fondateur de la cité d'Athènes, de son calendrier, de ses fêtes et même de sa Démocratie (Edmunds, 1990, p. 373-4). Le huitième jour du mois de Pyanepsion (Πυανεψίων, situé fin octobre), est défini comme la date de l'offrande magistrale en l'honneur de Thésée ⁵⁸.

Même si Hermès, Apollon ou Artémis étaient considérés comme les protecteurs des jeunes, la grande fête familiale des Apaturies était reliée à

⁵⁷ Κοῦρος, (kouros, au pluriel kouroi, écrit parfois couros/-oi), avant d'être la bien connue statue de jeune homme (datant de la période archaïque de sculpture), fut le jeune homme lui-même.

⁵⁸ Lors de ce même mois, deux autres fêtes avaient lieu en la faveur des jeunes, les Oschophoria (Ὀσχοφώρια) et la Kouréotis (Κουρεώτις), lors de la troisième journée de la fête des Apaturies : grande fête de rassemblement de la famille élargie Ἀπατούρια [Apatouria] de l'adjectif ὁμοπατόριος [homopatros], ceux qui ont le même père. Je rappelle que la descendance pour les Athéniens fut patrilinéaire (voir chap. 2, 1.6). Ce jour, consacré aux garçons qui étaient nés pendant l'année en cours, un agneau (κούρειον / kouréion) était sacrifié pour chaque garçon. C'est ce même jour que les jeunes de seize ans coupaient et offraient leurs cheveux (κουρά / koura). À ce moment-là, les jeunes étaient admis dans le clan paternel, ou, d'après d'autres sources, au terme d'une année supplémentaire.

Dionysos Μελαναιγίς [Mélanaigis], à savoir celui à la barbe noire. Le dieu du vin, de la transformation du jus de raisin en vin, le dieu de la métamorphose, présente toutes les caractéristiques de l'adolescent : ἀγένειος [agénéios], sans barbe ; ἡβῶν ἀνδρόγυνος [ébon androgynos], pubère androgyne ; δίγονος [digonos], à double genre ; πολύβουλος [polyboulos] et πολυειδής [polyéidés] plurivalent ; πολύμορφος [polymorphos], polymorphe, etc. « Ni enfant, ni homme, mais adolescent éternel, Dionysos occupe la place entre les deux... ». Plein de ruse il incarne « l'esprit de l'énergie et de la force transformatrice du jeu »⁵⁹, écrit Segal (1982, p. 12 et 343). La descente et la résurrection du dieu du royaume d'Hadès à travers les eaux du Lerne à la faveur de sa mère sont reliées par des auteurs comme Sergent (1996), à des rites de passage pendant l'adolescence, ainsi qu'à la place de l'homosexualité pendant ces rites. En effet, Dionysos fut aidé dans son entreprise par le jeune Πόλυμνος [Polymnos, appelé aussi Prosymnos), en échange de ses faveurs à son retour des Enfers.

Dans son œuvre *Le chasseur noir*, Pierre Vidal-Naquet (1968) recherche l'origine de l'éphébie athénienne dans le duel mythique entre le Béotien, Ξανθός [Xanthos, le blond] et l'athénien Μέλανθος [Mélanthos, le brun]. Le mythe met en valeur trois caractéristiques structurales de l'éphébie :

Premièrement, le conflit frontalier à l'ἔσχατιά [éschatia], à savoir ce qui est au bout de quelque chose, en l'occurrence les territoires limitrophes d'Attique en direction de Boétie. Cette garde est en rapport avec la mission des éphèbes de défendre les frontières du pays : περίπολος [péripolos] patrouille autour de polis.

Deuxièmement, la ruse suivant l'exemple de Μέλανθος à laquelle s'appliquent en solitaire les éphèbes comme à Sparte et en Crète (voir plus haut, la Cryptie), contrairement à l'idéal militaire d'hoplite auquel prêtent serment les éphèbes à la fin de l'éphébie (de ne point abandonner l'ordre et son compagnon de rang).

Troisièmement, la domination de la couleur noire (Μέλανθος). L'éphèbe athénien porte de façon caractéristique son pétase (sorte de chapeau) et sa chlamyde noire. Il s'entraîne de façon militaire et spirituelle, constituant pendant deux ans une patrouille équestre des frontières. Le noir renvoie à la fois aux voiles

⁵⁹ À propos de la ruse, voir mes développements au chap. 2, 4.

noires de Thésée et du parricide rusé, comme à la coupe de cheveux, aux vêtements des endeuillés, au retrait rituel (d'après G. Thomson, cité par Vidal-Naquet, op. cit. p. 953), et bien-sûr, à la fête d'inscription des jeunes au registre civique, c'est-à-dire au clan de la lignée paternel lors de la fête des Apaturies, pendant laquelle les participants portaient des vêtements noirs.

Par conséquent, l'éphébie se place au point nodal sémiologique d'associations croisées. Elle renvoie au parricide symbolique, au deuil, à la période intermédiaire d'épreuves, à la reconnaissance des qualités requises, son passage au statut du citoyen adulte, et à l'inscription du jeune adulte dans une généalogie.

Les oppositions binaires sont caractéristiques du mythe : brun versus blond ; désordre, ruse et combat solitaire versus ordre ; frontières, champs agricoles et limites versus cité ; repos pendant les mois estivales versus retour fêté pendant le mois Pyanepsion (voir plus haut) ; instruction, entraînement, épreuve versus reconnaissance et ratification du statut de l'adulte ; amphiphylie ⁶⁰ (appartenir aux deux sexes) versus monophylie (appartenir à un seul sexe) ; enfin, deuil versus commencement et fête. En deux mots : nature versus culture. Lloyd, auquel l'helléniste français se réfère également, posait le principe de *polarité et d'analogie* dans son œuvre homonyme, comme la manière caractéristique de fonctionnement de la pensée grecque ancienne.

Par conséquent, le passage de l'adolescence à l'âge adulte et ce qu'il prescrit, à savoir le mariage, la présence publique, la participation à la guerre, se fait à travers des rites qui mettent en scène des mythes fondateurs de la société, à travers une loi de renversement symétrique, qui caractérisent tout rite de passage.

L'adolescence est un parcours balisé d'une série d'épreuves. C'est ce terme qui fut utilisé par les athéniens-mêmes : δοκιμασία (dokimasia / épreuve) pour

⁶⁰ Deux garçons habillés en fille (δύο παῖδες ἀμφιθαλεῖς / dyo paîdes amphithaléis), étaient à la tête de la fête d'Oschoforia. Ils portaient des sarments de vigne avec leurs fruits (ὄσχοι ; même terme que le scrotum). Le vainqueur de la course était acclamé avec des cris de joie (ἐλελεῖ) entrecoupés de cris de deuil (ιοὺ - ιοὺ), à la mémoire d'Égée, le père de Thésée (Plutarque, *Thésée*, 22). Masculin versus féminin ; course et chasse versus arrêt ; nu versus armé ; joie versus tristesse, sont aussi une série d'opposition qui organise les buts de l'adolescence : sacrifice, offrande et deuil de l'amphiphylie, c'est-à-dire de l'âge infantile en général.

décrire le jugement du dème ou des clans dans les temps anciens. On jugeait si le jeune répondait aux critères de son inscription au registre en tant que citoyen : « l'épreuve du dème ayant été produite » (Démosthène, *Plaidoyers Civils : le Fils d'Aristodème contre Léocharès*, 41). La première épreuve avait lieu à l'âge de seize ans pendant le Kourion et la deuxième à l'âge de dix-huit ans, au début de l'éphébie, soit à sa fin à vingt ans. Même avant l'âge de seize ans, c'est-à-dire pendant la puberté, les garçons quittent les soins et l'autorité maternelle (το γυναικεῖον / to gynékéion), pour côtoyer leurs pairs au gymnase. Suivant la période historique, ils terminent leur éducation physique et spirituelle d'éphèbes en étant des amants (ἐρωμένοι / éroménoi), d'après une institution militaire et aristocratique qui évolua au fur et à mesure en une institution esthétique et civile, la pédophilie.

Une série de fêtes ratifiaient ces épreuves. « Les Délia » était une fête pour l'enchaînement des époques de l'année et le développement de la nature, qui avait lieu tous les quatre ans au printemps et pour laquelle nous avons peu de renseignements. En tout cas, cette fête concernait aussi bien les garçons que les filles qui résidaient pendant un certain temps sur l'île de Délos, lieu de naissance d'Apollon et d'Artémis. Ces dieux protégeaient les enfants et les jeunes des responsabilités de l'âge adulte avant qu'Aphrodite ne prenne en charge leur initiation à l'amour, Héra au mariage et Athéna aux responsabilités civiques, et ainsi de suite... (Curtius 1899, p. 183-184) ⁶¹.

⁶¹ La fête des Arrhéphories (Ἀρρηφόρια), en l'honneur d'Athéna Poliade (protectrice de la cité) ne concernait que les filles. Quatre filles de sept à onze ans, choisies parmi les familles d'une notoriété certaine, étaient placées en tête de la fête. Elles s'appelaient ἀρρηφόροι, c'est-à-dire celles qui portaient ce qui ne doit pas être dit, le secret. Elles étaient habillées en tuniques blanches parées d'ornements en or, et habitaient l'Acropole de la fin du mois de Pyanépsion jusqu'au début de la fête qui avait lieu le vingt-deuxième jour du mois de Σκιροφορίων (Skirophorion), c'est-à-dire le dernier mois de l'année (mai aujourd'hui). Pendant le rituel, deux filles arrhéphoroi portaient les objets rituels de la déesse, symbole de fertilité, dans des récipients sacrés. Les deux autres portaient le voile sacré d'Athéna qu'elles avaient elles-mêmes tissées pendant tout ce temps. La fête avait lieu pendant la grande fête de tout-Athènes, les Παναθήναια (Panathénées). La procession se terminait au sanctuaire d'Aphrodite aux jardins, où elles se rendaient dans un lieu sous-terrain pour y échanger les objets sacrés avec d'autres récipients qu'elles transportaient couverts jusqu'à l'Acropole, où la prêtresse de la déesse les recevait. Les objets rituels sacrés et secrets n'étaient connus ni des filles ni de la prêtresse elle-même. La fête se terminait par la libération des filles de leur serment et

Ἄρκτηία [Arkteia] était le nom d'un autre rituel en l'honneur d'Artémis à Brauron, connu aussi comme la fête des Brauronies (Aristophane, *Lysistrata*, 44-8). Il s'agit d'un très beau rite de passage. Les jeunes filles formaient un chœur et étaient habillées en ours, parce que la transformation finale du rituel était qu'elles deviennent des ourses elles-mêmes, ainsi qu'en témoigne le verbe ἄρκτηύειν [arkteúein]. Le rituel avait lieu tous les quatre ans dans un environnement protégé et loin des regards étrangers. D'après les représentations picturales, les archéologues pensent que les filles-ourses avaient entre six et dix ans. Les plus jeunes étaient habillées avec le κροκωτός [krokotos], un vêtement de couleur jaune vif (teint à l'aide du jaune d'œufs) alors que les plus âgées étaient seins nus. L'accent est mis sur la représentation picturale de la poitrine adolescente en tant que signe de puberté. Papadopoulou (2015) souligne que c'est l'expérience vécue de la métamorphose en ours, dans un environnement sécurisé, manière d'incarner la nature sauvage de la déesse chasseuse, qui permettait justement le passage à l'adolescence.

Plus on s'éloigne de la période archaïque, plus les rituels religieux d'initiation des jeunes se transforment en institution civique d'éducation : kouroi (garçons) et kores (filles) étaient protégés par les dieux kourotrophes, à savoir ce qui nourrissent, qui prennent soin des jeunes (Hécate, Héra, Athéna, Aphrodite, Artémis, Apollon). Par conséquent même pendant la République athénienne, les dieux olympiens coexistent bel et bien avec les institutions politiques, en l'occurrence de droit civique. L'éphébie athénienne du IV^e siècle est donc inscrite dans un long développement historique d'institutions. À partir du IV^e elle concerne tous les jeunes citoyens qui subissent les épreuves requises, et qui sont élus et ensuite inscrits au clan et au démos, l'assemblée des citoyens. Les filles, d'après la décision de la cité, participent aussi, depuis le IV^e siècle, aux rituels (comme l'Arkteia) qui leurs permettent de gérer la puberté, la vie conjugale et la vie de mère.

leur remplacement par d'autres fillettes jusqu'à la fête de l'année suivante (Pausanias, *Description de la Grèce*, A 27,3 ; Calame 1977).

Aristote consacre une partie de sa *Rhétorique* (2.12), pour décrire les affects (πάθος / pathos) des jeunes. Il serait peut-être intéressant de s'en rappeler, car il s'agit d'une très belle et remarquable observation psychologique de l'adolescence, qui de plus donne la possibilité de se rendre compte combien l'adolescent athénien du IV^e siècle ressemble à l'adolescent contemporain ⁶² :

Sous le rapport des mœurs, les jeunes gens sont susceptibles de désirs ardents et capables d'accomplir ce qui fait l'objet de ces désirs. En fait de désirs corporels, ils sont surtout portés à écouter celui qui se rattache aux plaisirs de l'amour et ne peuvent le maîtriser. Ils sont changeants et promptement dégoûtés de ce qui les a passionnés. Leurs désirs sont violents, mais tombent vite. Leurs volontés sont intenses, mais sans grande force, comme la soif ou la faim chez les malades. Ils sont enclins à la colère et à l'emportement, toujours prêts à suivre leurs entraînements et incapables de dominer leur fureur. Par amour-propre, ils ne supportent pas qu'on tienne peu de compte de leur personne, et se fâchent quand ils croient qu'on leur fait tort. Ils ont le goût des honneurs, ou, plutôt, de la victoire ; car la jeunesse est avide de supériorité, et la victoire en est une. Ils tiennent plus à ces deux avantages qu'à celui des richesses, ou, plutôt, ils n'ont aucunement l'amour des richesses, n'en ayant pas encore éprouvé le besoin, comme l'exprime l'apophtegme de Pittacus sur Amphiaraios. Ils ne sont pas portés au mal ; ils ont plutôt un bon naturel, n'ayant pas encore eu sous les yeux beaucoup d'exemples de perversité. Ils sont confiants, n'ayant pas encore été souvent abusés. Ils sont enclins à l'espérance ; cela vient de ce que la nature donne de la chaleur à la jeunesse, comme aux gens abreuvés de vin, et, en même temps, de ce qu'ils n'ont pas encore été beaucoup éprouvés par la mauvaise fortune. Ils vivent surtout d'espérance, car l'espérance a trait à l'avenir, et le souvenir au passé ; or, pour les jeunes gens, le passé est encore peu de chose, et l'avenir beaucoup. En effet, aux premiers jours (de l'existence), on trouve que le souvenir n'est rien et que l'espérance est tout. Ils sont faciles à tromper, pour la raison que nous avons donnée ; en effet, ils espèrent volontiers. Ils sont plus braves, qu'on ne l'est à un autre âge, car ils sont prompts à s'emporter et ont bon espoir ; le premier de ces traits de caractère fait que l'un n'a pas peur, et le second donne de l'assurance. En effet, on n'a jamais peur quand on est en colère, et l'espoir d'obtenir un bien rend téméraire. Ils ont de la retenue, car ils ne supposent pas encore qu'il y a d'autres choses belles en dehors de ce qui leur a été enseigné par la loi. Ils ont l'âme élevée, parce qu'ils n'ont pas encore été rabaisés par la pratique de la vie et qu'ils n'ont pas subi l'épreuve du besoin. De plus, rien n'élève l'âme comme de se croire digne de grandes choses ; or cette opinion est propre à celui qui a bon espoir. Ils se déterminent plutôt par

⁶² Traduction de Charles-Émile Ruelle, accessible en ligne sur <https://fr.wikisource.org> .

le beau côté d'une action que par son utilité. Ils se conduisent plutôt d'après leur caractère moral que d'après le calcul ; or le calcul tient à l'intérêt, et la vertu à ce qui est beau. Ils ont le goût de l'amitié et de la camaraderie plus que les autres âges, parce qu'ils se plaisent à la vie commune et que rien n'est encore apprécié par eux au point de vue de l'intérêt ; par conséquent, leurs amis non plus. Leurs fautes proviennent toujours de ce qu'ils font plus et avec plus de véhémence qu'il ne convient, en dépit du précepte de Chilon, car ils exagèrent tout, l'amitié comme la haine, et tous les autres sentiments de même. Ils croient tout savoir et tranchent sur toutes choses. De là vient leur exagération en tout. Quand ils causent un préjudice, c'est par insolence, mais non par méchanceté. Ils sont enclins à la pitié, parce qu'ils supposent toujours que l'on est honnête et meilleur ; car c'est à leur absence de méchanceté qu'ils mesurent la conduite du prochain et, par suite, ils supposent que celui-ci ne mérite pas le sort qu'il éprouve ».

Enfin, deux mots pour les romains. Pour ceux-ci, *adolescens* est le jeune (Cicero, *Tusc.* 5.20.58). De même que le terme adulte, il provient du verbe *adoleo* qui signifie se développer, mûrir, devenir adulte. Si je m'y refais, c'est parce que *adoleo* veut dire aussi mettre à mort de façon rituelle, brûler lors d'un sacrifice, honorer par sacrifice. *Ad+oleo* veut dire sentir, exhaler une odeur, autrement dit déclarer et rendre quelque chose évident «*Panchaeis adoliscunt ignibus arae*» (Virgile, *G.*4.379).

J'oserais l'hypothèse que l'étymon ad+oleo (exhaler publiquement l'odeur sacrificielle) soit une référence patente à la nécessaire mise à mort symbolique de l'enfant, lors du rite de passage pubertaire.

6 Homologies thématiques entre rite de passage et psychopathologie de l'adolescent occidental contemporain

Lors des rites de passage, il arrive parfois qu'un ou plusieurs participants meurent pour de vrai.

Dans ce chapitre je proposerai certaines convergences entre les rites de passage des sociétés traditionnelles et certaines expressions psychopathologiques de l'adolescence dans le monde contemporain. Les convergences, tout comme les connexions avec la clinique et la psychanalyse qui suivront, n'aspirent pas à expliquer l'étiopathogénie des troubles de l'adolescence, mais plutôt à inciter

l'intérêt des cliniciens en ce qui concerne l'étude de la participation des processus culturels dans l'organisation, aussi bien de la normalité que de la pathologie mentales. C'est ce que nous offre aussi bien l'Ethnologie des différences culturelles que la proposition anthropologique de l'universalité du psychisme et de la culture.

La deuxième étape des rites de passage, dite étape intermédiaire, est celle qui mérite le plus notre attention. Les participants au rite ne relèvent plus du statut antérieur et pas encore du statut définitif : ils sont « betwixt and between » (Turner, 1967). L'intuition de van Gennep de nommer cette période « liminale » est justifiée par Turner, puisqu'elle acquiert le plein sens d'intrare limen : passer, traverser le seuil. La liminalité devient la catégorie de l'intermédiaire et de l'écart, un espace-temps suspendu et une condition limite, *des limbes* ; une période ambiguë, caractérisée par des bouleversements, des renversements, des essais, des tergiversations, des double-sens, éventuellement par la confusion, la désorientation jusqu'à la maladie, voire, la mort.

Au cours des épreuves qu'ils subissent, il n'est pas rare qu'un des participants aux rites succombe à ses blessures. La victime sera automatiquement considérée comme ayant succombé à la justice divine (θεοδικία / théodikia). L'ordalie (dans le langage anthropologique francophone) est un paramètre qui fait partie intégrante des rites et, en général, des sociétés traditionnelles.

Dans les sociétés occidentales, les adolescents souvent provoquent, flirtent ou défient la mort. Les comportements à haut risque, parmi lesquels l'on compte l'anorexie psychogène grave, peuvent être comparés aux épreuves des rites de passage, à la différence qu'il ne s'agit pas de rituels obéissant à des logiques sociales, mais à des comportements individuels ou groupaux. Certains groupes de jeunes dans l'Occident de l'après-guerre, souvent des groupes musicaux et/ou communautaires, avec ou sans utilisation de drogues, fétichisent le rapport à la violence, à la douleur, à la mort.

Horvath, Thomassen, Wydra (2015) soutiennent que les situations sociales limites de crise, créent dans le monde contemporain des opportunités de création de nouvelles institutions. Pour ma part, j'estime qu'elles constituent également des conditions de développement d'expressions limites et/ou pathologiques de la subjectivation et de la socialisation, témoins de l'échec du processus de

développement et de l'intégration sociale. Plusieurs anthropologues estiment que l'absence de rites, l'absence ou l'instabilité des institutions, des métacadres sociaux de la symbolisation - pour se rappeler de Kaës - amènent les jeunes à rechercher des « rites » individuels ou micro-grouaux, où l'on retrouve les mêmes thématiques que celles des rites traditionnels : vie/mort, égalité/hiérarchie, profane/sacré, permis/interdit, intégration/isolement, etc.

Au cours des rites de passage il n'est pas rare que la transgression de certains tabous soit imposée. La transgression rituelle confirme le caractère sacré des interdits. La transgression d'un tabou, hors-cadre rituel, implique en règle générale, la menace d'une maladie ou de la mort pour le transgresseur, sa famille, voire, pour le groupe social dans son ensemble. L'idéal traditionnel est la collectivité. La transgression d'un tabou signifie l'atteinte portée à la collectivité ; car il est considéré que le transgresseur, agissant dans son intérêt propre, a porté atteinte à l'ensemble, à l'harmonie du rapport individu - société - nature - cosmos. C'est ainsi que s'expliquent au sein des sociétés traditionnelles, la maladie et la mort, une sécheresse ou une épidémie. La punition est souvent la mort, considérée comme une ordalie. Chez les jeunes, une déception amoureuse peut se manifester par la dépression, l'impuissance ou la frigidité, voire, la stérilité. Les guérisseurs traditionnels disposent des moyens de poser un diagnostic et de soigner. Le désordre est généralement considéré comme ce qui exprime l'échec d'un rituel donné. Un rituel différent du premier se mettra en place, afin de rétablir l'ordre symbolique individuel et social. Il arrive aussi que le patient ou sa famille aient recours à des représailles, avec l'aide des marabouts qui agissent aux frontières du socialement acceptable, en ouvrant ainsi le cercle du sang.

Le désir sexuel agi renvoie nécessairement aux limites du sujet et met en avant sa dépendance à l'autre et à son propre désir. Certains adolescents occidentaux préféreront ces objets qu'ils considèrent pouvoir maîtriser dans leur entreprise de dominer leur corps sexuellement mûr : l'alimentation, l'alcool, les drogues, la bande, l'idéologie... Ces adolescents n'arrivent pas à transformer l'image et l'identité qu'ils se font de l'enfant dépendant des objets de l'enfance, en image et identité d'adulte actif, capable d'aimer et d'être aimé. Là où, dans les sociétés traditionnelles, l'interdiction de transgresser les tabous organise, les sociétés occidentales mènent souvent à la désorganisation.

Outre les troubles précités (anorexie, toxicomanie, idéologies, sectes, isolement, etc.), les thématiques et les motifs des épisodes confusionnels, délirants, ou de retrait affectif plus ou moins profond de l'adolescence, présentent des homologies remarquables avec les paramètres et les actes organisateurs des rites traditionnels de passage à l'âge adulte : la persécution, la mégalomanie, les délires concernant l'origine et le genre, l'érotomanie, l'hypocondrie en sont parmi eux. Les rites de passage sont bien ces métacadres qui permettent l'élaboration des angoisses schizo-paranoïdes et dépressives, de la conflictualité générationnelle, celle de l'origine et du genre, l'intégrité physique et psychique, l'habitation de son propre corps, l'occupation d'une place sociale etc.

Tobie Nathan (1988) recherche une base métapsychologique dans le lien qu'il établit entre la décompensation psychotique lors de la modification soudaine traumatique du statut social de l'adolescent avec l'échec du refoulement primaire et du retour du refoulé du même nom. Il soutient également, tout comme M. Stassart (1996), que l'efficacité des rites de passage est due à l'immersion ad hoc des participants dans une névrose traumatique.

Pour ma part, les rites de passage ont beau être vécus par les initiés avec un sentiment de crainte et de peur, il n'en reste pas moins qu'ils se déroulent dans un milieu culturel qui a tout prévu à l'avance - comme l'évolution progressive du rite en témoigne - afin que l'exposition se déroule en sécurité. Le rite d'Arkteia, précédemment décrit en fourni la preuve. En revanche l'expérience traumatique arrive brusquement, ce qui met hors service les mécanismes de défense. L'expérience culturelle se situe, comme l'écrit Winnicott (1971) dans une condition non conflictuelle, dans l'espace virtuel entre l'individu et son environnement (qui initialement était mère), de sorte que la personne acquière un sentiment de sécurité par rapport au facteur environnemental, ce qui lui permettra d'exercer sa créativité.

La conquête de l'identité de l'adulte est le fruit des identifications aux objets de l'enfance et, en même temps, comme le montrèrent Laplanche (2003) et Déjours (2003), de son assignation par ces mêmes objets. Le futur adulte passe par une période d'expérimentation, d'essais et d'épreuves, pour aboutir à son inscription dans une généalogie familiale, une histoire sociale et communautaire,

ainsi qu'à la perspective de l'inscription dans un réseau de liens par alliance et son élévation au rang de parent.

Ces constellations symboliques sont tissées dans l'intergénérationnel et le transgénérationnel à la fois par des alliances et des processus sociaux et communautaires. Dans les cas où elles sont atteintes, les adolescents qui de toute façon font partie ou forment des groupes pour y consolider leur identité menacée et retrouver un sentiment d'appartenance et de sécurité, auront recours à des groupes marginaux parfois dangereux pour ses participants comme pour d'autres. Les plus vulnérables des adolescents adoptent parfois une identité pseudo-historique « prêt-à-porter » de générations antérieures lésées par l'histoire qui a été la leur. C'est bien le cas de jeunes musulmans ou encore de jeunes en Grèce qui se croient les vengeurs pour les maux dont leurs pères ont souffert par le passé ; le colonialisme pour les uns, la guerre civile qui a suivi la Deuxième Guerre Mondiale pour les autres.

À l'occasion des attentats terroristes du 13 novembre 2015 perpétrés par des jeunes et des adolescents djihadistes à Paris, Julia Kristeva (2015) écrivait que, contrairement à Freud qui le comparaît à un chercheur en laboratoire, l'adolescent est surtout et profondément un idéaliste qui court le risque d'une déception sans fond. Le besoin de croire est pré-religieux. C'est la composante universelle de la vie psychique avec autrui et pour autrui. À l'Occident, le siècle dernier, il est passé de la religion aux idéologies qui entreprennent encore de donner sa valeur sociale au syndrome d'idéalité qui caractérise l'adolescence.

De ce point de vue, le phénomène djihadiste montre l'échec de la gestion religieuse du besoin de croire, gestion qui n'arrive pas à répondre aux attentes de l'adolescent marginalisé et perdu dans la migration mondiale violente. Il explose littéralement, incapable de distinguer entre bien et mal, sujet et objet. La pulsion de mort déchoit en une destructivité aveugle accompagnée d'un plaisir suicidaire désespéré. Le risque de propagation de la logique du *mal radical*, que Kant et Arendt dénoncèrent dans le passé, concerne les valeurs, même celles contestées, de notre culture moderne et nous appelle à réfléchir au malaise dans la mondialisation, conclut Kristeva.

Denis Hirsch (2016a) s'appuie sur la clinique psychanalytique de l'adolescence *pour penser* les passages à l'acte des candidats à la radicalisation.

Pour cet auteur l'aliénation djihadiste, se trouve au carrefour de la radicalité *adolescente* et de la destructivité mélancolique. Dans un autre article (Hirsch, 2016b), il avance l'hypothèse d'une prise en otage du moi inconscient dans le *terrorisme* religieux extrémiste, à travers des mécanismes intrapsychiques et interpsychiques : régression au moi-idéal et identification adhésive à l'idole totalitaire ; identification mélancolique au père déchu et surmoi cruel déshumanisant ; communauté de déni des différences et de clivage entre mécréant et « sur-musulman ». Le terrorisme radical confirme l'hypothèse d'un masochisme désintriqué de mort.

Par conséquent, nous sommes en droit de poser la question de savoir dans quelle mesure - les cultures contemporaines ne sachant pas apporter de réponse convaincante au besoin de croire - les adolescents et les jeunes inventent ou adoptent une religion ou une idéologie destructrice, une croyance en la destruction, incarnant ainsi le symptôme de la crise très profonde de notre environnement mondialisé.

Toutes les sociétés, de la plus ancienne à la plus moderne, traditionnelles ou contemporaines, bien que de manières, de moyens et d'objectifs différents, partagent la même préoccupation : comment se pérenniser, comment transmettre leur culture, en combinant le développement biopsychologique de leurs jeunes membres ainsi que les rôles et les responsabilités sociales de la vie adulte ?

Dans la culture mondialisée et constamment changeante, surtout occidentale, les valeurs sont sans cesse menacées par le non-respect et le vide béant, alors que la continuité-même de la culture est en danger : les aînés, possédés par la promesse ambiante de la jeunesse continue et de l'immortalité, remettent constamment à plus tard le moment de passer le relais aux plus jeunes. Quant à eux, dans des conflits et clivages terribles, ils occupent d'une façon particulière et douloureuse la place que décrit Freud (1914a) concernant le narcissisme :

L'individu, effectivement, mène une double existence : en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujetti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci. (p. 78)

À cette place sous double statut, les adolescents contemporains

souffrent de plusieurs manières : en tant qu'individualités et en tant que maillons, c'est-à-dire en tant que porteurs et représentants de la crise d'une société et d'une culture : Ils sont notre porte-symptôme. Les adolescents souffrent pour eux-mêmes, pour leurs aînés, à la place de notre société.

La crise adolescente contemporaine n'est pas qu'une crise individuelle ou celle d'une classe d'âge, ou encore une crise entre générations. Elle est une crise des liens dans le présent et à la fois des liens intergénérationnels, voir transgénérationnels. Elle est une crise de transmission - un échec du processus de transmettre et de recevoir - et par conséquent une crise des représentations qu'une société se fait sur son avenir.

Il est intéressant de relever que, dans toute son œuvre, pour signifier la *réinscription* dans un autre registre psychique, le *transfert* en clinique et la *transmission* intergénérationnelle, Freud utilise exactement le même terme : *Übertragung*. Il s'agit d'un terme dérivant du même verbe et nom allemands *tragen*, qui signifie porter, rapporter, prendre effet, s'appliquer etc., comme le terme *Nachträglichkeit*, à savoir l'après-coup.

Il est évident que la parenté linguistique entre ces quatre termes renforce leur connexité conceptuelle, comme cela apparaît également dans la conclusion de *Totem et Tabou*, où Freud soutient ouvertement l'hypothèse d'une psyché collective (*Massenpsyche*) qui garantit la continuité des processus psychiques d'une génération à l'autre :

De quels moyens une génération se sert-elle pour transmettre (zu übertragen) ses états psychiques à la génération suivante ?... Cette continuité est assurée en partie par l'hérédité des dispositions psychiques qui, pour devenir efficaces, ont cependant besoin d'être stimulées par certains événements de la vie individuelle. C'est ainsi qu'il faut interpréter le mot du poète : « ce que tu as hérité de tes pères acquiers-le pour le posséder »... il n'y a pas de processus psychique plus ou moins important qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit. La psychanalyse nous a montré notamment que l'homme possède, dans son activité spirituelle inconsciente, un appareil qui lui permet d'interpréter les réactions d'autres hommes, c'est-à-dire de redresser, de corriger les déformations que ses semblables impriment à l'expression de leurs mouvements affectifs. (p. 158-9)

En d'autres termes, la psychanalyse permet que les erreurs, les lacunes et les conflits au cours des processus de transmission des données culturelles à la génération suivante bénéficient d'une élaboration après-coup, grâce au transfert. La psychanalyse élève la destructivité au rang de pulsions qui habitent tout sujet, qui visent à la désorganisation, à la déstructuration et à la rupture des liens. Les adolescents représentent le besoin de la continuité de la culture et notre crise sociale dont ils sont menacés.

7 Actes de violence contre les plus faibles. Aperçus cliniques

Après cette première partie de ce chapitre, consacrée à l'adolescence et aux adolescents auteurs mais aussi objet de violences, je passe dans cette deuxième partie à un autre volet de la violence, à savoir les actes violents contre les plus faibles, ce qu'on appelle depuis un certain temps déjà la maltraitance.

Les observations cliniques qui suivent mettent évidence un certain nombre de traits caractéristiques d'actes de violence, qui me serviront d'illustration de mes développements qui leurs suivront. Elles montrent aussi les difficultés que le clinicien a à affronter, surtout pour ce qui concerne l'analyse de son contre-transfert.

7.1 Les murs du silence

L'histoire de l'enfance d'une femme en thérapie avec moi remonte à vingt-cinq à trente ans et se déroule dans un endroit connu à la fois pour son conservatisme et son cosmopolitisme.

Elle confirme, si besoin est, la donnée clinique bien connue : l'environnement familial, s'il ne va pas jusqu'au démenti, tient très souvent à garder sous silence l'agression, protéger l'agresseur dans le but de maintenir l'économie psychique familiale.

Rose est une jeune institutrice, mère d'un enfant, en conflit quotidien avec son époux, propriétaire d'un bar, ce qui contraste énormément avec son milieu conservateur et surtout avec sa mère, une véritable femme pieuse.

Rose est très attentif au moindre de mes mouvements, par exemple lorsque je regarde discrètement l'heure. Je le lui fais remarquer en temps utile. Ce n'est qu'après cette remarque, que Rose se met, non pas sans réticence, à me parler des agressions sexuelles qu'elle subissait à un âge précoce par son cousin, le fils

aîné du frère de la mère. Celle-ci, si elle ne traitait pas Rose de menteuse, elle la conseillait... de l'éviter. Il a fallu que Rose lui apprenne que ce cousin avait également tenté de violer le frère, pour qu'elle réagisse. Elle a convaincu le père qu'ils devraient emménager dans un appartement en centre-ville...

Ayant pris une certaine distance par rapport à sa mère, Rose et son mari ont réussi à ce que leurs conflits conjugaux ne soient plus quotidiens. À la rentrée, elle ne vient plus à ses séances. Assurément, pour Rose, je n'ai pu entendre sa souffrance, tout au moins je n'ai pu trouver les moyens de lui faire entendre que nous aurions pu en confiance et en sécurité y faire face. Elle a préféré, en suivant l'exemple maternel, la solution géographique d'éloignement.

7.2 Mondains et progressistes

L'abus ne distingue pas entre milieu traditionnel et moderne, modeste ou aisé, comme le cas de Sissi en témoigne :

Sissi, une mère de famille de trente-cinq ans vient consulter pour une dépression liée aux conditions de sa vie conjugale. Son époux, comme elle-même, sont originaires des familles aisées ; ils sont instruits, cultivés, beaux ; ils sortent tous les soirs, ils boivent, ils fument, quelquefois ils se droguent, ils ont chacun ses aventures amoureuses. Ses amis et amies pareil.

Au tout début je l'ai prise pour une patiente psychosomatique, non tant à cause d'un cancer du col utérin, dont elle a été atteinte dix ans auparavant, mais en raison de ce fonctionnement mental qu'à la suite de Marty on appelle pensée opératoire et qui caractérisait l'ensemble de sa vie (Smadja, 2001).

Ce que l'on note d'emblée chez Sissi, c'est son langage recherché et sec à la fois ; tout comme elle-même : remarquablement bien bâtie, sans parvenir pour autant à être séduisante. Elle était le matin en sortant de son entraînement à un art martial habillée en jean et en bottes mal entretenues, le soir était à sa toilette, en s'apprêtant pour sortir. Son langage, sa parure, son comportement sont à la limite du désuet, de l'étrange... C'est comme si, cela n'était pas elle-même.

Derrière les mécanismes d'isolation et de répression des affects, de rationalisation et de l'intellectualisation, se profilait un acharnement contre une activité authentique de penser, contre toute émergence de relation transféro - contre-transférentielle. L'adaptation, l'obéissance, l'allégeance masochiste et tout ce qui constitue un faux-self, coexistaient avec une autre forme de résistance réitérée, difficile à gérer : même si, je devenais avec le temps de plus en plus

prudent dans mes interventions, la plupart de ce que je lui disais l'ennuyait, lui déplaisait, car elles montraient que je ne comprenais pas ce qu'elle me disait. Si je tentais une interprétation, ma patiente en tombait malade : des bouffées d'angoisse dépressive, des plaintes somatiques, des malaises et des fièvres inexplicables, de la déception.

En ces occasions, j'éprouvais des sentiments pénibles de constriction, d'asphyxie, d'impuissance, d'exaspération. Une identification projective ? Sans doute. C'était surtout, comme si mes mots gouttaient en elle-même non pas du baume, mais du poison. C'est alors que j'ai commencé à comprendre que Sissi a été la victime d'un abus psychique bien organisé et secret dès sa prime enfance.

J'apprends que Sissi lorsqu'elle était enfant, assistant à des spectacles, elle prenait la fiction pour la réalité. Elle essayait même de mettre en garde les acteurs sur scène : « Attention chaperon rouge. N'y vas pas. C'est le loup ! ». Quelquefois elle avait le sentiment qu'elle faisait l'objet d'expérimentation de la part des Martiens. Or, il s'agissait bien de la mère, une des premières pédopsychiatres grecques, qui la mesurait sans arrêt, qui lui faisait passer des tests et des épreuves de tout genre.

Je lui en ai proposé des liens simples, que lui étaient impossible de saisir...

Une colère retenue à l'égard de la mère s'est manifestée, lorsqu'elle m'a dit qu'à la mort de son père, la mère lui a révélé que ce n'est pas lui son géniteur, mais un amant qu'elle a pris sur le conseil de son gynécologue, car son mari n'était en mesure de lui faire un enfant. Sissy a voulu faire sa connaissance. L'homme en question, membre d'un parti progressiste, élu maire d'une grande ville grecque a décliné toute responsabilité.

Elle m'a fait part aussi que collégienne, elle a écrit une dissertation sur son futur imaginaire : elle aurait voulu être une hétéraire...

Sa vie conjugale, ses rapports amoureux et amicaux trahissaient une compulsion de recherche d'abus. Pourquoi la relation thérapeutique en ferait l'exception ?

Sissi avait raison de me dire : « Je n'ai pas de traumatismes refoulés ». En effet, le traumatisme narcissique précoce ne connaît pas le destin du refoulement ; il ne peut non plus s'actualiser dans le transfert d'après le modèle métapsychologique d'avant 1920. Le patient ne cherche pas la satisfaction de son désir inconscient sur la personne de l'analyste. Le traumatisme se fraye un chemin par le biais de la contrainte de répétition, à condition que l'analyste veuille bien en assumer l'imputation dans la relation analytique. J'y étais tantôt sa mère

contradictoire dans ses intentions, une mère empoisonnante, tantôt son père qui n'a rien compris, ou bien son géniteur, qui ne voulait pas prendre part dans ses conflits avec sa mère, avec son conjoint, avec ses amies....

Quand il s'agit d'un abus, d'un cas de viol, l'analyste doit accepter de prendre la place du violeur. Le développement et l'analyse d'une telle relation transféro - contre-transférentielle n'est pas facile ni pour le patient ni pour l'analyste. Car, comment rencontrer à nouveau l'objet, comment être à la place de l'objet, qui a déclenché le déluge des excitations et dispersé le malheur ?

Dans de pareils cas, la situation analysante (Donnet, 2005) peut ne jamais se développer, ou encore l'entreprise thérapeutique peut conduire au désespoir, à une souffrance inouïe, à l'effondrement des cadres mentaux, dans les meilleurs de cas, à la persécution par un objet narcissique tant haï qu'indispensable pour la survie psychique. Je pense que le travail interprétatif avec des patients gravement traumatisés doit suivre le long travail de restauration d'un environnement fiable, pare-excitatif et facilitateur (Winnicott), grâce au travail de perlaboration contre-transférentielle de l'analyste. Face aux attaques, et à la destructivité de son patient, celui-ci doit être vigilant au maintien de la continuité et de sa survie psychique, qui permettront, autant que faire se peut, l'intériorisation des fonctions contenante et objectalisante (Green, 1994, 1995).

Le travail avec Sissi se poursuivait plus ou moins bien. Nous étions à la septième année, lorsqu'à sa demande répétée, nous avons fixé sa fin prochaine. Elle avait assez avancé dans sa vie. Elle a quitté son conjoint et bien accepté le départ de ses deux enfants, devenus adultes. Elle pouvait désormais dire « non » à sa mère, ou ne pas y parvenir, ce qui acceptait avec un certain humour. À la fin des vacances des Pâques - un mois avant la fin fixée du travail - elle me demande par téléphone de la recevoir plutôt que prévu. Le lendemain je reçois un autre coup de fil, cette fois-ci de la part d'une interne en psychiatrie. Un épisode psychotique apparemment de type confusionnel. Lors de son hospitalisation, qui a duré trois semaines, je me suis entretenu au téléphone quelques fois avec Sissi. Elle ne me dit rien de ce qui lui est arrivé ; elle se plaint seulement des conditions de son séjour. Aux médecins elle ne dit non plus la moindre pensée délirante.

Elle vient me voir le jour même de sa sortie de l'hôpital. Il lui a fallu plus d'un mois pour commencer à me confier ce qui se passait en elle lors de son épisode : des films. Films dans lesquels je prenais la place de l'un des protagonistes. Dans

Le nom de la Rose, j'étais le moine envieux qui empoisonnait ceux qui tentaient de lire le livre interdit. Dans *La vie des autres*, j'incarnais l'agent secret de la Stasi, dans *Le cygne noir*, la mère impitoyable et ainsi de suite...

Nous avons élaboré progressivement et avec le doigté que je pouvais mobiliser toutes ces pensées effrayantes dans la zone tempérée de l'après-coup qu'offre la thérapie analytique. Nous avons ainsi travaillé pendant un an, grâce à l'usage inventif que Sissi a su faire de sa régression lors de son expérience psychotique. Cet usage a permis de jouer ensemble, avec ses propres règles, ce jeu qui ne cessera jamais de nous étonner, à savoir le jeu du transfert - contre-transfert.

8 L'analyste et la culture face à l'inceste agi et à la passion maternelle

Le travail avec Sissi et surtout avec Rose et d'autres patients, où le passage à l'acte de ses désirs incestueux se produit, m'a amené quelquefois à ressentir des sentiments non seulement de sympathie à l'égard de la victime et de colère sinon de haine vis-à-vis de son bourreau, mais aussi des sentiments d'un autre ordre, que j'ai fini par identifier à des sentiments de jalousie.

Ma première réaction a été de penser que l'inceste est agi de droit, par exemple chez les pharaons. Dans la famille royale, le mariage frère-sœur est bien documenté au-delà des récits mythiques. D'après Luc de Heusch (1987, p. 222-3), Maurice Godelier (2004/2010) et d'autres ethnologues, le pouvoir sacré des rois africains s'établit sur la rupture d'avec les règles matrimoniales traditionnelles. Souvent, au moment de l'intronisation, le roi réalise l'inceste avec une sœur ou une tante. Cet acte rituel transgressif est sa consécration-même. Il n'est plus un homme comme les autres.

Cette première pensée à l'instar de « His Majesty the baby » (Freud, 1914a), a été suivie par d'autres : l'inceste agi n'est pas aussi rare qu'on le pense. Il suffit de parcourir la littérature historique, sociologique et les rapports de la médecine légale pour s'en rendre compte. Des hommes ordinaires, pour paraphraser Godelier (op. cit.), se prennent de fois pour des hommes extraordinaires : des criminels qui souvent périssent en prison, tués de la main d'autres criminels...

Pourtant, des productions culturelles pensent tout autrement l'inceste.

La culture grecque médiévale et même plus récente est connue pour sa richesse en chants populaires. Ses recueils abondent. Il y en a un qu'on doit à Claude Charles Fauriel qui les a même traduits en français. Ce sont des collections des poèmes qui chantent la passion et les luttes pour la liberté, les chagrins d'amour et la peine de la migration.

Néanmoins, plus on étudie le chant populaire, plus on se rend compte de son esprit libre de conventions et de son langage sans hésitations ni compromis. Il aborde de façon directe des questions difficiles, qu'on aurait pensé faire l'objet des tabous sociaux. La vie familiale et les relations sexuelles même à l'intérieur de la famille, toute expression de désir même ceux qui touchent à des actes d'impiété et de sacrilège sont dilatées. Un exemple caractéristique est l'inceste agi, souvent accompagné du meurtre du rival ; non seulement entre frère et sœur, la tante et son neveu, ni même entre père et fille.

On trouve dans la collection de la folkloriste autrichienne Hedwig Lüdeke (1947), un chant chypriote - loin d'être le seul - qui relate l'amour passionnel entre une mère et son fils. Lorsque la mère se rend compte que la fiancée de celui-ci a des soupçons pour cette impiété et échoue de convaincre son fils de se débarrasser d'elle, elle la tue, prend son foie, le fait cuire et tente de le faire manger à son fils. Suivant la tradition des chants populaires, la fiancée tuée parle par l'intermédiaire de son propre foie, servi par son assassin au fils fiancé. Celui-ci, en entendant la voix de sa fiancée, le supplier de ne point manger le foie, il prend son couteau et l'enfonce dans sa poitrine, en criant en direction de sa mère : « Qu'aux lamentations de sa mère se joignent celles de ma propre mère ! »

L'auteur inconnu de tels chants n'a sans doute jamais lu Sophocle. En connaissait-il la légende ? On ne peut savoir. De toute façon des légendes comme celle d'Œdipe, on en trouve partout dans le monde.

La chanson populaire, comme expression de ce que Freud appelait psychisme de groupe et âme collective (Gruppenpsyche et Massenseele), transmet avec une virtuosité impressionnante, une immédiateté et une excellence esthétique les passions humaines séculaires. Le psychisme, comme la culture, reposent sur l'impératif de les dompter, tout en permettant à l'homme leur rêverie : en rêver aussi bien dans le creux de sa subjectivité, que collectivement par le biais de productions culturelles.

La brutalité et la polymorphie de la sexualité infantile, la destructivité inhérente à l'homme, les transferts passionnels, ce ne sont pas que de la psychopathologie. Ce sont les éléments constitutifs de l'homme. Ce scandale n'est pas encore un autre point de rencontre de la psychanalyse avec la culture, en l'occurrence avec les chants populaire ?

Ce débat est beaucoup trop long pour le faire ici ⁶³. J'en souligne seulement quelques points :

Le premier est que l'approche rationnelle et positiviste cherche à évincer l'image, le rêve, le fantasme en général, de la catégorie de la pensée. Ces approches les considèrent comme des impressions fausses, sinon fautives. En revanche, depuis Freud, la psychanalyse tente de réinsérer le rêve, comme toute production fantasmatique, en tant que produits du désir inconscient, c'est-à-dire infantile, et dérivés de l'inconscient, dans la pensée et monter le mérite de leur étude. Force est d'accepter, non sans que notre narcissisme soit lésé, que la pensée n'est pas seulement filtrée par ces formations inconscientes d'illusion et de rêve, mais qu'elle trouve en eux la première et parfois son inspiration fertile.

Le deuxième point c'est la préséance de désirs incestueux et de mort des parents sur ceux de leur enfant. Le chant chypriote insiste sur le fait que c'est bien la mère qui tient passionnément à l'amour de son fils et qui n'hésite point de tuer sa rivale et, suivant les usages du chant populaire, la faire ingurgiter à son fils. Ce qui aurait pu être produit si, toujours suivant ces usages, le foie n'avait pas pris la voix de la fiancée pour prévenir le fils des intentions maternelles.

Quels désirs se dissimulent dans cette intension maternelle est une bien complexe question pour en débattre ici. Tuer un être cher à quelqu'un et le faire manger par celui-ci renvoie certainement au ragoût humain de Thyeste ⁶⁴. Or, ici

⁶³ Au sein du *Freud café à Athènes* j'ai eu l'occasion, en février 2109, d'échanger sur ce sujet avec Pantelis Boukalas, un écrivain grec, connu entre autres pour ses recueils de chants populaires grecs.

⁶⁴ Θυέστης, Thyeste fut le fils de Pélops et d'Hippodamie, et frère jumeau d'Atrée, lequel fut le père d'Agamemnon et de Ménélas. Thyeste séduisit sa belle-sœur Érope, laquelle dérobe, sur son ordre, la toison d'or, emblème de royauté qu'Atrée possédait. Zeus mécontent de l'usurpateur, redonne astucieusement (en faisant ce jour-là coucher le Soleil à l'est) le trône à Atrée. Ce dernier fait revenir son frère exilé, tue et lui donne à manger les chairs des fils dont Érope l'avait rendu père, puis il lui révéla tout. Thyeste se vengera

il s'agit d'une version différente : L'homophage n'est pas le rival. La rivale est tuée dans l'intention d'être mangée par le fils aimé de l'assassin.

Si l'amour impitoyable est préambivalent, selon Winnicott ; l'incorporation de l'objet perdu, ne l'est pas. Elle renvoie à l'oralité sadique. La nature narcissique du lien à l'objet, non suffisamment différencié rend la problématique encore plus complexe. La mère, en tuant la fiancée de son fils, passionnément amoureuse de celui-ci, tue en fin de compte sa propre mère dont elle est déçue, et met en son fils tout aussi haï qu'aimé, l'objet-mère et lui projette l'ombre de cette objet, à savoir elle-même et à la fois sa propre mère. Cette perspective est en rapport avec celle de Catherine Chabert (2003). À cette différence près, qu'ici le féminin mélancolique, exprimé habituellement par l'anorexie-boulimie, le retournement haineux contre soi, le masochisme sexuel et moral etc., trouve par l'abolition des limites entre mère et fils, due à la passion, la voie de contamination de la descendance. L'ombre de l'objet, lui-même mélancolique, projeté sur le fils, le contamine à son tour du destin mélancolique, pour le rendre le prisonnier à jamais de la mère-passion, ce qui est une autre figure de Médée.

Quant à la tragédie de Sophocle, elle raconte que c'est bien Laïos qui a le premier voulu exterminer son fils, avant que celui-ci le tue et qu'aux dires du vieux berger c'est bien Jocaste elle-même qui le lui a livré.

Lorsqu'Œdipe apprend la mort de Polybe, qu'il croyait encore être son père, a les échanges suivants avec Jocaste ⁶⁵:

Œdipe : Ah ! ah ! femme, pourquoi s'inquiéterait-on encore des autels fatidiques de Pythie, ou des oiseaux criant dans l'air, et par lesquels je devais tuer mon père ? (...)

Polybe est couché dans le Hadès, emportant avec lui tous ces oracles vains !

Jocaste : Ne t'ai-je pas dit cela depuis longtemps ?

ensuite, par l'intermédiaire d'Égisthe, son fils incestueux, d'Atrée. Les fils de celui-ci Agamemnon et Ménélas chassent Thyeste. Clytemnestre, épouse d'Agamemnon, pour se venger, prend Égisthe pour amant et ensemble tuent Agamemnon. Oreste sur la demande de sa sœur Électre tue leur mère Clytemnestre, pour être acquitté par Apollon et donner ainsi fin au drame des Atrides.

⁶⁵ Traduction de Leconte de Lisle, accessible en ligne sur : <https://fr.wikisource.org>

Œdipe : Tu l'as dit sans doute, mais j'étais troublé par la crainte... Dois-je aussi ne plus redouter le lit nuptial de ma mère ?

Jocaste : Que peut craindre l'homme, quand la destinée mène toutes les choses humaines et que toute prévision est incertaine ? (...)

Ne crains pas de t'unir à ta mère, car, dans leurs songes, beaucoup d'hommes ont rêvé qu'ils s'unissaient à leur mère ; mais celui qui sait que ces songes ne sont rien, mène une vie tranquille.

Jocaste, qui craint que l'horrible secret soit dévoilé, s'efforce de rendormir Œdipe. Or, la peste continue de ravager Thèbes, et le roi, ayant entrepris les recherches sur son origine, continue ses échanges avec la reine :

Jocaste : Par les Dieux ! si tu as quelque souci de ta vie, ne recherche pas ceci. C'est assez que je sois affligée.

Œdipe : Aie courage. Même si j'étais esclave depuis trois générations, tu n'en serais abaissée en rien.

Jocaste : Cependant, écoute-moi, je t'en supplie ! ne fais pas cela (...)

Ô malheureux ! plaise aux Dieux que tu ne saches jamais qui tu es !

Œdipe : Est-ce que quelqu'un ne m'amènera pas promptement ce pasteur ? Laissez celle-ci se réjouir de sa riche origine.

Jocaste : Hélas, hélas ! malheureux ! C'est le seul nom que je puisse te donner, et tu n'entendras plus rien de moi désormais !

Les efforts de Jocaste ayant échoués de détourner l'attention de son fils et époux, rentre pour la dernière fois dans le palais royal.

Combien de fois la clinique ne nous a pas appris que c'est bien la mère qui piège adroitement l'enfant dans l'ignorance aussi bien de ses propres désirs à son égard que de la liberté, dont l'enfant serait en mesure de jouir s'il n'était pas soumis à l'ingérence maternelle, faute d'absence d'une instance tierce, dans le but de bien le garder auprès d'elle ?

Sur l'ordre d'Œdipe, on lui ramène le serviteur, le vieux berger qui avait reçu la consigne d'abandonner l'enfant au mont Cithéron. Les deux hommes s'entretiennent ainsi :

Œdipe : Ce que tu ne dis pas de bon gré, tu le diras de force.

Serviteur : Je t'en conjure par les Dieux. (...)

Œdipe : Lui as-tu donné cet enfant dont il parle ? (...)

De qui te venait-il ? Était-il à toi ou à un autre ?

Serviteur : Il n'était point à moi ; je l'avais reçu de quelqu'un.

Œdipe : De quel citoyen de cette ville ? de quelle demeure ?

Serviteur : Par les Dieux ! maître, n'en demande pas plus ! (...)

Eh bien ! c'était un enfant de la demeure de Laïos (...)

Ô Dieux ! C'est pour moi la chose la plus horrible à dire !

Œdipe : Et pour moi à entendre. Mais je dois l'entendre.

Serviteur : On disait qu'il était fils de Laïos. Mais ta femme qui est dans ta demeure te dirait bien mieux comment les choses se sont passées.

Œdipe : C'est elle-même qui t'a livré l'enfant ? (...)

Dans quelle intention ?

Serviteur : Pour que je le tuasse (...)

Par crainte de lamentables oracles (...)

Il était prédit qu'il tuerait ses parents.

Sophocle écrit en fait (vers 1176) : « κτενεῖν νῖν τοὺς τεκόντας ἦν λόγος » [ktenéin nin tous tecontas en logos], littéralement : tuer le les géniteurs fut logos (la sentence).

La réponse du serviteur plonge le spectateur athénien du V^e siècle dans le doute. La construction syntaxique choisie par le poète ne permet pas de savoir quel est le sujet et quel est l'objet du verbe tuer, car aussi bien le sujet que le complément d'objet d'un verbe à l'infinitif, en l'occurrence « tuer » se placent en accusatif.

Sophocle, en utilisant intelligemment la vigueur de la syntaxe à l'infinitif, expose non seulement le spectateur athénien dans l'ambiguïté de l'Oracle ; il l'initie dans les mystères des origines de la condition humaine.

On sait que Jean Bergeret (1984) a étayé pour une part sa théorie de violence fondamentale sur ce vers de Sophocle.

En effet, quelle est l'origine de la violence humaine, quelle est l'origine de la sexualité humaine ?

L'introduction du nourrisson dans la violence fondamentale - ou toi ou moi - aussi bien que sa mise en contact avec la sexualité, ce sont deux expositions traumatisantes, qu'aucun d'entre nous ne peut éviter. C'est le résultat de la rencontre empirique incontournable entre les prémices pulsionnelles de l'infans avec le psychosoma organisé de ses parents, porteurs et représentants de la culture environnante.

Pourquoi est-on submergé par des sentiments intenses, lorsqu'on regarde Œdipe le roi, ou on entend le chanteur populaire relater publiquement le fait le plus ineffable de toutes ? :

Le chœur : Quel est-il celui que le rocher fatidique de Pythie déclare avoir commis de ses mains ensanglantées le plus abominable des crimes ?

En fait, Sophocle écrit : « ἄρρητ' ἄρρητων » [arrêt' arréton] : le plus ineffable de tous les ineffables.

Est-ce uniquement qu'on voit, avec soulagement, que quelqu'un témoigne publiquement de nos désirs inouïs, qu'on regarde, avec plaisir, avoir lieu sur la scène publique nos désirs les plus interdits de tous, que pourtant la nuit on réalise sur la scène de nos rêves, ainsi que Jocaste le dit à Œdipe (voir plus haut) ?

C'est parce qu'en plus, me semble-t-il, que *ces actes abominables on les a tous commis*, à une époque où l'on ne distinguait point entre acte et fantasma, dedans et dehors. On hallucine agir soi-même ces faits, au moment où on les regarde avoir lieu ⁶⁶.

En fait, j'avance la même hypothèse qu'à propos du matriarcat (voir chap.2, 6). On y croit parce qu'on l'a vécu ; non seulement lors de la phase œdipienne, dont on en garde le souvenir refoulé, mais lors d'une époque où on n'était pas encore là, pour en avoir gardé le moindre souvenir.

Jaloux du victime, même du bourreau de la maltraitance ? Jaloux de ceux qui se sont livrés à leurs désirs incestueux et de meurtre ?

Oui !

9 Le cauchemar qu'on vient de découvrir

9.1 La Maltraitance pensée

Ce n'est qu'en 1962 que la première publication sur le phénomène de la maltraitance voit le jour ⁶⁷. Depuis les travaux et les conférences de part et d'autre

⁶⁶ Voir à propos de la coïncidence hallucination - perception : chap. 1, 4.2.3.4 et chap. 5, 3.1.2

⁶⁷ Les premiers travaux scientifiques sur la maltraitance sont réalisés aux États-Unis des années '70 : *Violence against children: physical child abuse in the United States*, de Gill (1970), *The Battered Child* de Helfer et Kempe (1968), prolongement de l'article

de l'Atlantique se multiplient. L'opinion publique est alarmée par la « hausse vertigineuse des cas de maltraitance infantile au cours des dernières années »...

Tout se passe comme si l'on oubliait, car on ne peut ignorer, quelle était la place sociale des enfants, des femmes, des groupes sociaux défavorisés - nettement plus nombreux que de nos jours - jusqu'au premier quart du 20^e siècle dans nos sociétés occidentales.

C'est à juste titre que Lloyd DeMause (1974) écrivait :

L'histoire de l'enfance est un cauchemar, dont on vient que très récemment commencer à se réveiller. Plus on va en reculant dans l'Histoire, plus le niveau des soins des enfants est bas : bien souvent les enfants sont mis à mort, sont abandonnés, battus, terrifiées, maltraités... (p.1)

Je me suis efforcé dans une publication ⁶⁸ de montrer que si la maltraitance ait été élevée, il y a à peine quelques décennies, au rang de l'objet d'étude et de condamnation systématique, ceci a trait à une série de faits socioculturels et politiques.

En effet, chaque culture définit les contours, le contenu et les manifestations de la maltraitance, en occultant tout ce qu'elle ne souhaite pas inclure dans cette définition. Un exemple caractéristique est donné par les modèles d'éducation et d'imposition de la discipline par les parents et les enseignants sur les enfants, modèles qui définissent une partie importante des

pionnier publié en 1962 «The Battered-Child Syndrome» qui, enfin, porte à l'avant de la scène de l'intérêt scientifique les études de Tardieu (un controversé médecin-légiste français), qui avaient été oubliées pendant un siècle : Étude médico-légale sur les sévices et mauvais traitements exercés sur des enfants (1860). Un syndrome d'ecchymoses qui porte son nom (le syndrome de Tardieu), ainsi que ceux des radiologues Caffey (le syndrome du bébé secoué - Shaken baby syndrome) et Silverman (Silverman syndrome) étaient jusqu'alors les seules références scientifiques concernant la maltraitance. La première conférence internationale sur la maltraitance des enfants est convoquée par Kempe, à Bellagio, en Italie, en 1975. Deux ans plus tard il est élu premier président de l'International Society for the Prevention of Child Abuse and Neglect.

En ce qui concerne la Psychanalyse, bien que ce soient les travaux de Sándor Ferenczi qui ont mis en avant la fréquence et l'effet traumatique de la maltraitance sexuelle des enfants, l'expression de sexuel Missbrauch (abus sexuel) parcourt toute l'œuvre freudienne. Dans les *Trois essais* (p. 148), Freud parle de la « fréquence terrifiante (de ce) trouble psychique » chez les enseignants et les éducateurs.

⁶⁸ « La Notion Postmoderne de Maltraitance ». Article reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

limites de la maltraitance des enfants. Jusqu'à récemment, le châtement corporel de l'élève - s'il était scolarisé - était une pratique éducative parfaitement légitime. Les sacrifices humains, souvent pratiqués sur des adolescents, étaient une pratique rituelle de l'ère préhistorique qui était poursuivie jusqu'il y a peu par les peuples dits primitifs, sans bien entendu être considérée comme une maltraitance.

Le principal fait est la méconnaissance historique, voir le désaveu du fait que la violence contre les personnes dépendantes et sans défense est continuellement exercée depuis les origines du monde, comme en témoignent les légendes bibliques et les mythes à travers le monde.

La mythologie grecque regorge d'exemples de maltraitance qui, de plus, se répètent dans la transgénérationnalité : Uranus dévorait ses enfants, de peur qu'ils ne le renversent et qu'il perde le pouvoir. Cronos, survivant, tue son père Uranus et adopte le même comportement. Zeus, sauvé grâce à l'intervention de sa mère, tue Cronos et, en raison de la même crainte transgénérationnelle, avale sa première épouse, enceinte, Miti. Selon Ovide (*Métamorphoses*, XII : 171-209, 459-525), Poséidon viole une jeune fille prénommée Cænis (la Nouvelle). Pris de remords, le dieu transforme la jeune femme en homme, comme elle le lui demanda, pour ne plus jamais être violée. C'est ainsi qu'est créé Cénée (le Nouveau), guerrier brave et invincible, qui impose à ses soldats le culte de sa lance : comme si la possession phallique devait rendre Cénée narcissiquement invulnérable. Ce qui n'est pas tellement certain, si l'on se souvient que Chrysispe, enlevé et violé par Laïos, était un garçon. Cet acte eut pour effet que s'abatte sur la maison des Labdacides le célèbre drame : Laïos tente par deux fois de tuer son fils ; finalement, c'est son fils, Œdipe, qui tue son père, épouse sa mère, et finit par se crever les yeux. Ensuite, ses deux fils, Étéocle et Polynice, ne respectant pas l'accord qu'ils avaient conclu, s'entre-éliminent et mettent en ruine leur propre ville. Le drame d'Antigone prendra le relais.

Lorsque, par le biais de sa mythologie, une culture narre les catastrophes dues aux passions qui remontent aux origines du monde, elle le fait sans doute pour donner un sens à la tragique condition humaine, pour élaborer la violence primitive des pulsions qui meuvent l'espèce humaine, ainsi que pour donner une forme aux destins de ces passions.

Les passions tirent leur origine dans les liens du sang, dont certains des destins possibles sont le parricide, matricide, infanticide, fratricide, inceste... J'ose l'hypothèse que tout crime de sang est mobilisé directement ou indirectement par la passion incestueuse. Le mythe d'Œdipe en témoigne. La réalité intérieure de l'enfant, à savoir la sexualité infantile est violée, le sens du lien adulte - enfant est contourné, voir défait, la différence nécessaire entre les générations est écrasée, le sens du temps est aboli. En somme, l'adulte maltraitant agit sa propre sexualité infantile à la manière qu'un adulte exerce sa génitalité adulte. Or, le prix à payer est énorme : la pensée est précipitée dans l'abysse des excitations, l'ordre symbolique s'effondre. Plusieurs cliniciens parlent de meurtre psychique. Inceste et infanticide sont, de ce point de vue, homologues.

Ma première hypothèse est donc que la maltraitance, au-delà de l'attente sur l'enfant singulier, c'est un préjudice grave qui est portée sur le lien : sur le lien entre l'enfant et ses parents, en même temps que sur ce que ce lien ainsi perverti représente au niveau de l'ensemble social et de la culture, et ce qui en témoigne.

L'effet psychique immédiat et à long terme de la maltraitance, c'est le traumatisme psychique grave. Et, parmi les maltraitances, celle qui a un effet envahissant, c'est la maltraitance sexuelle de l'enfant par l'adulte. Avant de pousser plus loin cette hypothèse, une digression me semble indispensable à faire.

9.2 Traumatismes sexuels et séduction

Les théories du traumatisme vont de pair avec celles de la séduction. Les unes comme les autres suscitent toujours l'intérêt des psychanalystes. Pour ce qui concerne les premières, T. Bokanowski (2004, 2005) en distingue trois types, correspondants à trois périodes dans la pensée de Freud. Au début de son œuvre, il considéra la séduction de l'enfant par l'adulte comme cause de développement de la névrose. Il s'agit du traumatisme sexuel présexuel, comme dans le cas d'Emma de l'*Esquisse* (1895). Cette théorie est bientôt abandonnée. La cause du traumatisme n'est plus recherchée dans la réalité extérieure. C'est l'excitation qui accompagne le fantasme qui est traumatique, de façon potentielle.

Les impasses du point de vue de l'économie psychique (névroses traumatiques etc.) mènent à la deuxième période. L'accent se déplace pour passer de l'excitation excessive à l'échec du système de pare-excitation. Résultat : le psychisme se trouve soudain sans protection contre la violence de l'invasion des excitations. Le moi est surpris par la terreur paralysante (Schreck), selon le modèle du Hilflosigkeit. L'objet échoue dans son rôle de soutien des processus de liaison de l'excitation. C'est le modèle de *l'Au-delà du principe de plaisir* de 1920, où prévaut la compulsion de répétition.

La troisième période est celle des œuvres *Le clivage du moi dans les processus de défense* (1938a) et *l'Homme Moïse et le monothéisme* (1939). Les expériences traumatiques précoces affectent l'organisation de base du moi créant des traumatismes narcissiques. Afin de se protéger contre l'excitation envahissante, le moi se clive. Il crée en lui-même une zone inaccessible, pour y enfermer, en quelque sorte, le traumatisme mais, en substance, pour le nier : « *Un état dans l'état* », qui inhibe les processus de transformation et d'intégration. L'appareil psychique a recours à des actions extrêmes contre la pensée elle-même, s'adonne à l'auto-annulation et l'autodestruction.

Quant aux théories de la séduction, J. Laplanche (1987) élargit le champ des théorisations freudiennes, que je viens de rappeler. Pour cet auteur les relations parents - enfant doivent être considérées au-delà des particularités psychopathologiques qui révèlent de telle ou telle relation d'abus sexuels pervers.

Pour Laplanche, les actes habituels de soins parentaux, comme nourrir, changer les couches de l'enfant etc., sont inévitablement infiltrés, parasités, dit-il, par l'inconscient parental. Celui-ci est inévitablement stimulé par le corps de l'enfant, par sa réceptivité, ce qui ramené chez les parents des mémoires sans souvenirs de leur propre enfance. Parents et nourrisson, exposés à cette charge sexuelle supplémentaire sont affectés dans leur communication, bien plus ce dernier non encore préparé pour la métaboliser psychiquement. En effet, ce qui est décisif dans ce processus d'exposition, c'est la dissymétrie inévitable entre le nourrisson et l'adulte : l'adulte a un inconscient sexuel, tandis que le nourrisson, pas encore. Laplanche appelle cette exposition, implantation, la charge supplémentaire, message énigmatique et ce processus de fascination, séduction généralisée. Cet état de choses est une situation anthropologique fondamentale. Les messages énigmatiques de l'adulte invitent le nourrisson à un véritable travail de traduction. Il s'efforce de les comprendre, de les doter d'un sens. La traduction

est pour Laplanche le modèle du refoulement-même, en tant que processus et contenu constitutifs de la condition humaine. Une part des messages, traduite et signifiée constituera son moi conscient. Une autre non. La raison en est son immaturité ainsi que le caractère inconscient pour les parents de leurs messages énigmatiques. Cette deuxième portion contribuera à la formation de son inconscient. C'est ce que Laplanche appelle le sexuel infantile.

Dans certains cas, les messages ne sont pas implantés. Ils envahissent littéralement la psyché du nourrisson. Signifiés déjà par les parents, par le biais d'une traduction sexuelle, violente et saturée, cette intrusion envahissante a pour conséquence que les messages perdent leur qualité énigmatique. L'ingérence parentale interdit à l'enfant de faire son propre effort de traduction et de plus elle met à l'intérieur de la psyché du nourrisson des éléments résistants à toute forme de métabolisation psychique.

D'un point de vue différent P. Castoriadis-Aulagnier avait trente ans auparavant enrichi les théories psychanalytiques au sujet des origines. Pour cette auteure, la violence n'est pas celle de Laplanche ; l'énigmatique non plus. Son concept de violence primaire (1975) se réfère à l'effet d'anticipation qu'impose à la psyché de l'infans, le discours de la mère, porte-parole de la culture ; une violence aussi radicale que nécessaire pour que le Je puisse se construire. La violence primaire a à voir avec le fait que l'entonnoir d'interprétation fourni par le parent, et par lequel le monde du nourrisson peut acquérir une forme, est, par sa nature, limité et restrictif.

Je tiens à souligner que *La violence de l'Interprétation* replace le corps au centre de la réflexion psychanalytique et même un corps dans tous ses états : « prendre-en-soi », « rejeter-hors-de-soi », métaphore du métabolisme biologique ; transformation du réel en un matériau de même nature que la psyché ; intervention du discours maternel, un discours tout à la fois langagier que corporel⁶⁹. En effet la notion de porte-parole va être remplacée, en 1986 dans « Naissance d'un corps, origine d'une histoire », par celle de « mère anticipée ». Pour la

⁶⁹ Il serait intéressant de rappeler que, pour Castoriadis-Aulagnier, le corps de l'infans est son objet premier et que sa haine primordiale est la haine du corps propre et de son fonctionnement. Pour elle, Thanatos œuvre sur les mêmes sentiers que la haine par rapport à la naissance de l'objet chez Freud.

définir, Castoriadis-Aulagnier ne se réfère plus au terme lacanien du signifiant mais à la notion de l'émotion. La médiation par un langage à la fois verbal et extra-verbal, émotionnel et donc corporel, est nécessaire pour permettre au Je de l'enfant de se construire un sens. Un élément très important de la rencontre, c'est son caractère continu : « Notre hypothèse sur l'originaire, comme création se répétant indéfiniment le long de l'existence, implique une énigmatique interaction entre ce que nous nommons le « fond représentatif » sur lequel fonctionne tout sujet et une activité organique. » (1975, p.57). L'activité de métabolisation permet, associée au principe d'auto-engendrement qui régit l'originaire, de se donner une figure à cette énigmatique interaction.

9.3 Maltraitance proprement sexuelle

Dans le cas de la maltraitance sexuelle de l'enfant par l'adulte, c'est le développement psychosexuel de celui-ci qui est dès le départ faussé, puisqu'il associe la violence agie des pulsions à la fois sexuelles que destructrices. Si, qui plus est, il s'agit d'inceste, alors, avant même que le développement ne soit faussé, ce sont les fondations narcissiques et identitaires de l'enfant qui sont minées. Les géniteurs ne sont pas symbolisés en tant que père et mère ; quant à l'enfant, celui-ci ne peut s'inscrire dans une généalogie. Les géniteurs n'étant plus en mesure d'honorer leur signature du contrat narcissique - cette expression fondamentale du lien qui engage les générations dans leurs droits et devoirs mutuels (Castoriadis-Aulagnier, 1975) - l'enfant reçoit toute la violence qui en découle. L'inceste est la maltraitance dans sa forme prototypique.

Considérons le cas du père incestueux, dont l'épouse est souvent le complice. Face à leur progéniture, et conjointement à la mère, un père suffisamment bon, pour est en même temps et de façon modérée, aussi excitant que nécessaire et interdicteur de façon protectrice. Il sait comment recadrer les désirs incestueux de son enfant dans la zone tempérée de l'auto-érotisme. En revanche, le père incestueux n'a pas de mesure. Il viole les activités auto-érotiques de l'enfant en y introduisant par des paroles et des gestes à forte charge d'excitation une dimension qui leur est étrangère : l'acte de l'adulte.

En effet, une distinction claire entre la sexualité infantile et adulte doit toujours être maintenue. La première « ne connaît pas encore d'objet sexuel, elle

est auto-érotique et son but est déterminé par l'activité d'une zone érogène ». (Freud, 1905, p.181-2). Comme le rappelle André Green (1983, p.112) : « Primordialement, la pulsion érotique est pulsion apte à se satisfaire elle-même, en l'absence comme en présence de l'objet, mais indépendamment de lui » (Voir aussi Brun, Chouvier, 2010). La sexualité infantile est donc une sexualité qui se déploie exclusivement au sein du fantasme, qui, non seulement ne recherche pas la participation active de l'adulte mais, de plus, le tient au loin. Ceci est le petit secret de chaque enfant ⁷⁰.

La condition incestueuse est par conséquent traumatique pour une double raison : tant parce que les excitations que provoque le parent ne sont pas métabolisables par le psychosoma immature de l'enfant, que parce que le parent s'est déjà annulé lui-même, par ses actes, en tant qu'objet qui protège contre les excitations endogènes. Le père incestueux envie son enfant. Il hait les pulsions sexuelles de celui-ci qu'il ressent comme menaçantes pour son propre narcissisme. Il abhorre l'auto-érotisme de son enfant, tout comme le sien, probablement parce qu'il n'a jamais été structuré sur la base de l'altérité par rapport à sa propre mère, qui fut aussi envahissante et source d'excitation (Bokanowski, 1998). L'enfant du père incestueux est son reflet narcissique dans lequel il projette le drame de son homosexualité primaire envers sa propre mère phallique, envahissante ⁷¹.

⁷⁰ Une anecdote de Freud montre la différence ainsi que le rapport entre la sexualité infantile et la sexualité de l'adolescent et de l'adulte, mais aussi l'importance de l'octroi d'un sens a posteriori, une résignification dans l'après-coup : Tandis qu'il se promène dans un parc, un homme tombe sur une jeune femme qui donne le sein à son bébé. Scène magique, pleine de mémoires inconscients. L'homme soupire profondément et se dit : « Si je savais lorsque j'étais enfant combien les seins de la femme sont si beaux, j'aurais tété autrement ! » À ce moment-là, l'on ne savait pas ; et maintenant que l'on sait, c'est trop tard... C'est cette différence que vient écraser de la façon la plus violente qui soit la maltraitance sexuelle de l'enfant.

⁷¹ Ferenczi (1932/1949), celui qui a eu le premier le courage de bousculer les psychanalystes au sujet du trauma sexuel infantile, parle de confusion entre langage de tendresse de l'enfant et langage de passion de l'adulte. Il observe combien certains de ses patients étaient dociles, comme s'ils s'identifiaient à ce qu'ils considéraient que l'analyste attendait d'eux. Cette résistance au transfert est une répétition dont la prise de conscience est impossible à moins d'être rattachée à ce que ces patients ont vécu quand ils étaient enfants : ils se sont docilement soumis à la volonté de l'adulte. Ils ont mis de côté leurs propres désirs de tendresse et se sont soumis à sa volonté passionnelle, ils sont arrivés à en « deviner le moindre de ses désirs, à obéir en s'oubliant complètement, et à s'identifier

Dans le triangle œdipien, chacun des protagonistes ne peut occuper qu'une seule place : celle de la mère ou du père ou de l'enfant. C'est une loi et elle est applicable à tous. Si elle est respectée par les parents, alors s'ouvre à l'enfant la perspective de la liberté (Faimberg, 1993) et de l'exogamie (Lévi-Strauss, 1947/1967). Au contraire, la famille incestueuse ne se soumet pas à cette loi. Le père incestueux, souvent passivement aidés par la mère, est un père narcissique. Il ne se limite pas à une seule place dans le triangle œdipien. Il accapare également de la place de son enfant, dont il radie la perspective exogamique. Il hait la succession, il annule l'enfant en tant que successeur. Il se comporte en prédateur dont les désirs sont, à ses yeux, non seulement supérieurs à ceux de l'enfant mais, de plus, ils sont les seuls à valoir quelque chose. Il s'agit d'une perversion narcissique (Racamier, 1987 ; Eiguer, 1989). Lorsqu'il s'agit de son désir, celui d'autrui n'a ni sens ni valeur.

L'empiétement majeur du moi qui en résulte, l'annulation de la valeur de soi-même et de sa subjectivité, c'est-à-dire, des désirs et des perspectives d'épanouissement de soi, constituent l'essence de toute forme de maltraitance. En outre, plus le traumatisme a lieu tôt dans la vie, plus ses impacts marquent le psychisme de façon indélébile. Et, ce, parce que le sujet entreprendra lui-même la poursuite de l'œuvre destructrice qu'il a subie. Sans s'en rendre compte, il continuera de s'annuler lui-même, particulièrement en ce qui concerne la reconnaissance et le vécu de ses affects.

totalément à l'agresseur » (op. cit. p. 130) Cette identification anxieuse, comme l'appelle Ferenczi, a pour effet que la réalité extérieure est transformée en réalité intérieure, d'où la culpabilité (introjection de la culpabilité inconsciente de l'auteur) et le besoin de punition qui souvent pousse l'enfant à accepter la répétition de la maltraitance. À la confusion des langues s'ajoutera le clivage. L'enfant se sentira « à la fois innocent et coupable, et sa confiance dans le témoignage de ses propres sens est brisée » (op. cit. p. 131). C'est pourquoi les victimes de maltraitance n'en parlent pas ; c'est pourquoi, nous, les autres, n'écoutons pas. L'identification et le clivage prescrivent deux destins probables pour la victime de maltraitance : celui de la transformation de la victime en bourreau et celui de l'enfant prévenant, éventuellement du futur spécialiste de santé mentale. Il s'agit des enfants qui mûrissent prématurément, comme ces « fruits qui deviennent trop vite murs et savoureux, quand le bec d'un oiseau les a meurtris » (op. cit. p. 133). Bien entendu, la maturation concerne exclusivement l'intellect. L'affect est à la traîne, précisément parce qu'il souffre. C'est la dissociation défensive, face au traumatisme, entre l'esprit et l'unité psychosomatique, dont parle Winnicott (1954).

Répression des affects et clivage du moi sont les solutions de dernier recours qui, autant que faire se peut, garantissent que le traumatisme sera cloisonné. Au lieu d'une relation objectale avec l'objet primaire, il se développera une relation narcissique, une identification narcissique aliénante pour le moi investie de haine.

C'est précisément pourquoi la haine liera pour toujours le sujet à l'objet traumatogène. En même temps cible des pulsions du ça et facteur de déstabilisation du moi l'objet devient, en cas de traumatisme, « *objet-trauma* », qui entraîne la confusion entre la pulsion et l'objet, tandis que le moi se sépare en même temps de la sexualité et de l'objet (Green, 1983, p.139-145).

Aux points de vue structuraux de Laplanche - théorie de la séduction généralisée - et de Castoriadis-Aulagnier - le contrat narcissique - et leurs avatars, dont j'ai parlé plus haut, je viens de leur associer deux perspectives complémentaires, que je développerai ci-après : l'une qui concerne la mise en échec des fonctions synthétiques du moi l'autre développementale, voire historique ; en d'autres termes, les effets de la désintrinsication pulsionnelle et le rôle joué par l'objet primaire.

D. Winnicott insiste, dans son fameux écrit sur la haine dans le contre-transfert (1947), sur l'idée que « la mère hait le petit enfant avant que le petit enfant ne puisse haïr la mère et avant qu'il puisse savoir que sa mère le hait ». Il avance même que la haine de la mère puisse être une réponse à l'amour impitoyable du bébé pour sa mère ; à savoir cette forme de mouvement vital qui ne connaît pas encore le sens du souci à l'égard de sa mère. Tout ceci doit être tolérer, dit-il. Qu'arrive-t-il, si les réponses de la mère à l'amour impitoyable de son bébé ne font pas preuve de tolérance ? Ne risquent-elles d'engendrer chez l'enfant une véritable cette fois-ci destructivité - entend-on inconsciemment intentionnée, qui émane d'une motion pulsionnelle - aussi bien à son égard qu'à l'égard de sa mère et de ses futurs objets ?

René Roussillon a énormément apporté dans ces perspectives. Non seulement dans *Agonie, clivage et symbolisation*, mais dans des écrits plus récents, Roussillon insiste sur la déliaison pulsionnelle et le clivage au moi ⁷², sur les empiétements et autres échecs de l'environnement primaire, afin de penser la

⁷² Voir mon chap. 4, 2.2

violence et la destructivité, en tant qu'effets des traumatismes narcissiques précoces (Roussillon, 2005, 2008, 2009a, 2009b, 2012b, 2018). Il avance même en 2014 l'hypothèse d'une interintentionnalité, selon laquelle « l'enfant s'identifie à l'intention que l'autre lui prête, il « découvre » son intention supposée à partir de la réponse de l'autre-sujet ». Par le biais d'une identification incorporative à sa mère, l'enfant passe du « je suis le sein » au « je suis (le) mal » : il devient alors odieux, semblable à l'image que la réaction de l'objet lui a donnée de lui. L'enfant devient activement « mauvais puisqu'il ne peut éviter de l'être, dans une ultime tentative de maîtrise ; sa destructivité manifestement agie est alors exacerbée.

Dans cette ligne de pensée, Anne Brun (2014b, 2018, 2019) montre à travers sa clinique, que c'est au niveau des intentions supposées que s'établissent les échanges. Ce qui a fait le malheur de l'enfant, peut tout autant devenir dans le transfert à l'analyste sa chance d'élaboration et de dépassement. On lit dans les dernières lignes de son article de 2019 que des mouvements passionnels - d'amour et de haine indifférenciés - signes d'un « espoir fou de faire advenir enfin le « non encore advenu » du lien à l'objet, et cette quête d'amour fou nous est adressée ». Cette clinique a le mérite supplémentaire de mettre en rapport les interactions passionnelles avec ce qui pour le patient demeure depuis son enfance une énigme impossible à résoudre, à savoir la haine maternelle (et/ou parentale) à son égard. Cette haine reprise à son compte, le patient aura à la répéter sans cesse dans toute relation affective.

L'adolescence est une période développementale lors de laquelle l'adolescent a à mener à bon terme le travail du deuil le plus ardu : celui de ses objets primaires. En cas d'échec de ce travail, l'adolescence sera caractérisée par des relations passionnelles tantôt amoureuses tantôt ouvertement destructrices. L'ombre de ces objets tombe sur l'adolescent dérouté.

L'énigme de la haine du parent ou des intentions de son maltraiteur, la victime, en l'occurrence l'adolescent, cherche désespérément tout aussi que passionnément à résoudre par le retournement de la détresse primitive en haine en en destructivité.

Dans cette constellation de rencontre avec l'objet-maltraiteur, la

relation du sujet à sa violence pulsionnelle est littéralement renversée. Dans la violence de l'agresseur, la victime perçoit soudain la destructivité en puissance de son propre potentiel pulsionnel. Cette rencontre est traumatisante, car l'excitation libérée est telle que le moi est incapable de la lier. Les énigmes se multiplient, les références symboliques dedans-dehors, moi-autrui sont abolies. D'où le sentiment de dépersonnalisation anxieuse que la victime vit souvent. Le recours à un objet interne capable de contenir et de soutenir le travail psychique devient impossible, dans la mesure où, dans l'histoire du sujet, cet objet fut une menace pour son narcissisme. La valeur psychique de cet ancien trauma narcissique est niée par le moi ; celui-ci ne mettant en avant que la violence de la scène de la maltraitance sur laquelle il contre-investit. Le moi opte pour son clivage, « une déchirure dans le moi qui ne guérira jamais » (Freud, 1938a, p.275). L'excitation non liée reviendra sans cesse, par le biais de la compulsion de répétition, en détruisant la possibilité de symbolisation, la capacité de penser.

10 La maltraitance au sein de notre culture

10.1 Culture de double contrainte et peur généralisée

Je reviens sur ce qui, jusqu'ici, était latent : d'un côté, la société occidentale contemporaine définit la maltraitance, son contenu et ses nombreuses formes. Elle en souligne la morbidité. Elle instaure des lois nationales et des conventions internationales. Elle sensibilise l'opinion publique. D'un autre côté, au sein de cette même société sont nourries de nouvelles formes de débridement des pulsions de mort dont le dénominateur commun est la dégradation de la pensée, du sens du lien intersubjectif, de l'effondrement de l'ordre symbolique.

Cette distension, cette dissension, est un élément constitutif fondamental de l'hypermodernité. Le discours dénonciateur, l'instauration de lois strictes ne peuvent ni exorciser, exiler et emprisonner le mal dans l'abominable autre, ni se substituer au travail de culture qui est à la traîne. Platon écrit (*Théétète*, 176a) à propos de l'impossibilité d'éradiquer les maux et du besoin que le mal existe :

Ni est-il possible que les maux disparaissent - car il est nécessaire qu'il existe quelque chose de contraire au bien - ni est-il possible qu'ils

s'établissent parmi les dieux ; c'est par nécessité que le mal tourne autour de la nature mortelle et du monde d'ici-bas.

Les pulsions sont le couteau forcément à double tranchant des forces de la vie autant que de celles de la mort. Leur traitement et les destins de leur traitement dépendent de la pensée collective. Il semble qu'aussi longtemps qu'une société échoue dans le travail de culture elle s'adonne avec force à des actions fondées sur le modèle de l'exorcisme et des pratiques de l'Inquisition.

La distension, la double attitude de la société à l'égard de ce qui se développe en son sein est l'équivalent culturel d'une double contrainte, qui conduit sujet individuel au clivage du moi.

Libérer la société de la maltraitance, de la violence et du mal en général, faisait partie du rêve illusoire des Lumières : l'homme éclairé, libéré des illusions religieuses et grâce à la raison et au progrès scientifique, devait se libérer de toute forme de tyrannie, de restriction ou de malheur et être amené à vivre dans la prospérité, la vérité et le bonheur.

À l'ère de la modernité, dont Freud précoce fut un authentique descendant, l'homme, plein d'espoir, est tourné vers l'avenir. La première guerre mondiale éclatée en 1914 tue son optimisme : la guerre emporte les couches d'alluvion déposées par la culture et ne laisse subsister que l'homme primitif (Freud, 1915). Lorsque les structures institutionnelles et les points de référence de l'encadrement social et intellectuel traditionnels commencèrent à être abandonnés, l'homme de la modernité commença à vivre, au lieu du bonheur promis, un sentiment de malaise généralisé et de contestation du sens. Il s'agit du malaise psychique d'origine sociale, dont Freud parle dès 1908.

De toute évidence, ce n'est pas tellement la régression du christianisme que l'on pleure, mais plutôt la déception occidentale par rapport au rêve non réalisé du siècle des Lumières. Au-delà des valeurs chrétiennes, Nietzsche, Durkheim, Freud renvoient à la déchéance des valeurs des Lumières et de l'Humanisme, à la crise morale de la modernité. Cette condition historique inédite de l'individualisme expose la société à l'anomie lorsque les règles traditionnelles perdent de leur autorité (Durkheim, 1897).

Dans *Les Mots et les Choses*, reprenant l'aphorisme nietzschéen, Michel Foucault soutient la mort de l'homme dans le monde moderne. Il souligne la mort du sujet humain, en même temps que la mort de son étude scientifique :

Plus que la mort de Dieu, - ou plutôt dans le sillage de cette mort - ... c'est la fin de son meurtrier ; c'est l'éclatement du visage de l'homme sans rire et le retour des masques ; c'est la dispersion de la profonde coulée du temps par laquelle il se sentait porté et dont il soupçonnait la pression dans l'être même des choses ; c'est l'identité du Retour du Même et de l'absolue dispersion de l'homme. (p. 396-397)

La mort de Pan, de Dieu, de l'Humanisme et de l'homme en tant que sujet exposent l'individu postmoderne à la peur, à ses facettes nombreuses et diverses, à l'asymétrie de l'horreur de la menace venant de toutes les directions, de tout azimute, en raison sans doute de l'absence de discours sociaux susceptibles d'apporter protection et réconfort. Paul-Laurent Assoun (2011) écrit à ce propos :

Sans l'alibi du dieu, le scénario moderne de la peur pourrait donc s'écrire selon le paradoxe : « Puisque le grand Pan est mort, je dois avoir peur de tout ⁷³... Le sujet (moderne) se confronte à la figure nue de l'angoisse dans le réel. (p. 98)

Jamais, tout au long de son Histoire, l'espèce humaine ne s'est sentie plus protégée qu'elle ne l'est aujourd'hui contre les menaces de la nature, de la maladie et de la mort, grâce au progrès de la science et de la technologie, contre les invasions des étrangers, grâce aux organisations internationales et au Droit international. Jamais, dans son Histoire, l'homme ne s'est senti aussi vulnérable face à la « vengeance » de la nature, en raison du changement climatique, des guerres mondiales, de dictatures sanglantes et de génocides, de migrations massives et de la violence qui se déploie au sein de toutes les cultures mais aussi entre elles, en raison du fanatisme et de la paupérisation de la majeure partie de la planète, de la mondialisation du bénéfice aux dépens des sociétés et de la démocratie qui fut conquise avec tant de peine.

Le lien entre sécurité et menace suggère, en même temps qu'il dissimule l'accord discordant entre les dégradations de la subjectivation et les déviations du travail de culture. Et P.-L. Assoun (op.cit.) de poursuivre :

(Comme si) le sujet se sent sans cesse menacé par cette instance même dont il exige une protection infaillible, cette figure de l'Autre - social -

⁷³ Jeux de mots : La divinité Pan, (Πάν) signifie le Tout.

qui a pris la place du père : quand la faille s'introduit dans le système, s'ouvre la spirale du préjudice... (le sujet post-moderne) exige réparation de l'Autre... Le procès moderne est cette procédure de réparation qui cherche à construire le référent de la faute. (p.97-8)

« Le référent de la faute » : Cette formule nous incite à soulever, à mon avis, la question entre le préjudice et la réparation dans les temps postmodernes, notamment en ce qui concerne la question qui nous préoccupe ici : la présence lacunaire du père, en tant que surmoi interdicteur et, en même temps, protecteur, en tant que Loi, dans la postmodernité.

10.2 L'Homo litigiosus dans une société de non-responsabilité

Du père autoritaire de la horde primitive, le père dans ses différentes versions culturelles, au père de l'hypermodernité, le travail de la culture a aménagé une large gamme d'imagos de l'Urvater freudien. à ce type de peur qu'est la panique. Il s'agit probablement des seules pages de son œuvre consacrées à la panique et, qui plus est, qui proviennent d'une de ses œuvres sociales, à savoir celle de 1921 (p. 98, note 2).

Ainsi, écrit-il au chapitre sur l'Église et l'armée : la panique se produit lorsque la foule commence à se désagréger : le fait que les ordres des chefs ne sont plus obéis, chacun ne se préoccupe plus que de lui-même, sans nul souci des autres :

Lorsque l'individu, envahi par la peur panique, commence à ne songer qu'à lui-même, il témoigne par là-même de la rupture des liens affectifs qui jusqu'alors avaient atténué le danger à ses yeux. Il a alors la sensation de se trouver seul en face du danger, ce qui lui fait exagérer la gravité de celui-ci. Nous pouvons donc dire que la peur panique suppose le relâchement, l'ébranlement de la structure libidinale de la foule et ne réagit que consécutivement à ce relâchement. (p. 95-6)

Ensuite, il entreprend une analyse analogue à propos de l'Église : sa cohésion est assurée par l'amour dont le Christ englobe tous les fidèles, tandis que la haine s'adresse à tous ceux qui ne participent pas de cet amour : les fidèles d'autres religions. En ce qui concerne cette absence de tolérance à l'altérité, Freud fournit la même interprétation à propos des partis extrémistes, mais aussi des conceptions scientifiques qui conduisent à des conflits.

On ne peut, à ce propos, que se souvenir d'une thèse équivalente, exprimée par les sociologues. Raymond Aron (Aron, Foucault, 2007) souligne que ce qui,

d'une certaine manière constitue la grandeur, en même temps que la tragédie du destin humain, est que l'on ne peut concevoir l'humanité, en dehors de sa propre société. Sans doute, une des raisons de la difficulté d'éliminer les guerres est que l'homme ne peut que donner une valeur absolue à ce qu'il est lui-même.

Près d'un siècle après avoir été formulées, les profondes analyses de Freud à propos de la force du pouvoir autoritaire et des idéologies extrémistes dans la manipulation des masses, ainsi que du rôle des mutations de l'autorité parentale dans la formation du psychisme et de la société sont toujours valides.

Dans son livre dédié à la maltraitance B. Golse (2013) écrit que la maltraitance des enfants n'est pas seulement un problème de santé publique, mais un sujet éminemment transdisciplinaire. Son étude se situe entre le pôle du rousseauisme - centré sur l'enfant idéal perverti par la société - et le pôle de la psychanalyse - qui a mis en avant la nature perverse polymorphe de l'enfant, domptée progressivement par l'éducation.

Je suis tout à fait Golse, lorsqu'il écrit qu'une lutte mal pensée contre la maltraitance peut s'avérer elle-même maltraitante. En effet, les excès médiatiques et la prise de mesures judiciaires, parfois trop sévères, exposent les enfants à des formes de violence qui intensifient davantage leur culpabilité, qui accroissent à son tour leur souffrance. Le manque de secours essentiel, se manifeste par l'absence de cadres bien plus moraux que matériels qui auraient pu contenir les souffrances multiples de victimes, les traiter, leur rendre un sens et ainsi les adoucir.

C'est ce que j'entends par crise du lien au sein de la culture postmoderne : non seulement celui entre les individus, mais aussi celui entre les individus d'un côté et les valeurs et tout ce qui représente la société et la culture dont les individus font partie, de l'autre. C'est cette crise que j'essaie dans ce sous-chapitre d'analyser et sur laquelle je reviendrai au chapitre 5, 3.2.2.

En effet, des sociologues tels que Norbert Elias (1987), ont proposé, dans la lignée de la pensée de Heidegger, la notion de société sans sujets, précisément pour souligner l'émergence, inédite du point de vue historique, de l'individu au sein de la société actuelle des masses et de l'anonymat.

Une société sans liens intersubjectifs puissants, composée de simples individus et non pas des sujets, n'est même pas une société au sens étymologique, grec ou latin, du terme. Une « société » qui promet la sécurité tout en diffusant la peur et en généralisant l'insécurité, est une société sans cette Loi qui délimiterait, protégerait, contiendrait. La société hypermoderne semble ne pas être une société de Loi : ce qui est édicté, ce qui est partagé (pour ce qui est du grec). La société hypermoderne est plutôt une société de règlements, sur la base desquels chaque individu recherche, personnellement, « son droit ».

Une société sans sujets est une société où l'individu lésé poursuit, selon le modèle américain de la judiciarisation, non pas la réparation du corps social, mais la condamnation de la personne jugée coupable. Je ne pense pas nécessairement au paranoïaque qui a constamment recours à la Justice, mais à la personne qui estime que le Droit et l'administration de la justice sont son affaire personnelle exclusive. L'homme hypermoderne est un homo litigiosus, un homme judiciarisant (Cicéron, *In Verrem*, 2, 37), qui vit dans un environnement judiciarisé, comme ces Athéniens qu'Aristophane décrit dans les *Acharniens*, *Ploutos* et les *Guêpes*.

Dans la partie du dialogue platonicien *Théétète*, connu comme « digression » (172a-177a), Socrate fait la comparaison entre l'homme judiciarisant et le philosophe : le premier est esclave tandis que le second est libre ; le premier s'intéresse à l'individualité, le second à la cité. Les luttes judiciaires n'ont jamais lieu pour des raisons autres que des raisons ayant trait à l'individuel :

ceux qui dès leur jeunesse ont roulé dans les tribunaux... comparés à ceux qui ont été nourris dans la philosophie... sont comme des esclaves en face d'hommes libres... Leurs plaidoyers sont toujours pour ou contre un esclave comme eux... il y va toujours de quelque intérêt personnel, souvent même de la vie ; mais ils n'ont ni droiture, ni grandeur d'âme... ils passent de l'adolescence à l'âge d'homme avec un esprit entièrement corrompu.

Le Droit n'est pas uniquement une discipline du savoir et un bien attribué. Comme l'a montré l'anthropologue Clifford Geertz (1983), il est également un système symbolique par l'intermédiaire duquel une société comprend et interprète la réalité, traite le mal et la réparation.

Il en va de même pour la Médecine. Toutes les cultures lui attribuent un caractère sacré ; précisément parce qu'elle traite cette expression du mal qu'est

la maladie. Dans le monde occidental contemporain, le contenu sacré de la maladie est refoulé, mais la pratique sociale chargée de la fonction de la traiter, jouit de l'acceptation sociale la plus large, comme en jouissait, par le passé, la religion (Laplantine, 1986). Elle promet de libérer l'homme de la maladie et de la douleur ; elle promet le bonheur, la prolongation de la vie et la jeunesse presque éternelle. Gérant efficacement la maladie, la Médecine normalise le rapport de l'homme à son corps, mais aussi, comme toute autre religion, prescrit un mode de vie, les comportements alimentaires, sexuels etc., les relations avec autrui et avec la nature.

Pour revenir au Droit, les Sciences juridiques contemporaines, sous l'impulsion de l'intérêt culturel pour la maltraitance et sa gestion médicale, élèvent, pour la première fois dans l'Histoire, le psychisme au rang d'objet de protection juridique. Fait parfaitement attendu, dans la mesure où l'individualisation met à l'avant de la scène de la protection juridique l'individu en tant qu'unité responsable : c'est la quasi-sacralisation de l'individu. Néanmoins, le paradoxe réside dans le passage des châtiments physiques (corporelles) aux châtiments psychiques (psychologiques). Ainsi que M. Foucault (1975) l'a montré, derrière l'humanisation apparente de l'administration de la Justice et de la prison en tant que rééducation, se cache une déshumanisation particulièrement profonde, en raison de la transformation de la peine en exigence de conformité psychique et de discipline sociale.

De la même manière que rendre justice ne mène pas nécessairement à la réparation et à l'intégration sociale, la conformité sociale dans le sens de l'homogénéisation des individus n'implique pas nécessairement la socialisation. Car la dernière s'appuie sur la subjectivation, la différenciation, la reconnaissance de l'altérité et l'échange.

11 Conclusions provisoires

M'appliquant à associer les points de vue anthropologique et historique à la démarche psychanalytique, je me suis efforcé le long de ce chapitre de réfléchir sur certaines idées arrêtées depuis la première moitié du siècle précédent au sujet de l'adolescence, et depuis sa seconde moitié sur la maltraitance.

J'ai essayé de montrer qu'aussi bien l'adolescence que la maltraitance sont des phénomènes à la fois individuels, groupaux et sociaux qui traversent l'histoire et la géographie mondiales : éphèbes athéniens, tribus primitives et sociétés traditionnelles. Chaque culture prévoit l'organisation d'un statut et d'une période intermédiaires - caractérisés par une série d'épreuves publiquement ratifiées - entre l'enfance et l'âge adulte. À la fin de cette période, plus ou moins longue selon la culture et avec des critères qui lui sont propres, l'adolescent devenu adulte est en droit de faire valoir ses responsabilités et ses prérogatives suivant son sexe et son groupe social, qui sont à la fois conjugales, parentales, sociales, économiques, religieuses, très souvent militaires et politiques.

J'ai également tenté de réfléchir sur le statut de l'adolescent dans le contexte de la culture contemporaine, et d'établir certains liens entre les thématiques qui traversent les rites traditionnels de passage et la psychopathologie de l'adolescent occidental. La mise à mort symbolique et les épreuves ordaliques correspondraient à des failles narcissiques-identitaires, voire à des dérives psychotiques et à des conduites à haut risque (anorexies sévères, toxicomanies, délinquances etc.).

Les rites sont des actualisations dramaturgiques des mythes fondateurs de chaque culture. Si mythe et fantasme sont en écho mutuel ⁷⁴, les mythes et les rites seraient des ouvrages que chaque société élabore pour signifier à ses membres qu'elle entend et donne un sens socialement partagé à leurs fantasmes individuels.

Ces situations communautaires, régies autrefois ou encore ailleurs par des rites - comme la naissance et la mort, l'adolescence et le mariage - ne peuvent être analysés que du point de vue de l'expérience du sujet singulier. Lorsqu'une culture, comme la nôtre, est en panne de mythes et de rites, les phénomènes qui se développent en son sein, à savoir la transmission transgénérationnelles malaisée et la précarité des liens, l'insécurité et la peur diffuse, la violence, cette culture expose ses membres aux effets du risque de perte des garants métapsychiques, eux-mêmes emboîtés sur les métacadres sociétaux, qui étayent et encadrent les processus de subjectivation.

⁷⁴ Voir chap. 2, 3

Ainsi que souligne R. Kaës (2016), le sujet hypermoderne se trouve douloureusement confronté à une négativité radicale, souvent sans objet ; à des craintes d'effondrement narcissiques, qui sont alimentées et qui alimentent en retour des situations de crises, souvent sans issue, tant au niveau individuel, groupal, institutionnel et communautaire. Face à la perte de sens, la position idéologique apparaît comme une des solutions psychiques précaires, pour maintenir les sujets dans le déni de l'effondrement et le désaveu des différences. Les dérives adolescentes occidentales, le terrorisme djihadiste en témoignent.

Le travail analytique en individuel ou en groupe permettrait que les erreurs, les lacunes et les conflits au cours des processus de transmission des données culturelles à la génération suivante bénéficient d'une élaboration après-coup, grâce au transfert. Par exemple, la position mythopoïétique, ouverte à l'incertitude, à la polysémie et à la symbolisation, serait en mesure de créer des sens nouveaux, tolérants aux différentes versions et lectures des mythes qu'elle modèle.

Je conclurai en rappelant que dans chaque société les adolescents représentent le besoin de continuité de la culture. Dans la nôtre, ils incarnent notre crise sociale. L'écoute des adolescents doit surmonter les reports et les prétextes mis en avant par les aînés : dans la succession des générations qui assure la continuité sociale, la mort symbolique de l'enfant qui devient adulte est inséparable de la mort réelle prochaine des plus âgés. Notre culture, caractérisée entre autres, par l'évitement systématique du travail deuil, donc de la perspective de la fin, ne facilite pas la transmission. Car transmettre, c'est à la fois accepter la douloureuse optique de la perdre, pour ce qui concerne les aînés, être en mesure de recevoir et de conquérir, sans envie ni inhibition, pour les successeurs. C'est la raison pour laquelle j'ai appelé l'adolescence une transition violentée.

Cette violence connaît également un certain nombre de causes et d'effets :

- La méconnaissance historique partagée du fait que la violence contre les personnes dépendantes et sans défense est continuellement exercée depuis les

origines du monde. Jusqu'au début du 20^e siècle, le travail des enfants, le châtiment corporel - souvent cruel - l'analphabétisme etc., étaient des pratiques parfaitement acceptables, y compris dans les pays les plus avancés d'Europe.

- Libérer la société de la maltraitance, de la violence et du mal en général, faisait partie du rêve trompeur, comme il s'avéra, des Lumières. Au lieu du bonheur annoncé, l'homme moderne vécut une sensation de malaise généralisé (Freud, 1930), qui, dans la société hypermoderne, au travers des bouleversements violents et des mutations continues des métacadres sociaux, évolua en contestation du sens, en aporie et en anomie.

- Du point de vue psychanalytique, ces attitudes culturelles renvoient à un désaveu : la culture occidentale désavoue son impuissance à élaborer la violence constitutive des pulsions et à dompter la destructivité inhérente. En effet, d'un côté, la société occidentale contemporaine surenchérit en termes de condamnation de la maltraitance alors que, d'un autre côté, elle élève en son sein les nouvelles formes de débridement des pulsions destructrices : la déchéance de la pensée, du sens de la subjectivité - intersubjectivité, de l'effondrement de l'ordre symbolique. Ce clivage est un élément constitutif fondamental de l'hypermodernité. Toutefois, le discours dénonciateur, l'instauration de lois strictes ne peuvent ni exorciser, exiler et emprisonner le mal dans l'abominable autre, ni se substituer au travail de culture qui est à la traîne.

- Mais, ce qui caractérise, plus que tout, la crise de la société hypermoderne, c'est la crise du lien. Il s'agit d'une société sans sujets, où la masse et l'anonymat dominant sur l'espace psychique et culturel, qui amène l'individu qui est soumis aux nécessités sociales anonymes à soulever, en guise de réaction, diverses protestations et idéologies individualistes.

- Une société qui promet la sécurité, tout en diffusant la peur et en généralisant l'insécurité, est une société sans Loi. Sous la pression de la destructivité, les individus deviennent tant victimes que bourreaux. La société hypermoderne est une société de règlements, sur la base desquels chaque individu, cette unité sacralisée, recherche personnellement « son droit ».

- Si la maltraitance n'est que récemment devenue objet d'étude et d'analyse c'est sans doute parce que, dans l'environnement culturel donné,

domine l'individu plutôt que le sujet, l'individuel plutôt que le collectif, la normativité plutôt que la loi, la quasi-sacralisation de l'individu au sein d'une culture de désacralisation généralisée, comme diraient les anthropologues, ou de dé-symbolisation, selon les psychanalystes.

- L'homo litigiosus s'élève au rang du procureur. Un procureur non pas de la République [res (affaire, chose) + public (peuple, commun)], ni de l'intérêt [inter (entre deux) + esse (être) ; mais d procureur qui agit en et dans son propre droit.

- Dans sa version postmoderne, la maltraitance se limite au cadre étroit d'une affaire entre un maltraiteur et un maltraité, sous le regard prétendument surpris d'une société au sein de laquelle est nourrie toute forme de violence qui, in fine, est une destructivité aux dépens à la fois de la subjectivation et du penser social, aux dépens de la réparation sociale et de notre perspective culturelle.

CHAPITRE 4.

Une clinique de deuil

Le deuil et ses limites, à partir du
paradigme chypriote des portés disparus

“... του μαθαίνω
ονόματα σαν προσευχές, του τραγουδώ τους νεκρούς μας.
Α, φτάνει πια! Πρέπει να λέμε την αλήθεια στα παιδιά.”

« ... je lui apprend
des noms comme des prières, je lui chante nos morts.
Allez. Ça suffit ! On doit dire la vérité aux enfants. »

M. Anagnostakis « *À mon enfant* » (1970)

1 Introduction

1.1 Liminaires

1.1.1 L'équation personnelle du chercheur

Avant d'évoquer mes hypothèses et de développer mes recherches à propos d'une bien particulière clinique de deuil, il me semble nécessaire de situer dans son contexte la question des Chypriotes grecs portés disparus depuis l'invasion de l'île par l'armée turque en 1974, ainsi que de me situer moi-même vis-à-vis de ce problème.

Je commence donc ce chapitre par expliciter ma place dans cette recherche. Un rappel de l'histoire de Chypre et la présentation de mes hypothèses et méthode de travail suivront. Ensuite je parlerai de la guerre et de la disparition, comme traumatismes sociaux, du deuil et de son encadrement par la société et la culture, ainsi que des entraves que ce deuil rencontre dans son élaboration. Enfin, en prenant comme modèle heuristique Antigone de Sophocle, je développerai ce que je considère comme béance et absence, comme alliances de secret et fonction phorique dont les parents des disparus se chargent à l'égard de la politique et de la société chypriotes grecs.

La question des chypriotes grecs disparus n'a cessé depuis mon retour au pays en 1988 de mobiliser mon intérêt et de me susciter une vive émotion. Au fil du temps cette interrogation a dévoilé pour moi et en moi ses multiples facettes.

Étant né à Chypre à la fin de la période coloniale britannique et avoir vécu toute mon enfance et adolescence dans ce pays qui jouissait de la conquête de son indépendance en 1960, jusqu'à son invasion par la Turquie en 1974, je ressens le besoin de dire quelques mots sur ma position, implication et engagement dans la question dont je me propose dans ce chapitre de présenter l'élaboration.

Même si de la période de la guérilla des Chypriotes grecs contre les britanniques je n'ai aucun souvenir, je me rappelle très bien les récits des parents pour ces années héroïques, l'enthousiasme des gens pour leur avenir prometteur, de même que l'attitude confuse vis-à-vis des Chypriotes turcs et de la peur de l'intervention de la Turquie. J'avais cinq ans lorsque les premiers affrontements sanglants entre les deux communautés ont eu lieu, ainsi que les bombardements au napalm de l'aviation turque.

Un de mes premiers rêves en analyse à Lyon se situait en ce temps d'affrontements intercommunautaires - en hiver 1964 - où des militaires de fortune montaient la garde en face de notre modeste maison. Mon analyste serait-elle en mesure de me protéger de mes conflits intrapsychiques et l'analyse assurerait-elle mon intégrité et mes plans de vie ?

De scènes similaires de peur se répètent en 1967 et encore plus lors de l'invasion de '74. Le rêve du rattachement de l'île à la Grèce que partageait la majorité de l'époque, celui de l'Indépendance et de coexistence paisible des deux communautés pour les plus réalistes ont volé en éclats.

Comprendre les raisons pour lesquels Chypre en est arrivé là, élaborer son passé et réfléchir sur son avenir sont toujours des questions ouvertes pour ses habitants.

L'énigme, les enfants la rencontrent de leur plus tendre âge. L'enfant en nous sera à jamais aux prises avec elle : énigme de la vie, de l'origine, de la sexualité... Si la mort est déjà une grande énigme, la disparition en est encore plus grande. De même, des énigmes, souvent des questions intouchables, connaissent toutes les familles. La mienne n'a pas fait exception. Les enfants mort-nés ont été les nôtres. Pourquoi ce malheur répété ? Que deviennent-ils au juste ? N'ayant pas droit d'avoir leur place dans les cimetières, puisque non baptisés, on perdait vite leurs traces de l'endroit où ils ont été enterrés, sans doute un quelconque coin de la maternité... Or, est-ce qu'ils reviennent des limbes demander des comptes aux vivants ? Aux parents ? À leur frère malicieux et chanceux de vivre ?

1.1.2 La question de la disparition forcée

Depuis toujours, tout affrontement militaire, toute catastrophe naturelle ne peuvent que causer un nombre de personnes portées disparues plus ou moins important en fonction de l'échelle du désastre. Communément, après un délai raisonnable, leur recherche s'arrête, et lesdits disparus sont déclarés morts par les autorités du pays concerné.

De plus, outre les morts, dont les corps ne sont pas retrouvés lors de guerres et de désastres naturels, il y a ce qu'on appelle depuis un certain temps la

disparition forcée ⁷⁵. Celle-ci concerne des opposants à des régimes dictatoriaux - comme en Amérique latine, en URSS etc., et s'effectue dans le but de se débarrasser de personnes dangereuses, de terrifier leur entourage, de bâillonner l'opposition. La disparition forcée se rapporte également aux victimes de « nettoyages » éthiques - comme en Arménie, en Rwanda, en Yougoslavie ou ailleurs ; cette fois-ci dans le but d'apporter par la force des changements démographiques par extermination ou par refoulement de populations loin de territoires litigieux.

Indépendamment de la cause de la perte, la souffrance des proches des disparus est irréfutable et bien souvent se relève interminable. L'élaboration de cette perte des disparus, tant que les corps ne sont pas retrouvés et enterrés, tant que les responsabilités ne sont pas établies et que les coupables ne sont pas condamnés, demeure particulièrement laborieuse et affligeante. La littérature et la bibliographie internationales au sujet des disparus à travers le monde en témoigne.

Cependant, la question des disparus chypriotes grecs en 1974 présente des caractéristiques différentes qui mériteraient une attention particulière, pour comprendre d'une part les raisons pour lesquelles, aussi douloureuse qu'elle soit, leur perte n'est toujours pas admise par une grande partie de la société chypriote, malgré les décennies qui se sont depuis écoulées, d'autre part les enjeux politiques sous-jacents, explicitant les raisons pour lesquelles la déclaration officielle de leur mort n'est toujours pas faite.

Un rappel de l'histoire de cette île de la Méditerranée levantine me paraît indispensable.

1.2 Arriver à l'invasion

Bien que géographiquement l'île avoisine le Proche-Orient, du point de vue de l'Histoire Chypre fait partie de l'Europe. En 1960, elle obtint son indépendance du Royaume-Uni et en 2004 son adhésion à l'Union Européenne. Pourtant, ni l'une ni l'autre ne purent apporter la paix parmi ses habitants, ni l'entente entre les

⁷⁵ Convention internationale contre les disparitions forcées (traité de l'Organisation des Nations Unies, adopté en décembre 2006).

États ayant des intérêts géopolitiques et géostratégiques particulièrement forts dans la région. L'espoir d'y parvenir semble extrêmement mince. Les événements politiques et la bibliographie sur ce sujet sont malheureusement concluants ⁷⁶.

La question se pose de savoir si tel ne fut pas son destin depuis la Préhistoire. Ce rappel historique pourrait aider à mieux comprendre comment la question des personnes portées disparues a revêtu une telle importance et pourquoi les Chypriotes-grecs s'y attachent avec insistance.

Chypre, d'après Alain Blondy (2004), un spécialiste français de son Histoire, « est le pays européen, à l'histoire la plus riche, la plus contrastée, la plus difficile ». Située au carrefour d'importants courants commerciaux avec ses voisins préhistoriques, elle a assimilé au fil des millénaires différentes cultures. Or, celle qui a scellé de bonne heure son destin fut la civilisation hellénique (Hill, 1948/2010). Son nom est synonyme de cuivre (cuprus en latin) en raison des importants gisements de ce métal. Aphrodite, née des écumes de sa mer, est appelée par Homère Κύπρις [Kypris], c'est-à-dire la Chypriote (*Illiade*, V, 330 et 458).

Placée à la confluence de l'Orient et de l'Occident, Chypre fut toujours une zone de fractures, subissant ou se heurtant à des dominations multiples (Blondy, 1998) : perse, romaine, byzantine, arabe, franque, vénitienne, ottomane. Et lorsqu'à l'apogée de la Question d'Orient, les Britanniques débarquèrent, les Chypriotes-grecs, représentant plus de 80% de la population, crurent que l'heure de leur liberté avait sonné. L'archevêque Sophronios, accueillant en 1878 le premier gouverneur, lui demanda en français, que la Grande-Bretagne « aide Chypre, comme autrefois les îles Ioniennes, à s'unir à la mère patrie ».

Le rattachement, l'Union (Énosis, en grec) est un terme à retenir. Il se réfère aux mouvements de diverses communautés grecques, vivant encore sous domination étrangère (Ottomane, Britannique, Italienne), lorsque la Grèce accéda à l'indépendance, communautés qui exigèrent le rattachement de leurs régions à celle-ci. En effet, en 1830 la superficie de la Grèce était le tiers de celle

⁷⁶ Akçali, 2009 ; Beaudoin, 2016 ; Bertrand, 1999 ; Blondy, 2004 ; Brocheux, 2012 ; Copeaux & Mauss-Copeaux, 2005 ; Mallison, 2011 ; Michael, 2011 ; Perchoc, 2015 ; Rossetto & Agapiou-Joséphidès, 2012 ; Sanguin, 2005.

d'aujourd'hui. Les cas les plus connus en sont ceux de la Crète (rattachée en 1913) et de Chypre (Kingsbury & Laoutides, 2015).

Lors du référendum de 1950, 95,7% des Chypriotes-grecs votèrent en faveur de l'Énosis. La Grèce, à l'instigation de l'archevêque et futur président de Chypre Monseigneur Makarios III, souleva la question aux Nations Unies, demandant l'application du « principe des droits égaux et de l'auto-détermination des peuples ». L'empire britannique s'opposa catégoriquement une fois de plus à l'éventualité du rattachement.

C'est dans ce contexte que se forma à Chypre l'organisation EOKA, soutenue par l'immense majorité de la population grecque, ayant pour but d'arriver à l'Énosis par des actions de guérilla. C'était en ce moment, en décembre 1955, qu'Albert Camus s'exprima dans ces termes :

Depuis quelques semaines, Chypre révoltée a un visage, celui du jeune étudiant chypriote Michel Karaolis, condamné par les tribunaux britanniques à la mort par pendaison. On meurt aussi, et affreusement, dans l'île heureuse où Aphrodite est née... Sauvez Michel Karaolis et rendez-lui une patrie vieille de trois mille ans.

Cette révolte irrita fortement le Royaume-Uni qui recruta des supplétifs chypriotes-turques pour renforcer ses troupes coloniales, et en commun avec la Turquie, encouragea la communauté chypriote-turque - vivant à Chypre depuis la conquête ottomane en 1571 et représentant les 18% de la population - à se battre pour la partition (Taksim, en turc), à savoir la division de l'île en deux États distincts. Une partie d'elle forma l'organisation armée TMT. Le leader turc A. Menderes déclarait que Chypre n'est qu'une « extension de l'Anatolie ».

A.-L. Sanguin (2005) rappelle les données suivantes :

Chypre est grecque de culture et de langue depuis plus de 3000 ans... mais la cession de l'île à l'Empire ottoman en 1571 par la Sérénissime République de Venise amena une population d'anciens soldats et d'immigrants anatoliens ... (En suite) l'Empire ottoman avait quitté définitivement Chypre en 1878. De plus, son État successeur, la Turquie, avait renoncé à toute prétention sur l'île par les Traités de Sèvres (1920) et de Lausanne (1923) ... La Grande-Bretagne, pour tenter d'apporter une solution, en convoquant en août 1955 la Conférence tripartite de Londres (Grande-Bretagne, Grèce, Turquie), réintroduisit Ankara dans le jeu chypriote ... En divisant les insulaires pour régner, les Britanniques avaient déclenché la tempête (Drevet, 2000 ; Blanc, 2000).

C'est ainsi qu'une lutte anticoloniale se transforma en un conflit intercommunautaire, fortement appuyé par une ingérence étrangère tripartite. Les Chypriotes-grecs se voient alors dans l'obligation de mettre entre parenthèse l'Énosis et d'accepter bon gré mal gré l'Indépendance. La République de Chypre se proclama en 1960. Or, ceci fut fruit d'une transaction, car le « tout fut négocié entre Londres, Athènes et Ankara. Chypre subissait, une fois encore, le dictat d'autres puissances » (Blondy, 2004). Et Mallison (2011, p. 155) de souligner : «the Cypriots played only a residual part ».

Force est de constater que d'après la Constitution de Chypre, la communauté turque, reconnue « comme une communauté politique (et non comme une minorité !) » (Sanguin, op. cit.), bénéficia d'une correction démographique significative au détriment de la communauté grecque, quatre fois plus nombreuse. P. Perchoc (2008, p. 2) y voit la récompense des Chypriotes-turcs pour leur attitude à l'égard de la puissance coloniale britannique.

En somme, au sein d'un processus de décolonisation catastrophique pour l'intégrité de Chypre, le legs colonial britannique, notamment la mise en place d'une République fragilisée à la fois par son caractère constitutionnel bicommunautaire, basé sur le sectarisme et la division, par le déséquilibre des pouvoirs entre les deux communautés et par le régime titulaire sur l'État (le Royaume-Uni, la Grèce et la Turquie), se montra « unworkable » (Michael, 2011, p. 27). De plus, les idéologies politiques incompatibles, à savoir l'Énosis pour les Chypriotes-grecs et le Taksim pour les Chypriotes-turcs, sont autant d'éléments qui mirent dès le départ en péril toute chance pour la paix et l'entente (Beaudoin, 2016) et servirent d'assise aux conflits inter-ethniques et à l'ingérence (Rossetto & Agapiou-Joséphidès, 2012, p. 229).

Et Beaudoin (2016) de conclure : cette « bizarrerie constitutionnelle » (Rossetto & Agapiou-Joséphidès, op.cit., p. 229), cette « exceptionnalité » (Michael, 2011, p.176) conduit le hors norme à s'institutionnaliser !

Le compromis d'Indépendance ne pouvait donc être que précaire et fugace. Trois ans seulement après son instauration, le pays fut à nouveau éprouvé par de sanglantes violences intercommunautaires. Une milice chypriote-turque et une chypriote-grec se formèrent et les premiers nettoyages ethniques de part et

d'autre eurent lieu. La population chypriote-turque compte ses premiers portés disparus.

L'aviation turque intervint par des bombardements meurtriers au nord et la Grèce envoya des troupes sur l'île. Grâce à l'intervention du Président American une guerre généralisée fut évitée. Les Chypriotes-turcs se retirent dans des enclaves où vécurent sous le contrôle de l'*Administration Provisoire Chypriote Turque* (PTCA), financée et appuyée par la Turquie. Le Conseil de Sécurité des Nations-Unies déclara ne reconnaître comme seule autorité légale de l'île que le gouvernement de la République où ne siégeait plus que des Chypriotes-grecs. Les casques-bleus stationnent depuis à Chypre. « La partition était consommée sous le double effet du nettoyage ethnique et du séparatisme du PTCA » (Sanguin, 2005).

Cette première grande crise se répéta en 1967. C'est l'année de la montée au pouvoir des Colonels en Grèce et le début de rapports, pour la première fois, hostiles, entre Nicosie et Athènes. Le président chypriote, Monseigneur Makarios, ne se positionne plus en faveur de l'Énosis, mais lui préfère une indépendance totale, à la fois de la Turquie et de la Grèce. Or, pour les milieux nationalistes grecs, l'Énosis demeurait toujours la dernière étape de la libération. Les violences reviennent, cette fois au sein-même de la communauté chypriote-grecque entre les partisans de l'Énosis et les loyalistes.

Depuis 1968, des négociations de haut niveau entre les deux communautés se poursuivent, mais en vain...

La Dictature des Colonels en Grèce, en collaboration avec les Chypriotes-grecs partisans fervents de l'Énosis, en fomentant un coup d'État contre Makarios, pensait obtenir immédiatement le rattachement rêvé. C'était sans compter avec Ankara, qui attendait la faute d'Athènes pour intervenir. Henry Kissinger, à la tête de la diplomatie américaine, n'est plus de l'avis de ses prédécesseurs.

La menace d'intervention et de partition suspendue depuis vingt ans s'est réalisée. Cinq jours après le coup d'État contre le gouvernement de Makarios, la Turquie lança le 20 juillet 1974, une offensive-éclair, baptisée « opération de paix ». Mi-août ses troupes contrôlent le 36,2% de l'île.

Malgré la restauration de la République chypriote, et la normalisation politique qui revinrent au bout de quelques jours aussi bien à Athènes qu'à Nicosie,

la Turquie refusa de se retirer et imposa la partition du pays de part et d'autre de ladite « Ligne Attila ». Au nord les territoires contrôlés par la soi-disant République Turque de Chypre du Nord ; un « État vassal d'Ankara, uniquement reconnu par la Turquie. Au Sud, la République de Chypre, seule reconnue par la communauté internationale » (Saguin, 2005).

La prospérité économique ne tarda pas non plus pour les Chypriotes-grecs, ce qui n'est pas le cas au Nord de Chypre. Toutefois, le résultat de la tragédie de l'été 1974 fut, à proprement parler, effroyable pour une île qui n'avait, à l'époque, que 640 000 habitants : 3500 morts (3000 Grecs et 500 Turcs) ; 22000 hectares de forêts brûlées ; 200 000 Chypriotes grecs expulsés au Sud de la ligne Attila, 2 2000 Chypriotes turcs déplacés de force au Nord ; plusieurs centaines de personnes victimes de nettoyages ethniques aussi bien du côté turc que grec, dont deux milles seraient des portées disparues ; le tissu social et économique se décomposèrent, et l'appareil de l'État risqua le démantèlement.

Bref, fin 1974, aussi bien par les effets des expulsions que des nettoyages ethniques bilatéraux, il n'y a plus que des Turcs à Chypre-Nord et que des Grecs à Chypre-Sud, l'armée turque ayant interdit tout retour des Grecs en zone occupée. La Turquie a distribué tous les biens laissés vacants par les Grecs, soit aux Chypriotes turcs, soit aux nombreux colons importés d'Anatolie, lesquels rendirent minoritaires les Chypriotes-turcs de souche eux-mêmes. En effet, il y a, de la part de la Turquie elle-même une « anatolisation à outrance ... un curieux processus de "nettoyage ethnique dans le nettoyage ethnique" ... Cette situation constitue, sans aucun doute, l'élément le plus compliqué de la résolution de la question chypriote » (Sanguin, op. cit.).

L'adhésion de la République de Chypre à l'Union Européenne en 2004 n'améliora guère la situation. La même année, le plan de réunification de Chypre sur la base d'un système fédéral bizonal et bicommunautaire du secrétaire des Nations-Unies Kofi Annan, soumis par referendum aux deux populations chypriotes ne fut pas adopté par les Chypriotes-grecs. Ils le trouvèrent beaucoup trop proche des positions turques. Les négociations prometteuses des deux dernières années échouèrent également.

Bien qu'aucune des deux communautés de l'île ne soit satisfaite, l'écart

qui les sépare au sujet de la solution du problème de leur pays demeure abyssal. La majorité des Chypriotes-turcs se sent prise en étau entre l'allégeance imposée par la Turquie et la méfiance à l'égard de leurs compatriotes Grecs. Ils veulent aller de l'avant, or ils semblent ne pas connaître la direction. Du côté des Chypriotes-grecs une minorité pense que la réconciliation est possible et que l'on peut même créer une conscience nationale chypriote. En ce qui me concerne, je partage la position de Blondy (2004) : on ne forge pas une Nation en créant un État. Chypre et Malte en sont l'exemple. « On y peut parler de Peuple, on ne peut pas y parler de Nation ». Une autre minorité rêve encore d'un miracle. L'Énosis ? La majorité a pris ses distances par rapport à la Grèce, responsable du coup d'État qui conduisit à l'invasion et impuissante de faire face à celle-ci. Elle craint la coexistence avec les Chypriotes-turcs, fortement amalgamés avec les très nombreux colons, car ce ne sont pas eux mais bien la Turquie qui est aux commandes. « Vaut mieux continuer à vivre de la manière dont on vit... ». En d'autres termes ne pas aller de l'avant, puisqu'on ne peut aller en arrière.

Or, empêcher l'écoulement du temps est impossible. Personne ne peut arrêter Χρόνος [Chronos], le temps, ni son partenaire Άνάγκη [Ananké], cette personnification de la destinée, de la nécessité inaltérable et la fatalité, dont Freud en fait souvent état.⁷⁷

Cette impasse et cette immobilisation, cet état fondamentalement paradoxal face à l'écoulement inaltérable du temps, est reflété et porté par la question des disparus, ainsi que je m'efforcerai de le montrer.

1.3 Faits, hypothèses et méthode de recherche

Même si les Chypriotes grecs ne parlent que des leurs, des portés disparus, il y en a des deux côtés de la Ligne Attila et des atrocités se sont commises de part et d'autre. Les Nations Unies parlent de crimes contre l'humanité ⁷⁸. D'après la Commission pour les personnes portées disparues (CMP), il y a 1510 Chypriotes

⁷⁷ Pour une discussion de l'Ananké, voir chap. 3, 1.2

⁷⁸ UN monthly chronicle, Vol. 11 (1974), UN, Office of Public Information

grecs et 492 Chypriotes turcs ; la moitié de ceux-ci, depuis les nettoyages ethniques de 1963-64, les autres à cause des exécutions de prisonniers chypriotes turcs en 1974, par des milices chypriotes grecques pour se venger de l'invasion.

Mes recherches portent essentiellement sur les disparus de la communauté chypriote grecque en 1974. Lorsque je parle de disparus turcs, je le fais de façon plus ou moins indirecte, à travers la consultation des recherches de l'anthropologue Paul Sant Cassia (2005) et de la journaliste et activiste chypriote turque Sevgül Uludağ (2005) ⁷⁹.

Dans les toutes premières recherches (Γεωργιάδη, Πέτρου, 1991, 1996) nous avons tenté d'apporter notre contribution à la compréhension de la douleur insondable des parents de disparus. De plus, nous avons pu mettre en évidence ce que nous avons aperçu au premier regard : la question des portés disparus dépasse largement le cadre familial du disparu ; elle concerne la société dans son ensemble et de façon bien particulière.

En effet, de retour dans mon pays natal en 1988, après plus de dix ans consécutifs d'absence, j'ai retrouvé Chypre très changée et à la fois bien fidèle à mes souvenirs d'adolescent, lorsqu'à la suite de l'invasion j'ai dû la quitter pour poursuivre mes études en France. Des bonds en avant très remarquables du point de vue économique et de profonds changements en vue de sa modernisation dans les rapports familiaux et sociaux contrastaient avec les discours politiques dominants, privés comme publics à l'égard de l'occupation et de là, de facto partition de l'île. Ces discours demeuraient pour l'essentiel inchangés. Il en était de même pour la question des personnes portées disparues. Celle-ci faisait encore partie intégrante de la politique officielle de la République de Chypre à l'égard de l'invasion et de l'occupation par la Turquie de la partie nord de l'île.

⁷⁹ Même si je voulais élargir le champ de mes recherches pour y inclure les disparus chypriotes turcs, ceci n'était guère possible, car l'accès aux territoires occupés était interdit aux Chypriotes grecs jusqu'en avril 2003. Sant Cassia ayant eu cette possibilité, s'est entretenu avec des représentants des deux communautés. Uludağ a conduit ses recherches de journaliste surtout avec les victimes chypriotes turques des tueries de 1963-64 et de 1974. Tous les deux ont publié leurs livres en 2005, plusieurs années après mes premières publications. Toutefois je rejoins leurs constatations et leurs conclusions sur plusieurs points.

Les hypothèses que nous avons examinées dans nos travaux de cette première période (Γεωργιάδη, Πέτρου, 1991, 1996, 1998) ⁸⁰ portaient sur les causes et les processus, personnels et collectifs, qui ont conduit à la consolidation de l'impuissance des parents des disparus à élaborer leur perte. Surtout dans « Perte et Histoire ; les aventures d'un deuil » (1998), nous avons posé des questions sur le rôle de l'État et de la société chypriotes pour faire face efficacement à ce problème.

Au tournant du siècle des changements décisifs se sont produits, dont je relaterai plus loin les détails. En bref, une *Commission pour les personnes portées disparues à Chypre (CMP)* placée sous l'égide des Nations Unies entreprend d'enquêter systématiquement sur le sort des disparus : recueillir des témoignages, procéder au repérage de fosses communes et à des exhumations, afin de rendre aux familles les ossements identifiées, pour l'enterrement ⁸¹.

Dans ce contexte nouveau, je me suis encore une fois penché sur la question. Est-ce que cette nouvelle perspective conduirait à l'élaboration et au dépassement du problème ? Je ne peux répondre malheureusement par l'affirmative. Je me suis donc mis à réfléchir sur la persistance des obstacles au travail du deuil, en dépit des exhumations d'ossements identifiés au fur et à mesure à un grand nombre de disparus. Une deuxième période de recherches s'est depuis ouverte (Πέτρου, 2014, 2016b ; Petrou, 2016a, 2017a, 2017b, 2018, 2019) ⁸².

Pour donner suite au réexamen des faits que je viens de présenter, je me propose maintenant de réélaborer différentes hypothèses que j'ai soutenues, le long de ces trente ans de recherches. Si je formulais aujourd'hui la thèse soutenant l'ensemble de mes recherches, je le ferais dans les termes suivants :

La personne portée disparue est pour les Chypriotes-grecs l'objet d'une recherche angoissante inlassable et à la fois le symbole d'une revendication qui

⁸⁰ Celui de 1993, intitulé « Le deuil impossible des parents des personnes portées disparues à Chypre » est reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

⁸¹ Pour plus de renseignements, voir : <http://www.cmp-cyprus.org/>

⁸² L'article de 2016 (Petrou, 2016a), intitulé « Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps » et celui de 2017 (Petrou, 2017a) « Negation Pacts, Unconscious Alliances centred on the Mourning-Holder of the Greek Cypriot Missing-Persons » sont reproduits dans la Deuxième partie de la Thèse.

renvoie aux traumatismes toujours actuels et aux pertes dues à l'invasion et de l'occupation. C'est comme si, sur la base d'un accord tacite entre la société chypriote et les familles des disparus, celles-ci, en tenant la question ouverte, se chargeaient de porter la croix et d'arborer le drame de toute une société, accablée par des traumatismes et des deuils irrésolus, qui mettent en péril la construction d'une mémoire et d'une Histoire tempérées et partagées par ses membres et la perspective d'un futur possible pour le pays.

Quant à la méthode de travail, j'ai procédé par des entretiens et par la lecture et l'analyse de l'importante documentation et des témoignages des différents acteurs, ainsi que de la bibliographie. Les dizaines d'entretiens que j'ai eus avec des rescapés de guerre, le plus souvent avec des femmes parents de disparus, en individuel ou en groupe, ont été longs et répétés et bien souvent en groupe de quelques personnes. Le groupe est un dispositif qui aide beaucoup les gens de parler plus librement et d'associer entre eux. J'ai d'emblée dit aux participants que nos entretiens se faisaient dans le cadre d'une recherche. Les entretiens ont eu lieu une première fois en 1989-90 et une deuxième en 2014-15.

2 Les portés disparus

2.1 Le choc devant une guerre qui aurait été attendu

Au cours de leur histoire récente, les Chypriotes grecs ont été impliqués dans des émeutes sanglantes contre les Ottomans (1821), des guerres en dehors de Chypre, aux côtés des Grecs (1912-3) et des Alliés (1940-44) ; ils ont entrepris massivement une lutte armée pour se libérer des Britanniques et s'unir à la Grèce (1955-59) ; et après leur indépendance, ils se sont mêlés à des affrontements et à des nettoyages inter-ethniques avec les Chypriotes turcs, subissant la menace de l'intervention de la Turquie (1963-4, 1967) ; ils se sont entre-tués lors d'une guerre non déclarée entre partisans de l'Énosis et loyalistes (1971-74).

Cependant, Chypre a dû faire l'expérience de guerre sur son propre territoire depuis 1571, quand elle a été occupée par l'empire ottoman. C'est justement cette absence de mémoire collective vivante de guerre qui, à mon sens, a contribué énormément à ce que l'invasion turque soit vécue comme une expérience violente et traumatique collective inouïe.

Cela a été du jamais vu, du jamais vécu par les chypriotes : une puissante armée d'un pays voisin 100 fois plus grand, qui parvient en quelques jours d'occuper 36% du territoire d'un État nouvellement formé, de tuer, rendre invalides, capturer des centaines de ses citoyens, dont un bon nombre demeure introuvé, de déplacer de force la moitié de sa population, de démanteler l'appareil étatique et de dissoudre son tissu économique et social.

Et pourtant ils auraient dû s'y attendre. Leur insouciance et leur imprudence rappellent celles de certaines futures victimes de maltraitances... Car, comment comprendre, alors qu'ils parlaient ouvertement du danger encouru de partition par intervention d'Ankara, qu'ils se soient adonnés à des violences répétées inter- et intra-ethniques, celles-ci culminant depuis 1971, par les actions d'un groupe armé (EOKA B) qui recherchait le renversement de Makarios, considéré comme traître du rêve de l'Énosis ? Comment comprendre leur participation au coup d'État contre celui-ci, préparé par les colonels d'Athènes ? Comment interpréter l'appel lancé par l'Archevêque lui-même depuis la tribune du Conseil de Sécurité, alors que la Turquie était en train d'exécuter ses plans préparés de longue date, arguant la protection des intérêts de la minorité turque ? ⁸³

À la fin des hostilités, fin août 1974, en plus de centaines de morts et de milliers de blessés, les Chypriotes grecs comptaient quelques 1619 portés disparus : une personne sur deux cent cinquante, l'équivalent de 270 000 français à l'heure actuelle.

Des témoignages, des reportages, des films et des photographies de correspondants de guerre, dont des Turcs, présentent des prisonniers de guerre, des civils et des soldats capturés par l'armée turque ou détenus dans des prisons d'Adana en Turquie. La plupart sont libérés lors des échanges de prisonniers à la fin des combats. D'autres non.

Pour la communauté chypriote grecque leur nombre devint le symbole

⁸³ "What has been happening in Cyprus since last Monday morning is a real tragedy. The military regime of Greece has callously violated the independence of Cyprus... As I have already stated, the events in Cyprus do not constitute an internal matter of the Greeks of Cyprus. The Turks of Cyprus are also affected. The coup of the Greek junta is an invasion, and from its consequences the whole people of Cyprus suffers, both Greeks and Turks".

d'une revendication angoissante et interminable : 1619.

Qu'est-ce qui leur est arrivé ? Des accords formels entre les dirigeants des deux communautés, les résolutions du Conseil de sécurité et les institutions de l'Europe appellent à l'investigation de leur sort.

Aucun progrès n'est réalisé jusqu'au tournant du siècle.

2.2 Traumas individuels, traumas collectifs

Lorsque Freud cessa de croire à sa neurotica, il aurait sans doute supposé en avoir fini avec la question du trauma. Cependant, ce sont bien quelques événements violents qui le contraignirent de la reconsidérer : la guerre de 14-18 et ses effets psycho-pathologiques, à savoir les névroses de guerre ou névroses traumatiques.

Pour Freud, l'autre est perçu, dans l'ombre de la rupture d'avec Jung à travers l'ambivalence : l'autre est l'objet du désir incestueux, l'ennemi, le leader, le mort. C'est ce que Freud avance dans *Totem et tabou*, un préambule au *Deuil et mélancolie*, où l'objet acquiert enfin ses lettres de noblesse. Mis à part le manuscrit inédit de son vivant de 1895 ⁸⁴, il est quand-même remarquable, que l'objet a pour la première fois droit de cité, lorsqu'il est perdu.

L'évolution des théorisations freudiennes du traumatisme, de l'*Esquisse* au *Moïse*, ainsi que celles de ses successeurs est bien connue et je ne la reprendrai pas ici de façon détaillée ⁸⁵. Néanmoins, je tiens à nommer, avant de les analyser au fur à mesure de mes développements, les apports importants d'auteurs comme Bion, Winnicott, Masud Khan, Roussillon etc. sur le rôle de la défaillance de l'environnement primaire dans la genèse des traumatismes, qui, d'autant plus s'ils sont répétés par la suite, mettent en péril l'existence psychique et physique du sujet. Je rappelle aussi celles de Castoriadis-Aulagnier (1975, 1984), et de Diatkine (1982, 1984) sur les effets des collusions violentes entre la réalité interne et la réalité externe, enfin ceux d'Enriquez (1987) au sujet du déni partagé de la réalité historique.

⁸⁴ La question de Nebenmensch est abordée au chapitre 1, 4.1.2

⁸⁵ Je renvoie à ce propos à la synthèse faite par Bokanowski (2005)

La guerre, comme tout processus historique et social violent, expose les hommes à des catastrophes majeures et massives, qui au-delà de leur survie physique, menace également leur intégrité, les processus, structures et espaces psychiques aussi bien des victimes que de leurs descendants.

Dans ses travaux, R. Roussillon soutient qu'une conséquence psychique majeure des situations limites imposées au sujet est ce qu'il appelle le retrait de la subjectivité. La première caractéristique des situations limites, écrit-il, est que le sujet éprouve l'impression d'un intense danger et ceci sans préparation et sans possibilité de mobilisation des mécanismes de défense adéquats. La deuxième en est qu'il n'y a pas pour le sujet de possibilité de recours à un objet externe. Tout se passe dans une solitude radicale, qui bote le sujet au dehors de l'humaine condition.

Sans recours interne ni externe, le sujet est conduit dans un état de désorganisation de ses fonctions élaboratrices et intégratives. Le domptage de l'excitation rendu impossible par la force des événements, et les enveloppes psychiques (pare-excitation) ayant subi une importante effraction, la compulsion de répétition se charge d'en donner une solution ultime. La topique psychique écrasée, il n'y a plus d'espace de travail psychique possible. La temporalité sidérée, l'expérience paraît être hors du temps, et menace de se dérouler indéfiniment, dans une confusion topique entre le dedans et le dehors. Le sujet ne sait plus d'où vient l'attaque, du fond pulsionnel ou bien de l'objet. Le sujet est harcelé par les tentatives de retour et de répétition de l'expérience traumatique elle-même. C'est ce qui bote le sujet à ressentir une intense honte d'être. Pour survivre, il n'a d'autre recours que de se retirer de l'expérience, de la constituer comme externe, ou, dans le langage de Freud lui-même (1938a), opérer « une déchirure dans le moi », l'enfermer dans une sorte d'enclave « comme noyau d'un clivage du moi ». Dans ses notes rédigées à Londres en 1938, il revient sur son hypothèse des « perturbations... de la fonction synthétique du moi » (op. cit.) pour proposer une nouvelle explication à la contrainte de répétition en rapport avec la « faiblesse de synthèse », autrement dit en lien avec la non-intégration psychique. Dans « La crainte de l'effondrement », D. Winnicott précisera plus encore l'importance de ce processus dans les situations traumatiques précoces dont le sujet n'a pu endurer l'effet. Tout s'est

passé, comme si le sujet n'était pas là, pour vivre son expérience, pour pouvoir l'élaborer, l'intégrer psychiquement, la subjectiver. C'est son retour que le sujet craint sous forme de crainte d'effondrement, sans avoir conscience que l'événement se situe dans le passé, même s'il ne l'a pas encore vécu. « Le besoin d'en faire l'expérience équivaut à un besoin de se rappeler en termes d'analyse des psychonévroses » (1974).

Le clivage du moi dans le processus de défense qui décrit la déchirure d'un moi écartelé entre deux chaînes représentatives incompatibles entre elles [Freud,1938a], le clivage que nous décrivons déchire la subjectivité entre une partie représentée et une partie non représentable, c'est plus un clivage au moi qu'un clivage du moi. (p.21)

C'est ce qui avance R. Roussillon (1999), pour souligner que le « clivage au moi », même s'il agit d'une coupure, d'une amputation et d'un sacrifice, qui conduisent au retrait subjectif, est un véritable principe de survie. Le sujet agit inlassablement les traces - restes de l'événement traumatique - qui, même si elle n'a pas été subjectivée, est enregistré à la fois « sans sujet ni objet ». L'auteur avance que de nombreux témoignages de sujets ayant traversé des expériences traumatiques avec vécu de mort imminente, confirment le processus de retrait, de la sidération et de la confusion, d'hébétude post-traumatique, de honte d'être.

Les dizaines d'entretiens que j'ai eu avec des rescapés de guerre, le plus souvent avec des femmes parents de disparus, en individuel ou en groupe, répétées le long de mes recherches étalées sur une quinzaine d'années, vont dans un sens légèrement différent.

En voyant les soldats turcs le lendemain de l'invasion s'approcher de notre village, nos propres troupes ayant été dispersées, mon mari nous a poussés à quitter notre maison pour trouver refuge dans les jardins d'orangers sur une colline avoisinante. Quelques heures plus tard les turcs nous ayant remarqué, ont voulu nous conduire dans un champ où d'autres personnes avaient été déjà réunies. Nous avons eu peur. Face à la révolte de mon mari, les turcs nous ont demandé de nous arrêter. Je tenais notre bébé dans mes bras, nos trois enfants étaient à proximité, mon frère et sa femme, mes parents et ma belle-mère. Voyant les soldats charger leurs armes, mon mari nous a dit que s'ils nous tiraient dessus, il fallait nous coucher par terre sans bouger. C'est ce qui s'est passé. Au bout de plus d'un quart d'heure, j'ai ouvert les yeux. Les soldats étaient partis. Me levant, j'ai invité les autres à faire pareil. Nos hommes ne bougeaient plus, ne réagissaient pas (des

larmes coulent sur ses joues). Ayant peur que les soldats reviennent femmes et enfants nous sommes partis... Peut-être qu'un moins un de nos hommes n'était que blessé et qu'il a réussi à s'enfuir... On ne les a plus revus (au bout d'une minute, elle continue). Nous avons marché toute la nuit pour regagner un autre village. Or, le lendemain les turcs sont arrivés. Nous nous sommes cachées dans une écurie. Mon bébé, ainsi que celui d'une autre femme avaient faim. Nous avons encore tenté de les allaiter. En vain. Nous n'avions plus eu de lait... Les bébés pleuraient de faim. Une femme nous a incitées à bien fermer la bouche des enfants, par peur que les turcs découvrent notre abri ; un autre de légèrement tourner leur tête de côté pour empêcher les pleurs (elle pleure doucement) ...

Ce témoignage ressemble à bien d'autres que j'ai pu recueillir. Tous les entretiens que j'ai faits répètent plus ou moins la même histoire de peur, de culpabilité et de honte : peur pour leur vie et pour celle de leurs proches ; culpabilité et honte accablantes envers leurs proches abandonnées morts ou blessés, envers leurs enfants que ces mères de famille n'ont pu suffisamment protéger et qu'en même temps mettaient en danger la vie des parents.

Ces sentiments sont beaucoup trop violents, beaucoup trop ambivalents, repressés, scindés de l'expérience qui n'a pas été véritablement vécue, pour pouvoir être contenus et élaborés, d'autant plus que l'échec du sujet singulier est en écho avec celle de ses semblables, comme avec celles des groupes et organisations sociales dont il fait partie.

En effet, la guerre menace et met inévitablement en échec, au-delà de l'individu, l'intégrité, les processus, structures et espaces psychiques groupaux, collectifs et sociaux. Pour l'historien D. LaCapra, la victime n'est pas seulement une catégorie psychologique. En tant que victime de faits historiques, elle est, de diverses manières « une catégorie sociale, politique et morale » (1999, p.723).

En effet, si un événement traumatique ne peut être contenu dans l'espace psychique d'une personne parce que celui-ci a été détruit par la violence de l'événement, l'événement lui-même peut, sous certaines conditions, être inscrit et élaboré dans les espaces psychiques du groupe ou de la société, dans la mesure où les processus endopsychiques et intersubjectifs s'étaient mutuellement. Or, ainsi que R. Kaës l'a montré à l'occasion de la disparition forcée des opposants au régime dictatorial d'Argentine, la destruction psychique est achevée par l'inertie

psychique de l'environnement de n'être en mesure d'« accueillir » en son sein le trauma de ses membres (Kaës, 1989a) :

La catastrophe psychique tient son effet désorganisateur et mortifère de ce que le sujet se trouve placé dans l'impossibilité de faire séjourner ni dans son propre inconscient, ni dans celui de quelque autre la charge et la représentation du traumatisme, en raison de la destruction des contenants internes et externes (p. 177)

Par le fait que la projection est elle-même entravée par le renvoi dénégateur de l'environnement, « en miroir abyssal », il en résulte l'augmentation de la douleur, le renforcement de vécus de désorganisation du moi et de peur d'effondrement et de mort.

À Chypre, l'invasion et l'occupation continuent à être vécues comme traumas collectifs.

Pan, un jeune sociologue de 37 ans est en travail analytique depuis deux ans (six séances en un week-end par mois, lorsque je me rends à Chypre). Le frère du père est un des portés disparus.

Aujourd'hui ce serait le jour de mon mariage, si je ne l'avais pas annulé... Je ne le regrette pas. Hier après-midi, j'étais chez mes parents. C'est tellement agréable de boire son café avec son père. Je le voyais s'occuper de son jardin fruitier. Quels sont ses sentiments ? Est-ce qu'il pense aux jardins qu'ils cultivaient en famille au nord ?... Quand j'emmènerai dans mon nouvel appartement, j'aurais du plaisir à les faire venir... chez moi... Où est-ce chez-moi ? Là où je suis né, en Angleterre où j'ai passé les premières années de ma vie, le village occupé de mes parents ? On a grandi avec l'idée de la botte turque. Je n'aimais pas beaucoup Limassol, quand j'y habitais avec ma fiancée. (Il sait que j'en suis originaire). En arrivant tout à l'heure j'ai entendu les cloches sonnaient et Vendredi la prière de muezzin. Sa voix avait une étrange spiritualité. Je sais que même si je vous demandais si vous êtes des territoires occupés, si vous avez de souvenirs de l'époque, vous ne me répondriez pas...

- Vous avez eu hier un questionnement analogue

Oui, mon père... Il va falloir avoir tous les deux la force d'en parler.

- Là-bas, comme ici même...

Pan revient de temps à autre sur ces questionnements. Une fois il m'a dit s'être renseigné sur les groupes analytiques qui se tiennent à Athènes.

Qu'a-t-il entendu de nos échanges ? Qu'il vaut mieux être plusieurs pour parler de choses qu'on n'a pas vécues et dont personne parmi les aînés n'est en mesure d'en articuler le récit ?

Il est bien connu que les traumatismes s'inscrivent dans l'intergénéralogie, pour y produire très souvent des effets néfastes pour la descendance. Le génocide arménien et la shoah, en particulier, continuent à faire l'objet des recherches qui montrent de façon saisissantes la transmission des traumatismes d'une génération à celles qui la suivent ⁸⁶.

Ce que je suggère comme hypothèse complémentaire est que le trauma ne s'inscrit pas seulement dans l'axe diachronique mais, dans aussi dans la synchronie : un trauma s'articule ou renvoie à des traumatismes d'autres personnes dans le présent comme dans le passé, pour s'offrir en tant que matière psychique à l'établissement de liens intersubjectifs. Un trauma est collectif, non tant à cause de l'effectif des personnes concernées, mais en raison de la force des liens intersubjectifs qui les attachent les unes aux autres.

Voici ce qui me confiait en 1989, le secrétaire du Comité des familles des portés-disparus :

La logique stricte et froide dit que les disparus ne sont plus en vie. Le prisonnier de guerre n'a de valeur que pour un bref moment. Ensuite il n'est plus qu'un problème à se débarrasser. Néanmoins nous continuons à espérer...

À ma question de savoir si cela serait plus soulageant d'admettre sa mort, l'épouse d'un disparu répond :

Peut-être. Mais tant que je ne sais pas définitivement, c'est comme si je le tiens en vie. Et cela je ne veux pas le perdre, même si c'est un calvaire et un supplice quotidien...

⁸⁶ H. Piralian a publié en 1994, Génocide et transmission ; Altounian J. « La survivance : traduire le trauma collectif en 2000, en 2005 L'intraduisible. Deuil mémoire et transmission du génocide arménien, et en 2009 Mémoires du génocide arménien : Héritage traumatique et travail analytique. Dans ce livre on trouve un texte de R. Kaës « Le travail de l'intersubjectivité et la polyphonie du récit dans l'élaboration de l'expérience traumatique », de même que dans un ouvrage collectif plus ancien (1999), Kaës, Missenard et al. Le psychodrame psychanalytique de groupe, un chapitre « La parole, le jeu et le travail du Préconscient dans le psychodrame psychanalytique de groupe ».

Qu'est-ce qui continue à entraver l'achèvement du deuil des personnes disparues ? Est-ce la tradition de célébrer les funérailles des victimes de guerre qui fait défaut aux grecs ? Pourtant on en connaît bien l'ordonnance, même pour les portés-disparus (Thucydide, 2, 34) :

Lors du convoi, des chars amènent des cercueils de cyprès ; il y en a un par tribu... Une litière vide et drapée est portée en l'honneur des disparus, dont on n'a pas retrouvé les corps, lors de la relève des cadavres.

Les Grecs anciens n'utilisant pas le terme « disparu ». Thucydide écrit « τῶν ἀφανῶν » [ton aphanon], ce qui veut dire littéralement les invisibles, les dissimulés, les escamotés etc. De même que Diodore de Sicile (Bibliothèque Historique (SIG 38.38)) rapporte : « Στήλας ἀφανῶν ποιῆσαι » [stelas aphanon poïesai], à savoir « ériger des stèles (en l'honneur) des disparus »⁸⁷.

Devant le palais du Parlement hellénique (place de Syntagma), comme dans la plupart des capitales, un monument est érigé en l'honneur du soldat inconnu. Le visiteur de l'île d'Andros ne manquera pas de remarquer une énorme statue placée face à la mer cycladique en l'honneur « του ἀφανοῦς ναύτου » du marin invisible (disparu en mer).

2.3 Le travail psychique du deuil et son encadrement social

Devant la mort, l'homme se place dans une situation analogue à celle d'Œdipe face au Sphinx. Freud (1917) d'un côté se révèle catégorique, lorsqu'il écrit que la réalité prononçant « *son verdict : l'objet n'existe plus* », le moi s'il ne veut pas « *partager ce destin* » doit se décider de « *rompre le lien avec l'objet anéanti* ». D'un autre, il ne manque pas d'admettre que ce verdict « *ne suffit pas à comprendre ce qu'est cette mort* » et que « *le deuil est une énigme (qui) ramène à des choses obscures* »⁸⁸.

Dans cette œuvre monumentale qu'est « Deuil et mélancolie » le deuil est érigé à un véritable travail psychique qui réussit à adoucir progressivement la douleur de la perte, grâce à l'évocation minutieuse des souvenirs et l'apaisement de l'ambivalence, pour aboutir à la séparation effective d'avec la personne

⁸⁷ Voir aussi le collectif des Cavanagh, H, Cavanagh, W, Roy, J (ed) (2009)

⁸⁸ J'aurais l'occasion de revenir sur le sens et l'extension que je donne à l'énigme (chap. 5, 1.2)

perdue. Au fur et à mesure, les stimuli en provenance de l'objet sont liés par le processus secondaire et prennent valeur de traces mnésiques. Des déplacements économiques et topiques rendent possible que l'objet ne soit ni abandonné ni oublié, mais qu'il intègre la réalité psychique, par le retournement de la pulsion sur soi, pour faire partie intégrante de l'histoire du sujet. Ainsi qu'A. Potamianou (2008) souligne « l'identité du sujet se révèle dans sa capacité de préserver ses expériences (aussi affligeantes qu'elles soient), de reconnaître et de tolérer les absences, les manques, les différences ».

Freud expliquait dans ce même texte les entraves au bon déroulement du travail du deuil par le caractère narcissique des relations qui liaient le sujet à son objet perdu. Ce type de relations a pour conséquence que la perte de l'objet soit vécue comme menace de perte du moi lui-même, voire une perte, pour ce qui concerne la problématique mélancolique ⁸⁹. Or, qui dit « narcissique », dit souffrances identitaires, et de plus - ainsi que ce que je m'efforcerai de le développer dans le chapitre suivant - souffrances du lien à l'autre et aux autres.

Pour l'Anthropologie, le deuil est un processus culturel, permettant à la société d'assurer l'intégrité de son organisation, ainsi que sa poursuite. Toute culture prévoit un protocole très précis, même en ce qui concerne l'expression des sentiments de souffrance personnelle ⁹⁰.

⁸⁹ C'est la raison pour laquelle plusieurs auteurs et dans les perspectives qui sont les leurs ont insisté sur la régression au sadisme anal pour expliquer la douleur et la haine mélancoliques (Abraham, 1924/1965) ; sur l'échec de l'intégration de la position dépressive, en raison de l'agressivité catastrophique et la prévalence de la position paranoïde-schizoïde (Klein, 1935, 1940) ; sur la mise en évidence de la qualité persécutrice de la culpabilité liée à certains deuils (Grinberg, 1964), aux mouvements identificatoires d'idéalisation (Pasche, 1968), ainsi que spéculaire (Grunberger, 1971), aux processus d'incorporation qui tendent à ramener en vie fantomatique l'objet (Abraham, Torok, 1987).

⁹⁰ Dans les îles Trobriand, contrairement aux parents par alliance du défunt qui sont tenus d'exprimer leur tristesse de façon très animée, les parents consanguins expriment le deuil de façon particulièrement discrète (Malinowski, Ellis, 1929). D'après Hertz (1905), parmi les coutumes qui suivent la sépulture figurent souvent le cannibalisme et les orgies. Des manifestations maniaques de désunion des pulsions, avant que leur laborieuse réunion conduise le deuil à sa fin et la société à retrouver la paix, grâce à la victoire de la vie sur le malheur et la mort ? De plus, à Athènes, Solon avait instauré une loi interdisant la lamentation des femmes en public (Loraux, 1990).

Daniel Lagache, fut, à ma connaissance le premier psychanalyste à avoir attiré notre attention sur le fait qu'« on saurait faire du “deuil - douleur” une affaire exclusivement privée... (ni) rejeter hors du social les relations “privées” » (1938 p. 964).

On sait que pour les Grecs anciens l'âme du défunt ne pouvait retrouver le repos, tant que son corps ne soit pas enseveli. *Illiade*, *Odyssée*, les œuvres tragiques en font état.

Ulysse, par exemple, descend aux Enfers à la recherche de son compagnon Elpénor, dont le corps fut laissé dans les demeures de Circé, non pleuré et non enterré. Elpénor réclame à Ulysse les honneurs funèbres pour le repos de son âme (*Odyssée*, XI : 51-78) ⁹¹:

Ô roi, je te demande de te souvenir de moi et de ne pas partir, me laissant non pleuré et non enseveli, de peur que je ne te cause la colère des Dieux ; mais de me brûler avec toutes mes armes. Élève sur le bord de la mer écumeuse le tombeau de ton compagnon malheureux. Accomplis ces choses, afin qu'on se souvienne de moi dans l'avenir, et plante sur mon tombeau l'aviron dont je me servais quand j'étais avec mes compagnons.

Le deuil n'est jamais une question individuelle ni une épreuve strictement privée. La mort n'est pas seulement une affaire de famille. Elle est un événement social qui touche de plusieurs façons à l'organisation de chaque société et les liens entre ses membres. Les rites funéraires ne sont qu'un volet de la réinsertion sociale de la mort.

Depuis la préparation du défunt, l'exode, l'ensevelissement, jusqu'au repas funèbre, une succession de gestes a lieu, dans toute société. Il s'agit là aussi d'un rite de passage (Van Gennep, 1909/1981), car si, comme le dit Arendt, l'on naît une seconde fois socialement lorsque la communauté vous accueille, pareil *initium* n'a-t-il pas lieu lorsque la mort est publiquement reconnue et que le défunt est enseveli ? On ne peut jamais affronter seul l'inconnu ni le mystère, comme si on était des *ἰδιώτες* [idiotés], à savoir des personnes privées ⁹². Au contraire, en tant que contenant, la collectivité accompagne la transformation de la mort, de

⁹¹ Des renseignements analogues nous sont livrés par Euripide dans sa tragédie *Hélène* (1286-1424).

⁹² Voir plus haut chap. 1, 4.2.3

perception pénible en représentation psychique et en mémoire sociale. En soutenant le moi les rites allègent la charge des conflits intrapsychiques et de l'ambivalence. Le fait biologique de la mort est transféré au niveau humain, dans le recadrage social de « tuer le mort », selon l'expression de Lagache (op. cit., p 965).

Comme tout passage, la mort est légitimée et sanctionnée socialement. Elle est réinsérée dans la société pour faire partie de son histoire, ainsi que les registres publics et les cimetières en témoignent.

Afin de soutenir, de contenir et de donner un sens au travail individuel du deuil, d'autant plus lorsque les pertes sont violentes et massives, une référence extérieure et un cadre sont nécessaires. Une institution sociale qui accueillera en son sein la douleur personnelle, approuvera la nécessité du deuil et, au travers d'actes et de discours collectifs, prononcera quelque chose de socialement acceptable et significatif à propos de la vie et de la mort, à propos de la succession des générations (Kaës, 1989a).

En grec πενθῶ [penthō], être en deuil, et πάσχω [pascho], souffrir, ont tous deux une racine indo-européenne commune ⁹³, et, selon une acception, la même qu'avec le terme πενθερός [pentheros], le beau-père, ce qui souligne le sens du lien, sous-jacent à ces termes. En effet en I.E. *bhendh- signifie lier (Μπαμπινιώτης, 2002) : Lier, dans le sens de ce qui lie le sujet à la douleur (être assujetti par la douleur), dans celui de ce qui lie les sujets entre eux (alliances), enfin dans celui de ce qui lie le sujet à son objet perdu/intériorisé (relations d'objet).

De plus, le verbe κηδεύω [kédeuo / enterrer] s'origine dans le verbe κήδομαι [kédomai], qui signifie prendre soin de ; en l'occurrence prendre soin du défunt. Enterrer le corps ou ses cendres dans la terre, dans une grotte ou un monument, et le lieu qui les rassemble, à savoir le cimetière, est un lieu sociétal particulier, même s'il est infini, comme la mer où sont livrées les dépouilles ou les cendres des marins et des poètes ; les cimes de montagnes, où le défunt est laissé à la merci des oiseaux sauvages au Tibet ; les éléments de la nature, pour servir d'engrais aux maigres cultures des tribus d'Afrique du Nord-ouest ; quel que soit

⁹³ Deuil, du verbe désuet (se) douloir : Ressentir de la douleur, se plaindre.

ce lieu, il symbolise la mesure du temps. Il assure à l'homme une place dans le passage des siècles.

Si toutes les cultures insistent sur l'encadrement social du deuil, c'est que le désir d'immortalité et la crainte de la vengeance des morts sont universels. Dans Totem et Tabou, soulignant l'importance de l'ambivalence, Freud érigea le tabou des morts ainsi que celui de l'inceste, du parricide et du cannibalisme en fondements de la société humaine.

Si, du point de vue anthropologique, aborder le sacré signifie de prendre le risque de passer ce que Karl Barth appelle la ligne de la mort, celle qui sépare les vivants des morts, c'est parce que le sacré fonde la discontinuité du champ symbolique, dont la transgression équivaut à la violation de la taxinomie du monde (Laplantine, 1974). Priver un homme de sépulture est par conséquent l'hubris en soi, comme l'explique l'oracle Tirésias à Créon dans Antigone ⁹⁴.

Néanmoins, de nos jours, enterrer a fini par être une métaphore indiquant l'abandon honteux d'un espoir incontestable. Comme si l'on tenait à oublier l'obligation allégeante de prendre soin du mort, tout en le soumettant à une mort symbolique, afin de réaménager l'économie psychique des proches, et la perpétuité sociale. Comme si l'on oubliait que la tombe renvoie à la nécessité de la mémoire : μνήμα [mnéma], la tombe > μνημεῖον, [mnéméion], le monument > μνήμη [mnémé], la mémoire. Comme si on voulait ignorer la tâche première de l'Histoire, qui est de « ne pas rendre délébile par l'action du temps les actes des hommes ». (ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται. Hérodote, Histoire, livre 1 : Kleio, Prologue).⁹⁵

Le paradigme des disparus chypriotes grecs en est la preuve. Leurs mères et épouses inlassablement présentes au premier rang de toute commémoration

⁹⁴ Pour avoir envoyé sous terre une âme encore vivante / et ignominieusement enfermé dans le tombeau / et pour retenir ici, loin des Dieux souterrains / un cadavre non enseveli et non honoré. / Et ceci n'appartient ni à toi, ni aux Dieux Ouraniens / violentés ainsi par toi. (*Antigone*, 1069-75).

⁹⁵ «ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται» Hérodote, *Histoire*, livre 1 : Kleio, Prologue.

pour la cause chypriote, tiennent les photographies de leurs parents disparus. De tout temps debout, des véritables stèles en elles-mêmes...

Ces femmes m'ont toujours fait penser à Antigone ; mais à une Antigone en contre-rôle. La tragique fille d'Œdipe se battit contre le frère de sa mère Jocaste et père de son fiancé Hémon, le roi Créon, qui avait formellement interdit à quiconque d'ensevelir son frère Polynice, tué par son propre frère Étéocle, finit par être elle-même enfermée vivante dans une grotte de Thèbes.

À Chypre, Antigone et Créon se battent unanimement pour le non-entierement de nos morts.

3 Antigone en contre-rôle

3.1 La béance

Sept contre Thèbes, les Phéniciennes, les Suppliantes narrent des guerres civiles et sollicitent l'enterrement de leurs défunts ; et, plus que toutes la légendaire *Antigone*, dont les apories tragiques hantent la pensée occidentale de Hegel à Anouilh.

L'éthique du « sang commun », les forces primordiales des liens de consanguinité prévalent sur la soumission au pouvoir d'état, surtout lorsque celui-ci n'est pas caractérisé par la sagesse, comme l'aurait souhaité le chœur ⁹⁶.

⁹⁶ L'anthropologue P. Sant Cassia (2005) utilise lui-aussi *Antigone*, en tant qu'outil herméneutique, dans son ouvrage sur les disparues de Chypre. De même M. Katz (2008) qui parle de la privation intentionnelle des rites funéraires en tant que "mal radical", dans le prolongement de la pensée des I. Kant, H. Arendt et P. Ricœur.

À propos du devoir universel de sépulture, je me permets de relater son mythe originaire. Ainsi qu'Antigone le rappelle sur la route pour sa tombe rocheuse (823 -833), et avant elle Homère, par la bouche d'Achille, lorsque Priam se présente en implorant la restitution du corps de son fils Hector (*Iliade*, 24, 601-618), ce sont les Dieux eux-mêmes qui ont été les premiers à avoir manqué du respect aux morts. La princesse Niobé, fille de Tantale, s'était vantée d'avoir eu plus d'enfants que les Olympiens. Ne pardonnant pas son hubris, ceux-ci tuèrent avec des flèches ses douze enfants. De plus, ils transformèrent en pierre tous ceux qui tentait de les enterrer. Ce ne fut qu'au neuvième jour que la fureur des immortels plia sous les implorations de la mère et qu'ils finirent par enterrer eux-mêmes les enfants dans deux tombes communes, et par transformer Niobé en roche larmoyant (Pausanias, IX 17,2). La réparation, par la prise de soin du mort, fera dorénavant partie des mœurs fondamentales de la société humaine.

Cependant, à Chypre, l'économie du drame a pris tout un autre tournant. Ainsi que je l'ai soutenu dans mes travaux, tant l'État que le peuple, nous sommes tous les héritiers d'une Antigone mélancolisante mais aussi d'un Créon sans circonspection ni prudence, ne fut-ce que sans nous en rendre compte, nous montrons à la fois une démesure et un manque de respect envers nos défunts et leurs tragiques parents.

En dépit du temps qui passe, l'achèvement du deuil demeure impossible, les tombes restent béantes et la mémoire en souffrance, en raison d'« une déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps », ainsi que je l'ai soutenu en 2016 (Petrou, 2016a).

Les mécanismes du désaveu et du clivage du moi « mènent bon train ». « Il n'y avait qu'un courant de leur vie psychique qui ne reconnaissait pas cette mort, écrit Freud, à propos de deux patients dans *Le fétichisme* (1927) ; un autre courant en tenait parfaitement compte ; les deux positions, celle fondée sur le désir et celle fondée sur la réalité, coexistaient ». (p. 156). Et de compléter en 1938a :

Le succès a été atteint au prix d'une déchirure dans le moi déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps. Les deux réactions au conflit, réactions opposées, se maintiennent comme noyau d'un clivage du moi. (p. 275-6)

« On dit que le temps est le meilleur des médecins », me dit une parente de personnes portées disparues. « Pourtant, dans notre cas, il ne peut rien faire... » Les mécanismes du désaveu et du clivage du moi face au traumatisme, manifestement tout-puissants, maintiennent la lamentation, entretiennent la perte hors du temps, élargissent le fossé intérieur.

Or, comment en est-on arrivé là ?

Il y a, à mon sens, trois ordres de faits à prendre à considération :

En premier, la perte sans découverte de corps ou de quelque autre trace de la personne aimée et ce, sous la menace de la destruction immédiate et massive qu'implique la guerre ;

en second, l'absence prolongée d'actes et de discours sociaux qui, après un délai d'attente raisonnable, auraient reconnu la perte, approuvé la nécessité du deuil et soutenu son processus ; et par-dessus tout

enfin, en troisième, l'encouragement social et le renforcement politique de l'espoir en l'existence et au retour des disparus.

En effet, la réaction initiale du sujet face au défunt qu'est le déni de la mort, accompagné d'un clivage du moi provisoire (Lipson, 1963), se trouve ici socialement renforcée, justifiée, et légitimée. C'est ainsi que les disparus sont maintenus dans l'état paradoxal des morts-vivants et leurs familles dans un deuil interminable : ἄλαστον πένθος, [alaston penthos], expression homérique signifiant un deuil impossible d'oublier.

Δεν ξεχνώ [den xechno], « Je n'oublie pas » est le slogan et le mot d'ordre depuis 1974 et toujours en vigueur. D'un côté, les familles des disparus sont un groupe social affluant. De l'autre, l'État et les parties politique jurent de ne jamais abandonner les enquêtes sur le sort des disparus. Enfin, l'Église décourage les messes de commémoration et répète ses prières solennelles pour le retour des disparus. Un petit nombre d'épouses de disparus qui ont voulu se remarier ont préalablement obtenu non pas un certificat de veuvage mais de divorce ! Les services de renseignements de la Grèce ont même enquêté si des disparus se trouvent encore emprisonnés secrètement en Turquie. On a même inventé des histoires selon lesquelles des disparus ont été contraints de se marier avec des femmes turques...

L'on peut à juste titre se demander sur les raisons pour lesquelles une souffrance individuelle et familiale soit si fortement entretenue par l'ensemble d'une société et ses représentants politiques et spirituels. Je soutiens à ce propos l'hypothèse que ces raisons tiennent au traitement individuel et collectif de la question de l'absence.

En effet, le disparu n'est ni vécu, ni représenté comme une perte, mais comme une absence. Son absence, objet de désaveu commun et partagée, fonctionne comme un attracteur d'alliances. Ainsi que je m'efforce de montrer, le porté-disparu, tenant lieu de symbole d'absence, renvoie à d'autres absences bien plus larges, ardues et pesantes qui concernent la société chypriote dans son ensemble.

3.2 L'absence

Je rapporte, en préambule, la pensée de Kevin Hetherington (2004), un professeur de Géographie : « La catégorie de l'absence a une présence significative dans les relations sociales et dans la culture matérielle... L'absent ne dégage jamais et on ne s'en débarrasse complètement non plus ». Et le sociologue Morgan Meyer de compléter (2012) :

Plutôt que de parler de « connexions » entre l'absent et le présent, peut-être une façon plus fertile et moins dualiste de penser serait de concevoir l'absence comme une trace et comme quelque chose qui doit être tracé... L'absent se rend présent par la parole et les textes, par des pensées et des choses... transformée en matière (objectivée)... elle devient matière pour la pensée.

Ainsi que les vestiges archéologiques en témoignent, parmi les matérialisations de l'absence, celle de la mort occupe la première place, ainsi que le nombre des tombes et des nécropoles à travers le monde en témoigne.

Or, ainsi que j'ai précédemment tenu à souligner, il existe une différence très significative entre le traitement de la mort et celui de la disparition. La douleur causée par la première s'estompe au fur et à mesure de la progression du travail du deuil ; la souffrance due à l'absence se perpétue indéfiniment, car le disparu n'est ni vivant, ni mort. Il s'agit d'un rejet négatif du choix, ainsi qu'A. Green (1990, p.162) caractérise la suspension de la fonction du jugement, dictée par le principe de réalité (« l'objet n'existe plus », Freud, 1917, p.255), au sein de l'organisation limite. La problématique de celle-ci est de substituer le rejet positif du choix - caractéristique de la transitionnalité qui s'ouvre ainsi sur la créativité (l'objet transitionnel *est* et *n'est pas* l'objet) - par le rejet négatif du choix ordonné par la mise en échec du travail du deuil.

C'est un choix impossible entre la vie et mort qui ne concerne pas seulement le destin de l'objet déchu, mais aussi la vie des survivants eux- même. L'objet, suivant la métaphore bien connue de Freud, jette son ombre épaisse sur les vivants. Ils n'auront plus qu'à survivre dans la pénombre. Sophocle l'avait déjà pressenti, en mettant ces mots dans la bouche d'Antigone condamnée par Créon (849-51) :

j'avance vers cette prison sépulcrale
qui sera mon tombeau.
Hélas ! La malheureuse

je n'habiterai ni parmi les vivants,
ni parmi les morts !

Les lamentations inlassables qui expriment le deuil impossible de proches des disparus chypriotes ne peuvent que nous faire penser à celles bien plus connues des parents des milliers de disparus en Amérique Latine : « Con vida se los llevaron, con vida los queremos » (Vivants, ils les ont pris, vivants nous les voulons). Les uns comme les autres exigent, dans la douleur et la colère, l'annulation du fait de la mort de leurs proches et à la fois la réapparition de leurs corps en vie : « Aparición con vida ».

Si « la lamentation devient l'épine dorsale de l'identité... le Moi... entretient l'espoir que l'objet répondra, un jour », écrit A. Potamianou (1999), à propos de ses patients psychosomatiques dont l'économie psychique escamote le travail du deuil. Éviter le deuil permet de vivre le disparu non pas comme une perte mais comme une absence. La perte est définitive ; l'absence, elle, est une présence en puissance, elle est une promesse de retour. Pour les Chypriotes Grecs, c'est comme si le porté disparu était vivant, qu'il se trouve quelque part et qu'il reviendra un jour.

Ainsi que D. Winnicott nous a appris, l'absence de la mère au-delà d'une limite temporelle dépendante de la maturité du moi devient pour l'enfant cause de traumatisme ⁹⁷. Le traitement psychique de l'absence, ce qui a été nommé les dernières décennies le travail du négatif, échoue. André Green (1997) relie cette extinction des représentations avec la représentation psychique du négatif « une représentation de l'absence de représentation ». L'échec de ce travail du négatif amène à l'attaque des liens externes comme internes. À l'opposé de la pulsion de vie, qui irrigue les processus de représentation et l'élaboration de la pensée, la pulsion de mort conduit à la déconstruction du tissu des représentations et à des sentiments de vanité ou de vide. Ces affects sont des témoignages en faveur du négatif : nostalgique de son ancien analyste dont, toutefois, elle se plaignait constamment, une patiente de Winnicott dit à celui-ci : « Son négatif est plus réel

⁹⁷ « Quand la mère est absente pendant une période qui dépasse une certaine limite... le souvenir de la représentation interne s'efface. Dans un même temps, les phénomènes transitionnels perdent progressivement toute signification et le petit enfant est incapable d'en faire l'expérience. Nous assistons alors au désinvestissement de l'objet » (1975, p.15).

que votre positif... Je suppose que je veux quelque chose qui ne disparaîtrait jamais". Et Winnicott de conclure : Nous parvînmes à mettre cette idée en mots en disant que la chose réelle est la chose qui n'est pas là » (1971, p. 36).

Cette observation m'a permis de donner un sens supplémentaire à la réponse d'une parente de personne portée disparue à ma question de savoir dans quelle mesure cela aurait été plus réconfortant d'en admettre la mort : « Peut-être. Mais, tant que je ne sais pas définitivement, c'est comme si je le maintiens en vie. Et cela je ne veux pas le perdre... Même si c'est un calvaire et un supplice quotidien ». Il est intéressant de constater que Cecilia Taiana (2014) cite exactement la même réponse donnée par la parente d'un disparu d'Argentine.

La relecture de ce passage de Winnicott m'a permis de penser d'un autre point de vue la question de l'espoir. Jusqu'alors, je n'avais pensé que l'espoir que le disparu soit toujours en vie est alimenté par le déni de l'épreuve de réalité : un disparu n'est pas un mort pour autant. Ce type d'espoir, en parallèle avec un sentiment d'identité fondé sur la douleur psychique, comme j'ai écrit plus haut, devient un bouclier narcissique pour le sujet. De plus ils alimentent un masochisme tout-puissant qui refuse tout changement. C'est A. Potamianou (1992) qui a soutenu cette thèse dans un livre qui porte ce nom : *Un boucler dans l'économie des états-limites : l'espoir*. Tout se passe comme si la personne interrogée avait répondu : « Tant que je souffre, je garde l'objet, et rien ne change ; ni pour lui, ni pour moi La force de ma douleur l'emporte sur celle de la perte, sur celle de la réalité ».

Ce passage de Winnicott, « la chose réelle est la chose qui n'est pas là », éclaire autrement la persistance des parents dans l'espoir. Celui-ci n'est pas forcément de voir le disparu rentrer à la maison, encore moins de retrouver ses ossements : « la personne chère est réelle, aussi longtemps qu'elle demeure disparue ». Tel est leur espoir. En paraphrasant légèrement le témoignage précité, n'entend-on pas : « Tant que je le sais disparu, je le maintiens en vie » ; n'est-ce pas celui-ci le fantasme sous-jacent ?

Revenons à A. Green (1990), pour souligner que le fait d'investir psychiquement l'absence comme si elle était la réalité, est une possibilité susceptible de contenir a minima poena le psychisme, en mettant un terme à sa désorganisation ultérieure. La non-existence deviendra, à un moment ou à un

autre, l'unique chose réelle. La perte étant niée, l'absence est investie à sa place. Dorénavant, la réalité, c'est l'absence ; même si le prix soit coûteux, dans la mesure où le sujet vivra désormais dans un vide à la fois externe et interne.

À propos du vide, souvenons-nous que l'attaque contre les liens a, selon Bion, pour point de départ la relation négative entre contenant et contenu, où dominant la haine et l'envie. Le contenant vide ses contenus de toute valeur et de tout sens, ce qui entraîne leur transformation en choses en soi, ainsi que la négativisation du savoir (-C). Dans son livre *Aux sources de l'expérience* la destruction de la fonction alpha est relevée, avec pour conséquence que le sujet ne vive pas ses affects. Dans *Transformations* la vidange arrive jusqu'à la négativisation de la fonction de symbolisation elle-même. Le symbole négatif (S-) prend la place du symbole, précisément parce que le sens de ce dernier est insoutenable. En outre, bien que la symbolisation soit anéantie, le vide qui en résulte exerce une énorme pression d'absorption, en détruisant le sens de tout vécu voisin. Il devient un tueur, un prédateur.

Meltzer (1986) soutiendra le concept d'anti-symbole : des formations qui visent à dissimuler la vérité ; un manteau de mensonges est créé pour couvrir la douleur de la vérité insupportable. Dans la même lignée, Ruggero Lévy (2012) comparera le vide au trou noir, qui attire en son sein, aspire et détruit tout sens, tout vécu, toute possibilité de symbolisation. En d'autres termes, il s'agit d'un objet vide mais avide et sanguinaire : une présence négative, un fantôme sans forme, susceptible d'aucun sens et qui, de plus, détruit le sens de tout vécu proche.

En effet, j'ai observé qu'au fil du temps, le discours et les affects de nombreux parents de disparus se figent, deviennent monolithiques et impénétrables. En outre, tout autre vécu, affect ou discours des parents, de leur milieu ou de leurs interlocuteurs se heurtent à la négation, à l'annulation, au désaveu, ou bien à l'aspiration et à la destruction du sens que potentiellement ils contiennent. Tout est soumis à l'action homogénéisante d'un moulin, d'un mélangeur, selon l'expression de Lévy.

D'un point de vue pluridisciplinaire, il est intéressant de noter que non seulement la Psychanalyse, mais aussi des recherches en sciences anthropologiques, sont axées les dernières décennies sur ce que l'on a appelé

l'Anthropologie de l'absence : M. Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (1999) ; M. Bille et al., *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss* (2010) etc.

De même, en philosophie, des théoriciens de la société contemporaine comme J. Baudrillard, soutiennent que dans plusieurs cas d'absence, le signifiant *absence* est détaché du signifiant correspondant. Exagéré, il devient le reflet d'une réalité inexistante, dont il tente de nous convaincre qu'il en est la représentation : l'image, le reflet, *le simulacre*, comme l'appelle Baudrillard (1981) ont un immense pouvoir social.

Souvenons-nous du mythe qu'Euripide, à la suite du poète lyrique Stésichore, met en scène au sujet d'Hélène, pomme de discorde et cause de la guerre de Troie ⁹⁸:

Je ne suis point allée à Troie
j'y était en tant que fantôme (spectre)

Euripide écrit cette tragédie le lendemain du désastre de la flotte athénienne lors de l'expédition en Sicile, dont Alcibiade fut l'instigateur. Ménélas après la chute de Troie navigue en Égypte, où il rencontre son épouse, apprenant qu'à Troie Hélène n'était qu'un εἶδωλον [éidolon], un (faux) spectre, un fantôme. Sa vraie femme était en Égypte, sous les ordres d'Héra voulant ainsi se venger de Pâris pour avoir choisi Hélène, comme la plus belle des femmes. La guerre dévastatrice de Troie était donc basée sur un mensonge.

Une histoire erronée racontée publiquement, tout comme le secret et surtout le secret mensonger perfidement divulgués participent d'une image à un simulacre, selon le mot de Baudrillard (op. cit.) et ont un redoutable pouvoir sur la société. Ce qui est d'autant plus vrai, si au sommet de la société, l'État sait - et il sait - gérer le secret. Pour Elias Canetti (1960/1973), le secret est le noyau absolu du pouvoir et, pour M. Taussig le secret public, commun, est « the labour of negativity » (1999) :

Le savoir social le plus important est de connaître ce qu'il ne faut pas connaître... Le fait [de connaître et] de ne pouvoir pas en parler publiquement est un témoignage en faveur de la force qu'il a [le pouvoir du secret] (p. 2 et 6).

⁹⁸ «Οὐκ ἦλθον ἐς γῆν Τρωάδ', ἀλλ' εἶδωλον ἦν». (*Hélène*, 582).

Je reformule alors mon hypothèse : derrière l'image, le reflet de la personne disparue se dissimule un secret, voir un mensonge entretenu par une alliance secrète. Une alliance secrète entre le besoin naturel du parent, désireux d'éviter le deuil, et la raison d'État, bornée et timorée, qui suit ses propres fins.

Or, de quel savoir social secret s'agit-il en l'occurrence ? C'est ce que je tâcherai de développer ci-après.

3.3 Les alliances du secret

Je rappelle que pour un grand nombre des Chypriotes grecs, et jusqu'à une date récente, le disparu est toujours en vie et il sera un jour de retour. On crée des discours et des symboles sur son absence, similaires ou associés aux discours et aux symboles créés pour les traumatismes causés par l'invasion et la division du pays. Le slogan et le mot d'ordre toujours en vigueur « *Je n'oublie pas* » est en surplomb de la carte sanglante de Chypre divisé en deux. Je pense être en droit d'avancer que l'espoir y est le même : retour des disparus, retour des réfugiés à leur foyer, levée de l'occupation, réunification de Chypre. En somme le retour à l'époque d'avant '74.

Les photographies des disparus qu'exhibent leurs épouses et leurs enfants - le plus souvent des portraits militaires et de mariage, aspirent à combler la solution violente de continuité entre des événements d'honneur et de joie d'antan et le rassemblement attendu de la famille et, comme par un enchaînement suivant une règle d'inférence, le retour au pays, la réunification de la patrie, la restauration de l'intégrité, personnelle, familiale, sociale, ethnique.

Les symboles et symbolismes personnels acquièrent dès lors une fonction publique.

En revanche, pour les proches des Chypriotes Turcs portés disparus, le fait qu'ils aient été officiellement déclarés morts par leurs dirigeants rend leur perte définitive, tout comme est définitive, pour ces mêmes dirigeants, la rupture entre les deux communautés. « L'intervention pacifique », selon la Turquie, en 1974 avait pour but de protéger les Chypriotes Turcs contre la « barbarie » chypriote grecque. C'est pourquoi on érige des monuments, et les photographies exhibées représentent des personnes assassinées. Il n'y a pas de personnes portées disparues. Ils sont comptabilisés avec les autres morts, comme des martyrs.

Les différences entre les deux communautés quant à la gestion publique des disparus sont évidentes. Il existe, cependant, une ressemblance troublante. Le fait que la douleur personnelle de la perte n'a pas bénéficié, d'aucun côté, d'un soutien circonspect et honnête qui respecterait la vie et la dignité des proches, leur droit à la vérité, qui permettrait à la douleur de céder et qui encouragerait les processus de deuil. En effet, dans les deux communautés, les autorités optèrent pour la gestion politique de la question. Elles s'en servent comme d'un outil et d'un argument leur permettant de promouvoir leur politique en rapport avec le projet de solution poursuivie par chacune d'entre elles, concernant la question de Chypre : la réunification, pour l'une, ou la séparation définitive, pour l'autre.

Dans son ouvrage intitulé *Les Vies politiques des corps morts*, Katherine Verdery (1999) écrit :

Puisque la société humaine se compose de vivants et de morts, toute manipulation des morts entraîne automatiquement des conséquences parmi les vivants... L'enterrement sert simultanément la création et le redéploiement de la communauté. (p.108)

Dans la mesure où l'ambition ultime de l'État est d'incarner la transcendance-même, son pouvoir atteint son apogée dans le traitement de la mort (Verdery, op.cit., p. 95). Et, comme le souligne M. Foucault (1976), le pouvoir se trouve partout où les représentations dominantes de la réalité imposent silencieusement la force de leur cause.

Le témoignage des E. & C. Copeaux (2005) est à ce propos très significatif. Les actes systématique de profanation, dénoncée par les chypriotes-turcs eux-mêmes, soulignent la volonté politique de leurs dirigeants de faire disparaître les traces mêmes des Chypriotes grecs morts :

Destruction de l'ensemble des cimetières orthodoxes du Nord ne résulte pas d'une colère spontanée et incontrôlée ; il s'agit d'une entreprise systématique qui a touché toutes les tombes des cimetières concernés. (p.91)

La volonté politique de détruire cette forme de mémoire qui est le cimetière, m'incite à proposer quelques hypothèses sur les motifs de la disparition forcée : pourquoi vouloir faire disparaître quelqu'un plutôt que de le tuer ? Pour quelle raison monter la machine de la disparition, qu'on doit en plus la maintenir

aussi longtemps que possible, alors qu'il aurait été, pour le dire cyniquement, bien plus simple de tuer les personnes ?

Tuer, ce n'est pas seulement exterminer quelqu'un ; c'est porter atteinte aux groupes et aux communautés auxquelles la personne assassinée appartient. Ce n'est pas seulement desubjectiver de la façon la plus radicale quelqu'un, c'est tenter la desubjectivation de son entourage.

« On tue quelqu'un comme s'il était un chien » dit-on souvent dans nos pays méditerranéens. À savoir sans y penser, sans prêter la moindre estime à la personne tuée, sans en éprouver le moindre remords. D'autant plus que jusqu'à une date récente, on enterrait n'importe comment les animaux tués.

En effet, les disparus, on ne les enterre pas. Comme s'ils étaient des animaux. Une façon de montrer sa dépréciation, son mépris et son dégoût pour sa victime. Faire disparaître quelqu'un, c'est le tuer sans admettre la responsabilité de son acte, sans en rendre compte à personne. C'est donc plus que desubjectiver, c'est déshumaniser.

Les disparitions systématiques opérées par des régimes dictatoriaux cherchent à porter atteinte à l'entourage et à la société tout entière, dans leur identité, leur constitution, leur cohésion, et lors des « nettoyages » éthiques dans leur existence même. Les disparitions systématiques tentent de terrifier les communautés, et plus encore leur faire de la peine par le doute qui plane sur le sort de leurs proches. Je fais même l'hypothèse, sans être en mesure de la vérifier, que les auteurs des disparitions éprouvent un plaisir pervers de savoir l'entourage des disparus souffrir indéfiniment.

La non-relâche du côté chypriote grecque de la question des disparus n'est-elle pas aussi une politique, le pendant de la politique de l'effacement de la trace ?

Revenons, après cette digression, à ce que j'ai appelé les alliances du secret. Un tournant décisif s'opère sous la présidence de Glafkos Clerides (1993 - 2003) ⁹⁹, qui eut le courage d'aborder honnêtement la question des disparus. De

⁹⁹ Le Commissaire des questions humanitaires, L. Zachariades, fut le premier à avoir remis en cause la politique sur les personnes disparues. Il en fut fortement critiqué et traité de traître. La responsabilité de la décision politique de nettoyer l'écurie d'Augias revient au ministre des affaires étrangères Y. Kassoulides (un médecin de l'Université de Lyon).

plus, parmi les journalistes, A Paraschos a divulgué en 1995 l'existence de fosses communes non seulement dans les territoires occupés, mais aussi dans les territoires dont les autorités de la République de Chypre ont toujours eu la souveraineté.

Un accord conclu en 1997 entre le président Clerides et le dirigeant des Chypriotes-turcs réactive la Commission pour les portés disparus, qui procédera à l'exhumation et aux identifications des ossements. Les autorités chypriotes turques se rétractent momentanément, même si leur dirigeant admit publiquement que les Chypriotes-grecs faits prisonniers avaient été exécutés. Il en va de même pour certains membres du comité chypriote grec. Qui plus est, son président menace d'initier des manifestations des femmes s'il est retiré ne serait-ce qu'un seul nom de la liste des 1619.

Or, il semble que l'imagination soit limitée quant aux artifices politiques visant la manipulation des masses.

En effet, en 406 av. J.-C., malgré la victoire emportée contre la flotte spartiate, six généraux athéniens sont condamnés à mort car, en raison d'une forte tempête en mer, ils avaient abandonné les dépouilles de combattants, sans sépulture. Afin d'obtenir leur condamnation, on inventa l'astuce suivante. Je cite Xénophon (*Les Helléniques*, A.7.8) :

Théramène et ses suppôts enrôlèrent un grand nombre d'hommes vêtus de noir et tonsus jusqu'à la peau, et les engagèrent à se présenter à l'assemblée comme parents des morts, et ils persuadèrent Callixeinos d'accuser les généraux...

Un incident aux airs des tragédies de Sophocle se produisit par une nuit estivale de 1998. Deux femmes munies de pioches et accompagnant leur tâche de lamentations déchirantes, entreprennent d'ouvrir une fosse commune dans le cimetière militaire de Lacatamia (une banlieue de Nicosie), à la recherche des ossements de leurs époux. Les deux femmes, arrêtées par la police, sont aussitôt libérées.

Des recours à la Justice donnèrent lieu à une série d'événements qui firent encore bouger les choses. La *Cour européenne des droits de l'Homme*, saisie par quelques femmes, chypriotes grecques, condamna la Turquie pour violation des droits des disparus et de leurs familles, pour avoir omis de mener une enquête

effective sur leurs conditions de détention et sur leur sort et pour traitement dégradant de leurs familles ¹⁰⁰.

En outre, des tribunaux de la République de Chypre condamnent, au titre de charges analogues, l'État Chypriote lui-même, dans des affaires de disparus qui furent retrouvés ensevelis dans des charniers, dans des zones sous le contrôle de la République, rejetant l'argument de la hâte excusable en raison de l'état de guerre et du démantèlement de l'État¹⁰¹.

Même si le son des pioches n'a pas réussi à nous sortir complètement de notre surdité volontaire, l'activité de la Commission d'enquête a permis d'ouvrir au moins 900 tombes anonymes et d'identifier plus de 620 disparus, Chypriotes Grecs et Turcs, qui sont livrés à leur famille en vue des funérailles.

Les obsèques des ex-disparus se déroulent dorénavant dans la solennité qui convient et les honneurs de héros sont rendus aux défunts. Ceci est approprié. Mais, est-ce suffisant pour achever le travail du deuil ? Ou bien, dans ces conditions précises, la récupération des ossements et leur inhumation en toute solennité ne font-ils que sacraliser encore plus le disparu déjà sacré, rendant son deuil impossible, comme cela convient aux saints et aux martyrs de la patrie ?

En paraphrasant Maria Torok (1987), cela reviendrait à s'attendre à ce que le disparu - et tout ce qu'il représente - sortira un jour exquis de sa crypte. « Le drame d'exposition ne détruit pas le secret, mais il devient le matériau pour de nouveaux mythes et rites postmodernes » (Taussig, op.cit., p. 216). Le processus tant attendu consistant à donner un sens est court-circuité, car le vécu social ne peut être écrit en termes médicaux, psychologiques ou juridiques. Le processus de reconnaissance de l'étranger chez Homère et dans la tragédie passe par la narration de son passé, par la recherche des signes sur le corps qui attesteront son identité. La reconnaissance est une reconfirmation publique de liens interpersonnels, l'établissement d'un lien entre passé, présent et futur qui donne un sens commun et est partagé par les membres de la communauté.

¹⁰⁰ Affaire Varnava et autres contre la Turquie (18/9/2009).

¹⁰¹ Affaire Palma contre le gouvernement chypriote (28/11/2012).

Je cite les réponses de deux femmes, aujourd'hui âgées de plus de 65 ans, à la question de savoir quels sont leurs sentiments maintenant que leurs époux sont identifiés et enterrés :

La première dit :

Je ressens un grand soulagement, parce que chaque jour j'ai un endroit où aller pour rencontrer mon mari. Comme si nous avions un rendez-vous, pour nous retrouver à tel endroit. Il me regarde dans les yeux et c'est comme si j'avais dix-huit ans, et mon mari vingt-trois ans, comme du temps de nos fiançailles. C'est ce que je ressens à présent. Je le regarde dans les yeux, et il me regarde, et on se parle, on se parle...

La seconde femme reçut ce qui restait des ossements de son époux. Elle l'enterra, après 34 ans :

Est-ce terminé, parce qu'on nous a donné les dépouilles ? Deux jambes et un bras ? Est-ce cela mon mari ? Pourquoi ne pas nous dire ce qu'on a fait à nos hommes, avant de nous les amener ainsi ? ... Récupérez vos hommes, enterrez-les et soyez soulagées ? moi dit ma fille, la main de mon père est sur la mienne... comme au jour où l'on nous fusillait... et il me la tient'. Ma fille, qui fait des études, aujourd'hui elle a une fille... mais elle sent encore la main de son père la tenir...

La psychanalyste canadienne C. Taiana (2014) avance à propos des disparitions massives lors de la dictature en Argentine la thèse suivante : la présence-absence du corps de la personne disparue est un message énigmatique, qui induit un processus particulier de deuil. Ce message porte certains caractéristiques de la théorie de séduction, avancée par J. Laplanche (1987) ; il est même son isomorphe.

Je suis volontiers Taiana quant au caractère énigmatique de la présence-absence, comme j'ai eu l'occasion de le développer précédemment. Je suis tout de même assez réservé en ce qui concerne le rapprochement avec la théorie de Laplanche. Celle-ci tâche de comprendre l'avènement de la sexualité chez l'infans, au sein duquel les parents occupent une place bien active, aussi bien physiquement, que psychiquement : les actes habituels de soins parentaux (nourrir, changer les couches etc.) sont inévitablement infiltrés, sinon parasités, par l'inconscient parental, stimulé par le corps de l'infans et par sa réceptivité, qui soulèvent des mémoires sans souvenirs de la propre enfance des parents. Laplanche souligne la dissymétrie inévitable entre l'adulte et le nourrisson et appelle l'exposition de celui-ci, implantation, la charge supplémentaire, message

énigmatique et ce processus de fascination, séduction généralisée. Il s'agit d'une situation anthropologique fondamentale, lors de laquelle les messages énigmatiques de l'adulte invitent le nourrisson d'entreprendre un véritable travail de traduction : les comprendre, leur attribuer un sens, les intégrer psychiquement. Une tâche quasiment impossible à cause tant de l'immaturation infantile que du caractère inconscient, pour les parents eux-mêmes, de leurs messages énigmatiques.

Cependant, dans des cas tels qu'en Argentine à Chypre ou ailleurs, l'énigme que les parents doivent résoudre ne concerne pas l'avènement de la sexualité, ni ne se déroule au sein d'une situation anthropologique fondamentale, à savoir dans un cadre qui prévoit à l'avance les places et le type de travail que chacun des protagonistes doit mener à bon terme. Dans la théorie de séduction généralisée, l'enfant, encadré par ces parents, et eux même par la culture dont ils sont les porteurs, est amené à traduire les messages énigmatiques. Une partie de ceux-ci finit par être traduite, et signifiée, elle constitue le moi conscient, tandis qu'une autre, non ; elle contribue justement à la formation de l'inconscient de l'enfant. C'est le sexuel infantile.

Cette situation anthropologique, ce cadre et ce travail de traduction qui conduit à l'élaboration psychique, à la mentalisation et à la subjectivation ne peut avoir lieu chez les parents des personnes disparus. Il s'agit d'un état solitaire, même s'ils sont plusieurs à le subir, plus qu'à l'élaborer activement. Pour un certain nombre de parents ce travail est immobilisé par la violence des faits et par la destruction de cadres et métacadres qui auraient assuré l'élaboration, comme je l'ai montré précédemment. Pour d'autres le travail entrepris conduit au développement d'une pensée toute puissante qui exige de tout savoir et qui interprète l'énigme avec cette certitude absolue et persévérée qui caractérise les processus psychotiques. Au jeu mobile de la pensée s'est substitué un mode de fonctionnement qui situe la cause à l'extérieur de soi, un mode à causalité unique qui participe du mode paranoïaque de fonctionnement.

Pour des parents des disparus, pour des réfugiés, pour bon nombre de Chypriotes Grecs, c'est comme si le temps s'était arrêté cet été de 1974. Témoin incontestable en est la sensation persistante de la main du père sur celle de sa

filles, dans l'observation précédente. Dans son *Traité de la mémoire et de la réminiscence*, Aristote conclut :

Les impressions trop violentes... c'est comme si le mouvement et le cachet étaient appliqués sur une eau courante... La réminiscence est la recherche d'image dans le corps ; c'est la raison pour laquelle certains se troublent quand ils ne peuvent se souvenir, incapables de cesser cette recherche... C'est surtout ce qui arrive aux mélancoliques, car ce sont les images surtout qui les agissent.

3.4 Le concept de porte-“deuil”.

Sa fonction d'interface entre le subjectif, le social et le politique

Dans son ouvrage *Les mères en deuil* (1990), Nicole Loraux souligne que dans l'Athènes de l'ère classique les lamentations des femmes n'étaient jamais publiques. Il n'y avait de public que leur représentation, au théâtre, au sein de l'institution où s'accomplit la catharsis : Le chœur des *Suppliantes*, *Sept sur Thèbes* etc... est en effet composée des femmes.

Au contraire, à Chypre, les femmes des disparues se lamentent publiquement lors de différentes commémorations. Elles sont ces figures noires qui incarnent la volonté d'un peuple de ne pas oublier. J'ai proposé de les appeler porte-“deuil”, dans le sens où René Kaës (1989b, 2009) parle de porte-parole, porte-symptôme, porte-rêve, etc., au sein des groupes.

Les parents des disparus parlent de leur propre douleur et à la fois à la place d'une société qui les charge de parler de la sienne. Au sein de cette fonction phorique se dissimulent l'alliance inconsciente et le pacte dénégatif inhérents aux traumatismes de la mémoire du pays.

Les « porteurs », tout comme certains processus et formations, relient les membres d'un groupe, en assumant des fonctions phoriques. Au niveau du porteur, du mandataire et du lien, on retrouve des manifestations de l'Inconscient. Il s'agit de fonctions intermédiaires ou de médiation, que les sujets remplissent au sein de la topique, de la dynamique et de l'économie du lien. Le porteur n'est pas un simple élément du système, comme dans l'approche systémique. Il est un sujet individuel *sou-mis* à son propre inconscient et, en même temps, il est un *su-jet* du groupe (Kaës, 1993). Il s'agit de l'articulation de la partie qui revient à l'individu lui-même avec la fonction que lui attribue le groupe. Un individu qui en charge un autre de la mission de le « représenter », de parler à sa place d'un aspect

douloureux de son histoire, tandis qu'il sent que les paroles proférées le concernent également, personnellement. Le porte-parole parle à un autre, à la place d'un autre, à propos d'un autre, pour l'autre qui est en lui.

Les parents des disparus, en tant que porte-«deuil», expriment leur propre douleur et, en même temps, en tant que mandataires de la société, sont chargés d'exprimer également la douleur, plus large, qui est la sienne. Récemment encore, l'épouse d'un disparu dit :

Tous, nous croyons qu'ils sont vivants et, qu'un jour, ils seront de retour, indépendamment de la guerre, de l'âge ou d'autre chose. Tous attendent les siens vivants.

Si, à partir d'un moment j'ai décidé de mettre porte-« deuil » entre guillemets, c'est parce qu'il s'agit d'un deuil impossible à être mené à bon terme et que par conséquent la fonction de porteur de deuil est une fonction également impossible. Il s'agit plutôt des porteurs d'un deuil que personne ne veut voir s'achever.

En effet, la foi en l'impossible, l'illusion persévérée deviennent inébranlables dans la mesure où elles sont collectives. L'on sait que le traumatisme - une catastrophe naturelle, une guerre ou un génocide - peut être rendu collectif et/ou transgénérationnel. Le traumatisme est lié ou renvoie à ceux d'autres personnes, au temps présent et/ou passé.

J'ai proposé plus-haut (2.2) l'hypothèse que le traumatisme se prête à constituer la matière psychique pour la création de liens intersubjectifs. Ces liens sont des liens de répétitions, faits par les traces non-élaborées de traumatismes antérieurs propres à chacun, qui se transfèrent dans ces liens nouveaux et sur les personnes qui s'y engagent. Nous les répétons, en les transférant, afin d'y trouver un appui, une contenance et une transformation à nos traumas non-élaborés, à condition que la contrainte de répétition de la souffrance ne s'avère pas encore plus démoniaque.

Un traumatisme est collectif, non pas à cause du nombre des victimes, mais en raison des liens groupaux qui relient les sujets entre eux et au groupe dont ils font partie. Ces liens, surtout quand ils sont transgénérationnels, figent leurs sujets, en dépit de leur volonté.

Dans *Pour introduire le narcissisme*, on trouve les fondements de cette approche (Freud, 1914a) :

L'individu, effectivement, mène une double existence, en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujetti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci. (p. 78)

De plus, en 1921, Freud montre que le lien collectif s'organise sur la base de deux axes d'identification : chacun des membres, cédant une partie de son idéal du moi et en le remettant au chef - représentant d'un idéal - s'identifie à celui-ci ; en même temps, chacun des membres s'identifie aux autres membres du groupe, par le biais d'une identification inter-moiïque.

Par conséquent, si un sujet devient collectif, dans la mesure où il est pulsionnellement investi en tant qu'objet de représentations et d'affects, alors, s'il est investi en commun, un traumatisme devient le tissu conjonctif et la matière psychique reliante. Cela, toutefois, à une différence près, concernant la qualité de la représentation. Ainsi que j'ai essayé de le monter précédemment, cette représentation porte sur l'absence. Elle est une représentation de l'absence de représentation.

4 Conclusions provisoires

1619 disparus ; 1619 absences. Ce nombre est devenu le symbole d'une revendication angoissante interminable. Leurs mères, épouses, sœurs, filles, toutes vêtues de noir, sont toujours présentes, infatigables, placées au premier rang de toute commémoration, de toute manifestation pour la cause chypriote, tenant, en lieu et place d'une icône, les photographies de leurs parents disparus.

Ces femmes expriment leur affliction impensable et à la fois les souffrances sans fin d'un peuple. Leur drame est le témoignage d'une espérance et d'un fardeau, d'une douleur intenable pour tous les Chypriotes grecs, sans doute pour beaucoup de Grecs pour qui la question chypriote fut le porteur des drames de l'histoire de la Grèce.

Car, pour chaque Grec, aussi bien dans l'intimité de sa subjectivité, que dans sa mémoire collective, son histoire est scellée par des luttes pour sa liberté et par des guerres souvent fratricides, par des déchirures et des espoirs

interminables, par une suite des deuils irrésolus, des tragédies qui n'ont pu être élaborés et conduits à la catharsis.

À Chypre, Créon et Antigone ne détiennent pas de rôles distincts. L'économie et le développement du drame sont inversés et la catharsis est d'emblée désavouée. Créon et Antigone s'accordent que les morts doivent être laissés sans sépulture ; non pas parce qu'ils sont des traîtres, mais pas parce qu'ils sont des héros. Étéocle et Polynice ne diffèrent plus ; ils partagent le même destin des corps, restés à jamais sépulture.

En maintenant ouverte la question de la cause de la disparition et de la recherche des coupables, les familles des disparus ont pleinement le droit de refuser de les rayer ou de les rejeter hors du champ de la mémoire. D'un autre côté, des stratégies conscientes et des alliances inconscientes entretiennent des secrets partagés, des complicités inconscientes, qui entravent la conclusion du travail du deuil. Comme le souligne l'historien Pierre Nora (1977, p.231), l'Histoire doit contrer l'inertie de la mémoire, les illusions qu'une société a besoin de conserver.

L'écoulement du temps est endigué non pas seulement par les événements violents, l'écroulement des métacadres sociaux, les traumatismes non élaborés. Il est également endigué par les illusions qui résistent à l'épreuve de l'expérience. Le passé est sacralisé et les idéaux se transforment en points de suture contre le penser (Kaës, 1980) et en utopies meurtrières (Hinshelwood, 2009).

Le désaveu, voire le déni opèrent à la place du refoulement dans le cadre d'alliances inconscientes à caractère aliénant. En participant à une alliance aliénante, les Chypriotes Grecs renforcent la position des parents des disparus dans le deuil interminable qui renvoie à une série d'autres deuils, concernant le corps social dans son ensemble. En répétant courageusement l'ordre « Je n'oublie pas », ils promettent de ne pas oublier les malheurs du passé, en risquant qu'ils se reproduisent. « Familles des disparus, n'oubliez pas, c'est vital pour les autres ! Chypriotes, n'oubliez pas, c'est vital pour nous tous ! ».

Je pense à ce propos à une thèse avancée par l'analyste kleinien argentin, León Grinberg (1964). Selon lui, au sein de toute constellation de relations objectales, existe une relation avec les parties de soi déposées dans l'objet, par le biais de l'identification projective. Par conséquent, en cas de perte, toute perte

d'objet est également accompagnée de la menace de la perte de ces parties de soi déposées dans l'objet perdu. Le soi en est alors affaibli, appauvri et, en même temps, une partie de soi se sent coupable de cet appauvrissement. Ce type de culpabilité est, selon Grinberg, de nature persécutive. Elle serait dépressive si, outre la réparation de l'objet perdu et détruit sur le plan fantasmatique, le sujet procédait à la récupération et à la réparation de ces parties du soi qu'il avait déposées dans l'objet.

Même si je ne partage pas entièrement la pensée kleinienne, je trouve que cette thèse de Grinberg mérite notre attention. Je la reprends à mon compte et la reformule dans les termes suivants : toute perte d'objet est inévitablement accompagnée par une perte des parties de soi déposées dans cet objet. Par conséquent, dans tout travail de deuil, qu'il soit ou non réussi et achevé, il y a toujours un travail du deuil concernant les parties de soi déposés dans cet objet. Ces deux deuils sont indissociables dans leur destin, dans leur réussite, comme dans leur échec. Cette pensée, développée dans mes travaux (entre autres : Πέτρου 2017a) ¹⁰², sera repris dans le chapitre suivant.

Dans cet axe de pensée, la métaphore freudienne de 1916-17, qu'en cas d'échec du travail du deuil, l'ombre de l'objet est tombée sur le moi reprise et développée par R. Roussillon, peut être doublée par une métaphore, reflet de la précédente, qui renverse la direction de la jetée de l'ombre.

Je propose alors de penser que dans toute perte, une certaine ombre du sujet est également tombée sur l'objet ; et qu'en cas d'échec du travail du deuil, le sujet, en plus de l'ombre que l'objet lui jette, risque de perdre sa propre ombre, tout au moins en partie, emportée par l'objet disparu. Or, cette ombre emportée ne concerne pas uniquement le sujet. C'est le lien entre le sujet vivant et son objet mort, qui sera emportée par celui-ci dans perte.

Pour René Kaës (2010) le lien est un de trois espaces de la réalité psychique. Celle-ci n'existe pas uniquement au sein du sujet considéré dans sa singularité. Elle existe également dans le lien intersubjectif et dans des ensembles plurisubjectifs. Par conséquent le sujet est également affronté au deuil de cette

¹⁰² Reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

réalité, qui est un espace et un contenu, et à la fois un processus et une corrélation de subjectivités, car le lien est irréductible à ses sujets constituants.

Le deuil est deuil de l'objet, deuil de cette partie du sujet emportée par l'objet, mais aussi il est le deuil d'un lien, deuil de quelque chose ayant été possédé en commun, et dont le mort prive « égoïstement » le vivant de cette communauté qui lui appartient autant qu'à l'objet mort.

Pour ce qui concerne les deuils des Chypriotes Grecs, portés par la lamentation des proches des disparus, concernent aussi toutes ces parties de nous-mêmes que nous avons perdues au-delà des personnes disparues : parents, territoires, foyers, propriétés, la souveraineté de notre jeune État, et pour certains le rêve du rattachement à la Grèce, cette union blâmable avec la mère...

Entre-temps, le temps qui passe élargit de plus en plus les failles tant dans le champ social et politique qu'à l'intérieur de chacun. L'achèvement du deuil est abordé comme s'il signifiait l'oubli. Au contraire, un deuil achevé signifie mémoire. Et la mémoire n'a rien à voir avec le désaveu et le déni. La conclusion du deuil résulte des processus psychiques, du pénible travail du négatif, du pontage des clivages qui peuvent conduire au refoulement, à la mémoire et à l'Histoire, comme j'ai montré par ailleurs (Petrou, 2016a) ¹⁰³

Si, selon Torok (Abraham, Torok, 1978), pénétrer le deuil ressemble au sacrilège, qu'en est-il de la remise en cause de ce qui est considéré comme sacré par une société hantée par les morts qu'elle ne veut pas reconnaître, c'est-à-dire, par ce que son Histoire l'a amenée à perdre ?

Au lieu du travail pénible du deuil des disparus, qui serait accompagné d'un processus collectif plus global portant sur la perte de la République de Chypre, à tout le moins, de celle telle que connurent les plus anciens, ou sur la perte de tout autre objectif politique encore plus ancien, au lieu d'élaborer une politique nouvelle, réalisable, viable et communément acceptée, on choisit le surinvestissement massif de l'absence dans l'arrêt du temps.

On trouve dans la littérature deux textes, qui me tiennent vraiment à cœur, portants sur la nécessité politique, l'un de l'oubli, l'autre du deuil :

¹⁰³ Reproduit dans la Deuxième partie de la Thèse.

Une fois la guerre du Péloponnèse ayant pris fin, une guerre civile s'éclate à Athènes entre oligarchiques et démocrates. Ceux-ci finissent par l'emporter. Ce qui est remarquable est que cette fois les vainqueurs n'ont pas voulu se venger des vaincus. Aux dires de Xénophon (2.318-319), sans dépouiller les corps de leurs concitoyens, les démocratiques se sont contentés de remporter leurs armes et rendre les morts à leurs familles pour la sépulture. Le héraut des initiés aux mystères d'Éleusis, Cléocrite, s'adressé à tous :

Hommes citoyens, nous avons tous fréquenté les mêmes temples, participé aux mêmes sacrifices et célébré ensemble les fêtes les plus solennelles ; les mêmes écoles et les mêmes chœurs nous ont réunis ; avec vous, nous avons combattu et bravé les dangers sur terre et sur mer, pour le salut et la liberté commune. Au nom de nos dieux paternels et maternels, au nom de tous les liens de la consanguinité, d'alliance et d'amitié, qui nous unissent les uns avec les autres, ayez honte des dieux et des hommes, cessez d'offenser la patrie, d'obéir à d'insignes scélérats, à ces Trente qui, pour leur intérêt personnel, ou fait périr plus d'Athéniens en huit mois que tous les Péloponnésiens dans l'espace de dix années. Nous pouvions vivre en paix, et ils nous suscitent la guerre la plus déplorable, la plus honteuse, la plus criminelle, la plus abominable aux yeux des dieux et des hommes. Sachez-le, nous avons pleuré autant que vous-mêmes plusieurs de ceux qui viennent de tomber sous nos coups ».

Après ces réflexions et autres semblables, tout le monde est amené au bout de quelques jours à un accommodement. Et ayant prêté serment de ne vraiment plus garder en mémoire les malheurs du passé ¹⁰⁴, le serment fut respecté par le dème et à présent même encore, ils vivent tous ensemble sous l'empire des mêmes lois.

Le second texte, encore une allocution, est prononcée par un français en 1885. On le doit à Ernest Renan, pour qui la nation consiste à « avoir fait de grandes choses ensemble et vouloir en faire encore » :

L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation... L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses... De souvenirs nationaux, les deuils valent mieux que les triomphes, car ils imposent des devoirs, ils commandent l'effort en commun. Une nation est donc une grande

¹⁰⁴ “ ὁμόσαντες ὄρκους ἢ μὴν μὴ μνησικακήσειν ”

solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.

CHAPITRE 5.

Extensions de la clinique du deuil

Le deuil du moi et de quelques autres

« Le psychisme serait l'effet de relation de deux corps,
dont l'un est absent ».

A. Green (1995, p. 71)

1 Introduction

1.1 Liminaires

À la suite de mes recherches sur la souffrance des parents des portés disparus à Chypre et sur l'environnement social et politique qui entrave le travail de leur deuil, j'ai orienté ma réflexion dans deux directions issues des résultats de ces travaux.

La première a été de penser le deuil comme modèle de travail psychique, ainsi que le deuil de quelques oppositions catégorielles, comme celle de soi par rapport au non-soi. Dans ce cinquième chapitre de la Thèse, je me propose de revenir sur ces propositions et les élargir par une approche pluridisciplinaire du deuil, en y ajoutant celle du jeu, considéré aussi comme modèle de travail psychique qui met l'accent sur le processus, l'interface et l'échange.

Ce chapitre commence par la reprise de la question de l'énigme et l'annonce de mes hypothèses, le développement de ce que j'appelle le double deuil du moi, la présentation de quelques observations cliniques et de réflexions sur le cadre du travail analytique vis-à-vis des maladies du deuil. Quelques exemples tirés de notre expérience postmoderne me serviront pour prolonger la réflexion sur la problématique de la non-catégorisation et sur les interfaces pluridisciplinaires qui permettent de repenser le deuil et le jeu, comme des processus prototypiques de l'ouvrage de la psyché.

1.2 L'énigme du deuil

Dans le chapitre précédent je me suis référé à C. Taiana (2014), qui postule que la personne disparue opère pour ses proches comme une énigme par sa présence-absence. Ce qui renvoie, d'après cette auteure, à la problématique des messages énigmatiques de la théorie de la séduction avancée par J. Laplanche (1987). J'ai écrit à ce propos (chap. 3, 3.2) que dans le cas de disparition forcée, l'énigme de la présence-absence du disparu amène souvent le parent non pas à l'élaboration fantasmatique de l'absence, mais au développement d'une pensée toute puissante qui exige de tout savoir et qui interprète l'énigme avec cette certitude, persévérance et conviction, qui caractérisent les processus psychotiques.

Dans *l'Esquisse* (1985) Freud s'efforce à plusieurs reprises ¹⁰⁵ d'élucider la question imposée au psychisme de distinguer entre ce qui est réel (réalité) et ce qui ne l'est pas (hallucination). Il soutient que les « processus psychiques primaires » ne font pas en eux-mêmes de distinction entre une idée et une perception. Il propose alors qu'un « moi » devrait posséder l'énergie nécessaire d'investissement, pour que les « processus psychiques secondaires » soit en mesure d'inhiber la force des « processus psychique primaires ». L'objectif de l'inhibition, poursuit-il, est de donner du temps aux « indications de la réalité » pour arriver au psychisme en provenance de son appareil perceptuel ¹⁰⁶. Outre cette fonction inhibitrice et retardant, le « moi » est également responsable de la réalisation d'un second investissement, à savoir celui de la fonction de l'attention. Cette deuxième hypothèse n'est reprise en 1915 ¹⁰⁷.

Exception faite pour *l'Esquisse*, texte inédit de son vivant, l'idée qui prévaut chez Freud jusqu'au début des années 1910 est que c'est bien le principe de déplaisir/plaisir qui préside au fonctionnement de la psyché. En effet, ce n'est en 1911 que le terme d'« épreuve de réalité » est nommément introduite, lorsque Freud s'applique de mettre au clair ses *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques* : le jugement entre ce qui est réel et ce qui n'est pas nécessite un certain délai, lié à l'examen périodique du monde extérieur à l'aide des organes sensoriels, ainsi qu'un investissement de la fonction de l'attention.

C'est ainsi qu'à partir de 1911 et sur la route pour la découverte de ce qui est *Au-delà du principe de plaisir*, Freud s'intéresse intensément aux effets douloureux que la réalité impose au psychisme et à ceux qu'il qualifie d'énigmes : l'énigme de la vie et de la mort (1915d, p.293) ; la grande énigme du deuil, qu'on ne tire pas au clair et qui ramène à des choses obscures (1916, p.306) ; l'énigme de l'inhibition mélancolique, ainsi que l'énigme du suicide (1917, p.246, 252).

¹⁰⁵ Partie I, Sections 15 et 16, et Partie III, Section 1.

¹⁰⁶ Le questionnement est poursuivi dans le même sens (à l'exception du terme de « moi » qui n'est plus utilisé) dans *L'interprétation du rêve* (chap. VII : part III et V).

¹⁰⁷ Chapitre intitulé « Communication entre les deux systèmes » de l'essai métapsychologique *L'Inconscient*.

Je ne pense pas que l'utilisation par Freud du terme énigme soit une métaphore. Sa référence centrale à la légende d'Œdipe, ainsi qu'à la pièce shakespearienne de Hamlet témoigneraient en faveur du sens propre de l'énigme humaine. Face à la perte et à l'Ἀνάγκη [Ananké] que celle-ci impose de faire le deuil de celle-là, chaque homme se place devant la mystérieuse Sphinx qui pose son énigme :

Quel être, pourvu d'une seule voix, a d'abord quatre jambes le matin,
puis deux jambes le midi, et trois jambes le soir

L'Ananké, encore un terme auquel Freud se réfère à plusieurs reprises ¹⁰⁸, est cette personnification divine à la fois de la nécessité inaltérable et de la force contraignante, qui dicte le destin et les circonstances.

Reprenant à mon compte la formulation utilisée dans un registre différent par R. Kaës « en dépit de - non en déni de » (2016, p. xvii), j'avancerai l'idée que les contraintes et les limitations imposées par Ananké ne doivent conduire ni à une inhibition fataliste, ni faire l'objet d'un déni, mais au contraire d'un respect qui n'ôte rien au courage de mener à bien et de façon créative sa vie.

L'affrontement d'Œdipe au Sphinx, *en débit de* et non pas en déni d'Ananké est à mon sens un paradigme humain originale, qui diffère fondamentalement des anciens affrontements mythologiques (Héraclès, Persée Thésée) et héroïques (Achille, Ajax). Comme le passage de l'Iliade à Odyssee en témoigne ¹⁰⁹, Œdipe, comme Ulysse, ne battent plus leurs ennemis par leur force physique. Être

¹⁰⁸ La plus fameuse est sans doute celle du Malaise dans la civilisation, lorsque Freud écrit que le processus culturel (Kulturprozess) est « cette modification du processus vital subie sous l'influence d'une tâche imposée par l'Éros et rendue urgente par Ananké » Freud (1930 : 139). Ananké, qui marque le début du cosmos avec Chronos, est représentée comme tenant une torche et/ou un fuseau. Elle est la mère des Moires (Μοῖραι / Moîrai) : Clotho (« la Fileuse »), Lachésis (« la Répartitrice ») et Atropos (« l'Implacable »). Les mortels et même les dieux respectaient ses décisions et lui rendaient hommage : ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται (Simonide, fragment 139), ce qui veut dire que « même les dieux ne luttent point contre elle ».

¹⁰⁹ Dès les premières lignes les deux poèmes introduisent la différence entre les idéaux d'Achille et ceux d'Ulysse : « Chante Déesse du Péléiade Achille la colère désastreuse... (qui) précipita chez Hadès tant de fortes âmes de héros... » (*Iliade*) et « Muse, raconte-moi cet homme ingénieux [πολύτροπος / poly-trope, dit Homère], qui erra si longuement et de maint peuple il sonda les mœurs comme les villes, après avoir détruit la ville sacrée de Troie » (*Odyssee*).

valeureux n'est plus l'ultime vertu pour les grecs. Ils triomphent de leurs adversaires non plus par leur héroïsme, mais par leur sagacité, leur ingéniosité et leur astuce, autrement dit par Μητις [Métis]¹¹⁰.

Métis, c'est le paradigme de l'homme pensant ; de l'homme qui gouverne (μήδομαι / médomai) par sa sagacité, pensant la vie et son existence ; l'homme, qui élabore des stratégies dans son projet de vivre, qui accomplit son désir, qui lui trouve de substituts satisfaisants, tout en tenant compte de la dure réalité. Face à l'énigme de l'Ananké, l'homme force son destin d'une autre manière. Il ne le subit pas, il en devient son sujet, par la force de sa pensée et son intelligence ingénieuse.

1.3 « La souffrance extraordinaire que provoque ce compromis... »

À ma grande stupéfaction, un enfant de dix ans, très intelligent, me dit après la mort subite de son père : “Je comprends bien que mon père est mort, mais je ne peux pas comprendre pourquoi il ne rentre pas dîner”. (p.254)

Si Freud ne relève à l'époque de la rédaction de ce texte (1900) que le paradoxe, c'est qu'il est encore très loin de ses élaborations de 1938a sur le clivage du moi et sur les fonctions synthétiques de cette instance psychique. Le moi d'un jeune enfant n'est pas encore en mesure de synthétiser ses expériences et les représentations qu'il s'en fait. Chez l'enfant ceci n'est pas l'effet d'une quelconque pathologie. Cela tient à son organisation psychique même, qui admet la coexistence des différents modes de fonctionnement.

L'expérience de la perte d'un proche et l'engagement dans son deuil sont des épreuves douloureuses et des expériences humaines limites. C'est ainsi que Freud aborde le sujet (1917) :

L'épreuve de réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet... (Cependant) Pourquoi cette activité de compromis... est-elle si extraordinairement douloureuse ? Il est difficile de l'expliquer sur les bases économiques. Il est remarquable que ce déplaisir de la douleur nous semble aller de soi (p. 244 - 5).

En fait, que perd-on exactement ? De quoi fait-on le deuil, pour que, de

¹¹⁰ Voir chapitre 2, 4 note, 49.

surcroît, l'importance de la souffrance psychique soit considérée comme allant d'elle-même ?

Serait-ce qu'avec l'âge on apprend bon gré mal gré que les pertes sont inévitables ? Toutefois, une chose est certaine : elles marquent nos vies. Tout comme le font les signes de ponctuation dans un texte, les pertes ponctuent et divisent notre vie en périodes.

Le moi se trouve placé de bonne heure dans l'obligation de faire le deuil de ses objets, l'un après l'autre. Lui-même étant le produit de différenciations, le moi lui-même est, en fin de compte, deuil. Or, sa différenciation par rapport à ses objets n'est jamais achevée. Je propose l'hypothèse que ce double deuil n'en finit pas de se poursuivre le long de l'expérience individuelle, groupale et culturelle. C'est ce double versant du deuil que je me propose maintenant d'examiner.

2 Le moi est deuil

Freud parle de la perte dès 1892 ¹¹¹. Cependant, l'interprétation qu'il propose dans son étude magistrale du deuil en 1916-17, à propos de la taille de la douleur, me semble partielle, dans la mesure où il considère exclusivement le cas où l'objet perdu est un objet narcissique : la régression de l'investissement objectal vers l'investissement narcissique et l'identification narcissique avec l'objet permettent de conserver, en dépit de la perte, la relation avec lui. Ce qui caractérise les troubles narcissiques, dans le cas du mélancolique, est le fait que celui-ci ne perd pas uniquement l'objet : il perd également son moi conclut Freud.

En même temps, le conflit entre le moi et la personne aimée est transformé en un clivage entre le moi critique et le moi transformé par le biais de

¹¹¹ Draft G, au moyen de la formulation sibylline suivante : « la mélancolie est un deuil provoqué par une perte de libido ». Dans un autre manuscrit (Draft N), il propose une première esquisse des thèses qu'il développera plus tard dans Totem et Tabou et dans Deuil et Mélancolie. Après avoir relevé les souhaits de mort refoulés à propos des parents, il écrit : S'accuser soi-même de leur mort - ce qui est connu comme mélancolie - ou se punir soi-même de façon hystérique - en souffrant de la même maladie qu'eux - est une manifestation de deuil. Et de compléter : l'identification qui résulte dans ce cas n'est rien d'autre qu'un mode de penser qui, néanmoins, ne nous dispense pas du besoin de rechercher la motivation.

l'identification. Il en résulte que le moi d'une part, est appauvri et, d'autre part, se traite comme il traite l'objet, c'est-à-dire, par des reproches qu'il s'adresse à lui-même. Et Freud complète : bien que perdu, l'objet s'avère plus puissant que le moi. Dans la passion amoureuse, tout comme dans le suicide, le moi est écrasé par l'objet.

En 1923, Freud donne à l'action du moi critique le nom de surmoi, héritier du complexe d'Œdipe. Pour ce qu'il est de la psychanalyse anglo-saxonne, Mélanie Klein (1935) situe l'action du Surmoi au début de la vie, et pour Susan Isaacs (1929), toute privation, toute perte conduit à la culpabilité, à l'émergence du Surmoi et à l'appauvrissement du moi qui relèvent des niveaux les plus indifférenciés de l'expérience.

La question épineuse de l'identification, par le biais de la projection d'une partie aimée du psychisme dans autrui « qui devient un prolongement de soi » (1955, p. 313) est abordée par M. Klein dans l'analyse de la nouvelle de Julien Green *Si j'étais vous* (1947)¹¹²: une œuvre à propos de l'homme qui se sent piégé dans son destin, qui s'efforce de le changer et qui, en fin de compte, revient nostalgique chez lui. Son obstination de retrouver son nom met en avant la relation entre son identité et les parties de lui-même qu'il avait laissées derrière lui. « Je crois, écrit Klein, que la culpabilité d'avoir négligé et déserté une précieuse composante de sa personnalité explique en partie la nostalgie d'être à nouveau lui-même - nostalgie qui, irrésistiblement, le ramène chez lui », où il meurt calme et heureux. (1955, p. 337)

En revanche, dans la clinique des pertes traumatiques, la compulsion de répétition domine et le travail du deuil est entravé. Le changement est vécu

¹¹² Un jeune employé, Fabian, voulant échapper à son humble destin, pourra se fondre, tel un autre Protée, dans la forme et l'âme de qui il voudra, grâce à un pacte conclu avec le diable, à condition d'oublier son nom. Au fil du voyage de la vie, il découvrira la beauté, la richesse, le génie. Il peut devenir supérieur hiérarchique, amant à succès, un penseur, un héros mais aussi l'assassin brutal de ses modèles. La seule chose qui lui est interdite, c'est l'innocence. On s'attendrait, écrit Klein, qu'une personne qui a tant de plaintes à propos de la vie, qu'une personne envieuse, mourrait dans la douleur ou le malheur. Mais, à travers ses transformations, Fabian traversera avec succès le monde des épreuves affectives qui exigent le processus de la position paranoïde-schizoïde et dépressive, et achèvera son intégration en créant des relations avec les bons objets et en réparant tout ce qui n'avait pas bien marché dans sa vie.

comme une menace pour l'intégrité du moi pour ce que le sujet reconnaît comme lui-même. Et, même si ce changement impliquait un soi plus fonctionnel, il n'en serait pas un soi différent. Dans mes travaux sur le deuil interminable des Chypriotes concernant les personnes portées disparues depuis l'invasion turque de 1974, j'ai montré que leur perte est vécue comme une absence : si la perte est définitive, l'absence est une promesse de retour. En outre, l'attente du retour des disparus devient porteuse d'une perte plus large. Les Chypriotes étant dans l'impossibilité de faire le deuil de leurs disparus, il existe une impossibilité du deuil de ces parties du soi qu'ils ont projetées et déposées dans les disparus et qui ont disparu avec eux : proches, maisons, territoires, état, Chypre comme ils la connaissaient... C'est dans le cadre de cette problématique que je proposai la notion de porte - « deuil » (Petrou 2016a, 2017a, 2017b, 2018, 2019).

Dans la ligne de la pensée de Klein, Roger Money-Kyrle (1956) et, surtout, Léon Grinberg (1964) traitent ce dilemme en proposant deux culpabilités de type différent : une culpabilité antérieure, persécutrice, où dominant la rancœur, le désespoir et la peur, la pulsion de mort, est relative à la position paranoïde-schizoïde ; et une culpabilité postérieure, dépressive où dominant la tristesse, le pardon et la responsabilité, la pulsion de vie, dans le cadre de la position dépressive.

D. Winnicott (1958, 1963) adopte une thèse différente au sein de la tradition anglo-saxonne : la culpabilité porte sur l'intention inconsciente contre l'autre et présuppose un certain degré de maturité affective, d'espoir et de force du côté du moi qui coopère avec le Surmoi ; c'est-à-dire, d'un Surmoi qui fait preuve de tolérance envers l'ambivalence et est en mesure d'assumer la responsabilité de la pulsion de destruction, précisément parce qu'il perçoit que son objet primaire, la mère, survit à ses fantasmes destructeurs. Par conséquent, sa capacité de sollicitude, la culpabilité et la réparation suivront l'amour impitoyable qui les a précédées.

Venons maintenant à la contribution de Nicolas Abraham et de Maria Torok (1978). Leur pensée sur l'expérience psychique de la perte est particulièrement éclairante, d'une part, parce qu'ils mettent en évidence l'importance de la médiation de l'objet dans son élaboration et, d'autre part, parce qu'ils distinguent en termes de métapsychologie la différence entre incorporation et introjection de

l'objet perdu : le moi écrivent-ils (op. cit. p.240-1), recherche le concours de l'objet, fait un bon usage de l'objet-analyste dans le transfert, pour réaliser son enrichissement libidinal. L'objet porte la promesse d'opérer, en tant que médiateur, l'introjection des pulsions. Abraham et Torok soulignent la différence entre introjection des pulsions, qui enrichit et élargit le psychisme, contrairement à l'incorporation de l'objet perdu, qui est un fantasme de toute-puissance, qui rétrécit la psyché.

En d'autres termes, la partie non assimilée des pulsions demeure un imago, une figure-reflet qui sera projetée sur des objets extérieurs et dont le sujet dépendra psychiquement, physiquement le plus souvent. Dans la mesure où un tel objet ne doit jamais mourir, le sort du moi sera celui de la maladie du deuil. Le travail analytique avec Alexandra en est l'illustration, dont je ne rends compte ci-après que des aspects qui ont trait à mon propos.

2.1 La maladie du deuil

2.1.1 Ces objets qui ne veulent pas mourir

Alexandra, vingt-huit ans, est venue me consulter après la mort du second époux de sa mère. Son père avait été tué dans un accident de la route - le secret partagé était qu'il s'agissait d'un suicide - quand ma patiente était âgée de quelques mois. Depuis, la mère souffre d'un trouble schizo-affectif grave.

Le cauchemar qui accompagne Alexandra depuis son enfance est qu'elle se trouve quelque part dans l'univers sombre avec un autre enfant qui est démembré. Par un monstre, par elle-même, elle ne peut décider...

Nous avons pensé ce rêve sous différents aspects. D'abord en tant qu'expression de ses angoisses de morcellement, de ses agonies primitives de se retrouver abandonnée, seule et sans secours ni présence dans le chaos noir. Seule la présence d'un autre enfant - son double ? - pourrait éventuellement être considérée comme une tentative de soulagement minimal à cette agonie.

Un enfant est démembré (par quelqu'un) : est-ce un rêve sur le modèle d'« Un enfant est battu », que décrit Freud dans son article homonyme de 1919 ? La mise en évidence de ce fantasme infantile et prototypique pour la perversion sexuelle, autorise de penser la structure du fantasme permettant à la fois la mise en scène des relations entre le sujet et ses objets, ainsi que la mutation des places

et des rôles occupés par ses protagonistes : le sujet fantasmatiquement occupe activement et joue successivement tous les rôles possibles du drame (Kaës, 1975).

Vu ce rêve répété sous cet angle, est-ce pour Alexandra une façon de saisir, autant que faire se peut, les rapports de haine et de destructivité entre les membres de sa famille et contre elle-même ? En effet, dans d'autres cauchemars, le père revient en tant que zombie... De temps à autre elle me répète combien elle ressemble physiquement à son père. « Je me regarde dans le miroir et j'ai peur ». Lors d'une autre séance : « Si l'on se perçoit comme un monstre, on ne fait pas d'enfants. On meurt seul. On n'entraîne pas d'autres personnes dans son sillage. D'après ce qu'on me dit, mon père écrivait. Mais il n'a laissé aucun texte. Rien qui ne témoigne de lui ».

L'absence de trace et de témoignage rend le travail du deuil quasiment impossible, ainsi que je l'ai montré à propos des disparus. D'autant plus quand c'est-soi-même qui a voulu faire disparaître les traces de son existence, c'est en vouloir à son entourage et surtout à ses descendants.

En effet, Alexandra non seulement en veut à son père, aussi bien pour son suicide que pour la disparition de tout renseignement sur son existence mais elle incorpore cette haine et la retourne contre elle. Pendant la première période de son analyse apparaissaient encore des idéations suicidaires.

Un soir, j'arrive avec quelques minutes de retard et je la trouve en train d'attendre devant la porte de mon cabinet. Le lendemain, elle rêve qu'elle se trouve dans une pièce aux nombreuses portes, trappes et tiroirs. Elle ne sait pas quoi ouvrir, ce qu'elle y trouverait. Sont-ils vides ou les a-t-on vidés ? Elle recherche quelque chose désespérément ; quelque chose qu'elle a perdu, elle ne sait pas exactement quoi, elle ne sait même pas si c'est à elle...

De l'absence et du vide, de la représentation de l'absence de représentation j'ai suffisamment parlé au chapitre précédent (chap. 4, 3.2). Ce qui serait ici à souligner, c'est le sentiment de la patiente qu'on lui a dérobé son contenu, voire qu'on ne lui a pas donné ce dont elle avait besoin pour constituer un intérieur.

Même si le diagnostic d'une dépression chronicisée à la suite des deuils précoces, compliqués et inachevés a été clair, la technique adoptée de l'analyste en formation que j'étais, n'était pas la plus appropriée. Déjà le dispositif fauteuil-divan à raison de quatre séances hebdomadaires n'était pas une bonne indication.

Ses associations ont été loin d'être libres, mon écoute, même si elle était très attentive et ouverte, mes stratégies interprétatives échouaient.

L'analyse d'Alexandra est particulièrement douloureuse pour elle. Quant à moi, je me sens souvent incapable de l'aider. Très souvent elle développe de la fièvre au fur et à mesure que la séance avance. Pendant plus d'un moi elle souffre de son dos. Elle interrompt, au bout de deux ans et demi d'analyse, pour revenir deux ans plus tard me demander de me voir en face à face une fois par semaine. Reconsidérant le travail que nous avons fait ensemble et sa demande actuelle, j'accepte le dispositif proposé. L'expérience acquise entre temps fait que je me sens plus détendu. Parfois, nous racontons même des histoires et rions. Et, là où j'ai le sentiment qu'il ne se passe pas grand-chose, nous avançons de plus en plus, jusqu'au moment, où elle apporte son cauchemar le plus terrifiant de tous et, ensuite, un rêve salutaire. On était à la cinquième année de notre travail.

Dans un décor Grand-Guignol, une table est dressée. Parmi les convives, elle recherche le second époux de sa mère. Elle traverse une galerie sombre. De part et d'autre, des vitrines misérables où se trouvent des morts et des zombies...

Quelques semaines plus tard, le second époux de la mère n'est plus abattu, malade et verdâtre, comme dans les cauchemars des années passées. Bien qu'il soit faible, il lui dit : « Ne m'attends plus. Moi je pars à présent et je ne reviendrai plus ». Il se tourne vers son père et lui dit : « Viens ! Allons-nous en... », et ils... prennent congé.

La symptomatologie dépressive recule. En faisant une rétrospective de la thérapie, Alexandra me pose la question suivante : « Comment y êtes-vous arrivé ? Comment avez-vous mené les choses et je ne me suis rendu compte de rien ? » En réalité, je ne saurai pas répondre, pas même aujourd'hui. Je me suis plutôt laissé être utilisé par elle, selon ses besoins.

L'histoire d'Alexandra montre la force attractive de l'engrenage des deuils. Cette observation témoigne du travail psychique assidu qu'aussi bien la patiente que son analyste ont dû fournir, pour que les deuils arrivent à bon port.

2.1.2 De la bobine à la spatule. Reconsidérer le cadre

Le fameux Fort/Da freudien n'est pas seulement une mise en évidence du principe de plaisir qui l'emporte sur la dure expérience de la réalité (l'absence de

sa mère) et du passage de la passivité à l'activité (par le biais du jeu), ¹¹³ en somme du double retournement de la pulsion (Green, 1983). Il est un modèle de travail analytique pour des patients, dont le fonctionnement psychique est tel qu'il puisse y trouver un cadre pour son développement et la symbolisation de leurs expériences.

Des deuils compliqués sinon impossibles, à la suite des traumatismes précoces ne peuvent trouver dans le modèle de Fort/Da le cadre le plus favorable pour leur traitement. Le principe du plaisir ne présidant pas au fonctionnement de la psyché, les processus de subjectivation s'achoppent sur la non-différenciation sujet / objet.

À la bobine de Freud, D. Winnicott (1957) oppose le modèle de la spatule. La différence consiste en ce que la spatule n'est reliée par aucun fil à la main de l'enfant. Ainsi, lorsqu'il la lance, la spatule est perdue et ce n'est que si quelqu'un la lui rend que la spatule réapparaît. Pour Winnicott, l'analyste ne doit pas être excessivement intelligent ; il doit savoir attendre - faire preuve de ce que Bion (1970), à la suite du poète J. Keat appelle une capacité négative - se laisser utiliser par l'analysant : le créer, bien qu'il existe, le détruire, lui faire mal et, en fin de compte, survivre.

Le fil qui ne tient pas, la spatule lancée et les morsures à répétition de la main de l'analyste et la patience dont Winnicott fait preuve ont été pour moi le modèle de mon cadre lors de la deuxième phase du travail avec Alexandra. Winnicott (1971) :

« Hé ! l'objet, je t'ai détruit. » « Je t'aime. » « Tu comptes pour moi parce que tu survis à ma destruction de toi. » « Puisque je t'aime, je te détruis tout le temps dans mon fantasme (inconscient). » (p. 125)

Le sujet peut maintenant utiliser l'objet qui a survécu à la destructivité. C'est ce qui place l'objet hors du champ du contrôle tout-puissant. L'objet existe véritablement, le sujet a dorénavant accès à sa subjectivité et s'approprie son histoire.

La distinction dedans/dehors, la position dépressive, s'acquiert, si, à la destructivité de l'enfant, on répond par sa survie. Le paradoxe trouver/créer

¹¹³ « Dans la tragédie, par exemple, des impressions souvent douloureuses... sont cependant une source de plaisirs enlevés » (Freud, 1920, p. 17).

l'objet est suivi par celui de détruire/trouver : l'objet ne peut être perdu, faire l'objet d'un travail du deuil et de représentation s'il n'a pas été trouvé auparavant, en d'autres termes, si l'enfant ou le patient n'a pas vécu avec succès l'expérience de la destruction/survie de l'objet dans le transfert/contre-transfert. (Roussillon, 2007). Autrement dit, ainsi que le même auteur le souligne, à propos de la fameuse assertion de Freud, pour que la subjectivation de l'expérience de la perte soit possible, il faut que l'objet récupère, ce qui lui appartient en propre, à savoir son ombre.

Le deuil d'un objet implique que l'objet ait existé, avant d'être perdu. L'objet ne peut être perdu, faire l'objet d'un travail de deuil et de représentation, s'il n'a pas été trouvé auparavant, écrit F. Duparc (1998). Et R. Roussillon (2013) de se demander si, pour que le deuil progresse il est nécessaire qu'il y ait eu représentation de l'objet. Mais, pour qu'il y ait représentation il est préalablement nécessaire qu'il y ait eu deuil de celui-là. On se trouve alors face à un paradoxe de plus, que l'on doit admettre.

L'analyste, répète souvent, à la suite de M. Milner (1955), R. Roussillon (1991), doit être un médium malléable entre les mains de l'analysant. Il doit, pour quelque temps, être le fil qui ramène la spatule, la main que l'analysant peut mordre et à laquelle il peut vraiment faire mal, sans pour autant que celui-ci souffre des représailles de son analyste.

La première chose à faire, dans le sens où c'est sur elle que peut se fonder leur alliance, est ce que l'analyste, d'après A. Green, « accuse réception » des dires et des actes de son patient. Ensuite seulement, elle vient son attitude - son écoute et ses interventions - qui fait preuve de créativité. Plus que survivre, l'analyste vie, doit se montrer bien portant et créatif. Holding, handling, presenting object, sont les trois dimensions de la préoccupation maternelle primaire, qui sont aussi celle d'attitude bienveillant de l'analyste. La présentation d'objet, écrit souvent R. Roussillon, doit prendre dans la pratique psychanalytique la forme d'un travail à petit pas de reconstruction du contexte traumatique, des enjeux historiques, des points de vulnérabilité liés aux problématiques et crises de l'époque.

C'est ainsi qu'à petit pas que j'ai pu apprivoiser Alexandra, ses agonies primitives, sa destructivité à feux doux à mon égard, reconstruit les circonstances

de ses traumatismes, les élaborer, afin qu'elles puissent être intégrées, subjectivées et faire partie de son histoire ; même si à l'époque je ne me rendais pas très bien compte ce qui se passait entre nous.

2.1.3 Revenir à la douleur de la perte

Je reviens à la question de départ, qui est déjà celle de Freud : Pourquoi autant de douleur, lorsque l'on perd quelque chose ? Et pour y associer encore une : que perd-on exactement ?

A. Potamianou fournit sa propre réponse (1977) : la trajectoire dépressive est tracée lorsqu'échoue le dialogue entre le sujet et l'objet extérieur et non pas parce qu'il lui est impossible de retrouver l'amour ou de reconstituer l'objet intériorisé. La perte est vécue en tant qu'échec de maîtrise du monde extérieur et, en même temps, d'une partie de soi-même. Si l'objet n'est rien d'autre que le réceptacle des projections de toute-puissance du sujet, la perte de celui-ci implique la perte de la capacité de le retenir, puisque lui-même n'est plus retenu par l'objet-prolongation de soi-même.

Néanmoins, même si le contrôle sur la réalité est une hypothèse pertinente qui explique la profondeur de la douleur due à la perte, la question demeure ; à moins de considérer que toute perte est perte d'objet narcissique. Même si tout objet peut présenter certaines dimensions narcissiques pour le sujet, tout objet n'est pas narcissique pour autant.

Toutefois, les premiers rapports de soi à soi du soi à ses futurs objets, en passant par les objets-soi (Winnicott), les premières identifications de l'infans - par exemple les dites spéculaires (J. Lacan) - sont à mon sens des indications plaidant en faveur de l'hypothèse qui préoccupe les analystes, d'enfants en particuliers au cours des dernières décennies : sujet et objet sont des formations psychiques qui se construisent progressivement et en étroite dépendance l'un à l'autre.

Il me semble que l'on aurait beaucoup à gagner dans cette ligne de pensée, si on élargissait le champ de notre réflexion par la reconsidération des rapports entre le moi et ses objets en faisant intervenir une approche qui ne se limite pas à la Psychanalyse uniquement.

3 Des frontières qui s'avéraient incertaines

J'annonce mon hypothèse dès l'abord : en plus du premier deuil du moi que je viens d'examiner (le moi est deuil), il y aurait un deuxième deuil du moi à faire. Celui-ci porterait sur la distinction nette et absolue entre « moi » / « non-moi », entre « soi » / « non-soi ».

Je puise mes données d'une part de ma pratique clinique et de la métapsychologie, et d'autre part de l'Anthropologie contemporaine. Psychanalyse et Anthropologie convergent sur ce point, car elles mettent de plus en plus en avant la valeur heuristique de la problématique de l'espace intermédiaire, c'est-à-dire, de l'ambiguïté qui existe entre sujet et objet, entre dedans et dehors et à la fois celles des interfaces pluridisciplinaires. Psychanalyse et Anthropologie s'intéressent toutes les deux à ce qui se travaille sur les interfaces, sur « l'étendue de la limite », une expression qu'Alexandra m'a apprise également.

3.1 « Soi » / « non-soi »

J'entame mon propos par une observation clinique d'analyse groupale. Procédant de façon rétrospective, je finirai par quelques rappels des théorisations de Freud lui-même en faveur de ma thèse.

3.1.1 Apports de l'expérience des groupes

À la fin d'un travail analytique en groupe de parole, qui a duré quelques années, un membre, Yannis, raconte le rêve suivant : C'est comme s'il est allongé sur un lit d'hôpital. « Comme si », parce qu'en fait ce qui est allongé est uniquement l'ensemble de tous ses organes thoraco-ventraux internes ; sans la peau, la musculature, le squelette. Ses viscères sont donc disposés, dans l'ordre parfait d'une carte d'anatomie, sur le lit d'une chambre à deux lits d'un hôtel-hôpital, sous le regard attentif des médecins et des soignants. Un masque à oxygène, un manomètre, un moniteur... tout ce qui est nécessaire pour suivre attentivement les fonctions vitales d'un patient sont présents. Toutefois, Yannis lui-même se promène perdu dans une ville inconnue, dans les couloirs souterrains du métro, où une langue qu'il ne maîtrise pas suffisamment est parlée, craignant qu'il ne survive pas longtemps sans organes et que, s'il demande de l'aide en disant qu'il n'a pas de viscères, il ne soit considéré comme un patient psychiatrique atteint du syndrome de Cotard. Au lieu du terme correct, dans son

esprit domine le terme « Korsakoff » : un syndrome amnésique associé à la mythomanie et lié à l'alcoolisme chronique.

Parmi ses associations, il y a la suivante : quand il était jeune, après une séparation qui a coïncidé avec la fin de son première analyse et le retour dans son pays natal, il avait le sentiment que son ventre était ouvert et béant, tandis que ses mains, toujours dans son imagination, tendaient à retenir sa bien-aimée dont il venait de se séparer. Un membre du groupe associe en disant que non seulement on voit l'intérieur du corps, comme si on était en salle d'opération, mais en plus Yannis n'a plus sa peau, ses muscles et son squelette, à savoir ce système qui sert d'étagage à son organisme. La peau, en tant que la limite naturelle du corps n'existe plus non plus. On associe sur le moi-peau et ses différentes fonctions, à la peau en tant qu'enveloppe fantasmatique du groupe. Yannis dans ce rêve en groupe représente les élaborations à la fois personnelles et groupales des fantasmes, des désirs et des angoisses liées à la fin de la période « d'être en groupe ». Ces associations sur la fin et sur la solitude de chacun des membres après leur travail en commun amènent un autre membre à dire dans un mouvement régressif que la scène rappelle une maternité, tandis qu'un autre se souvient du « fruit de tes entrailles » de la Bible : la mise au monde, le fait d'être jeté dans le monde. Dans cette chaîne associative du groupe, les pertes traumatiques de l'enfance de Yannis, concernant la mort de ses frères, qui ont déjà fait l'objet d'élaboration lors de son analyse personnelle, sont retravaillées en groupe.

En somme, dans cette cavité thoraco-ventrale négativisée dans le rêve et retrouvée dans le groupe-peau ¹¹⁴, Yannis pourra trouver la possibilité de penser et de panser, soigner des parties de son histoire ancienne et récente - la mort de ses frères que ses parents n'ont pu empêcher, ses séparations plus récentes, la séparation d'avec le groupe - à l'aide des membres-frères et animateurs-parents bienveillants, qui ont survécus aux attaques de Yannis en groupe. Toutes les problématiques remises au travail groupal ne sont pas, bien évidemment, seulement celles de Yannis. En tant que porte-rêve de son groupe, Yannis en parle pour les autres. Tout se passe comme si ces problématiques, qui sont également

¹¹⁴ Pour se souvenir de D. Anzieu, lorsqu'il écrivait en 1966 que l'« on entre en groupe comme on entre en rêve », et encore quand il proposa le rapport entre les fonctions du Moi-peau et celles des enveloppes de groupe.

les leurs, sont, non pas sans appréhension, laissées entre les mains des autres membres et de ses analystes, représentés par les médecins et soignants du rêve...

Léon Grinberg (1964), dont j'ai parlé précédemment (chap. 4, 4) pense que le fantasme inconscient du petit-fils de Freud dans le jeu de la bobine, était que l'enfant, sa mère, la bobine, et son image, étaient des aspects différents d'un tout, qui en définitive était l'enfant lui-même. C'est la raison pour laquelle quand une perte d'objet se produit, l'individu « court vers le miroir » pour chercher ce qui est arrivé à sa propre image. Si l'on souffre à la suite d'une perte d'objet, c'est parce qu'elle reproduit une expérience qui renvoie à une attaque contre le Moi et en particulier contre le moi corporel. Pour Grinberg, les processus d'intégration relatifs à l'objet se produisent simultanément avec ceux qui concernent le moi. Par conséquent tout processus d'intégration du Moi dû à l'élaboration victorieuse du deuil pour le Moi lui-même ou pour ses objets doit apporter un renforcement progressif de l'identité.

Ce que j'ai pu avancer à partir de Grinberg a été que dans tout deuil d'objet, il existe un deuil de parties de soi-même déposées en lui. Le deuil sera achevé lorsque, aussi bien l'objet que les parties du soi, seront réparés et intégrés dans la subjectivité. Le deuil concerne également le deuil d'un lien, deuil de quelque chose ayant été possédé en commun, et dont le mort prive « égoïstement » le vivant de cette communauté qui lui appartient autant qu'à l'objet mort. Ce phénomène, déjà complexe pour le sujet singulier, trouve au sein du groupe sa multiplication, dans la mesure où chaque membre est à la fois un sujet pour lui-même et un objet pour les autres membres-sujets du groupe.

Le concept de l'appareil psychique groupal forgé par René Kaës rend compte de ces phénomènes. C'est cet appareil une fois installé au sein d'un groupe qui permet la mise en place d'une réalité psychique originale, celle du groupe, irréductible à celle de chaque membre, et à la fois la médiation, les échanges, les liaisons et les transformations des psychismes des membres.

De l'appareil psychique groupal (1976) - caractérisé entre autres par les qualités de l'étayage, de la transitionnalité et de la transformation - jusqu'à la métapsychologie de troisième type (2015), l'ensemble de l'œuvre de René Kaës est une mise en évidence de l'extension de la conception qu'on se fait du phénomène psychique au-delà de la réalité psychique du sujet singulier - l'espace

psychique du lien et celui du groupe - ainsi que des rapports de liaisons, d'interpénétration et de transformations qu'ils entretiennent entre eux ces trois espaces psychiques.

Son œuvre est également en argument en faveur de la thèse des frontières incertaines entre le sujet singulier et ses semblables, entre le sujet et ses objets, qui sont eux-mêmes des sujets avec qui il crée et partage une réalité psychique commune, entre soi et non-soi.

Déjà chez Winnicott, une caractéristique fondamentale du phénomène transitionnel consiste en la qualité de l'investissement qui assure la relation paradoxale entre moi et non-moi, entre interne et externe, entre monde intrasubjectif et intersubjectif : le soi puise ses origines ces ambiguïtés. Partant d'un autre point de vue, W. Bion arrive à ces mêmes conclusions : c'est dans l'anticipation de l'activité onirique de la mère sur celle de l'infans, dans sa fonction de contenant vis-à-vis de ses contenus bruts transformés en éléments psychiques par sa fonction alpha, que le psychisme de l'enfant se développe.

R. Kaës (1979, 1994, 2012) nomme, à propos des phénomènes groupaux, *conteneur* un contenant doté de fonction alpha : il s'agit de contention et de transformation. Si la fonction du contenant représente l'aspect actif du cadre qui reçoit les aspects indifférenciés de la personnalité, selon J. Bleger (1967), la fonction du conteneur offre la réception active et la mutation des projections des membres du groupe, la transformation de leurs propres contenus psychiques, selon le modèle de l'appareil psychique groupal.

Winnicott, Bion, Bleger, Kaës élaborent leurs constructions clinico-théoriques sur ces anticipations, ambiguïtés et interpénétrations, sur la localisation des points nodaux, des interfaces et des canaux entre les espaces aussi bien physique somatique que psychique. Leur modèle et leur prototype en est ce moment archaïque, aussi bien mythique que réel, de l'osmose entre mère et nourrisson, de l'intériorisation du sein et de ses fonctions, de la capacité de l'enfant à être seul en présence de la mère. Le double retournement des pulsions, l'illusion négative de la mère et l'intériorisation de sa structure encadrante dans le moi sont également situés par A. Green (1983) dans cette période de différenciation encore trop imprécise.

Soulignons une fois de plus que l'espace transitionnel est un espace intermédiaire, potentiel, ludique et créatif : les premières expériences créatives du nourrisson sont des expériences de sa toute-puissance, permises et favorisées dans leur caractère illusoire par l'environnement, c'est qui est le fondement essentiel de l'expérience de l'être. L'espace transitionnel est un espace qui accepte sans réserve ni conflit, l'ambigu, l'imprécis, le douteux, l'énigmatique ; qui ne cherche pas à distinguer entre sujet et objet ; qui admet de ne pas connaître la provenance de chaque chose : du moi lui-même, ou bien de l'objet, de l'intérieur ou de l'extérieur. « L'objet transitionnel n'est pas un objet interne (concept mental), c'est une possession [la première possession non-moi]. Cependant, pour le nourrisson, ce n'est pas non plus un objet externe » (1971, p. 2).

En outre, les phénomènes transitionnels ne portent pas sur quelques phases précoces du développement, qui ne font que survivre à l'âge adulte. Bien au contraire, ils caractérisent la nature humaine même, son histoire, ainsi que celle de chaque homme. Et Winnicott (op. cit.) de poursuivre :

C'est pourquoi j'étudie l'essence de l'illusion, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion. Elle peut devenir pourtant la marque de la folie... Nous pouvons respecter une expérience illusoire, nous pouvons aussi, si nous le désirons, nous unir et former un groupe ayant pour base l'affinité de nos expériences illusoires. C'est même là une racine naturelle de la constitution de groupes humains. (p. 9-10)

3.1.2 À partir des quelques théorisations freudiennes

Freud soutient à maintes reprises non seulement un état d'indifférenciation primitive entre le moi et le monde environnant, mais aussi le désir du sujet de s'unir avec les objets. À propos du tabou du toucher, il avance en 1926 que non seulement Éros mais aussi Thanatos aspirent « à l'unification, à la suppression des frontières spatiales entre le moi et l'objet aimé et haï (p. 44).

La *Psychologie collective et analyse du moi* permet de comprendre d'un point de vue théorique l'existence des canaux entre l'individuel et le collectif : une partie du psychisme singulier, l'idéal du moi est projeté et remplacé par un objet extérieur : par un chef ou un idéal commun. En montrant la structure libidinale du lien groupal, Freud met en avant l'Idéal du moi que les membres

projetent sur leur chef, ainsi que l'identification intermoïque, en formations et processus psychiques à double face. Tel Janus, une face fait partie intégrante du psychisme, tandis que l'autre est tournée vers l'extérieur, participant à la formation de liens, de liaisons et de constructions tant intrasubjectif qu'intersubjectifs. Ces formations psychiques constituent pour les membres du groupe des interfaces où, dans l'espace potentiel et créatif, sont modelées des structures de médiation polyvalentes.

Il convient peut-être de préciser que lorsque je parle ici d'intersubjectivité, je ne pense pas à la psychanalyse intersubjective ¹¹⁵. J'entends le fait que le sujet n'existe que dans sa relation à l'autre (Winnicott) ; qu'il advient en tant que Je dans l'espace entre deux, voire, entre plusieurs sujets (Castoriadis-Aulagnier). Dans cet espace, les sujets - en tant que sujets de l'inconscient et en tant que sujets du groupe - partagent des processus, des vécus et des formations : pactes dénégatifs (refoulements, négations, désaveux, dénis communs et partagés), alliances inconscientes, qui tantôt les enrichissent, tantôt les aliènent (Kaës, 1993 ; 1998 ; 2006).

Freud trace cette voie avant 1921, lorsqu'il parle, dans *Pour introduire le narcissisme*, de la double existence menée par l'homme : l'une en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, l'autre en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est soumis plus ou moins sans son consentement.

Je viens à l'œuvre freudienne la plus en rapport avec mon propos. Dans *Le moi et le ça*, Freud revient, quelques années après le *Deuil et Mélancolie* sur l'intériorisation de l'objet, considérant que l'ensemble des intériorisations est un élément constitutif du moi Par le biais d'une modification - la substitution de l'objet qu'est l'identification - « le moi retrouve en lui-même l'objet sexuel,

¹¹⁵ La notion d'intersubjectivité émerge en Europe, chez des philosophes tels que Montaigne, Hegel, Husserl, Buber, Ricœur, des psychanalystes tels que Winnicott et Lacan, l'ethnopsychanalyste G. Devereux qui découvre qu'il est, lui aussi, un autre pour ces autres, les indigènes qu'il étudiait. Toutefois, en tant que clinique, l'intersubjectivité jouit d'un accueil plus large par une partie significative de la Psychanalyse américaine, avec des représentants tels que Stolorov, Atwood, Brandchaft, Renik, Benjamin, Ogden, etc., qui parlent de dialogue entre deux subjectivités, se considérant comme analyseurs de la relation plutôt que l'analysant. (Kirshner, 2009).

auquel le ça avait été obligé de renoncer », acquérant ainsi le contrôle sur la réalité et, en même temps, en gagnant la faveur du ça (1923) :

À l'époque [entendons 1916-17] où nous proposons cette explication (le moi retrouve en lui-même l'objet sexuel perdu), nous ne nous rendons pas encore compte de toute la signification de ce processus et nous ignorions encore combien il était typique et fréquent. ... Lorsque le moi revêt les traits de l'objet, il semble chercher à s'imposer à l'amour du ça à le consoler de sa perte ; c'est comme s'il lui disait : « Regarde, tu peux m'aimer : je ressemble tellement à l'objet. (p. 28, 30)

Toutefois, similaire ne signifie pas semblable ni, encore moins, identique. Il s'agit d'un objet qui, à présent, est une construction du psychisme de l'enfant, car lorsque Freud écrit *objet* il entend sa représentation psychique. Or, ces constructions qui sont les objets, sont-elles absolument conformes au désir de l'enfant ? Bien qu'au départ tout cela se joue dans la constellation du fantasme de la toute-puissance, par la suite, dans le cadre de la collaboration entre les deux principes de fonctionnement du psychisme, les représentations d'objets et de soi, plus conformes à la réalité expérimentée, sont le produit des compromis.

Autrement dit, dans l'entreprise qui consiste à revendiquer son autonomie face à ses trois maîtres - la réalité, le ça et le surmoi - le moi dispose de marges précises de manœuvre et de succès. Les intériorisations ne sont pas des copies conformes, des substitutions ou des simulations du plaisir qu'a offert l'objet externe. Le deuil des objets primaires n'est jamais ni complet ni définitivement résolu. En outre, chaque deuil suivant ramène sur l'avant de la scène d'anciens deuils dont le degré de réussite conditionne celui du présent deuil, et ainsi de suite. On doit faire le deuil du deuil, avait souligné R. Roussillon (2013).

De plus, en tant que produit de différenciation constante par rapport au ça et à ses objets, qu'il investit et désinvestit, avec lesquels tantôt il s'identifie et tantôt il développe des relations, qu'il abandonne ou dont il est abandonné, le moi présente des destins équivalents à ses objets.

Non seulement je suis fait des matériaux des autres - biologiques, psychiques, socio-culturels-, non seulement les autres existent en moi mais, de plus, j'existe dans les autres, j'existe hors de moi-même : « *La psyché est étendue ; elle ne sait rien de cela* », note Freud à la fin de sa vie (1938b, p. 300). Un héritage qui invite les psychanalystes à considérer l'ex-tension et la

transformation de leurs objets théoriques, ainsi que de leurs modèles de compréhension et d'intervention (Kaës, 2015).

Dans un passage d'une autre œuvre majeure, *Constructions dans l'analyse*, Freud, revenant sur ses intuitions de 1913 au sujet du jeu animique, mentionne l'émergence « des souvenirs très vivaces » proches d'hallucinations. Sara et César Botella (2001), abordant l'irreprésentable et le négatif du trauma infantile dans leur ouvrage sur *La Figurabilité psychique*, ébranlent quelques-unes de nos certitudes théoriques et cliniques. Mettant au service de son patient sa capacité de régression la plus poussée, appelée ici régrédience ¹¹⁶, l'analyste « hallucine » ce que chez l'analysant n'a pu se constituer en souvenir : sous les effets d'une régression formelle de la pensée, écrivent-ils, peut se produire chez l'analyste, à son insu, un « accident » de pensée, une figurabilité quasi hallucinatoire.

René Roussillon (2001) aborde ce passage de Freud d'un point de vue encore plus original. Les souvenirs très vivaces proches d'hallucination sont un témoignage en faveur d'une « coïncidence d'un processus perceptif et d'un processus hallucinatoire » (op. cit., p.86). Cette coïncidence amène l'opposition entre d'un côté le dedans et ce qui le caractérise à savoir la représentation et de l'autre le dehors d'où les stimuli affectent les processus perceptifs, à perdre de son acuité.

Pour ce qui concerne mon propos, je tiens à souligner que c'est bien en ces moments imprécis de mouvements très régressifs transféro-contre-transférentiels qui activent des procédés hallucinatoires, que le couple analytique accède à une mise en sens de l'irreprésentable traumatique du patient. Il s'agit d'un travail non seulement mené, comme tout travail analytique, à deux, mais d'un travail en double, produit dans une communauté de régression de processus de la pensée qui atteint ses fondements somatiques, où ce qui se passe « seulement au dedans » se passe « aussi dehors », d'autant plus que le seulement dedans de l'un puisse être aussi le dehors de l'autre ¹¹⁷.

¹¹⁶ Centripète et introjective, la régrédience liée à la réceptivité passive de la pulsion, elle vise sous la poussée de l'hallucinoire à l'éveil des processus primaires et leur mise en lien avec les processus secondaires.

¹¹⁷ « Seulement dedans - Aussi dehors », est le titre-même d'un des chapitre de l'ouvrage en question.

Cela serait une négligence que de clore ce sous-chapitre sur les non-distinctions, sans rappeler l'apport de Castoriadis-Aulagnier. En introduisant le concept de l'originaire, en amont du primaire, cette auteur souligne le caractère indifférencié de l'activité psychique à ce niveau (1975) :

L'originaire se caractérise par une absence de différenciation entre la psyché, le corps propre et le monde extérieur, donc par une absence de dualité : autrement dit, il s'agit en quelque sorte de prendre en soi ou de s'auto-rejeter. (p. 152)

Par conséquent, le pictogramme, dont le prototype est la rencontre originaire sein/bouche, définit un type originaire de représentation, qui ignore la dualité entre l'agent qui représente (la psyché) et l'agent qui est représenté (le corps, le monde extérieur ou sa propre activité psychique).

La succession des pertes engage le moi dans un constant travail de deuil. Les déplacements des investissements et les séparations, tout ce que l'on appelle le travail du deuil, est un processus constant d'intégration et de synthèse du psychisme, un processus de différenciation moi/non-moi jamais achevé. C'est pourquoi Klein a choisi de donner à la position dépressive le nom de position et non pas de stade. C'est pourquoi les objets et phénomènes transitionnels ne caractérisent pas uniquement l'enfance mais aussi la nature humaine, étant inhérents au vécu culturel, là où l'illusion individuelle et collective sera toujours nichée, quelque part entre la manie et la mélancolie.

Si la réalisation hallucinatoire du désir est, selon Freud, le modèle du fonctionnement psychique du rêve et de l'hystérie, je pense que le travail du deuil est le modèle du travail psychique, dont la relation à l'objet fait partie intégrante et dont les échecs se manifestent, comme on peut s'y attendre, dans les troubles narcissiques et de l'identité, ainsi que dans la clinique des liens.

Si la réalisation hallucinatoire du désir est, selon Freud, le modèle du fonctionnement psychique du rêve et de l'hystérie, je pense que le travail du deuil l'est aussi. Le deuil n'est pas seulement un processus par lequel passe obligatoirement l'homme ; non plus un mode de fonctionnement mentale. Il est le modèle du travail psychique par excellence. Le moi, la relation à l'objet,

l'objet lui-même font partie intégrante du processus du deuil. Ils sont l'œuvre-même du travail du deuil. La psyché est l'instigateur, auteur en même temps que le produit de ce travail interminable. Les échecs du travail deuil se manifestent, comme on peut s'y attendre, dans les troubles narcissiques et de l'identité, ainsi que dans la clinique des liens.

L'approche pluridisciplinaire m'en a fourni quelques arguments supplémentaires.

J'ai essayé aussi de montrer que vues dans cette perspectives, les oppositions moi / l'autre, dedans / dehors, perdent beaucoup de leur netteté et de leur intensité.

3.2 Exemples postmodernes pour prolonger la réflexion sur la problématique de la non-catégorisation

3.2.1 Liminaires

Depuis la seconde moitié du siècle dernier, les Sciences exactes et la Technologie, la Philosophie et les Sciences humaines, abordent la relation sujet/objet, la différence dedans/dehors d'une manière tout à fait différente de celle de l'ère de la modernité. L'art, l'architecture etc. en sont l'exemple frappant.

On a beau faire preuve de réserve, et à raison, face au paradigme postmoderne : imprécision des principes et absence de points de référence des productions, qui traitent leurs objets et manipulent les éléments et les techniques souvent hétéroclites ; relativisme extrême dans le domaine des valeurs et de la méthode scientifique en sciences humaines et en Philosophie ; rejet de l'objectivité et mise en question de la vérité. Tout ceci plonge dans le scepticisme les plus traditionnels d'entre nous. Il n'en reste pas moins qu'il convient d'admettre que, dans la mesure où ces conceptions, théories et productions font partie du devenir postmoderne et tentent de saisir et rendre compte des phénomènes postmodernes dans lesquels on vit et on travaille, elles méritent toute notre attention.

3.2.2 La place du sujet / objet dans la modernité et dans la postmodernité : Processus vs état

Je commence par ce qui, à mon sens, caractérise en premier lieu la crise de la société postmoderne : la crise du lien. Par lien en crise, j'entends non seulement celui entre les individus, mais aussi celui entre les individus d'un côté et de l'autre les valeurs et tout ce qui représente la société et la culture dont les individus font partie. La valeur de la stabilité des choix des objets avec lesquels on entretenait traditionnellement des liens est de nos jours fortement contestée. Les socles narcissiques de l'identité individuelle et sociale s'en trouvent renversés.

Je rappelle à ce propos que le lien est plus qu'un simple rapport. Il est un des trois espaces où la réalité psychique se déploie (chap. 4, 4). Par conséquent la crise du lien est la crise d'une réalité psychique commune et partagée.

« Je dis individus et non pas sujets, car ce qui fait difficulté est précisément le processus de subjectivation », écrit de façon caractéristique R. Kaës (2013, p. 284). En effet, la subjectivation, la socialisation, la symbolisation, les seules qui permettent d'élaborer la dispersion, l'hétérogénéité et la distance entre l'expérience du monde intérieur et celle du milieu extérieur, s'ouvrent béantes dans le devenir postmoderne.

Toutefois, l'étude de ces processus entravées au sein de la postmodernité nous offrent la possibilité de repenser la catégorisation ontologique, chère à l'ère de la modernité, à laquelle j'ai commencé plus haut à réfléchir : sujet et objet n'étaient compris, jusqu'à une date encore récente qu'en tant que couple, l'un par rapport à l'autre.

Prenons l'exemple de notre culture technologique. Elle remplace de plus en plus la notion moderne de système par la notion postmoderne de réseau. Émetteur et récepteur, centre et périphérie n'ont plus aucun sens dans le cyberspace où nous vivons. Il en résulte que sujet et objet ne constituent plus un couple : leur relation se perd et leur entité est diffractée, dé-localisée et, bien plus encore, virtualisée ¹¹⁸.

¹¹⁸ Depuis Gilles Deleuze, déjà, le réel peut être soit actuel, c'est-à-dire, activement existant, soit virtuel. Ce dernier diffère du potentiel car, le virtuel est activé pour devenir actuel, tandis que le potentiel, qui s'oppose au réel, pourrait se réaliser à un

Déjà, pour Freud, l'objet du désir n'était-il pas contingent et substituable tout au long de la vie et par conséquent dans le transfert ? Je pense que la pensée de Freud est traversée par deux lignes épistémiques. Selon l'une, Freud est un authentique descendant de la modernité, du rationalisme et de la science. Il définit, catégorise, recherche la pureté des termes. Mais, d'un autre côté, il s'aperçoit que la vérité ne se trouve pas uniquement dans les Cieux clairs, d'autant plus qu'il ne peut les fléchir. Ainsi, bon gré mal gré, Freud se limitera à mettre en branle l'Achéron, selon la citation de Virgile mise en exergue de *l'Interprétation des rêves* (1900, p. ix).

Au-delà de la notion du caractère contingent de l'objet, Freud, en introduisant la pulsion en tant que notion-limite et en tant que poussée interne indomptable, il introduit au cœur de sa science et de son épistémologie le mouvement, le performatif, le processuel, la transformation. Ainsi qu'il écrit en 1915 :

Le progrès de la connaissance n'admet non plus aucune rigidité de ces définitions. Ainsi que le montre brillamment l'exemple de la physique, le contenu des « concepts fondamentaux » fixés en définitions se modifie aussi continuellement (p. 117)

Est-ce à son insu que Freud introduit l'importance psychique du processus du jeu, cinq ans avant sa démonstration magistrale de 1920, inspirée par la créativité de son petit fils ?

Toutefois, contrairement à ce que pensait Aristote ¹¹⁹, la science ne présuppose pas nécessairement le repos, l'arrêt ni la place, si l'on veut étudier le mouvement et le changement, ce qui se déroule dans les transitions, les passages, l'intermédiaire, l'éphémère, ce qui se produit sur les limites et les interfaces. Même si dans l'histoire de la Philosophie les notions du mouvement, du

moment donné. Pour Pierre Lévy, lors de la virtualisation, l'entité acquiert sa constitution essentielle et, détachée de l'ici et maintenant, se dé-localise. Ainsi, la langue est la virtualisation du présent et la technique de cet acte ; l'interaction entre personnes et systèmes informatiques portent sur la dialectique entre virtuel et actuel, et ainsi de suite. (Lévy, 1995).

¹¹⁹ « Puisque nous ne concevons la science et la réflexion dans l'intelligence que comme un repos et un temps d'arrêt » (*Physique*, 7,3). Aussi : « La pensée ressemble, on peut dire, à un repos et à un arrêt bien plus qu'à un mouvement, et il en est de même pour le syllogisme » (*De l'âme*, 1,3).

changement, du rythme etc... tombent en désuétude à Athènes, elles ont été des notions fondamentales chez les ioniens présocratiques. Elles sont chères aussi chez Spinoza (Laplantine, 2005, p. 99-122), le philosophe le plus proche de Freud, le premier à avoir contesté le dualisme cartésien (Anzieu, 2000, p. 50).

F. Laplantine (op. cit.) propose une Anthropologie modale, une anthropologie du sensible, du changement. Les dichotomies âme/corps, imaginaire/sensible, raison/affect, etc., n'ont rien d'universel. Elles sont absolument occidentocentriques. Elles ne permettent pas de comprendre les phénomènes tels que le caractère naturel de la pensée au moment où elle naît.

Dans un ouvrage signée à la fois par F. Laplantine et A. Nouss, intitulé *Le métissage* (1997), les auteurs soutiennent que l'histoire de la Méditerranée, creuset culturel de l'Europe, c'est l'histoire de plusieurs millénaires de migrations, sous forme d'invasions, de conquêtes, d'affrontements, mais aussi d'échanges, de confrontations, de transformations des peuples les uns par les autres, jusque dans ces conflits.

Les auteurs citent l'exemple des stoïciens, pour qui la polis devrait devenir une cosmopolis, où la notion de frontières et d'étranger serait alors superflue. Le métissage suppose la mobilité et le voyage, et, à cet égard, son héros est Ulysse, peut-être même Abraham, qui ne revient jamais à son lieu de départ.

La dimension temporelle est ce qui distingue le métissage d'autres formes de mélange, telles le mixte ou l'hybride, qui peuvent être saisies statiquement. Parce qu'il n'est pas un état mais qu'il est une condition, une tension qui ne doit pas être résolue, le métissage est toujours en mouvement, animé alternativement par ses diverses composantes. Sa temporalité sera celle du devenir, constante altération, jamais achevée, une force qui va, le vecteur des changements incessants qui font l'homme et le réel. C'est pourquoi, si on peut en tenir les archives, on ne peut construire de monuments au métissage. Le métissage est une exigence de pensée qui pourrait tirer profit de la mondialisation et pour en endiguer les méfaits.

Revenons après cette digression à notre propos, en posant la question suivante : Entre Freud de *Totem et tabou* et celui de *Deuil et mélancolie*, intervient l'Abraham de l'incorporation ; entre celui-ci et *Le moi et le ça*, le Ferenczi de la maltraitance. Lequel des trois est-ce l'auteur de cette pensée

révolutionnaire, selon laquelle le victime de la maltraitance réagit par identification angoissée et introjection de son agresseur, par la prise à son compte de la culpabilité de ce dernier qui n'est pas en mesure d'assumer ? En ce moment de la naissance d'une idée nouvelle, extérieur et intérieur, moi l'autre, les limites entre eux perdent leur rigidité et une osmose permet leur communication créative.

À mon sens, une science est en premier lieu définie par son appareillage conceptuel et méthodologique et, seulement en second, par son objet ; car son objet n'est pas brut, la démarche scientifique a pour fonction de le construire à l'aide de son appareillage (Bachelard, 1938). Appareillage et objet se contredisent, se transforment sans cesse l'un par l'autre.

De plus ce qu'elle laisse, non pas sans peine, la méthode ¹²⁰ au bord de la voie qu'elle trace, ne peut qu'avoir tendance à revenir. La science pousse hors de son champ tout ce qu'elle considère étranger par rapport à elle-même : préjugés, sens commun, convictions religieuses, idéologiques ainsi que celles que Canguilhem (1977) appela « idéologies scientifiques ». Toute science s'inscrit dans une période précise d'une culture, dans le cadre d'une *Épistémè*, comme l'appelle M. Foucault (1966) : c'est-à-dire, ce qui détermine les conditions de la possibilité de survenue et de formulation de tout savoir scientifique de la période donnée, qu'il soit explicité dans une théorie ou tacitement investis dans une pratique. C'est ainsi que de la même manière qu'une science est produite au sein d'un environnement idéique donné, toute science, en dépit de ses allégations, produit de l'idéologie.

On sait qu'à l'époque de la modernité, l'individualité gagne la reconnaissance sociale aux dépens des collectivités et des groupes sociaux qui, jusqu'alors étaient considérée comme une valeur supérieure par rapport à l'individu. Ainsi que je l'ai écrit précédemment (chap. 3, 8), des sociologues, tels que Norbert Elias (1987), ont proposé, dans la lignée de la pensée de Heidegger, la notion de société sans sujets, précisément pour souligner l'émergence, inédite

¹²⁰ Méthode : μετά / méta + ὁδός / hodos, c'est-à-dire la voie. Le terme avait à l'origine le sens de poursuite (au sens littéral de poursuivre quelqu'un), avant de prendre chez Platon, celui de la recherche en vue de bien connaître et du système (la voie) grâce auquel le chercheur arrive à destination.

du point de vue historique, de l'individu au sein de la société des masses et de l'anonymat : un individu socialement isolé, piégé entre l'illusion individualiste de la liberté et les compulsions de la production/consommation. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, E. Durkheim, considérant la religion comme étant le lien social fondamental, conclut : « Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés » (p. 610-611). Toutefois c'est l'individu qui occupera la place vide du sacré. C'est le « culte de l'individu » car, dorénavant, le seul élément commun entre les hommes c'est précisément leur individualité ! (Durkheim, 1898, p. 12).

Je pense que la distinction claire entre sujet et objet, entre dedans et dehors, ainsi que toute catégorisation ontologique s'inscrit dans le modèle moderniste de la philosophie et de la science. Lorsque, suivant le modèle et sur les voies tracées par Winnicott, on réfléchit et travaille aux frontières entre le subjectif et l'intersubjectif, on se trouve inévitablement confronté à des formes hybrides de la réalité, à des formations mixtes, à des « *sangs mélangés* », qui nous conduisent à douter de la stabilité des champs de réflexion et des cadres de pratique. Comme le souligne Kaës (2007) :

Ces doutes peuvent entraîner des moments de solitude, de désarroi et de découragement. Mais ils sont féconds, l'histoire de la psychanalyse en témoigne et nous avons là une raison d'espérer dans sa créativité, son potentiel révolutionnaire et sa capacité de soigner. (p. 226)

Toutefois, c'est bien le doute, la mise en doute, qui est à la base de la pensée scientifique. On aura toujours des « iota et des traits de lettre » à faire disparaître (Matthieu 5 :18), même si ceci n'a rien de réconfortant.

3.3 Points de vue grammatico-syntaxiques

3.3.1 Le gérondif comme jeu

Un deuxième exemple montre que nos difficultés théoriques dans le traitement de certains phénomènes ne sont pas uniquement d'ordre épistémologique, lié au changement de paradigme lors du passage de la modernité à la postmodernité.

Nos difficultés sont aussi d'ordre grammatical et syntaxique. Par exemple la langue anglaise, par rapport à d'autres langues, permet à des auteurs, tel que Winnicott, d'utiliser largement la forme du verbe qui opère comme un substantif

et qui met en avant l'acte, l'action au moment où elle a lieu, à sa naissance même. J'entends le gérondif ; une forme qui ne peut être rendu avec précision en langue grecque moderne ou française.

Ainsi, lorsque l'analyste anglais écrit *playing*, *experiencing*, etc., l'on traduit par jeu, expérience, etc. Toutefois, des phrases telles que « a part that we cannot ignore, is an intermediate area of experiencing... It seems to me that the transitional object is what we see of this journey of progress towards experiencing » (1971), focalisent sur et soulignent le processus ; pas le résultat. La langue, l'anglais en l'occurrence, en tant que système symbolique de la culture - dont elle fait partie constituée et constitutive et dont elle médiatise les contenus et les formes - met en avant ou relègue à la marge ce qui, dans une autre langue et dans une autre culture, peut avoir un destin opposé. Chaque langue tend à la stabilisation du discours, à la substantivisation et à l'objectivisation, comme si la culture pouvait prétendre être dans cette affaire innocente ou neutre.

De nos jours, les approches dites a-théoriques, tel que les éditions récentes de DSM, prétendent que la documentation doit s'appuyer exclusivement sur l'observation et la description. Comme si l'observation et la description n'étaient pas des fonctions psychiques et, par conséquent, qu'elles ne peuvent ne pas faire l'économie des inscriptions et canaux interprétatifs antérieures, ainsi que de la médiation du langage. Encore moins lorsque le langage n'est pas fixe et immuable. Les mots changent de contenu. On le savait déjà dès *Cratyle*, même si l'on ne peut suivre son scepticisme pessimiste ¹²¹.

Ainsi, les métaphores qui, très souvent, ont pour point d'origine et pour modèle les vécus somatiques, sont nécessaires même dans la classification et la taxinomie. Elles organisent de façon implicite la recherche selon des modèles ainsi préconçus, par exemple en biologie environnementale du XX siècle, ainsi que D. Haraway (1976) l'a montré.

¹²¹ Comme son maître, Héraclite, pour lequel on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, Cratyle, pensait qu'on ne peut même pas y entrer une seule fois. D'après le témoignage d'Aristote (*Métaphysique*, 1.6.987 et 3.5.1010) Cratyle pensait que tous les sensibles s'écoulaient sans cesse, et que par conséquent on ne peut en faire la science : On ne peut rien dire de vrai sur ce qui change, il n'y a même pas de raison de parler. Aristote qualifie cette approche de ridicule et rapporte que Cratyle ayant cessé de parler il se contentait de remuer le doigt.

En sus, au lieu de penser la perte ou l'absence comme étant le contraire de la présence, il y a d'après le knowledge broker, M. Meyer (2012) :

un mode de pensée probablement plus fertile et moins fondé sur le dualisme, consisterait à percevoir l'absence comme une trace et comme quelque chose qui devrait être retracé...devenir matière, prendre forme.
(p. 107)

N'est-ce pas les bases de ce travail que Freud jeta ? Particulièrement lorsqu'il écrivait (1923, p. 29), que « *le caractère du moi résulterait de ces abandons successifs d'objets sexuels, résumerait l'histoire de ces choix d'objets* ».

L'homme est su(s)-jet de la nature, de la culture, de l'inconscient, des groupes - le premier étant la famille - d'où il surgit en tant que moi : Piera Castoriadis-Aulagnier (1975) considère que la principale fonction du Je est celle d'historien. Le Je reconstruit constamment l'histoire personnelle, d'une part, pour donner un sens au présent et imaginer un avenir et, d'autre part, pour rendre supportables les réalités dures que sont tant la réalité extérieure que la réalité intérieure-psychique qui, dans une grande mesure, résisteront toujours à se révéler complètement à lui. Le Je est un discours, une histoire du temps qui passe en cours de narration, une histoire du Je lui-même qui change au fil du temps, c'est-à-dire, au travers du deuil.

Une grande découverte de la psychanalyse consiste en ce que, de propriété du discours, elle a érigé la réflexivité en outil de réflexion et méthode de traitement : le « moi est un autre » de Rimbaud ; le psychisme divisé en raison de l'inconscient de Freud ; l'aliénation du moi chez Lacan ; la relation contenant/contenu chez Bion ; l'espace transitionnel chez Winnicott ; le cadre chez Bleger ; le double retournement du sujet/objet et de la pulsion mis en valeur par Green ; la groupalité interne de Kaës qui précède le sujet ; le double et le réflexif chez Roussillon, et ainsi de suite...

Ce dernier montre comment le jeu et l'entre-je se rencontrent au profit de l'entre-jeu : deux aires de jeu qui se croisent pour développer leurs potentialités de création (Roussillon, 2008b). Il met également en évidence comment l'objet transitionnel, en même temps qu'il organise la relation du sujet à la réalité, établit les liens entre les pulsions et le travail sur soi, à savoir la réflexivité, partie intégrante de la subjectivation (Roussillon, 2008a).

À ce que j'écrivais précédemment que l'objet est une construction de compromis faite par le moi, j'ajouterai que le moi est aussi une construction : un produit d'identifications certes, mais aussi d'assignation, d'assujettissements, d'aliénations. Ses limites se tamisent imprécis et perplexe sous l'effet de ses échanges avec ses objet et son environnement.

Dans chaque fonction psychique, le sujet développe des relations au monde extérieur et, en même temps, à lui-même. Mais, lui-même est bien plus qu'un simple dédoublement. Il est un autre monde extérieur en lui-même, identique et différent du monde extérieur. L'inconnu majeur, comme souligne Green (1993), ce n'est pas l'extérieur ; c'est lui-même.

3.3.2 Le verbe pronominal et la réflexivité psychique dans le jeu

« *Je sens de la tristesse pour moi-même* », me dit Helen, à un certain moment lors de la deuxième année de sa thérapie. Ce n'est pas la maîtrise moyenne de la langue grecque d'une jeune femme élevée par des parents Chypriotes à Londres, qui fait que la formulation sonne étrange. C'est plutôt l'effort douloureux de verbaliser pour la première fois ce qu'elle a vécu : sa mère en train de ressentir et de lui montrer quelque chose d'essentiel pour elle-même. Je l'interprète, pour l'entendre me dire : « *vous voulez dire... the reflexive verb ?* »

Au-delà de ce que nous connaissions de la pulsion, R. Roussillon (2004a ; 2008b) lui a ajouté une fonction supplémentaire, celle du messager. La pulsion également orientée vers l'objet extérieur, elle l'appelle, l'invite et l'interpelle dans une relation. Elle conduit le sujet vers ses objets à venir. C'est la pulsion-messagère : par le biais de sa poussée pulsionnelle vers l'objet-mère, le nourrisson ne recherche pas uniquement le sens de ses propres sentiments, tels qu'ils se reflètent dans la mère, mais il questionne également l'objet sur les sentiments de l'objet lui-même, sur ses propres désirs et intentions envers le sujet-nourrisson.

On voit pointer, derrière cette thèse, le mythe de Narcisse et d'Écho, les hypothèses de Lacan et de Winnicott, concernant la mère en tant que miroir dans lequel le nourrisson ne reflète pas uniquement son aspect extérieur, mais aussi ses états affectifs intérieurs. Cette fonction de l'objet primaire-miroir est absolument nécessaire pour permettre au nourrisson d'entrer en contact avec son propre

monde affectif, pour lui permettre de se l'approprier. La subjectivation passe par l'intersubjectivité.

C. Trevarthen (1979), ainsi que je l'ai écrit à propos de l'autisme (chap. 1, 4.2.3) soutient que le soi naît dans l'intersubjectivité, dans les proto-conversations entre le nourrisson et la mère, démontrant à l'aide de dispositifs expérimentaux la réflexion philosophique d'un Buber (1923/2012), selon lequel, au début il y a la relation : « il n'existe pas de moi sans toi ». Le psychologue anglais a mis en avant l'importance de l'intersubjectivité primaire, c'est-à-dire, la possibilité du nourrisson de représenter les comportements et les intentions de l'autre et, qui plus est, de les prévoir, de modifier les siens en conséquence, grâce à l'existence d'un « autre virtuel ».

On ne peut que penser au concept de préconception de Bion, à l'approche de P. Fonagy (2002), qui parle d'un dispositif herméneutique intersubjectif, et, bien entendu, à Freud lui-même lorsqu'il écrit (1913, p. 192) que l'homme dispose, dans son inconscient, d'un appareil qui lui permet de donner un sens et d'interpréter les réactions des autres personnes.

La Psychanalyse dispose d'une longue série de concepts-outils pour penser la réflexivité : auto-érotisme, narcissisme, scène primitive, identifications, surmoi, idéal du moi, le moi lui-même, la re-présentation, l'après-coup, le transfert, le jeu etc.

La subjectivation est inhérente à la créativité. L'origine de celle-ci se trouve dans cet espace où la mère mène à bien la première fonction de l'élément féminin du nourrisson : elle place son sein là où le nourrisson peut le créer. Elle accepte que l'amour impitoyable de son enfant puisse la détruire et qu'elle doit en survivre. Ce n'est qu'ainsi, que l'objet-mère existe réellement, c'est-à-dire objectivement et indépendamment des projections de l'enfant. L'expérience de la toute-puissance est le fondement essentiel de l'expérience d'être (Winnicott, 1971).

Du concept polyvalent de l'hallucination négative, avancé par A. Green ¹²², je ne rappelle ici que sa fonction d'effacer la perception de l'étreinte maternelle pour se la représenter en tant que cadre. Cette opération psychique primaire met en évidence à la fois le temps de la destruction, de la perte, enfin de la possibilité de créer, de s'approprier un extérieur-intérieur. La fonction objectivante transforme en objet tout ce qu'elle investit ; la pulsion adverse, le contraire (Green, 1993). On crée des objets non seulement grâce à sa relation avec le monde extérieur, mais en offrant à soi-même la possibilité de créer des objets : dans la mélancolie, l'identification, la sublimation, là où les objets n'existent pas, là où l'objet est l'activité de sublimation elle-même (Green, 1993).

La création d'objets par le moi et leur insertion dans la réalité psychique, comme partie constitutive, est en même temps une activité constituante de la psyché, qui restructure le moi, réordonne, réorganise ses investissements et ses relations. Moi et objet, intérieur et extérieur façonnent en même temps qu'ils sont façonnés par leur propre activité ludique et créative, dans un mouvement sans fin où les oppositions et les limites, même si elles ne peuvent s'éclipser, s'estompent et se tamisent.

4 Conclusions provisoires

J.-B Pontalis écrit dans la préface de la traduction française de Winnicott (1971) :

Le soi n'est pas le centre... Il se trouve dans l'entre-deux du dehors et du dedans, du moi et du non-moi... L'espace potentiel se laisse difficilement se circonscrire dans une nouvelle topique... (Il) nous rend sensible à une réalité que nous percevons le plus souvent par défaut. (p. xiv-xv)

Le destin du moi est réfléchi. Son modèle de travail est la fonction réflexive : il se pense en train de penser, là où les limites entre le sujet et l'objet, le dedans et le dehors sont ambiguës et imprécises. En grec, penser (σκέπτομαι [scéptomai] du verbe σκοπῶ [scopo], qui veut dire voir, considérer, examiner, (re)chercher attentivement, voir télé- ou micro-scope) est souvent synonyme de

¹²² *Le discours vivant* en 1973 (p.275) ; *Narcissisme de vie, narcissisme de mort* en 1983 (p. 125-128 et 245-247) ; *Le Travail du négatif* en 1993 (p. 280-289) et (2002a), *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine* en 2002 (2002c., p.291-293).

penser à l'avance, préméditer. Penser est cette faculté que l'homme oppose à l'écoulement tragique du temps. Il en est consolé par son aptitude de créer de souvenirs et même de penser l'après-coup dans l'avant-coup. Dans cette détention subjective du temps, perte et création, le travail du deuil appelle à une fonction méta, à un travail sans fin.

Si d'un côté, comme Socrate affirma ¹²³, la Philosophie est une étude, une éducation à la mort. De l'autre, la clinique psychanalytique nous montre la terrible force des résistances à la prise de conscience du destin commun.

L'inscription en moi de la mortalité d'autrui « instruit ou institue mon moi ou mon rapport à moi dès avant la mort de l'autre...(Cette) inscription en moi de sa mortalité me constitue. Je suis endeuillé donc je suis - mort de la mort de l'autre, mon rapport à moi est d'abord endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible ... Le deuil serait plus originaire que mon être pour la mort », écrit J. Derrida (1992, p. 331-2).

Cependant, ces assertions de la Philosophie postmoderne mériteraient un commentaire psychanalytique. Le travail psychique se produit dans la douleur et le plaisir. L'hypothèse freudienne d'un masochisme érogène primaire, en tant que protection contre la destructivité interne (Freud, 1924), signifie la naissance et l'inscription psychique des zones érogènes - aires de contact et de médiation entre le dedans et le dehors - grâce aux soins maternels et le travail mutuel interne de la mère et du nourrisson. En termes winnicottiens, le soi crée ce qui n'est pas encore l'objet, le travail de son deuil l'objective sur la scène externe en même temps que la relation moi - objet se subjectivise, s'historicise ; elle s'inscrit dans l'histoire subjective et partagée.

Or, dire comme Jacques Derrida, que je fais le deuil de moi-même endeuillé, ceci serait un piège : une assertion complaisante qui ouvrirait la voie à un parcours qui risquerait de conduire hors deuil. N'est-ce pas quelquefois ce qu'on désire inconsciemment, même en analyse ?

¹²³ « Le vulgaire ignore que la vraie philosophie n'est qu'un apprentissage, une anticipation de la mort... et ce soin est celui de bien philosopher, c'est-à-dire, au fond, de s'exercer à mourir aisément : dis, n'est-ce pas là s'exercer à la mort ? (Platon, *Phédon ou de l'âme*, 199, 240).

À ce que j'ai avancé à la fin de la première partie de ce chapitre, à savoir que l'objet est une construction de compromis faite par le moi, sous l'effet de l'impact de leur relation, ainsi qu'à la réalité, j'ai ajouté que le moi est aussi une construction : un produit d'identifications certes, mais aussi d'assignation, d'assujettissements, d'empiétements et d'aliénations de toute sorte, bref des sangs mélangés. Ses limites estompées ressemblent davantage à des aires grises de symbiose et de syncrétisme, aires imprécises et indéterminées. Des osmose aussi bien nécessaires, structurantes et créatives, que néfastes, restrictives et aliénantes, sont son destin.

La subjectivation est un travail, un phénomène à double face. Avant d'être situé à l'interface de deux mouvements antagonistes, de la pulsion qui poursuit sa satisfaction dans l'ici et le maintenant, et de l'introjection des interdits de la fusion, de l'inceste et du meurtre, le sujet se bat avec une tâche de Sisyphe : dans chaque fonction psychique, le sujet développe des relations au monde extérieur et, en même temps, à lui-même. Mais, lui-même est bien plus qu'un simple dédoublement. Il est un autre monde extérieur en lui-même, identique et différent du monde extérieur. L'inconnu majeur, comme le souligne Green (1993), ce n'est pas l'extérieur ; c'est lui-même.

J'ai ainsi essayé de montrer que vues dans cette perspectives, et à la lumière de notre expérience au sein de la postmodernité, les oppositions moi / l'autre, dedans / dehors, perdent énormément de leur acuité. Ce qui est encore un deuil épistémique à faire.

Le processus, le mouvement, l'échange, la reprise, la transformation etc., tout ce qui se déroule aux niveaux des interfaces, ainsi que la réflexivité, sont de l'ordre du créatif et du ludique. Néanmoins, ces caractéristiques n'enlèvent rien de leurs qualités et de leurs mérites scientifiques, bien au contraire.

Ce que la bibliographie psychanalytique n'a peut-être pas suffisamment soulignée et que l'approche pluridisciplinaire, en multipliant les éclairages, nous aide énormément à y parvenir, c'est de mettre à côté du travail du rêve, le travail du deuil et le jeu, non pas seulement comme processus et modes de

fonctionnement psychique, mais en tant que trois modèles de travail psychique, ce par quoi la psyché construit et se construit comme ouvrage.

CHAPITRE 6.

Le deuil et son métacadre

Civilisation et culture anti-deuil

« ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ ».

« *car une vie qu'on n'examine pas, n'est pas une vie* »

Platon, *Apologie de Socrate*, 38a

Liminaires

Après la première extension donnée à mes recherches sur le deuil, que j'ai développé dans le chapitre précédant, dans ce sixième et dernier chapitre de la Thèse, je tenterai de leur donner un essor supplémentaire, à savoir l'intégration du deuil dans la Culture et plus particulièrement dans la nôtre, qui s'avère, ainsi que j'essaierai de le montrer, une culture anti-deuil.

Je commence par indiquer la place importante accordée par Freud à la culture et au travail culturel, et par un détour par l'Anthropologie monterai les rapports du deuil à son métacadre qui est la culture. Les défenses érigées à l'égard du travail du deuil dans la société d'aujourd'hui, seront dépeints par le biais de la présentation de quelques-unes des caractéristiques de notre culture.

1 Deuil et Culture

1.1 Cerner la problématique

La réalité prononce son verdict : l'objet n'existe plus ; et le moi quasiment placé devant la question de savoir s'il veut partager ce destin, se laisse décider par la somme de satisfactions narcissiques à rester en vie et à rompre la liaison avec l'objet anéanti (p. 255)

Cette formulation de Freud (1917) m'a toujours impressionné par sa lucidité : réussir son travail du deuil dépend d'un choix clair, d'une décision, qui met à l'épreuve sa capacité d'assumer la perte, l'absence, le manque, d'accepter la différence, l'écoulement du temps, la fin.

Ce choix mobilise des conflits dynamiques et des déplacements économiques, des réaménagements et des séparations topiques, des sentiments de culpabilité, que le sujet individuel - c'est là mon hypothèse de base - a besoin de trouver chez l'autre - depuis ses objets primaires jusqu'au milieu social d'adulte - un lieu de réception, de soutien et de soulagement de sa souffrance.

C'est ainsi que je commençais ma communication de 2017 (Πέτρου, 2017b). Or, la clarté du choix dans la formulation de Freud se rencontre-t-elle dans notre clinique ? Nos patients se présentent-ils aussi lucides dans leur problématique interne ?

En effet une grande part de la psychopathologie est aujourd'hui caractérisée par des deuils inachevés et des dépressions interminables, des

troubles limites et des dépendances bruyantes, des dépressions fondamentales et des désorganisations psychosomatiques silencieuses, des subjectivations lacunaires et des douleurs narcissiques-identitaires désespérées, souvent liées à des dépressions maternelles et des traumatismes transgénérationnels.

De plus, une constatation partagée des psychanalystes est que la culture occidentale contemporaine ne favorise pas le travail du deuil. Elle soutient plutôt le désir individuel de ne pas perdre de ne pas avoir à choisir. Cependant cette constatation, aussi évidente qu'elle soit, pose des questions épistémologiques et méthodologiques épineuses si l'on veut penser les rapports, les articulations, les dépendances, les interférences et ainsi de suite, des phénomènes psychiques et des phénomènes socioculturels, l'approche psychanalytique et celles des Sciences sociales.

Cette proposition est différente de celle des sociologues et des philosophes comme Zygmunt Bauman (1993, 1997), qui, bien qu'il prenne comme point de départ le *Malaise dans la culture* pour parler du malaise dans la postmodernité et dans les sociétés qu'il appelle *liquides* (2000), son point de vue n'a rien de psychanalytique. Elle est aussi différente de celles qui ont dans l'après-guerre essayé de combiner la psychanalyse à des théories philosophiques issues de la tradition marxiste : l'École de Francfort avec Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, ce dernier auteur du fameux *Éros et civilisation* (1955/1958). Ma proposition pluridisciplinaire est résolument différente, ainsi que je l'ai explicité dans mon Introduction générale (5.2).

1.2 Les notions du deuil et de la culture chez Freud. Mise en perspective de leurs rapports

J'ai consacré la première partie de mon travail précité à mettre en valeur chacune de ces deux notions dans l'ensemble de l'œuvre freudienne. Je n'en reprends ici que quelques éléments, afin de mettre en perspective leurs liens.

Dans ses ouvrages dits « anthropologiques », Freud s'efforce de valider et à la fois d'élargir et de proroger la force et l'application de ses théories dans le domaine de la culture. Il s'emploie également de mettre en évidence la contribution de la culture à la construction du psychisme, ainsi qu'à la création et

à la manifestation des difficultés psychiques, précisément parce que les intérêts de la culture sont souvent en conflit avec ceux de l'individu.

La culture contemporaine, qui n'est plus celle du temps de Freud, contribue au développement d'un nouveau paradigme de souffrance psychique. Elle ne concerne plus les névroses et le *Malaise dans la culture* de l'Europe de la fin des années 1920, que Freud analyse dans son ouvrage homonyme. Toutefois, je ne crois pas que rappeler brièvement cette pensée soit inutile, dans la mesure où l'ensemble de ces ouvrages est caractérisé par des notions afférentes, du point de vue sémantique, à celle du choix que je viens de rappeler. De plus, ces notions concernent des processus de deuil : renoncement à la satisfaction immédiate des pulsions, institution et acceptation d'interdits précis sur lesquels la civilisation, le contrat social et la société de Droit sont fondés. Ces ouvrages sont toujours d'actualité pour une raison supplémentaire : ils avertissent quant aux risques d'échec du travail de la culture.

En 1907, il publie le premier texte établissant un lien entre l'individuel et le culturel : *Actions compulsives et exercices religieux*. Toutefois, dans ses manuscrits de la décennie précédente (Draft N), il note déjà : « L'inceste est un fait anti-social auquel pour exister, la civilisation a dû peu à peu renoncer. Antinomie : le « surhomme » (Freud, 1892, p. 254-256).

Cette formulation percutante anticipe sur ce que Freud développera en 1908 dans son article *La morale sexuelle 'civilisée' et la maladie nerveuse des temps modernes*. Chez ceux qui l'observent, cette morale stimule un travail culturel intense et productif. Les autres souffrent, voire, sont malades lorsque les exigences de la culture dépassent leurs capacités en matière de refoulement ou de sublimation de leurs pulsions. Ainsi, parle-t-il d'une souffrance psychique d'origine sociale, pour se demander dans quelle mesure notre morale « vaut les sacrifices qu'elle nous impose (et que) ne nous est pas possible de ne pas inscrire une certaine dose de satisfaction et de bonheur individuels au nombre des buts de notre développement culturel » (1908a, p. 204).

Dans la troisième des conférences qu'il donna à cette époque en Amérique, il se demande du prix payé par l'homme normal, à la fois « bénéficiaire – et aussi, en partie, la victime – d'une éducation et d'une culture si péniblement acquises » (1910, p. 36). Même dans un texte clinico-théorique, tel que le *Petit Hans* (1909a),

il écrit qu'au cours de son éducation de civilisé, son jeune patient doit surmonter les composantes instinctives innées de sa nature. Mais, comme il en souffre, il appelle son père au secours !

En 1912-13, il écrit *Totem et Tabou*, préambule de *Deuil et Mélancolie*. L'autre est perçu au travers de l'ambivalence que produit l'inceste, l'ennemi, le chef, le mort. La société se construit sur l'institution de la prohibition de l'inceste et du parricide, à la suite à la culpabilité due au meurtre du père par le groupe de frères. Dans le même texte, pour expliquer la continuité de la civilisation en dépit de « de la disparition des existences individuelles », il postule « l'existence d'une âme collective dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l'âme individuelle » (1913, p. 158). Un paragraphe de l'article *Pour introduire le narcissisme* anticipe sur les thèses de la *Psychologie collective et analyse du moi* : l'homme menant une double existence (1914a, p. 78).

Lorsque la guerre qui marquera l'entrée au XX^e siècle éclata, Freud est profondément bouleversé. Le rêve des Lumières qui devait libérer l'homme de ses divers assujettissements s'écroule. Dans une note de 1923, dans l'*Homme aux rats*, il écrit : « le patient... a été tué pendant la Grande Guerre, comme tant de jeunes hommes de valeur sur lesquels on pouvait fonder tant d'espoir » (1909b, p. 249).

Si la guerre emporte de l'homme les couches déposées par la culture et n'en laisse subsister que la nature primitive, n'est-il pas demandé, en fin de compte, à l'homme de vivre au-delà des moyens dont il dispose ? C'est ce que Freud écrit dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915b). Il s'agit d'un texte présentant une nouvelle approche du traumatisme et de la culture, qui prépare le tournant de 1920, l'introduction de la compulsion de répétition qui s'oppose au travail du deuil. Dans ce texte, il suit le parcours inverse de celui de ses autres ouvrages anthropologiques. Dans un événement social, la guerre, il puise des hypothèses qu'il introduit afin de les élaborer dans le domaine de la clinique : « nous descendons d'une série infiniment longue de générations de meurtriers qui, comme nous-mêmes peut-être, avaient la passion du meurtre dans le sang » (op. cit, p. 296).

À la même année, Freud écrit *Deuil et Mélancolie*, ainsi qu'un article un peu moins connu : *Éphémère destinée*. Il y relate la conversation qu'il eut au cours d'une promenade, l'été qui précéda le début de la guerre. Face à la beauté de la

nature estivale, le jeune poète qui l'accompagnait exprima une tristesse nostalgique : pourquoi toute cette beauté devait-elle être vouée à disparaître, à l'arrivée de l'hiver, éphémère comme toutes les beautés que crée l'homme ? Freud se demande pourquoi est-il aussi douloureux de se détacher des objets que l'on perd ou qui sont destinés à être perdus. Pourquoi le pressentiment de la perte empêcherait-il d'apprécier la beauté ? Et de conclure : « Ce ne peut avoir été que la révolte de l'âme contre le deuil qui a dévalorisé chez eux la jouissance du Beau ». (1916, p. 306).

Au tournant de 1920, le concept de l'identification se voit reformulé ; en termes de lien entre les membres du groupe et de remplacement de l'instance idéale individuelle par le leader-porteur de l'Idéal (1921) et sur la base du modèle du deuil (1923) :

Lorsque le moi revêt les traits de l'objet, il semble chercher à s'imposer à l'amour du ça à le consoler de sa perte ; c'est comme s'il lui disait :
« Regarde, tu peux m'aimer : je ressemble tellement à l'objet. (p. 30)

Ainsi, le travail du deuil est érigé, à la suite du rêve, en modèle de travail psychique. La condition humaine est, elle-même, le produit d'une série interminable de deuils. Du point de vue tant phylogénétique qu'ontogénétique, l'homme renonce à la satisfaction animale, c'est-à-dire, immédiate, de ses besoins primaires, en les métabolisant en désirs, en les reliant à l'autre ainsi qu'aux désirs de celui-ci. Le désir de protection et d'amour du sujet par l'objet l'amène à accepter la différence et la Loi. L'union des pulsions de Vie et de Mort, par le biais d'un masochisme érogène primaire, permet d'accepter le déplaisir et de l'investir de façon libidinale.

Progressivement, la réalité psychique interne est organisée en contre-point à la réalité externe. Dans la mesure où, avec le déplaisir dû à la soumission au surmoi, le moi vit une fierté en raison de l'amour du surmoi, cette satisfaction narcissique (1939, p. 216) lui permet de trouver plus de plaisir dans le renoncement que dans la satisfaction immédiate, comme le souligne A. Green (1983, p. 286-8). Le déplaisir gagne ainsi sa place à côté du plaisir, grâce à la culture : « La Μοῖρα des Grecs est remplacée par le couple divin Λόγος et Ἀνάγκη » écrit Freud, en rapportant le poète hollandais Multatuli (1924, p. 168).

L'autre voie d'investissement du déplaisir est celle de la fixation à un moi primitif (Freud, 1915a) :

Le moi-réalité originel qui... se mue en un moi-plaisir purifié qui place au-dessus de tous les autres le caractère de plaisir. Du monde extérieur, il fait deux fractions : l'une constitue la part plaisir qu'il s'est incorporée, l'autre, le reste, lui demeure étrangère... et hostile. (p.136)

Il s'agit de la voie du clivage et du désaveu, c'est-à-dire, de l'évitement du choix, qui conduit à l'effondrement dans l'angoisse sans nom de la psychose, de la scission défensive entre corps et esprit, du masochisme de mort, des douleurs narcissiques-identitaires. En d'autres termes, c'est la voie du contournement de tout travail de deuil, un deuil qui aurait conduit à la mobilisation du refoulement, à l'intégration psychique, à la symbolisation et à la subjectivation.

Celles-ci sont l'œuvre du moi sous les impératifs du surmoi. Considérant de la sorte le travail du deuil, on rencontre la conception que Freud se donne de la culture en tant qu'héritage. En effet, dans *Le moi et le ça*, le surmoi est défini comme l'héritier de l'Œdipe. Plus précisément, c'est le surmoi des parents qui est le modèle d'identification pour l'enfant : les principes moraux, les traditions familiales et sociales qui « survivent au fil des générations ». De plus, le ça n'est pas seulement le « grand réservoir » de la libido ; c'est l'ensemble des précipités qu'ont laissé les expériences des générations antérieures (1923) :

Le ça héréditaire abrite les restes d'innombrables existences individuelles, et lorsque le moi puise dans le ça son surmoi, il ne fait peut-être que retrouver et ressusciter des aspects anciens du moi. (p. 38)

Cependant, le caractère paradoxal de la culture n'échappe pas à l'attention de Freud. Dans *L'avenir d'une illusion*, il s'interroge à propos du « défaut congénital et irrémédiable de... toute culture humaine, (qui) est d'imposer à l'enfant, bien qu'il soit faible d'esprit et dominé par ses instincts, la prise de décisions que seule l'intelligence mûrie de l'adulte peut justifier » (1927, p. 51-52).

Dans *Malaise dans la culture*, ce célèbre ouvrage où sont analysés les sources, le contenu et les effets du malaise dans un monde qui, une fois de plus, change dramatiquement à la fin des années 1920, Freud propose la notion de surmoi culturel. Produit des idéaux culturels et de la morale, le surmoi culturel

partage l'objectif du surmoi qui est de réguler les relations humaines en neutralisant l'agressivité. Toutefois « l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité » (1930, p.115) fait par l'homme civilisé, s'avère dorénavant être une condition insuffisante. L'introduction de la pulsion de destruction, quelques années auparavant, offre à Freud de nouveaux outils de compréhension non seulement du malaise mais aussi des risques encourus par l'espèce humaine quant à sa survie elle-même. Au-delà de l'agressivité, sévit une force désintégrante et silencieuse, la pulsion de mort. Avec celle de l'Éros, elles s'unissent et se désunissent dans le sujet individuel, dans la culture, entre le sujet et la culture (op. cit.) :

La signification de l'évolution de la culture cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Éros et la mort, entre la pulsion de vie et la pulsion de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. (p. 121)

Le surmoi, le besoin de protection et d'amour, comme le besoin de punition acquièrent de nouvelles dimensions. Le renoncement à la satisfaction immédiate des pulsions, inhérent à la culture, comporte le risque de voir se manifester des inhibitions et des symptômes névrotiques. À l'autre extrême, l'éventuelle domination des pulsions de destruction conduit au débridement de la violence primitive au niveau tantôt personnel (psychose, destruction de la pensée), tantôt interpersonnel (rupture des liens), tantôt social (conflits, guerres).

1.3 « Une expérience amère de la vie... »

Je pense trouver chez Freud de 1900 sa première proposition métapsychologique concernant le début du processus du deuil chez l'homme. Le nourrisson, vivant de plus en plus l'expérience de satisfaction, dans la réalité des soins maternels, il s'applique à les vivre également dans la réalisation hallucinatoire de son désir.

Le nourrisson passe de la sorte de l'identité de perception à l'identité de pensée : alors que le processus primaire vise à trouver une perception identique à celle de l'image de l'objet lié à l'expérience de la satisfaction, dans le processus secondaire, l'identité poursuivie est celle des pensées entre elles.

Par conséquent, il s'agit d'une modification psychique importante qui vise à libérer de la dominance absolue du principe de plaisir, dans la mesure où « une dure expérience vitale doit avoir transformé cette activité psychique primitive en une activité mieux adaptée secondaire ». Pour que la force psychique puisse être utilisée de façon plus appropriée, il est nécessaire de limiter la régression totale et de (1900) :

chercher d'autres voies qui permettent d'établir de l'extérieur l'identité souhaitée [note de 1919 : En d'autres termes : on reconnaît la nécessité d'une « épreuve par la réalité »]... Cette inhibition, et la déviation de l'excitation qui suit, est le fait d'un deuxième système qui contrôle la motilité volontaire, c'est-à-dire l'utilisation des mouvements pour des fins que nous offre notre mémoire. Mais toute cette activité de pensée compliquée qui va de l'image mnésique jusqu'au rétablissement de l'identité de perception par les objets du monde extérieur n'est qu'un détour dans l'accomplissement du désir, rendu nécessaire par l'expérience. La pensée n'est qu'un substitut du désir hallucinatoire... seul le désir peut pousser au travail notre appareil psychique. (p. 566-7)

Je pense que ces passages du chapitre VII de *l'Interprétation des rêves* soit une formulation des prémisses du travail du deuil en tant que paradigme par excellence du travail psychique, avant la lettre : deuil de l'objet réel, création de l'objet interne, au sens d'un objet investi psychiquement par le désir hallucinatoire et inscrit dans un fantasme qui engage des relations entre différents partenaires.

En termes contemporains, afin de créer la capacité élémentaire d'attendre, le travail du deuil primaire du nourrisson, ses symbolisations primaires, sa capacité de relier un son, une odeur, un mouvement à la satisfaction immédiate qu'il perd, s'appuie sur la capacité métabolisante de la mère en matière de rêverie (Bion, 1962), et à la fois sur sa censure en tant qu'amante d'un adulte (Fain, 1971). La rêverie maternelle est par elle-même un travail du deuil : deuil de la fusion avec l'enfant, deuil des moments privilégiés perdus dans l'éphémère des soins, source de nostalgie future.

Regarder les mouvements de ses doigts, les fils de la petite couverture, ceci deviendra pour l'enfant sa première consolation, le matériau qui servira à créer les premiers grains d'une vie fantasmatique selon le moyen que la mère partage avec lui : l'imagination. Comment pourrait-il autrement accepter de remplacer le

plaisir par la pensée, dans la mesure où celle-ci, en tant que preuve de perte, devrait être douloureuse, sinon haïe ?

Aristote avait déjà souligné l'importance de l'activité de la représentation, lorsqu'il écrivit que « les mêmes choses que nous voyons avec peine, nous nous plaisons à en contempler l'exacte image [représentation] » (*Poétique*, 1448a.4).

La mère prend du plaisir pendant qu'elle rêve, et sa rêverie a son nourrisson pour contenu et à la fois pour récepteur. Sa rêverie porte sur le temps qui passe et sur son investissement libidinal. « Au tragique du temps qui passe, irrémédiablement perdu, elle oppose le plaisir de la distension temporelle du présent entre passé et avenir, celui du temps retrouvé ». (Hochmann, 2004, p. 683-4).

En lisant sur le visage de sa mère les expressions de ses émotions, le nourrisson perçoit une partie de son plaisir, de sa rêverie. Pour la comprendre, grâce à la séduction (Laplanche, 1987), il appuie son auto-érotisme sur l'activité auto-érotique de la pensée de la mère. En d'autres termes, c'est dans l'homosexualité primaire mutuelle et réflexive mère-enfant que le deuil primaire tire ses origines (Roussillon, 2004b).

En élargissant ses activités transitionnelles, le nourrisson jouit du plaisir de son fonctionnement, découvre de nouvelles possibilités de stimulation et de satisfaction qui lui permettent de continuer d'introjecter la rêverie maternelle, en même temps qu'il est à la conquête de la sienne.

De plus, cette capacité de rêverie aide le nourrisson à préserver le sein de la violence de la pulsion (Fairbairn, 1952) qui, autrement, serait destructrice, s'il n'inhibait pas une partie de sa satisfaction. En limitant les excès du désir, mère et nourrisson créent ensemble un cadre pour sa satisfaction. Différencié, l'objet introduit la notion de l'espace, en même temps qu'il acquiert encore plus de valeur, en s'intégrant dans le temps. C'est ce que le nourrisson attend et, en même temps, ce qu'il perd : l'objet devient un souvenir anticipé. Dans chaque travail du deuil réalisé avec succès, il existe un travail de souvenir, source de plaisir, comme nous l'apprit Paul Ricœur (2000).

Non seulement le nourrisson résiste mais, de plus, il tire avantage de la séparation car, par le biais de la création de symboles, l'éloignement devient une

forme d'union. Je souhaiterais rappeler que, pour Winnicott, notre capacité à vivre de façon créative ainsi que la localisation originelle de l'expérience culturelle se trouvent dans l'espace transitionnel de l'expérience du nourrisson qui retient en lui la mère alors que, du point de vue spatio-temporel, il s'en sépare (Winnicott, 1971).

Par conséquent, la première séductrice (Freud, 1905) est en même temps celle qui, par son exemple, enseigne - ou bien n'enseigne pas - au nourrisson la nécessité du deuil : la mère emprunte à la culture ces images des contes qui permettent à son bébé d'entrer progressivement en contact avec le réel : la réalité est le rêve que l'on vit et malheur à qui se réveille, comme dirait J. L. Borges.

1.4 Le concept heuristique du travail de la culture.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud fonde l'analogie entre le processus de développement de l'individu et celui de la culture, ainsi que les risques communs encourus par les deux.

Afin d'étayer précisément cette hypothèse, je renverrai aux dernières lignes de la 31^e des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1933), bien connues pour les défis posés à la traduction de la phrase *Wo Es war, soll Ich werden* :

Les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent justement à ce point. Leur intention n'est-elle pas de renforcer le moi de le rendre plus indépendant vis-à-vis du surmoi, d'élargir son champ de perception et de transformer son organisation afin qu'il puisse s'approprier de nouveaux fragments du ça ? Le moi doit déloger le ça C'est là une tâche qui incombe à la civilisation tout comme l'assèchement du Zuiderzee. (p. 79-80)

Grâce à cet énorme projet, les Pays-Bas ont pu augmenter leur superficie de 17%. Toutefois, l'assèchement du Zuiderzee n'est pas un projet connaissant une fin. La Mer du Nord n'est pas le bassin méditerranéen. En revendiquant une partie de cette mer sauvage, la Hollande est contrainte d'effectuer un projet énorme et continu de génie hydraulique : « la mesure de travail imposé au psychique par suite de son lien avec le corporel », ainsi que Freud avait défini la pulsion (1915a). Le moi n'est pas appelé à épuiser le ça tout comme Éros ne peut pas mettre fin à Thanatos. L'assèchement du Zuiderzee est un travail collectif et jamais achevé. Il en va de même pour les tâches de la culture et du sujet individuel.

Le travail de la culture (Kulturarbeit) est une notion qui n'a fait l'objet d'une théorisation de la part de Freud aussi poussée que celles du travail du rêve ou du travail du deuil, ni bénéficié de l'attention nécessaire de ses successeurs. Il n'en reste pas moins qu'elle occupe une place importante dans la construction freudienne (Zaltzman, 2007 ; Smadja, 2008). Le travail de la culture ne peut être séparé du travail psychique, tant au niveau individuel qu'au niveau social. Le travail psychique ne peut exister ni être entendu sans le travail de la culture, et vice versa. L'ethnopsychiatre Georges Devereux (1970, 1972), qui mit en avant le caractère universel des phénomènes culturels et psychiques, ainsi que le rapport entre ceux-ci, les qualifie de co-émergents

En effet, comme Freud l'a écrit (1930) :

Si nous envisageons les rapports entre le processus de la culture de l'humanité et le processus du développement ou de l'éducation de l'individu, nous n'hésiterons pas longtemps à déclarer que tous deux sont de nature très semblable, si même ils ne sont pas des processus identiques, s'appliquant à des objets différents. (p. 139-140)

L'action conjointe du travail de la culture et du travail psychique du sujet singulier donne un sens au présent et imagine un avenir possible ; elle rend supportable les dures réalités que sont la réalité tant extérieure qu'intérieure, bien qu'elles résistent toujours à se révéler entièrement à nous ; tout comme une partie de la destructivité ne pourra jamais être apprivoisée par l'individu ou la culture.

Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'entreprendre l'analyse approfondie de l'énorme question de méthodologie concernant la relation entre sujet singulier et société, la combinaison entre Psychanalyse et Sciences sociales. Je reviendrai, toutefois, à la notion de travail de la culture, après un bref rappel du dernier ouvrage de Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939).

Si *Analyse terminée et analyse interminable* est l'héritage clinique de Freud, *Moïse* en est l'héritage culturel. Outre la présentation de sa dernière théorie sur le traumatisme narcissique primaire difficile à guérir, il consacre les derniers chapitres de l'ouvrage au développement historique, à la transition du monde des sensations et de la mère à celui de la pensée et du père. Il se pose avec force la question sur les conséquences du fait que les Juifs n'assument pas la

responsabilité de la mise à mort de Dieu. La Deuxième Guerre Mondiale est aux portes. La culture peut-elle encore empêcher la destruction du monde ?

Lorsque Freud, écrit Pierre Fédida (2007), aborde la question de la destructivité humaine ou la problématique de la fragilité de la culture, c'est pour relever que nous devenons de plus en plus intelligents, de plus en plus efficaces mais aussi de plus en plus vulnérables et fragiles.

Pour Freud, le travail de la culture est également un travail constant et pénible, tout comme celui du rêve et du deuil. Il relie le sujet individuel à l'ensemble social. Toutefois, ces deux termes - sujet individuel et société - sont perçus très différemment selon le point de vue adopté : psychanalytique, anthropologique, philosophique, etc. Car, comme le montra le philosophe Gaston Bachelard (1938), l'objet scientifique est un produit de construction par le biais du bagage théorico-méthodologique que nous créons également.

En effet, comme l'écrit René Kaës (2012) :

le sujet social n'est pas le sujet de l'inconscient et les formes de la subjectivité qui leur correspondent sont produites par des processus différents, selon des logiques différentes. Et pourtant ces processus et ces logiques se croisent et interfèrent. (p. 11)

Le travail de la culture est tout ce qu'il y a de plus familier et de plus étranger dont nous disposons (Scarfone, 2000, p. 1592). Il traite la distance entre le vécu du monde intérieur et du monde extérieur, contribuant à la communication entre les organisations hétérogènes que sont la réalité sociale et la réalité psychique. Ainsi que le souligne Nathalie Zaltzman (2007), il s'agit d'

... un processus d'élaboration intrapsychique et trans-individuel de l'expérience de vie qui modifie le développement individuel et l'évolution de l'ensemble humain (qui, sur l'échelle de l'humanité, concerne aussi bien) le « domptage » pulsionnel (que) l'ouverture à la conscience des contenus inconscients les moins « civilisés » (p. 7, 61)

C'est peut-être pour cette raison que, contrairement à la tradition allemande (Kant, Nietzsche), Freud (1927, p. 6) « dédaigne de séparer la civilisation de la culture ».

2 Revenir à l'Anthropologie

Pour l'Anthropologie, le deuil est un processus culturel permettant à la société d'assurer l'intégrité de son organisation et sa poursuite. Comme je l'ai

énoncé précédemment (chap. 4, 2.3), toute culture prévoit des protocoles bien précis pour le déroulement du deuil, même en ce qui concerne l'expression des sentiments de souffrance personnelle.

Par exemple, aux îles Trobriand, contrairement aux parents par alliance qui sont tenus d'exprimer leur tristesse de façon très animée, les parents consanguins du défunt expriment le deuil de façon particulièrement discrète (Malinowski, Ellis, 1929). De même, Solon, le grand législateur d'Athènes du VII-VI siècle, légiféra l'interdiction des lamentations des femmes en public. Il n'y avait de public que la représentation de celles-là, au théâtre, là où s'accomplit la catharsis, ainsi que les œuvres des tragiques en témoignent. Néanmoins, un rite permettait aux athéniennes de se donner à un deuil rituel à la fois public et dans l'intimité domestique : Adonia (Ἀδώνια) fut une fête célébrée chaque année pour pleurer le bel Adonis, amant d'Aphrodite, sa mort, sa disparition (ἀφανισμός / aphanismos) et s'enthousiasmer de sa réapparition, sa résurrection (εὐρεσις / eurésis) ¹²⁴.

Dans ses recherches en ethnologie, R. Hertz (1905) explique que parmi les coutumes qui suivent la sépulture figurent souvent le cannibalisme et les orgies : des manifestations maniaques de désunion des pulsions, avant que leur laborieuse réunion conduise le deuil à sa fin et la société à retrouver la paix, grâce à la victoire de la vie sur le malheur et la mort.

En connaisseur de la littérature anthropologique de son époque, Freud consacre une grande partie de *Totem et Tabou* à l'analyse des coutumes de repentir, d'expiation et de purification que suivent les peuples primitifs par rapport aux défunts, encore plus lorsqu'il s'agit de mise à mort d'ennemis. Il cite l'exemple des autochtones de l'île Timor. Lors de la rentrée triomphale des

¹²⁴ Enthousiasme signifie littéralement Dieu au-dedans de soi. Contrairement aux autres fêtes athéniennes de fertilité, Adonia ne furent pas organisées par la cité, ni ne faisaient partie du calendrier officiel de célébrations religieuses. Les femmes, y compris les hétaires et les prostituées, dansaient, chantaient et rituellement pleuraient la mort d'Adonis. Sur deux épitaphes (lits de mort) placés à l'entrée des maisons, elles posaient des répliques en bois d'Adonis et d'Aphrodite. Tout autour des figurines d'Eros et d'oiseaux, ainsi que les jardins d'Adonis : des pots où elles plantaient des graines de laitue et de fenouil, ensuite placés sur les toits des maisons pour croître rapidement à l'aide du soleil. Après les célébrations sur les toits, les femmes descendaient dans les rues, les cheveux lâches et torse nu, chantant et dansant, les effigies du dieu et les jardins d'Adonis en main, pour les jeter rituellement dans les rivières. La fête se terminait dans la joie orgiaque, la danse et les sacrifices de sangliers (Dillon, 2002).

vainqueurs, des sacrifices sont faits pour apaiser les âmes des ennemis. De graves restrictions sont, en outre, imposées au chef de l'expédition : séjour de deux mois dans une hutte spéciale, où il s'adonne à des pratiques de purification physiques et psychiques. Si les coutumes ne sont pas respectées, la tribu des vainqueurs s'attend à des malheurs (1913, p. 37-9). Dans le même ouvrage Freud présente une idée remarquable : si la névrose obsessionnelle n'avait pas été ainsi nommée, aurait-on très bien l'appeler maladie du tabou : ambivalence, pensée magique, culpabilité, rituels, annulation rétroactive.

Toutefois, dès la préparation du défunt jusqu'à l'ensevelissement, une succession de gestes a lieu, dans toute société. Il s'agit là aussi d'un rite de passage, d'un initium. Néanmoins, de nos jours, enterrer a fini par être une métaphore indiquant l'abandon honteux d'un espoir incontestable. Comme si l'on oubliait que « κηδεύω » (inhumer) signifie « prendre soin », comme dans « κήδομαι τον νεκρό » (je prends soin du défunt). Comme si l'on oubliait que la tombe (μνήμα) renvoie à la nécessité de la mémoire (μνήμη), au travail de l'Histoire qui se donne comme objet de « *préservé de l'oubli les actions des hommes* » (Hérodote, 1.1) ¹²⁵

C'est précisément ce que je m'efforce de mettre en avant avec mes travaux sur les résistances des Chypriotes à faire le deuil de leurs disparus depuis l'invasion turque de 1974 (Γεωργιάδη, Πέτρου, 1991, 1996, 1998 ; Πέτρου, 2014, 2016b ; Petrou, 2016a, 2017a, 2017b, 2018, 2019). La non-découverte du corps mort, le renforcement social et politique de l'espoir, en lieu et place d'actes et de discours collectifs qui entreprendraient de valider publiquement la perte définitive et soutiendraient le processus individuel du deuil, maintiennent les disparus dans l'état paradoxal du mort-vivant et leurs familles dans un deuil interminable.

J'ai recherché la localisation du travail du deuil dans la culture et encore une fois souligné que le deuil est un modèle de travail psychique. J'ai cherché l'origine du deuil chez le nourrisson et réfléchi sur encadrement socio-culturel du travail individuel du deuil et sur la relation entre le travail culturel et la subjectivisation.

¹²⁵ Voir chap. 4, 2.3 de cette Thèse.

Je tâcherai maintenant de soutenir une seconde série d'hypothèses au sujet des défenses que notre culture érige, afin d'ajourner sinon d'entraver le deuil.

3 Les défenses à l'égard du travail du deuil dans la société d'aujourd'hui

Si, de nos jours, à une échelle quasi-mondiale, nous dressons des obstacles au deuil, voire, nous sommes dans l'impossibilité de faire le deuil, c'est parce que notre relation à la perte, au temps et à la mort a profondément changé (Ariès 1977 ; Thomas 1975, etc.). En refusant le destin éphémère, l'on devient les porteurs d'un deuil socialement impossible d'une culture qui, avec ruse, met en avant l'absence, afin de brouiller l'opposition douloureuse entre la vie et la mort.

Dénuer les contenus psychiques de leur sens équivaut à l'échec du travail du négatif. De ce fait, la destruction de la fonction alpha, le sujet est dans l'impossibilité de vivre ses sentiments. Bion (1962, 1965) et, ensuite, Meltzer (1986), ont montré qu'avec la négativation de la symbolisation, un manteau de mensonges est créé pour couvrir la douleur de la vérité insupportable.

En tant que contenant, la culture refuse d'assumer sa fonction d'accueillir et de traiter la douleur personnelle. Souvent, elle séduit son membre en lui promettant l'impossible. Lorsqu'elle n'est pas cliniquement manifeste, la souffrance dépressive ou maniaque latente ou rampante de l'homme contemporain est liée à certaines caractéristiques de notre culture.

Je tâcherai de réfléchir sur ces caractéristiques, après la digression ci-après.

Digression

J'ai appris de la bouche d'une de mes analysantes, artiste de profession, qu'au Japon, on s'y prend d'une toute autre manière dans le cas où un objet d'art, une statuette vient de se fracturer ou casser. On n'essaie point de dissimuler la facture. Au contraire, on la rend bien visible, par l'utilisation d'une colle en or.

Les fractures font partie de l'histoire des objets. La mémoire, non pas l'oubli ; le témoignage, non pas le silence, en rendent compte.

Plus au sud, à l'île de Bali en Indonésie, on fête le Jour de l'an (Nyepi) d'une bien étrange manière. Ni réveillon, ni fêtes, ni feu d'artifices, pas la moindre goutte d'alcool. De 6 heures du matin jusqu'à 6 heures du lendemain, on ne fait rien qu'observer l'inaction et le silence, s'en donnant uniquement à la méditation.

Il est formellement interdit de sortir de chez soi. Et même chez-soi on n'allume pas la lumière, on ne fait pas à manger ni à boire. Les magasins commerciaux, comme tout service social - administration publique, radio, télévision, distributeurs automatiques des banques, même Ngurah Rai (l'aéroport international de Bali) sont fermés.

C'est ainsi que les habitants de Bali accueillent la nouvelle année. Ils ne cherchent pas le repos ou le plaisir de se retrouver entre amis, de participer à des grandes fêtes ou à des spectacles, d'écouter sa musique et regarder ses émissions ou vidéos préférées, répondre à ses sms, e-mail, Facebook, Instagram etc...

Nyepi est une célébration dans la méditation de l'année qui prend congé et de celle qui commence. C'est un exemple des cultures asiatiques traditionnelles de l'art de vivre de façon spirituelle sa singularité dans les liens les plus forts de socialité.

Ce témoignage est relaté par Theophanis Tasis (2017), un jeune philosophe grec, auteur d'ouvrages qui développent ce qu'il appelle l'art de vie : *Le souci de soi* -pour se rappeler de Michel Foucault¹²⁶ - en tant que pratique individuelle inscrite dans une politique de vie, est inspirée et régie par la culture.

J'ai mis en exergue à ce chapitre une phrase issue de la fameuse *Apologie de Socrate*, rapporté par Platon (38a) :

ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Ce qui se traduit habituellement par : « car une vie qu'on n'examine pas, n'est pas une vie ». Une vie qui n'est soumise à l'examen n'est point une vie qui mérite d'être vécue, ou encore, ajouterais-je, elle est une vie invivable. L'examen, (ἔλεγχος / elenchos), la réfutation a une visée morale¹²⁷, et donc public. Il fait partie de la dialectique socratique, laquelle incarne la quête non

¹²⁶ Titre du troisième volume de son *Histoire de Sexualité* (1984).

¹²⁷ : « la réfutation est la plus grande et la plus efficace des purifications » Platon, *Sophiste*, 230b,

seulement de la vérité, mais de la vertu (ἀρετή / arété) : une attitude de vie, consacrée à l'investigation en commun des questions vitales, à la mise à l'épreuve de l'examen soi-même, aussi bien que les autres.

3.1 Réfléchir sur quelques caractéristiques de notre culture en rapport avec l'entrave du deuil

Dans le cadre de la condition postmoderne (Lyotard, 1979, etc.) et, encore plus, dans celui de l'hypermodernité, comme appellent certains (Aubert, 2004, 2010 ; etc.) les dernières décennies du devenir occidental, dominant le contrôle diffus, les limites en constante expansion, les nécessités de l'urgence, la soumission de la pensée à la sensualité, ainsi que du virtuel au réel, etc... (Lévy, 1995 ; Douville, 2000 ; Kaës, 2012, 2013 ; Sales, 2012 ; Lemma, Caparrotta, 2014 ; Tassis, 2017) :

3.1.1 Une culture du contrôle

Une culture du contrôle impose que tous les éléments sociaux s'intègrent dans une unité imaginaire. Imaginaire et non pas fantasmatique, précisément en raison de l'irrigation pulsionnelle insuffisante, de la domination de l'élément statique et mécaniste, de la mentalité totalitaire sur le dynamique et le conflictuel, sur la tolérance et l'acceptation de l'altérité. Dans ce cadre, les termes et les limites de liberté et de contrôle, de tolérance et de violence, d'amour et de crainte deviennent confus. La culture du contrôle produit deux types de violences qui coexistent.

La première : toute autorité et pouvoir cherchent, au départ, à être agréables et à plaire, comme dramaturges et philosophes le dénonçaient déjà, à des périodes difficiles de la démocratie athénienne. Les démagogues amadouent et flattent le *Démos* et le trompent. Parents et enseignants ont peur de leurs enfants et de leurs élèves, avec pour effet que « la tyrannie s'instaure à partir d'un régime qui n'est autre que la démocratie » (Platon, *La République*, 564).

La tyrannie, sous le couvert de l'agréable et du plaisant, applique une violence contrôlée, rampante et omniprésente. C'est le contrôle silencieusement agissant dans toute technostucture de notre culture : nos besoins, nos désirs et nos préférences sont enregistrés, étudiés, orientés ; de nouveaux et constamment renouvelés sont proposés, et ainsi de suite. En dépit de la promesse du libre choix,

l'homme contemporain n'arrive pas à choisir. Choisir, parmi le chaos des possibilités qui se multiplient tous les jours, devient quasiment impossible. Le sentiment d'avoir « mal » choisi impose la recherche d'un « bon » choix qui, s'il est effectué, ne résiste pas aux défis des produits du lendemain. Le sentiment d'insatisfaction domine.

Le second type de violence se manifeste directement contre tout individu qui échappe ou menace d'échapper aux contrôles appliqués. La participation à des sous-cultures existantes ou à la création de nouvelles, fait souvent l'objet mais aussi le sujet de la violence. Le rejet du différent, coexiste avec le non-consentement à une loi communément acceptée. L'effet en est que l'on produit en même temps qu'on subit de la violence. La violence sociale incontrôlée entreprend de détruire toute loi étrangère à la sienne. Aucune loi n'est respectée, car elles sont toutes considérées arbitraires. À cette violence barbare du totalitarisme, de la marginalisation, de l'anomie, du racisme, vient s'ajouter la violence de et contre d'autres cultures. Au-delà des destructions massives, les conflits qui se poursuivent en périphérie de notre continent dorénavant pacifique résultent en un flux de taille inédite de réfugiés et d'immigrants, en une jeune génération de terrorisme international.

3.1.2 Une culture sans mesure

Une culture sans mesure encourage l'omnipotence et l'hubris, promet le surhomme, met en avant l'idéal de l'efficacité, pousse à l'hédonisme absolu jusqu'à épuisement. L'on ne tolère pas les limites. Bien que parfois l'on arrive ainsi à créer des ouvertures dans la pensée, le désir de non-délimitation (Potamianou, 1992), l'absence de prise de conscience du sentiment tragique et ironique de l'existence, c'est-à-dire, du fait que l'on se bat contre des forces qui vous dépassent constamment (Manolopoulos, 2010), entraîne à des actes déraisonnables et destructeurs.

Dans le drame antique, l'hubris conduit le héros tragique à rejoindre le destin humain et, par le biais de l'effondrement, de trouver la catharsis. Au travers de la dramatisation de mythes antiques, chaque histoire personnelle est actualisée. En groupe, les spectateurs réexaminent des traumatismes non traités dans l'espace-temps actuel des transferts.

Au contraire, aujourd'hui, dans une culture traumatogène et traumatophile, l'on crée les conditions de la reconnaissance sociale du désir de désaveu de la différence entre générations et sexes, de prolongation de la vie et de la jeunesse, de lutte plus efficace contre la maladie et la douleur. La Médecine a, elle aussi, entrepris de façon dynamique de soutenir ces espoirs.

Une culture de l'immédiateté et de l'urgence où les fantasmes d'omniscience et d'omniprésence trouvent leur satisfaction la plus directe et la plus massive sur internet, dans les réseaux sociaux. La Fomo (fear of missing out), la peur de manquer quelque instantané de la scène primitive virtuellement mondialisée, est un des exemples les plus opportuns. Le corps, dans l'intimité en même temps que dans la surexposition compulsive imposée, est en réalité absent de l'échange social interpersonnel et « en personne ». Le virtuel et l'imagé prend le dessus et domine sur le réel tangible et direct. Émetteur et récepteur, centre et périphérie n'ont plus aucun sens dans le cyberspace où nous vivons. Il en résulte que sujet et objet ne constituent plus un couple : leur relation se perd et leur entité est diffractée, dé-localisée et, bien plus encore, virtualisée.

L'étude du rôle de notre monde numérique et numérisé exige une étude qui traverse mais aussi dépasse la problématique de ce travail. Je me limiterai qu'à quelques considérations.

3.1.3 Une culture digitale

L'ordinateur et Internet sont parmi les grandes révolutions de la seconde moitié du siècle dernier. Cependant, depuis que l'image digitale l'a largement emportée sur le texte numérique, nous menons une double existence. La réalité est hybride, nous-mêmes nous sommes des hybrides.

L'iconocentrisme digital n'est pas seulement un outil, un medium pour saisir le réel ; c'est un mode de vie, sinon la vie elle-même. Le jeune enfant du siècle dernier, tout en parlant au téléphone avec sa grand-mère, lui « montre » ses nouvelles chaussures. Celui du vingt-et-unième siècle essaie de les saisir sur l'écran de la tablette, il est affreusement frustré et même désorientée de ne pas pouvoir mettre ces chaussures digitales.

L'adulte qui a grandi dans un environnement analogique est en d'apporter les corrections nécessaires. Même lorsqu'il met virtuellement des chaussures, il

sait que les sensations sur ses pieds ne sont pas dues à des chaussures, mais qu'elles sont le produit d'une machine, dont il ne connaît rien sur son fonctionnement. Il n'en déguste qu'à sa performance. Qu'en est-il du jeune qui ne s'est pas initié dans la culture analogique ? Notre cerveau, notre psychophysiologie, analyse, elle a même besoin d'analyser à la fois les messages analogiques que digitales - lors d'une conversation par exemple - pour en établir un compte-rendu.

Inscrit dans les réseaux sociaux, on se prend tous pour Mark Zuckerberg. L'univers type « Asperger » est de plus en plus la norme. C'est comme si le vivant n'existait plus, la subjectivité, l'altérité, l'étranger, la vieillesse, la mort-même sont apprivoisées. Le non-représentable de la mort est escamotée. Le mort a une image, pas la mort. La peur de la fin conduit à la mise en image de tout. C'est la tyrannie de l'image et même de l'image positive, car l'image négative, de la vieillesse par exemple, nous engagerait dans une négociation psychique insupportable du temps, de la perte, de la fin.

Les yeux qui ornaient la proue des bateaux d'antan avaient une valeur sacrée. Comme la tête de Méduse sur le bouclier d'Athéna (Iliade 5.741) les formes répugnantes et abominables n'étaient seulement destinées de faire peur à l'ennemi. Elles avaient le pouvoir magique d'apotrépeïn (ἀποτρέπειν) de détourner.

Nous vivons à l'aire du digitale apotropaique.

Au sein de notre culture, on accorde de plus en plus foi aux impressions et non pas à l'épreuve de la constatation empirique commune. Notre impression est la réalité (Γιανναράς, 2017). Nos objectifs échouent souvent car nous désavouons le temps de leur préparation, l'imprévu et l'incertitude qui entoure leur réalisation. Le lien avec l'autre, qui est très souvent un autre virtuel, est seulement actuel. Il lui est impossible de s'inscrire dans le temps, dans l'histoire personnelle et sociale. L'éphémère et la superficialité de nos rapports témoignent de la difficulté d'investir l'autre, du contact avec les sentiments que cela nous causerait ; ils font l'économie des sentiments encore plus pénibles qu'entraînerait sa perte.

3.1.4 Une culture sans sujets

D'ailleurs, moi et l'autre sont des individus et non pas des sujets. Comme j'ai l'occasion de me référer par deux fois (chap. 3,8 et chap. 5, 3.2.2) à la pensée de Norbert Elias (1987), je ne m'y attarderai pas ici. Une société sans sujets est une société de masse, où des individus isolés et anonymes sont piégés entre l'illusion individualiste de la liberté et des compulsions de la production, du gain et de la consommation. Ils y vivent une solitude insupportable. La société sans sujets, aliène le sujet du désir et des limites introjectées, en conduisant l'individu à soulever, en guise de mécanismes de réaction, diverses protestations et idéologies individualistes. La volonté des hommes semble ne pas intervenir ou ne pas participer de façon responsable aux processus sociaux et culturels qui déterminent leur mode de vie, en tant que sujets d'une société, en même temps créatures, créateurs et médiateurs de la culture (Linton, 1936).

3.1.5 Une culture mélancolique

Une culture de la mélancolie, avec mais aussi sans guillemets. Pertes inlassables, personnelles et collectives : la mort de Dieu (Nietzsche), des civilisations (P. Valéry), de l'homme et de l'humanisme (Foucault, Deleuze), de l'Histoire (Fukuyama), des Idéologies. Dans l'attente d'une nouvelle grande narration, l'on vit le paradoxe de l'illusion de la fin des illusions. Face au désenchantement mélancolique de la nature et de civilisation, la culture actuelle cultive des promesses maniaques, des rêves de domination hédonique mais aussi de la destructivité incontrôlée.

Il s'agit bien entendu de morts théoriques, bien qu'elles aient coûté des millions de morts de guerres, de génocides, de dictatures sanguinaires. Ils condamnent à la migration, à la misère, à la maladie et à la mort des milliards d'humains. Ils rompent irréparablement les relations entre l'homme et la nature, l'organisation sociale et la culture. Ils empêchent ou aliènent la pensée et son expression sociale qu'est la démocratie, si difficilement conquise et que nous sommes dans l'impossibilité de préserver.

La place vacante du sacré, le vide, est occupé par l'individu. C'est le « culte de l'individu » car, dorénavant, le seul élément commun entre les hommes est précisément leur individualité, comme écrivait déjà en 1898, Durkheim (p. 12). Lorsque Freud (1930, p. 139) écrivait que le processus culturel (Kulturprozeß) est

« cette modification du processus vital subie sous l'influence d'une tâche imposée par l'Éros et rendue urgente par Ananké », il soulignait que son but est « l'union d'êtres humains isolés en une communauté cimentée par leurs relations libidinales réciproques ».

Toutefois, les notions d'identité et d'appartenance ont dramatiquement changé dans la culture hypermoderne (Serres, 2015). Le moi hésite entre un idéal individualiste et un idéal conformiste et, considérant l'autorité, la fonction paternelle comme une suzeraineté, on vieillit sans devenir adulte, sans devenir Moi-Nous (Ricœur, 1990). En outre, dans le cadre de la technologie hypermoderne, des groupes d'individus dont le nombre et les participants vont croissant organisent et mettent en avant leur identité en tant que communautés, en s'appuyant uniquement sur leur expérience imagée.

La culture, en tant qu'ensemble de systèmes symboliques (Lévi-Strauss, 1958) et en tant que cadre, se trouve là où chacun de ses membres trouve et crée des sens, là où il pose des objets indifférenciés et, donc, communs (Bleger, 1967). Et, comme c'est le cas pour tout cadre, lorsqu'elle fonctionne bien, elle est silencieuse. La culture actuelle est bruyante.

Tout ce que le sujet devait soutenir et contenir est actuellement en souffrance, échouant dans son organisation et son fonctionnement. Les énormes changements culturels ont désintégré les garants métasociaux des grandes structures de la symbolisation. Ils ont entraîné avec eux les garants métapsychiques, le fond du psychisme, là où s'appuie le psychisme de chaque sujet. Par conséquent, il n'y a pas que le sujet à être mal à l'aise dans la culture, c'est la culture qui est elle-même malaisée (Kaës, 2012).

Je pense qu'aujourd'hui, plus que jamais, il est demandé à l'homme de vivre au-dessus des moyens dont il dispose, dans l'excitation constante et/ou l'hypomanie, tandis que l'effondrement dépressif guette. Je formule l'hypothèse selon laquelle cela est en rapport avec notre intégration narcissique insuffisante, en tant que sujets et en tant que culture.

3.2 Notre narcissisme chancelant

Pour comprendre le malaise des êtres solitaires, il est nécessaire de considérer ce qui est offert pour relier les sujets entre eux. La Psychanalyse offre de tels outils. Il s'agit de tous ces processus et formations à double face.

J'ai rappelé précédemment cet extrait de *Pour introduire le narcissisme*, où Freud soutient que chaque individu mène une double vie : en tant qu'il est lui-même sa propre fin et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujettie. Le narcissisme, ce qu'il y a de plus unique dans le sujet, est donc constamment impliqué dans des formations et des processus communs et partagés : avec les parents qui, par leur amour, investissent leur bébé, le chargeant en même temps de satisfaire leurs rêves non accomplis ; avec les groupes et les institutions, où chaque membre cède une partie de son Idéal du moi à son chef et, en même temps, participe à une identification inter-moïque (Freud, 1921).

Tout comme Janus, une des faces du narcissisme, telle que celle des identifications, fait partie intégrante du psychisme, tandis que l'autre est tournée vers l'extérieur, vers le psychisme d'autres sujets. Pareilles formations psychiques constituent des interfaces entre les sujets, participant de la construction et de la création de liens intersubjectifs mais aussi de liens intrasubjectifs.

Les barrières de contact, cette extraordinaire intuition freudienne portant sur les synapses neuronales (Freud, 1895), le préconscient (Freud, 1900), la pulsion elle-même, en tant « notion - limite » non seulement entre le psychisme et le corps (Freud 1915a), mais aussi en tant que le sujet et l'autre, l'objet de l'autre, les objets dans l'autre, sont également des notions à double face.

Il en va de même de la rêverie maternelle, en tant qu'elle précède, s'offrant comme modèle à la fonction onirique du nourrisson (Bion, 1962). Elle lui permet de différencier la réalité intérieure de la réalité extérieure et de développer sa capacité de les percevoir et de les penser. L'espace intermédiaire potentiel (Winnicott, 1971) est le modèle de l'interface par excellence. Dans cet espace, se développent des phénomènes et des objets transitionnels. Là, se rencontrent les fonctions du nourrisson et de la mère, là communiquent l'intérieur avec l'extérieur, avec l'intérieur d'un autre, elles deviennent des altérités communicantes et médiantes potentielles.

Le contrat narcissique de Piera Castoriadis-Aulagnier (1975), en tant que transaction convenue entre mère et nourrisson, est, lui aussi, une formation à double face. Avec la médiation de la mère, en tant que représentante de la culture, le contrat narcissique assure une place et une identité au nourrisson, à condition que le nourrisson assume l'obligation de préserver et de poursuivre les valeurs de la culture.

Avec les pactes dénégatifs et les alliances inconscientes, René Kaës (1989, 2009) a mis en avant l'importance des aspects obligatoirement invisibles que comporte le contrat narcissique : refoulements en commun, mais aussi dénégations, désaveux et dénis tantôt structurants, tantôt défensifs, voire, aliénants, ce sont eux qui assurent la stabilité du lien intersubjectif, mettent en valeur la transmission transgénérationnelle et ses égarements, souvent sous la forme de traumatismes transgénérationnels.

Toutefois, les formations et processus intermédiaires qui, de par leur nature, sont provisoires et fragiles, de nos jours, plus que jamais, sont faibles et douloureux.

Quelques années avant qu'André Green ne publie la « Mère morte », Guy Rosolato (1975) relève l'importance de l'axe narcissique dans la dépression, l'importance d'une culpabilité inavouable en lien avec l'incorporation de l'objet primaire et l'identification du nourrisson avec la mère anti-pulsionnelle souffrante. Le processus de la culpabilité, en tant qu'affect dominant tout deuil, échoue dans une relation narcissique qui écrase le moi non seulement sous l'ombre d'un objet narcissique mais aussi sous le poids incomparable d'un moi idéal. La douleur de la séparation porte sur la rupture d'une relation avec un idéal.

Il est évident que, dans le cadre d'une société qui, de plusieurs points de vue, pourrait être qualifiée de « narcissique », toute perte, diminution physique, déchéance ou échec, toute distance par rapport à l'idéal, causent une douleur dépressive insupportable.

Le narcissisme - son organisation et les échecs dans son organisation - est l'axe commun que partagent le lien intersubjectif et la dépression. Le lien avec l'autre est aussi inévitable que l'illusion narcissique qui cherche à rendre ce lien inutile. Habituellement, l'on se réfère à la répartition des investissements entre narcissisme et relations objectales (Cosnier, 1970). Mais, ici, je parle de la qualité

du narcissisme et des relations avec les objets. Soit tous les deux sont suffisamment sains, soit aucun des deux ne l'est. Tant l'abnégation en faveur du groupe social que le désir de s'associer semblent être des valeurs dépassées. En l'absence de participation sociale essentielle, on bricole des communautés : associations, clubs...

Je propose l'idée que les souffrances narcissiques-identitaires (Roussillon, 1999) ne caractérisent pas uniquement la psychopathologie contemporaine. Elles constituent le paradigme et se proposent comme porteurs de notre malaise dans la culture. En tant que manifestations défensives face aux traumatismes primaires et en tant que témoignage de l'échec de subjectivation, elles renvoient à des processus de dénarcissisation, au niveau tant personnel que socioculturel.

Par conséquent, l'échec du travail du deuil dans notre culture hypermoderne est le résultat de défenses face aux souffrances psychiques de perte pour qui il est impossible de trouver un espace d'accueil et d'hospitalité, qui contiendrait et transformerait ces souffrances, tant au sein du sujet lui-même qu'au sein des liens intersubjectifs et transsubjectifs, dans le cadre de la culture. Le sujet contemporain, en tant qu'individu, qui plus est, est désespérément seul pour confronter, dans le désespoir ou dans les fantasmes d'omnipotence, son destin.

La continuité de la culture s'appuie en même temps sur la mise à mort symbolique des jeunes que sur la mort physique des parents. L'adolescence s'achève avec le deuil des objets primaires, si et à condition que les parents aient traité la compétition insupportable avec la jeunesse, le scénario du « *on tue un enfant* » (Leclaire, 1975).

Dans le cadre d'une culture symboliquement dénudée, la dépression est la forme que prend la mort dans le reflet du miroir qu'est l'autre. Les plus âgés d'entre nous, avons cessé de vouloir céder aux jeunes notre place, en niant la vieillesse et la mort.

Toutefois, nous n'avons d'autre droit ni d'autre devoir, en tant que psychanalystes et en tant que membres de la société, que celui d'espérer avec sagesse et d'investir avec consentement en la force d'Éros et la nécessité pour la vie de continuer, au travail de la culture. En paraphrasant légèrement Winnicott (1971, p. 133), René Kaës (2012) appelle à préserver, ensemble, un espace où nous continuerons à « mettre ce que nous trouvons et ce que nous créons ».

Comme je l'ai mentionné plus haut, le lien avec l'autre, ainsi qu'avec l'ensemble des autres, est aussi inévitable que l'illusion narcissique qui cherche à rendre ce lien inutile. Toutefois, les liens intersubjectifs sont inhérents à la condition humaine. Grâce à eux, l'homme devient un sujet humain. Grâce à eux, la civilisation évolue. Mais, aussi, à cause d'eux, l'on s'efforce sans succès d'échapper à leur obligation douloureuse.

4 Conclusions provisoires

Dans ce chapitre, je me suis efforcé de prolonger mes recherches clinico-théoriques sur le deuil dans deux directions :

Le deuil, aux dires de Freud, est une énigme. Il ne me semble pas en être la seule. Il y en a d'autres et même vitales. Ce qui distingue ou ne distingue pas le sujet de son semblable, le dedans et le dehors etc.

Les pertes ponctuent et divisent nos vies en périodes. On demande à la psyché de s'en occuper dans la douleur. Or, le moi lui-même, en tant que produit des différenciations, est en perpétuel travail de deuil : le moi est deuil.

Ma seconde proposition a été de mettre en question la différenciation nette du moi du non-moi, de l'intérieur de l'extérieur. Cette catégorisation ontologique, socle du paradigme moderne, est contestée dans la scène postmoderne. Cela serait un deuxième deuil à faire.

Déjà S. Freud lui-même, lorsqu'il introduit des concepts tels que pulsion, Winnicott les phénomènes transitoires, la psychanalyse moderne la problématique de la réflexivité et de l'intersubjectivité, tout ceci nous invite à repenser et éventuellement à faire le deuil de la position centrale qu'occupe le moi contre le non-moi, le sujet contre la relation, en faveur de l'espace psychique commun et partagé.

La localisation du travail du deuil dans la culture et son élévation au statut de paradigme de travail psychique, a été la seconde orientation de mes recherches.

Après avoir cherché l'origine du deuil chez le nourrisson, le soutien socio-culturel du travail individuel du deuil et la relation entre le travail culturel et la subjectivisation, je me suis efforcé de relier les défenses contre le travail du deuil que nous observons dans la société d'aujourd'hui avec certaines des caractéristiques de celle-ci : contrôle omniprésent, limites en constante expansion, impératifs d'urgence, assujettissement de la pensée à la sensualité, du réel au virtuel et au figuratif, etc.

Si l'on considère le narcissisme comme l'axe commun du lien intersubjectif aussi bien que de la dépression, dans une société à bien des égards "narcissique", la souffrance narcissique-identitaire est à la fois le paradigme et le porteur de notre malaise culturel.

L'échec du travail du deuil dans la société d'aujourd'hui est le résultat de défenses contre la souffrance psychique de perte, laquelle se trouve dans l'impossibilité de trouver un espace d'accueil, d'hébergement, de contenance et de transformation, dans le sujet lui-même, ou dans les liens intersubjectifs et transsubjectifs, dans le cadre de la culture.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Approfondir la Psychanalyse.

Élargir ses champs de réflexion,
de dialogue pluridisciplinaire et d'application

« Dire avec Kierkegaard que la foule est fausseté, c'est manquer au devoir de substituer à ce qui est ce qui doit être... « *la chose publique, la chose résistante entre toutes, c'est là l'épreuve essentiel de l'homme au singulier* »... unir le singulier à l'universel... »

G. Bachelard, Préface au M. Buber
Je et tu (Aubier, 1923/2012, p. 31)

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

1 Le paradigme de la traduction

Dans mon Introduction Générale (5.3.1), je rappelais l'incitation de Didier Anzieu, selon laquelle, multiplier les objets et les champs d'application d'un fait ou d'une pensée cliniques, c'est multiplier les preuves de sa confirmation. C'est aussi, ai-je ajouté, interroger leurs limites et leurs possibles réfutations.

C'est ce que j'ai essayé de faire tout au long de ce travail, en multipliant les expressions des souffrances psychiques à étudier, les environnements où elles se manifestent, les perspectives de leur examen.

La traduction, le travail de la traduction, selon l'emprunt avoué de Paul Ricœur (2005) à Freud, peut servir d'un autre point de vue ce même effort d'approfondir la Psychanalyse, élargir ses champs de réflexion, de dialogue pluridisciplinaire et d'application.

Le travail du rêve est un travail de traduction au sens propre : un transfert - Übertragung, selon le terme même de Freud, que l'on a traduit à quelques lignes d'intervalle, une fois par transcription, l'autre fois par traduction ¹²⁸. Voilà un exemple patent des limites de la traduction : lorsqu'on sait que Freud appelle Übertragung, la transcription, la traduction, la transmission (intergénérationnelle) et l'après-coup ¹²⁹ et non seulement le transfert, ce qui est le cas en français, en anglais ou en grec, c'est courir le risque de rétrécir les horizons et la valence polysémique du concept princeps de la Psychanalyse.

Par conséquent, le travail de la traduction est, en sus du rêve, en relation étroite avec le travail du deuil : obligé d'admettre la perte, on se contente de déplacements économiques et topiques qui rendent possible que l'objet intègre la réalité psychique. Consentir pour réussir, sacrifier une part pour sauvegarder l'ensemble...

¹²⁸ Voir la première page du sixième chapitre de la traduction française de *l'interprétation des rêves*.

¹²⁹ Nachträglichkeit est un terme dérivant du même verbe et nom allemands *tragen*, qui signifie porter, rapporter, prendre effet, s'appliquer etc., les mêmes que pour Übertragung.

Or, les analogies entre traduction et élaboration psychique ne s'arrêtent pas là. La traduction, en plus du travail du rêve et du travail du deuil, a également des affinités particulières avec le jeu. En traduisant, on doit faire preuve de créativité, manifester même une « complaisance ludique dans le contrôle de l'identification spéculaire » - pour emprunter à Jacques Lacan (1949) cette expression utilisée à propos du stade de miroir - à bien des égards applicable à la question de la traduction : Maîtriser deux langues, deux mondes, c'est élargir les horizons, même si l'idole n'est pas l'objet en soi, Übertragung n'est pas tout à fait le transfert et ainsi de suite... En s'adonnant au jeu, on fait comme si, et on s'en contente !

Et P. Ricœur (2003) de soutenir :

Une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une identité de sens comparable... Grandeur de la traduction risque de la traduction : trahison créatrice de l'original appropriation également créatrice par la langue d'accueil ; construction du comparable. (p. 40, 66)

En alléguant la noblesse de la créativité, on oublie qu'avant que la création soit une construction et une réparation elle est déjà une déconstruction et un endommagement. Les analystes qui ont travaillé avec des créateurs et dans la formation ont mis en évidence des fantasmes sous-jacents aux processus créateurs et formatifs d'une force destructive inouïe : la dé-formation (Kaës, 1975 ; Kaës, Anzieu, Thomas, 1975), voire le matricide (Brun, 2014b, 2019). Cette problématique est certainement celle du meurtre de l'objet primaire et du deuil, du détruit/trouvé, des processus de représentance et de symbolisation. Ayant moi-même une petite expérience de traduction, même de mes propres écrits, et des traducteurs en analyse, j'ai eu l'occasion de voir de près la violence destructrice aussi bien que la révolte et le redressement salvateurs face à la haine de la langue maternelle.

Parfois on ne veut pas, non pas sans raison, de ce jeu, comme le psychotique qui prend le mot pour la chose, ou bien l'enfant autiste qui mange la pâte à modeler comme si elle était un vrai pain au chocolat ; comme les parents à Chypre qui prennent l'idole du disparu pour la réalité et les Chypriotes grecs la perte pour une absence ; comme on fait plus ou moins tous dans notre culture digitale et iconocentrique qui nous pousse à ne vouloir endeuiller de rien.

Si j'ai pu voir ce qui se passait à Chypre, saisir les entraves sociales et politiques au travail du deuil, les alliances secrètes du silence, c'est parce qu'après onze ans consécutifs d'absence sur mon île natale, j'étais un mi-étranger, un mi-familier. Une vision binoculaire comme dirait Bion, ou encore ainsi que l'écrivent Bourguignon, Colet et Laplanche (1989) :

Ce qui est latent dans l'œuvre, seul un étranger peut le découvrir, seul le passage dans une langue étrangère parachève le développement de l'œuvre. (p. 70)

Je me demande alors, même si « toute traduction tombe à côté » selon George Steiner (1975, p.36), est-ce qu'en définitive elle tombe quand-même juste, voire, elle procède à la mise en évidence de dimensions qui échappaient même à l'auteur de l'œuvre originale, ainsi que ses ambiguïtés et contradictions éventuelles.

J'écrivais encore dans mon Introduction Générale (5.2) : Même dans le travail scientifique ou le travail psychique les mieux réussies, il y a toujours un reste à penser, un reste à symboliser ; il y a toujours une possibilité de reprise de pensée et de symbolisation. J'y ajouterais volontiers que les échecs du travail de la pensée et de la symbolisation sont aussi un résultat, aussi raté que soit ce travail, du processus de la pensée et de la symbolisation. De même les solutions pathologiques sont des efforts en vue de symbolisation et en même temps de non-symbolisation, de désymbolisation et/ou d'asymbolisation. Toute symbolisation, comme toute non-symbolisation sont des processus à double voie, doublement potentiels en direction de la pensée ou de la non-pensée.

S'il est non seulement possible, mais souhaitable, sinon obligatoire, de réexpliquer un fait d'une autre façon - c'est-à-dire, dans le cadre d'un autre système de référence (Poincaré, Devereux), mon approche pluridisciplinaire ne cherche pas en premier lieu à combler les lacunes de tel ou d'un tel discours scientifique, mais de repérer les écarts épistémologiques, sources inépuisables de fécondité à soutenir à l'infini.

Multiplier, élargir, décliner et traduire, c'est à la fois confirmer et approfondir une question, élargir son champs d'application, dégager les horizons de la pensée, c'est aussi la relativiser, la réfuter même.

2 La déclinaison

Chacun des chapitres de la Thèse se terminant sur ses conclusions provisoires propres, je ne pense pas qu'il soit nécessaire de les reprendre ici en détail. Il me semble plus intéressant de voir dans quelle mesure ces conclusions convergent entre elles, et comment la problématique initiale peut être remise dans une nouvelle perspective.

Selon mon hypothèse de base, la structure et les processus psychiques du sujet singulier, d'autant plus ses souffrances, ne peuvent être suffisamment comprises et encore moins soutenues et soulagées, que si on les rapporte aux contenus qu'ils prennent pour d'autres sujets, que si on les articule et les met en communication avec les opérations psychiques de ceux-ci, ainsi qu'avec les cadres et métacadres dans lesquels les sujets s'inscrivent, en tant que partie prenante et partie constituante d'un ensemble transsubjectif.

Je rajouterais volontiers à côté du mot *contenu* (que les souffrances prennent pour d'autres sujets), celui de *charge*. La force polysémique de la charge, associé à celle des contenus (au pluriel) renforce ce que j'ai voulu mettre en évidence à savoir les rapports entre la souffrance individuelle et le poids, la mission, la fonction, l'accumulation, la force, voire l'attaque, l'indice de culpabilité etc., dont les autres sujets sont les porteurs.

a) En commençant par l'asile de Léros, la communauté de l'île s'est chargée pendant des décennies de recevoir et de cloîtrer « le mal », que la société grecque ne voulait pas voir librement se propager en son sein, courant le risque imaginaire d'être contaminée.

« Bas les pattes de notre pain ! » était inscrit sur le graffiti qui figurait sur les murs de l'île, lors de notre intervention pour la désinstitutionnalisation pendant l'hiver 1990-91. La majorité des habitants était, d'une façon ou d'une autre dépendants financièrement et professionnellement du fonctionnement de l'asile, qui était la plus importantes ressources financières de cette île plus ou moins pauvre et éloignée de la métropole.

En recevant pendant un siècle les exclus - à l'origine les personnes ayant la lèpre, ensuite les communistes et à la fin les fous - les habitants ont identifié les déchets, les excréments d'une société, à leur pain. Cette « coprophagie » à

l'échelle communautaire était à mon sens le résultat d'une aliénation par assignation d'une fonction et d'une charge, que les habitants de Léros ont volontairement portés à la demande de la société grecque par le biais de l'administration publique.

Quand nous avons proposé aux patients de se déplacer vers un foyer à proximité de leur village, leur première réaction a été : « Est-ce que les infirmiers sont au courant ? ». Après plusieurs décennies d'internement asilaire ils étaient entièrement dépossédés de leur volonté, ainsi que de leur aptitude à renouer des liens avec leur famille et leur lieu d'origine, qu'ils n'étaient plus en mesure de reconnaître.

- Tu as dû trouver bien changé ton village Monsieur Dimitris ?
- Ce n'est pas mon village...

Le besoin naturel de l'homme d'avoir des rapports avec son semblable - *Nebenmensch* - et ensuite son désir médiatisé par celui-ci de nouer des relations avec ses objets-autres-sujets, sont rendus caduques par l'enfermement asilaire ; celui-ci ayant parachevé la faillite de la subjectivation due à une psychose chronicisée, à la suite de l'échec de l'environnement primaire et des soins médicaux de l'époque.

Il a fallu alors que ce désir soit littéralement aussi bien *réanimé* par l'investissement assidu des patients et par le personnel que *transité* au sein du travail au foyer et à la communauté, ainsi que je l'ai décrit (chap. 1, 4.1). L'identification à l'humain (Kaës), l'identification narcissique de base (Roussillon) ne pouvaient que travailler patients, personnel et communauté à la fois : demeurer dans le retrait et dans la peur de l'autre, « prêter » de toute sa force son fonctionnement psychique à des personnes qui ont trop longtemps vécu hors société, admettre que l'autre, le fou, soit une autre figure de soi ?

Penser et organiser une structure d'accueil de ses personnes, et plus généralement une institution de soin, inspirée de la longue tradition psychanalytique en la matière a été notre premier souci. Il s'agissait non seulement d'une nouvelle structure extrahospitalière mais d'une mentalité et d'une culture de soin résolument différentes des celles des soins psychiatriques classiques. En son sein l'investissement des patients est une condition vitale, ainsi que le travail social et communautaire. Une telle structure,

contrairement à l'asile et à la pratique psychiatrique de jadis, mais aussi d'aujourd'hui, parce que soumise à une logique restrictive et où le respect au sujet humain manque, doit reconnaître son caractère partiel et son besoin de communication et d'échanges aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur d'elles même. Offrir à leur personnel les garanties nécessaires pour accomplir un travail psychique laborieux, et souvent douloureux, ainsi que de sensibiliser la communauté à respecter l'altérité sont deux paramètres essentiels pour la réussite d'une telle entreprise.

b) Le travail avec les enfants autistes, en sus des principes précédents, applicables pour un centre de jour, nous a amené à penser et à mettre en place des dispositifs relationnels sécurisants qui différencient soigneusement le temps et les espaces utilisés, les tâches à exécuter, les médiations, et les interlocuteurs de l'enfant. Une place très significative a été donnée aux expressions et aux échanges non-verbaux.

Parmi ces dispositifs, un atelier original combinait plusieurs types de médiations. Par l'engagement mutuel des corps, leur sensorialité et leur motricité sont stimulées au contact des médias. Le retour des agonies primitives qui en résulte fait l'objet d'un travail de métabolisation partagée avec les autres, ce qui permet l'accès au développement de symbolisations primaires à l'enfant autiste, au frayage des voies infra et préverbales de communication. Ce que j'ai appelé la métaphorisation transmodale (chap. 1, 4.2.2 et 4.2.3), où la mobilisation de la sensorimotricité du corps au contact, avec à la fois les qualités physiques de l'objet médiateur et les autres corps présents, favorise non seulement la reprise transformatrice et l'élaboration des liens intrasubjectifs et des liaisons intersubjectives mais aussi les rapports entre les deux.

L'hypothèse de la charge et du transit évoquée plus haut rencontre dans ce dispositif la condition originaire d'indifférenciation sujet/objet et de coalescence affect/représentation (Aulagnier-Castoriadis). Elle rencontre également l'osmose et l'interpénétration, la matrice de potentialités et cette valence (Bion), à savoir la disposition de l'individu à entrer en relation avec les autres, ainsi que cette déposition sur le cadre des parties indifférenciées des psychismes particuliers, à partir de laquelle et à travers laquelle la subjectivité et la socialité se construisent.

L'hypothèse d'une contrainte de répétition, évoquée pour la première fois en 1914 par Freud (1914b) a trouvé chez R. Roussillon (1999) avec la contrainte à la symbolisation et chez M. Aisenstein (2010) avec la compulsion à transférer ses prolongements naturels. L'hypothèse que la souffrance individuelle *cherche* chez l'autre non seulement le lieu de sa projection hors du corps propre, mais un contenu, une charge et un transit, une déposition et une resymbolisation dans les cadres transsubjectifs en est aussi un.

Le transfert, dans tous les sens du terme, de l'enfant, ravi du mannequin Batman que son père lui a offert, à la névrose de transfert classiquement interprétée, inclut toute une série d'autres formes : transfert sur le langage et en langage (Green), et en amont, le transfert (transcription et traduction) dans le rêve, le transfert du somatique au psychique (Aisenstein), du groupal au psychique et vice-versa (Kaës), les interférences et les jeux sur les interfaces de la psyché individuelle avec le groupe, la collectivité, la culture, voire la politique.

Faut-il ajouter en contre partie à ces contraintes, leur associer, une contrainte de recevoir et une contrainte de rendre, suivant le modèle de l'échange de dons, proposé par Marcel Mauss (1923/1973) ? Obligation de donner (contrainte à transférer), obligation de recevoir (contrainte à contre-transférer), obligation de rendre (contrainte à symboliser).

Par les jeux sur les interfaces et les interférences, j'ai d'abord essayé de montrer à travers un exemple théorique - la primauté présumée de la mère - en ensuite dans deux contextes cliniques - la transition violentée qui est l'adolescence dans notre culture et les parents des portés disparus à Chypre, porteurs d'un deuil socialement et politiquement indésirable - et enfin dans deux cadre clinico-théoriques - l'extension de la clinique du deuil et le deuil au sein de notre culture hypermoderne.

c) L'hypothèse du matriarcat primitif et le passage d'une relation originellement duelle à une organisation triangulaire sont deux expressions de la préséance présumée de la mère, où l'Anthropologie et la Psychanalyse se rencontrent.

À l'occasion de cette rencontre, j'ai pu montrer l'intérêt de poursuivre le dialogue interdisciplinaire ; attirer l'attention sur les dangers des spéculations et des extrapolations ; montrer aussi bien les avantages que les inconvénients des

emprunts interdisciplinaires et du transit d'outils conceptuels et méthodologiques ; admettre enfin qu'il n'y aurait plus de raison pour revenir à la vieille querelle sur la priorité ou la primauté des phénomènes psychiques sur les phénomènes sociaux ou inversement.

Pour ce qui concerne la primauté de la mère en Anthropologie, j'ai avancé que le matriarcat est une narration développée dans le paradigme évolutif du XIX^{ème} qui touche à un fantasme originaire de l'humanité. À la fois séduisant et effroyable, le matriarcat active des représentations sociales et des fonctions défensives contre les désirs régressifs et les angoisses que ceux-ci suscitent, sous-jacents à la constitution de l'institution de la société. Celle-là se développe dans l'espace frontalier contesté entre l'individu et le collectif, entre fantasmes, mythes et connaissances scientifiques. Si l'on admet si hâtivement le matriarcat, c'est parce qu'on l'a tous vécu, même si on n'en garde pas le souvenir.

À travers la reconsidération du féminin dans l'Antiquité, une corrélation structurelle entre la gynécocratie et la théorie matriarcale a autorisé la mise en relation du mythe, de la structure, de l'histoire et des discours scientifiques. De même, le recours au concept de tiercéité (Peirce, Green) a permis une approche critique de la linéarité aussi bien en Anthropologie qu'en Psychanalyse : la querelle sur la préséance de la mère, ainsi que celle plus générale entre structure et histoire sont à rejeter : Dès sa naissance l'homme s'inscrit dans un champ symbolique œdipien, qui est une structure transgénérationnelle, ce qui n'exclut pas pour autant ses failles, voire ses faillites.

d) En ce qui concerne l'adolescence, la tâche de la société, par le biais des procédures culturellement organisées, de préparer ses jeunes pour prendre en main les rôles et les obligations qui incombent aux adultes au sein de la société et de la culture, se trouve dans la nôtre biaisée (chap. 3). La mort symbolique de l'enfant dans l'adolescent qui devient adulte est inévitablement liée à la mort réelle prochaine du père ou de la mère. En participant au rite d'accession de la génération suivante à l'âge adulte, le plus ancien accepte de quitter bientôt cette vie, puisque sa mission, qui consiste à transmettre tout ce qu'il avait à transmettre aux jeunes, entre les mains desquels passe la société, est accomplie.

Cependant, ceci n'est pas le cas dans la culture postmoderne, ainsi que j'ai tenté de le montrer, entre autres, par des analogies entre les thématiques qui

traversent les rites traditionnels de passage et la psychopathologie de l'adolescent occidental, surtout dans ses dimensions de violence et de destruction à l'égard de lui-même ou des autres. La crise adolescente contemporaine n'est pas qu'une crise individuelle ou celle d'une classe d'âge, ni une crise entre générations. Elle est une crise des liens dans le présent et en même temps des liens intergénérationnels, voir transgénérationnels. Elle est une crise de transmission - un échec du processus de transmettre et de recevoir - et par conséquent une crise des représentations qu'une société se fait sur son avenir. Les adolescents contemporains souffrent en tant qu'individus et en tant que maillons, c'est-à-dire en tant que porteurs et représentants de la crise d'une société et d'une culture : Ils sont notre porte-symptôme. Les adolescents souffrent pour eux-mêmes, pour leurs aînés, à la place de notre société.

e) La maltraitance qu'ils subissent est un préjudice porté sur le lien entre l'enfant et ses parents, sur la représentation de ce lien ainsi perverti au niveau de l'ensemble social et de la culture. Notre société et notre culture nourrissent très souvent de nouvelles formes de débridement de la pulsion de mort dont le dénominateur commun est la dégradation du sens, du lien intersubjectif et intergénérationnel, l'effondrement de l'ordre symbolique. L'appel à l'autre et aux ensembles plurisubjectifs qui pourraient soutenir et encadrer le travail de symbolisation de cette violence ne trouve souvent pas de répondant.

Notre culture, caractérisée entre autres, par l'évitement systématique du travail deuil, donc de la perspective de la fin, ne facilite pas la transmission. Car transmettre, c'est à la fois accepter la douloureuse optique de la perte pour les aînés, et d'être en mesure de recevoir et de conquérir, sans envie ni inhibition, pour les successeurs.

f) On retrouve à Chypre la transmission violentée d'une autre manière (chap. 4) : la transmission intergénérationnelle des traumatismes collectifs qui entrave les processus d'historicisation, la construction d'une mémoire tempérée et partagée par ses membres et l'envisagement d'un futur possible pour le pays. Sur la base d'un accord tacite entre la société chypriote et les familles des disparus, ces dernières, en gardant la question de la disparition ouverte, se chargent de porter la croix et d'arborer le drame de toute une société, accablée par des traumatismes collectifs et des deuils irrésolus.

Si cette souffrance individuelle et familiale est si fortement entretenue par la société et l'État chypriotes, c'est par ce qu'ils existent des raisons qui dépassent la question des disparus, qui veulent que les tombes restent béantes. Ce sont des alliances secrètes, et la fonction que leurs familles ont pris en charge est une fonction phorique en faveur de la politique et de la société chypriotes grecs. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé d'appeler le parent du disparu : porte -"deuil".

À Chypre, Antigone et Créon sont enfin unanimes dans leur désir et dans leur volonté : ne pas laisser les disparus devenir mortels et mourir ; ne pas enterrer les morts et ce que ces morts représentent : foyers, territoires, intégrité, ambitions nationales etc.

À travers les recherches sur le cas spécifique du traitement de la question des disparus à Chypre, j'ai tenté de proposer un modèle clinico-théorique de mise en évidence, non seulement des interférences, mais aussi de multiples articulations, interrelations, interdépendances etc. entre la souffrance personnelle, la souffrance sociale, qui même si elle est son analogon, elle peut être d'un autre ordre que celle-ci, et les choix et stratégies politiques qui leurs correspondent.

g) Comme pour l'adolescence, l'évitement du deuil est un souhait commun et partagée, non seulement à Chypre, mais au sein de la culture postmoderne. Le deuil, l'élaboration du deuil est une tâche qui incombe au moi et dont l'instigateur est la culture. J'ai essayé de développer Cette problématique associée à un deuil épistémique, à travers ce que j'ai appelé le double deuil du moi (chap. 4). Les pertes ponctuent notre existence et le moi en fait le deuil. Étant lui-même le produit de différenciations, le moi est, en fin de compte, deuil. Or, sa différenciation par rapport à ses objets n'est jamais achevée. C'est pourquoi j'ai soutenu que ce double deuil du moi n'en finit pas de se poursuivre tout au long de l'expérience individuelle, groupale et culturelle, ainsi que ses échecs à se manifester dans la clinique des troubles narcissiques, de l'identité et du lien.

Produit d'identifications certes, mais aussi d'assignation, d'assujettissements, bien souvent d'empiétements, le moi est fait des sangs mélangés. Ses limites estompées et floues ressemblent davantage à des aires grise de symbiose et de syncrétisme, à des aires imprécises et indéterminées. Des

osmose aussi bien nécessaires, structurantes et créatives, que néfastes, restrictives et aliénantes, sont son destin.

Ce que la bibliographie psychanalytique n'a peut-être pas suffisamment souligné et que l'approche pluridisciplinaire, en multipliant les éclairages, nous aide énormément à faire, c'est de placer à côté du travail du rêve, le travail du deuil et le jeu, non pas seulement comme processus et modes du fonctionnement psychique mais en tant que modèles de travail psychique. C'est par ces fonctions que la psyché construit et se construit comme ouvrage. Élever le travail du deuil et le jeu au rang de modèles de travail psychique a été l'hypothèse centrale de mon cinquième chapitre.

L'approche pluridisciplinaire m'a fourni des arguments supplémentaires pour penser le deuil au travers de quelques oppositions comme celle du soi par rapport au non-soi, du dedans par rapport au dehors. Vues dans cette perspective et à la lumière de notre expérience de la postmodernité, ces oppositions catégoriels perdent énormément de leur acuité. C'est encore un deuil épistémique à faire.

Le jeu est cette activité spontanée et naturelle, dont Winnicott a mis en valeur l'importance pour la vie psychique. Le jeu, l'espace du jeu, l'espace potentiel, se développent entre deux réalités différentes. Par sa participation à ces deux réalités, le jeu réussit à les mettre en communication. Si d'après l'hypothèse précédente, certaines oppositions catégoriels perdent de leur acuité, le modèle du jeu irait même au-delà : Il déplace l'accent du contenu et de la structure, du fixe et du stable, au processus et au performatif, au mouvement et à la transformation.

De l'autre côté, une grande découverte de la psychanalyse a été que de propriété du discours, elle a érigé la réflexivité en concept et en méthode de traitement. Par conséquent, les processus dynamiques d'échange et de changement qui se développent au niveau des interfaces, qui sont le jeu et la réflexivité, sont de l'ordre du créatif et du ludique, ce qui n'enlève rien de leurs qualités, ni de leurs mérites scientifiques, bien au contraire.

e) Pour revenir à la question du deuil, ainsi que je l'écrivais précédemment, le travail du deuil est une tâche qui incombe au moi et dont l'instigateur est la culture. J'ai recherché la localisation du travail du deuil dans la culture,

considérée comme son métacadre, et encore une fois souligné que le deuil est un modèle de travail psychique. J'ai cherché l'origine du deuil chez le nourrisson (passage de l'identité de perception à l'identité de pensée) et appuyé par mes recherches sur les disparus à Chypre, j'ai poursuivi mes réflexions sur l'encadrement socio-culturel du travail individuel du deuil et sur la relation entre le travail culturel et les avatars de la subjectivisation et de la symbolisation.

Dans ce cadre j'ai soutenu que notre culture est caractérisée, entre autres, par l'évitement systématique du travail deuil, et qu'elle est une culture anti-deuil. Cela a été l'hypothèse centrale développée au sixième chapitre de la Thèse. Les entraves au travail du deuil se sont liées à certaines caractéristiques de notre culture occidentale contemporaine : contrôle diffus, limites en constante expansion, nécessité de l'urgence, soumission de la pensée à la sensualité et du réel à un virtuel digital et iconocentrique.

La mise en échec du travail du deuil dans notre culture hypermoderne est le résultat de défenses érigées face aux souffrances psychiques de perte, pour lesquelles il est impossible de trouver un espace d'accueil, de contenance et de transformation, tant au sein du sujet lui-même qu'au sein des liens intersubjectifs, au sein de la transsubjectivité dans le cadre de la culture. Le sujet contemporain, en tant qu'individu, qui plus est, est désespérément seul pour confronter son destin humain dans le désespoir ou dans les fantasmes d'omnipotence.

Les contenus et la charge, la réanimation du désir et son transit via les thérapeutes et la communauté sensibilisée, dont j'ai parlé à propos de la désinstitutionnalisation, voient leur importance se multiplier au sein de la clinique du deuil à Chypre, lors de l'adolescence et plus généralement au sein de la Culture hypermoderne, où ces termes acquièrent le sens *de l'hébergement, de l'hospitalité et de la reprise transformatrice* qui font défaut. Leurs vicissitudes, voire leurs échecs, appellent les éventuelles conditions et possibilités de redressement, *par la relance de la symbolisation dans des cadres transsubjectifs*.

J'ai avancé l'hypothèse que les souffrances narcissiques-identitaires (Roussillon) ne caractérisent pas uniquement la psychopathologie contemporaine. Elles sont des manifestations défensives face aux traumatismes primaires, répétés, intensifiés même, au sein de la culture. Elles sont le témoignage de l'échec de subjectivisation et de la symbolisation, et renvoient à des processus de

dénarcissisation, au niveau tant personnel que socioculturel. Si l'on considère le narcissisme comme l'axe commun des dépressions, aussi bien que des liens intersubjectifs, dans une société à bien des égards "narcissique", la souffrance narcissique-identitaire est à la fois le paradigme et le porteur de notre malaise culturel.

3 Être vrai, c'est communier

Se référant à la pensée des philosophes comme G. Bruno et de Montaigne, Nuccio Ordine (2013) soutient que la recherche ne se satisfait pas de l'acquisition d'une vérité, aussi certaine soit-elle, d'autant plus que la conviction de sa possession risque de transformer la vérité en un instrument de terreur, que les religions et les idéologies avancent comme valeur absolue. Car, au nom de la vérité la violence s'est souvent imposée, soi-disant nécessaire pour le bien de l'humanité. En revanche, la recherche affranchie de l'utilitarisme, peut rendre la société plus libre, plus tolérante et plus humaine.

C'est ce qui écrivait déjà Aristote ¹³⁰ :

D'ailleurs cette préoccupation exclusive des idées d'utilité ne convient ni aux âmes nobles, ni aux hommes libres.

Ni une communauté d'utilité, ni une logique individuelle ne satisfont, selon le philosophe, les exigences de la pensée et de la vérité ¹³¹. Ὀρθῶς διανοεῖσθαι [orthos dianoeisthai], savoir penser dans le sens droit, juste, n'est point l'affaire personnelle de l'individu singulier doté de facultas ratiōnis. Bien au contraire, le démonte soumet sa pensée à l'épreuve de l'échange public et du débat politique - politique, au sens premier du terme -. Par conséquent, la vérification de la connaissance est communautaire. Elle revient à la polis, elle transite par l'agora.

D'après Aristote, ἀληθεύειν [aletheuein], à savoir dire la vérité, être vrai, s'identifie à κοινωνεῖν [koinonein], à communier, être en communauté. Autrement dit, l'expérience personnelle est communiée au moyen de la langue, et sa véracité n'est confirmée qu'en tant que fait social, commun et partagé.

¹³⁰ «τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἤκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθερίοις» (*La Politique*, 1338b)

¹³¹ Γιανναράς (2011)

Quelques siècles plutôt, et depuis la côte est de la mer Égée, Héraclite affirmait à propos de la langue :

Dans la mesure où nous communions dans la mémoire de la raison publique [commune], nous parlons vrai [nous sommes vrai], tandis que (quand on dit) ce que nous vivons à part [privé], nous parlons faux [nous sommes faux]. 132

Cette digression philosophique, aussi amateur soit-elle, est un argument supplémentaire en faveur des hypothèses avancées dans cette Thèse :

Si, pour que l'expérience personnelle soit vraie (ἀληθεύειν) et que la pensée soit dans le sens droit (ὀρθῶς διανοεῖσθαι), elles doivent être communiées et partagées (κοινωνεῖν), ce qui s'élabore dans le creuset de la subjectivité singulière est alors nécessairement en aval par rapport aux cadres transsubjectifs - condition anthropologique sine qua non de son émergence -, en même temps qu'amont de ce qui adviendra de la propriété commune et partagée - condition de l'Übertragung de la Culture -. C'est ce qui est une autre manière de réitérer la pensée freudienne de 1921.

Cette proposition me semble d'autant plus utile pour élaborer, traiter et soulager les souffrances individuelles dans leurs rapports aux cadres intersubjectifs et transsubjectifs et en même temps penser ce qui en ceux-ci est également en souffrance. Rappporter et articuler la souffrance limite individuelle aux contenus et aux charges qu'elle prend pour d'autres sujets et pour les cadres transsubjectifs, l'y faire transiter, élaborer et transformer, c'est aussi une occasion qui est offerte à ces cadres de prendre, autant que faire se peut, conscience de ce qui leur fait défaut ou de ce qui est en mal dans leur fonction de dépositaires et de garants pour la Culture. L'œuvre originale d'Évi Théophanidou, *Surimpressions*, qui orne la couverture de la Thèse met magistralement en évidence ces configurations.

Ainsi j'ai tenté de le montrer que, non seulement la violence et la destructivité habite l'homme et que bien souvent la culture n'est pas en mesure de l'encadrer, mais que la culture-même élève en son sein des nouvelles formes

¹³² « διό καθ' ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δε ἂν ἰδιάσομεν, ψευδόμεθα » (Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, I, 133).

de débridement des pulsions destructrices. De plus, ses résistances à l'élaboration psychique, à la négativation, voire à la destructivité des processus et des structures de la pensée, de la mémoire et de l'historisation sont le pendant et les métacadres de la souffrance du sujet hypermoderne douloureusement confronté à une négativité radicale, souvent sans objet.

Les opérations de désymbolisation et d'asymbolisations, la négativisation et la mise en échec des processus de pensée ; les failles de l'environnement primaire ; l'inertie, l'indifférence, l'inaptitude, voire la répugnance des communautés à devenir l'hôte et le soignant du mal ne concernent pas que les grandes psychopathologies. Les catastrophes sociales comme la guerre, les régimes dictatoriaux, la migration violente et leurs nombreuses conséquences, comme le deuil impossible des disparus ; la clinique du social depuis ses expressions apparemment plus anodines, comme l'adolescence à la violence dont les jeunes sont à la fois les auteurs et les victimes, les pertes et les deuils que notre culture, évite voire répugne d'élaborer, affecte la fonction de médiation et de transmission dont elle est censée se charger.

À côté des violences et des destructivités directes et manifestes, une violence négative, indirecte et souterraine, sournoise et insidieuse habite notre culture. Par conséquence, grâce aux efforts communs assidus, visant à empêcher la menace de la catastrophe nucléaire et la destruction irréversible de l'environnement naturel, pour renforcer plus efficacement nos institutions démocratiques, il nous faut œuvrer, en tant qu'individus et collectivités, afin d'empêcher ce qui est probablement la plus grande menace, la plus grande des barbaries : notre destruction culturelle, le recul du travail de la culture.

Ce que tu as hérité de tes pères,
gagne-le, afin de le posséder

Cet aphorisme de Goethe, cher à Freud puisqu'il revient deux fois sous sa plume - la première, pour souligner l'importance de l'impulsion subjective dans le processus d'activation du patrimoine culturel (1913, p. 158), la seconde, pour souligner le rôle d'intermédiaire dont le surmoi se charge entre le ça et la réalité extérieure, afin que la continuité de la culture soit assurée (1938c, p. 207) - est aujourd'hui, plus que jamais, une leçon et un avertissement pour notre humanité.

Malgré le goût de l'Histoire pour le passé et celui de l'Anthropologie pour ce qui se passe ailleurs, la société et la culture humaines ne peuvent aller que de l'avant. Il nous revient d'inventer de nouvelles formes de subjectivation et de sociabilité, des types originaux d'encadrement et de symbolisation de la souffrance, d'accepter le sacrifice d'une part de notre individualité en faveur d'une subjectivité et d'une socialité encore plus humaine.

Lorsque sur la route de Thèbes, Œdipe rencontra le Sphinx, et que celle-ci lui pose son énigme, sa réponse fut : l'homme. Ce mot simple démolît le monstre. Nous avons encore bien des monstres à défaire. Réfléchissons à la réponse d'Œdipe...¹³³.

¹³³ Extrait de l'allocution du poète grec Georges Sféris devant l'Académie suédoise, lors de la cérémonie de remise du prix Nobel de Littérature en 1963.

Références

- Abraham, K. (1965). Esquisse d'une histoire du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles mentaux. Dans *Œuvres complètes 1913-1925* (I. Barande, trad., t. II, p. 255-313). Paris : Payot (ouvrage original publié en 1924)
- Abraham, N, Torok M. (1978). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion
- Aisenstein, M. (2001). Face à face, corps à corps. Conférence donnée à la SPP. Récupéré de : <https://www.spp.asso.fr/face-a-face-corps-a-corps>
- Aisenstein, M. (2010). Les exigences de la représentation. *Revue Franç. de Psychanal.*, 74(5), 1367-1392
- Akçali, E. (2009). *Chypre : Un enjeu géopolitique actuel*. Paris : L'Harmattan
- Altounian, J. (2000). *La survivance : traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod
- Altounian, J. (2005). *L'intraduisible. Deuil mémoire et transmission du génocide arménien*. Paris : Dunod
- Altounian, J. (2009). *Mémoires du génocide arménien : Héritage traumatique et travail analytique*. Paris : PUF
- Anagnostopoulos, D., Christodoulou, N. & Ploumpidis, D. (2009). Psychoanalysis and the public health sector: The Greek experience. *Psychiatriki*, 20(4), 342-350.
- André-Louis Sanguin, A.-L. (2005). Nettoyage ethnique, partition et réunification à Chypre, *Revue Géographique de l'Est* : 45. Récupéré de : <http://rge.revues.org/548>
- Anzieu, D. (1981). *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*. Paris : Dunod.
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi Peau*. Paris : Dunod
- Anzieu, D. (2000) *Psychanalyser*. Paris : Dunod
- Anzieu, D., Gibello, B., Gori, R., Anzieu, A., Barrau, B., Mathieu (M.), et Bion, W. R. (1989). *Psychanalyse et langage : du corps à la parole*. Paris : Dunod.
- Anzieu-Premmereur, C. (2011). Fondements maternels de la vie psychique. *Revue Franç. de Psychanal.*, 75(5), 1449-1488
- Ariès, P. (1960) *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris : Plon
- Ariès, P. (1977). *L'Homme devant la mort*. Paris : Le Seuil
- Aron, R., Foucault, M. (2007). *Dialogue*. Paris : Éditions Lignes
- Aulagnier, P. (1984). *L'apprenti-historien et le maître-sorcier : du discours identifiant au discours délirant*. Paris : PUF
- Aulagnier, P. (2017) *Naissance d'un corps, origine d'une histoire* (Introduction G. Stephanatos, postface C. Silvestre. P. Aloupis et G. Stathopoulos trad.) Athènes : Agra
- Bachofen, J. J. (1861) *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann. Récupéré de : <http://pef.czu.cz/~kokaisl/bachofen-de.pdf>
- Bachofen, J. J. (2007) *An English translation of Bachofen's Mutterrecht (Mother Right) 1861* (D. Partenheimer, trad.) New York: The Edwin Mellen Press
- Balestriere, L. (1998). *Freud et la question des origines*. Bruxelles : de Boeck
- Baudrillard J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Cambridge, MA: Basil Blackwell
- Bauman, Z. (1997): *Postmodernity and its Discontents*. New York: NY University Press
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity
- Beaudoin, P. (2016). Qu'en est-il aujourd'hui de la question chypriote ? Récupéré de : <http://www.revueargument.ca/article/2016-07-05/675-quen-est-il-aujourd'hui-de-la-question-chypriote.html>

- Benedetti, G. (1992). New paths in psychotherapy. *Psychological Topics*, 5(2), 95-140
- Bénony, C., Golse, B., Pedinielli, J. L., et Pedinielli, J. L. (2003). *Psychopathologie du bébé*. Paris : A. Colin
- Bergeret, J. (1984). *La Violence fondamentale*. Paris : Dunod
- Bertrand, G. (1999). Vingt-cinq ans après, où en est la partition de Chypre ? Récupéré de : <http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/etude59.pdf>
- Bille, M., Hastrup, F., & Soerensen, T. F. (ed.). (2010). *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*. London: Springer Science & Business Media
- Bion, W. R. (1957). The differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities, *Int. J. Psycho-Anal.*, 38, 266-275.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in Groups*. London: Tavistock.
- Bion, W. R. (1962). *Learning from Experience*. London: Seven Servants
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation*. London: Tavistock Publications.
- Bion, W. R. (1984). *Transformations*. London : Karnac Books (ouvrage original publié en 1965)
- Blanc P. (2000). *La déchirure chypriote. Géopolitique d'une île divisée*. Paris : L'Harmattan
- Bleger, J. (1967). Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame. *Int. J. Psycho-Anal.*, 48, 511-519
- Blondy A. (2004). Chypre, ou l'Europe aux portes de l'orient. *Cahiers de la Méditerranée*, 68. Récupéré de : <http://cdlm.revues.org/653>
- Blondy, A. (1998). *Histoire de Chypre*. Paris : PUF.
- Bokanowski, T. (1998). *De la pratique analytique*. Paris : PUF
- Bokanowski, T. (2004). Souffrance, destructivité, processus, Rapport au 64^{ème} Congrès des Psychanalystes de Langue Française, *Revue Franç. De Psychanal.*, 68(5), 1406-1474
- Bokanowski, T. (2005). Variations sur le concept de « traumatisme » : traumatisme, traumatique, trauma. *Revue Franç. de Psychanal.*, 69 (3), 891-905
- Botella, C., et Botella, S. (2001). *La figurabilité psychique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé
- Boubli, M. (2009). *Corps, psyché et langage chez le bébé et l'enfant autiste*. Paris : Dunod
- Boubli, M., Konicheckis, A. et al. (2002). *Cliniques psychanalytiques de la sensorialité*. Paris : Dunod
- Boubli, M., Konicheckis, A. et al. (2002). *Cliniques psychanalytiques de la sensorialité*. Paris : Dunod
- Bouhsira, H., Parat, C. (dir.). (2005). *L'affect. Monographie de Psychanalyse*. Paris : PUF
- Bourguignon, A., Cotet, P., Laplanche, J. (1989). *Traduire Freud*. Paris : PUF
- Boutin, M., Van der Stegen, E. (2012). Max ou la psychanalyse comme ouverture à une anthropologie, *Coq Héron*, 209, 26-35
- Briffault, R.S. (1927) *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiment and Institutions*. New York : Macmillan
- Brocheux, P. (dir.). (2012). *Les décolonisations au XX^e siècle. La fin des empires européens et japonais*. Paris : Armand Collin
- Brun, A. (2007). *Médiations thérapeutiques et psychose infantile*. Paris : Dunod
- Brun, A. (2014a). Médiation thérapeutique picturale et associativité formelle dans les dispositifs pour enfants avec troubles envahissants du développement. *La psychiatrie de l'enfant*, 57 (2), 437-464

- Brun, A. (2014b). Figures du matricide dans le processus créateur. Dans J. Guillaumin (dir.), *Fantasme de matricide et culpabilité inconsciente* (p. 127-168). Paris : Dunod
- Brun, A. (2018). La destructivité à l'œuvre dans la psychose. Dans Braconnier, A. (dir.), *Destructivité et exaltation : Du bébé à l'adolescent* (p. 269-284). Toulouse : Érès
- Brun, A. (2019). Haines passionnelles dans le lien mère/enfant. *Le Carnet PSY*, 226(5), 39-45. doi :10.3917/lcp.226.0039
- Brun A., Chouvier B. (2010). *La sexualité infantile*. Paris : Dunod
- Brun, A., Chouvier, B., Roussillon, R. (2013). *Manuel des médiations thérapeutiques*. Paris : Dunod
- Brun, A., Roussillon, R. (dir.). (2014). *Formes primaires de la symbolisation*. Paris : Dunod
- Buber, M. (2012) *Je et tu*. Paris : Aubier
- Burston, D. (1986) Myth Religion and Mother Right: Bachofen's Influence on Psychoanalytic Theory. *Contemp Psychoanal* 22, 666-687.
- Cahn, R. (1991). *Adolescence et folie*. Paris : PUF.
- Cai Hua (1997) *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris : PUF.
- Camus, A. (1955, 6 décembre). L'enfant grec. *L'Express*.
- Canetti, E. (1973). *Crowds and Power* (C. Stewart trad.). London : Penguin
- Caney, A. C. (2004). *Let He Who Objects Produce Sound Evidence: Lord Henry Howard and the Sixteenth Century Gynecocracy Debate*. Thesis. Récupéré de : <http://diginole.lib.fsu.edu/etd/97>
- Castel, R. (2005). Risque, insécurité sociale et psychiatrie. Entretien Joubert M. et Louzoun C. Dans *Répondre à la souffrance sociale*. Paris : Érès.
- Castoriadis, C (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : le Seuil
- Castoriadis-Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation : Du pictogramme à l'énoncé*. Paris : PUF
- Cauvin, J. (1985). La question du « matriarcat préhistorique » et le rôle de la femme dans la préhistoire. *Travaux de la Maison de l'Orient*, 10 (1), 7-18.
- Cavanagh, H, Cavanagh, W, Roy, J (ed) (2009). Honouring the Dead in the Peloponnese, Proceedings of the conference held in Sparta 23-35 April 2009. CSPS Online Publ. 2 prepared by S. Farnham. Récupéré de : <https://www.nottingham.ac.uk/csps/resources/open-access/honouring-the-dead.aspx>
- Chabert, C. (2003). *Féminin mélancolique*. Paris : PUF
- Chantraine, P. et al. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris : Klincksieck.
- Chemouni, J. (1997). *Psychanalyse et Anthropologie. Lévi-Strauss et Freud*. Paris : L'Harmattan.
- Chouvier, B., Green, A., Kristeva, J., Guillaumin, J., Galas, B, Payot... Charles, M. (1998). *Symbolisation et processus de création : sens de l'intime et travail de l'universel dans l'art et la psychanalyse*. Paris : Dunod.
- Chouvier B. (dir.). (2002a). *Matière à symbolisation : art, création et psychanalyse*. Lausanne : Delachaux et Niestlé
- Chouvier, B. (dir.). (2002b). *Les processus psychiques de la médiation : créativité, champ thérapeutique et psychanalyse*. Paris : Dunod
- Coiffier, C. (1992) Rituels et identité culturelle iatmul (Vallée du Sépik-Papouasie Nouvelle-Guinée), *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 79 (2), 131-148
- Copeaux-Mauss, C., Copeaux, E. (2005). *Taksim! Chypre divisée*. Lyon : Aedelsa éditions
- Cornut, J. (2001). *Pourquoi les hommes ont peur des femmes*. Paris : PUF.

- Darcourt, G. (2006). *La Psychanalyse peut-elle encore être utile à la psychiatrie ?* Paris : Odile Jacob
- Darcourt, G. (2007). G. Darcourt répond aux questions de J.-M. Thurin. *Pour la Recherche*, 52. Récupéré de : <http://www.psydoc-france.fr/recherche/plr/plr52/plr52.html#1>
- Davies, P. (2010). *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture. 1860-1945.* Berlin : Walter de Gruyter
- de Heusch, L. (1987). *Écrits sur la royauté sacrée.* Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles
- De Mijolla, A. (dir.). (2002). *Dictionnaire international de la psychanalyse.* Paris : Calmann-Lévy.
- Déjours, C. (2003) Pour une théorie psychanalytique de la différence des sexes. Dans *Libres Cahiers pour l'Analyse. Études sur la théorie de la séduction* (p. 55-67). Paris : In Press
- Delion, P. (dir.). (1998). *Les bébés à risque autistique.* Toulouse : Erès.
- Derrida, J. (1992). *Points de Suspension.* Paris : Galilée.
- Detienne, M., et Vernant, J. P. (2009). *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs.* Paris : Flammarion.
- Devereux, G. (1970). *Essais d'Ethnopsychiatrie générale.* Paris : Gallimard.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Paris : Flammarion.
- Devereux, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement.* Paris : Flammarion
- Diatkine, R. (1982) L'après-coup du traumatisme. Dans Guillaumin, J. (dir.), *Quinze études psychanalytiques sur le temps. Traumatisme et après-coup* (p.57-67). Toulouse : Privat
- Diatkine, R. (1984). Agression et violence. *Revue Franç. de Psychanal.*, 48 (4), 937-946
- Dillon, M. (2002). *Girls and Women in Classical Greek Religion.* London : Routledge
- Donnet, J. L. (2005). *La situation analysante.* Paris : PUF
- Drevet J.-F. (2000). *Chypre en Europe.* Paris : L'Harmattan
- Duvernay-Bolens, J. (2001). La théorie de la récapitulation de Haeckel à Freud. *Topique*, 2 (75), 13-34.
- Ehrenberg, A. (2007). Épistémologie, Sociologie, santé publique. Tentative de clarification. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 55, 450-5
- Eiguer, A. (1989). *Le pervers et son complice.* Paris : Dunod
- Eliade, M. (1987). *Traité d'Histoire des religions.* Paris : Payot
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of Unconscious: The History and evolution of Dynamic Psychiatry.* New York : Basic Books
- Engels, F. (1971). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (ouvrage original publié en 1884 sous le titre *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In The Light of the Researches of Lewis H. Morgan.* NY : International Publishers) Paris : Les éditions sociales
- Enriquez M. (1987). L'enveloppe de mémoire et ses trous. Dans Anzieu, D. (dir.), *Les enveloppes psychiques.* Paris : Dunod
- Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford : Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1973). *Parenté et mariage chez les Nuer* (M. Manin trad.). Paris : Payot (ouvrage original publié en 1951)
- Faimberg, H. (1993). Le télescopage des générations, à propos de la généalogie de certaines identifications. Dans Kaës, R. et Faimberg, H. (dir.), *Transmission de la vie psychique entre générations.* Paris : Dunod

- Fain, M. (1971). Prélude à la vie fantasmatique, *Revue Franç. de Psychanal.*, 35 (2), 291-364.
- Fairbairn, W. (1952) *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Tavistock.
- Fédida, P. (dir.). (2007). *Humain / déshumain*. Paris : PUF
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the Tongues Between the Adults and the Child. *Int. J. Psycho-Anal.*, 30, 225-230
- Foucault M. (1976). *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1890). Psychical (or Mental) Treatment (1890). In J. Strachey (dir. et trad.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 7 (1901-1905) : A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works (p. 281-302). London : Hogarth Press. Récupéré de: <http://www.pep-web.org/>
- Freud, S. (1892). Draft G Melancholia from Extracts from The Fliess Papers. *S.E.*, 1, 200-206
- Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. *S. E.*, 4: ix-627.
- Freud, S. (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality. *S.E.*, 7: 123-246
- Freud, S. (1908a). "Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness. *S. E.*, 9, 177-204.
- Freud, S. (1908b) Creative Writers and Day-Dreaming. *S. E.*, 9, 141-154.
- Freud, S. (1909a). Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy. *S. E.*, 10, 1-150.
- Freud, S. (1909b). Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis. *S. E.*, 10, 151-318.
- Freud, S. (1911). Formulations on the Two Principles of Mental Functioning. *S. E.*, 12, 213-226.
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics. *S. E.*, 13, vii-162
- Freud, S. (1914a). On Narcissism. *S. E.*, 14, 67-102
- Freud, S. (1914b). Remembering, Repeating and Working-Through. *S. E.*, 14, 145-156
- Freud, S. (1915a). Instincts and their Vicissitudes. *S.E.*, 14, 109-140
- Freud, S. (1915b). Repression. *S.E.*, 14, 141-158
- Freud, S. (1915c). The Unconscious. *S.E.*, 14, 159-215
- Freud, S. (1915d). Thoughts For The Times On War And Death. *S.E.*, 14, 273-300
- Freud, S. (1916). On Transience. *S.E.*, 14: 303-307
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. *S.E.*, 14, 237-258
- Freud, S. (1918). From the History of an Infantile Neurosis. *S. E.*, 17, 1-124
- Freud, S. (1919a). Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy. *S.E.*, 17, 157-168
- Freud, S. (1919b). 'A Child is Being Beaten' A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions. *S.E.*, 17, 175-204.
- Freud, S. (1919c). Introduction to Psycho-Analysis and the War Neuroses. *S. E.*, 17, 205-216
- Freud, S. (1920). Beyond the Pleasure Principle. *S. E.*, 28, 1-64.
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E.*, 28, 65-144
- Freud, S. (1923). The Ego and the Id. *S.E.* 19, 1-66.
- Freud, S. (1924). The Economic Problem of Masochism. *S. E.*, 19, 155-170.
- Freud, S. (1925) Negation. *S. E.*, 19, 233-240.
- Freud, S. (1926). Inhibitions, Symptoms and Anxiety. *S.E.*, 20, 75-176
- Freud, S. (1927). The Future of an Illusion. *S.E.*, 21, 1-56
- Freud, S. (1927). Fetishism. *S.E.*, 11, 147-158
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. *S.E.* 21, 57-146.
- Freud, S. (1933). New Introductory Lectures on Psycho-Analysis. *S.E.*, 22, 57-80

- Freud, S. (1937). Constructions in Analysis. *S. E.*, 23, 255-270
- Freud, S. (1938a). Splitting of the Ego in the Process of Defence. *S.E.*, 23, 271-278
- Freud, S. (1938b). Findings, Ideas, Problems1. *S.E.*, 23, 299-300
- Freud, S. (1938c). An Outline of Psycho-Analysis. *S.E.*, 23, 139-208
- Freud, S. (1939). Moses and Monotheism. *S. E.*, 23, 1-138
- Freud, S. (1950). Project for a Scientific Psychology (1950 [1895]). *S.E.* 1, 281-391
- Gimbutas, M. (1997). *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. Toronto : Harper Collins
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris : Grasset
- Glowczewski, B (1995) *Adolescence et sexualité. L'entre-deux*. Paris : PUF
- Godelier, M. (2010) *Les métamorphose de la paternité*. Paris : Flammarion
- Golse, B. (1992). *Le développement intellectuel et affectif de l'enfant*. Paris : Masson
- Golse, B. (1998). Du risque autistique au risque prédictif. Dans Delion, P. Les bébés à risque autistique. Paris : Erès
- Golse, B. (2013). *La maltraitance infantile, par-delà la bienpensée*. Bruxelles : Yapaka
- Gori, R. (2008a). Argument. *Cliniques méditerranéennes*, 2 (78), 5. doi : 10.3917/cm.078.0005
- Gori, R. (2008b). Malaise dans la psychiatrie ? *Cliniques méditerranéennes*, 2(78), 49-64. doi :10.3917/cm.078.0049
- Göttner-Abendroth, H. (2012). *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*. New York : Peter Lang
- Green, A. (1973). *Le discours vivant*. Paris : PUF
- Green, A. (1980). Le mythe : un objet transitionnel collectif. *Le temps de la réflexion*, 1, 147-179
- Green, A. (1982) Après-coup, l'archaïque. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 26, 195-216
- Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, Narcissisme de mort*. Paris : Les éditions de Minuit
- Green, A. (1993). *Le Travail du Négatif*. Paris : Minuit.
- Green, A. (1995). *Propédeutique : la métapsychologie revisitée*. Paris : Éd. Champ Vallon.
- Green, A. (1997). The Intuition of The Negative in Playing and Reality. *Int. J. Psycho-Anal.*, 78 : 1071-1084
- Green, A. (1999 a) Inceste et parricide en Anthropologie et en Psychanalyse. Dans Descola, P, Hamel, J., et P. Lemonnier (dir.), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Colloque de Cerisy. Paris : Fayard
- Green, A. (1999). Sur la discrimination et l'indiscrimination affect - représentation, *Revue Franç. de Psychanal.*, 63 (1), 217-271
- Green, A. (2002a). L'intrapsychique et l'intersubjectif. Pulsions et/ou relations d'objet. Dans *La Pensée Clinique* (p. 28-58). Paris : Odile Jacob
- Green, A. (2002b) De la tiercéité. Dans *La pensée clinique* (p. 202-242). Paris : Odile Jacob
- Green, A. (2002). *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine. Méconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*. Paris : PUF
- Green, A. (2010). *Illusions et désillusions du travail psychanalytique*. Paris : Odile Jacob
- Green, J. (1947). *If I Were You*. London: Harper.
- Grémaux, R. (1996). Woman becomes man in the Balkans. In Herdt, G. (ed.), *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books
- Grinberg, L. (1964). Two Kinds of Guilt—their Relations with Normal and Pathological Aspects of Mourning. *Int. J. Psycho-Anal.*, 45, 366-371

- Grubrich-Simitis, I. (1986). Métapsychologie et métabiologie. Dans Freud, S. *Vue d'ensemble des névroses de transfert. Un essai métapsychologique* (trad. franç. de l'essai de 1915). Paris : Gallimard
- Grunberger, B. (1971). Étude sur la dépression. Dans *Le narcissisme*. Paris : Payot
- Haraway, D. J. (1976). *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*. Yale: Yale University Press
- Hartmann, E. (2004). Zur Geschichte der Matriarchatsidee. Humboldt-Universität zu Berlin. Récupéré de : <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/133/hartmann-elke-3/PDF/hartmann.pdf>
- Hertz, R. (1905). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), 10: 48-137
- Hetherington, K. (2004). Secondhandedness: consumption, disposal, and absent presence. *Environment and planning D : Society and Space*, 22(1), 157-173
- Hill, G. (2010) *A history of Cyprus* (3 volumes). Cambridge : Cambridge University Press
- Hinshelwood, R. D. (2001). *Thinking about Institutions*. London: Jessica Kingsley Publishers
- Hinshelwood, R. D. (2009). Ideology and identity: A psychoanalytic investigation of a social phenomenon. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 14 (2), 131-148
- Hirsch, D. (2016a). L'aliénation djihadiste, au carrefour de la radicalité adolescente et de la destructivité mélancolique. *Le Carnet PSY*, 203(9), 37-42
- Hirsch, D. (2016b). Prise en otage du moi inconscient dans le terrorisme religieux extrémiste. *Revue Franç. de Psychanal.*, 81(5), 1659-1666
- Hochmann, J. (1982). L'institution mentale. *Information Psychiatrique*, 58 (8), 985-991
- Hochmann, J. (1990). L'autisme infantile : déficit ou défense ?. Dans Parquet, P. J., Bursztejn, C., et Golse, B. *Soigner, éduquer l'enfant autiste ?* (p. 33-55). Paris : Masson.
- Hochmann, J. (1994). *La consolation. Essai sur le soin psychique*. Paris : Odile Jacob.
- Hochmann, J. (2004). La nostalgie de l'éphémère. *Adolescence*, 50, 677-686
- Hochmann, J. (2006). Soigner, éduquer, instituer, raconter. Histoire et Actualité des traitements institutionnels des enfants psychiquement troublés. *Revue Franç. de Psychanal*, 70(4), 1043-1063.
- Hochmann, J. (2008). Soins institutionnels aux enfants et aux adolescents souffrant de troubles graves et précoces du développement (autismes et psychoses de l'enfance). *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie/Pédopsychiatrie*, 37-210-A-10
- Hochmann, J. (2014). L'autisme entre Evidence Based Medicine et médecine narrative. Dans Amy, M.-D. *Autismes et psychanalyses* (p. 23-47). Toulouse : Érès
- Horvath, A., Thomassen, B., Wydra, H. (ed.). (2005). *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. New York - Oxford: Berghahn Books
- Hugo, V. (1866). *Les travailleurs de la mer*. Récupéré de : <http://gallica.bnf.fr>
- Isaacs, S. (1929). Privation and Guilt. *Int. J. Psycho-Anal.*, 10, 335-347.
- Jeammet, P. (1994). Adolescence et processus de changement. Dans Widlöcher, D. (dir.), *Traité de Psychopathologie* (p. 687-726). Paris : PUF
- Jeanmaire, H. (1939) *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*. Lille : Bibliothèque Universitaire
- Jones, E. (1961). *Sigmund Freud: Life and Work*. New York: Basic Books
- Kaës, R. (1975). "On déforme un enfant" : fantasme originaire, processus et travail de la formation. *Connexions*, 16, 37-49
- Kaës, R. (1976). *L'appareil psychique groupal*. Paris : Dunod

- Kaës, R. (dir.). (1979). *Crise, rupture et dépassement. L'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle et groupale*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1980). *L'idéologie, études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989a). Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire. Dans Pujet, J., Kaës, R. (dir.), *Violence d'État et Psychanalyse* (pp.169-204). Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989b). Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs. Dans Guillaumin J. (dir.), *Le négatif, figures et modalités* (p.101-136). Paris : Dunod
- Kaës, R. (1993). *Le Groupe et le Sujet du Groupe*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (1994). La parole et le lien. Les processus associatifs dans les groupes. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (1998). L'intersubjectivité : un fondement de la vie psychique. Repères dans la Pensée de P. Aulagnier. *Topique* 64, 45-73.
- Kaës, R. (1999). *Le psychodrame psychanalytique de groupe*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2007). *Linking, alliances and shared space: Groups and the psychoanalyst*, London: International Psychoanalytic Association, Karnac books.
- Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2010). Le sujet, le lien et le groupe. Groupalité psychique et alliances inconscientes. *Cahiers de psychologie clinique*, 34(1), 13-40. doi :10.3917/cpc.034.0013.
- Kaës, R. (2010). Un singulier pluriel. La Psychanalyse à l'épreuve du groupe. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2012) Conteneurs et métaconteneurs. *Journal de la psychanalyse de l'enfant* 2(2), 643-660. doi : 10.3917/jpe.004.0643
- Kaës, R. (2013). Face au Malêtre Psychique dans les cultures Hypermodernes, que peut la Psychanalyse ? *Bulletin de Psychologie*4, 281-288.
- Kaës, R. (2015). L'extension de la Psychanalyse : pour une Métapsychologie de troisième type. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2016). *L'idéologie. L'idéal, l'idée, l'idole*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (dir.). (1987). *L'Institution et les institutions: études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (dir.). (2005). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod
- Kaës, R., Anzieu, D. et Thomas, L. V. (1975). *Fantasme et formation*. Paris : Dunod
- Katz, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires : un mal radical, *Revue Francophone du Stress et du Trauma* :8(2), 114-122
- Keuls, E. (1985). *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. New York: Harper & Row
- Kingsbury, D. & Laoutides, C. (ed.). (2015). *Territorial separatism in global politics: Causes, outcomes and resolution*. London : Routledge.
- Kirshner, L. (2009). Le Concept d'intersubjectivité dans la Psychanalyse Américaine : Histoire et Tendances Actuelles. *Revue Franç. de Psychanal*,73, 519-534.
- Klein, M. (1935). A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States. *Int. J. Psycho-Anal.*, 16, 145-174
- Klein, M. (1940). Mourning and its Relation to Manic-Depressive States. *Int. J. Psycho-Anal.*, 21, 125-153
- Klein, M. (1955). On identification. In Klein, M., Heinemann, P., Money-Keyle, R.E. (ed.) *New Directions in Psychoanalysis* (p. 309-345). London: Tavistock
- Kristeva, J. (2015). Interpréter le mal radical. Récupéré de : <http://www.ipa.org.uk/en/News/kristeva.aspx>

- Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique, *Revue Franç. de Psychanal.*, 13(4), 449-455.
- LaCapra, D. (1999). Trauma, absence, loss. *Critical inquiry*, 25 (4), 696-727.
- Lafitau, J.F. (1724). *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Récupéré de : <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/1982985>
- Lagache, D. (1938). Le travail de deuil, *Revue Franç. de Psychanal.*, 16(4), 693-708.
- Laplanche, J. (1987). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris : PUF
- Laplanche, J. (2003) Le genre, le sexe, le sexual. *Libres Cahiers pour l'Analyse. Études sur la théorie de la séduction* (p. 69-103). Paris : In Presse Éditions
- Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1985) *Fantasmes originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme*. Paris : Hachette
- Laplantine, F. et Nouss, A. (1997). *Le Métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris : Flammarion
- Laplantine, F. (1974). *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*. Toulouse : Privat
- Laplantine, F. (1986). *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot
- Laplantine, F. (2005). *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris : Téraèdre
- Lemma, A. (2014). The Body of the Analyst and the Analytic Setting: Reflections on the Embodied Setting and the Symbiotic Transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 95(2), 225-244
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Les Structures élémentaires de parenté* (2^e éd.). Berlin ; New York : Mouton de Gruyter
- Lévy, P. (1995). *Sur les Chemins du Virtuel*. Paris : La Découverte.
- Lévy, R. (2012). From Symbolizing to Non-Symbolizing within the Scope of a Link: From Dreams to Shouts of Terror Caused by an Absent Presence. *Int. J. Psycho-Anal.*, 93, 837-862
- Lipson, CT. (1963), Denial and mourning, *Int. J. Psych-Anal.*, 44, 104-7
- Loraux, N. (1990). *Les mères en deuil*. Paris : Le Seuil
- Loraux, N. (1996). *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris : Le Seuil
- Lourau, R. (1969). *L'Instituant contre l'instituer*. Paris : Éditions Anthropos.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, B. (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malinowski, B. (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York: Eugenics Pub. Co.
- Malinowski, B.; H. Ellis (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York, Eugenics Pub. Co
- Mallison, W. (2011). Foreign Policy Issues of a Part-Occupied EU State, *The Cyprus Review*, vol. 23, n°2. Récupéré de : <http://cyprusreview.org/index.php/cr/article/view/174/137>
- Marcuse, H. (1958). *Éros et Civilisation* (Négy, J-G et Fraenkel, B. trad.). Paris : Éditions de Minuit

- Mauss, M. (1973). Essais sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Dans *Sociologie et Anthropologie* (p. 149-279). Paris : PUF
- McLennan, J.F. (1865) *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam and Charles Black
- Mead, M. (1969). Adolescence à Samoa. Dans *Mœurs et sexualité en Océanie* (Chevassus, G. trad., étude originairement publiée en 1928). Paris : Plon
- Meltzer, D. (1986) *Studies in Extended Metapsychology: clinical applications of Bion's ideas*. Perthshire: Clunie Press
- Meltzer, D., Bremner, J., Haag, G., et Haag, M. (1980). Explorations dans le monde de l'autisme : étude psychanalytique. Paris : Payot.
- Mentzos, S. (1991). *Psychodynamische Modelle in der Psychiatrie*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht
- Merrit, J. (1989, 10 sept.) Europe's guilty secret. *Observer*, 1, 17
- Meyer, M. (2012). Placing and tracing absence: A material culture of the immaterial. *Journal of Material Culture*, 17(1), 103-110
- Michael, M. S. (2011). *Resolving the Cyprus Conflict. Negotiating History*. New York: Palgrave MacMillan
- Milner, M. (1955). The role of illusion in symbol formation. In Klein, M., Heinemann, P. & Money-Keyle R.E. (eds). *New Directions in Psychoanalysis*. London: Tavistock, pp. 82-108
- Money-kyrle, R.E. (1956). Psycho-Analysis and Ethics. In Klein, M., Heinemann, P. & Money-Kyrle, R.E. (eds.) *New Directions in Psycho-Analysis*. London: Tavistock.
- Monfouga-Nicolas, J. (1972). *Ambivalence et culte de possession : contribution à l'étude du Bori hausa*. Paris : Éditions Anthropos
- Morgan, L. (1877). *Ancient Society: Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Company.
- Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF
- Morin, E. (1999). *L'Intelligence de la complexité*. Paris : Éd. l'Harmattan
- Nathan, T. (1988). Traumatisme, identification et mémoire. Dans Aïn, J. (dir.) *Adolescences. Miroir des âges de la vie* (p. 147-158). Toulouse : Privat
- Nicolle, O., et Kaës, R. (2008). *L'institution en héritage-Mythes de fondation, transmissions, transformations*. Paris : Dunod.
- Nora P. (1977). Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire. Entretiens avec J-B Pontalis. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, 221-232
- Nora, P. (1984). *Les lieux de la mémoire*. Paris : Gallimard
- Orans, M (1996). *Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. California : Chandler & Sharp Pub
- Ordine, N. (2013). *L'utilité de l'inutile. Manifeste* (Hersant, L. et Hersant, P. trad.). Paris : Les Belles Lettres.
- Papadopoulou, C. (2015). A brief, phenomenological reading of the Arkteia. In Theodoropoulou Polychroniadou, Z., Evely, D. (eds.) (2015) *AEGIS; Essays in Mediterranean Archaeology Presented to Matti Egon* (p. 147-153). Oxford : Archaeopress
- Parat, C. (1995). *L'affect partagé*. Paris : PUF.
- Parquet, P. J., Bursztejn, C., et Golse, B. (1990). *Soigner, éduquer l'enfant autiste ?* Paris : Masson.
- Pasche, F. (1968). *À partir de Freud*. Paris : Payot
- Peirce, C. S. (1931). *Collected Papers* (In eight volumes). Cambridge, MA : Harvard University Press.

- Pélékidis, C. (1962). *Histoire de l'éphébie attique : des origines à 31 av. J-C.* Paris : Éditions de Boccard. Récupéré de : <http://catalogue.efa.gr/>
- Pembroke, S. (1967). Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30, 1-35.
- Petrou, M.A. (2016a). Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps. *Revue Franç. de Psychanal.*, 2 (80), 474 - 487
- Petrou M.A. (2016b) The Contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social Community Psychiatry. In Stylianidis S. (ed) *Psychiatry. Towards a Critical, Patient-Oriented Approach* (p. 93-113). AG Switzerland: Springer
- Petrou, M.A. (2017a). Negation Pacts, Unconscious Alliances centred on the Mourning-Holder of the Greek Cypriot Missing-Persons *Systemic thought and Psychotherapy*, 11. Athens GR [en ligne] : http://www.hestafta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=225:2017-10-06-06-44-55&catid=38&Itemid=132
- Petrou M. A. (2017b, mars). *L'absence, attracteur d'alliances.* Communication au Colloque : La symbolisation et ses environnements. Université Lumière - Lyon 2
- Petrou M. A. (2018, novembre). *Porte-« deuil » : Interférences subjectives et politiques au sujet des portés-disparus à Chypre.* Communication au colloque « Violence sociale, violence de masse : quelles répercussions groupales et subjectives ? ». Institut de Psychologie. Université de Lausanne
- Petrou, M.A. (2019). Porte-« deuil » : Interférences subjectives, sociales et politiques au sujet des portés-disparus à Chypre. *Cahiers de Psychologie cliniques* (en attente d'acceptation)
- Philippe Perchoc, Ph. (2008). Chypre, la marche douloureuse vers la réunification. *Nouvelle Europe*. Récupéré de <http://www.nouvelle-europe/node/30>
- Piaget, J. (1945). *La formation du symbole chez l'enfant.* Lausanne : Delachaux - Nestlé
- Pinel, J.-P. (2005). La déliaisons pathologique des liens institutionnels dans les institutions de soins et de rééducation. Dans Kaës, R. (dir.) *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Paris : Dunod
- Pinel, J.-P. (2007). La supervision d'équipes institutionnelles. Dans Lipianski, M., Delourme, A. et al., *La supervision* (p. 149-167). Paris : Dunod
- Pinel, J.-P. et Morel, S. (2001). Psychose et institution: défenses paradoxales, anti-processualité et originaire évidé. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1(36), 133-145
- Piralian, H. (1994). *Génocide et transmission : sauver la mort, sortir du meurtre.* Paris : L'Harmattan
- Porphyrîi. *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, G. Wolff (editor) (1856) Berlin: Springeri. Récupéré de <http://www.hathitrust.org>
- Potamianou A. (2010). En poursuivant, *Actualités Psychosomatiques*, 14, 163-175
- Potamianou, A. (1977). Le Deuil de Prométhée. *Revue Franç. de Psychanal.*, 41(1-2), 205-216
- Potamianou, A. (1992). *Un boucler dans l'économie des états-limites : l'espoir.* Paris : PUF
- Potamianou, A. (1999). Avoir la douleur. *Rev.franç. de psychosomatique*, 15, 51-63.
- Pouillon, J. (1970). Malade et médecin: le même et/ou l'autre? (remarques ethnologiques). *Nouvelle Revue de Pychanalyse*, 1, 77-98.
- Pouillon, J. (1980) La fonction mythique. *Le temps de la réflexion*, 1, 83-98
- Racamier, P.- C. (1983). *Le psychanalyste sans divan : la psychanalyse et les institutions de soins psychiatriques.* Paris : Payot

- Racamier, P.C. (1990). En psychanalyste et sans séances. *Revue Franç. de Psychanal.*, 54(5), 1165-1183.
- Racamier, P.C. (1993). *L'art de soigner. Gruppo*, 9, 52-69
- Racamier, P.C. (1987). De la perversion narcissique. *Gruppo*, 3, 11-28
- Radcliffe-Brown, A. R. (1924) The mother's brother in South Africa. *South African Journal of Science* 21, 542-555, and reproduced in Radcliffe-Brown (1952).
- Radcliffe-Brown, A. R. (1968) *Structure et fonction dans la société primitive* (F. et L. Martin, trad.). Paris : Les Éditions du Minuit (ouvrage original publiée en 1952, sous le titre *Structure and Function in Primitive Society*). Glencoe, Ill., The Free Press
- Radcliffe-Brown, A.R. (1924) The mother's brother in South Africa. *South African Journal of Science* 21: 542-55, reproduced in Radcliffe-Brown AR (1952/1968, p 48-61)
- Radcliffe-Brown, A.R. (1968) *Structure et fonction dans la société primitive* (Martin, F., et Martin, L. trad, ouvrage original publié en 1952 sous le titre *Structure and Function in Primitive Society*). Paris : Éditions de Minuit
- Renan E. (1882). Qu'est-ce qu'une nation?. Récupéré de : www.rutebeuf.com/textes/renan01.html
- Richard, F. (2011). « Le Paradigme Du Nebenmensch et la fonction maternelle », *Revue Franç. de Psychanal.*, 5 (75), 1539-1544
- Ricœur P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Le Seuil
- Ricœur, P. (1996). Les paradoxes de l'identité. *L'information Psychiatrique*, 72 (3), 207-210.
- Ricœur, P. (2003). *Sur la traduction*. Paris : Bayard
- Rivers, W.H.R. (1924) *Social Organization*. New York: Knopf.
- Rosenfeld, 1966 & Rosenfeld, H. A. (1965). Psychotic states: A psycho-analytical approach. New York, NY : International University Press
- Rosolato, G. (1975). L'axe narcissique des dépressions. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 11, 5-33.
- Rosolato, G. (1985). *Éléments de l'interprétation*. Paris : Gallimard
- Rossetto, J., Agapiou-Joséphidès, K. (2012). *La singularité de Chypre dans l'Union européenne*. Paris : Maré et Martin
- Rousseau, J-J. (1761) *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Récupéré de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205196f.r=Rousseau%2C%20%20Julie%20ou%20la%20Nouvelle%20Héloïse?rk=21459;2>
- Roussillon, R. (1977). Contribution à l'approche psychanalytique de l'institution : l'institution-environnement. *Psychologie clinique. Bulletin du laboratoire de Psychologie clinique de Lyon II*, 2, 3-33
- Roussillon, R (1987). Le débarras et l'interstice. Dans Kaës, R. (dir.), *L'institution et les institutions Études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- Roussillon, R. (1991). *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse*. Paris : PUF
- Roussillon, R. (1999). *Agonie, clivage, symbolisation*. Paris : PUF.
- Roussillon, R. (2000). Symbolisation primaire et identité. Dans Chouvier, B. (dir.), *Matière à symbolisation : art, création et psychanalyse* (p.61-73). Paris : Delachaux et Niestlé
- Roussillon, R. (2001). *Le plaisir et la répétition*. Paris : Dunod
- Roussillon, R. (2002). L'homosexualité primaire et le partage de l'affect. Dans Mellier, D. (dir.), *Vie émotionnelle et Souffrance du bébé* (p.73-89). Paris : Dunod
- Roussillon, R. (2004a). La Pulsion et l'intersubjectivité. *Adolescence*, 4(50), 735-753
- Roussillon, R. (2004b). La dépendance primitive et l'homosexualité primaire "en double". *Revue Franç. de Psychanal.*, 2 (68), 421-439

- Roussillon, R. (2005). Affect inconscient, affect-passion et affect-signal. Dans Bouhsira, J. (dir.), *L'affect. Monographie de Psychanalyse* (p. 117-135). Paris : PUF
- Roussillon, R. (2008). *Le jeu et l'entre-je(u)*. Paris : PUF
- Roussillon, R. (2009a). *Le transitionnel, le sexuel et la réflexivité*, Paris, Dunod
- Roussillon, R. (2009b). La destructivité et les formes complexes de la « survivance » de l'objet. *Revue Franç. de Psychanal.*, 73(4), 1005-1022
- Roussillon, R. (2012a). *Manuel de pratique clinique*. Paris : Elsevier Masson
- Roussillon, R. (2012b). Trauma précoce et exacerbation de la destructivité. Dans Aïn, J. (dir.), *Violences chaudes, violences froides*. (p. 25-38). Toulouse : Érès
- Roussillon, R. (2014). Intersubjectivité et inter-intentionnalité. *Enfances & Psy*, 62(1), 39-49. doi:10.3917/ep.062.0039.
- Roussillon, R. (2016). Pour introduire le travail sur la symbolisation primaire. *Revue Franç. de Psychanal.*, 3 (80), 818-831
- Roussillon, R. (2018). La destructivité et la déception narcissique. Dans : Braconnier, A. (dir.), *Destructivité et exaltation : Du bébé à l'adolescent* (p. 217-236). Toulouse : Érès
- Sanday, P.R. (1998). Matriarchy as a sociocultural form. An old debate in a new light. 16th congress of the indo-pacific prehistory association, Melaka, Malaysia, 1-7 July 1998. Récupéré de <http://www.sas.upenn.edu/~psanday/matri.html>
- Sanday, P. R. (2002). *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Cornell University Press. New York: Ithaca.
- Sant Cassia, P. (2005). Bodies of evidence. Burial, Memory and the Recovery of Missing Persons in Cyprus. *New Directions in Anthropology*, 20. New York - Oxford: Berghahn Books
- Scaligi, P. L. (1978). The Scepter or the Distaff: The Question of Female Sovereignty, 1516-1607. *The Historian* 41(1), 59-75
- Schermer, V. L. & Pines, M. E. (1999). *Group psychotherapy of the psychoses: Concepts, interventions and contexts*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Searles, H. (1962). The Differentiation Between Concrete and Metaphorical Thinking in the Recovering Schizophrenic Patient. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 10, 22-49
- Searles, H. (1986). *Collected papers on schizophrenia and related subjects*. New York: International University Press.
- Smadja, C. (2001). *La vie opératoire*. Paris : PUF
- Smadja, E. (2008). La notion de travail culturel dans l'œuvre de Freud. *Psychologie clinique*, 26 (nouvelle série), 9-19.
- Stassart, M. (1996). Anthropologie de l'adolescence. *Cahiers du Centre d'Études Pathoanalytiques*, 7(1), 13-40
- Steiner, G. (1978). *Après Babel* (Lotringer, L. trad). Paris : Albin Michel
- Stern, D. (1985). *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Paris : PUF
- Stern, D. (1992). The 'pre-narrative envelope': An alternative view of 'unconscious fantasy' in infancy. *Bulletin of the Anna Freud Centre*, 15(4), 291-318.
- Taiana, C. (2014). Mourning the dead, mourning the disappeared: the enigma of the absent-presence, *Int. J. Psychoan.*, 95, 1087-1107
- Taussig, M. (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford University Press.
- Tcherkézoff, S. (2001) *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne : Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa, 1928-1999*. Paris : PUF
- Turner, V. (1967). Betwixt and between : the liminal period in rites de passage. Dans *Forest of symbols: aspects of the Ndembu ritual* (p. 93-111). Ithaca and London : Cornell University Press

- Tustin, F. (1966). A significant element in the development of autism. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 7, 53-67
- Tustin, F. (1988). The 'black hole': A significant element in autism. *Free Associations*, 1 (11), 35-50.
- Tylor, E.B. (1896) The Matriarchal Family System. *Nineteenth Century* 40, 81-96
- Uludağ, S. (2005). Oysters with the missing pearls. Nicosia: IKME and Bilban
- Valabrega, J-P. (1980). *Phantasme, mythe, corps et sens. Une théorie psychanalytique de la connaissance*. Paris : Payot
- van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage* (ouvrage original publié en 1909). Paris : E. Nourry
- Vlachakis, E., Petrou, M. (1998). Autism and autistic-like barriers in dealing with it. International Conference on Developmental and cognitive disabilities. Λάρνακα. 1998
- Verdery, K. (1999). The political lives of dead bodies. Columbia: Columbia University Press.
- Vidal-Naquet, P. (1968). Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 23^e année, 5, 947-964
- Vidal-Naquet, P. (1971). Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, 3-4: 623-638
- Vidal-Naquet, P. (1981). *Le chasseur noir : formes de pensées et formes de société dans le monde grec*. Paris : Maspero
- Wagner-Hasel, B. (1991). Le matriarcat et la crise de la modernité. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 6 (1-2), 43-61.
- Walcot, P. (1984). Greek Attitudes Towards Women: The Mythological Evidence. *Greece and Rome (Second Series)*, 31, 37-47.
- Wilken, G.A. (1885) *Matriarchy or Mother-Right with the Ancient Arabians* (Redhouse, J. trad, ouvrage original publié en 1884 sous le titre *Über das Matriarchat bei den alten Arabern*) Cambridge: Cambridge University Library
- Winnicott, D.W (1963). The Development of the Capacity for Concern. In *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* (p. 73-82). London: Hogarth Press
- Winnicott, D.W. (1949). Hate in the Counter-Transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 30, 69-74
- Winnicott, D.W. (1953) Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession. *Int J Psychoanal* 34, 89-97
- Winnicott, D.W. (1958). Psycho-analysis and the Sense of Guilt. In *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* (p. 15-28). London: Hogarth Press
- Winnicott, D.W. (1967) The Location of Cultural Experience. *Int J Psychoanal* 48, 368-372
- Winnicott, D.W. (1974). Fear of Breakdown. *Int. Rev. Psycho-Anal.*, 1, 103-107.
- Winnicott, D. W. (1971). Jeu et réalité (Claude Monod, C, et Pontalis, J.-B. trad., ouvrage original paru la même année sous le titre *Playing and Reality*. London : Penguin). Paris : Gallimard
- Young, A. (2000) *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. New York: Berg

En langue grecque :

- Αυγουστίδης, Α., Πέτρου, Μ.(1993, Μάρτιος). *Η θεραπευτική ομάδα στις ενδιάμεσες δομές : Η μονάδα οικοτροφείου Λιβαδειάς του ΚΨΥ*. Ανακοίνωση στο Διεθνές Ιατρικό Συνέδριο Ψυχικής Υγείας ΕΨΨΕΠ. Αθήνα.

- Βλαχάκη Ε., Πέτρου Μ., Πορτινού, Σ. (1999, Μάιος). *Αναγνώριση πρώιμων αυτιστικών εκδηλώσεων. Ένας διάλογος με τους παιδίατρος*. Ανακοίνωση στο Α΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Παιδοψυχιατρικής Εταιρείας Ελλάδας. Αθήνα.
- Βλαχάκη, Ε., Πέτρου, Μ (2000). Αυτισμός. Πρώιμη διαγνωστική διαπίστωση και έγκαιρη θεραπευτική παρέμβαση. *Scientific American* (ελληνική έκδοση), Απρίλιος 2000, τόμος Β΄, τεύχος 15, σελ. 53-55
- Γεωργιάδη, Ε., Πέτρου, Μ. (1991, Μάιος). *Οι ψυχικές επιπτώσεις της τουρκικής εισβολής στην Κύπρο*. Ανακοίνωση στο 3ο Πανελλήνιο Συνέδριο Ψυχολογικής Έρευνας. ΕΚΠΑ, Αθήνα
- Γεωργιάδη Ε, Πέτρου Μ. (1996). Το αδύνατο πένθος των συγγενών των Κύπριων αγνοουμένων. *Ψυχικές και Κοινωνικές διαστάσεις, Ψυχολογικά θέματα*, 7(1), 66-73
- Γεωργιάδη Ε., Πέτρου Μ. (1998). Απώλεια και Ιστορία. Οι περιπέτειες ενός πένθους. Σε Αναστασόπουλος Δ. (επιμ.), *Ψυχικό τραύμα και εφηβεία* (σελ. 111-134). Λευκωσία: εκδ. ΚΕΜΨΨ
- Γιανναράς, Χ. (2011). *Έξι φιλοσοφικές ζωγραφιές*. Αθήνα: Ίκαρος
- Δοξιάδη Α., Πέτρου Μ. (2009) Το Περιβολάκι ΙΙΙ, *Τετράδια Ψυχιατρικής*, 107, 123 - 124.
- Lüdeke, H. (1947). *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Εκλογή και μετάφρασις εις την γερμανικήν*. Μέρ. Α'. Αθήναι : Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών
- Μπαμπινιώτης, Γ. Δ. (2002). *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα : Κέντρο Λεξικολογίας.
- Πέτρου, Μ. (1992, Νοέμβριος). *Λέρος: επίλογος μιας άδοξης ιστορίας, ή πρόλογος μιας προσπάθειας*; Ανακοίνωση στη Συνάντηση των Ξενώνων τού προγράμματος αποϊδρυματισμού της Λέρου «Λέρος 2 χρόνια εμπειρίας». Λιβαδειά
- Πέτρου, Μ. (2011). Το Ψυχαναλυτικό Έργο τού René Kaës. Με αφορμή την ελληνική μετάφραση του βιβλίου του: Ένας Πληθυντικός Ενικός. Η Ψυχανάλυση στη Δοκιμασία της Ομάδας, *Οιδίπους*, 4, 463 - 476.
- Πέτρου, Μ. (2013, Ιούνιος). *Η μητριαρχία και το πέρασμα στην πατριαρχία. Ανθρωπολογική και ψυχαναλυτική προσέγγιση μιας εικοτολογίας και μιας καταγωγικής φαντασίωσης*. Ανακοίνωση στο 8ο Συμπόσιο των Δελφών «Ο Πατέρας». Δελφοί
- Πέτρου, Μ. (2014). Μητριαρχία. Ανθρωπολογική και ψυχαναλυτική προσέγγιση μιας επιμένουσας υπόθεσης. *Οιδίπους*, 11, 463 - 476.
- Πέτρου Μ. (2014, Νοέμβριος). *Το ατέρμονο πένθος των κύπριων αγνοουμένων. Προσωπικές, κοινωνικές και πολιτικές παράμετροι*. Ανακοίνωση στο 2^ο Συνέδριο Ακαδημίας Δικανικής Ιατρικής και συναφών επιστημών: «Το τραύμα». Αθήνα
- Πέτρου, Μ., Στυλιανίδης, Σ. (2014). Η συμβολή της ψυχαναλυτικής σκέψης και πρακτικής στην Κοινωνική-Κοινοτική ψυχιατρική. Στο Στυλιανίδης Σ. και συνεργάτες *Σύγχρονα θέματα Κοινωνικής Κοινοτικής Ψυχιατρικής. Για μια κριτική ανθρωποκεντρική ψυχιατρική* (σελ. 185-212) Αθήνα: Τόπος
- Πέτρου Μ. (2015). Η μετανεωτερική έννοια της κακοποίησης. *Οιδίπους*, 13, 198 - 223
- Πέτρου, Μ. (2016). Το ενδιάμεσο και η δοκιμασία. Ανθρωπολογική προσέγγιση της εφηβείας. Συνδέσεις με την κλινική και την Ψυχανάλυση, *Οιδίπους*, 15, 125 -152
- Πέτρου, Μ. (2016, Μάιος). *Φορείς-πένθους: Προσωπικές και πολιτικές διαδράσεις σχετικά με τους κύπριους αγνοούμενους*. Ανακοίνωση στο 2^ο Διεθνές Συνέδριο Ψυχανάλυση και ομάδα «Ελπίδα και απελπισία». Αθήνα
- Πέτρου, Μ. (2017α). Το διπλό πένθος του Εγώ. *Οιδίπους*, 17: 139-160
- Πέτρου, Μ. (2017β, Νοέμβριος). *Το πένθος μέσα στον πολιτισμό και οι άμυνες απέναντι στην εργασία του στη σημερινή κοινωνία*. Ανακοίνωση στο 11^ο ετήσιο

- Συνέδριο της Ελληνικής Ψυχαναλυτικής Εταιρείας «Πένθος και καταθλίψεις».
Αθήνα
- Πέτρου, Μ. (2017c). Σύμφωνα απάρνησης και ασυνείδητες συμμαχίες με επίκεντρο τους φορείς-πένθους των Ελληνοκύπριων αγνοουμένων, (*Συστημική σκέψη και Ψυχοθεραπεία*, 11).
- Πέτρου, Μ. (2017d). Όταν η απώλεια βιώνεται ως απουσία. Ψυχαναλυτική και Ανθρωπολογική προσέγγιση του παραδείγματος των αγνοουμένων της Κύπρου, *Οιδίπους*, 18, 463-480
- Πέτρου, Μ. (2018). Ομαδική διάταξη συνδυαστικών διαμεσολαβήσεων για παιδιά με αυτισμό, *Οιδίπους*, 19, 162 - 178
- Ποταμιάνου, Α. (2008) Θρήνοι νηπενθείς, *Récupéré de*
<http://www.psychanalysis.gr/documents/articles/themata/2011/mar/ThNhAnnaPotamianou.pdf>
- Ποταμιάνου, Α. (2014). Σχολιασμός για το θέμα της Αρχής της μητρός. *Οιδίπους*, 11, 225-230
- Τζαβάρας, Ν., Βαρτζόπουλος, Ι., Στυλιανίδης, Σ (Επιμ.) (2008). *Ψυχαναλυτική Ψυχοθεραπεία της Σχιζοφρένειας*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Τζαβάρας, Θ. (1984). Στοιχεία και σημεία από δύο αρχεία, στο Θ. Τζαβάρας (επιμ.) *Ψυχανάλυση και Ελλάδα*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού. σσ. 87-106
- Χαρτοκόλλης, Π. (1999). *Λογοτεχνία και Ψυχανάλυση*. Αθήνα : Θεμέλιο.
- Χριστοδούλου Γ., Κονταξάκης, Β... & Πέτρου, Μ. (1992). Η πρώτη φάση παραμονής σε δομές προστατευόμενης στέγασης. Ανακοίνωση στο 2ο Συνέδριο Προληπτικής Ψυχιατρικής. ΕΨΕ, Αθήνα.

Deuxième Partie

A.

Mes publications

Avant-propos

Je me permets de rappeler que dans cette partie j'ai reproduit celles de mes publications qui sont relatives au sujet, aux thématiques et aux axes développés dans la Thèse.

Elles sont reproduites en ordre chronologique de parution.

Certains ont été publiés directement en français, d'autres en anglais. J'ai traduit en français ceux qui originellement ont vu le jour en grec.

Chaque publication est précédée par son résumé toujours en français, et elle est suivie par ses propres références bibliographiques.

Je dois quelques explications sur le fait de renvoyer à la *Standard Edition* (*S. E.*), lorsque je cite S. Freud. La raison en est que renvoyer à l'édition des Œuvres complètes de Freud (PUF), aurait demandé une énorme dépense de temps, vu le nombre de renvois originellement faits dans mes travaux sur lesquels cette Thèse s'est appuyée. En effet, pour leur publication en anglais et en grec la pagination de la Standard Edition a été requise.

C'est pour cette même raison que j'ai suivi pour la rédaction de ma bibliographie les normes du système APA (section Références).

Quant à la traduction en français des extraits en grec ancien, elle a été faite par mes soins amateurs, après consultation des traductions disponibles. J'ai fait le choix de rester au plus près du texte classique, au détriment d'une locution plus belle. Quelques longs extraits font exception à ce choix font : deux larges extraits d'Aristote dans mon article « *L'Intermédiaire et l'Épreuve* », dont la traduction est due respectivement à C.-É. Ruelle et à B. Haussoullier. Ces traductions sont accessibles sur : <https://fr.wikisource.org> et <http://www.remacle.org>

Le deuil impossible des parents des personnes portées disparues à Chypre ♦

RÉSUMÉ

Mille six cent dix-neuf personnes sont portées disparues depuis l'invasion turque à Chypre, en été 1974. Le deuil impossible de leurs familles est dû au fait que la personne portée disparue revêt le caractère paradoxal du mort-vivant qui empêche le travail salutaire du deuil.

Dans cet article, nous nous efforçons de montrer la nature et l'étendue de la violence traumatisante que subissent les proches en raison de la perte, sans pour autant que le corps de la personne aimée ait été trouvé, de l'absence d'actes et de discours sociaux qui, d'ordinaire, soutiennent le processus individuel du deuil et en raison du renforcement tacite, par la société, de la foi en le retour des disparus. Cette violence semble avoir détruit les processus et espaces psychiques des proches ainsi que ceux de la société chypriote, à tout le moins quant à sa capacité d'accepter et de soutenir l'élaboration du traumatisme.

Cela implique une catastrophe psychique, qui pour être élaborée par les proches des disparus, nécessite le soutien psychique et social de la société chypriote, la reconnaissance sociale de la perte définitive mais aussi la création de structures de soutien pour achever le travail du deuil, rechercher les causes et rétablir l'ordre symbolique, la pensée et l'Histoire.

♦ Cet article est notre première publication au sujet des portés disparus à Chypre – rédigée en collaboration avec Irène Georgiades – qui a suivi notre communication au 3eme Congrès Hellénique de Recherche en Psychologie, Université d'Athènes, Mai 1991.

Publié en 1996 dans la revue grecque *Psychologica Thémata*, (Thèmes Psychologiques) 7(1), 66–73

Dans les pages qui suivent, nous tenterons d'aborder, avec tout le respect dû à la douleur humaine, l'effet incontestablement le plus tragique de l'invasion turque à Chypre : le drame des familles des personnes portées disparues. 1619 Chypriotes Grecs et soldats ou civils Grecs, hommes, femmes, enfants et vieillards, sont portés disparus depuis 22 ans.

Bien qu'il existe des témoignages irréfutables, des films et des photographies qui confirment que ces personnes, au moins pour plusieurs semaines après la fin des hostilités, en août 1974, étaient vivantes, le côté turc continue de refuser l'existence même de pareille question et s'oppose à ce que soient menées des enquêtes demandées par des organisations internationales.

Qui n'a pas vu ces dizaines de femmes vêtues de noir et ces enfants tenant en main les photos de leurs proches portés disparus et des panneaux posant la question tragique : « *Où sont-ils ?* » La question de savoir s'ils sont morts ou vivants les torture tous les jours, sans que jamais personne ne leur dise autre chose que des mots de consolation et d'espoir.

Souhaitant comprendre ce drame, tant social que psychique, nous avons rencontré un des responsables de la *Commission Chypriote pour les personnes portées disparues* ainsi que plus de dix familles et proches de disparus.

L'espoir ou, plutôt, la foi qu'ils sont vivants et reviendront alternait, au cours de nos rencontres, avec le désespoir et l'horreur à l'idée que les Turcs ont exécuté leurs prisonniers après quelque temps ou que, plus jamais ils ne les livreront, évitant ainsi la lourde responsabilité qu'implique la détention de prisonniers de guerre non déclarés. « *Selon la logique froide, ils ne sont plus vivants* », « *95,5% sont morts* », confie bon nombre des personnes interrogées avant d'ajouter, surprises par leurs propres paroles, que : « *si le mien ne vit plus, il y en a un autre qui doit être vivant* », ou « *est-ce que je dérange quelqu'un avec mon espoir ?* »

Il n'est pas besoin de plus pour montrer que le disparu domine dorénavant la pensée. Elle-même n'arrive pas à le contenir, à lui donner une place. C'est un vide, une plaie constamment béante, un traumatisme psychique qui, comme tout traumatisme, revient inlassablement, comme les rêves traumatiques, exigeant un sens, ce sens-là dont la privation est l'acte lui-même de naissance du traumatisme.

Notons, donc, au départ, que la différence entre celui qui fait le deuil d'une personne chère et un proche d'une personne disparue réside précisément en ce que la seconde ne peut pas faire le deuil : « *Je sais qu'il est plus que probable qu'il soit mort, mais, moi, j'espère toujours qu'il reviendra.* » Ainsi, le drame du proche est que le disparu maintient ce double caractère du mort-vivant, contraint – nous verrons par la suite comment – de rester piégé dans ce dilemme aussi paradoxal que traumatique, qui empêche le travail salutaire du deuil. « *C'est pire que la mort. Nous avons eu plusieurs décès dans la famille, avant et après la guerre. La mort, on peut la surmonter. Mais, ça, c'est un calvaire* », dit la fille, épouse et sœur de disparus.

Si le deuil n'est pas un calvaire, c'est qu'il peut aboutir à l'acceptation de la perte et de la séparation d'avec la personne aimée qui s'installe dorénavant paisiblement en tant que souvenir à l'intérieur de la personne qui fait le deuil (Freud, 1917). À cette occasion, elle réélabore le deuil des premiers objets d'amour et tout ce que cela déclenche : refus, hostilité, haine, culpabilité, tristesse et, bien entendu, consolidation du narcissisme et de l'identité qui, en tant que schèmes dorénavant acquis, sont mobilisés chaque fois que la personne se trouve confrontée à la dure épreuve de la mort ou de la séparation (Klein, 1940). Or, non seulement ces schèmes ne suffisent pas pour l'élaboration psychique de la perte du disparu

mais, de plus, ils sont rendus inopérants, en raison de la violence du traumatisme que le moment est venu d'examiner.

Le rapport entre traumatisme et fait historique est aussi traditionnel que contesté, dans le domaine de la Psychanalyse. En effet, en dépit de son passage épistémologique et clinique du fait réel au fantasme, Freud n'a jamais abandonné l'idée de l'historicité ni celle de la trajectoire intrapsychique des événements (Freud, 1939). Des psychanalystes contemporains, comme P. Aulagnier (1975, 1984), M. Enriquez (1987) et bien d'autres, ont montré l'effet de l'événement historique sur la réalité psychique et ses effets violents, particulièrement en ce qui concerne l'étiopathogénie des psychoses.

Dans son parcours, la pensée freudienne distingue deux types de traumatismes : celui qui provient de la rencontre d'un événement réel avec le désir inconscient correspondant (voir, théorie de la séduction infantile) et celui qui est créé par la survenue inattendue d'un événement violent, qui met en péril direct l'existence physique et psychique de l'individu (voir, névroses traumatiques).

Ce second type de traumatisme ne correspond pas absolument au vécu d'une autre étendue où les processus historiques et sociaux exposent les personnes à des catastrophes majeures et, souvent, massives qui outre leur survie menacent également leur intégrité psychique. Des génocides, tels que ceux des Arméniens et des Juifs, les disparitions de milliers de dissidents au cours de dictatures – 30 000, en Argentine, il y a 15 ans – font actuellement l'objet non seulement de la recherche historique mais aussi de celle de psychanalystes qui travaillent sur des cas où l'Histoire – sociale, de guerre, politique etc. – envahit avec une violence inouïe le cours de l'histoire de l'individu, souvent en balayant les fonctionnements psychiques de sa victime ¹³⁴. Nous pouvons considérer que le cas considéré ici, la disparition violente de centaines de personnes au cours de l'invasion de 1974, est un cas de cette espèce.

Nous tenterons donc de montrer que, plus qu'un traumatisme, ce que subirent les proches des disparus Chypriotes est une violence qui a mis en péril, au-delà du corps et de la psyché, l'ensemble des processus psychiques et leurs structures et espaces psychiques.

Cette violence, dont les proches des disparus subissent toujours les effets, provient :

(a) de la perte, sans découverte de corps ou de quelque autre trace de la personne aimée et ce, sous la menace de la destruction sociale immédiate et massive qu'implique la guerre ;

(b) de l'absence prolongée d'actes et de discours sociaux qui soutiendraient le processus individuel du deuil ;

(c) du renforcement, tantôt dit, tantôt tacite, par la société chypriote et certaines de ses instances (État, partis, Église) de la foi en le retour des disparus.

« S'il est mort physiquement, s'il est tombé malade, s'il a été heurté par une automobile, j'irai sur sa tombe et allumerai une petite lampe à huile. Je dirai à mes enfants que leur père est mort. Maintenant, je dirais qu'il est mort ? Est-ce que quelqu'un mettrait la main au feu pour me dire qu'il est mort ?... C'est un enfer sur terre. On ne peut ni allumer

¹³⁴ Concernant la violence d'État et la Psychanalyse, voir le Congrès de l'Association Psychanalytique Internationale, qui s'est déroulé à Hambourg en juillet 1985. C'était probablement la première présence publique de la Psychanalyse sur ce sujet. Voir également le 67^e numéro du *Journal des psychologues*, ainsi que l'ouvrage, sous la direction des J. Puget, R. Kaës (1989) *Violence d'état et Psychanalyse*, qui propose d'excellents analyses et une riche bibliographie sur la question.

une bougie, ni célébrer de messe en sa mémoire. Je ne suis ni veuve, ni divorcée. Je suis dans l'océan. Je demande à apprendre ce qui s'est passé. S'il est mort, où est-il enterré ? Nous voulons un certificat de décès, pas simplement entendre qu'il est mort... »

Pour ce qui est du premier point, la non-découverte du corps ne peut que renforcer l'espoir que le disparu est vivant et reviendra. De par l'expérience mais aussi grâce à des recherches en psychanalyse (Bowlby, 1961 ; Parkes, 1969), nous savons qu'au commencement, même d'un deuil ordinaire, le désir que la personne perdue soit retrouvée revêt souvent la forme d'un comportement de recherche quasi-réelle. Pour Bowlby, ce comportement, expression de l'angoisse de séparation, est la réaction la plus importante face à la perte. Selon Parkes, elle a pour but, même conscient, la rencontre, voire, la réunion avec la personne aimée.

On peut donc s'attendre à ce que, dans le cas des proches des disparus, la non-perception immédiate de la mort – l'identification du cadavre ou quelque chose d'équivalent – ira de pair, au lieu de compenser comme cela se produit habituellement dans le deuil, avec l'absence de représentation de la mort dans l'inconscient. Ainsi, la pénétration de force du processus primaire dans le processus secondaire redouble la représentation et rend possible sa coexistence avec son exact opposé : « *Je sais qu'il doit être mort, mais, moi, j'espère qu'il est en vie* ».

Ce paradoxe verbal, très proche de l'annulation et de l'isolation de la pensée compulsive, peut être mieux éclairé par l'hypothèse formulée par R. Major (1969) concernant l'existence d'un mécanisme de défense intermédiaire entre le refoulement (névrotique) et le déni (psychotique), un mécanisme qu'il nomme désaveu, une espèce de reconnaissance et, en même temps, de méconnaissance, d'approbation et, en même temps, de désapprobation d'une conception : « *Je sais bien, mais quand-même...* », c'est d'ailleurs, pour O. Mannoni (1964) le noyau même de la foi.

En ce qui concerne les deux autres points (b et c), l'absence de messe funéraire, l'absence de délivrance d'un certificat quelconque, d'une part, ainsi que le fait que l'Église décourage les messes de commémoration, d'autre part, la non-délivrance d'attestation de veuvage mais bien celle d'un... certificat de divorce pour les épouses de disparus souhaitant se remarier, ne permettent évidemment pas d'accepter la disparition du corps, ni ne soutiennent l'acceptation de l'idée de la mort. Il est caractéristique que les familles de disparus célèbrent à l'église de la ville ou du village la fête de leur proche et, en même temps, dans un des monastères de l'île, en cachette, célèbrent une messe de commémoration pour la même personne !

Ce dernier témoignage, ainsi que celui qui a immédiatement précédé, rendent clair qu'aucun deuil n'est une affaire absolument personnelle. La référence à un tiers, à une institution sociale – Église, État, l'Autre – qui reconnaît et approuve, soutient et accueille en son sein la douleur personnelle et le processus individuel du deuil, est nécessaire pour que celui-ci soit réalisé ¹³⁵ : des discours sociaux et des actes sociaux, des rituels religieux sont là pour dire quelque chose de socialement acceptable, quelque chose d'important et de

135 Nous renvoyons bien entendu à la notion freudienne d'Anlehnung (étayage) et, ensuite, à la théorie de Bion concernant le « containment » et l'activité de la pensée, plus simplement exprimée comme fonction alpha de la mère. De plus, dans le récent travail de R. Kaës (1985) sur ce qui est transmis d'une génération à l'autre ainsi qu'au sein du groupe, comme trans-subjectivité.

nécessaire à propos de la vie et de la mort, du début et de la fin, de la succession des générations (Kaës, in Puget, Kaës et al., 1989)

Par conséquent, si un évènement traumatique ne peut être contenu dans l'espace psychique d'une personne parce qu'il a été détruit par la violence de l'évènement, l'évènement lui-même peut, sous certaines conditions, être inscrit et élaboré dans les espaces psychiques du groupe ou de la société, au sens où R. Kaës (1976) parla d'*appareil psychique groupal*.

Mais, que se passe-t-il lorsque la nature et l'étendue de la violence sont telles que, non seulement l'espace psychique est détruit mais la capacité d'élaboration de la société-même, que nous tentons de décrire, est, elle aussi, significativement dégradée?

Ces termes ne décrivent-ils pas les effets psychiques subis par la société chypriote à l'été 1974 ?

Dans le cadre de cette problématique, fondée sur la pensée de Bion, Masud Khan et Winnicott au sujet du rôle de l'environnement psychique dans la création des expériences destructives, nous sommes en droit de parler d'une combinaison de destruction psychique du proche de la personne portée disparue et de destruction sociale, à tout le moins quant à la capacité de la société chypriote d'articuler un discours vrai en rapport avec la disparition et de proposer un processus de soutien permettant d'accomplir le travail du deuil insupportable.

Les auteurs précités ont montré que la destruction psychique est achevée par l'inertie psychique de l'environnement de n'être en mesure d'« accueillir » en son sein le trauma de son membre. Il en résulte l'augmentation de la douleur, le renforcement de vécus de désorganisation du Moi et de peur de l'effondrement et de la mort. La destruction psychique, souligne René Kaës (Puget, Kaës et al., 1989) dans ses travaux sur les portés disparus d'Argentine, doit son effet désorganisateur et épuisant au fait que le sujet est dans l'impossibilité de ne placer ni dans son propre psychisme ni dans celui d'autrui, la charge et la représentation du traumatisme, en raison de la destruction des contenants tant internes-individuels qu'externes-sociaux qui encadrent les processus de la pensée.

Rappelons que, pour Bleger (1967), le cadre est le dépositaire des parties indifférenciées de la personnalité, le garant extérieur de la capacité de symboliser, le contenant de l'identité, ainsi que les structures de soutien des processus de la pensée. Dans des conditions de catastrophe sociale, le cadre est désarticulé et ses fonctions sont désorganisées. Les systèmes de symbolisation et de fantasmatisation qui, par le biais des représentations et des pratiques sociales, devaient dire quelque chose sur la violence et en soutenir l'élaboration psychique, deviennent inutilisables. Et ce caractère inutilisable et cette violence, qui émane de l'effondrement des cadres individuels, groupaux et sociétaux viennent s'ajouter à la violence initiale – en l'occurrence, celle de la guerre – pour provoquer la terreur de l'homme en détresse face à l'effondrement de sa pensée.

C'est pourquoi l'abolition de l'ordre symbolique accorde à la personne disparue le statut psychique non pas du fantasme mais du fantôme persécuteur : « *Je vais devenir fou* », crie dans son désespoir le proche du disparu qui n'arrive pas « à fermer, enfin, les portes de l'esprit... *Nous, le temps ne nous guérira jamais...* » Ce statut psychique du disparu témoigne de l'échec des mécanismes du refoulement, ainsi que de l'impossibilité d'emprunter des représentations et des objets de l'espace de symbolisation sociale. Le chagrin et la tristesse sont sans fin, la fureur et la douleur sont destructrices, la persécution est inlassable. L'inscription symbolique de la perte est, par conséquent, rendue impossible. Et, avec elle, il est porté atteinte aux fondements psycho-sociaux des liens, de la pensée, de

l'identité et des générations, c'est-à-dire, des caractéristiques finales d'un travail du deuil achevé.

Avant d'avancer plus loin, il faudrait peut-être souligner que le deuil achevé n'implique pas l'oubli. Au contraire, il signifie la mémoire. Il n'équivaut pas à la radiation ou au rejet de l'être cher perdu, mais à son inscription symbolique et à son intériorisation paisible.

En maintenant ouverte la question de la cause de la disparition et de la recherche des coupables, les familles des disparus ont pleinement le droit de refuser de les rayer ou de les rejeter hors du champ de la mémoire, devenant ainsi les complices de leur meurtre, et par là-même de la pensée et de l'Histoire.

De plus, plus l'achèvement du travail du deuil est retardé, plus le statut psychique du disparu demeure fantomatique et persécuteur, plus l'inscription symbolique de la perte d'un parent est suspendue et plus les générations suivantes risquent d'inclure en elles un vide généalogique non élaboré.

Le danger est réel et tangible. Ce qui, aujourd'hui, apparaît dans le conscient comme père et homme idéal peut devenir, pour l'inconscient, une identification cryptique et un enkystement de rage et de violence. La pathologie des identifications affirme que ce qui est transmis de génération en génération n'est pas uniquement l'existant, le positif. Le négatif est également transmis, ce qui a manqué, était absent ou a été tu, ce qui n'a pas bénéficié d'une inscription symbolique, tout ce que la génération précédente n'a pas suffisamment élaboré pour le livrer, en tant que propriété commune dorénavant, à celle qui suit ¹³⁶.

Dans les sociétés qui s'efforcent d'émerger d'une catastrophe sociale, certaines personnes peuvent, après un certain temps, élaborer et refouler leurs traumatismes. D'autres continuent de les nier, tandis que d'autres sont inlassablement torturées par eux. Pour celles-ci, la voie qui mène à la paix intérieure est cahoteuse, elle est souvent une impasse.

Les processus sociaux de la mémoire et de l'historicisation exigent évidemment du temps. La reconstruction des structures de soutien et la levée des résistances ont leurs propres rythmes ; or l'inscription mnémorique collective ne doit pas être à la traîne. Car, ce qui est en jeu est beaucoup trop grave pour être remis à plus tard.

Tant que la société chypriote demeure silencieuse ou inactive, les familles des disparus ne peuvent pas soulever, à elles seules, la charge trop lourde de la responsabilité qu'implique l'acceptation de la perte définitive de leurs proches. Cela équivaudrait à une seconde perte, plus lourde que la première : l'abandon de la foi en le retour du disparu, une foi qui constitue l'axe autour duquel tourne leur vie blessée depuis vingt-deux ans. Cette responsabilité devra être assumée par la société.

Or, Chypre hésite face à ses blessures. C'est, pensons-nous, dans ce type de moments que les processus psychiques doivent être pris en charge par la collectivité dans son ensemble. Si la société chypriote elle-même entreprenait l'exploration psychique de ses propres traumatismes, de leurs causes – intérieures et extérieures – de ses désirs, de ses inhibitions et de ses contre-investissements, de ses clivages et de ses projections, de ses culpabilités, en un mot, de son Histoire (psychique), elle n'aurait plus besoin que les proches des disparus portent et exhibent la croix qui est la leur. Qu'elle libère donc ces personnes

¹³⁶ Citons, à titre d'exemple, l'ouvrage de N. Abraham, M. Tarok (1978), l'ouvrage collectif de Missenard A., Rosolato G. et al., (1988), ainsi que l'ouvrage d'A. Potamianou (1984), abordant une problématique voisine.

d'une charge qui ne leur revient pas et qu'elle trouve la force intérieure d'articuler un discours vrai et courageux sur la perte des disparus, de construire les structures nécessaires qui sont seules en mesure de panser les blessures, de rétablir la vérité, l'ordre symbolique, l'ordre des causes, la pensée et l'Histoire.

L'Argentine nous donne l'exemple. 30 000 personnes ont été portées disparues durant la dictature, dont la majorité entre 1976 et 1978. Mais, ce que les militaires n'ont pas pu réussir ce fut l'acceptation silencieuse des faits. Des années durant, les mères de la Plaza de Mayo ont exigé la vérité du gouvernement argentin et d'assumer la responsabilité de la disparition. Elles exigeaient, comme les femmes et les enfants de Chypre qui, entretemps, sont eux aussi devenus des femmes et des hommes, une inscription publique de ce qu'elles ne peuvent encore inscrire en elles, hormis en leur propre corps.

Les psychothérapies douloureuses d'encadrement du travail du deuil, individuelles et de groupe, qui sont menées par les thérapeutes argentins avec des membres des familles des disparus montrent que les rapports entre la réalité psychique et la réalité groupale et sociale ne sont pas des rapports d'opposition entre systèmes hétérogènes cloisonnés. Elles ont également montré que pouvoir penser dans des conditions pareilles présuppose la reconnaissance publique et politique du fait que le deuil doit dorénavant être achevé, que les blessures doivent être cicatrisées, non pas en faveur de l'oubli des faits, ni de l'annulation de ce qui a été vécu (qui, comme le déni du deuil pérennisent la douleur et la destruction de la pensée), mais au nom de la vérité, de la mémoire et de l'Histoire qui sont les seules à garantir la réhabilitation de l'ordre symbolique qui fut bouleversé.

Le traumatisme dans un contexte de catastrophe sociale rend ses victimes et, dans une certaine mesure, la société entière, étrangères par rapport à leur Histoire. « *Seule alors la mémoire externe, écrit Kaës à l'occasion de l'expérience argentine, le mémorial collectif, l'Histoire sans cesse en quête de son sens peut, peuvent protéger contre la résurgence de l'horreur, contre la répétition et le silence de la mort, et ouvrir quelques appuis pour dire, avec des mots d'emprunts, quelque chose de sa vérité.* » (Puget, Kaës et al., 1989, p. 204)

Pour la première fois, il y a seulement quelques années, on planta 1619 cyprès, à l'initiative d'élèves, sur petite étendue bordant l'autoroute Nicosie – Limassol. Un arbre pour chaque disparu. Ladite « Forêt des disparus » pourrait-elle être le début d'une telle élaboration sociale et psychique ?

« *J'y vais pour arroser son arbre, le voir grandir... Au moins, ces arbres seront toujours-là pour nous les rappeler...* », nous ont-ils dit.

Bibliographie

- Abraham N, Torok M. (1978), *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion
Aulagnier-Castoriadis P. (1975), *La violence de l'interprétation*, Paris, Puf
Bleger, J. (1967). Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame. *Int. J. Psycho-Anal.*, 48:511-519.
Bowlby, J. (1961). Processes of Mourning, *Int. J. Psycho-Anal.*, 42:317-340
Enriquez M. (1987), L'enveloppe de mémoire et ses trous, in Anzieu D, Houzel D. *Les enveloppes psychiques*, Paris, Dunod
Freud S (1939), *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948
Freud S.(1917), Deuil et mélancolie, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968
Kaës R. (1976). *L'appareil psychique groupal*, Paris, Dunod
Kaës R. (1984). Étayage et structuration du psychisme, *Connexions*, 44 : 11-48
Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. *Int. J. Psycho-Anal*, 21: 125-153
Major, R. (196), L'économie de la représentation, *RFP*, 33 : 79-102

- Mannoni O (1963), « Je sais bien... mais quand-même ». La croyance, *Les temps modernes*, 211 : 1263-1286.
- Missenard A., Rosolato G, et al. (1988), *Figures et modalités du négatif*, Paris, Dunod
- Parkes C.M. (1969) Separation anxiety. An aspect of the search for the lost object in studies in anxiety. *British Journal of Psychiatry* (ed. M. Lader, special publication)
- Potamianou, A. (1984). *Les enfants de la folie : violence dans les identifications*, Paris, Privat.
- Pujet J., Kaës R. et al. (1989), *Violence d'État et Psychanalyse* Paris, Dunod

Autism and autistic-like barriers in dealing with it ♦

RÉSUMÉ

Un certain nombre de phénomènes observés dans les institutions de soin psychiatriques, en particuliers celles pour enfants autistes, sont relatés. Des hypothèses clinico- théoriques sont proposées pour les éclaircir :

Les phénomènes en question constituent l'expression de barrières de type autistique, comme celles observées cliniquement chez des personnalités non-autistes, en tant que réponse réflexive face aux patients autistes que les institutions spécialisées sont censées de traiter.

Face à l'énigme de l'autisme, à l'irreprésentable et les angoisses qu'il suscite, les institutions (leur cadre, leur fonctionnement, leurs professionnels etc.) érigent des barrières de type autistique comme une défense (paradoxale entre autres) afin de les maîtriser et s'en protéger.

♦ Cette communication a été faite lors de l'International Conference on Developmental and Intellectual Disabilities du North Dakota Center for Persons with Disabilities (Minot State University) : "Bridging the Continents". Larnaca (Chypre), 27-29 Mars 1998. Publié en anglais dans les actes du colloque : p. 62-67

Elle a été rédigée en collaboration avec le Dr. Irène Vlachakis (directrice du « Centre de jour pour enfants autistes » du Centre de Santé Mentale et de Recherches - Athènes).

This presentation is based on the following:

(a) The observations of certain phenomena which exemplify the attitude and behaviour towards autism of the official agencies, organizations and institutions and in general, the thinking and practices of mental health professionals such as ourselves.

(b) The psychoanalytic interventions and investigations concerning the functioning of foundations and institutions, in general.

(c) The clinical experience and research of psychoanalysts who have observed the appearance of autistic functions in non-autistic personalities.

Also, the present communication proposes the hypothesis that the above phenomena constitute an expression of barriers of an autistic type, as a reflexive response to the autistic individuals whom we are meant to deal with.

The hypothesis of defensive organization of institutions and therapeutic interventions therein has been known for decades.

Several Kleinian analysts, following up on the initial efforts of S. Freud (1920) to clarify the effect of the unconscious within the realm of foundations and institutions, have suggested that social systems function as defensive mechanisms (E. Jaques 1955) or even that they are defensive mechanisms against archaic anxiety (F. Fornari 1971).

Characteristically, E. Jaques wrote (1955) that we could think that the individuals project on to the external world their instinctual drives and internal objects which otherwise would be the source of psychotic anxieties and which bring these individuals together in the social institutions where they associate with each other.

It is well known that projective identification and splitting are considered as basic defence mechanisms, which are motivated within groups as well as institutions in stressful situations, such as the confrontation of an imminent change. In this context, F. Fornari (1971) believes that the changes in social groups are closely related to the mobilization of persecutory and depressive anxiety.

Therefore, according to the Argentine psychoanalyst, J. Bleger (1971) there is a deep splitting which separates the more differentiated strata of the personality from the undifferentiated ones: These are archaic symbiotic parts of the self which, although split, enter a relationship - which is paradoxically a non-relationship - with those of other individuals, when they form a social group. By this splitting, we attempt to defend ourselves against the unknown within the known, that which exists in each one of us as a non-person, a non-identity, as an undifferentiated, a 'syncretic' Ego. Characteristically, it is the fear of the encounter with sociality, which annihilates us as persons and transforms us into a homogenous undifferentiated milieu, from which no one can emerge as a personality.

Similarly, a social group or an institution, in order to secure the immobilisation of the threatening lack of differentialism is frequently led to the enhancement and prevalence of the administrative parts at the expense of their initial goals, which become marginalised: the means become goals and the institution becomes bureaucratic.

In the case of a therapeutic institution, the therapeutic goals tend to become subordinated to the necessities of the organisation, which becomes autonomous. Bureaucracy establishes itself and overcomes the therapeutic process to the point of its systematic destruction.

As regards the individual phenomena, autistic functions are observed not only in autistic pathology. Recently, several psychoanalysts, such as, S. Klein (1980), F. Tustin

(1986), J. Mitrani (1992), D. Cohen (1996) etc., have reported the survival of defences, barriers and autistic functions in general, not only in psychotic but also in borderline analysands as well as in neurotic ones. It could even be suggested that we all have “an autistic pocket” of varying degree in ourselves in the same way the existence of a psychotic nucleus was likewise supported in the past by Bion, Rosenfeld and Winnicott.

More recently S. Klein (1980: 400) argues:

These autistic phenomena are characterised by an almost impenetrable encapsulation of part of the personality, a mute and implacable resistance to change and a lack of real emotional contact either with themselves or the analyst.

J. Mitrani (op. cit.) insists emphatically for further discrimination between the autistic state of mind and other primitive mental states i.e. paranoid - schizoid and depressive in adult patients.

By combining the above institutional and individual approaches and based upon our clinical experience, we would like to reiterate our initial hypothesis. Public agencies, institutions, foundations and the professionals in them, in coping with autism, seem to develop, prior to the primitive defences, phenomena analogous to those exhibited by autistic individuals. In their effort to immobilise whatever might be threatening to them in autism, they develop structures and functions reflecting those of autistic patients.

Psychosis and autism are certainly contagious. Confronted with them, doesn't each institution and each worker erect defences more or less organised according to their prototype?

J. Bleger (1971: 57) gives additional support to our hypothesis in his aphorism that “each organisation has the tendency to maintain the same structure as the problem which it faces and because of which it has been created”.

We will briefly discuss some of the above phenomena which have been observed in Greece, some of them however, tend to have a certain universal validity.

Phenomenon No. 1: The nearly total exclusion of autistic individuals from the public system of Mental Health in Greece

Here, from our point of view, the most important factor is not inadequate development of a system, which cannot respond to the needs of care of autistics, but rather the fact that the State behaves as if this group of individuals does not belong to a society.

In Greece, the first initiative towards their institutional recognition, as a patient group, came from the Athens' *Centre of Mental Health and Researches*, a private agency founded by some pioneer professionals of mental health, in 1975.

Indeed, a quite familiar defensive attitude of our society facing the enigma of autism and the contagiousness of madness is that it ignores both and treats them as alien to its structure (R. Bastide 1965, F. Laplantine 1986, M. Petrou 1984). Under recent pressure exerted by the Hellenic Society of Parents of Autistic Individuals, the state medicated its good will to abolish - at least partly - this exclusion, although the announcement of the intended foundation of new units seems to perpetuate the exclusion of autistic individuals. What does the above mean? It means that interest is focused mainly on investments in building and relevant resources and not on the “inside” of the buildings i.e. the manner to be, to think and to contain the patients. Services, as educational centres, are planned detached and not interconnected within a regional network of Mental Health and - in addition - they are far from the city and its functions. Their educational goals do not include important components which are indispensable in the care of the autistic person:

therapeutic, educational, pedagogical and social integration: It is therefore a question of planning derived from a one-sided and fragmented conception of the treatment of autistic individuals that could be characterised as a dismantling function similar to the autistic mechanism shown by D. Meltzer (1975).

Phenomenon No. 2: The widely accepted - by official agencies, professionals and parents - incorporation of autistic individuals in the world of the handicapped persons under the generic and homogenous title “persons with special needs”.

The title *per se* extinguishes all differentiations and puts on autism in general, the stigma, of incurability and consequently, of exclusion from the therapeutic milieu. By not referring to any mental or psychic representation, it furthermore becomes an “egg-shell” term devoid of any communicational value, a protective cliché analogous to the protective autistic mechanism shown by F. Tustin (1986).

Phenomenon No 3: The prevailing eagerness to ascribe the causes of the autistic syndrome exclusively to biological pathogenesis and the sterile conflict between its advocates and those of psychogenesis.

Here, we observe a growing tendency to overlook the multifactorial nature and the important role of the environment in the appearance of the autistic syndrome in favour of a purely biological line of reasoning.

Actually, by characterising an infant as incurable and not as a patient, we exclude early intervention as well as the possibility of prevention.

On the other hand, we know that the plasticity of the brain of the young child can find its way towards new synapses and functionality, we also know of the relevant critical developmental stages in this process. Now, why has this exclusively biological approach to autism reached nearly religious dimensions among professionals in charge of autistics, despite the fact that it has not yet produced convincing data? Does this conceal a defensive effort to alienate and transpose into the obscure unknown world of biology that part which autism mobilises in us, that which remains in ourselves unthinkable non-differentiated, non-symbolic?

Phenomenon No 4: The widespread acceptance of “training” as the sole efficient method of approaching the autistic individual, as a panacea vs. psychological approach and psychotherapy.

This training is aimed at normalisation through a system of acquisition of functional skills and socially acceptable behaviours while avoiding any attempt to comprehend the problems of the autistic child, even the eye-contact itself. The repetitious character of exercises and the strict pattern of activities attempt to limit unpredictability to a minimum, as they are shaped according to the need of sameness, inherent in the autistic individuals. Furthermore, by excluding psychic dimension, it constitutes a bidimensional educational system based largely on conditioning and copying i.e. on adhesive identification, the characteristic feature of autism shown by E. Bick and D. Meltzer.

Consequently, by using autistic means, it perpetuates the autistic features and cancels the personal creativity of the trainer as well as any possibility of a real learning procedure. Moreover, isn't it true that acquiring skills is completely different from acquiring knowledge.

Phenomenon No. 5: The isomorphic i.e. undifferentiated view of autism tends to dominate even the bureaucratic organisation of the administrative mechanism of the foundation in charge of autistic children: it cancels all distinctions of competence among the personnel.

Meaning: everybody can work with autistics, everybody is replaceable by routine administrative procedure without taking into account how highly sensitive the autistic individuals are to each and every interruption of their psychic experience, how easily they can regress during a stage of improvement due to an abrupt interruption of their relationship with their therapist.

Finally, we would like to conclude as follows:

Autism is an enigma. Those working with autism feel the threat of this enigma, which questions our identity. Regardless of our psychic economy and our initial motives, our capability to contain the unthinkable agonies of the autistic person, in order to give a meaning to them is put to a test: the autistic and psychotic mechanism attacks the thinking processes of the patients as well as those of the people who work with them.

Autistic - like barriers, as our unconscious response to autism, follow the model of a paradoxical defence so wisely described by D. W. Winnicott in 1974.

Patients often defend themselves by unconsciously organising that which they are afraid of.

The English analyst has shown that the fear of breakdown is not the anxiety of an oncoming event, but the agony of a breakdown, which already took place when the subject was too immature to register it. The absence of representation leads the individual to the fear and the compulsive search of breakdown.

The same applies to the fear of void. The patient defends itself against fear of void by organising the void guided by e.g. anorexia/bulimia, or failure in learning.

Within this reasoning, the unrepresentable and anxiety against autism is, we believe, on the institutional level, analogous to the individual primitive agonies and the unthinkable anxiety debated by Winnicott.

From this point of view, we support that if the institutions, the professionals etc. erect autistic-like barriers it is because against the unrepresentable and the anxiety of autism, an attempt is made to reverse mastery: a primitive and paradoxical defence which is, according to the Winnicottian model, a reverse of that which cannot find representation and elaboration.

Bibliography

Bion, W. R. (1961). *Experiences in Groups*, London: Tavistock

Bastide, R. (1965). *La Sociologie des maladies mentales*, Paris : Flammarion

Bleger, J. (1971). Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions, French transl. in Kaës et al. *L'institution et les institutions*, Paris : Dunod, 1987

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Le Seuil

Cohen, D., Jay, S. (1996). Autistic barriers in the psychoanalysis of borderline adults, *Int. J. Psycho-Anal.* 77, 913-933

Fornari, F. (1971). Pour une psychanalyse des institutions, French transl. *Connexions*, 8, 1973 : 90-122

Freud, S. (1920) *Psychologie des foules et analyse du Moi*, French transl. in *Essais de Psychanalyse*, Paris: Payot, 1981 : 117-205

- Haag, G. et al. (1995). Grille de repérage clinique des étapes évolutives de l'autisme infantile traité, *Psychiatrie de l'enfant*, XXXVIII, 2, 495-527.
- Hochmann, J. (1996). *Pour soigner l'enfant autiste*, Paris : Odile Jacob
- Jaques, E. (1955). Des systèmes sociaux comme défense contre l'anxiété de persécution, in Lévy A, *Psychologie sociale Textes fondamentaux*, t.2, Paris : Dunod, 1965
- Klein, S. (1980). Autistic phenomena in Neurotic patients, *Int. J. Psycho-Anal.* 61 : 395-402
- Laplantine, F. (1986). *Anthropologie de la maladie*, Paris : Payot
- Meltzer, D. et al. (1975). *Exploration dans le monde de l'autisme*, French trans. Paris : Payot, 1980
- Mitrani, J. (1992). On the survival function of autistic manoeuvres in adult patients, *Int. J. Psycho-Anal.* 73, 549-559
- Petrou, M. (1984). La folie avec les yeux du fou. Mémoire de Maitrise de Sociologie- Ethnologie, Université Lumière - Lyon II, p.146.
- Roussillon, R. (1991). *Paradoxes et situations limites de la Psychanalyse*, Paris : PUF
- Tustin, F. (1986). *Autistic barriers in Neurotic patients*, London: Karnac books
- Winnicott, D. W. (1974). La crainte de l'effondrement. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 11, 1975, 35-44

Autisme : Diagnostic précoce et intervention thérapeutique à temps ♦

RÉSUMÉ

Bien que l'autisme soit le désordre du développement le plus précoce et que l'on possède à l'heure actuelle les connaissances et les outils fiables pour son dépistage précoce, il est encore diagnostiqué, dans la plupart des cas, après l'âge de 4 ans. Son pronostic tardif a des conséquences assez néfastes.

Nous appuyant sur des recherches internationales ainsi que sur les notre (parents et pédiatres du secteur public grec), nous essayons dans cet article, destiné à un public non spécialiste mais néanmoins averti, de le sensibiliser au sujet des bienfaits du diagnostic précoce de l'autisme et de l'intervention éducative et thérapeutique suffisamment tôt.

♦ Cet article a été écrit à la demande du comité de rédaction de l'édition grecque du journal Scientific American, car le « Centre de jour pour enfants autistes » du Centre de Santé Mentale et de Recherches – Athènes est la première structure de soins extrahospitalière pour enfants autistes, fondée en Grèce en 1975.

Il a été rédigé en collaboration avec Dr Irène Vlachakis (directrice du Centre en question).

Publié en avril 2000 dans le journal Scientific American (greek edition), tome B, vol. 15, p. 53-55

Constatations

L'autisme est le trouble précoce du développement par excellence. Cependant, dans la plupart des cas, il est encore diagnostiqué après l'âge de 3 – 4 ans, lorsque son tableau clinique bruyant est déjà installé.

Le diagnostic tardif a des effets indésirables connus sur l'enfant et sa famille. Or, selon les études actuelles, les différences entre les enfants qui ont un développement normal et ceux diagnostiqués plus tard comme autistes, pourraient être observées dès la première année de vie.

Ces différences concernent les premières manifestations de la communication et de la socialisation, ainsi que l'apparition des premiers comportements autistes, comme nous le verrons plus en détail ci-dessous.

Parmi les spécialistes, le pédiatre est sans doute celui qui, en raison du suivi systématique du nourrisson et du petit enfant, est dans la meilleure position pour détecter les premiers signes autistiques.

En outre, des recherches comme celles menées par H. Knobloch et B. Pasamanick ; D. Houzel etc., ainsi que notre expérience clinique personnelle, confirment que les traitements donnés à de jeunes enfants autistes sont plus bénéfiques que sur des enfants plus âgés.

De plus, ces enfants semblent avoir des réponses plus rapides au traitement par rapport aux enfants ayant d'autres troubles graves.

Ainsi que les enfants normaux, les enfants autistes présentent également une « plasticité » dans leur développement durant les premières années de leur vie, ce qui indique l'existence d'une « période cruciale » d'intervention.

Grâce aux neurosciences, nous savons que le cerveau en développement est caractérisé par une plasticité certaine. Il procède de nombreuses interfaces génétiquement prédéterminées, ainsi que de nombreuses zones exposées à une multitude d'influences environnementale en ce qui concerne la structure et le fonctionnement de ces interfaces pendant une « période cruciale » de développement.

L'intérêt du diagnostic précoce réside également dans la possibilité d'une meilleure coopération avec les parents, qui n'ont pas encore été découragés par les problèmes de leur enfant autiste.

Notre Recherche

Au sein du « Centre de jour pour enfants autistes » du *Centre de Santé Mentale et de Recherches – Athènes* une étude est menée, ces dernières années, sur le diagnostic précoce de l'autisme et l'ouverture de canaux de communication envers les médecins spécialistes de l'enfant, à savoir les pédiatres.

Dans la première phase de cette étude (Vlachakis I., Petrou M, Portinou S. 1999), nous avons tenté d'établir des corrélations entre le retard de diagnostic et :

(a) le manque de formation et d'expérience des pédiatres en ce qui concerne les signes précoces de la pathologie autiste, les signes annonciateurs d'un développement à risque autistique qui a pour conséquence le retard dans le transfert de l'enfant aux services pédopsychiatriques compétents.

(b) le développement insuffisant des services pédopsychiatriques au sein des centres de santé de IKA (Organisme de Sécurité Sociale) et par conséquent le manque de dialogue interdisciplinaire, et

(c) les informations lacunaires des parents au sujet de la précocité du développement des signes annonciateurs.

Dans la première phase de l'étude, nous avons envoyé 125 questionnaires à des psychiatres travaillant à IKA, dans différents centres de santé locales et départementales d'Athènes, du Pirée et de Patras. Quarante-quatre pédiatres ont répondu au questionnaire.

Le questionnaire comportait 17 questions, ouvertes et fermées.

(1) instruction préventive des parents ;

(2) rôle préventif du pédiatre dans le développement global du jeune enfant, y compris le développement psychique, émotionnel et intellectuel ;

(3) le fonctionnement des services pédopsychiatriques dans les centres de santé de IKA, et

(4) la reconnaissance par les pédiatres de leur rôle préventif, en particulier en ce qui concerne la détection précoce des premiers signes de la pathologie autistique.

Les résultats obtenus par l'enquête, révèlent, selon les estimations des pédiatres, que

- Plus de 53% des parents, n'ont pas recours aux services pédiatriques pour surveiller systématiquement le développement global de leur enfant - dans le sens que nous venons de mentionner - au cours des deux premières années de la vie.

- Ils s'inquiètent et demandent de l'aide au pédiatre (80%) pour des pathologies du développement plus évidentes et plus tardives, comme les troubles de la parole et du langage, l'hyperactivité, l'énurésie et d'autres troubles du comportement.

- Les pédiatres semblent reconnaître et évaluer les manifestations pathologiques, surtout après deux ans. C'est pourquoi la majorité d'entre eux (62%) orientent les enfants auprès des services pédopsychiatriques après cet âge.

L'étude a également montré que les pédiatres sont grandement conscients de l'importance de leur rôle proactif dans le dépistage précoce d'une altération du développement global du jeune enfant :

- Ils reconnaissent, à plus de 60%, que l'examen pédiatrique actuel ne leur permet pas de détecter des signes précoces d'un trouble du développement psychique de l'enfant.

- Ils reconnaissent, dans un pourcentage très important (74%) le besoin criant d'une collaboration interdisciplinaire (pédiatre et équipe pédopsychiatrique).

- Ils constatent, dans une large mesure, un manque d'équipe pédopsychiatrique dans les centres de santé de IKA (totalement : 46%, partiellement : 23%)

- Ils expriment le besoin d'être informés plus régulièrement sur la pathologie du développement du jeune enfant (69%).

La Recherche Internationale

Comme nous l'avons déjà mentionné au début de cet article, le retard de diagnostic pose des questions de grande importance. Encore plus aujourd'hui, lorsque la bibliographie et la clinique internationale attestent que les troubles autistiques peuvent être diagnostiqués en toute sécurité dès l'apparition de leurs premiers signes, c'est-à-dire dans la première ou tout au plus dans la deuxième année de vie. (J. Rosenthal et al., D. Sauvage et al., S. Baron-Cohen, J. Osterling etc.).

L'observation clinique du nourrisson et du jeune enfant reste bien sûr irremplaçable. Cependant, le « décryptage » systématique des vidéos familiales prises dans différentes situations et dont le nourrisson où le jeune enfant a ensuite été diagnostiqué, a joué un rôle fondamental dans la recherche. Nous ne devons pas oublier de mentionner les noms de J. Rosenthal et H. N. Massie, qui ont été les premiers à utiliser cette méthode, dès la fin des années soixante.

Pour Leo Kanner, qui a été le premier à décrire l'autisme en 1943, l'absence de langage parlé était l'un des indices les plus importants (¹³⁷). Avec les avancées de la recherche actuelle et l'élargissement des limites du trouble autiste - nous parlons du spectre de l'autisme - le critère de l'absence de langage parlé n'a plus la place qu'il occupait précédemment.

Cependant, nous accordons encore plus d'importance aujourd'hui à la capacité et à l'effort que fourni l'enfant pour communiquer, et bien entendu, dans ses manifestations les plus précoces.

Nous savons qu'un nourrisson au développement normal réagit à l'environnement et interagit progressivement avec lui. Il développe activement, petit à petit, des formes et des relations de plus en plus complexes de communication et de relations sociales.

Au contraire, le nourrisson qui sera plus tard diagnostiqué comme enfant autiste, ne cherche pas, mais évite le plus possible la communication, et il dédaigne les interactions sociales.

En effet, l'expérience clinique et la recherche montrent que la communication et la sociabilité sont gravement atteintes chez l'enfant autiste dès la toute petite enfance.

Les questionnaires testés tels que le CHAT et les échelles telles que ECA-N (¹³⁸), sont aujourd'hui, avec l'expérience clinique, des outils sûrs et fiables pour le diagnostic précoce de l'autisme, car ils étudient avec précision, en particulier l'échelle ECA-N, la communication et la dynamique sociale du jeune enfant.

- Au-delà de la perturbation connue du contact visuel et de l'absence de sourire, nous noterons parmi d'autres :

- La recherche de l'isolement : le bébé préfère clairement être seul. La plupart des mères se souviennent d'un bébé extrêmement calme.

- Évitement de la communication : avec le discours, mais aussi avec la communication préverbale et extra-verbale. C'est-à-dire avec des expressions faciales, des postures corporelles, des gestes, des imitations, etc.

- Le manque de réaction sociale : indifférent à son environnement social, il n'apprécie pas l'intérêt manifesté par d'autres pour cela, par exemple, absence de "dialogue tonique" quand il est porté dans les bras. Il n'échange pas de cajoleries.

¹³⁷ Ceci, parallèlement à l'isolement (aloneness), le besoin impératif de stabilité dans son environnement (sameness) et le début précoce des troubles, c'est-à-dire avant l'âge de trente-six mois – aujourd'hui seulement trente – chez ces enfants au "visage étonnamment intelligent", selon l'expression de Kanner lui-même.

¹³⁸ CHAT : Checklist for Autism in toddlers, développé par D. Robins, D. Fein et M. Barton. ; ECA-N : Échelle de comportements autistiques – nourrisson, développé par G. Lelord, C. Barthélémy, D. Sauvage (CHRU de Tours).

- L'absence d'anticipation : il n'anticipe pas par son comportement le mouvement de rapprochement de l'autre : par ex. Son attitude n'est pas celle que prend généralement un bébé quand quelqu'un s'apprête à le prendre dans les bras.
- Déficit de l'attention combiné : il ne concentre pas son attention sur quelque chose avec quelqu'un d'autre : par exemple, lorsqu'on lui montre quelque chose. Il ne partage pas une activité pour laquelle il va manifester du plaisir
- Absence de pointage : l'enfant n'utilise pas son index pour montrer, demander ou exprimer son intérêt pour quelque chose.
- Déficit de l'imitation [origine de la possibilité de symboliser]: ne fait pas par exemple « ainsi font, font, font... ». Il ne joue pas à des jeux où, selon son âge, il simule, par exemple jouer à la dinette, etc.
- Réaction émotionnelle insuffisante : l'enfant ne montre pas ses sentiments, etc.
- Caprice, comportements étranges et rituels
- Troubles sensoriels et moteurs etc.

L'expérience internationale, ainsi que les résultats de nos recherches que nous avons décrits ci-dessus, nous mobilisent à la recherche de moyens plus méthodiques pour mieux communiquer avec les pédiatres, afin de permettre une reconnaissance plus précoce des manifestations de la pathologie autiste. Ils nous invitent également à intervenir, dans notre pratique de soins, envers des enfants plus jeunes, chez qui la réponse est plus positive.

Les symptômes du spectre autistique :

- **Troubles qualitatifs de la communication verbale et non verbale**
Absence de langage (mutisme) ou langage inhabituel (écholalie)
Ne rechercher pas la communication
- **Altérations qualitatives des interactions sociales**
Indifférence aux autres ou réactions bizarres
Ne cherche pas le partage émotionnel
- **Comportements présentant des activités et des centres d'intérêt restreints stéréotypés et répétitifs**
Désintérêt pour les objets ou utilisation non conventionnelle et stéréotypée ; peur de changement ;
Agitation des mains, balancement du corps ;
Sensorialité et motricité inhabituelles et bizarres

< Extrait du DSM et du ICD

Roger Cox (1998) ajoute à cette triade classique et à juste titre les

- **Troubles sensorimoteurs**

Questions posées aux parents :

- Il aime que vous le balanciez sur vos jambes ?
- Il montre un intérêt envers les autres enfants ?
- Il aime jouer avec vous à « coucou ! » ou à « cache-cache » ?
- Il utilise son doigt pour demander quelque chose, ou pour montrer un intérêt pour quelque chose ?
- Il joue « à faire semblant », à la dinette par exemple ?

Questions posées aux pédiatres :

- Pendant l'examen, est-ce que l'enfant a un contact visuel avec vous ?
- Quand vous lui demandez de regarder quelque chose, est-ce qu'il regarde vraiment ce que vous lui montrez ?
- Si vous lui demandez : « où est la lumière, montre-la moi », Il pointe la lumière ?
L'enfant vous regarde en face, à l'instant où vous posez la question ?

<Extrait du CHA

• Parents (53%) et pédiatres (62%), s'inquiètent plus des troubles du comportement qui apparaissent surtout après 2 ans.

• Les pédiatres (60%) sont conscients que lors de l'examen pédiatrique actuel, ne détectent pas les signes précoces de pathologie du développement

• Ils regrettent le manque (46%) et reconnaissent (74%) le besoin de coopération interdisciplinaire avec le groupe de pédopsychiatrique

• Ils expriment leur besoin d'informations (69%) sur la précocité de la pathologie de développement.

<Extrait de notre enquête (1999

Signes alarmants de l'autisme

- Absence de babillage à 12 mois.
- Absence de gestes communicatifs (pointer, faire coucou, etc.) à 12 mois.
- Aucun mot isolé prononcé à 16 mois.
- Aucune phrase de 2 mots prononcée spontanément à 24 mois (à l'exception de phrases écholaliques).
- Toute régression des capacités sociales et langagières, quel que soit l'âge de l'enfant.

< d'après Filipek P. A. et al., 1996

Le « Centre de jour pour enfants autistes »

C'est le premier centre de soins extrahospitaliers pour enfants autistes, établi en Grèce en 1975.

Il fait partie du *Centre de Santé Mentale et de Recherches - Athènes*, qui est une importante institution prestataire de services de santé mentale. (Fondation de bienfaisance)

Le « Centre de jour pour enfants autistes » est une unité de soins, un centre de jour qui accueille des enfants atteints d'autisme dès l'âge de quatre ans, dans le but de développer le potentiel psychique émotionnel et intellectuel, de travailler avec leur famille et de sensibiliser l'institution scolaire et la communauté au sujet de l'autisme.

Bibliographie indicative

- Adrien J.L., Faure M., Perrot A., Hameury L., Garreau B., Barthelemy C., Sauvage D. (1991). Autism and Family Home Movies. Preliminary Findings. *J. Autism and Develop. Disorders* vol. 21, n°1 : 43-49
- Andrien J.L., Perrot M., Sauvage D. (1992). Early Symptoms in Autism from Family Home Movies. Evaluation and comparison between 1st and 2nd year of live using I.B.S.E. scale. *Acta Paedopsychiatrica*, vol. 55 : 71-75
- Baron-Cohen S. (1992). Can Autism be detected at 18 months? *British J. Psychiatry*, vol. 161 : 839-843
- Filipek P. A., Accardo P. J., Baranek G. T., Cook E. H (1999). « The screening and diagnosis of autistic spectrum disorders », *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 29, no 6: 439-484
- Osterling J., Dawson G. (1994). Early Recognition of children with autism: A First Birthday. *J. Autism and Develop. Disorders*, vol. 24, n° 3 : 247-257
- Sauvage D., Hameury L., Andrien J (1987). Diagnostic de l'autisme avant 2 ans. Méthodes d'observation et formes cliniques. *Colloque ARAPI- INSERM*, Vol. 146 : 47-54
- Sparling J.W (1991). A Prospective Case Report of Infantile Autism from Pregnancy to four years. *J. Autism and Develop. Disorders*, vol. 21, n° 2 : 229-236
- Vlachakis I., Petrou M, Portinou S. (1999). Reconnaître les signes précoces de l'autisme. Dialoguer avec les pédiatres. Poster au 1^{er} Colloque de la Société Pédopsychiatrique Hellénique, Athènes, Mai 1999.

De nouvelles structures, oui. Mais de nouvelles institutions ? ♦

RÉSUMÉ

M'appuyant sur une longue expérience, acquise dans une Maison de réhabilitation pour patients asilaires, que nous avons fondée en 1991, je formule quelques réflexions et propositions portant sur :

(a) certains aspects de la tentative de désinstitutionnalisation de l'asile de Léros.

(b) le fondement et le fonctionnement des structures dites intermédiaires, structures qu'on appelle à tort « nouvelles institutions ».

Si je dis à tort, c'est parce que les conditions qui justifieraient le terme sont loin d'être remplies, comme j'essayerai de le montrer en fournissant quelques observations cliniques.

♦ Publié en 2005 dans la revue grecque *Tedradia Psychiatrikis* (Cahiers de Psychiatrie), 91, p. 19 - 29

M'appuyant sur l'expérience que j'ai acquise au cours de mes quatorze années de travail au Foyer de réhabilitation pour patients asilaires dans la ville de Lévhadhia ¹³⁹, je voudrais formuler ici quelques réflexions portant sur des aspects bien précis de la désinstitutionnalisation et des structures intermédiaires, structures que nous nommons aussi parfois « nouvelles structures » ou encore « nouvelles institutions ».

Je parlerai (a) de certains des sentiments qui nous lient à nos patients et dont je considère qu'ils contribuent à les stimuler et à les faire progresser, (b) la mesure dans laquelle les nouvelles structures sont thérapeutiques, (c) de la relation entre les structures et les institutions et enfin (d) des mécanismes qui se développent et des fantasmes qui sont véhiculés au sein des structures.

À cet effet, j'utiliserai quelques vignettes cliniques. Voici la première :

Manolis.

Asile psychiatrique de l'île de Léros (Dodécannèse), février 1991. J'ai eu la chance de faire la connaissance de Manolis, un Crétois qui avait alors 58 ans, grand, mince, gros fumeur, avec une marque indélébile au-dessus de la lèvre supérieure, comme une fine moustache, dessinée au fil des ans par le goudron et la nicotine de ses cigarettes.

Le plus souvent accroupi, il grognait plutôt qu'il ne parlait, utilisait un ou deux signes de tête et des mots qu'on aurait pu compter sur les doigts d'une main. Il souffrait d'hallucinations auditives qui s'accompagnaient d'une angoisse particulièrement intense et se traduisaient par des cris déchirants proférés à l'encontre de ses persécuteurs invisibles. Plus rarement, il lui arrivait de rire.

« *Qu'est-ce que tu veux boire, Monsieur Manolis ?* », lui demandé-je lors de l'une de nos premières sorties sur le port de Lakki dans la ville de Léros. Il ne me donne aucune réponse et se contente de me regarder d'un œil vitreux. Je lui fais goûter un peu de mon Coca-Cola. Lors de la sortie suivante, à la même question, il répond : « *du noir...* ». Adhérant au Coca-Cola, Manolis fait ses premiers pas de réintégration sociale dans un monde transformé par la globalisation !

Son comportement s'adoucit au fur et à mesure de son séjour au foyer et sa capacité d'expression orale s'améliore. Il se lie aux autres patients et aux membres du personnel. Il devient vite notre patient le plus apprécié.

Juillet 1994. Vacances à l'hôtel, près d'Érétrie (île d'Eubée), pour nos patients. Un matin, Manolis sort pour acheter des cigarettes et... disparaît. Certainement il s'est perdu dans un lieu qu'il ne connaît pas. Nous le cherchons pendant des semaines dans toute la région alentour. Nous usons de tous les moyens : nous demandons à tout le monde, nous montrons des photos de lui. Nous le cherchons partout, excepté à l'endroit où lui-même aurait voulu être : en Crète. Manifestement, nous ne l'en croyions pas capable.

Cependant, il a réussi, en dépit des lacunes de son éducation et de ses vingt-cinq ans d'enfermement à Léros, à prendre le bus, peut-être aussi le train, certainement le bateau, pour finalement arriver à Héracleion (Crète) sans un sou en poche. À Héracleion, oui ; mais pas jusqu'à son village, où vivent ses frères, à deux pas de là...

¹³⁹ Centre de Santé Mentale et de Recherches – Athènes. Il est la première structure de soins extrahospitaliers grecque, fondé par A. Potamianou en 1956.

Le « retour au pays » (νόστος), depuis l'époque homérique, n'a jamais été chose facile

Grâce aux efforts de son assistante sociale et thérapeute, notre patient reviendra encore et encore dans son village où il sera accepté par ses frères.

Manolis, en à peine quelques années, a donc abandonné les grognements au profit du langage, s'est réapproprié sa pensée, familiarisé avec ses sentiments et relié à ses souvenirs d'enfance. Alors que j'arrivais au foyer avec mes deux jeunes enfants, il les regarde tendrement, et retourné vers moi, me fait d'un air triste : « Je n'ai même pas de bonbons à leur donner... ». Manolis retrouve les habitudes de vieilles personnes crétoises. Je ne sais pas si lui-même rencontra de la sorte son grand-père, mais moi c'est comme si je le voyais en la personne de Manolis.

Décembre 1998. Une nuit, loin de la Crète, Manolis poussera son dernier soupir, victime d'un arrêt cardiaque. Il avait 66 ans. Les pensionnaires ainsi que le personnel du foyer l'enterrent à Lévhadhia.

On peut se demander ce qui a permis à Manolis de progresser d'une manière aussi imprévisiblement spectaculaire.

On entend ou lit souvent que les structures intermédiaires sont de nouvelles institutions, capables de répondre aux nouveaux besoins des patients psychotiques chroniques et qu'elles sont, par définition, thérapeutiques.

C'est une conception fréquente, je dirais un fantasme préconscient qui prospère dans notre pays ces dernières années, à en croire la manière dont sont créées par dizaines des foyers de réhabilitation absolument identiques les unes aux autres : « Si on loue une maison, on y met des patients et du personnel et cela suffit pour en faire une structure intermédiaire (thérapeutique) ; en d'autres termes, les choses vont se faire d'elles-mêmes ».

Il y a bien sûr beaucoup de foyers de réhabilitation qui n'entretiennent pas de tels fantasmes et qui, au contraire, s'efforcent de travailler méthodiquement. On constate couramment que même dans ce type de foyer, et plus encore dans les autres, on aboutit à l'immobilisation des lieux, des patients et du personnel. En d'autres termes, on prend constamment le risque de se trouver dans ce que nous pourrions appeler les « nouvelles formes de chronicisation en psychiatrie »¹⁴¹.

Qu'est-ce qui, au-delà de ses propres capacités et désirs de changement, de santé et de vie, qu'est-ce qui, au-delà de cet environnement ¹⁴² plus adapté qu'est le foyer de réhabilitation, a permis à Manolis de progresser autant?

Je crois que c'est l'investissement dont a fait preuve la majorité du personnel, la mobilisation des sentiments d'empathie et d'amour des soignants.

140 Dans l'épopée de chaque « nostos », le désir de retourner dans son pays est indissociable des obstacles extérieurs, « il endura beaucoup de maux, sur la mer, pour sa propre vie et le retour de ses compagnons... » (Homère, L'Odyssée, 1 : premiers versets), tout aussi que des forces opposées intérieures : « Tu ne rencontreras ni les Lestrygons, ni les cyclopes/ni le farouche Poséidon/si tu ne les portes pas en toi-même/si ton cœur ne se dresse pas devant toi » (Cavafy, Ithaque, vers 9-12).

141 J'emprunte cette heureuse formule à une publication de l'Université Paris-Nord, parue il y a vingt ans déjà dans la revue Cahier (no29, 1984/85).

142 Pour ce qui est de l'environnement dans lequel vit le patient, que ce soit sur le sujet de la « thérapie de milieu » ou sur celui de la qualité de vie, il existe de nombreux et importants écrits ; c'est la raison pour laquelle je n'y reviens pas ici.

Je soutiens que plus le patient est en régression, plus son évolution dépend de notre investissement libidinal relativement neutralisé, de notre amour.

On dit qu'« aimer ne suffit pas ». J'ai l'impression que c'est Bruno Bettelheim qui l'a dit le premier. Bien sûr, l'amour n'est pas une condition suffisante ; je crois néanmoins qu'il est une condition absolument nécessaire.

En effet tandis que pour exprimer notre colère ou notre haine envers les patients, nous appelons les choses par leur nom, pour ce qui est de l'amour, nous utilisons une telle quantité de termes techniques (sentiments positifs, contre-transfert positif etc.) qu'on dirait qu'il existe un tabou psychanalytique de l'amour.¹⁴³

Naturellement, un amour excessivement exprimé irait contre l'intérêt du patient. Le patient, et particulièrement le patient psychotique, se sentirait menacé par un amour qui risque l'érotisation. C'est pour cette raison qu'il essaierait de le détruire et nous avec, ou, pour être exact, notre capacité à aimer. D'où notre déception, notre colère, notre haine, nos représailles, notre résignation, tous ces sentiments que nous ne pouvons éviter lors de notre travail avec le patient. Je ne m'étendrai pas sur la question, puisqu'on a déjà beaucoup dit et écrit sur le sujet. Je dirai seulement que ces sentiments ne peuvent pas être ressentis et gérés sans effort ni douleur, ni surtout sans le soutien et l'apaisement que procure la pulsion contenante, reliante et transformatrice de la pulsion d'amour.

Par ailleurs, je conçois tout à fait que l'amour soit potentiellement menaçant pour les malades, tout simplement parce qu'il ranime le conflit psychotique fondamental qui est de « ne pas avoir de conflit en moi ». Or, le conflit existe inévitablement puisqu'il y a une réalité externe, des objets externes ; puisqu'il y a, en plus du narcissisme, une force opposée qui nous pousse hors de nous-mêmes, un anti-narcissisme, selon le mot de P.C. Racamier (1978).

« S'il y a une altérité, si j'investis l'autre, je risque la mort psychique. La seule existence de l'autre est un danger de mort pour moi », semble dire le psychotique. « Mais si je ne l'investis pas, je risque également la destruction et la mort ». En effet, l'investissement de l'objet est une exigence biologique (donc universelle) majeure à laquelle pas même le schizophrène ne peut échapper. « Investir fait loi », pour paraphraser le proverbe antique.

Je parle donc d'un amour qui respecte l'altérité, qui respecte ce conflit de toutes les manières possibles, un amour qui à la fois protège les limites menacées et fragiles du Moi et montre le chemin vers l'objet (l'autre).

Le psychotique aussi a besoin de recevoir de l'amour, cela lui est même indispensable. Il a besoin de faire l'expérience de notre amour, d'une manière aussi concrète que possible, et cela aussi l'aide, comme cela a aidé, je crois, Manolis.

D. Winnicott, dans son article de référence sur la haine dans le contre-transfert (1947 : 53) écrit :

Pour le névrosé, le divan, la chaleur et le confort peuvent être symbole de l'amour maternel ; pour le psychotique il serait plus exact de dire que ces choses sont l'expression physique de l'amour de l'analyste. Le divan est le giron de l'analyste ou son ventre et la chaleur est la chaleur vivante du corps de l'analyste.

¹⁴³ Même un ouvrage classique, comme le Vocabulaire de la psychanalyse de J. Laplanche et J-B Pontalis, conçoit que la neutralité dans certains cas, comme dans celui des psychoses, n'est ni désirable, ni nécessaire (p.267). Cependant, certains psychanalystes, de même que beaucoup d'autres membres du personnel soignant des structures intermédiaires, rencontrent de grandes difficultés dans l'investissement des patients psychotiques.

La vignette clinique de Manolis peut nous aider à comprendre qu'il est important que tous les patients des structures intermédiaires puissent bénéficier de cet intérêt et de cet amour (dont Manolis a fait, me semble-t-il, l'expérience), sinon de la part de toute l'équipe soignante, du moins de celle de certains de ses membres.

Le désengorgement des institutions psychiatriques, soit la désinstitutionnalisation, ne consiste pas seulement en une réduction du nombre de lits dans les institutions psychiatriques ou plus généralement en une limitation des structures psychiatriques traditionnelles. La désinstitutionnalisation implique également le développement de réseaux de structures extrahospitalières de prévention, de soins et même celui de partenariats avec des structures sociales sectorielles et, de manière plus générale, avec des institutions. Les utilisateurs de tels services non seulement ne sont pas coupés du tissu social, puisqu'ils continuent de maintenir autant que possible des liens interpersonnels, mais en plus, ils peuvent être considérés par le personnel comme des objets d'investissements nouveaux et essentiels, par opposition aux relations d'anonymat qui prévalent dans les structures plus anciennes.

Les nouvelles structures ne sont donc pas à elles seules thérapeutiques. Les institutions sont seulement potentiellement thérapeutiques, dans la mesure où elles permettent au personnel de développer son potentiel thérapeutique, ou simplement dans la mesure où elles nous aident à être, ou non, thérapeutiques. Je tenterai d'examiner cette hypothèse ensuite.

Les institutions fonctionnent correctement, dans la mesure où elles absorbent la violence de nos pulsions (libidinales et destructrices), où elles nous permettent de gérer nos émotions (amour et haine), où elles offrent les appuis, les étayages et les contenants nécessaires au développement de la pensée.

L'institution en tant que structure ne peut se réduire à un établissement. Ce n'est pas seulement un lieu, des personnes, une organisation ou un organisme. C'est quelque chose d'autre, de moins visible. L'établissement renvoie à l'institution en tant que *structure sociale* qui le fonde et le légitime.

Sur le plan des sciences sociales et d'après l'un des pères de la Sociologie, Émile Durkheim (1893, 1925), on reconnaît une institution à son caractère « contraignant » (selon le terme qu'il utilise lui-même), à l'éthique de son fondement, au respect qu'elle inspire, à la relative autonomie qu'elle offre aux acteurs de l'institution, et à sa légitimité juridique ou morale. Enfin, l'institution conduit à une culture et un état d'esprit particuliers.

Cela renvoie aux processus de socialisation, à savoir aux processus d'internalisation qui ne sont possibles que si l'institution est compatible, en adéquation avec les besoins de l'individu et de la société lesquels, alors et seulement alors, adhèrent à l'institution.

Dans la mesure où les besoins évoluent, les institutions aussi doivent évoluer pour rester en adéquation avec ces besoins.

Qu'en est-il des « nouvelles institutions » en psychiatrie ? Que faut-il penser de leur adéquation et de leur compatibilité ? Et surtout, compte tenu de ce que nous avons évoqué précédemment, s'agit-il vraiment d'institutions au sens strict du terme ?

L'institution, ainsi que les notions résultantes comme je l'ai mentionné dans mes précédentes analyses, renvoient à l'individu, à la personnalité, au psychisme, et peuvent donc devenir objets de Psychologie. Du point de vue de la Psychanalyse, une institution, c'est une relation humaine qui se prolonge dans le temps, qui est régie par un ensemble de règles et d'attitudes convenues d'avance et au sein de laquelle se développe une série de

comportements différents et potentiellement changeants. On y distingue, depuis le psychanalyste argentin J. Bleger (1966), un cadre censé de permettre le développement d'un processus.

L'institution est liée à des processus psychiques tels que les désirs et les mécanismes de défense, au conflit universel Moi vs l'Autre, à l'identité et aux parties indifférenciées de soi, c'est-à-dire aux parties non-égoïques du soi etc. Tous ces processus sont d'abord voués à participer à la création de l'institution, puis à être mobilisés par elle, une fois que celle-ci est instituée, et enfin à lui résister, dans le conflit, ou dans le jeu dans les cas plus heureux, entre l'instituant et l'institué (Lourau, 1969).

E. Jacques (1955), l'un des premiers psychanalystes à s'être intéressé à la question des institutions, a soutenu que les institutions sont utilisées inconsciemment comme défense, surtout contre les angoisses archaïques, schizo-paranoïaques et dépressives.

Selon Bleger (op. cit.), les institutions sont muettes, certes, mais non pas inexistantes, lorsqu'elles fonctionnent correctement, c'est-à-dire en tant que dépositaires des parties indifférenciées de la personnalité. (Il utilise aussi une formule paradoxale : les parties le non-Moi de la personnalité, ou encore le Moi symbiotique ou syncrétique.¹⁴⁴) En d'autres termes, dans la mesure où ces parties de la personnalité sont le produit d'une symbiose et renvoient à des objets subjectifs (Winnicott), leur appropriation est ambiguë, c'est-à-dire qu'ils sont et à la fois ne sont pas Moi, comme en témoigne le titre du livre du psychanalyste argentin : *Simbiosis y ambigüedad* (1967). Toute personne qui participe à l'institution, y dépose ses propres parties indifférenciées qui coexistent avec ceux d'autres personnes participantes, sous la forme d'une propriété muette, commune et ambiguë.

Le développement des parties différenciées de soi dépend et se construit sur la stabilité des parties indifférenciées de soi, celles-ci étant déjà assurées par l'institution dépositaire.

Les institutions, de muettes qu'elles étaient, deviennent bruyantes, et donc percevables, quand elles ne remplissent pas leur mission, c'est-à-dire quand elles ne remplissent pas leur rôle de dépositaire de l'identité syncrétique. Alors, divers types d'angoisses archaïques submergent inévitablement les membres des institutions.

W. Bion (1961) a été l'un des premiers à avoir montré que les processus psychiques sont impliqués dans les groupes et par extension, dans les institutions : tout groupe de travail se trouve dans un conflit inévitable avec lui-même, c'est-à-dire avec ce que Bion appelle le groupe d'hypothèse de base. Pour le dire simplement, quel que soit le but avoué d'un groupe de travail, se développeront toujours en son sein des phénomènes inconscients qui seront appréhendés comme des réactions émotionnelles face à un type archaïque de fantasme inconscient. Bion analyse trois hypothèses de base : la dépendance, l'attaque-fuite et le couplage.

J'en reviens à Manolis. L'une des raisons pour lesquelles nous avons pu l'aimer est que nous n'avions pas énormément peur de sa folie. Nous compatissions avec lui lors de ses hallucinations auditives et nous ne sentions pas, du moins la plupart d'entre nous, de malaise démesuré face à l'intensité de son angoisse.

¹⁴⁴ De la coalition des Crétois de l'Antiquité avec les autres ethnies. Le terme « sociabilité syncrétique » a été utilisé pour la première fois par H. Wallon pour décrire une situation indifférenciée de transaction des phénomènes psychiques caractéristiques de la première année de vie.

L'étude de la peur de la folie passe inévitablement par l'œuvre classique de Michel Foucault : *Histoire de la folie à l'âge classique*. L'œuvre entreprend l'étude de la structure d'enfermement depuis le Moyen-Âge jusqu'au XIX^{ème}. Foucault propose « *une histoire des limites - de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur* ».

Paris révolutionnaire, 1789. La légende veut que le citoyen Philippe Pinel ait délivré de leurs entraves les aliénés de l'asile de la Salpêtrière. Ce « geste libérateur » relie dès lors fortement la folie à la Médecine. La folie sera tour à tour appelée « démence » (*dementia*), puis « psychose » et sera amenée à se défaire de tout ce contenu symbolique de traditions que les différentes cultures ont tissé depuis des siècles sur toute la surface du globe.

Foucault écrit dans *L'ordre du discours* : « le partage (l'opposition raison et folie), loin d'être effacé, joue autrement, selon des lignes différentes, à travers des institutions nouvelles et avec des effets qui ne sont point les mêmes » (p.15).

Ainsi naquirent l'institution et la gestion pratique de ce mal qu'est la folie et qui sera appelée, dès la fin du XIX^{ème} siècle, psychiatrie. La folie se médicalise, elle s'aliène dans l'institution médicale, dans l'asile.

Le sociologue E. Goffman conçoit les asiles, dans son œuvre du même nom, comme des institutions totales (*totalizing institutions*), c'est-à-dire comme des lieux d'isolement social qui fonctionnent comme un tout, comme de petites sociétés¹⁴⁵ qui, par conséquent, n'ont pas besoin de communiquer avec l'environnement extérieur.

Goffman distingue les fonctions primaires de l'asile de ses fonctions secondaires. Les premières, c'est-à-dire le but de l'institution, qui, en l'occurrence, est de soigner les patients, est très souvent substituée par une ou plusieurs fonctions secondaires, c'est-à-dire les moyens qu'elle emploie, comme le logement, la garde, et bien entendu le contrôle social. Tous ceux qui travaillent dans des structures intermédiaires ont à l'esprit des exemples qui correspondent à cette substitution des fonctions primaires par les fonctions secondaires, qu'analyse Goffman.

De plus, le dualisme antagoniste et paradoxal des objectifs explicites et implicites d'une part et des moyens employés d'autre part pousse à mener une sorte de vie cachée et frauduleuse (*clandestine life*), qui a pour but de préserver cette partie de soi menacée par l'institution. Bien entendu, cette clandestinité ne concerne pas uniquement les aliénés ou les patients de nos foyers de réhabilitation. Je soutiens, pour ma part, qu'elle concerne tout autant le personnel de ces établissements. J'y reviendrai, une fois que nous aurons progressé davantage dans l'analyse du fonctionnement de l'institution.

Bien qu'il parte d'une base différente, l'analyse du psychanalyste précité J. Bleger va rencontrer celle du sociologue E. Goffman sur le point suivant : Au sein de l'institution, son organisation (cadre) et le processus (soignant) qui s'y développe, risque l'affrontement et le conflit, au point où les moyens l'emportent sur l'objectif, devenant l'objectif lui-même de l'institution. Par exemple, si le but est la désinstitutionnalisation, le moyen réside dans les exigences comptables. Cependant, le marché qui se tient chaque samedi devant la porte du foyer de réhabilitation de Lévardhia n'est pas accessible aux patients désinstitutionnalisés,

145 Je me rappelle le sentiment qui m'a saisi à la vue de l'énorme pancarte à l'entrée de l'asile de Léros : « Colonie d'aliénés ». Je n'ai pu m'empêcher de penser à la Colonie pénitentiaire de Kafka, ni aux colonies microbiennes : groupes d'organismes individuels appartenant à la même espèce, vivant rassemblés selon un mode de vie particulier...

qui doivent faire leurs courses au supermarché, qui leur est culturellement étranger, tout simplement parce que le marché traditionnel n'émet pas de facture.

On peut se demander si nous ne prenons pas en charge des choses que nous ne sommes pas en mesure de gérer.

Nous parlons de nouvelles structures. « Structure » signifie « système organisé et porteur de sens » ; et « nouvelle » veut dire « qui rompt avec la continuité ». Les nouvelles structures correspondent à la conscience que le modèle de fonctionnement précédent est en crise, tout comme la mentalité qui lui est inhérente et que nous sommes appelés à reconsidérer et à remplacer.

Les nouvelles structures ne sauraient être limitées à une question d'administration ni même à de factices adaptations, changements et reconsidérations scientifiques. Elles doivent surtout être le produit d'une pensée innovante, révolutionnaire, subversive et toujours prête à être renversée par une pensée plus récente, par un nouveau modèle qui instaure une nouvelle mentalité, une nouvelle institution etc...

Selon l'analyse de nombreux spécialistes, les structures qui, dans les années 50, 60 et plus tard, ont essayé de remplacer l'asile ont souvent fini par présenter au moins certaines des caractéristiques d'une institution totalisante : Par exemple, dans la plupart des foyers de réhabilitation, on trouve rassemblés des médecins, des infirmiers, du personnel soignant, des travailleurs sociaux et des services administratifs, alors qu'on parle de « maison » ! La maison ou foyer de réhabilitation, bien que structure intermédiaire, fonctionne comme une institution « totale » qui exclurait tout « ailleurs ». Un ailleurs qui abriterait l'administration, où le patient rencontrerait son médecin ou son thérapeute, un ailleurs où le personnel serait rassemblé, un ailleurs auquel on pourrait se référer, un ailleurs auquel la structure pourrait se rattacher etc.

J. Hochmann, dans son article pionnier, intitulé *L'institution mentale* (1982), souligne qu'une source de renaissance permanente de l'asile est la peur fondamentale du fou ; pas tant une peur physique qu'un vague sentiment associé à la proximité de la folie.

D'où l'élévation de murs symboliques de défense, comme la cohabitation physique du thérapeutique et de l'administratif, et à la fois les cloisons spatiales (toilettes pour patients et toilettes du personnel etc.), la bureaucratisation du fonctionnement et l'homogénéisation des personnes et des comportements.

L'institution mentale est appelée à remplacer l'institution psychiatrique (Hochmann, op. cit : 987)

Lorsque nous nous décidons à abandonner le confort d'une institution matérialisée par des murs... et plongeons, sans protections particulières, dans un milieu social pour y rencontrer nos patients... nous nous trouvons placés dans une situation de grande vulnérabilité où nous risquons de perdre notre identité. Il nous faut alors nous référer à un modèle théorique qui donne sens à ce que nous faisons et raison à ce que nous sommes, qui nous institue face à nos malades et au reste de la société comme travailleurs effectuant une tâche originale. La théorie, ce que j'appelle « l'institution mentale » est alors, à nos propres yeux et aux yeux des autres, ce qui définit dans sa spécificité notre pratique relationnelle.

Parce qu'il est exceptionnellement difficile de ne pas bénéficier du confort du « connu » d'une part et, d'autre part, de créer quelque chose de nouveau, à savoir une nouvelle institution mentale (celle qui marquerait le changement, le passage des anciennes aux nouvelles institutions, aux nouvelles mentalités), nous répétons souvent les choses qui nous sont connues, qui nous sont familières, c'est-à-dire semblables à celles qu'on trouve dans l'asile, comme nous l'avons vu plus haut.

En d'autres termes, les patients, de par leur consentement implicite, risquent de se voir appliquer des méthodes anti-égoïques identiques à celles qui prospèrent dans l'asile : ils ne sont pas considérés comme des sujets à part entière, capables d'avoir et d'exprimer leurs propres désirs et besoins, et l'on ne conçoit pas qu'ils puissent être les acteurs de leur propre satisfaction.

Ainsi, la passivation, l'homogénéisation, l'anonymat, la bureaucratisation et les clivages contribuent plus ou moins au retrait des patients. L'asile fonctionne dans le sens de la psychose, renforce le mécanisme primaire de la psychose, qui, comme l'a montré E. Bleuler, n'est pas le délire et l'illusion, mais la tendance autistique. Rien n'est plus agréable au malade que l'asile lui-même ! Du moins en ce qui concerne la partie psychotique, la partie malade de sa personnalité.

Dans les structures intermédiaires, où nous sommes amenés à opposer l'institution psychiatrique à la communauté, et la psychose à la réalité, nous devons travailler sur quelque chose de beaucoup plus difficile et de bien moins agréable aussi bien pour les patients que pour le personnel.

Ainsi, pendant la première phase de notre travail, deux fantasmes se sont trouvés confrontés : le fantasme de la toute-puissance de la folie et le fantasme de toute-puissance du soin. C'est l'enthousiasme des débuts : « nous, nous y arriverons mieux, nous les soignerons, nous les restitueront à leur famille ».

Les réactions émotionnelles du personnel sont souvent intenses et les difficultés du travail surgissent rapidement. En bref, les difficultés sont liées à la manière de s'approcher des patients, parfois beaucoup trop affective et infantilisante, ainsi qu'à la prise de conscience des expériences personnelles de l'équipe soignante vis-à-vis de patients. C'est là que nous rencontrons inévitablement le problème de l'investissement que nous plaçons dans le patient, à savoir si nous l'aimons ou non et comment. Ces difficultés concernent aussi inévitablement la frustration due à l'absence de réponse des patients vis-à-vis des attentes du personnel, l'ambivalence et la dépendance à l'égard de l'institution et à celui qui est souvent identifié avec elle, c'est-à-dire le responsable du foyer de réhabilitation.

Résultat ? Colère et déception envers les patients, les collègues, le responsable et l'Institution, pouvant aller jusqu'à la démission. Autrement dit, on court le danger qu'au final, la psychose soit à nouveau victorieuse.

Je rejoins d'analyses voisines chez des collègues comme Abatzoglou G. (1995), Emmanouilidis M., Nimatoudis I. et al. (1998), G. Maniadakis (1993) et d'autres.

Du côté du responsable de la structure ou du responsable de l'Institution, il me semble qu'on remarque quelques fois un très fort désir de contrôle, souvent étouffant pour le personnel ; et je ne parle pas seulement de l'aspect administratif du contrôle. Je me réfère surtout au fait que le personnel n'a pas la possibilité de prendre des initiatives, il n'est pas investi avec confiance, ni suffisamment soutenu dans sa pratique.

À plus forte raison quand la structure est nouvelle, on peut remarquer l'existence d'un fantasme de « création », dans le même sens que l'on l'entend dans la formule : « Démiurge. Le Dieu-créateur ». L'institution est conçue comme la création et la propriété du responsable : « my baby », comme a dit un de hauts responsables de la désinstitutionnalisation. Dans le même moment, les membres du personnel sont privés du droit de participer à un fantasme institutionnel commun : « le foyer de réhabilitation que nous créons, où nous travaillons etc. ».

Cependant, même dans les phases ultérieures du fonctionnement des foyers, certaines des difficultés précédemment citées demeurent et de nouvelles apparaissent, comme des clivages au sein du groupe soignant, l'absence de véritable communication entre ses membres, qui aurait pourtant permis d'affronter l'angoisse que suscite le sentiment menaçant de l'échec.

Giorgos.

Clinique Psychiatrique de l'Hôpital Général d'Athènes, 2002. Évaluation du patient en vue de son admission en foyer de réhabilitation. Giorgos, un homme de cinquante ans, très grand et mince. Il a très peu fréquenté les services psychiatriques, est d'une politesse exagérée, mais bavard, têtu, fatigant, manipulateur, un véritable... « pot de colle ».

Le récent décès de sa mère le conduit à une tentative de suicide assez peu convaincante...

Pressé par le temps et certainement pas des motifs inconscients propres, je commets l'erreur de ne pas souligner suffisamment les aspects positifs du patient, lors de l'évaluation de sa candidature avec mes collègues du foyer.

Les jours suivant, Giorgos est admis au foyer et se trouve immédiatement marginalisé. En quelques semaines, il développe un délire de persécution homosexuelle : « Tel ou tel pensionnaire veut me sauter. »

Par la suite : rejet, intensification du délire, augmentation des doses des neuroleptiques.

Que s'est-il passé ? L'intégration d'un nouveau membre dans quelque structure que ce soit s'accompagne du célèbre problème de l'ancien et du nouveau. L'ancien... qui, comme on dit lors du service militaire, est « différent » parce qu'il sait, parce qu'il est initié, et le nouveau... qui est « tout frais, tout beau » et ne veut donc pas soumettre son narcissisme à la contrainte institutionnelle. En d'autres termes, une suspicion de part et d'autre s'installe, qui peut aboutir au rejet mutuel.

C'est son isolement affectif qui a poussé Giorgos à développer un délire de persécution homosexuelle. Comme l'a très bien montré O. Kernberg (1989), comparée à la désertification psychique due à l'absence d'objets, la persécution est préférable, surtout si elle est érotisée. Le conflit psychotique Moi vs l'autre trouve bien une issue et une solution.

S'il y a bien quelque chose qui nous donne de la satisfaction dans notre métier, c'est le fait de penser. Plus précisément, c'est la possibilité de penser nos patients, notre travail, de nous penser nous-mêmes, de penser notre propre manière de penser, tout en ayant à l'esprit un troisième terme, un juge potentiel, auquel on doit le penser et qui, dans tous les cas, il y participe.

La pensée, c'est cela l'objet que nous sommes appelés à investir, à s'échanger, à partager sur notre lieu de travail.

Le cas de Giorgos, qui est un cas extrêmement fréquent, montre que parfois nous avons du mal à penser, à échanger nos pensées.

Face à cet inquiétant sentiment d'inhabituel qui est créé par l'arrivée d'un nouveau patient, face à la difficulté de penser le nouveau patient, voire à la possibilité d'échouer, le groupe thérapeutique s'est divisé en deux camps opposés qui n'ont pas pu se réconcilier : l'arrivée de Giorgos est / n'est pas un cas approprié et convenable pour le foyer de réhabilitation.

Cette impuissance de l'équipe à penser son patient renvoie Giorgos sans secours à sa propre folie. C'est le résultat de l'incapacité de l'équipe à contenir l'inquiétude du patient nouvellement arrivé, celle des pensionnaires plus anciens, et la sienne propre.

Dans notre travail avec les patients nous échouons, non pas quand nous n'arrivons pas à les soigner, mais quand nous ne sommes pas en mesure de les penser.

Et puisque nous ne pouvons pas penser, nous passons à l'action, mettant en œuvre différentes solutions concrètes, là où notre pensée et notre imagination ont échoué. J'aimerais maintenant m'arrêter sur certaines de ces solutions.

1. *Administration de plus de médicaments* : comme on a beaucoup écrit sur la question, je me contenterai de ne faire référence qu'à une seule thèse, particulièrement intéressante : celle de V. Kapsambelis (2003). Dans le contexte du conflit psychotique, la psychose aiguë correspond, sur le plan économique, à un surinvestissement de la fonction perceptive extéroceptive (le patient réinvesti de manière délirante ou hallucinatoire la réalité extérieure) en parallèle avec un désinvestissement des stimuli proprioceptifs et même du Moi lui-même. Les neuroleptiques agissent sur les symptômes dits productifs qu'ils parviennent à juguler, et contribuent à restaurer les investissements moïques. La balance économique ne s'équilibre pas, elle penche seulement de l'autre côté (p.70) :

Administrer un neuroleptique à un patient, c'est lui faire la promesse qu'une relation entre lui et l'objet peut être contractée sans que le moi ne soit menacé de mort. Cet objet, c'est avant tout le médecin et l'équipe soignante à l'origine de cette promesse indirecte. Les neuroleptiques nous permettent de faire, pour ainsi dire, la moitié du chemin, ce qui est loin d'être négligeable. Si le patient ne fait pas de lui-même l'autre moitié (et rares sont ceux qui la font d'eux-mêmes), c'est nous qui sommes obligés de l'accompagner. Sans quoi, nous risquons de devoir tout recommencer depuis le début. En un mot, nous risquons malgré nous de faire grandir ce qui, dans tous les cas, menace le plus nos efforts thérapeutiques, à savoir la compulsion de répétition. (Kapsambelis op. cit. : 70).

2. *Interprétations sauvages* : le recours aux interprétations soi-disant psychanalytiques du comportement ou du discours des patients et même du personnel est aussi brutal que l'augmentation irrationnelle des doses des médicaments psychotropes.

3. *Activisme* : Une action succède à l'autre frénétiquement jusqu'à ce que la lassitude intervienne. Cette défense quasiment maniaque conduit bien souvent à l'apathie.

4. *Apathie* : les membres du personnel fonctionnent psychiquement d'une manière plus ou moins analogue à celle des patients : le retrait psychique.

5. *Incapacité à répondre aux véritables besoins* des patients et surtout à suivre l'évolution de leur besoin.

Antonis.

Il s'agit également d'un nouveau venu au foyer. Un patient sympathique et très actif, le plus actif de la maison d'accueil, la cinquantaine, avec de grandes capacités de communication, de l'humour à tous les niveaux, sauf quand il s'agit de parler de lui-même, chose qui ne cesse d'étonner le personnel, lequel semble vouloir ignorer qu'Antonis est certes sympathique et loquace, mais tout de même un patient schizophrène chronique.

« Quand est-ce que je rentrerai chez moi, docteur ? » demande-t-il abruptement au nouveau psychiatre du foyer, pour la première fois après cinq ans de séjour au foyer.

Après s'être remis de leur surprise, certains membres du personnel estimeront qu'Antonis a posé cette question en raison de son incapacité... à évaluer la réalité Soudain nous nous sommes souvenus qu'Antonis était bien un patient psychotique !

Nous rejetons sa question au motif qu'elle est dépourvue de sens. Nous n'y voyons aucun besoin ni désir légitime, nous n'en pensons rien, sinon que cette pensée est irréaliste. C'est aussi ce que nous lui répondons.

Néanmoins, le patient psychotique a besoin de quelque chose de tout autre que ce genre de réponses, qui immobilisent et découragent tout élan psychique, et ferment le chemin de la communication avec lui.

Le patient psychotique, dont le préconscient impuissant à se lier au psychisme et à la réalité extérieure, a besoin de notre pensée, de notre imagination.

Le rôle essentiel du thérapeute est de prêter au patient son préconscient, sa capacité à imaginer, de la même manière qu'une mère utilise pour son enfant sa « capacité de rêverie » comme dit Bion, qu'elle rêve à son nourrisson, à leur relation et à son avenir. Cette disposition à imaginer, à s'adonner avec plaisir à la rêverie en pensant à notre patient l'aidera à investir à son tour positivement ses mécanismes psychiques et à en retirer du plaisir.

Pour Winnicott, l'amour de la mère consiste à accepter les besoins du nourrisson tels qu'ils sont. De son côté, le nourrisson a besoin de sentir qu'il est accepté comme il est. La mère, par le biais de son amour, c'est-à-dire de sa capacité à répondre aux besoins de son enfant, lui propose la réalité petit à petit, à doses acceptables pour le moi encore immature de son enfant.

Cependant, on remarque souvent que notre travail, au lieu de se concentrer sur le patient, c'est-à-dire de suivre l'évolution de ses besoins, se concentre souvent sur ceux – explicites comme implicites – de la structure et du fonctionnement du foyer lui-même.

J. Hochmann (op. cit. : 991) écrit :

Notre problème actuel n'est pas d'éviter à tout prix les crises ; elles ont souvent une valeur structurante pour les patients comme pour les soignants qu'elles invitent à réfléchir sur eux-mêmes. Ce que nous cherchons, en fait, c'est à reculer les limites de notre tolérance, c'est à augmenter les ressources mentales d'un contenant vivant pour raréfier l'appel à un contenant inerte.

Il nous semble que plus on pense, mieux on pense, mieux on pense et moins se fait sentir la nécessité d'institutions matérialisées... nos patients ont peut-être besoin qu'on pense à eux et à propos d'eux, avec créativité et plaisir.

Pour clore le chapitre de ces réflexions, j'en reviens au problème de l'institution sur le plan des relations entretenues entre l'institution, son personnel et l'œuvre qu'elle est appelée à accomplir. La brève analyse que je vais entreprendre doit beaucoup à la pensée de R. Kaës (1987).

Comme nous l'avons vu plus haut, l'être humain utilise les institutions pour y placer les parties indifférenciées de sa personnalité et pour contrôler ses angoisses archaïques. Mais en même temps, il souffre narcissiquement de son adhésion à l'institution ; et cette blessure narcissique ne doit jamais être sous-estimée. C'est l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité dont parle Freud dans *Malaise dans la culture*. Il s'agit du renoncement douloureux mais nécessaire à un bien personnel en faveur de l'institution de la société civilisée.

À plus forte raison quand il s'agit d'une institution nouvellement établie, cette institution a besoin de se donner l'illusion qu'elle est innovante et que ses membres participent à une grande et importante expérience. Cette illusion, l'illusion groupale (D. Anzieu, 1981), est la condition pour adhérer à l'institution et participer avec plus ou moins de plaisir à la tâche et aux buts de l'institution.

Si, toutefois, l'institution ne parvient pas à fonctionner en offrant au personnel une partie de ce qu'ils recherchent, s'il y a un décalage entre la structure (par exemple, les moyens mis à disposition, y compris les membres du personnel eux-mêmes, qui ne sont peut-être pas tous si bien à leur place) et la fonction - but primaire de l'institution, alors l'institution échoue naturellement dans son rôle à la fois sur le plan de sa fonction, de son but et à l'égard de son personnel.

En ce qui concerne les membres du personnel eux-mêmes, l'incapacité de l'institution à créer et à gérer l'illusion groupale, à offrir un cadre méta-défensif et accueillant satisfaisant, conduit à un malaise psychique, voire à une douleur psychique incommensurable, qui acquiert rarement un contenu psychique et est souvent dénuée de sens, puisque l'institution a échoué dans ses fonctions les plus élémentaires.

Au lieu d'être mentalisée, cette douleur psychique se décharge de différentes manières et à différents niveaux : les membres du personnel peuvent porter atteinte à l'institution, l'attaquer (par exemple ils ne travaillent pas correctement), l'institution peut à son tour attaquer les membres du personnel (parce que, par exemple, ils ne travaillent pas correctement) ou s'attaquer elle-même (par exemple, elle se désinvestit de son travail, elle se bureaucratise etc.), enfin attaquer les plus faibles, à savoir les patients eux-mêmes.

En d'autres termes, l'espace psychique dans l'institution se rétrécit, lorsque la fonction secondaire de celle-ci l'emporte sur sa fonction primaire, lorsque l'institué prévaut sur l'instituant : développement bureaucratique de l'organisation (cadre) contre le processus (soignant).

Je reformule ma question. À quoi l'institution doit sa difficulté d'établir et de maintenir un espace psychique capable de contenir, de lier, de transformer et plus généralement d'élaborer ses contenus psychiques ?

La fonction primaire, soit le but de l'institution, provoque évidemment un certain type de fonctionnement psychique, c'est-à-dire un travail psychique et une résistance à celui-ci. En ce qui concerne l'institution psychiatrique et plus particulièrement les structures intermédiaires qui désirent conserver un espace psychique, comme je l'ai décrit plus haut, le but de l'institution, qui est de travailler avec les patients psychotiques dans un processus de réhabilitation mentale et de réinsertion sociale, mobilise fortement l'angoisse archaïque relative à la peur de la folie, c'est-à-dire la peur de l'étranger, du non-familier qui épie au fond de nous.

De plus, comme nous l'a appris Durkheim (op. cit), l'institution induit une certaine mentalité, une certaine culture. Cette culture est enracinée dans l'histoire plus ancienne de chacun, dans son éducation, dans son économie psychique. La culture de l'institution est l'expression d'une dynamique collective qui connecte l'éducation individuelle des membres et les moyens que met en place l'institution et avec lesquels elle enrichit ses membres pour surmonter les difficultés rencontrées lors du travail : confiance, encadrement, formation complémentaire, supervision etc.

La distance entre le fonctionnement psychique de l'institution d'un côté et sa culture de l'autre est la réponse, selon R. Kaës (op. cit.), à la question ci-dessus. Cette distance, que nous vivons quotidiennement dans les structures intermédiaires, se trouve à la base des difficultés qu'on éprouve à ce que ces structures deviennent des véritables institutions de travail psychique.

En ce sens, il est clair que nous avons besoin de structures dont la fonction ne reflète pas le fonctionnement de l'objet de leur travail, à savoir la psychose. Au contraire, nous devons penser des structures qui sont les institutions d'une culture qui renforce le travail

contre le totalitarisme, l'aliénation, les fantasmes de toute-puissance, les manifestations individuelles et collectives du narcissisme, et tout ce qui s'oppose aux rapports, à la relation substantielle avec l'autre. Nous avons besoin de structures qui reconnaissent leur caractère partiel, leurs points faibles, leur besoin de communication et d'échange véritables, nous avons besoin d'institutions qui offrent au personnel les garanties nécessaires pour accomplir un travail psychique laborieux, souvent douloureux, comme celui effectué aux côtés des patients psychotiques et de leurs familles.

Ceci se traduit très concrètement par l'inscription de ces structures dans un réseau de services, par la collaboration entre structures, par le contrôle institutionnalisé du travail psychique qu'elles accomplissent, par le besoin de supervision, par un travail imaginatif et créatif, et par la différenciation des structures en fonction des besoins des patients. Au lieu de cela, nous constatons la surabondance de structures en tout point identiques qui, de plus, s'éloignent souvent, du modèle de l'institution soignante ci-dessus développé.

Nous dirions qu'il s'agit d'une expression typique de la contrainte de répétition, qui est la principale manifestation de cette pulsion qui dédifférencie, qui délie, qui désorganise la vie psychique, qui s'oppose à la pulsion de vie, à la pulsion d'amour, à savoir la pulsion de mort.

En concevant la désinstitutionnalisation de cette manière, peut-être que les nouvelles structures pourraient se transformer en nouvelles institutions, créatures et créatrices d'une nouvelle culture psychique.

Références Bibliographiques

- «Les nouvelles formes de chronicité en psychiatrie», *Cahier n° 29, 1984-85*, Université Paris Nord (UER Exp. de Bobigny)
- Abatzoglou, G. (1995). « Foyer de désinstitutionnalisation Présentation critique et propositions », *Tedradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 51 : 51-53 (en grec)
- Anzieu, D. (1981). *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*. Paris : Dunod.
- Bion, W.R. (1951). *Experiences in Groups and others Papers*. London: Tavistock.
- Bion, W.R. (1962). A theory of Thinking, *International Journal of Psychoanalysis*, XLIII, 4-5, 1962, 306 sqq.
- Bleger, J. (1966). Psychanalyse du cadre psychanalytique, In : Kaës R., Missenard A. et al. *Crise, rupture et dépassement*. Paris : Dunod. 1979.
- Bleger, J. (1967). *Simbiosis y ambigüedad*. trad franc. *Symbiose et ambiguïté*. Paris : Dunod, 1981
- Bleger, J. (1970). Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions, In: Kaës R. et al. *L'institution et les institutions*. Paris : Dunod, 1987
- Bleuler, E. (1911). *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, Leipzig-Vienne.
- Durkheim, E., (1960 [1893]). *De la division du travail social*. Paris : PUF
- Durkheim, E., (1960 [1925]). *L'éducation morale*. PUF : Paris
- Emmanouilidis, M., Nimatoudis, I. et al. (1998). « Réactions émotionnelles du personnel des foyers d'accueil », *Tedradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 61 : 21-29 (en grec)
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1929). *Malaise dans la civilisation*. Paris : PUF, 1971.
- Goffman, E. (1960). *Asiles*. Paris : Les éditions de minuit, 1968.
- Hochmann, J. (1982). L'institution mentale, *Information Psychiatrique*, 58 (8) : 985-991.
- Jaques, E. (1955). Social system as a defense against persecutory and depressive anxiety, In: *New direction in Psychoanalysis*, London: Tavistock.
- Kaës, R. et al. (1987). *L'institution et les institutions*. Paris : Dunod.
- Kapsambelis, V. (2003). « Économie des désordres psychotiques et neuroleptiques », *Tedradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 81 : 63-81 (en grec)
- Kernberg, O. (1989). *Psychodynamic psychotherapy of borderline patients*, New York: Basic Books.

- Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1967). Vocabulaire de Psychanalyse, Paris : PUF
- Lourau, R. (1969). L'instituant contre l'institué. Paris : ed. Anthropos
- Maniadakis, G. (1993) « Asile et désinstitutionnalisation : composantes psychodynamiques »
Psychanalyse et Psychothérapie, 1 : 39-45 (en grec)
- Racamier, P.C. et al. (1970) *Le Psychanalyste sans divan*, Paris : Payot
- Racamier, P.C. (1978) *Les schizophrènes*, Paris : Petite bibliothèque Payot
- Wallon, H. (1947). *Les origines du caractère chez l'enfant*. Paris : PUF
- Winnicott, D. (1947). La haine dans le contre-transfert, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 1969

La Notion Postmoderne de Maltraitance ♦

RÉSUMÉ

La maltraitance est un terme qui apparaît dans les temps postmodernes (il s'agit d'un concept postmoderne) pour indiquer un phénomène qui est récemment devenu un objet de pensée, bien qu'il ne soit pas exclusivement un phénomène de postmodernité. La maltraitance est le sens scientifique et culturel que prend la brutalité exercée contre les personnes sans défense et souvent dépendantes à travers l'histoire, dont le contexte culturel et l'historicité d'émergence sont ignorés (c'est sa conception postmoderne).

L'hypothèse qui va de pair avec la précédente est que le concept de maltraitance - sa reconnaissance et sa condamnation - se développe dans une certaine qualité de normativité des relations entre les membres des sociétés occidentales postmodernes, où la notion de l'individu domine à la place de celle du sujet, à la place du collectif.

Introduction.

Les Premières Recherches et Réflexions

Le terme *κακοποίησης* (maltraitance) et son synonyme *κακοποιΐα* se rencontrent déjà, selon le dictionnaire Liddell - Scott, en grec ancien, tout comme les termes issus de la même racine *κακοποι(ε)ῶ* (maltraiter), comme celui de *κακοποιός* (malfaiteur).

Pourtant, cela fait à peine trois décennies que le terme de *κακοποίηση* (maltraitance) est réintroduit dans notre vocabulaire en grec moderne, portant le sens qu'on lui attribue de nos jours. Et ce, quelques années après que la communauté scientifique anglophone adopta le néologisme de *maltreatment*, en élargissant ainsi le champ d'une notion plus ancienne : celle d'abus (*abuse*). De même, pour la lexicographie française, jusqu'en 1987 le terme de *maltraitance* était, lui aussi, considéré comme un néologisme.

Le titre sciemment ambigu de l'article suggère l'hypothèse que la maltraitance est un terme qui apparaît à l'époque postmoderne (elle est un concept postmoderne), pour mettre en avant un phénomène qui ne devient que récemment objet de pensée, sans pour autant être exclusivement postmoderne. Il s'agit du sens scientifique et culturel qu'acquiert dans la postmodernité la violence, existante depuis le début des temps, exercée contre les personnes vulnérables et souvent dépendantes ; un sens dont le cadre culturel et l'historicité d'émergence sont souvent omis (c'est le sens postmoderne). L'hypothèse concomitante est que la notion de maltraitance – sa reconnaissance et condamnation – se développe dans le cadre d'une certaine qualité de normativité des rapports entre les individus des sociétés occidentales contemporaines.

Les premiers travaux scientifiques sur la maltraitance sont réalisés aux États-Unis dans les années 1960 et 1970 : *Violence against children: physical child abuse in the United States*, de Gill (1970), *The Battered Child* de Helfer et Kempe (1968), prolongement de l'article pionnier publié en 1962 «The Battered-Child Syndrome» qui, enfin, porte à l'avant de la scène de l'intérêt scientifique les études de Tardieu, médecin-légiste français, qui avaient été oubliées pendant un siècle : *Étude médico-légale sur les sévices et mauvais traitements exercés sur des enfants* (1860). Un syndrome d'ecchymoses qui porte son nom (le syndrome de Tardieu), ainsi que ceux des radiologues Caffey (*le syndrome du bébé secoué - Shaken baby syndrome*) et Silverman (*Silverman syndrome*) étaient jusqu'alors les seules références scientifiques concernant la maltraitance.

La première conférence internationale sur la maltraitance des enfants est convoquée par Kempe, à Bellagio, en Italie, en 1975. Deux ans plus tard il sera élu premier président de l'*International Society for the Prevention of Child Abuse and Neglect*.

À partir des années 1990, les choses évoluent très rapidement : les recherches et les publications se multiplient de part et d'autre de l'océan Atlantique, des services et des organisations sont mis sur pied, l'opinion publique est sensibilisée. La maltraitance n'est plus considérée comme un phénomène rare et exceptionnel ; bien au contraire. En outre, l'ancien terme *abuse* est dans une large mesure remplacé par le néologisme de *maltreatment*. Ce déplacement de l'abus à la maltraitance ne signifie pas simplement l'élargissement du champ d'application d'un terme quelconque. Il s'agit d'un choix qui fait passer le centre d'intérêt de celui qui subit les effets de l'abus que lui-même commet (comme l'alcoolique) à celui qui subit (la victime) les effets du traitement d'une autre personne (la maltraitance) (Korbin, 1981, 1988 ; Crivillé, 1986, 1987 ; Agathonos, 1987, 1997 ; Gabel, 1992 ; Tsiantis, 2000 ; Angelino, 2004, etc.).

Ce déplacement et, surtout, le fait qu'en dépit de la brève période d'étude du phénomène – trois à quatre décennies, à peine – des organismes scientifiques de prestige écrivent sur leur site web que « *le phénomène de la maltraitance infantile a pris des dimensions préoccupantes au cours des dernières années* », ne peut que soulever des interrogations légitimes. Un autre site web traite de la description de cent huit formes différentes de maltraitance, sans compter les nombreuses formes de négligence. Pareille énumération contribue évidemment au diagnostic de la maltraitance effectué en temps utile et de façon documentée, selon les prescriptions de l'idéal médical dominant. Toutefois, d'un autre côté, elle aide peu à développer la clairvoyance clinique et la culture critique face au problème.

J'entends que, d'un côté, il est absolument compréhensible que la définition précise d'un phénomène, la formation des spécialistes, la sensibilisation de la population générale, contribuent de façon déterminante à mieux le reconnaître. Par conséquent, le nombre d'incidents certifiés augmente. Ceci est d'autant plus vrai qu'est choisi un terme dont les limites sémantiques ne peuvent être précisément définies. Il est également vrai que les bouleversements technologiques et sociaux des dernières décennies ont créé un milieu favorable au développement de nouvelles formes de maltraitance. Un exemple caractéristique est constitué par la maltraitance via un outil innovant, où le mythe ésopien du langage trouve sa mise en œuvre la plus extraordinaire : internet.

On constate de plus, l'activité de bandes exclusivement composées de filles intimidant leurs pairs, voire, des adultes, dans les grandes villes d'Europe. Ou encore le fait que certains parents affirment sans détours qu'ils considèrent comme parfaitement normal le fait d'initier eux-mêmes leurs enfants à la vie sexuelle et de partager avec eux leurs premières expériences hétéro- et homosexuelles.

Mais d'un autre côté, pareilles formules concernant « *une hausse vertigineuse des cas de maltraitance* » constituent des inexactitudes majeures, du point de vue historique, et conduisent à des conclusions trompeuses. Je veux dire que c'est comme si l'on oubliait, car on ne peut ignorer, quelle était la place sociale des enfants, des femmes, des groupes sociaux défavorisés (nettement plus nombreux que de nos jours), jusqu'au premier quart du 20^e siècle, dans ces mêmes sociétés occidentales : abandon et mise en péril d'enfants, travail et analphabétisme des enfants, pour ne parler que d'eux. Ce n'est qu'en 1926 que la loi sur l'instruction obligatoire est adoptée en Grèce. Ce n'est qu'en 1989 que l'ONU arrive à soumettre au vote la *Convention relative aux droits de l'enfant*.

L'historien Lloyd DeMause écrivait en 1974 (p. 1) :

L'histoire de l'enfance est un cauchemar, dont on vient que très récemment commencer à se réveiller. Plus on va en reculant dans l'Histoire, plus le niveau des soins des enfants est bas : bien souvent les enfants sont mis à mort, sont abandonnés, battus, terrifiées, maltraités...

L'approche Psychanalytique Anthropologique

De toute évidence, l'émergence récente du terme ne s'apparente point à l'existence de la violence exercée contre autrui, laquelle remonte à la nuit des temps, comme en témoignent les histoires de la Bible et les mythologies de par le monde.

Bien entendu, chaque culture définit le contenu et les manifestations de la maltraitance, en occultant tout ce qu'elle ne souhaite pas inclure dans cette définition. Un exemple caractéristique est donné par les modèles d'éducation et d'imposition de la discipline par les parents et les enseignants sur les enfants, modèles qui définissent une partie importante des limites de la maltraitance des enfants. Jusqu'à récemment, le châtiment corporel de l'élève était une pratique éducative parfaitement légitime. Les

sacrifices humains, souvent pratiqués sur des adolescents, étaient une pratique rituelle de l'ère préhistorique qui était poursuivie jusqu'il y a peu par les peuples dits primitifs, sans bien entendu être considérée comme une maltraitance.

Quelle que soit la forme ou les moyens utilisés, physiques et corporels – incluant ou pas l'agression sexuelle – voire, psychologiques – qu'elle soit verbale, extra-verbale ou implicite – la maltraitance porte essentiellement sur l'abus du pouvoir que l'auteur a sur autrui, dans son intérêt propre. Sa forme passive, que l'on appelle « négligence » et qui consiste à priver autrui de ce dont il a un besoin vital, est également un abus. En tout état de cause, la maltraitance a des conséquences graves et à long terme, souvent irréversibles, sur la santé physique mais aussi psychique, surtout lorsque les victimes sont des enfants. Qui plus est, un taux significatif de victimes de maltraitance deviennent elles-mêmes des bourreaux, développant ainsi ce que l'on pourrait appeler une généalogie de maltraitance.

La mythologie grecque regorge d'exemples de maltraitance qui, de plus, pourrait être qualifiée de transgénérationnelle : Uranus dévorait ses enfants, de peur qu'ils ne le renversent et qu'il perde le pouvoir. Cronos, survivant, tue son père Uranus et adopte le même comportement. Zeus, sauvé grâce à l'intervention de sa mère, tue Cronos et, en raison de la même crainte transgénérationnelle, avale sa première épouse, enceinte, Miti. Selon Ovide (*Métamorphoses*, XII : 171-209, 459-525), Poséidon viole une jeune fille prénommée Caenis (la Nouvelle). Pris de remords, le dieu transforme la jeune femme en homme, comme elle le lui demanda, pour ne plus jamais être violée. C'est ainsi qu'est créé Cénéé (le Nouveau), guerrier brave et invincible, qui impose à ses soldats le culte de sa lance : comme si la possession phallique devait rendre Cénéé narcissiquement invulnérable. Ce qui n'est pas tellement certain, si l'on se souvient que Chrysippe, enlevé et violé par Laïos, était un garçon. Cet acte eut pour effet que s'abatte sur la maison des Labdacides le célèbre drame : Laïos tente par deux fois de tuer son fils ; finalement, c'est son fils, Œdipe, qui tue son père, épouse sa mère, et finit par se crever les yeux. Ensuite, ses deux fils, Étéocle et Polynice, ne respectant pas l'accord qu'ils avaient conclu, tentent de s'entre-éliminer et de détruire leur ville. Le drame d'Antigone prendra le relais.

Lorsque, par le biais de sa mythologie, une culture narre les catastrophes dues aux passions qui remontent aux origines du monde, elle le fait surtout pour donner un sens à la tragique condition humaine, pour élaborer la violence primitive des pulsions qui meuvent l'espèce humaine, ainsi que pour donner une forme aux destins de ces passions.

Libérer la société de la maltraitance, de la violence et du mal, en général, faisait partie du rêve illusoire des Lumières : l'homme éclairé, libéré des illusions religieuses et grâce à la raison et au progrès scientifique, devait se libérer de toute forme de tyrannie, de restriction ou de malheur et être amené à vivre dans la prospérité, la vérité et le bonheur. Cependant, lorsque les structures institutionnelles et les points de référence de l'encadrement social et intellectuel traditionnels commencèrent à être abandonnés, l'homme de la modernité commença à vivre, au lieu du bonheur promis, un sentiment de malaise généralisé et de contestation du sens.

Il s'agit du malaise psychique d'origine sociale, dont Freud parle dès 1908. C'est le malaise dans la culture, dont il analyse l'origine, le contenu et les effets dans son œuvre homonyme : « *L'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité* » (1930, p. 114). En effet, ainsi qu'il le soutient depuis *Totem et Tabou*, la civilisation fut bâtie sur l'institution des interdits fondamentaux qui constituent également les piliers de la société : c'est-à-dire, ceux de l'inceste, du parricide et du cannibalisme. Ce renoncement de l'homme à la satisfaction immédiate et complète de ses désirs pulsionnels

et le passage du monde des sens à celui de la pensée, sera également repris dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

Ce renoncement, inhérent à la civilisation, comporte toutefois le risque de voir se manifester des inhibitions et des symptômes névrotiques. À l'autre extrême, l'éventuelle domination des pulsions de destruction sur les pulsions de vie conduit au débridement de la violence primitive au niveau tantôt personnel (psychose, destruction de la pensée), tantôt interpersonnel (rupture des liens, comme dans le cas de la maltraitance), tantôt social (conflits, guerres). Freud (1930, p. 121) souligne que :

La lutte entre l'Éros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine... est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie

La notion de pulsion indique la pression constante et incontournable qu'exercent des forces innées qui se trouvent à la base de la sexualité et de la destructivité humaines. La violence des instincts et des pulsions est plus forte que celle des intérêts raisonnés. Là où échoua la force surestimée du discours raisonné, Freud propose l'élaboration psychique des forces inconscientes. Cette tâche revient à la civilisation, ainsi qu'il le conclut, de façon quasi-surprenante, à la fin de la troisième de ses *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse* (1933 : 79) :

Les efforts thérapeutiques de la psychanalyse s'appliquent justement à... renforcer le moi, à le rendre plus indépendant vis-à-vis du surmoi, à élargir son champ de perception et à transformer son organisation afin qu'il puisse s'approprier de nouveaux fragments du ça ? Le moi doit déloger le ça¹⁴⁶. C'est là une tâche qui incombe à la civilisation tout comme l'assèchement du Zuyderzee.

Le travail de culture (Kulturarbeit) est une notion qui n'a fait l'objet d'une théorisation, de la part de Freud, aussi poussée que celles du travail du rêve ou du travail du deuil, ni bénéficié de l'attention nécessaire de ses successeurs. Il n'en reste pas moins qu'elle occupe une place importante dans la construction freudienne (Zaltzman, 2007 ; Smadja, 2008). À mon sens, le travail de culture ne peut être séparé du travail psychique, tant au niveau individuel qu'au niveau social. Le travail psychique ne peut exister ni être entendu sans le travail de culture, et vice-versa. Georges Devereux, qui mit en avant le caractère universel du phénomène culturel et psychique ainsi que le rapport entre ceux-ci, les qualifie de *co-émergents* (1970, 1972).

Dans *Abrégé*, Freud écrit que si le Moi est le présent, le Ça et le Surmoi sont le passé. Le Ça est l'hérédité, le Surmoi est l'héritage. Il en va de même dans les *Nouvelles conférences* : Le Surmoi n'est pas formé à l'image des interdits des parents mais selon le contenu du Surmoi des parents. Il est le régulateur du comportement social, « qui représente la tradition et les idéaux du passé et qui, pendant un certain temps, résistera aux impulsions déterminées par une nouvelle situation économique ». (p. 177). L'humanité ne vit pas uniquement au présent ; le passé, la tradition, la culture survivent par l'intermédiaire du Surmoi.

Lorsque, dans son ouvrage *Psychologie des foules et analyse du Moi*, il réfléchit sur l'idéologie et l'influence du leader, il écrit que chaque membre du groupe cède au leader une partie de son Idéal du Moi. Par conséquent, l'Idéal du Moi est une instance à deux faces : d'un côté, il y a celle de chacun des membres individuels du groupe et, d'un autre côté, il y

146 « Là où il y avait du ça, du moi doit advenir. C'est un travail de culture, tout comme l'assèchement du Zuyderzee », selon une traduction plus moderne.

en a une commune et partagée entre les membres qui constituent le groupe. Grâce à son double fondement identificatoire, cette organisation libidinale du groupe explique la création de la puissante base fantasmatique de l'expérience collective (p. 114-6).

Travail de culture et travail psychique se développent sur les deux axes où s'inscrit chaque sujet : un axe diachronique, qui est celui de lien transgénérationnel, le porteur de la tradition, les identifications du Surmoi, et un axe synchronique, qui est celui du lien avec les contemporains, les identifications entre les moi.

Par conséquent, la maltraitance n'est pas simplement l'agression agie contre autrui mais, principalement, l'agression contre les liens avec autrui et, plus précisément, contre le sens du lien à autrui qui est un lien psychique et, en même temps, un lien social.

À l'ère de la modernité, dont Freud précoce fut un authentique descendant, l'homme, plein d'espoir, est tourné vers l'avenir. La première guerre mondiale éclatée en 1914 tue son optimisme : la guerre emporte les couches d'alluvion déposées par la culture et ne laisse subsister que l'homme primitif (Freud, 1915). Dans la condition postmoderne (Lyotard, 1979, etc.) et, plus encore, dans la condition hypermoderne, ainsi que d'aucuns nomment (Aubert, 2004, 2010, etc.) les dernières décennies du devenir occidental, les bouleversements sociaux ne constituent plus simplement un malaise ni un désagrément. Les bouleversements violents et les mutations constantes des méta-cadres sociaux, garants du penser et des liens sociaux, conduisent à la perte du sens, à l'aporie et à l'anomie. La collectivité diachronique, l'unique sans doute condition pouvant garantir une subjectivité pensante, tend à disparaître. Il n'est donc pas surprenant qu'une grande partie de la plus jeune génération, envisage un avenir dépourvu de sens, et vit dans et par la violence.

La vitesse vertigineuse, la portée et la profondeur des bouleversements n'en autorisent pas l'élaboration sociale et psychique qui les rendraient héritables à la génération suivante. La condition hypermoderne met très durement à l'épreuve le travail de culture précisément car elle rend difficile la transmission de son contenu d'une génération à l'autre. Cela a un effet grave sur la construction des bases du narcissisme, les processus de subjectivation, de l'intersubjectivité, de symbolisation.

La société hypermoderne est caractérisée par l'excès qui, de plus, est double : le sujet hypermoderne est partagé entre l'excessivement plein et l'excessivement vide. D'un côté, il est appelé à vivre sa vie dans une société qui lui promet tout (« *live your life* », « *no limits* », « *be you* ») tandis que, d'un autre côté, la même société le prive de la sécurité nécessaire, des liens stables, de l'espoir, du sens, le place face au vide. Je reviendrai sur ce point à la dernière partie de ce travail.

Il y a près de deux siècles le clairvoyant Tocqueville (1835) écrivait à propos de ses contemporains américains que, ayant perdu la capacité de déplacer la réalisation de leurs désirs, ils s'empressent de réaliser immédiatement leur moindre motion de désir. Renonçant à l'espoir de vivre pour l'éternité, ils agissent comme si leur vie ne devait durer qu'un seul jour.

En effet, à l'ère de la modernité, le rapport de l'homme à la mort est progressivement renversé, dans la mesure où l'individualité gagne en prestige social aux dépens du groupe social qui, jusqu'alors, était considéré comme une valeur supérieure à l'individu. L'homme est passé d'une conception de la mort familière et apprivoisée à celle d'une mort indomptable et sauvage (Thomas, 1975 ; Ariès, 1977). Je fais l'hypothèse que le renoncement à l'éternité promise par la religion est remplacée par les efforts systématiques de nier la mort. Le désir narcissique d'éternité sait muter. Et cette mutation a d'énormes effets sur le rapport de l'homme à la nature, à lui-même en tant que sujet, à la société. Elle crée les conditions de

légitimation sociale du désir de prolongement de la vie et de la jeunesse, de la lutte plus efficace contre la maladie et la douleur. La Médecine entreprit de soutenir avec dynamisme ces espoirs. Des questions telle que celle de la maltraitance peuvent dorénavant être soulevées.

La société hypermoderne est excessivement intense, pressée et violente. En grec il existe des relations étymologiques profondes qui surprennent entre \acute{o} βίος (la vie), η βία, (la force, la violence, le viol) et η βιά (la hâte, la précipitation). Aussi bien le lien avec l'hier, la tradition, que celui avec autrui dans l'aujourd'hui, sont violés, démolis. Ainsi, les conditions de développement de nouvelles formes de maltraitance sont remplies :

- *Pourquoi l'as-tu agressé ? Tu ne le connaissais même pas. Il ne t'a rien dit, ni fait quelque chose.*

- *Il m'a regardé, a été la réponse stupéfiante de l'agresseur.*

Rien que le regard d'autrui peut mettre le feu aux poudres de la violence inhérente, du passage à l'acte, conduire à la maltraitance agie, voire, au meurtre. Dans des conditions de dégradation de la pensée, le regard d'autrui est insupportablement intrusif. Il est le reflet, le retour du regard plein de haine abyssale que l'auteur jette sur sa victime. La haine, la rage, l'envie expriment la douleur narcissique et identificatoire non dite d'une subjectivation minée. Partant du désir d'attirer l'attention d'autrui, lorsque celui-ci rend le regard, on est envahi de sentiments implacables de dédain et de honte de soi-même. Ce n'est pas Méduse qui transforme en pierre par son regard, mais Écho qui renvoie au sujet la violence de sa destruction narcissique. L'autre ne constitue pas une altérité. Il est le reflet de soi, le miroir qui doit être réduit en miettes, le sosie qu'il convient d'abolir car il trahit et met en avant le précipice narcissique. Les travaux de Bion sur les *Attaques contre les liens*, d'Aulagnier sur la *Violence de l'interprétation*, de Rosolato sur le *Sacrifice*, de Kaës sur le lien intersubjectif, de Roussillon sur les angoisses narcissiques-identitaires, d'Y. Morhain et d'O. Douville sur le malaise et la violence des adolescents etc., plaident en faveur de ces hypothèses.

Approche Clinique Psychanalytique

La psychanalyse est née dans une ère différente de la nôtre : celle de la névrose et de la sexualité. Elle a vu l'inconscient se manifester à travers le rêve et la sublimation, le symbolisme adopte toutes ces formes sur lesquelles la culture travailla des millénaires durant. De nos jours, la psychanalyse est confrontée à des pathologies d'un ordre différent où dominant le traumatique, la subjectivation et la construction de liens intersubjectifs inhibées, la dégradation de la fonction de la pensée. Il s'agit de l'expression d'un dysfonctionnement d'un autre ordre du travail de culture.

L'effet immédiat mais aussi à long terme de la maltraitance au niveau psychique, c'est le traumatisme psychique. Et, parmi les maltraitances, celle qui a l'effet le plus grave c'est la maltraitance sexuelle de l'enfant. Son développement psychosexuel est dès le départ faussé, puisqu'il associe la violence des deux types de pulsions. Si, qui plus est, il s'agit d'inceste, alors, avant même que le développement ne soit faussé, ce sont les fondations narcissiques et identitaires de l'enfant qui sont minées. Les géniteurs ne sont pas symbolisés en tant que père et mère. L'enfant, quant à lui, n'est pas inscrit dans une généalogie. Ni les géniteurs ni l'enfant ne sont en mesure de cosigner de contrat narcissique, expression qu'utilise Aulagnier pour qualifier l'expression fondamentale du lien transgénérationnel de l'espèce humaine. L'inceste est la maltraitance dans sa forme archétypale.

Le développement de la théorie du traumatisme suit celui de la Psychanalyse. Thierry Bokanowski (2004, 2005) distingue trois périodes dans la pensée de Freud concernant le

traumatisme. Au début de son œuvre, il considéra la séduction de l'enfant par l'adulte comme cause de développement de la névrose. Il s'agit du traumatisme sexuel présexuel, comme dans le cas d'Emma de *l'Esquisse* (1895).

Cette théorie est bientôt abandonnée. La cause du traumatisme n'est plus recherchée dans la réalité extérieure. C'est l'excitation qui accompagne le fantasme qui est traumatique, de façon potentielle.

Les impasses du point de vue de l'économie psychique (névroses traumatiques, etc.) mènent à la deuxième période. L'accent se déplace pour passer de l'excitation excessive à l'échec du système pare-excitation. Résultat : le psychisme se trouve soudain sans protection contre la violence de l'invasion des excitations. Le Moi est surpris par la terreur paralysante (Schreck), selon le modèle du Hilflosigkeit. L'objet échoue dans son rôle de soutien des processus de liaison de l'excitation. C'est le modèle d'*Au-delà du principe de plaisir* de 1920, où prévaut la compulsion de répétition.

La troisième période est celle des œuvres *Le clivage du Moi dans les processus de défense* (1938) et *l'Homme Moïse et le monothéisme* (1939). Les expériences traumatiques précoces affectent l'organisation de base du Moi, créant des traumatismes narcissiques. Afin de se protéger contre l'excitation envahissante, le Moi se clive. Il crée en lui-même une zone inaccessible, pour y enfermer, en quelque sorte, le traumatisme mais, en substance, pour le nier : « *Un état dans l'état* », qui inhibe les processus de transformation et d'intégration. L'appareil psychique a recours à des actions extrêmes contre la pensée elle-même, s'adonne à l'auto-annulation et l'auto-destruction.

Bien que ce soient les travaux de Sándor Ferenczi qui ont mis en avant la fréquence et l'effet traumatique de la maltraitance sexuelle des enfants, l'expression de *sexueller Missbrauch* (abus sexuel) parcourt toute l'œuvre freudienne. Dans les *Trois essais* (p. 147), Freud parle de la « *fréquence terrifiante* » chez les enseignants et les éducateurs où l'on observe ce « *trouble psychique* ».

En tout état de cause, Freud établit une distinction claire entre la sexualité infantile et adulte. La première « *ne connaît pas encore d'objet sexuel, elle est auto-érotique et son but est déterminé par l'activité d'une zone érogène* ». (1905, p. 181-2). Comme le rappelle André Green (1983, p. 112) : « *Primordialement, la pulsion érotique est pulsion apte à se satisfaire elle-même, en l'absence comme en présence de l'objet, mais indépendamment de lui* ». La sexualité infantile est donc une sexualité qui se déploie exclusivement au sein du fantasme, qui, non seulement ne recherche pas la participation active de l'adulte mais, de plus, le tient au loin. Ceci est le petit secret de chaque enfant.

Un exemple cher à Freud (Laplanche 1999) montre la différence ainsi que le rapport entre la sexualité infantile et la sexualité de l'adolescent et de l'adulte, mais aussi l'importance de l'octroi d'un sens a posteriori, une résignification dans l'après-coup : Tandis qu'il se promène, un homme tombe sur une jeune femme qui donne le sein à son bébé. Scène magique, pleine de souvenirs inconscients. L'homme soupire profondément et se dit : « *Si je savais lorsque j'étais enfant combien les seins de la femme sont si beaux, j'aurais tété autrement !* » À ce moment-là, l'on ne savait pas ; et maintenant que l'on sait, c'est trop tard, c'est fini...

C'est cette différence que vient écraser de la façon la plus violente qui soit la maltraitance sexuelle de l'enfant.

L'essentiel ne réside pas dans la question de savoir si la maltraitance est incestueuse ou pas. Tout abus sexuel d'un enfant par un adulte est quasi-incestueux. Le mythe d'Œdipe en témoigne. La réalité intérieure de l'enfant (la sexualité infantile) est violée, le sens du lien

adulte-enfant est contourné, la différence nécessaire entre les générations est écrasée, le sens du temps est aboli. Dans l'exemple de l'homme dans le parc, l'adulte incestueux n'aurait pas admis que « *c'est fini...* ». La différence entre le passé et le présent est abolie. Il agira à la manière de l'adulte sa propre sexualité infantile. Le prix à payer est énorme : la pensée est précipitée dans l'abysse des excitations, l'ordre symbolique s'effondre. Plusieurs cliniciens parlent de meurtre psychique. Inceste et infanticide sont, de ce point de vue, homologues.

Ferenczi (1949 [1932]) parle de confusion entre langage de tendresse de l'enfant et langage de passion de l'adulte. Il observe combien certains de ses patients étaient dociles, comme s'ils s'identifiaient à ce qu'ils considéraient que l'analyste attendait d'eux. Cette résistance au transfert est une répétition dont la prise de conscience est impossible à moins d'être rattachée à ce que ces patients ont vécu quand ils étaient enfants : ils se sont docilement soumis à la volonté de l'adulte. Ils ont mis de côté leurs propres désirs de tendresse et se sont soumis à sa volonté passionnelle, ils sont arrivés à en « *deviner le moindre de ses désirs, à obéir en s'oubliant complètement, et à s'identifier totalement à l'agresseur* » (op. cit. p. 130) Cette identification anxieuse, comme l'appelle Ferenczi, a pour effet que la réalité extérieure est transformée en réalité intérieure, d'où la culpabilité (introjection de la culpabilité inconsciente de l'auteur) et le besoin de punition qui souvent pousse l'enfant à accepter la répétition de la maltraitance. À la confusion des langues s'ajoutera le clivage. L'enfant se sentira « *à la fois innocent et coupable, et sa confiance dans le témoignage de ses propres sens est brisée* » (op. cit. p. 131). C'est pourquoi les victimes de maltraitance n'en parlent pas ; c'est pourquoi, nous, les autres, n'écoutons pas.

L'identification et le clivage prescrivent deux destins probables pour la victime de maltraitance : celui de la transformation de la victime en bourreau et celui de l'enfant prévenant, éventuellement du futur spécialiste de santé mentale. Il s'agit des enfants qui mûrissent prématurément, comme ces « *fruits qui deviennent trop vite murs et savoureux, quand le bec d'un oiseau les a meurtris* » (op. cit. p. 133). Bien entendu, la maturation concerne exclusivement l'intellect. L'affect est à la traîne, précisément parce qu'il souffre. C'est la dissociation défensive, face au traumatisme, entre l'esprit et l'unité psychosomatique, dont parle Winnicott (1954).

Face à son enfant, le père suffisamment bon, pour paraphraser le psychanalyste anglais, est en même temps et de façon modérée, aussi excitant que nécessaire et interdicteur de façon protectrice. Il sait comment recadrer les désirs incestueux de son enfant dans la zone tempérée de l'auto-érotisme. En revanche, le père incestueux n'a pas de mesure. Il viole les activités auto-érotiques de l'enfant en y introduisant par des paroles et des gestes à forte charge d'excitation une dimension qui leur est étrangère : l'acte.

Par conséquent, la condition incestueuse est traumatique pour deux raisons : tant parce que les excitations que provoque le parent ne sont pas métabolisables par le *psychosoma* immature de l'enfant, que parce que le parent s'est déjà annulé lui-même, par ses actes, en tant qu'objet qui protège contre les excitations endogènes.

Le père incestueux envie son enfant. Pour être précis, il en hait les pulsions sexuelles qu'il ressent comme menaçantes pour son propre narcissisme. Il hait l'auto-érotisme de son enfant, tout comme le sien, car il n'a jamais été structuré sur la base de l'altérité par rapport à sa propre mère qui, très probablement, fut aussi envahissante et source d'excitation (Bokanowski, 1998). L'enfant du père incestueux est son reflet narcissique dans lequel il projette le drame de son homosexualité primaire envers sa mère phallique envahissante.

Dans le triangle œdipien, chacun des protagonistes ne peut occuper qu'une seule place : celle de la mère ou du père ou de l'enfant. C'est une loi et elle est applicable à tous. Si

elle est respectée par les parents, alors s'ouvre à l'enfant la perspective de la liberté (H. Faimberg, in Kaës 1993) et de l'exogamie (Lévi-Strauss, 1947).

Au contraire, la famille incestueuse vit hors la loi. Le père incestueux, souvent passivement aidé par la mère, est un père narcissique. Il ne se limite pas à une seule place dans le triangle œdipien. Il accapare également de la place de son enfant, dont il radie la perspective exogamique. Il hait la succession, il annule l'enfant en tant que successeur. Il se comporte en prédateur dont les désirs sont, à ses yeux, non seulement supérieurs à ceux de l'enfant mais, de plus, ils sont les seuls à valoir quelque chose. Il s'agit d'une perversion narcissique (Racamier, 1987 ; Eiguier, 1989). Lorsqu'il s'agit de son désir, celui d'autrui n'a ni sens ni valeur.

L'empiètement du Moi d'autrui qui en résulte, l'annulation de la valeur de soi-même et de sa subjectivité, c'est-à-dire, des désirs et des perspectives d'épanouissement de soi, constituent l'essence de toute forme de maltraitance. En outre, plus le traumatisme a lieu tôt dans la vie, plus ses impacts marquent le psychisme de façon indélébile. Et, ce, parce que le sujet entreprendra lui-même la poursuite de l'œuvre destructrice qu'il a subie. Sans s'en rendre compte, il continuera de s'annuler lui-même, particulièrement en ce qui concerne la reconnaissance et le vécu de ses affects. Répression des affects et clivage du Moi sont les solutions de dernier recours qui garantissent que le traumatisme sera cloisonné. Au lieu d'une relation objectale avec l'objet primaire, il se développera une relation narcissique, une identification narcissique aliénante pour le Moi, investie de haine. C'est précisément pourquoi la haine liera pour toujours le sujet à l'objet traumatogène. En même temps cible des pulsions du Ça et facteur de déstabilisation du Moi, l'objet devient –en cas de traumatisme- « objet-trauma » qui entraîne la confusion entre la pulsion et l'objet, tandis que le Moi se sépare en même temps de la sexualité et de l'objet (« L'angoisse et le narcissisme », Green, 1983).

La maltraitance renverse littéralement la relation du sujet à sa violence pulsionnelle. Dans la violence de l'agresseur, la victime perçoit soudain la destructivité en puissance de son propre potentiel pulsionnel. Cette rencontre est traumatisante car l'excitation libérée est telle que le Moi est incapable de la lier. Les références symboliques dedans-dehors, Moi-autrui sont abolies. D'où le sentiment de dépersonnalisation anxieuse que la victime vit souvent. Le recours à un objet intérieur capable de contenir et de soutenir le travail psychique devient impossible, dans la mesure où, dans l'histoire du sujet, cet objet fut une menace pour son narcissisme. Cet ancien trauma narcissique est nié par le Moi mettant en avant la violence de la scène de la maltraitance sur laquelle il contre-investit. Le Moi opte pour son clivage, « *une déchirure dans le Moi qui ne guérira jamais* » (Freud, 1938, p. 275). L'excitation non liée reviendra sans cesse, par le biais de la compulsion de répétition, en détruisant la possibilité de symbolisation, la capacité de penser. Les travaux d'A. Green sur le négatif, d'A. Potamianou, etc., ont ouvert de nouvelles voies de compréhension de ces phénomènes.

Élargissement des hypothèses de départ : Société sans sujets et homo litigiosus

Je reviens sur ce qui, jusqu'ici, était latent : D'un côté, la société occidentale contemporaine définit la maltraitance, son contenu et ses nombreuses formes. Elle en souligne la morbidité. Elle instaure des lois nationales et des conventions internationales. Elle sensibilise l'opinion publique. D'un autre côté, au sein de cette même société sont nourries de nouvelles formes de débridement des pulsions de mort dont le dénominateur commun est la dégradation de la pensée, du sens du lien intersubjectif, de l'effondrement de l'ordre symbolique.

Cette distension, cette dissension, est un élément constitutif fondamental de l'hypermodernité. Le discours dénonciateur, l'instauration de lois strictes ne peuvent ni exorciser, exiler et emprisonner le mal dans l'abominable autre, ni se substituer au travail de culture qui est à la traîne. Platon écrit (*Théétète*, 176a) à propos de l'impossibilité d'éradiquer les maux et du besoin que le mal existe :

Ni est-il possible que les maux disparaissent – car il est nécessaire qu'il existe quelque chose de contraire au bien – ni est-il possible qu'ils s'établissent parmi les dieux ; c'est par nécessité que le mal tourne autour de la nature mortelle et du monde d'ici-bas.

Les pulsions sont le couteau forcément à double tranchant des forces de la vie autant que de celles de la mort. Leur traitement et les destins de leur traitement dépendent de la pensée collective. Il semble qu'aussi longtemps qu'une société échoue dans le travail de culture elle s'adonne avec force à des actions fondées sur le modèle de l'exorcisme et des pratiques de l'Inquisition.

La distension, la double attitude de la société à l'égard de ce qui se développe en son sein est l'équivalent social du clivage du Moi du sujet individuel : « *L'on sait bien comment sont les choses et, en même temps, l'on fait semblant de n'en rien savoir* » (Georgiades, Petrou, 1998).

Grâce à ces approches clinico-théoriques des groupes, dans son ouvrage sur le malaise du sujet moderne (2012), Kaës traite du monde hypermoderne qui a renversé les socles narcissiques de notre identité subjective et sociale, les conceptions, les récits et les mythes qui fondent le sentiment d'appartenance et les relations entre les membres de l'ensemble –et, en tout premier lieu, parmi les membres de la famille – le sens et la fonction de la culture. Les violences intra- et interculturelles –meurtres et viols collectifs – les innombrables flux migratoires, la perturbation de la relation entre l'homme et la nature, concourent également dans la même direction.

Dans une société d'individus, de processus sans sujets (notion sur laquelle je reviendrai), le lien –transgénérationnel et intersubjectif- est en profonde crise. Ainsi, la subjectivation, la socialisation, la symbolisation, les seules qui permettent d'élaborer la dispersion, l'hétérogénéité et la distance entre l'expérience du monde intérieur et celle du milieu extérieur s'ouvrent béantes, laissant sans gardien la faille d'où sont émises la violence et la destructivité.

L'auteur relève quatre caractéristiques de notre culture hypermoderne responsables de la symbolisation insuffisante et dont j'estime qu'elles peuvent contribuer à comprendre la notion postmoderne de la maltraitance :

une culture de contrôle qui a pour objectif l'unification homogénéisante de tout ne peut que provoquer une violence contrôlée qui s'applique dans chacune de ces technostructures, aussi bien qu'une violence sociale incontrôlée qui rejette toute loi qui lui est étrangère (anomie, racisme, terrorisme).

une culture sans limites qui promet et encourage l'excès, l'omnipotence, une culture du « tout est possible », en un mot, une culture de l'hubris. Résultat : l'exposition inconsidérée au danger et l'aboutissement au traumatisme catastrophique ;

une culture de l'urgence et de l'immédiat, en raison du rétrécissement vécu de nos horizons temporels, à cause de l'hubris : « on doit arriver à tout faire. » Résultat : un certain lien est maintenu au présent, mais il échappe à son inscription dans l'histoire. L'incapacité d'établir des projets à moyen terme contribue encore plus à désorganiser la pensée et la capacité de choisir et de faire le deuil ;

enfin, une culture de la mélancolie, c'est-à-dire, des pertes inlassables et des deuils non traités, interminables, tant personnels que collectifs : la mort de Dieu, la mort de l'homme, c'est-à-dire, de l'Humanisme, des grandes idéologies.

L'expression *désenchantement du monde* (*Entzauberung der Welt*), attribuée à Max Weber, est donc complétée par sa dimension mélancolique (Douville, 2000). Face au désenchantement mélancolique de notre culture, l'hypermodernité cultive des promesses maniaques, des rêves de domination hédonique et en même temps des catastrophes incontrôlables.

Les énormes changements portent, principalement, sur les grandes structures d'encadrement et de normalisation des formations et des processus sociaux : mythes, grands récits et idéologies, foi et religions, pouvoir et hiérarchie. Il s'agit des garants méta-sociaux des grandes structures de symbolisation que sont la culture dans ses diverses manifestations, le travail de culture.

La crise des garants méta-sociaux entraîne celle des garants métapsychiques qui forment l'arrière-plan du psychisme, les processus et les formations environnementales sur lesquelles s'appuie et se structure le psychisme de tout sujet : les interdits fondamentaux, les contrats et les pactes intersubjectifs. Dès 1913, Freud avait mis en avant la nécessité du renoncement collectif à la réalisation immédiate des objectifs pulsionnels afin d'établir une « communauté de droit » qui garantisse des liens intersubjectifs sûrs et stables. Piera Aulagnier introduisit, en 1975, la notion du *contrat narcissique* comme étant « ce qui est au fondement de tout possible rapport entre sujet-société, individu-ensemble, discours singulier-référent culturel » (p. 22). Cette dernière assure une place et une identité à son membre nouvellement venu qui, en réponse, entreprend l'obligation de préserver et de pérenniser les valeurs culturelles. Ensuite, Michel Fain (1981), avec la *communauté du déni*, Maria Torok et Nicolas Abraham (1978), avec les notions de *crypte* et de *fantôme transgénérationnel*, Kaës (1989, 2009) avec les *pactes* dénégatifs etc., ont mis en avant l'importance de la transmission intergénérationnelle.

En ce qui concerne les représentants des sciences sociales, ils ont pu nous fournir, eux aussi, des outils méthodologiques particulièrement utiles et des analyses documentées pour mieux comprendre les pathologies psychiques connues depuis des décennies, mais aussi le malaise généralisé tant de la culture occidentale que du Tiers-monde : famines, épidémies, violence et fanatisme.

Pour se limiter aux plus classiques, dès la fin du XIX^e siècle, dans son œuvre le *Suicide* (1897), Émile Durkheim analyse le sens du lien social par rapport aux formes de solidarité sociale ainsi que la dissolution du lien dans le cas de l'anomie. Dans *Sociologie des maladies mentales* (1965), Roger Bastide soutient la thèse selon laquelle la déstructuration d'un groupe social ou d'une société s'accompagne de la déstructuration psychique de ses membres. Robert Castel (1978, 1979, 2005) met en avant les rapports entre la maladie mentale et la conjoncture sociale contemporaine de l'exclusion sociale.

Toutefois, si quelque chose caractérise plus que tout la crise de la société postmoderne, c'est la crise du lien. Le lien est en crise, tant celui entre individus et composantes de la société et de la culture que celui entre individus. « *Je dis individus et non pas sujets, car ce qui fait difficulté est précisément le processus de subjectivation* », écrit de façon caractéristique R. Kaës (2013, p. 284).

Dans la lignée de la pensée de Heidegger, des sociologues, tel que Norbert Elias (1987), proposèrent la notion de la société sans sujets, précisément pour souligner l'émergence, inédite du point de vue historique, de l'individu au sein de la société des masses

et de l'anonymat : un individu socialement isolé, piégé entre l'illusion individualiste de la liberté et les contraintes de production - consommation. La volonté des hommes semble ne pas intervenir ou ne pas participer de façon responsable aux processus sociaux et culturels qui déterminent leur mode de vie, en tant que sujets d'une société, en même temps créatures, créateurs et médiateurs de la culture, ainsi que l'humain fut défini par l'anthropologue Ralph Linton (1936).

La société sans sujets, où la masse et l'anonymat dominant sur l'espace psychique, aliène le sujet du désir et des limites introjectées (Potamianou, 1992). Elle écrase la topique, l'économie et la dynamique psychiques, les liens intersubjectifs, amenant l'individu, soumis aux nécessités sociales anonymes, à soulever, en guise de mécanismes réactionnels, diverses protestations et idéologies individualistes. Une d'entre elles est la haine observée envers la démocratie, qui est considérée comme génératrice d'une incertitude insupportable (Revault d'Allonnes, 2010). Par le biais d'un appareillage conceptuel différent, Jean-Pierre Lebrun (2007) met en avant la *perversion ordinaire* du néo-sujet qui vit avec autrui mais sans autrui.

Ainsi, de nos jours, l'on se trouve bien loin du rêve de William James qui, en 1981, professait un monde sans peur ni crainte. Les hommes civilisés arriveraient enfin, selon le philosophe américain, à ne plus ressentir « *du berceau à la tombe* » l'horreur d'une peur véritable.

Plutarque (*Sur la disparition des oracles*, 419c), explique que, navigant près de Paxi, le capitaine égyptien Thamus entend, surpris, l'annonce de la mort de Dieu : « *Pan le grand est mort* ». De Pascal à Hegel et, surtout, sous la plume de Nietzsche, sa mort est à nouveau annoncée (*Le Gai Savoir*, 3, 125) :

Gott ist todt!... Et c'est nous qui l'avons tué... Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir des dieux simplement, ne fût-ce que pour paraître dignes d'eux ?

Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, considérant la religion comme étant le lien social fondamental, Durkheim conclura : « *Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés* » (p. 610-611). Toutefois, c'est l'individu qui occupera la place vide du sacré. C'est le « *culte de l'individu* » car, dorénavant, le seul élément commun entre les hommes est précisément leur individualité ! (Durkheim, 1898, p. 12). Ce culte cherche à soulager l'homme grâce à la science et à la démocratie. Pour le sociologue français, c'était la Révolution française ; pour l'homme occidental de l'après la dernière guerre, c'est, entre autres, la Déclaration universelle des droits de l'Homme.

De toute évidence, ce n'est pas tellement la régression du christianisme que l'on pleure, mais plutôt la déception occidentale par rapport au rêve non réalisé du siècle des Lumières. Au-delà des valeurs chrétiennes, Nietzsche, Durkheim, Freud renvoient à la déchéance des valeurs des Lumières et de l'Humanisme, à la crise morale de la modernité. Cette condition historique inédite de l'individualisme expose la société à l'anomie lorsque les règles traditionnelles perdent de leur autorité (Durkheim, 1897).

Dans *Les Mots et les Choses*, reprenant l'aphorisme nietzschéen, Michel Foucault soutient la mort de l'homme dans le monde moderne. Il souligne la mort du sujet humain, en même temps que la mort de son étude scientifique (p. 396-397) :

Plus que la mort de Dieu, - ou plutôt dans le sillage de cette mort - ... c'est la fin de son meurtrier ; c'est l'éclatement du visage de l'homme sans rire et le retour des masques ; c'est la dispersion de la profonde coulée du temps par laquelle il se sentait porté et dont il

soupçonnait la pression dans l'être même des choses ; c'est l'identité du Retour du Même et de l'absolue dispersion de l'homme.

La mort de Pan, de Dieu, de l'Humanisme et de l'homme en tant que sujet exposent l'individu postmoderne à la peur, à ses facettes nombreuses et diverses, à l'asymétrie de l'horreur de la menace venant de toutes les directions, de tout azimute, en raison sans doute de l'absence de discours sociaux susceptibles d'apporter protection et réconfort. Paul-Laurent Assoun écrit à ce propos (2011, p. 98) :

Sans l'alibi du dieu, le scénario moderne de la peur pourrait donc s'écrire selon le paradoxe : « Puisque le grand Pan est mort, je dois avoir peur de tout ¹⁴⁷... Le sujet (moderne) se confronte à la figure nue de l'angoisse dans le réel.

Jamais, tout au long de son Histoire, l'espèce humaine ne s'est sentie plus protégée qu'elle ne l'est aujourd'hui contre les menaces de la nature, de la maladie et de la mort, grâce au progrès de la science et de la technologie, contre les invasions des étrangers, grâce aux organisations internationales et au Droit international. Jamais, dans son Histoire, l'homme ne s'est senti aussi vulnérable face à la « vengeance » de la nature, en raison du changement climatique, des guerres mondiales, de dictatures sanglantes et de génocides, de migrations massives et de la violence qui se déploie au sein de toutes les cultures mais aussi entre elles, en raison du fanatisme et de la paupérisation de la majeure partie de la planète, de la mondialisation du bénéfice aux dépens des sociétés et de la démocratie qui fut conquise avec tant de peine.

Le lien entre sécurité et menace suggère, en même temps qu'il dissimule l'accord discordant entre les dégradations de la subjectivation et les déviations du travail de culture. Et Assoun de poursuivre (op.cit., p. 97-8) :

(Comme si) le sujet se sent sans cesse menacé par cette instance même dont il exige une protection infaillible, cette figure de l'Autre – social – qui a pris la place du père : quand la faille s'introduit dans le système, s'ouvre la spirale du préjudice... (le sujet post-moderne) exige réparation de l'Autre... Le procès moderne est cette procédure de réparation qui cherche à construire le référent de la faute.

« *Le référent de la faute* » : Cette formule nous incite à soulever, à mon avis, la question entre le préjudice et la réparation dans les temps postmodernes, notamment en ce qui concerne la question qui nous préoccupe ici : la présence lacunaire du père, en tant que Surmoi interdicteur et, en même temps, protecteur, en tant que Loi, dans la postmodernité.

L'Urvater, du père autoritaire de la horde primitive, le père dans ses différentes versions culturelles, au père de l'hypermodernité, le travail de culture a aménagé une large gamme d'imagos paternelles. à ce type de peur qu'est la panique. Il s'agit probablement des seules pages de son œuvre consacrées à la panique et, qui plus est, qui proviennent d'une de ses œuvres sociales, à savoir celle de 1921 (p. 97, note 2)

Ainsi, écrit-il au chapitre sur l'Église et l'armée : la panique se produit lorsque la foule commence à se désagréger : le fait que les ordres des chefs ne sont plus obéis, chacun ne se préoccupe plus que de lui-même, sans nul souci des autres (1921, p. 95-6) :

Lorsque l'individu, envahi par la peur panique, commence à ne songer qu'à lui-même, il témoigne par là-même de la rupture des liens affectifs qui jusqu'alors avaient atténué le danger à ses yeux. Il a alors la sensation de se trouver seul en face du danger, ce qui lui fait exagérer la gravité de celui-ci. Nous pouvons donc dire que la peur panique suppose le

147 Jeux de mots : Pan, signifie Tout.

relâchement, l'ébranlement de la structure libidinale de la foule et ne réagit que consécutivement à ce relâchement.

Ensuite, il entreprend une analyse analogue à propos de l'Église : sa cohésion est assurée par l'amour dont le Christ englobe tous les fidèles, tandis que la haine s'adresse à tous ceux qui ne participent pas de cet amour : les fidèles d'autres religions. En ce qui concerne cette absence de tolérance à l'altérité, Freud fournit la même interprétation à propos des partis extrémistes, mais aussi des conceptions scientifiques qui conduisent à des conflits.

On ne peut, à ce propos, que se souvenir d'une thèse équivalente, exprimée par les sociologues. Raymond Aron (Aron, Foucault, 2013 [2007]) souligne que ce qui, d'une certaine manière constitue la grandeur en même temps que la tragédie du destin humain est que l'on ne peut concevoir l'humanité, en dehors de sa propre société. Sans doute, une des raisons de la difficulté d'éliminer les guerres est que l'homme ne peut que donner une valeur absolue à ce qu'il est lui-même.

Près d'un siècle après avoir été formulées, les profondes analyses de Freud à propos de la force du pouvoir autoritaire et des idéologies extrémistes dans la manipulation des masses, ainsi que du rôle des mutations de l'autorité parentale dans la formation du psychisme et de la société sont toujours valides.

Une société sans sujets, sans liens intersubjectifs puissants, composée de simples individus, comme illustré ci-dessus, n'est même pas une société au sens étymologique, grec ou latin, du terme. Une « société » qui promet la sécurité tout en diffusant la peur et en généralisant l'insécurité, est une société sans cette Loi qui délimiterait, protégerait, contiendrait. La société hypermoderne semble ne pas être une société de Loi : ce qui est édicté, ce qui est partagé (pour ce qui est du grec). La société hypermoderne est plutôt une société de règlements, sur la base desquels chaque individu recherche, personnellement, « son droit ».

Une société sans sujets est une société où l'individu lésé poursuit, selon le modèle américain de la judiciarisation, non pas la réparation du corps social, mais la condamnation de la personne jugée coupable. Je ne pense pas nécessairement au paranoïaque qui a constamment recours à la Justice, mais à la personne qui estime que le Droit et l'administration de la justice sont son affaire personnelle exclusive. L'homme hypermoderne est un homo litigiosus, un homme judiciarisant (Cicéron, *In Verrem*, 2, 37), qui vit dans un environnement judiciarisé, comme ces Athéniens qu'Aristophane décrit dans les *Acharniens*, *Ploutos* et les *Guêpes*.

Dans la partie du dialogue platonicien *Théétète*, connu comme "digression" (172a-177a), Socrate fait la comparaison entre l'homme judiciarisant et le philosophe : le premier est esclave tandis que le second est libre ; le premier s'intéresse à l'individualité, le second à la cité. Les luttes judiciaires n'ont jamais lieu pour des raisons autres que des raisons ayant trait à l'individuel :

Leurs plaidoyers sont toujours pour ou contre un esclave comme eux... il y va toujours de quelque intérêt personnel, souvent même de la vie ; mais ils n'ont ni droiture, ni grandeur d'âme

Le Droit n'est pas uniquement une discipline du savoir et un bien attribué. Comme l'a montré l'anthropologue Clifford Geertz (1983), il est également un système symbolique par l'intermédiaire duquel une société comprend et interprète la réalité, traite le mal et la réparation.

Il en va de même pour la Médecine. Toutes les cultures lui attribuent un caractère sacré, précisément parce qu'elle traite cette expression du mal qu'est la maladie. Dans le monde occidental contemporain, le contenu sacré de la maladie est refoulé mais la pratique sociale qui consiste à la soigner jouit de l'acceptation sociale la plus large, comme en jouirait, par le passé, une religion (Laplantine, 1986). Gérant efficacement la maladie, la Médecine, comme toute autre religion, normalise le rapport de l'homme à son corps mais aussi entre son psychisme et son comportement, son rapport à autrui et à la nature. Elle promet de libérer de la maladie et de la douleur ; elle promet le bonheur et la prolongation de la vie.

Le Droit n'est pas uniquement un objet de savoir et un bien social attribué. Comme l'a montré l'anthropologue Clifford Geertz (1983), il est également un système symbolique par l'intermédiaire duquel une société comprend et interprète la réalité, traite le mal et la réparation.

Il en va de même pour la Médecine. Toutes les cultures lui attribuent un caractère sacré ; précisément parce qu'elle traite cette expression du mal qu'est la maladie. Dans le monde occidental contemporain, le contenu sacré de la maladie est refoulé, mais la pratique sociale chargée de la fonction de la traiter, jouit de l'acceptation sociale la plus large, comme en jouissait, par le passé, la religion (Laplantine, 1986). Elle promet de libérer l'homme de la maladie et de la douleur ; elle promet le bonheur, la prolongation de la vie et la jeunesse presque éternelle. Gérant efficacement la maladie, la Médecine normalise le rapport de l'homme à son corps, mais aussi, comme toute autre religion, prescrit un mode de vie, les comportements alimentaires, sexuels etc., les relations avec autrui et avec la nature.

Le Droit contemporain, sous l'impulsion de l'intérêt culturel pour la maltraitance et sa gestion médicale, pour la première fois dans l'Histoire, élève le psychisme au rang d'objet de protection juridique. Fait parfaitement attendu, dans la mesure où l'individualisation met à l'avant de la scène de la protection juridique l'individu en tant qu'unité responsable : c'est la quasi-sacralisation de l'individu. Néanmoins, le paradoxe réside dans le passage des châtiments physiques (corporelles) aux châtiments psychiques (psychologiques). Ainsi que M. Foucault (1975) l'a montré, derrière l'humanisation apparente de l'administration de la Justice et de la prison en tant que rééducation, se cache une déshumanisation particulièrement profonde, en raison de la transformation de la peine en exigence de conformité psychique et de discipline sociale.

Tout comme rendre justice ne mène pas nécessairement à la réparation et à l'intégration sociales, la conformité sociale dans le sens de l'homogénéisation des individus n'implique pas nécessairement la socialisation. Car la dernière, s'appuie sur la différenciation, la reconnaissance de l'altérité et l'échange.

En guise de conclusion

En empruntant les termes de DeMause (1974, p. 1), selon lequel « *l'histoire de l'enfance est un cauchemar, dont on vient que très récemment commencer à se réveiller* », je me suis efforcé de montrer que le fait que la maltraitance ait été élevée, il y a à peine quelques décennies, au rang de l'objet d'étude, de protection et de condamnation a trait à une série de faits socioculturels tels que :

La méconnaissance historique du fait que la violence contre les personnes dépendantes et sans défense est continuellement exercée depuis les origines du monde. Jusqu'au début du 20^e siècle, le travail des enfants, le châtiment corporel – souvent cruel – l'analphabétisme etc., étaient des pratiques parfaitement acceptables, y compris dans les pays les plus avancés d'Europe.

Libérer la société de la maltraitance, de la violence et du mal en général, faisait partie du rêve trompeur, comme il s'avéra, des Lumières. Au lieu du bonheur annoncé, l'homme moderne vécut une sensation de malaise généralisé (Freud, 1930), qui, dans la société hypermoderne, au travers des bouleversements violents et des mutations continues des méta-cadres sociaux, évolua en contestation du sens, en aporie et en anomie.

Du point de vue psychanalytique, ces attitudes culturelles renvoient à un désaveu : La culture occidentale désavoue son impuissance à élaborer la violence constitutive des pulsions et à dompter la destructivité inhérente. En effet, d'un côté, la société occidentale contemporaine surenchérit en termes de condamnation de la maltraitance alors que, d'un autre côté, elle élève en son sein les nouvelles formes de débridement des pulsions destructrices : la déchéance de la pensée, du sens de la subjectivité – intersubjectivité, de l'effondrement de l'ordre symbolique. Ce clivage est un élément constitutif fondamental de l'hypermodernité. Toutefois, le discours dénonciateur, l'instauration de lois strictes ne peuvent ni exorciser, exiler et emprisonner le mal dans l'abominable autre, ni se substituer au travail de culture qui est à la traîne.

Mais, ce qui caractérise, plus que tout, la crise de la société postmoderne, c'est la crise du lien. Il s'agit d'une société sans sujets, où la masse et l'anonymat dominant sur l'espace psychique et culturel, qui amène l'individu qui est soumis aux nécessités sociales anonymes à soulever, en guise de réaction, diverses protestations et idéologies individualistes.

Une société qui promet la sécurité, tout en diffusant la peur et en généralisant l'insécurité, est une société sans Loi. Sous la pression de la destructivité, les individus deviennent tant victimes que bourreaux. La société hypermoderne est une société de règlements, sur la base desquels chaque individu, cette unité sacralisée, recherche personnellement « son droit ».

Si la maltraitance n'est que récemment devenue objet d'étude et d'analyse c'est sans doute parce que, dans l'environnement culturel donné, domine l'individu plutôt que le sujet, l'individuel plutôt que le collectif, la normativité plutôt que la loi, la quasi-sacralisation de l'individu au sein d'une culture de désacralisation généralisée, comme diraient les anthropologues, ou de dé-symbolisation, selon les psychanalystes.

Dans sa version postmoderne, la maltraitance se limite au cadre étroit d'une affaire entre un « maltraiteur » et un maltraité, sous le regard prétendument surpris d'une société au sein de laquelle est nourrie toute forme de violence qui, in fine, est une destructivité aux dépens à la fois de la subjectivation et du penser social, aux dépens de la réparation sociale et de notre perspective culturelle.

Bibliographie

Anciennes sources accessibles en ligne sur la bibliothèque *Perseus Digital Library* à l'adresse électronique : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>> [dernière visite : Sept. 2014]

Abraham, N., Torok, M. (1987[1978]). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion

Agathonos-Georgopoulou, H. (1997). Child maltreatment in Greece: a review of research. *Child Abuse Review*, 6 (4): 257-271

Angelino, I. (2004). *L'enfant, la famille, la maltraitance*. Paris : Dunod

Ariès, Ph. (1977). *L'Homme devant la mort*. Paris : Seuil

Aron, R., Foucault, M. (2007). *Dialogue*. Paris: Editions Lignes

Assoun, P. L. (2011 [2005]). *Leçons psychanalytiques sur les phobies*. Paris : Anthropos.

Aubert, N. (éd) (2004). *L'individu hypermoderne*. Paris : Édition Erès

Aubert, N. (2010). *La société hypermoderne: ruptures et contradictions*. Paris : L'Harmattan

Aulagnier, P. (1981). *La violence de l'interprétation: du pictogramme à l'énoncé*. Paris : PUF

- Bastide, R. (1965). *Sociologie des maladies mentales*. Paris : Flammarion.
- Bion, W. R. (1984). Attacks on linking. In: *Second thoughts: Selected papers on psychoanalysis*. London : Karnac Books.
- Bokanowski, T. (1998). *De la pratique analytique*. Paris : PUF
- Bokanowski, T. (2004). Souffrance, destructivité, processus, Rapport au 64ème Congrès des Psychanalystes de Langue Française. In: *Revue française de Psychanalyse*, Spécial Congrès, n° 68, 5 : 1406-1474
- Bokanowski, T. (2005). Variations sur le concept de « traumatisme » : traumatisme, traumatique, trauma. In : *Revue française de Psychanalyse*, 69, 3 : 891-905
- Crivillé, A. (1986). À corps et à cris : parent maltraitant, enfant meurtri. *Nouvelle revue de psychanalyse*, 33 : 211-222.
- Crivillé, A. (éd.) (1987). *Parents maltraitants, enfants meurtris*. Paris : ESF
- DeMause, L. E. (1974). *The history of childhood*. Psychohistory Press
- de Tocqueville, A. (1835) De la démocratie en Amérique. Accessible en ligne sur : <http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/> [Sept. 2014]
- Devereux, G. (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard
- Devereux, G. (1972) *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion
- Douville, O. (2000). Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social, *Cliniques méditerranéennes*, 63 : 239-261.
- Douville, O. (2007). *De l'adolescence errante. Variations sur les non-lieux de nos modernités*. Nantes: Ed. Pleins Feux
- Douville, O. (2009) « Quelle vie psychique chez des adolescences en bannissement ? ». In: Morhain, Y., Roussillon, R. (éd.). (2009). *Actualités psychopathologiques de l'adolescence*, Bruxelles : de Boeck
- Douville, O. (2010). « Une mélancolisation du lien social ? ». In : Dimon, M-L. (2010) *Psychanalyse et politique, Sujet et citoyen : incompatibilités?* Paris : L'Harmattan
- Douville, O., Benhaim, M., Boukobza, C. (2012). *Clinique psychanalytique de l'exclusion*. Paris : Dunod
- Durkheim, E. (1897). *Le suicide : étude de sociologie*. Paris : Alcan.
- Durkheim, E. (1898). *L'Individualisme et les intellectuels*. Paris : Marcelle Bergeron.
- Durkheim, E. (2003[1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF.
Accessible en ligne sur : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/> [Sept. 2014]
- Eiguer, A. (1989). *Le pervers et son complice*. Paris : Dunod
- Elias, N. (1991 [1987]). *La société des individus*. Paris : Fayard
- Fain, M. (1981). « Diachronie, structure, conflit œdipien, quelques réflexions », *Revue Française de Psychanalyse*, XLV, 4, 985.
- Finkelhor D., Korbin, J. (1988). Child Abuse as an International Issue. *Child Abuse & Neglect*, Vol.12: 3-23
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of the Tongues Between the Adults and the Child - (The Language of Tenderness and of Passion), *Int. J. Psycho-Anal.*, 30: 225-230
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard
- Freud, S. (1950 [1895]). Project for a Scientific Psychology. *S.E. 1*: 281-391
- Freud, S. (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality. *S.E. 7*: 123-246
- Freud, S. (1908). "Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness. *S.E. 9*: 177-204
- Freud, S. (1912 - 13) Totem and Taboo. *S.E. 13*: vii-162
- Freud, S. (1915). Thoughts For The Times On War And Death. *S.E. 14*: 273-300
- Freud, S. (1920). Beyond the Pleasure Principle. *S.E. 18*: 1-64
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E. 18*: 65-144
- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. *S.E. 21*: 57-146
- Freud, S. (1933). New Introductory Lectures on Psycho-Analysis. *S.E. 22*: 1-182
- Freud, S. (1938). An Outline of Psycho-Analysis. *S.E. 23*: 139-208
- Freud, S. (1939) Moses and Monotheism. *S.E. 23*: 1-138
- Freud, S. (1938). Splitting of the Ego in the Process of Defence. *S.E. 23*: 271-278
- Gabel, M. (éd.) (1992). *Les enfants victimes d'abus sexuel*. Paris : PUF

- Gil, D. G. (1970). *Violence against children: Physical child abuse in the United States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology* (Vol. 5110). Basic books.
- Green, A. (1983). *Narcissisme de vie Narcissisme de mort*. Paris : Édition de Minuit
- Helfer, R., Henry Kempe, H. (1968). *The battered child*, University of Chicago Press-
- Kaës, R. (1976). *L'appareil psychique groupal*. Constructions du groupe. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989). «Le pacte dénégatif dans les ensembles intersubjectifs». In: A. Missenard, G. Rosolato et al.: *Le négatif. Figures et modalités*. Paris : Dunod
- Kaës, R. et al. (1993). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2012). *Le malêtre*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2013). Face au malêtre psychique dans les cultures hypermodernes, que peut la psychanalyse? *Bulletin de psychologie*, (4), 281-288.
- Kempe, C. H., Silverman, F. N., Steele, B. F., Droegemueller, W., & Silver, H. K. (1984). The battered-child syndrome. *Jama*, 251(24), 3288-3294.
- Korbin, J. (1981). *Child Abuse and Neglect: Cross-Cultural Perspectives*. Berkeley, CA: University of California Press
- Laplanche, J. (1987). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris : PUF
- Laplantine, F. (1986). *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot
- Lebrun, J. P. (2007). *La perversion ordinaire: vivre ensemble sans autrui*. Paris : Denoël
- Le Grand Robert de la Langue Française*, accessible en ligne sur : <<http://www.lerobert.com/>> [Oct. 2014]
- Lévi-Strauss, C. (1947) *Les structures élémentaires de la parenté*, 2 éd. Paris : Mouton
- Liddell, H.G., Scott., R. *A Greek-English Lexicon*. Accessible en ligne sur : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> [Sept. 2014].
- Linton, R. (1936). *The study of man: an introduction*. New York: Appleton – Century. Accessible en ligne sur : <<https://archive.org/details/studyofmano31904mbp>> [Sept. 2014].
- Lyotard, J-F. (1979). *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : éditions de Minuit.
- Nietzsche, F. (2010[1882]). *Η Χαρούμενη Επιστήμη*. μτφ. Ζ. Σαρίκας. Αθήνα: Πανοπιστικόν *Oxford Dictionaries*, accessible en ligne sur : <<http://www.oxforddictionaries.com/>> [Sept. 2014]
- Potamianou, A. (1992). *Un bouclier dans l'économie des états limites*. Paris : P.U.F.
- Racamier, P-C. (1987). De la perversion narcissique. *Gruppo*, 3: 11-28
- Revault d'Allonnes, M. (2010) *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*. Paris : Le Seuil
- Rosolato, G. (1987). *Sacrifice : repères psychanalytiques*. Paris : PUF
- Roussillon, R. (1999). *Agonie, clivage et symbolisation*. Paris : PUF
- Smadja, E. (2008). La notion de travail culturel dans l'œuvre de Freud. *Psychologie clinique*, 26 (nouvelle série) : 9-19.
- Tardieu, A. (2008). Étude médico-légale sur les sévices et mauvais traitements exercés sur des enfants. *Enfances & Psy*, (2) : 174-178.
- Thomas, L-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot
- Winnicott, D. (1954). The Mind and its Relation to the Psyche-Soma. *British Journal of Medical Psychology*, 27 (4): 201-209
- Zaltzman, N. (2007). *L'esprit du mal*. Paris : Ed. de l'Olivier.
- Αγάθωνος-Γεωργοπούλου Ε. (Επ.) (1987). *Κακοποίηση - Παραμέληση Παιδιών*. Αθήνα: Ινστιτούτο Υγείας Παιδιού
- Γεωργιάδη, Ε., Πέτρου Μ. (1998). Απώλεια και Ιστορία. Οι περιπέτειες ενός πένθους. In Αναστασόπουλος, Δ. (επιμ.) *Ψυχικό τραύμα και εφηβεία. Φαντασίωση, πραγματικότητα και η περίπτωση της Κύπρου*. Λευκωσία: Κυπριακή Εταιρεία Μελετών Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας
- Ποταμιάνου, Α. (2005 [2001]). *Το τραυματικό. Επανάληψη και διεργασία*, μτφ. Β. Πατσογιάννη. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας.
- Τσιάντης, Γ. (2000). *Ψυχική Υγεία του Παιδιού και της Οικογένειας*, Τεύχος Β. Αθήνα: Εκδ. Καστανιώτης.

**René Kaës' entire psychoanalytic oeuvre, through his book
Linking, alliances and shared space.
Groups and the psychoanalyst ♦**

RÉSUMÉ

*Cet article a été écrit à l'occasion de la traduction en grec du livre de René Kaës **Un singulier pluriel. La Psychanalyse à l'épreuve du groupe**. Le livre ayant été simultanément publié en anglais sous le titre **Linking, alliances and shared space. Groups and the psychoanalyst**, l'article sera ensuite publié en anglais.*

Il s'agit d'une modeste contribution à la familiarisation des psychanalystes grecs et anglophones avec la pensée de René Kaës.

Les étapes importantes de l'itinéraire de l'auteur ayant été retracées et ses hypothèses fondamentales explicitées (l'appareil psychique groupal et la groupalité interne), le plus grand nombre de chapitres de l'ouvrage est ensuite passé en revue.

♦ Publié en 2010 dans la revue grecque Oedipus, 4 : 463 – 476, et ensuite accepté pour publication par Oedipus Annual (en anglais), le 3/12/2017.

How does the psychoanalytic approach to groups concern psychoanalysts?

In 2009, a book by René Kaës entitled *A Singular Plurality. Psychoanalysis facing the Challenge of the Group* was published in Greek by Kastaniotis Editions. The book endeavours to answer the abovementioned question.

The title of the original French text is: *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe* (Paris : Dunod, 2007). The title, which to all appearances is paradoxical, refers both to the concept of singularity of the singular subject and to the subject within a group, both of which are characterized by the coexistence of plurality within their singularity.

The book was also published in English, translated by A. Weller and with a forward by L. A. Kirshner, under the title: *Linking, Alliances and Shared Space: Groups and the Psychoanalyst* (International Psychoanalysis Library, Karnac Books, 2007).

It was written in reply to an invitation-challenge following the 43rd IPA Congress, New Orleans, USA, in 2004, the topic of which was: *Working at the Frontiers*. In the author's preface, we read (p. xi):

The IPA Publications Committee suggest that I write this book with the idea that my research could contribute to a sensitive debate in the domain of contemporary psychoanalysis, whose frontiers are now more open.

René Kaës, psychoanalyst and emeritus professor of clinical psychology and psychopathology at the University of Lumière - Lyon 2 (France), has been working with groups for fifty years, conducting systematic research into what he calls psychic groupality. The singular subject on the couch is equally a plural subject, precisely because its unconscious is formed in the intersubjective links, unconscious alliances and psychic spaces it shares with others.

The book consists of a collation of the author's entire oeuvre. René Kaës was born in 1936, in northeast France, on the banks of the Moselle River. He studied Psychology and Sociology in Strasbourg and served as professor of clinical psychology and psychopathology, initially at Aix en Provence and then at Lyon. He is an honorary doctor of many universities and a full member of institutes of group analysis. In 1962, he co-founded CEFFRAP (French Study Circle for Training and Applied Research in Psychology: group, psychodrama, institutions) with Didier Anzieu, with whom, initially, he co-directed the *Inconscient et Culture* collection of the famous French publishing house Dunod. The works of René Kaës consist of more than twelve self-authored books, thirty co-authored books and several articles.¹⁴⁸

That the International Psychoanalytical Association encouraged the writing of such a book simultaneously reveals both the psychoanalytic community's scepticism towards group psychoanalytic work – despite its having been applied for over seventy years by esteemed psychoanalysts – and its interest in the research and theoretical work produced by the French psychoanalyst. Seizing the opportunity, René Kaës goes beyond the defence of group psychoanalytic practice to deal directly with the question of the extent to which such clinical practice can substantially contribute to Psychoanalysis itself.

Therefore, *Linking, Alliances and Shared Space* is not a treatise on psychoanalytic psychotherapy in group settings, notwithstanding the first but nevertheless shorter part of

¹⁴⁸ His major books are cited in the appendices.

the work being devoted to it. It is by and large a complete overview of the views held by René Kaës. Let us note, in my opinion, the two most fundamental of these:

The first is psychic groupality. The concept of the psychic group precedes the work of René Kaës, except that it is not a structure which is activated within a group process, but a pre-existing unconscious organisational psychic principle. According to the author, the psyche itself is characterised by a group structure, and the psychic material is also organised on the basis of a group model.

The author's second fundamental view is that the unconscious psychic reality – the hypothesis constitutive, and the basic object, of Psychoanalysis – also exists beyond the bounds of the psychic apparatus of the singular subject. Thus, it also ought to be sought outside the it (self). According to René Kaës, both the group and the intersubjective link constitute, equally with the subject, psychic spaces where psychic reality is formed. The author undertakes to reveal the passages among the three psychic spaces – the subject, the link and the group – inviting psychoanalysts to reconsider certain aspects of psychoanalytic theory and to re-evaluate the boundaries of its practice.

Indeed, through René Kaës, the group reveals itself to be a privileged area for the application of Psychoanalysis, in the sense that suitable analytical patterns fulfilling the needs of the object and the criteria of the analytic situation allow new experiences of the unconscious, analysis of its formations and conception of its processes which would otherwise be unapproachable. First and foremost, the group concerns psychoanalysts to the extent that, when approaching it through psychoanalytic terms, it reveals a new understanding of relationships between many psychic spaces. Furthermore, the group clinic leads to a widening of the field of Psychoanalysis; a transformation in the conception of the unconscious - as a subject of the link; a new understanding of the manifestations of subjectivity – namely the desire, the dream, the symptom etc.– arising from the intersubjective matrix; and finally the suggestion of creating a metapsychology of the third type.

In 1976, René Kaës published his first book on psychoanalysis, developing a model which he had begun to shape in the mid-60s : *Group Psychic Apparatus: Group Constructions*. The group, according to this book, is an apparatus of connection and transformations of the psychic matter of its members, from which derives a shared psychic reality between them. This psychic reality is special and original and not reducible to the psychic reality of any one group member, and is governed by characteristic processes described by the author.

This 1976 publication constitutes the birth certificate of the epistemological breakthrough which his impending research was to bring, as the author abandons the separation of the subject (the clinical psychology approach) from the group (the social psychology approach). René Kaës suggests an organization of the psyche characteristic of a group, and which is common to the subject and the group. This common apparatus – thenceforth known as *group psychic apparatus* – is complex and requires an entirely new conceptual framework in order to define the structure, the method of operation, the transformational function, its main psychic organisers ¹⁴⁹, etc. It is to this huge work that René Kaës devoted his fifty-year clinical and theoretical activity.

¹⁴⁹ The group psychic apparatus is, at the same time, the subjective internal groupality and a connecting apparatus of intersubjectivity. It is structured on the basis of the image of the

Already, in the previous decade, in his doctoral thesis *Images of Culture among French Workers*, he had argued that representation “is not a reflection, but a mediation between the subject and his environment, between his past and his becoming; it is not an object, but a relation, a communication”. This is where one recognizes the seed of fruitful research and development of concepts which were to follow, e.g. intermediate and mediative formations, ideology, transitional analysis, links and so on.

How is the psychic reality of the group articulated to that of the individual subject? How is the psychic world of the individual subject formed, transformed or alienated through the variform intersubjective links, both those preceding the subject and those the subject itself attempts and which ultimately and decisively constitute it as the subject of the unconscious? It is through these questions that, in *Linking, Alliances and Shared Space*, René Kaës was to postulate his clinical approach to dealing with the issue, after first mentioning how the group issue was raised in Psychoanalysis, through the work of the pioneers of psychoanalytic group work¹⁵⁰, and after he had exhaustively discussed the epistemological issue that the group raises in Psychoanalysis.

On the basis of the three-named definition that Freud¹⁵¹ himself gave to Psychoanalysis – procedure, method, discipline – the author claims that the issue of the group is not the concern of applied psychoanalysis. By showing that, within the group context, an original and distinct psychic reality is formed, he posits that we ought “to redefine the constitutive statements of psychoanalysis... to set out the propositions on which we ground our conception of the object of psychoanalysis, its method and its extension” (p. 38).

By displaying the clinical material from consecutive sessions of a group, René Kaës shows how psychoanalytic work in a group situation – whose methodological setting he defines with typical assiduity – leads to the organisation and functioning of the group associative process and the transference; namely, an original experience of the unconscious. The psychoanalytic work deals with links; that is to say, the points of articulation and passage which are the meeting points for the associations of each member of the group, the dreams within a group, anything a member can express in place of someone else and/or the group: desire, defence, dream, symptom, etc.

This process allows the members of the group to enter into discussion with their own unconscious objects, with the unconscious objects of the others, with their common objects and those shared among them, with the objects of each member’s primary group, which are repeated, corroborated, reorganised and transformed in transference–countertransference group space (pp. 45 – 47):

There is no bond without common material. A bond cannot rest on the exclusivity of difference. It is because there is something in common and also différence (Derrida) that I can share (and that I am shared)... The identification of the subject’s position in his own particular history is given less attention in the group situation than in individual analysis.

body, the primary fantasies, the family complexes, the identificatory networks and the imago of the psyche. Apart from the psychic, there are also the sociocultural organisers created by the cultural product: Ulysses’ companions, the Knights of the Round Table, the Twelve Apostles, etc.

¹⁵⁰ Pichon-Rivière and J. Bleger from Argentina, Foulkes and Bion from England, J.-B. Pontalis, D. Anzieu, A. Bejarano from France.

¹⁵¹ Freud, S. (1923). Two Encyclopaedia Articles. S.E., XVIII: 233-253

On the other hand, the subject's position in intersubjectivity, in his relation to another and to the group of others, is given closer attention in the group situation.

The suggested psychoanalytic model of the group, and of the subject within the group, can, according to the author, discern and at the same time articulate and allow passage¹⁵² among three levels of psychic reality; namely, those spaces where the unconscious is made manifest.

The first level describes the group as an intrapsychic formation. Groups are not solely social units constituted in the external world: “*Groups are within ourselves: each of us is a group... On the couch, analysts teach us many things about these internal groups*” (p. 94). René Kaës suggests the notion of *internal groups* and the concept of *psychic groupality* to explain the form, function and processes of a group within the space of the internal individual psychic reality, and also to show the specific relations of structure, form and function between the psychic apparatus and the group, so that the group can facilitate the depiction of the psyche and vice versa.

Internal groups are not mere internalizations: “*They arise from an organization inherent in this property of psychic material... of combining and organizing itself into groups... Psychic material strives to organize itself structurally and dynamically according to a group model*” (p. 98). The analysis of the transference object constellations, the figurations which occur in group analytic work, shows the mobilisation of the primary processes of psychic groupality (condensation, figurability through dramatisation, diffraction¹⁵³) and allows us to live within the group and detect the interrelations between these objects.

The second level examines the psychic reality of the group. The model of the *group psychic apparatus* is an invention, as with the Freudian model of the individual psychic apparatus, which has the capacity to explain the processes of the connections and the transformations within the individual itself as well as among the individuals which constitute the group. The group functions as an intersubjective space, which precedes the subject and itself provides the analysis for the unconscious subject. The *group psychic apparatus*, whose principles, structure, economy and dynamic René Kaës thoroughly scrutinises, presents the analyst with a range of interests: it allows the understanding of a singular psychic reality, which cannot be approached outside the group setting. Moreover, the *group psychic apparatus* is common to the group and the individual. The clinical interest lies in the understanding of the processes and the psychic formations which the group situation mobilises in the psyche of every participant. On the one hand, the group is an apparatus of transformation of the psychic reality of its members, and on the other hand, the psyche of every member contributes to the creation and function of the psychic reality of the group.

The author analyses (a) those demands for psychic work which are enforced so that aspects of the psychic lives of the members connect for combination to occur, (b) the poles, one isomorphic and one homomorphic, around which the relations between every subject and the group are formed, (c) the three positions of group mentality: the ideological, the

¹⁵² The concepts of articulation and passage are of major importance to René Kaës, as with other French psychoanalysts, such as André Green (see tertiary process).

¹⁵³ The term ‘diffraction’ appears only once in Freud’s work, in his effort to describe the reverse of the condensation primary process, during which the same unconscious representation is diffracted onto more objects so that “a complex network of cross-threads” is formed (Freud, S. (1901). On Dreams. S.E., V: 629-686).

mythopoetic and the utopian. *“These three positions of group mentality are collective creations. They form the backdrop to our psychic life, but they also form one of its horizons”* (p.131).

What are the special characteristics of the associative processes within the group? The speech, the subject, the link and the group, the articulation and the passage: all are concepts which attract the special interest of the author. Inside each link, and therefore inside each group, the unconscious is inscribed and expressed on different levels, and expressed in various languages, to and from each individual subject, as well as within the link itself. As regards the pre-conscious, the author analyses its activity, under the influence of the pre-conscious psychic energy of the other. It is the polyphony of this discourse within the group, within the common oneiric space, the common and shared fantasies and symptoms and the unconscious alliances, to which the psychoanalyst is called upon to listen carefully, and comprehend its impact on the members of the group as well as on the subject in its singularity.

The chapters on dreams and unconscious alliances are worth the reader’s special attention. For S. Freud, the dream is the hallucinatory realisation of desires, an individual “egoistic” creation. However, a question that has preoccupied human thought from Herodotus to Borges, and from Du Maurier to Saramago, cannot but concern psychoanalytic thought: *“How are we to think about dream experience when the relation of dreamers to their dreams is traversed by the dreams of other dreamers?”* (p. 182). René Kaës re-examines, through group clinics, the Freudian theory of the dream, making three suggestions: The first concerns a common and shared oneiric space, initially structured by the dream ability of the other, the mother¹⁵⁴. Borrowing the Freudian metaphor, he suggests a second navel of the dream, one that sinks into the physical and the other into the intersubjective mycelium. It is from this dual “unknown” that dreams emerge. The third introduces the concept of dream polyphony: the dream takes place inside and through a series of spaces, times, senses and voices which precede and also follow the said dream. The vestiges of the day constitute the raw material for the creation of dreams, which are shaped by certain other dreams and interpreted within their own mutually founded relations (p. 183):

The hypothesis of dream polyphony leads us into a “dream factory” where several dream spaces interpenetrate, where several dreamers make signs to each other and make themselves heard by several dreamers and several listeners, internal and external

The oneiric space is certainly a personal space, although one also traversed and partly organised by the others, as well as by the common and shared oneiric space. Not only is the oneiric space open to the others, but also the psychic space in general, from the beginning of life. Based both on his clinical work and on the hypotheses/cases of analysts such as D. Meltzer, M. Mahler, H. Searles and J. Bleger, René Kaës’ analyses outline the structure, the organisation and the function of a relatively porous psychic space. In particular, the oneiric space is dynamically connected to the other three: the physical, the intrapsychic and the intersubjective.

Another chapter is dedicated to unconscious alliances, to the characteristic formations of that special psychic reality; namely, the links. The unconscious alliances concern the creation and the stability of both the intersubjective link and the unconscious

¹⁵⁴ There is constant reference to British post-Klein analysts in René Kaës: Bion (maternal reverie, containment), Winnicott (transitional phenomena, potential space), J. Bleger (syncretism), et al.

link of each and every one of the participants in it: certain objects, stakes, contents and aims of the link ought always to be unconscious for all the subjects, as products of repression, disavowal, splitting or denial. The idea of an unconscious alliance entails obligation and subjection on the part of its members. This implies its initial entry and participation in the processes of formation of the unconscious. The unconscious character of the alliance not only concerns the content of the alliance, but also the alliance itself. Some alliances are structuring, while others are defensive and/or alienating for the subject. Models of unconscious alliances can include the fraternal pact; the contract with the father; the contract of renunciation from the direct realisation of the destructive instinctual aims; the narcissistic contracts¹⁵⁵ and agreements; the negative pact. Through the prism of unconscious alliances, René Kaës suggests most interesting readings of the difficulties he himself faced with certain groups, as opposed to those of his associates and teachers, such as D. Anzieu, but also those of Freud, with W. Flies in the cases of Emma Eckstein and Dora.

Unconscious alliances inevitably bring us face to face with the problematic of the archaic, the origin, the transmission of the origin and the enigmatic signifiers to which they refer within the frames of the couple, the family, the group, the institutions. It is to such processes and formations that the author refers when he states that the group link is a space for the shaping of the unconscious. In addition, it is within the group that the subject undergoes the challenge of experiencing unconscious alliances, through which it can be freed, reaching the realisation that these were to some extent components of its subjectivity.

The third level of psychic reality examined by the author comprises those processes, formations and individuals which bind together the members of the group, undertaking what he calls phoric functions: these are the speech-bearers, the symptom-bearers, the dream-bearers, the ideal-bearers. It is at the level of the bearer, the representative and the link, where these manifestations of the unconscious meet. They are the intermediate or mediatory functions which these individuals fulfil in the topographic, dynamic and economy of the link. Study of the phoric functions can contribute to further understanding of the passages between the psychic spaces of different subjects. Consequently, the difference with the systemic approach, of the symptom-bearer of the family, for example, is a substantial one. According to René Kaës, it concerns the articulation of the part which corresponds to the individual itself, with the function it has been assigned during the process of the group link. An individual, who is assigned by another to be their “representative” and to speak in their place about a painful aspect of their story, feels that the words they utter also concern them personally. The speech-bearer speaks in place of another, for another, for the other within him.

The final chapter of the book concerns the subject of the unconscious who is also the subject of the link. The concept of the subject of the unconscious will give the reader cause to pause. Here, the subject will have to be heard, not only in contrast with the object, but also in the sense that they are subjected to a condition: it is the unalterable subjection of the subject to the demands of the unconscious (p. 233):

The subject of the unconscious is a subject subjected to the formations and processes of the unconscious; he is subject to an order, an agency, a law that constitutes him as a subject... It is because he has been subjected that the process of subjectivation is possible – unless, that is, the subjection has become fixated in alienation.

¹⁵⁵ René Kaës makes special reference to P. Castoriadis-Aulagnier, who introduced the concept of the narcissistic contract in her book *The Violence of Interpretation: From Pictogram to Statement*, Philadelphia: Brunner-Routledge (2001).

Subjection is also twofold, in that, apart from this, there is also subjection to social contract. According to Freud, in *Narcissism: An Introduction*: “*The individual does actually carry on a twofold existence: one to serve his own purposes and the other as a link in a chain, which he serves against his will, or at least involuntarily*” (p. 78) as a servant, an heir, an author and a link in the ‘transmission’. The subject of the unconscious – also the subject of the link – indicates that intersubjectivity creates a new demand for psychic work: along with the body and its demands, there is also the group, with its own demands. On the other hand, the individual compels the group to accept their own demands. These pacts, the opposing demands for psychic work, together with the dual status of the subject, impose on the subject an internal split (Spaltung). These pacts must converse with the subject’s split comprising and founding the unconscious.

As regards the twofold existence of the subject of the unconscious, who is also the subject of the link, the author postulates two basic hypotheses. The first concerns the concept of the subject, which emerges from – is born out of – intersubjectivity (p. 237):

Each subject is represented and seeks to have himself represented in the object relations, imagos, identifications, and unconscious phantasies of another and of a set of others. Likewise, each subject forms links in psychic formations of this sort with the representatives of other subjects, with the objects of the objects that he harbours within himself. He binds them together.

The second hypothesis concerns the contribution of formations, such as unconscious alliances, to the production of the repressed unconscious and the non-repressed unconscious. The unconscious, in both its forms, is essentially found in every intersubjective link, as a constituting element of the link (pp. 237-8):

They fabricate a part of the unconscious of each subject: each one of us is the subject of such alliances. They are constitutive of the psychic reality of the individual subject, insofar as he is the subject of linking... We can speak of co-repression, co-disavowal, and co-denial.

Both of these hypotheses about the concept of the unconscious has a major impact, reflecting the general metapsychologic interest of the author. The unconscious is not ‘positioned’ entirely within the boundaries of the individual psychic apparatus. Other psychic spaces also occupy parts of it, being simultaneously depositaries and agents of its production and its transformation. Formations of the unconscious are projected or evacuated in various psychic spaces connected or not connected with each other. Consequently, the heterogeneous, the ectopographic, the polytopographic and the heterotopographic features of the unconscious render these aspects of it inaccessible through individual psychoanalytic work in its classic form, and through the metapsychology which supports it.

A third topographic theory needs to be created, one which will take into consideration this clinical data as well as a new economic and dynamic conception: we could say that the polytropic process of the transferences during group analytic work indicates the role of the primary processes during the plurifocal distribution of investments. Diffraction, for instance, is especially useful for the understanding of indirect transferences and countertransference in individual analysis, as in the case of Dora and Emma. The group work leads us to a new understanding of the psychic conflict. Along with the individual intrapsychic conflict, there co-exists an equally unconscious conflict between the subject and that part of the psyche which is inside one or even more others.

The case of a psyche which is shared, and which we name a group, a couple, a family, collective or institution, forces us to create new models for perceiving reality, understanding

its composition, its structures, its rules of transformation; a reality whose hybrid nature we can no longer ignore. Just as with Freud himself, the concepts of impulse and fantasy are on the border of the physical and the psychic –they are ‘mixed blood’– in the same way that psychoanalytic research with the group is placed on the border of the subjective with intersubjective. René Kaës concludes (pp. 246-7):

Crossing brings with it doubts about the stability of the territories of thought and the frameworks of practice. These doubts can lead to moments of solitude, disarray and discouragement; but they are fruitful. The history of psychoanalysis attests to this fact, which gives us reason to have the hope in its creativity, its revolutionary potential, and its capacity to heal.

The book, notwithstanding the complexity of views it presents, manages to fulfil its mission due to the methodical approach of its author, his precise writing, the logic governing the structure of his work, the vivid clinical examples and his references to literature, painting and the cinema.

The author is an outstanding reader, explainer and interpreter of the Freudian texts. Kaës, the theorist, developed many of Freud’s implied thoughts into concepts important to psychoanalytic theory: From the first topographic theory, facilitation¹⁵⁶ is interpreted as articulation and passage among the psychic spaces, and anaclisis (Anlehnung) as support, model and reformulation. The twofold existence of man in *Narcissism: An Introduction* reduces to dual psychic status and a second internal split. The groupality and the leader in *Totem and Taboo* and *Group Psychology and the Analysis of the Ego* are interpreted as psychic groupality, intermediate and mediative, phoric function, unconscious alliance, etc.

Certain clinical examples in the book are already known from the author’s previous work. However, Kaës, the clinician, knows how to highlight his clinical material from a different angle each time, suggesting consecutive readings. This ability of his excites an even greater interest in the reader, and also the joy of discovering new perspectives of understanding and reasoning.

Despite the scepticism and the reservations of a large percentage of psychoanalytic society,¹⁵⁷ over the years the views of Kaës, the researcher and teacher, have become benchmarks of reference in psychoanalytic research, in education and in the practice of all those who work in fields where there is subjectivity convergence: families and couples, groups and (therapeutic or educational) institutions.

All of us lucky enough to meet René Kaës in person were able not only to learn from his academic work and be initiated into his reasoning, thanks to his rare ability to communicate, based on a sincere respect for his co-interlocutor, but also to come to know a scholar, a polite and affable teacher, who knew how to combine a refined and multifaceted clinical mind with a rare ability to theorize and produce concepts which, of course, led to his prolific published oeuvre.

156 In his first texts, Freud uses the term *Bahnung* to express, on the basis of a neurological model, the function of the psychic apparatus: the excitation, in its passage from one neuron to another, must overcome a certain resistance; when such a passage leads to a permanent diminution of this resistance, it is said that there is facilitation: hence the excitation will choose the facilitated path in preference to that which is not.

157 In the presentation of the book in the *International Journal of Psycho-Analysis*, along with the importance of the work, Ophélie Avron highlights the upset René Kaës’ audacious theories cause: “More audaciously still (even than his other hypotheses), he considers the unconscious as a group structure” (2008). *International Journal of Psycho-Analysis*, 89 : 1093-1097.

Appendix

RENÉ KAËS MAGNUM OPERA

The most significant books authored by René Kaës:

- 1976 - *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*. Paris : Dunod
- 1980 - *L'idéologie. Études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- 1993 - *Le groupe et le sujet du groupe. Éléments pour une théorie psychanalytique des groupes*. Paris : Dunod (translated into Italian & Spanish)
- 1994 - *La parole et le lien. Les processus associatifs dans les groupes* (nouvelle édition 2005). Paris : Dunod (translated into Italian & Spanish)
- 1999 - *Les théories psychanalytiques du groupe*. Paris : PUF
- 2002 - *La polyphonie du rêve. L'espace onirique commun et partagé*. Paris : Dunod (translated into Italian & Portugal)
- 2007 - *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe* : Paris : Dunod (translated into English and Greek)
- 2008 - *Le complexe fraternel*. Paris : Dunod (translated into Italian).
- 2009 - *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod (translated into Italian & Spanish)
- 2012 - *Le malêtre*. Paris : Dunod
- 2015 - *L'extension de la psychanalyse. Pour une métapsychologie de troisième type*. Paris : Dunod.

A selection of books co-authored by René Kaës

- 1972 - *Le travail psychanalytique dans les groupes*. Paris : Dunod (Anzieu D, Bejarano A., Kaës R, Missenard A).
- 1973 - *Fantasme et formation*. Paris : Dunod (Kaës R, Anzieu D, Thomas L-V (eds))
- 1979 - *Crise, rupture et dépassement. L'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle et groupale*. Paris : Dunod (Kaës R, Missenard A, Kaspi R (eds))
- 1984 - *Contes et divans. Les fonctions psychiques du conte*. Paris : Dunod (Kaës, R, Perrot J, Hochmann et al.)
- 1987 - *L'institution et les institutions. Études psychanalytiques*. Paris : Dunod, (Kaës R (ed)).
- 1989 - *Violence d'état et psychanalyse*. Paris : Dunod (Puget J, Kaës R (eds))
- 1989 - *Le négatif. Figures et modalités*. Paris : Dunod, (Missenard A (ed))
- 1993 - *La transmission de la vie psychique entre les générations*. Paris : Dunod (de Kaës R, Faimberg H (eds))
- 1996 - *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Paris : Dunod (Kaës R (ed))
- 1998 - *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod (Kaës R (ed))
- 1999 - *Le psychodrame psychanalytique de groupe*. Paris : Dunod (Kaës R (ed))
- 2000 - *L'invention de la pulsion de mort*. Paris : Dunod (Guillaumin J (ed))
- 2001 - *Psychoanalysis and Institutions in France*. In Hinshelwood R. D, Chiesa M (eds). *Organisations, Anxieties and Defences, Toward a Psychoanalytic Social Psychology*, London and Philadelphia: Wuhrr Publishers
- 2002 - *Éléments pour une métapsychologie de la médiation*. In Chouvier B. (ed). *Les processus psychiques de la médiation*. Paris : Dunod
- 2002 - *The Polyphonic Texture of Intersubjectivity in the Dream*. In Neri, C. Pines M., Friedman (eds) *Dreams in Group Psychotherapy*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, pp. 67-70.
- 2005 - *Figures de la dépression*. Paris : Dunod (Chabert C, Kaës R et al)
- 2005 - *La métaphore du corps dans les groupes. Les réciprocitys métaphoriques du corps et du groupe*. In. Guglielmi G.-J, Haroche C. (eds). *Esprit de corps, démocratie et espace public*, Paris : P.U.F., pp. 91-117
- 2005 - *La structuration de la psyché dans le malaise du monde moderne*. In Furtos J., Laval Ch.(eds). *La santé mentale en actes. De la clinique au politique*, Ramonville Saint Agne : Érès, pp. 239-253

2007 – *The Question of the Unconscious in Common and Shared Psychic Spaces*. In José Carlos Calich & Helmut Hinz (Eds.) *The unconscious: Further reflections*. London: International Psychoanalytic Association.

2010 – *L'expérience du groupe. Approche de l'œuvre de René Kaës* (M. Pichon et H. Vermorel, Kaës R (eds), Paris : Dunod.

The contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social-Community Psychiatry ♦

RÉSUMÉ

Les concepts du « sujet » et de la « subjectivité » par rapport à la douleur mentale sont étudiés. L'histoire de la subjectivité est en fait intimement liée aux aléas, voire aux aventures, des approches psychiatriques de la maladie mentale de la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours.

La place de la pensée et de la pratique psychanalytique dans les institutions hospitalières, et en dehors d'eux, à savoir dans la communauté, est présentée à l'aide d'exemples illustratifs, ainsi que le rôle important joué par la psychanalyse dans la réforme psychiatrique lors des dernières décennies du XX^e siècle.

Elles suivent (a) la mise en évidence de la manière dont la psychanalyse est présente dans les institutions de soins psychiatriques et (b) la détermination des conditions d'établissement d'une institution de santé mentale régie par les principes de la pensée psychanalytique et la mise en évidence des paramètres nécessaires au fonctionnement d'une telle institution.

La douleur individuelle et la douleur sociale étant liées, elles exigent de nous efforcer de penser et de pratiquer notre clinique dans la crise généralisée de notre culture et de notre société actuelles.

♦ In Stylianidis S. (ed.) (2016). *Psychiatry. Towards a Critical, Patient-Oriented Approach*. AG Switzerland: Springer, p. 93 –113. Le livre a été à l'origine écrit et publié en grec, en 2014.

Introduction

In the pages which follow, we examine how psychoanalysis, as a way of thinking and practice, contributed to the movement for psychiatric reform which commenced after WWII and which culminated in America and Europe in the 1960s and 1970s, and which finally saw the light of day in Greece in 1985.

Although the founding fathers of psychiatry, who focused on objective nosography, did not lose sight of the patient as the subject of their interest, they needed many decades before innovative psychiatrists more inspired by psychoanalysis would manage to release mental patients from the alienating shackles of the asylum and attempt to reintegrate them back into society where they belonged.

This chapter starts by examining the concept of “subject” and “subjectivity” in relation to mental pain and using illustrative examples presents the position of psychoanalysis within hospital institutions, and outside of them, which is to say in the community. It then goes on to present psychoanalysis’ contribution to the transformation of psychiatric asylums into primary and secondary care facilities for mental patients, and ends with a set of conditions for connecting individual and social pain together.

Subject, Subjectivity and Mental Pain : The Subject of Mental Pain

Every culture, every society, every professional group has its own myths. As far as psychiatry is concerned, tradition has it that the doctor Philippe Pinel set inmates at the Salpêtrière Asylum in the revolutionary Paris of 1795 free of their chains. The scene with Tony Robert-Fleury captured for all time in his famous painting, shows one of the founding myths of social-community psychiatry.

During the early years of the modern period, madness had been transformed into a mental illness and had become firmly locked into the world of clinical medicine, as the classic works of Michel Foucault (1963, 1964) have shown: centuries old madness became medicalised, the mad were locked up in medical institutions, hidden away for many decades in asylums. This final link resulted in perceptions and practices relevant to mental illness following the dominant medical standard in each case; today for example mental illness is suffocating within the narrow straits of pure biological and behavioural medicine within the biomedical model; an approach where the patient and his experience of pain are in effect absent.

On the contrary, the Age of Enlightenment placed man, thirsty for boundless knowledge and constant progress, at the centre of its interest: the being endowed with abilities, the producer of thoughts and deed who speaks in his own name, who wants self-determination, the being called the ‘subject’.

The so-called human sciences, including psychoanalysis, derive from Enlightenment concerns and their development has been marked by the refutation of the claims it made as modern history has unfolded.

Pinel’s legendary gesture, so-called *traitement moral* which he developed, inspired by the practices of the hospital superintendant, and the no restraint idea of Englishman William Tuke, were archetypal standards for dealing with the mentally ill, as mental patients were then called, in human and social terms. Even mental patients were entitled to participate in the revolutionary ideal of liberty, equality and fraternity.

Exactly one century later, the nosographical works of the founders of modern psychiatry Emil Kraepelin and Eugen Bleuler, and then of Karl Jaspers and Eugène Minkowski, took a phenomenological approach, and are marked by a laborious effort to

describe and classify psychoses and emotional disorders based on objective clinical criteria. Even through this insistence on objectivity, the subject is present in clinical practice. Mental patients are not just the object of the social practice charged with managing them, which was named psychiatry. They are, like every individual, subject to desires, knowledge, feelings and forms of behaviour; part of society as a whole and carriers of civilisation, just like their doctors, who together developed a special “social relationship” (Pouillon, 1970: 77) which has been restrictively named “treatment”.

At that same time, for Sigmund Freud, subjectivity became the central clinical issue and the involvement of the preconscious a defining factor in how mental function was organised. For the father of psychoanalysis, mental pain did not lack meaning, no matter the extent to which the patient was unaware of it. It had meaning and content, and the patient was involved in the process of acquiring or attributing meaning to it, and consequently was involved in his own treatment.

Two excerpts from his early work demonstrate the importance Freud attributed to the diagnostic and therapeutic value of the narration of mental pain.

Firstly, for the describing clinician (1893: 159-160):

The case histories I write should read like short stories and that, as one might say, they lack the serious stamp of science. I must console myself with the reflection that the nature of the subject is evidently responsible for this, rather than any preference of my own ... a detailed description of mental processes such as we are accustomed to find in the works of imaginative writers enables me, with the use of a few psychological formulas, to obtain at least some kind of insight into the course of that affection (he means the hysteria).

And clearly for the narrating patient (1893: 48, 62):

“Keep still! Don’t say anything! Don’t touch me!” Then she said in a definitely grumbling tone that I was not to keep on asking her where this and that came from, but to let me tell her what she had to say. I fell in with this, and she went on without preface.

Thus, thanks to the exhortations of the patient Emmy von N., free association on the patient’s part became the main instrument of treatment.

However, depending on its quality and severity, psychopathology affects, even disorganises, the processes and contents of thought, emotion and deed. Subjectivity, identity, and relations with others are all called into doubt. For psychoanalysis, the meeting between the patient and clinician allows for the painful subjectivity of the former to be unfurled against the subjectivity of the latter, against the backdrop of immense risks for both.

The long European psychiatric tradition seeks to understand the patient’s subjectivity through a thorough clinical approach and in terms of classification is governed by an internal cohesive reasoning, organised around the concepts of psychosis and neurosis.

On the contrary, current psychiatry, which has trapped itself within the so-called a-theoretical classification system (DSM V, ICD 10, etc.) has abandoned logical coherence in the organisation of diseases and has necessarily limited itself to the need to understand the multifarious mental pain of each individual subject. In effect, it is a system which is exclusively biomedical and behavioural, which psychiatrifies human experience in its entirety through empirical classification, which ignores the range of limits and the continuity between normalcy and morbidity (Canguilhem, 1972), and the relations between diseases with similar sets of symptoms (Corcos, 2013). How can one not raise the difference here with psychoanalytic thinking when J. McDougal wrote the *Plea for a Measure of Abnormality* in 1978?

Psychoanalysis is not just a treatment for mental pain. It is a process of exploration, a method for a therapeutic process and a theory (Freud, 1923: 234) which rests on a central hypothesis, applicable to each individual, according to which the unconscious organises mental life, establishing conflict between diametrically opposed demands, which are seeking out equally different solutions.

As S. Stylianidis showed in a recent article (2012), the quality of the clinical session is forged by a system which does not give the appropriate importance to the patient's thoughts, feelings and deeds because in the dominant perception of psychiatry they lack objectivity! Recalling the work of P. Ricœur (1996) he notes the importance for the patient of establishing his role as narrator, through the potential to express his subjective pain given to him by the clinical process (2012: 17). In the author's view, subject-based clinical practice ought to be developed along 4 lines: patient experience, psychocognitive function, the conscious and unconscious meaning of the symptoms, and the patient's position within the family and social milieu.

The recently published DSM V has abandoned the decades old multi-axial system. In particular, the removal of the second axis, which described the patient's personality underlying the overt symptomatology is another concession by scientific thinking to the pressure of circles outside of medicine (Hochmann, 2010: 233). In contrast to the so-called a-theoretical DSM, what is of immense importance is to highlight through clinical practice the latent structure of the patient's personality. That is because mental economy and dynamics are, according to Freud, determined by the latent structure of personality, which is shared both during the pre-morbidity period of the subject's life and upon onset of the illness, and after any possible recovery.

In lecture XXXI of the *New Introductory Lectures*, Freud describes the famous crystal metaphor (p. 58):

If we throw a crystal to the floor, it breaks; but not into haphazard pieces. It comes apart along its lines of cleavage into fragments whose boundaries, though they were invisible, were predetermined by the crystal's structure. Mental patients are split and broken structures of this same kind.

Instead of making a standard DSM-based diagnosis, highlighting the latent mental structure of the patient's personality (Bergeret, 1974) and the individual dynamic lines which are present or potentially present (Roussillon, 2007) and mobilising them can prevent, ameliorate and/or reverse the pathological course of the illness, in conjunction with the resilience to the illness the patient may demonstrate (Cyrulnik, 2011). All these are vital clinical tools for a proper diagnosis, evaluation and prognosis, for understanding the patient, and for developing a tailor-made care plan for him.

Consequently, the following dimensions are vital for a subject-based psychiatry (Stylianidis, op. cit.: 20):

Psychodynamics like defence mechanisms, object relations, the intrapsychic conflicts approach, interaction methods, object investment and separation models, cognition and learning methods and procedures, the subject's position in the family and the socio-cultural context to which he belongs, different phenomenological aspects especially subjective pain and its connection to social pain, adaptation methods, personality types, available mental, family and social resources for preparing an tailor-made treatment and care plan for the subject.

Referring to P.C. Racamier (1993) we can define care as an organic, cohesive set of methods for a group governed by psychoanalytical thinking aimed at preserving and

bolstering the mental health dynamic of patients and their families, as well as the inclusion of various psychotherapies and other treatment approaches.

Psychoanalytical Thinking and Practice in Hospital Services and in the Community

1. Psychoanalytical institutes in the community

When the first psychoanalytical institutes were set up to train new psychoanalysts and promote psychoanalytical thinking within the psychiatric and wider scientific community, the first institutes to care for patients based on the psychoanalytical approach were also set up. In this two-fold way, psychoanalysis from the outset acquired a position in both society and the community.

Between 1886 and 1896 the pre-psychoanalytical Freud was responsible for the Max-Kassowitz Institute's 'neurotic patients' clinic. It was the first public centre set up in 1788 to provide care to indigent children in the Austro-Hungarian capital (de Mijolla, 2002).

After Freud himself established the International Psychoanalytical Association (IPA) in Nuremberg in 1910 to safeguard the theoretical, clinical and educational unity of psychoanalysis, the expansion of the psychoanalytical movement allowed M. Eitingon, E. Simmel and K. Abraham to set up the *Berliner Psychoanalytische Poliklinik*, in Berlin in the early 1920s, which was immediately renamed the *Berliner Psychoanalytische Institut*. It was the first institution which brought together educational activities (lectures, didactic analyses and supervised analyses) and wider mental care as part of a clinic. Just two years later came the Vienna Institute. Both closed their doors when Nazism took hold, and were silent during the course of the War.

The Tavistock Clinic was founded in London in the same year as the Berlin Institute, and since then has been providing diverse, top quality training, and has been engaged in important research and treatment activities, while after WWI came the turn of Paris with the *Société psychanalytique de Paris et Institut Psychanalytique de Paris* (1954), though the psychoanalytical movement had been active in the French capital from as early as 1926. This was followed by Frankfurt with the *Sigmund-Freud-Institut*, involved in training, providing services and doing research focused on psychosomatic issues and society.

2. Psychiatric reform and psychoanalysis

When WW II ended, against the backdrop of optimism and freedom which swept the post-War Western world, two things relevant to psychiatry changed rapidly: the first effective neuroleptic medicines were introduced (Chlorpromazine, etc.), and the anti-psychiatry movement began to spread inspired by Laing, Cooper, Esterson in England, Szasz in America, Basaglia in Italy, while institutional psychotherapy began to be developed by Daumézon, Koechlin, Tosquelles, and Oury in France. Many other psychiatrists, including psychoanalysts, although reserved about the activism and radical ideas of those named above, systematically expressed concerns which soon resulted in questions about the psychiatric status quo and in the asylum-centred structure of psychiatry being overturned. The time for psychiatric reform had come.

Deinstitutionalisation does not only mean abolishing or restricting the number or asylums or reducing the number of beds at psychiatric hospitals. Above all, it means developing psychiatric services within general hospitals and health centres as well as networks of outpatient institutions that focus on prevention, treatment and psychosocial rehabilitation, working in cooperation with the relevant community structures and social institutions in each case. It means sectorising health services so that users can turn to services based in the area where they live.

Users of such services are not cut off from the fabric of society since they continue to maintain interpersonal ties to the extent possible, and become named objects of new, real investments made by the staff of the institution, compared to the anonymity and mass nature of older-style psychiatric services. Moreover, since the number and importance of therapists increases by setting up a multi-disciplinary treatment team, patients are released from the need to repeatedly see the single, traditional attendant doctor.

As far as the psychoanalytical movement is concerned, one illustrative example of this endeavour was the establishment of the renowned outpatient care centres in Paris' 13th arrondissement (in addition to the aforementioned institutes and clinics in the rest of the post-War Western world). The *L' Association de Santé Mentale* du 13^e arrondissement de Paris was founded in 1958 by Professors P. Paumelle, S. Lebovici and R. Diatkine, and was in effect the first attempt to 'sectorise' care for each age group and pathology for individuals living in that area of Paris. These centres, working in partnership with public hospitals, also combined numerous educational activities in line with psychoanalytical tradition.

In Athens, D. Kouretas (at the Athens University Psychiatric Department), A. Potamianou (at the *Mental Health and Research Centre*) and P. Sakellaropoulos (at the *Theotokos Foundation*) worked under adverse conditions to promote the psychoanalytical approach in Greece. Inspired by the French example, and with the active support of S. Lebovici, A. Potamianou set up the 'Centre' which she has run since 1956(!), an innovative venue for psychiatric reform with psychoanalytical training provided within the unfavourable environment of post-civil war Greece which had been marked by exiles and psychiatric confinement.

According to D. Anagnostopoulos (2009, p. 348) psychoanalysis has since the 1980s [when psychiatric reform was legislated for (Law 1387/83 on the NHS, Article 21 of which relates to mental health, along with Regulation (EEC) No 815/84), indicating the intention to make theoretical and clinical adjustments]:

Played a more active role in the development of public health services and, by extension, in psychiatric reform taking place in Greece. The most extensive psychoanalytical interventions relate to the supervision of clinical work, primarily at units where psychiatry is practiced in the community, and short-term psychotherapy, which is frequently provided in cooperation with treatment facilities.

Generally speaking, in the overall move for psychiatric reform, and in modern attempts to sectorise psychiatric services, psychoanalysis has been present from the outset in all attempts to promote deinstitutionalisation in the Western world after WWII:

- In hospitals: Outpatient clinics, the placement of beds in general hospitals, and liaison-based psychiatry between hospital clinics.
- Outpatient facilities: mental health centres, adult and child treatment centres, crisis centres, psychosocial rehabilitation institutions, mobile units in regions lacking any fixed psychiatric services, home intervention and treatment teams, assertive community treatment, outreach treatment, etc.
- In the community: partnerships with local government authorities (welfare services, etc.), and with the Church.
- In education: schools (to prevent bullying), universities (such as counselling services for students).
- In large-scale disasters and acts of violence: "the analysts are in the trenches" as B. Skarlew et al. (2004) so eloquently put in the title of their book.

3. Two illustrative examples

➤ DAY-CARE CENTRES FOR AUTISTIC CHILDREN

The development of psychoanalytical clinical practice relating to child psychosis and autism based on the work of psychoanalysts Klein, Winnicott, Mahler, Meltzer, Tustin, Bettelheim and others has declined dramatically over recent decades thanks to the global dominance of behavioural and cognitive methods such as ABA and TEACCH.

The fact that the older approach is receding has led us, as psychoanalysts, to reassess and update our assumptions about the pathogenesis and approach to treating child psychosis and autism. Today, day-care centres need to combine prevention, treatment and educational activities for children, support their families and build close partnerships with schools and the community. For J. Hochmann (2006, 2008), treatment, education and school integration are the three prongs of care for autistic children.

At day-care centres, in addition to the individual programme, method or technique used, it is the very organisation of the centre that allows treatment and educational activities to be developed. Different approaches, venues and people the child can interact with function (a) as acceptors of the different sides of each child and (b) create something like a 'differential dynamic' that allows them to pass through one form of process to another. It is the lack of similarities, the breaks in continuity which create facts, and it is facts –when put together- which create opportunities for narration, for telling stories. In this way, the daily extracts from the story of each child become the object of a diverse process by different interlocutors, who work in partnership, until they reach the end recipient, the child, in their final form as a unit of meaning which can in time be appropriated.

Including children with autism in small groups of others of their own age, which operate on the basis of a well-structured daily schedule, allows each child to distinguish how to participate in different activities and to experience them as separate activities. These different experiences are, however, combined together through systematic communication with the child's various interlocutors, allowing the development of creativity and the production of meaning, which are equally essential, with the overriding goal being to create one's own personal story (Doxiadis, Petrou, 2009).

What we know as art therapy is an internationally accepted way of working with children with emotional and mental difficulties. Cultural media (such as painting, music, etc.) are preferred educational means for each child and for offering the treatment to those who need it. They are mediation objects between the participants in an activity, in other words the child and the experts. They are a *pliable medium* to use M. Milner's (1993) apt expression: flexible and easily adjustable media; just as the instructor, the therapist, the partner and not only the child must be flexible.

When working with a child with pervasive developmental disorder, cultural media can (under certain frameworks and cooperation conditions) help the child give form and shape to aspects of himself and the world around him. The senses and movement are stimulated by the physical properties of the object, leading through the special relationship developed between the child and expert, to preverbal channels of communication and symbolisation, which can then be verbalised (Petrou, 2010).

➤ HALFWAY HOUSES

This term primarily means residential units and sheltered accommodation intended to accommodate patients after they leave psychiatric clinics, before they are fully integrated back into society, as well as any other institution which prevents patients from staying long-term in psychiatric hospitals or a transitional space between the hospital and the community.

Serious psychiatric disorders require a relatively long-term stay in a clinic, frequently resulting in the patient being institutionalised (whether out of passivity, or due to lack of initiative, etc.). If hospitalisation is coupled with the lack of any family support framework and/or job, the patient will need a halfway house to help him and to accompany him on the difficult path towards social reintegration.

During their stay in halfway houses, residents form a therapeutic community. They have a structured daily schedule to learn individual and social skills. They participate in individual and group meetings with staff, to take initiatives and analyse day-to-day difficulties they encounter with themselves, with others, with society, with the halfway house itself, and with their process of social reintegration.

However, halfway houses which attempt to replace asylums and their problems frequently end up developing at least some of the same features of a total institution, to use the phrase from E. Goffman (1961) which describes asylums: namely that many residential units have medical, nursing, occupational therapy, social work and administrative services, even though they are supposed to be 'homes'! Residential units, even though they are halfway houses, frequently operate as a self-contained "whole" which disavows any sense of "elsewhere". An "elsewhere" where the management could be located, an "elsewhere" where the patient could meet his doctor or therapist, an "elsewhere" where the staff could gather, an "elsewhere" where one could report to, an "elsewhere" that the institution could be associated with, and so on. As in the case with day-care centres for autistic children, diversity and connection -and not homogeneity- are the factors used to give meaning, to ensure mental integration and social reintegration (Petrou, 2005).

The Position of Psychoanalysis in Institutions

Now let us assume that by some kind of organisation we were able to increase our numbers to an extent sufficient for treating large masses of people. Then, on the other hand, one may reasonably expect that at some time or other the conscience of the community will awake and admonish it that the poor man has just as much right to help for his mind as he now has to the surgeon's means of saving his life: and that the neuroses menace the health of a people no less than tuberculosis, Then clinics and consultation departments will be built, to which analytically trained physicians will be appointed ... This treatment will be free. It may be a long time before the State regards this as an urgent duty. Present conditions may delay its arrival even longer. Probably these institutions will first be started by private beneficence; some time or other, however, it must come.... It is very probable, too, that the large scale application of our therapy will compel us to alloy the pure gold of analysis with the copper of direct suggestion.

Those are Freud's own words from his introduction at a psychoanalytical conference in post-war Budapest in 1918 (Freud, 1919: 166-7). This historical talk provoked a series of conflicts within the psychoanalytic community relating to the sort of mix Freud was talking about, and about the position of psychoanalysis within institutions.

In any event, the link between psychoanalysis and public psychiatric care was already a well-established fact during WWII. The development of psychoanalysis is tied into the modern history of psychiatry, its practices and theoretical ideas, and the very education and training of psychiatrists.

In 1917 Freud wrote (p. 253-4):

You will grant that there is nothing in the nature of psychiatric work which could be opposed to psychoanalytic research. What is opposed to psychoanalysis is not psychiatry

but psychiatrists. Psychoanalysis is related to psychiatry approximately as histology is to anatomy: the one studies the external forms of the organs, the other studies their construction out of tissues and cells. It is not easy to imagine a contradiction between these two species of study, of which one is a continuation of the other.

To make this clearer from a pedagogical viewpoint, let's assume that psychoanalysis is present in three ways within psychiatric care institutions, where it became one of the theoretical and clinical means for deinstitutionalisation:

1. As part of the treatment of psychiatric patients. It is the psychoanalytical psychotherapy of psychoses, where changes in the framework and technique are necessary in order to work with psychotic patients (Racamier, 1990; Benedetti, 1992; Mentzos, 2008; Rosenfeld, 1965; Searles, 1965; Bleger, 1981; Tzavaras & Stylianidis, 2002; Schermer & Pines, 1999).

2. In the hands of enlightened psychiatrists – psychoanalysts, who were responsible for hospitals, clinics, and so on, psychoanalysis becomes a working method within institutions and relates to all aspects of work within the institution. It is a *psychoanalyst without a couch*, to quote the eloquent title of the classic work by P. C. Racamier (1973). The psychiatric hospital has transformed from an asylum and place of restraint and confinement to the medium for therapeutic processes, and its spaces and the relationships which develop within it became institutional. What provides treatment is not the institution but the setting, to use Oury's classic phrase (2004), in other words the process of creation and deconstruction once the risk of fossilisation or hegemony of one or the other institution appears. It is the famous institutional psychotherapy, whose pioneers were G. Daumézon, P. Koechlin, F. Tosquelles, F. Oury and others.

3. As a way of thinking about the work done within institutions and of intervening in those cases where the work is blocked by conflicts, dichotomies, projections, projective identifications, denials and other widespread archaic defence mechanisms. It is all about supervision and more recently about institutional analysis and intervention (Hinshelwood, 2001; Kaës, 2005; Nicolle & Kaës, 2008; Pinel, 2007; Boutin, Van der Stegen, 2012 and others).

However, what are the aspects of the 'model', the conditions for introducing and running a mental health institution along the lines set out in psychoanalytical theory? For pedagogical reasons again, we can summarise them as follows:

➤ The first, key condition is to allow the patient to have (perhaps for the first time) the experience of a framework where, in relation to others and the institution himself, desires, restrictions, frustrations, differences and conflicts are the object of a process and not something to be avoided, confronted, or repressed.

➤ The institution is not the structure, the therapeutic organisation. It is a total social fact, in the sense given to that term by the anthropologist M. Mauss, i.e. a fact which "mobilises all component parts" and which are at once legal, economic, religious, aesthetic, morphological and so on (1950:274). It is a mental institution, as J. Hochmann demonstrated (1982: 985-991):

When we decide to abandon the comfort of an institution which is surrounded by walls and we open up, without any particular protection ... we find ourselves in a particularly vulnerable position, in which we risk losing ourselves. In that case, we need to refer to a theoretical model, which gives meaning to what we are doing and who we are. A model that introduces a new institution against the ill, and against the rest of society, as employees who perform a standard task. The theory, what I call a mental institution is in our eyes and

in the eyes of others who define it, through its own special nature, the type of relations we develop during our practice

➤ For Hochmann, there can be no therapeutic approach to psychotic patients outside of institutions. The subject himself is the mental institution to the extent that he creates and organises his thoughts. A psychotic patient faced with the difficulty of organising them in a non-delirious manner is the subject “in search of an author”. That author or narrator is none other than the institutional process: Along the lines of motherly care, he gradually settles into the framework of a ‘narrative envelope’ (Stern, 1992), a reality where therapist and patient share meaningful relationships amid fragmented experiences, and with each other. That is mental care for Hochmann: consolation, whose main instrument is narration, as he showed in his work of the same title (1994).

➤ By multiplying their views – which Bion (1965:90) called a vertex – the members of a treatment team can build from the pile of episodic remnants of everyday life and the biography of the patients, a history within which different events assume a place and acquire meaning. This is a playful procedure, in the same sense that Winnicott used when talking about therapy as a game (1971), giving particular pleasure because it activates a mental auto-eroticism (Hochmann, 2008). As something different from the satisfaction of release, it relates to a pleasant mental function. It is tried out initially as team work among therapists and is gradually shared with the patient, who discovers a way to overcome the agony of separation, fragmentation anxiety, persecution, etc., receiving pleasure from the processes of representation and symbolism which are the foundations of thought.

➤ The main aim of the psychoanalyst within the institution is not to interpret and to highlight the unconscious meaning. It is to offer a panorama of images and tales as materials to create the patient’s story; a creative process from which the patient can draw pleasure and relief. It is psychoanalysis as ‘meta-narration’ to use R. Schafer’s (1997) phrase, and the psychoanalyst is the person who embodies that story-creating function.

As Boutin and Van der Stegen (2012) have shown, the purpose is not to ‘play the psychoanalyst’ of the staff, institution, relatives, patients, etc. The psychoanalyst in the institution is ‘the witness of what psychoanalysis has to say about being human’, in other words the human aspect must remain central, which allows everyone (therapist, patient or relative) to open up to life and each other.

➤ The various mediation media (painting groups, etc.) which the institution provides are not activities in the service of sub-maniacal defences and therapist – patient activism. They create transitional spaces which allow the patient’s mental reality to be externalised, to connect it to that of others and the institution, to develop processes of shaping and connection, as we explained above are so central to day-care centres for children with autism.

➤ The development of transference and counter-transference between patients, therapists and the framework is the means for recognising recurring patterns within which the patient is trapped, and the lever for shifting out of them. If the institution’s response is different from that of the archaic environment, rather than providing an interpretation (which is frequently ineffective), it is better for the patient to develop relations with himself and with others within the team, rather than within a misleading, overprotective, rejective or contradictory duality (Cahn, 1991; Searles, 1965).

➤ Such laborious work, the Ego, especially that of someone with schizophrenia, cannot be completed unless supported by institutional processes that allow a connection between the inner mental world, the intra-family setting and the intra-institutional world, and consequently integration of the fragmented parts of his psyche.

➤ It is clear an institution of this type must be able to distinguish between conflicts and dichotomies of the patient and those of the institution itself. The treatment group in such a context is called upon to be quite robust, to endure the large number of projections which it must separate from its own issues, and call it into constant question. Supervision, institutional analysis and intervention focus precisely on those processes and the barriers that are encountered in working with psychotic patients.

Individual and Community Pain: Human Pain in Society

Freud's interest in understanding social and cultural phenomena from the viewpoint of psychoanalysis runs throughout all his work: from 1908 and the article entitled "*Civilised sexual morality and modern nervous illness*", and the books *Totem and Taboo*, *Group Psychology and analysis of the Ego*, *The Future of an Illusion*, *Civilisation and its Discontents*, to his final work *Moses and Monotheism*.

Freud comes from the intellectual tradition of the Enlightenment and grew and developed like his contemporaries, within the context of the claims and teachings of that period. However, the neurotic individual of the previous century soon began to realise that instead of experiencing the promised happiness and endless progress, he was experiencing a sense of generalised discontent, doubt about meaning, and a sense of threat, particularly in light of two destructive world wars and the subsequent Cold War: a discontent within civilisation, whose origin and effects were analysed by Freud in his work: He wrote that civilised man has swapped part of his potential happiness for some security (1930: 114). Consequently, on the Freudian hypothesis, civilisation was built on man giving up direct, complete satisfaction of his instinctual desires: erotic, destructive and narcissistic desires.

Giving up erotic desires frequently leads to neurotic inhibitions and symptoms. At the other extreme, any prevalence of destructive urges over the urge to live leads to the dissolution of primordial violence, sometimes at personal level (psychosis, destructive thinking), and sometimes at interpersonal level (attacks to the links, as in the case of the threat of social dissolution), and sometimes at state level (conflicts and wars). He emphatically stated that the battle between the urge to live and the urge to destroy is what life is really about generally speaking, and for that reason the development of culture ought, bluntly to be described as the vital battle of the human species (1930: 138).

The concept of instinct indicates the constant and unavoidable pressure from instinctual drives that are at the basis of human sexuality, narcissism and destructiveness. The violence of instincts is more powerful than rational interests. Where the over-valued strength of rational discourse failed, Freud counter-proposed the mental process of unconscious forces. This task falls on the shoulders of culture, as he quite unexpectedly concludes at the end of New Introductory Lecture XXXI (p. 79):

The therapeutic efforts of psychoanalysis, he writes, would consist in strengthening the ego, to become more independent over the Superego, widen the field of perception and transform its organization in order to appropriate more sections of the Other. Where the Other was, the Ego must reach. That is the cultural work, cultural activity, work of civilisation.

What is civilisation? Actually, Freud prefers using the term *Kultur*. Is not the regulation of desires a product of the mediation of the Ego between conflicting instinctual demands of the Other and prohibitions emanating from the Superego? What relationship can culture have with the Other, the Ego, Superego, the Id.

Work of Civilisation (Kulturarbeit) is a phrase which Freud did not explore in as much theoretical detail as he did with dream work and grief work, nor did it receive the appropriate attention from his followers. Despite that, it retains an important position in

Freudian thinking. We consider that it is similar to and on a par with the mental work of the individual subject, but at a social level. Mental work cannot exist or be understood without *Kulturarbeit*, or vice versa (Petrou, 2012).

If the Ego is the present, he wrote in *An Outline of Psycho-Analysis*, the Other and the Superego are the past. The Other is the hereditary disposition, the Superego what is to be bequeathed. In New Introductory Lectures he once again said, the Superego is not formed in the image of the parents' prohibitions but by the content of the parents' Superego. It regulates social conduct, which represents tradition, the ideals of the past, and may withstand for some time the challenges of a new economic situation (p. 177). Humanity does not live only in the present; the past, tradition, and civilisation survive via the Superego.

When he explores the ideology and influence of the leader in the book *Group Psychology and Analysis of the Ego*, he writes that each member of the group assigns part of his Id to the leader. That assignment gives rise to two identifications: one with the leader, who expresses the now common ideal, and the other, the inter-egoic one, between members, which is the foundation of group ties.

Kulturarbeit and mental work develop along two lines relevant to each subject: one outside of time which entails cross-generational ties, and carries tradition and super-egoic identifications, and one which is of this time, entailing ties with those existing at this time, inter-egoic identifications, narcissistic contracts.

The last decades of the post-modern world (Aubert, 2004, 2010) led R. Kaës, thanks to his clinical-theoretical approach to groups (2007), to reassess Freudian views about the social origin of mental discontent which Freud had been talking about since as early as 1908. In his books about the discontent modern subjects face, Kaës (2012) describes how psychoanalysis invents and works with those clinical-theoretical standards of understanding changes and transforming in time, space, ties, civilisations and mentalities. Those standards are clearly temporary and inadequate to allow us to think again about our relationship with the unknown.

The post-modern world violently and rapidly overturned the narcissistic basis of our subjective and social identity, our perceptions and the myths on which our sense of belonging and relations between members of society, civilisation and nature rest. In a community of individuals, where processes lack subjects, ties (whether inter-generational or inter-subjective) are in deep crisis. Consequently, subjectification, socialisation, symbolisation (the only things which can process the dispersion, heterogeneity and gap between experience of the inner world and that of the external environment) are gaping, leaving the crevice from whence violence and destructiveness emerge, quite unprotected.

The author identifies four features of our post-modern civilisation as responsible for inadequate symbolisation:

- A culture of control which pursues compulsory homogenisation and integration of everyone can only result in controlled violence applicable within its very structure, and uncontrolled social violence which rejects all laws foreign to it (lawlessness, racism, terrorism).

- A culture without limits which promises to promote exaggeration, omnipotence, 'hubris' in a word: the idea that 'everything is possible'. The result: unthinking exposure to risk, ending in destructive injury.

- A culture of urgency and immediacy, due to the shortening of our temporal horizons due to hubris: 'we have to manage to get everything done'. As a result, a specific tie is retained in the present, but it is not recorded in history. The inability to make medium-

term plans further contributes to the disorganisation of thought, of the ability to choose, and of grief.

➤ Lastly, a culture of melancholy, in other words endless, unprocessed loss and grief, both personal and collective, at social level: the death of god, of man, of humanism, of ideologies, a culture of genocides, of destructive population shifts, etc.

Faced with this melancholic disenchantment with our culture, post-modernism also cultivates maniacal promises, dreams of hedonistic dominance and uncontrolled destruction. The massive changes relate primarily to large structures which frame and normalise social formations and processes: myths and ideologies, faith and religions, power and hierarchy. They are meta-social guarantors of the key structures of symbolisation, which is 'culture' in its various manifestations and forms, in short *Kulturarbeit*.

The crisis of meta-social guarantors also drags meta-mental guarantors (which are the background of the psyche, the processes and environmental formations on which the psyche of each subject is based, the fundamental prohibitions, inter-subjective conventions and pacts, etc.) into crisis.

As far as the mental pathologies we have been seeing for decades and the generalised discontent in both Western civilisation and in the entire Third World afflicted by famines, diseases, violence and fanaticism are concerned, social scientists have given us very useful methodological tools and well-documented analyses to help us understand these phenomena.

Limiting ourselves to the more classic authors, in *Suicide* (1897) E. Durkheim analyses the concept of social ties in relation to the forms of social solidarity and the termination thereof in the case of lawlessness. In the *Sociology of Mental Disorder* (1965) R. Bastide argued that the deconstruction of a social group and/or society is accompanied by mental deconstruction for its members. R. Castel (1978, 1979, 2005), working on the forms and processes of social exclusion, developed critical views about care institutions for mental patients and the relationship of mental illness with modern social circumstances.

“Third Difference” and the Ethnopsychiatric Approach

Let us now turn our attention to refugees and migrants who are seeking out a better future in countries in the Western world. Whether these individuals are obviously patients or not, these people carry within them immense mental pain; personal pain, family pain and cultural pain. The burden of those individuals raises serious questions about our own capacity for tolerance towards difference, and our own personal and cultural pain compared to otherness in general and the ties and bonds within our own Western societies which are suffering too.

Understanding these individuals and dealing with them at an institutional, social and clinical level is urgent, and difficult; almost impossible one might say. If we limit ourselves to the clinical work needed, the difficulties are already immense. Simplifying already difficult moral, epistemological and theoretical-clinical issues, we either need to treat them as if they are patients whose mental economy and dynamic we know or must work to understand the 'third difference', after that of gender and generation, referred to be R. Kaës, J.P. Pinel and O. Kernberg (2012): cultural difference which gives rise of identification pain.

Thanks to the work of the ethnologist, psychoanalyst and Hellenist Georges Devereux, since the 1960s and 1970s we have had the necessary methodological tools to understand these people. It is called psychoanalytic ethnopsychiatry: a two-fold, non-simultaneous approach characterised by absolute respect for the autonomy of the

conceptual and methodological framework of both anthropology and psychoanalysis, which demonstrates the complementary nature of these two systems of understanding. Devereux writes (1972, p. 10):

The principle of dualist and non-simultaneous discourse categorically rejects all 'inter-disciplinary' attempts to add, merge, combine or view things in parallel, in short to view each discipline 'as combined with' another... It makes every 'deduction' from ethnology and psychoanalysis or vice versa, utterly fraudulent.

This was supplemented by the anthropologist F. Laplantine, who stressed that the ethnopsychanalytic methodology seeks to 'avoid the double barrier of (a) fully relativising psychiatry, and (b) psychiatrifying culture' (2007:24).

Some of Devereux's students, T. Nathan (1986, 1988, 2007), M. R. Moro (2002, 2004), N. Zajde (2005, 2011) and others set up a centre in Paris bearing their teacher's name, working with refugees, immigrants, second and third generation migrants, in order to continue his research. Another psychoanalyst and anthropologist, O. Douville (2000, 2007, 2012, 2014) has taken a different scientific path, studying violence in history and introducing the concept of 'the melancholisation of social ties', working on social exclusion among European and African adolescents.

Discussion

What is the future of social-community psychiatry against the background of the endless, drastic cut in social spending, the drive for cost-effectiveness and the suffocating framework wherein a form of psychiatry aimed at psychiatrifying the human experience and suppressing it with medicines is coming to dominate?

It is beyond the bounds of a chapter like this to answer a question like that. However, we cannot ignore the fact that as long as these two constraints continue to play a decisive role in the future of the sector, we cannot overlook at least two internal limitations: our present identity and the very nature of psychosis.

In relation to the first, in one of his articles S. Stylianidis (2012) raised the question of the extent to which it is not just society but also the dominant model of psychiatry that is afraid of psychoanalysis, and vice versa. "The presence of a psychiatric team which makes reference to psychoanalysis ... faces numerous uncertainties". Referring to the work of Ehrenberg (2007) and Castel (2005) about the drop in the quality of day-to-day life and the rise in social pain and the sense of insecurity, he points out the unheard of type of meeting between society and the psychoanalyst which entails strong moral, scientific, and humanitarian (practical) dilemmas: "*Issues of managing and understanding the needs of collective and individual pain are raised, which is not a well-known psychopathological subject area*" (p.18).

As far as the second constraint is concerned, it has to do with psychosis *per se*. Depending on the country involved, asylums have either been completely done away with or have reduced in numbers. That was a major scientific and humanitarian necessity. However, one of the founding fathers of the movement to abolish asylums, J. Hochmann (1994), wrote of his disappointment and the risks entailed by the new structures that replaced asylums:

All attempts encountered over the last quarter of a century in the entire Western World under different names: treatment communities, institutional psychotherapies, even anti-psychiatry, end up with the same disenchantment. The asylum cannot change. It now tends to be quickly rebuilt even within the most cutting-edge or innovative institutions.

Hochmann bases this unfortunate finding on his immense clinical experience and active participation in the attempt to promote deinstitutionalisation: It is psychosis itself which 'secretes the asylum which requires the conditions of the asylum'. The projections that emanate from schizophrenics are recorded within the very matrix and form of the institution, which if left its own devices will work in favour of the psychosis. Counter to the violent acting out and extreme passivity of the schizophrenic (as a form of protection against fragmentation or annihilation anxiety), the institution has to choose between adopting an equally passive stance (which is often rejective) or an activist one (which often idealises the potential of psychosis and treatment communities) or giving the chance to develop painful thought processes and questioning of the framework and everything that happens in that context.

Mental health institutions with a psychoanalytical focus cannot be the product of administrative decisions or so-called scientific discoveries. They must be institutions which do not institutionalise once and for all, where theories and practices are not infallible truths, where their truth is partial and revisable. In other words, they ought to be the product of innovative, radical, subversive thinking and above all open to the potential of being overturned by newer thinking, by newer standards which adopt new mentalities, new institutions, and so on (Petrou, 2005).

In recent years we have acquired the tools to advance, to move from theoretical speculation to testing them in clinical terms, to move beyond ideological delusions that came from previous decades, to think about our foundation myths, about *subjection* as Castoriadis (1975) has called it, about the function for which the institution is run by the institutional status quo.

One such tool is progress in understanding manifestations of the preconscious within institutions noted in recent decades by group psychoanalysis. According to R. Kaës this is a new methodological paradigm (2005: 8) within psychoanalytical theory and clinical practice, which demonstrates the processes of connecting the individual, as the subject of the unconscious and the group, with inter-subjective wholes. Kaës' central hypothesis is that what is not symbolised by the mental pain of the subjects in an institution "comes back within the institution in a setting where mental reality is associated in a mixed up and confused manner with the realities of other classes ... It negates thinking and goal achievement, which are the main task and social function of the institution" (Kaës, op. cit: 47).

The balance achieved from time to time by an institution is ephemeral, because the mental ties (personal, interpersonal and institutional) are exceptionally prone to disconnect, and to become rigidly locked into institutional processes. Institutional intervention seeks to analyse these fixating repetitions and to re-start institutional processes, which J. P. Pinel has called *processuality* (2001, 2005): the ability of the institutional group to preserve active processes for investing in the work done with patients, associates and the institution itself, the thinking process and the process of questioning practice.

In his book G. Darcourt (2006) asks *Are Psychoanalysis and Psychiatry Still Useful?* Psychiatry always gained from using different theoretical-clinical approaches, because on its own, none suffices to fully understand mental pain.

In short, psychoanalysis can contribute to opening up and freeing the dominant form of psychiatry from the suffocating bind in which it finds itself, through:

- Recognising the importance of mental pain and its processes, because the diagnosis cannot relate to a supposedly objectified body. Being empathic towards others is the means for diagnosis which makes the process become intersubjective understanding.
- The therapeutic relief felt by the patient through the assignation of meaning to his experience and through developing a tailor-made care plan. Pain is placed within a narrative which tells the subject's own story, because narration is a treatment tool in the context of total care.
- The satisfaction the therapist gets from working with mental patients and which is transmitted over to the patient, in terms of mental function.
- Showcasing the connections between individual aspects of pain and the social factors which define, augment and ameliorate it.
- The trials and tribulations which we are constantly obliged to subject our theories and clinical practice to, and
- of course, the constant development of networks of prevention, treatment and psychosocial rehabilitation along the lines outlined in this chapter.

Bibliography

- Anagnostopoulos, D., Christodoulou, N. & Ploumpidis, D. (2009). Psychoanalysis and the public health sector: The Greek experience. *Psychiatriki*, 20(4):342-350.
- Aubert, N. (2004). *L'individu hypermoderne*. Paris : Édition Erès.
- Aubert, N. (2010). *La société hypermoderne: ruptures et contradictions* (No. 15). Paris : L'Harmattan.
- Bastide, R. (1965). *Sociologie des maladies mentales*. Paris : Flammarion.
- Benedetti, G. (1992). New paths in psychotherapy. *Psychological Topics*, 5(2) : 95-140.
- Bergeret, J. (1974). *La personnalité normale et pathologique*. Paris : Dunod.
- Bion, W. R. (1965). *Transformations: Change from learning to growth*. London: Heinemann.
- Bleger, J. (1981). *Symbiose et ambiguïté* (1967). Paris : PUF.
- Bourdieu, P. (1991). Introduction à la socioanalyse. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 90, 3-5.
- Bourdieu, P. (1993). L'espace des points de vue. *La misère du monde*, 9-11.
- Bourdieu, P. (1998). L'essence du néolibéralisme. *Le monde diplomatique*, 3:3.
- Boutin, M. & Van der Stegen, E. (2012). Max ou la psychanalyse comme ouverture à une anthropologie. *Coq Héron*, 209:26-35.
- Cahn, R. (1991). *Adolescence et folie*. Paris : PUF.
- Canguilhem, G. (1972). *Le normal et le pathologique*. Paris : PUF.
- Castel, F., Lovell, A. & Castel, R. (1979). *La société psychiatrique avancée: le modèle américain*. Paris : Bernard Grasset.
- Castel, R. (1978). *L'ordre psychiatrique: l'âge d'or de l'aliénisme*. Paris : Minuit.
- Castel, R. (2005). *Risque, insécurité sociale et psychiatrie. Entretien Joubert M. et Louzoun C. (sous la direction de): Répondre à la souffrance sociale*. Paris : Éres.
- Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut del' individu*. Paris : Le Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Corcos, M. (2013). *L'homme selon le DSM. Le nouvel ordre psychiatrique*. Paris : Albin Michel.
- Cyrlunik, B. (2011). *Resilience: How your inner strength can set you free from the past*. New York, NY: Penguin.
- Darcourt, G. (2006). *La Psychanalyse peut-elle encore être utile à la psychiatrie?* Paris : Odile Jacob.
- De Milloja, A. (2002). *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris : Hachette.
- Devereux, G. (1970). *Essais d' Ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion.
- Douville, O. (2000). Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social. *Cliniques méditerranéennes*, 63:239-261.

- Douville, O. (2007). *De l'adolescence errante: Variations sur les non-lieux de nos modernités*. Paris : Pleins feux.
- Douville, O. (2014). *Les figures de l'Autre: Pour une anthropologie clinique*. Paris : Dunod.
- Douville, O. et al (2012). *Clinique psychanalytique de l'exclusion*. Paris : Dunod.
- Doxiadis, A., Petrou M. (2009). Périvolaki III. *Tetradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 107: 123-124 (in Greek).
- Durkheim, E. (1897 [1976]). *Le Suicide: étude de sociologie*. Paris : PUF.
- Erhenberg, A. (2007). Épistémologie, Sociologie, sante publique. Tentative de clarification. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 55:450-5.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris : PUF.
- Foucault, M. (1964 [1972]). *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1893). *Studies on Hysteria*. *S.E.* 2:1-305.
- Freud, S. (1908). "Civilized" Sexual Morality and Modern Nervous Illness. *S.E.* 9.
- Freud, S. (1913). *Totem and Taboo*. *S. E.* 8: vii-162.
- Freud, S. (1917). Introductory Lectures on Psycho-Analysis. *S. E.* 16:241-463.
- Freud, S. (1919). Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy. *S. E.* 17:157-168.
- Freud, S. (1921). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. *S. E.* 18:65-144.
- Freud, S. (1923). Two Encyclopaedia Articles: (A) Psycho-Analysis. *S.E.* 23:233-260.
- Freud, S. (1927). *The Future of an Illusion*. *S. E.* 21:1-56.
- Freud, S. (1930). *Civilization and its Discontents*. *S. E.* 21:57-146.
- Freud, S. (1939). *Moses and Monotheism*. *S. E.* 23:1-138.
- Freud, S.(1933). *New Introductory Lectures On Psycho-Analysis*.*S.E.* 22:1-182.
- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York, NY: Doubleday.
- Hinshelwood, R. D. (2001). *Thinking about Institutions*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Hochmann, J. (1982). L'institution mentale, *Information Psychiatrique*, 58 (8) : 985-991
- Hochmann, J. (1994). *La consolation. Essai sur le soin psychique*. Paris : Odile Jacob.
- Hochmann, J. (2006). Soigner, éduquer, instituer, raconter. Histoire et Actualité des traitements institutionnels des enfants psychiquement troublés. *Revue française de psychanalyse*, 70(4):1043-1063.
- Hochmann, J. (2008). *Soin institutionnel aux enfants et aux adolescents souffrant de troubles graves et précoces du développement (autismes et psychoses de l'enfance)*. Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie/Pédopsychiatrie, 37-210-A-10.
- Hochmann, J. (2010). Histoire et Actualité du concept de psychose de l'enfant. *L'information psychiatrique*, 86:227-35.
- Kaës, R. (2007). *Linking, alliances and shared space: Groups and the psychoanalyst*, London: International Psychoanalytic Association, Karnac books.
- Kaës, R. (2012). *Le malêtre*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (Ed.) (1987). *L'Institution et les institutions: études psychanalytiques*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (Ed.) (2005). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod.
- Kaës, R., Pinel, J. P. & Kernberg, O. F. (2012). *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Paris : Dunod.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry* (Vol. 3). California, CA: University of California Press.
- Kleinman, A. (2008). *Rethinking psychiatry*. New York, NY: Simon and Schuster.
- Laplantine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris : Beauchesne.
- Mauss, M. (1950). Essai sur le don. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris :PUF.
- McDougall, J. (1978 [2013]). *Plea for a Measure of Abnormality*. London:Routledge.
- Mentzos, S. (1991). *Psychodynamische Modelle in der Psychiatrie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mentzos, S. (2008). New trends in psychoanalytical psychotherapy for schizophrenia. In. N. Tzavaras, I. Vartzopoulos, S. Stylianidis (ed.) *Psychoanalytical psychotherapy for schizophrenia* (p. 51-84). Athens: Kastaniotis Press (in Greek).

- Milner, M. (1993). The role of illusion in symbol formation. *Transitional objects and potential spaces: Literary uses of DW Winnicott*, 13-39.
- Moro, M. R. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs: naître et grandir en France*. Paris : La découverte.
- Moro, M. R. (2004). *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*. Paris : Dunod.
- Nathan, T. (1986). *La folie des autres. Traite d'Ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Dunod.
- Nathan, T. (1988). *Psychanalyse païenne. Essais ethnopsychanalytiques*. Paris : Dunod.
- Nathan, T. (2007). *Nous ne sommes pas seuls au monde: les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris : Le Seuil.
- Nicolle, O. & Kaës, R. (2008). *L'institution en héritage-Mythes de fondation, transmissions, transformations: Mythes de fondation, transmissions, transformations*. Paris : Dunod.
- Oury, F. (2004). Institutions: de quoi parlons-nous? *Institutions*, 34, retrieved: http://ressources-cemea-pdll.org/IMG/pdf/institutions_de_quoi_parlons_nous.pdf, accessed 15.7.2014.
- Petrou, M. (2005). New structures, yet. But are they new institutions? *Tetradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 9 : 19-29 (in Greek) ; Traduit en français et reproduit dans cet Thèse.
- Petrou, M. (2010). *Intermodality and intersubjectivity*. Paper at the 1st International Psychoanalysis and the Group Conference. Athens 12.11.2010 (in Greek); une version est traduite en français et reproduite dans cet Thèse.
- Petrou, M. (2012). Abuse: Stimulation and collapse of the symbolic class. (Keynote speech) Manifestations of abuse workshop. Processes and changes through psychoanalytical psychotherapy. Cyprus Association for Psychoanalytical Psychotherapy Studies Nicosia, 21.1.2012 (in Greek); une version est traduite en français et reproduite dans cet Thèse.
- Pinel, J.-P. & Morel, S. (2001). Psychose et institution: défenses paradoxales, anti-processualité et originaire évidé. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1(36):133-145.
- Pinel, J.-P. (2005). La déliaisons pathologique des liens institutionnels dans les institutions de soins et de rééducation. In R. Kaës, J. P. Pinel & O. F. Kernberg, *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Paris : Dunod.
- Pinel, J.-P. (2007). La supervision d'équipes institutionnelles. In M. Lipianski, A. Delourme et al., *La supervision*. Paris : Dunod.
- Pouillon, J. (1970). Malade et médecin: le même et/ou l'autre? (remarques ethnologiques). *Nouvelle Revue de Pychanalyse*, 1:77-98.
- Racamier, P.C. (1973). *Le Psychanalyste sans divan. La psychanalyse et les institutions de soins psychiatriques*. Paris : Payot.
- Racamier, P.C. (1990). En psychanalyste et sans séances. *Revue française de psychanalyse*, 54(5):1165-1183.
- Racamier, P.C. (1993). *L'art de soigner. Gruppo*, 9. Paris : Apsygée.
- Ricœur, P. (1960). *Soi-même comme un autre*. Paris : Le Seuil.
- Ricœur, P. (1996). Les paradoxes de l'identité. *L'information Psychiatrique*, 72 (3) : 207-210.
- Rosenfeld, H. A. (1965). *Psychotic states: A psycho-analytical approach*. New York, NY: International University Press.
- Roussillon, R. coll. (2007). *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Paris : Masson.
- Schafer, R. (1997) *Tradition and change in psychoanalysis*. New York, NY: International University Press.
- Schermer, V. L. & Pines, M. E. (1999). *Group psychotherapy of the psychoses: Concepts, interventions and contexts*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Searles, H. (1965 [1985]). The contribution of familial treatment to the psychotherapy of schizophrenia. In I. Boszormenyi-Nagy & J. Framo, J. (Eds.), *Intensive family therapy: Theoretical and practical aspects*. New York, NY: Harper & Row (Second edition, New York, NY: Brunner/Mazel).
- Searles, H. (1965 [1986]). *Collected papers on schizophrenia and related subjects*. New York, NY: International University Press.
- Sklarew, B. E., Twemlow, S. W. & Wilkinson, S. M. (2004). *Analysts in the trenches: Streets, schools, war zones*. California, CA: Analytic Press.
- Stern, D. (1992). The 'pre-narrative envelope': An alternative view of 'unconscious fantasy' in infancy. *Bulletin of the Anna Freud Centre*, 15(4):291-318.

- Stylianidis, S. (2011). The clinical practice of the ephemeral. Views on individual and social pain. Clinical and social questions from a psychoanalytical viewpoint. *Oedipus* 5: 229-249 (in Greek).
- Stylianidis, S. (2012). Subjective pain compared to the simplified reductionism of modern classificatory psychiatry: Towards a psychiatry of the person. *Synapsis Journal* 24(8): 16-21 (in Greek).
- Tzavaras, N. & Stylianidis, S. (2002). Psychotherapy and transference in psychotic illnesses: References to text by Freud and his followers. In N. Tzavaras, D. N. Ploumpidis, & S. Stylianidis (ed.) *Schizophrenia: A phenomenological and psychoanalytical approach* (p. 65-86). Athens: Kastaniotis Press (in Greek).
- Vartzopoulos, I. & Stylianidis, S. (ed.) (2008). *Psychoanalytical psychotherapy for schizophrenia*. Athens: Kastaniotis Press (in Greek).
- Winnicott, D. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock.
- Zajde, N. (2005). Enfants de survivants. *La transmission du traumatisme chez les enfants des Juifs survivants de l'extermination nazie*.
- Zajde, N. (2011). Psychotherapy with immigrant patients in France: An ethnopsychiatric perspective. *Transcultural psychiatry*, 48(3):187-204.

Mother's Primacy in Psychoanalysis and Anthropology. A pluridisciplinary approach on Matriarchy and primary relationship ♦

RÉSUMÉ

La théorie du matriarcat, malgré sa brève durée de vie scientifique, jouit encore d'une grande popularité, même parmi les psychanalystes. Suivant les idées de Freud, ils invoquent le passage du matriarcat au patriarcat comme analogie historique au développement psychosexuel de la relation dyadique vers la relation triadique.

Après une revue historique de l'usage des termes de la gynécocratie et du matriarcat, l'auteur revient sur les discussions anthropologiques sur le matriarcat et développe quelques hypothèses anthropologiques et psychanalytiques vis-à-vis de la persistance sur le matriarcat.

La théorie matriarcale a été posée sur une analyse impétueuse des données religieuses et mythologiques ainsi que sur des observations ethnographiques, confondant le matriarcat avec la matrilinearité.

Le matriarcat est une simple spéculation plutôt qu'une étape originelle de la civilisation. C'est un mythe cosmogonique séculaire, développé dans le paradigme évolutionniste, et qui est corrélé au fantasme de l'origine de l'humanité; un fantasme béat de plénitude et un fantasme, dans la constellation de la primauté de la mère. Ces fantasmes sont, entre autres, des formations défensives contre les angoisses sous-jacentes constitutives de l'institution sociétale.

L'approche analogue de la psychanalyse, à savoir le développement psychosexuel linéaire qui domine la pensée analytique est également remis en question. En recourant au concept de tiercéité de Peirce et de Green, une approche critique de la linéarité est entreprise. Enfin, une corrélation structurelle entre la gynécocratie et la théorie matriarcale est proposée.

♦ Publié en 2014 sous le titre « Matriarcat. Approche anthropologique et psychanalytique d'une hypothèse persistante » dans la revue grecque *Oedipus*, 11 : 463 – 476. Ensuite, après révision et une refocalisation de la problématique sur la question du tiers, il est accepté pour publication par *Oedipus Annual* (en anglais), le 15/2/2018

*“A logic of common sense, following a linear sequence (1, 2, 3...),
is inappropriate for the understanding of the human being...”*

A. Green (2004: 129)

Introduction

The bipolar concept of matriarchy/patriarchy first appeared as late as the second half of the 19th century. It immediately had a tremendous impact on the scientists and scholars of the age, becoming widely popular in 20th century society. Psychoanalysts, following Freud’s passionate certainty for the passage of society from matriarchy to patriarchy, were convinced that in this evolutionary model they found an equivalent to and a confirmation of their theories regarding the course of the primary relationship of the child, initially with the mother and only later with the father.

I thought it important to dedicate the opening large part of my work to a review of the usages of the terms matriarchy and gynaecocracy, and then refer systematically to the anthropological discussions related to matriarchy. In regard to insistence on the matriarchal hypothesis, I shall take an anthropological and psychoanalytical stand. Through this critical approach, I shall question the prevailing standard of lineal psychosexual development, having recourse to concept of thirdness. Finally, I shall propose a structural correlation between gynaecocracy and matriarchal theory.

Review of Terms

The generalized impression that in the dawn of civilization, authority was in the hands of women is deep-rooted in myths and scholarly texts. Its history has been sealed by strong debates, kindled mainly by conceptual misapprehensions and methodological shortcomings.

The term *matriarchy* was fashioned in Europe in the 1880s, based on Germany’s *Mutterrecht* (Mother Right) of twenty years earlier. However, the word *Gynaecocracy* or *Gynecocracy*, *Gynaikokratie*, *Gynécocratie* etc. had already appeared in the early 17th century, having been drawn intact from ancient Greek philology.

It is customary to turn to Aristotle when searching for the first inscription of the word gynaecocracy [γυναικοκρατία], although he does not mean any institutionalized form of female authority. This is because before gynaecocracy was elevated to the theory of female governance and became identified with matriarchy as a social system, it had only the meaning it retains to date, that is to say of dominance or prevalence of the female gender in a particular field or sector.

Indeed, Aristotle criticises the weakness of Lycurgus towards the women and warns against the danger for the state, which held wealth in honour, especially if the people «*are governed by women*» [γυναικοκρατούμενοι] (*Politics*, 2.1269b). He believes that «*dominance of women in the homes*», as well as, «*lack of discipline among the slaves*» constitute a digression from democracy towards tyranny (5.1313b).

A few centuries later, Plutarch defended the work of the Lacedaemonian lawgiver and praised the social position of Spartan women (*Lycurgus*, 14). Notwithstanding, in other works of his (*Antonios*, 10; *Agis and Cleomenis*, 54.1), he describes the weakness of powerful men by the use of the terms *womanish temper* [γυναικοκρασία]. And finally, in *Amatorius* (2.755c) he opines, referring to Lemnian women, that «*nature is transgressed when women govern*» [γυναικοκρατούμενη].

Diodorus Siculus, who rescued the work of the 4th century B.C. historian Ephorus of Cyme, speaks of a «*sovereign people among whom the women held the power*» [γυναικοκρατούμενου] (*Historical Library*, 2. 44-45). He is referring of course to the known legends of the Amazons by Herodotus (*Histories*, Melpomene, 110-117), who are first mentioned by Homer: *The Amazons, peers of men* (or *match for men*) [Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι] (*Iliad*, 3. 189). Strabo also writes about the nuptial customs of the Cantabres in Siberia, that are focused on woman: «*it is the custom... for the daughters to be left as heirs, and the brothers to be married off by their sisters. The custom involves, in fact, a sort of woman-rule* [γυναικοκρατίαν]; *but this is not at all a mark of civilization*» (*Geographics*, 3.4.18).

Still in the 1st century A.D., Dio Chrysostom and also the Latin Cassius Dio of the 2nd century, make similar uses of the term. Indeed, the latter, speaking of the natural and mental feebleness of Claudius on account of his improper socializing with servants and women, concludes that the emperor «*was ruled by slaves and by women*» [ἐγυναικοκρατήθη] (*Roman History*, 60.2).

Such formulation cannot but recall to our minds the aforementioned one by Aristotle. It encapsulates the view of the ancients about gynaecocracy, as it was preserved until the 6th century at least, when the Byzantine historian Procopius wrote «*dominance of women*» [γυναικοκράτεια], referring to one of the possible causes of the love passion and infidelity by a certain man (*Secret History*, 5.26).

Initially in the form of *gynarchy*, the word acquires new meanings when it reappears during modern times in the writings of European authors: the sixteenth century gynaecocracy debate, about the novel, for the moral precepts of the age, ascent to the English throne of Mary 1st and Elizabeth 2nd constitutes the most worth remembering usage of it (Scalingi, 1978; Caney, 2004).

The word makes its appearance also in French, in Rousseau's *Julie*: «*our Swiss ladies enjoy getting together... in this small gynécocratie* » (1761, 11.21).

Finally, in the misspelled form of Gynecocratie, the term is used in the first attempt at theorizing the female governance as a social system by a pioneer of Ethnology: Joseph-Francois Lafitau (1724). He attempts a field investigation of the Iroquois tribe and its comparison with the peoples portrayed by the ancient writers.

Those, however, who associated their names with the development of the so-called theory of prehistoric or archaic matriarchy, were three prominent lawyers of the second half of the 19th century: Bachofen, McLennan and Morgan.

The formulation of Matriarchal Theory

The Swiss scholar Johann Bachofen sought to match the Mother Right (Mutterrecht) with female authority during an assumed stage of origin, common to all societies: Gynaecocracy (Gynaikokratie). This stage was followed, always according to Bachofen, by the also assumed period of partnership and preceded the patriarchy.

Primitive Marriage (1865) by J.F. McLennan is written in a similar vein. Even of greater interest are the works of the American Lewis Morgan. Based on his own field work of the Iroquois, his knowledge of other peoples as well as on classical antiquity, this pioneer anthropologist expounds in his *Ancient Society* (1877) the first significant evolutionary theory of civilization.

By using the notes of Marx on Morgan's work, Engels authored *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884). He adopted from the American

anthropologist the concept of maternal origin and from Bachofen, «*for reasons of brevity*», *that of Mother Right*, making them a basic element of his theory for the social evolution.

The long-term prevalence of the theories of Marx and Engels, contributed to a considerable degree to the widespread diffusion of the theory of prehistoric matriarchy.

Yet, matriarchy as a word was never penned by Bachofen, McLennan, Morgan, or Engels even. Bachofen uses the term Gynaecocracy, which he considers inseparable from Mother Right.

Nevertheless, the theory of female governance as a social system and evolutionary stage of humanity became universally known by its Greek-Latin term of matriarchy (mater+arche). The word was coined in Europe for this purpose in juxtaposition to the preceding biblical term patriarchy.

The first to use the word matriarchy, according to the data I have been able to gather, is a Dutch colonial governor: G.A. Wilken (1884).

In any case, the choice of the word on the basis of the juxtaposition patriarchy/matriarchy was destined to complicate things further vague and lead to various misconceptions.

Since then ethnological research as well as archaeological and historical ones have rejected the matriarchal hypothesis, considering it to be mere speculation. The anthropologist and psychiatrist Rivers (1924: 96) confirms that the theory was already abandoned in America and England since the early years of the 20th century, while Bachofen's name is hardly quoted by the anthropologists. In a synopsis of the debate, *Encyclopaedia Britannica* defines the relevant entry as follows:

The consensus among modern anthropologists and sociologists is that while many cultures bestow power preferentially to one sex or the other, matriarchal societies in this original, evolutionary sense have never existed.

The same position is upheld by anthropologist Graber even in the preface to the latest English translation of Bachofen's work (2007: iii):

There appears to be no definite evidence, either archaeological or ethnographic, for the existence of matriarchies, let alone for a matriarchal stage of cultural evolution.

The sole exceptions to the definite rejection of the matriarchal hypothesis are to be found in parts of the Marxist and feminist traditions (Gimboutas, 1977; Göttner-Abendroth, 2012; Sanday, 2012). The latter is strongly criticized by Eller, as is clearly shown by the subtitle of her book: *The myth of matriarchal prehistory: why an invented past won't give women a future* (2001).

In spite of its brief scientific lifespan, the theory enjoys high popularity to this day and continues to provide the inspiration for a huge number of works of universal thought, literature, theatre and cinema. The psychoanalytical community is no exception. Hundreds of psychoanalytical papers invoke the passage from matriarchy to patriarchy as the historical equivalent of the psychological development of the infant from the dual relationship with the mother to the triangular relationship characterized by the paternal authority. Burston (1986) showed how the matriarchal hypothesis has influenced psychoanalytical thought.

Freud himself, relying on the ethnological bibliography of his time, from *The Interpretation of Dreams* to *Moses and Monotheism*, accepts it earnestly. Indeed, in *Totem and Taboo* (p. 143) he refers by name to Bachofen, while in *Moses*, he considers matriarchy as the interim stage between the patricide of the primitive horde and the arrival of patriarchy (1939: 81-82, 112-113, 130-131).

Confusion between Matriarchy and Matrilineality

Tylor (1896) although he was the first English-speaking ethnologist to use the term matriarchy, as Radcliffe-Brown (1924) did also some years later, what he described was in fact the *matrilineal organization* of the studied societies.

Descent, as a social rather than a biological principle, is drawn, depending on the culture, either from both parents (bilineal or bilateral descent) – like ours – or from only one of them, hence unilineal or unilateral descent. The unilineal descent could be patrilineal, as in classic Athens (*Eumenides (Oresteia)*, 660), or matrilineal: Here the children did not belong to the family or the clan of the male parent. Herodotus – Bachofen's source of information – was the first to describe the matrilineal descent (*Histories*, Kleio 173):

(The Lycians) take the mother's and not the father's name... If a free woman marries a man who is a slave, their children are full citizens; but if a free man marries a foreign woman, or live with a concubine, even though he be the first person in the State, the children forfeit all the rights of citizenship.

As is shown by the excerpt, besides the matronym, the noble or not noble descent was also bequeathed by the matrilineality. The same may hold also for the property, the titles or the powers, as characteristically stated by Briffault (1927, vol. 1: 191).

The female, not the male, determines all the conditions of the animal family. Where the female can derive no benefit from association with the male, no such association takes place

Moreover, matrilineality may be combined, depending on the principle of residence prescribed by the given society, with matrilocality. Radcliffe-Brown writes (op. cit.), that the constituent principles of kinship may be combined with one another in various ways, so that even in the most strongly “matriarchal” society, some social importance is attached to kinship through the father; and vice-versa. Some manifestations of matrilineality can be seen in western societies: with the Jews is religion whilst in German and Scandinavian peoples the nationality is passed on by the mother.

Thus, came about the confusion between the matrilineal organization and matriarchy. The former, an undisputed ethnographic fact, is not concerned with the exercise of social authority. The latter, an assumption arising from the arbitrary generalization of the former, is not empirically confirmed. Indeed, ethnological observations along with historical and archaeological research as a whole do not support the view that a society has ever existed in which women held the institutional roles respectively held by men in the so-called patriarchal society. Schneider (1961: viii), writes, echoing Rivers' views (1924):

The generalized authority of women over men, imagined by Bachofen, was never observed in known matrilineal societies, but only recorded in legends and myths. Thus, the whole notion of matriarchy fell rapidly into disuse in anthropological work.

In each case, in matrilineal societies mother enjoys a significant social position and the role of the father in the upbringing of children is taken over by the male brothers of the mother. These are the famous *avuncular societies*; avunculus being the maternal uncle in Latin. Furthermore, Radcliffe-Brown (1924: 48) demolishes the unfounded anthropological contention that patrilineality originated in matrilineality.

An extreme example of matrilineal societies with maternal residence is offered by the Moso (Southwest China): Here, there is no marriage, or parental couple and the words spouse or husband are absent from the vocabulary. Even so, there is still in each household

power-sharing between the eldest mother and her eldest brother; as for sexual activity, it is freely exercised by anyone during the famous nocturnal visitations, as long as they do not belong to the same matrilineality. Even the slightest sexual reference or insinuation between members of the same matrilineality are strictly forbidden (Cai Hua, 1997).

On the contrary, other societies would assign the name of father to a woman, where no man is in a position to assume this role. Such is the case of the Nuer in the Sudan (Evans-Pritchard 1940, 1951). The children address one of the two women of the parental couple as father. It is also the case in the custom of Burrnesha in Albania (Grémaux, 1996; Young, 2000): The «*sworn virgins*» assume the position of father-leader of the wider family, when the adult men have been mutually annihilated by wars, vendettas, etc.

However, whatever principle of origin a society may sanction, it is not the sex itself, but the political-religious institutions which prescribe the relations between the members of the society. By filtering sexuality and the kinship system, they transform sexes into speaking genders and bodies into their ventriloquous instruments (Godelier, 2004: 428-434, 637). Although one of the matriarchy supporters, Sanday (1988) reaches the same conclusion: Matriarchy, patriarchy, or diarchy is not a question about which sex rules but how gender is represented in archetypal scenarios and reflected in social practices. The social field is an image of the cosmological order.

The Arguments of Mother-Earth and of the Amazons

The second major argument in favour of matriarchy has been the widespread worship in prehistoric times of the Great Goddess or Mother Earth, who transcended the known boundaries of the ancient world, as shown by statuettes like the one of Venus of Willendorf (22000-24000 B.C.).

According to the historian Wagner-Hasel (1991) and archaeologist Cauvin (1985), the social position of prehistorical woman cannot be assessed only by the statuettes and wall paintings such as those of Knossos (Crete). Archaeology may easily slide towards the reflection of that which people wish to see, instead of teaching them about an unknown past (Gere, 2009).

The third argument are the myths and more generally the traditions exalting woman: Pandora, Diotima, Amazons, the Lemnian women, Lysistrata, Ecclesiazusae, Athenian ceremonies (Arrhephoria, Thesmophoria etc).

Many rigid patrilineal cultures reserve a special position for women, through exclusively female initiation rites of a healing nature, possibly resulting in the formation of socially acceptable female congregations of matrilineal organization. A characteristic example of this are the Boris possession ceremonies of the Hausa in the Niger (Monfouga-Nicolas, 1972): when a woman is taken ill she seeks her initiation, that is possession by the tutelary genies of matrilineality. The initiated becomes a Boris, that is to say a messenger and the voice of the Boris deity, which seeks to restore the social and cosmic order disturbed by the negligence of human beings towards the divine. This so to speak Pythia is not only a godly seer, but also a patient and henceforth a healer, member of the matrilineal Boris congregation. The *therapeutic triangle*, according to which the patient becomes also a therapist of the next patients is characteristic of African Ethnomedicine (Pouillon, 1970).

This third argument accepts lightly that traditions are survivors of historical facts, something which, of course, does not convince either the anthropologists or the historians.

It is to wonder, therefore, what might have led the scholars and eminent scientists, through hasty compilations of religious and mythological data, ethnographical observations

and archaeological finds, to formulate the theory of prehistoric matriarchy as the universal stage of the origin of civilization.

The Seduction of the Evolutionary Paradigm

Although Social Anthropology is an off-spring of the 19th century and is inspired by the Age of Enlightenment, it bears the seal of the romantic ideal of previous times: the praising of mystery and dream, the pursuit of escape in the exotic and the past, repeated by mediaeval and renaissance fictions. One of them, Arcadia, refers to a poetical place, where its virtuous inhabitants live in equality, enjoying bountiful natural splendour and harmony with nature.

Moreover, Social Anthropology evolves in the bosom of the scientific paradigm of the age, the Natural Sciences, dominated by the *evolutionary theories*. Older philosophical views deem to find in the Darwinian work the scientific guarantees, the conceptual and methodological tools that would elevate them to a social science: the idea of a society as an evolving organism was a biological analogy that was taken up by many anthropologists and sociologists and that persisted in some quarters even into the 20th century. In the dazzle of Darwinian seduction, nascent Anthropology represented mainly by Morgan and Tylor, as well as the Political Philosophy of Marx and Engels, fervently come out in support of unitary laws with universal validity, which determine the work of human history, in accordance with the *evolutionary paradigm* (Morgan, 1877, p. xxxi).

However, despite the abandonment of *Social Evolutionism*, the theory of matriarchy is still immensely attractive. I shall support the hypothesis that apart from historical motives, diachronic ones – I mean unconscious motives that develop on the imaginary level of myths – are apt to explain this persistence.

Mythical Thought and the Question of Origin

The matriarchal hypothesis, contemporary to the birth of Anthropology and Psychoanalysis, brings forth a common interest in both disciplines, which is the question of origin: origin of man, origin of psychic life. Then scientific thought itself should be questioned since it resorts to speculation and myth in order to fill in its voids.

Freud's preoccupation with *myth* begins with his auto-analysis (Anzieu, 2000) and reaches its apex with *Moses and Monotheism* (Chemouni, 1997). An extract from his letter of 12/12/1897 to Fliess presages the relationship he discerns between myth and psychic reality (Freud, 1950). In 1901 he will write (p. 48) that childhood memories have the significance of screen memories and there is a remarkable analogy that a nation preserves in its store of legends and myths.

Anthropology and Psychoanalysis converge on the premise that myths are reliable and credible narrations that conceptualise the world and legalise society: «*tools for thinking about reality*» (Pouillon, 1980: 98). A. Green (1980) deems that «*myth, like the unconscious, is the witness of a prehistory, an ex post facto imaginary construction of a peoples' origin*» (p. 100) and that from many aspects it operates as a «*collective transitional object*» (p. 121). For Valabrega (1980) myths are by definition achronic and subversive of rational partitions.

It follows that myths do not narrate historical facts; however, they are not incoherent narrations full of awe either. In respect to the latter, Freud (1901: 259), in supporting that «*the obscure recognition (the endopsychic perception) of psychical factors and relations in the unconscious is mirrored... in the construction of a supernatural reality*», is right against

his contemporary historians and philosophers. Even though the products of projection and compromise, «*distorted vestiges of the wishful phantasies... secular dreams of youthful humanity*» (1908: 152), myths when decoded «*reveal a true psychological insight*» (1900: 398). As regards the former, that is, whether Freud believes that myth reproduces historical events, it calls for closer examination.

Although he abandons his *neurotica* early on, that is to say the importance of external reality and the diachrony of history in favour of fantasy and the synchronization of psychical reality, he clings to the end of his life in some other way to the rock of the historical fact. And this way, from the *Three essays* to *Moses*, is none other than his insistence on the priority of phylogenesis over ontogenesis and the recapitulation of the former from the latter (1917: 354, 370).

The Haeckel's theory of recapitulation is the cornerstone on which Freud has attempted to base his theory as a single edifice: the theory of neuroses together with the origin of the human species (Grubrich-Simitis, 1986; Balestriere, 1998; Duvernay-Bolens, 2001). Retracing evolution was for Freud the means of giving his theory total and universal application, in accordance with the evolutionary paradigm.

Fact and reality come back from the depth of time: the primitive man meets the neurotic and the child, and becomes the expected by Freud extension of Psychoanalysis to the study of mankind as a whole (1911: 81). The joint murder and swallowing up of the father of the primitive horde is a fact that has been recorded as a memory vestige inside our «*phylogenetic heritage*». The relation between phylogenesis and ontology is thus established (1918: 57-6, 95-97).

However, Anzieu, Green, like other analysts who wanted to maintain the dialogue with anthropologists, they encourage psychoanalysts to abandon outdated models and unfounded assumptions, such as recapitulation (Anzieu, 2000: 63-64) and the murder of the father of the primitive horde as real prehistoric event: «*the transmission of fantasy of patricide and its non-realization must be sought neither in the actual nor in the conscious, but in the repressive cultural mediation*» (Green, 1999a: 219).

The way Freud chooses to connect the origin of psychical life to that of the species, that is to say through the heritage safeguarded in the primal fantasies, leads me to the hypothesis that the theory of prehistoric matriarchy, seen as part of the “*Ur*” predicament, has all the characteristics and the function of *primal fantasies*. It is an attempt at giving meaning to the origin of man, in the same way that the primal scene gives meaning to the origin of the subject. For Laplanche and Pontalis (1985) primal fantasies are fantasies of origin. It is in this sense that the primal fantasies seek solutions to the enigma of the origin of the subject, sexuality and gender difference.

Correspondingly from an anthropological aspect, the cosmogonical myth of every civilization provides the answer to the enigma of creation and to the archetypal model of each creative activity. Chthonic deities, woman and fertility constitute for many civilizations the indivisible elements of a primal hierophania., which, with the celestial-male, will accordingly perform the primal hierogamy, repeated ever since by gods and men incessantly through the narration of myth and the observance of rites (Eliade, 1987: 344-363).

Consequently, the narrations about matriarchy are a reply to the question of the human origin. Where individuality converges with collectivity, matriarchy unfolds as a *secularized cosmogonical mythical narrative* and a psychical production in the model of certain sexual theories of children, screen-memories and family romance; it is made of the ingredients of a fantasy of origin, a fantasy of a blissful plenitude belonging to a primal

maternal universe, without the interference of any constraint from reality: a retrospective projection in a blissful earthly paradise of the past.

The discussion is not exhausted by the obvious defensive character of such a fantasy against diversity and complementarity of genders and generations which overshadows an important debate on which I shall embark immediately.

Myth tells the Truth. The Thirdness

The second compound word of the term matriarchy, the noun *arche* [ἡ ἀρχή] has a multifarious meaning: beginning, origin; first cause, principle, place and power; rule; authority. The *arche* undoubtedly refers to what in psychoanalysis we define as archaic, which, as Green (1982) observes, is not only the starting point, the oldest, but also what stands out on account of its organizational significance. It therefore covers both the reference to the Freudian *Ur* (*Urphantasien*), an answer to the questions of origin, and also to the power and authority attributed to the parental imagos.

Mother is the par excellence object of needs, desires and anxieties, throughout the psychosexual development. As Potamianou (2014) has written, certain manifestations attributed to the maternal imago of power are concerned with stemming the slide towards orality, passivity and dependence, homosexual tendencies and the threat of castration. As a phallic entity, that is to say as a fullness, absence of any want, not only does it dominate life and death, but it is also the space where instinctual drive tends to eliminate any order and opposition. Nevertheless, any modifications and any intermediation by third parties, the power of the “maternal”, as a uterus from which all of us have surfaced, as a female existence within man, as a glow of fertility or as the darkness of incorporation, will never cease to thrill the body and mind of the offsprings. Life-giver, seductress or restful, yet always a creator. How possible is it for mother as an authority, as a source of origin, to become a place of calm familiarity, one may wonder? A place where the phobogenic would not be idealized, would not be placated when worshipped, would not be removed by establishing itself on despotic thrones; or it would not be destroyed.

In line with the thought of Winnicott (*there is no such thing as a baby*), Green (1990) adopts the categories of Peirce in order to lay the foundation to his assertion of thirdness, by which he casts doubt on the prevailing lineal view of psychosexual development (2004: 101):

While it is obvious that the baby in the very beginning is related exclusively to the maternal object, this is no reason to conclude that the father has no existence whatsoever during that period... The matter at issue, and the one of utmost importance, is whether the actual partners in a relationship are only those physically present, or whether an absent party can play a role by virtue of being present in the mind of another member of the relationship.

Also (1999a: 215-220):

We have the tendency to accord privilege to the dual relationship, risking to overlook the father. It is a short-sighted perspective... To the contrary, we must insist on the fact that this archaic relationship is indirectly inclusive of the father... Since its birth, the child is registered within the symbolic Oedipal context... The Oedipal is structural to the measure in which itself is transgenerational... Therefore, there is no transition from a dual to a tertiary state, but a mutation of the imaginary status of the father.

And he continues: The massive presence, of an all-powerful mother, phallic, disastrously seductive, appears to banish and eliminate the father. The archaic fantasies

impose on the mother to kill him and incorporate his power. This makes her a dangerous monster for lack of a counter threat or mediator.

These, of course, occur on the unconscious level, for on the conscious level there is but praise for «*mother's exalted kind*» [μητέρος ἀγλαόν εἶδος]. These words are chosen as frontispiece by Bachofen for the cover of his book. I deem this to be a fragment of a phrase by the Neo-Platonic philosopher Porphyrius of the 3rd century A.D. (Porphyrii, 1856: 146-7). A profound classical scholar, Bachofen could not ignore the origin and possible dimensions of a philosopher's saying, whom he quotes several times in the pages of *Mother Right*.

Therefore, behind the maternal exaltation there appears the spectre of the archaic ambisexual being, which offers both life and death, and which we usually call phallic mother, a *démon familier* (Stirn, 1987: 4). The pottery depiction accompanying the phrase «*mother's exalted kind*» on Bachofen's book cover, representing Thetis mourning her son Achilles, is enclosed in an oval outline, which may refer to the *egg of the Aristophanean cosmogony* (*Birds*, 694-6).

Freud, in his essay *The Theme of the Three Caskets* (1913: 301) concludes:

They are the three forms taken by the figure of the mother in the course of a man's life—the mother herself, the beloved one who is chosen after her pattern, and lastly the Mother Earth who receives him once more.

It follows that the mythical narrations about archaic matriarchy is a two-sided invention: the one of a happy and unimpeded, and the other of a threatening and catastrophic prospect, if power ever fell exclusively in the hands of women. The *fantasy of return* through death to the undifferentiated state of the archaic fusion traces a perfect circle; it is yet another symbolism of the egg of creation.

The blood ties with the mother would be mortal ties as well if they were not mediated by a third party, even if such a one is the mother's brother, as usually happens in matrilineal societies. The conflict of the so-called maternal law with paternal law in the much-discussed Aeschylus' *Oresteia*, does not necessarily involve the victory of patriarchy over matriarchy and the marking of a historic transition of universal application.

The intrinsic value attributed to myth comes from the notion that these events which are supposed to have taken place at a given moment in time also have a permanent structure. This relates them simultaneously to the past, the present and the future.

If, Lévi-Strauss continues, moreover we accept that «*the object of myth is to provide a reasonable solution standard to a contradiction*» (1958: 231, 254), then I propose the hypothesis that the said conflict concerns the selection procedures between an obsolete number of structures, of those religious-political institutions, which will provide the foundation to the *mythical origin of the given society*.

However, obtaining option is never final. The perspective of a retrogressive movement between different structures is always possible, sometimes even threatening, as is lively demonstrated in the much-discussed Euripides' *Bacchae*.

Aristotle's apostrophe about the possible damage to the state if it is «*governed by women*», the legends of the Amazons, Lemnian (Herodotus, *Histories*, Erato, 138), and Medea, the cosmogonic myths of Hesiod (*Days and Works*, 90-94), the sneering at gynaecocracy and the derision by the Greeks of the supposed barbaric customs (Sophocles, *Oedipus at Colonus*, 339-340), like so many other «*excerpts from ancient literature demonstrate the latent fear of losing control over women*» (Keuls, 1985: 321).

Indeed, the myth tells the truth; not, however, that of the external world but that of the internal world, «*of the desires and anxieties connected with it*» (Anzieu, 2000: 50). As usually happens with the collective and individual productions in general, their meaning, distorted by the necessary compromises, is often delivered to us inverted: The historians Pembroke (1967) and Vidal-Naquet (1970), in demonstrating the laws of interchange and inversion that dominate mythical thought – the rapport to the unconscious primary process is obvious – have shown that gynaeocracy in antiquity would be an inverted world. Vidal-Naquet (1981), in analysing the complexities and multiple meanings of the Greek world, deems that the reason Aristotle associates women and slaves with tyranny is because the latter seeks its allies among those who are excluded by the City in time of democracy and therefore relates to women and slaves. Pembroke (op. cit.) referring to the notion of matriarchy as a perspective, insists on what he calls the *function of alternatives* in a normal rule.

I follow Pembroke when he upholds that gynaeocracy constitutes for the City a repulsive alternative to a political reversal and a logical reversal, as I think of the abhorrent and repulsive images – like the apotropaic “*Gorgon’s head*” on Athena’s shield – for the deterrence of evil. Gynaeocracy satisfies the characteristics of a cosmogonic mythical narrative of a repulsive nature.

The classicist Walcot takes a step further (1984: 42-44):

[The Amazons] are everything a woman ought not to be and they define the norm and the acceptable by setting that norm on its head; they illustrate the appalling consequence of woman usurping what is properly man's role and emphasize man's fear of any attempt at such a usurpation... [They] kill or mutilate the boys, a custom guaranteed to arouse castration anxieties in men ... It needed Achilles to vanquish the Amazon queen Penthesilea... It is, of course, heavily ironic that so superb a sexual athlete as Heracles should in the end be brought to the point of death by a loving wife, but the very innocence of Deianeira [Man destroyer] reminds us yet again of the perils posed by a woman and that woman need not be a Helen or her sister Clytemnestra.

The anxieties caused by the difference of the two sexes – fusion, dependence, dominion, castration etc. – (Cornut, 2001) assume in the case of gynaeocracy forms hardly concealable by the life-giving divinity, the sweetness of the nursing mother in a blissful paradise where it all began. The ominous spectre of a world governed by women must be thwarted. One way of doing this is by turning its content upside down – from a threat to felicity – in combination with its transposition in time – from the future to the past – : the invention of archaic matriarchy.

The Awe of Gynaeocracy, the Appeal of Matriarchy: Realisations of a Logical Antinomy

The unwanted prospect of gynaeocracy in antiquity, like the appeal of prehistoric matriarchy in modern times, are articulations of social representations of female authority narratives.

I shall lend my support to the anthropological hypothesis that the totally opposite, in regard to the position they reserve for woman, gynaeocracy and matriarchy are realisations of the same logical antinomy.

No civilization has a single model of social representations for a particular subject. The older model and the most recent one maintain for a certain period of time either an alternating or conflicting coexistence. In the case where the process of a model’s

transformation leads to its complete logical and semantic reversal, the basic terms of representation should at least have a dual meaning (Laplantine, 1986: 46-52). Such terms in the case under examination are the sexes and authority.

The secure order of speech, the “*victory of intellectuality over sensuality*” (Freud, 1939: 114), may at any moment be disturbed, overthrown under the pressure of the return of the repressed or the split part of instinctual demand.

Such is the case of the *Mother Right* itself. From its text that praises the female there flows the tangible, even by Bachofen himself, threat to the destabilization of rational thought by woman: «*Like Hegel, Bachofen dreams of the refinement and perfection of the human spirit*» (Bachofen, 1861 [2007]: xi: Translator’s Introduction).

Certain civilisations choose the complete segregation of the sexes. However, the multiple meaning of the female, the double-mindedness and ambivalence towards it is a psychic reality of possibly universal application.

Negation involves or indicates affirmation; and vice versa. The significance of a psychic content or of a social one becomes more complete in the measure to which the relations of positivity and negativity that make it up are demonstrable. The evident and the latent, the socially acceptable and unacceptable, the prevailing and the lacking obey a logic of interchange and potential dialogue. For instance, what in a given period of a civilization is considered unacceptable or axiomatically negative, is not necessarily absent. It may be present or even acted upon as positive in certain expressions of the same civilization: in myths, feasts, constituent social groups etc. It may at any moment resurface.

Negation offers, as a defence mechanism from the psychoanalytical aspect and as a logical stratagem from an anthropological one, two supplementary means of understanding this order of cultural phenomena, where opposing social representations are dominant or hidden.

Negation is necessary for the structure of speech, as well as of any symbolic system, and therefore of civilization as such. It involves the obligation of a decision with a “yes” or a “no”, a judgment, that is. However, «*with the help of the symbol of negation, thinking frees itself from the restrictions of repression and enriches itself with material that is indispensable for its proper functioning*» (Freud, 1925: 236).

Splitting is not only an expression of pathology, but also itself «*the means to avoid confusion... It is a positive negation between a “Yes” and a “No”, that accepts their coexistence and for this reason it can be creative*» (Green, 1990: 162-3).

We can therefore support the view that civilization, as a total of transitional phenomena, separates, prohibits, excludes, and also allows more or less the successful coexistence and joint acceptance of the opposites, subject to certain terms, mainly through the spiritual creativity, art and mythical narratives. The conscious and the unconscious function «*as they were binoculars therefore capable of correlation and self-regard*» (Bion, 1962: 54).

Human thought leaves the natural and biological terms of succession (what Green calls confusion), in order to become organized in the form of binary oppositions systems (Lévi-Strauss, 1947: 157-158). The meaning becomes possible precisely thanks to the dialectic of these oppositions. Myth is the par excellence stratagem that converts an uncompromising binary opposition to a logically acceptable one, thus creating the illusion that the opposition has been resolved making mythical thought effective (1958: 254, 231).

Through the thorough examination of the autochthony myth in relation to the status of the Athenian citizen, Loraux (1990, 1996) questions the dominant positions on identity between the mother and the Earth-Deity, as well as between the meanings of analogy, assimilation, metaphor and identification: «*for the woman in her conception and generation is but the imitation of the earth, and not the earth of the woman*» (Plato, *Menexenus*, 238a). These positions, widely accepted by Bachofen, prove to be conceptually and methodologically erroneous, according to the French historian.

Loraux has also shown that, despite the absence of woman as a natural person, the social representations of the female are but absent: the declared importance of the legal wife: «*the better partner you prove to me and the better housewife to our children, the greater will be the honour paid to you in our home*» (Xenophon, *Oeconomicus*, 7.42-3); the mother country that is represented as earth; the lament for its fallen defenders, which is uttered by the women and so forth. The Athenian female is an organizer, “*a female operator*” that allows us to think of the male and the political.

A par excellence public, alongside the Ecclesia and the Agora, is undoubtedly that of the Theatre. Notwithstanding the fact that the actors and the chorus are played by men, the roles are quite often feminine.

I presume that the socially imposed absence of women from the tiers, in combination with their absence-presence in the orchestra, are an indication of otherness. It is a representation, a means of expressing the difference of the sexes and of the sections that the myths and the Polis – not always consensually – assign to each, as for example in Aristophanes’ *stasis* [rebellion] of women. As protagonists and as the chorus, women are the other voice, that of doubt, recollection and prudence; it is the echo of social conflicts and looming political reversals.

I assume that gynaecocracy in antiquity, like matriarchy from modern times onwards, are mythical narratives; they are cultural and political objects of representations and affects; realisations of the same obvious or latent logical antinomy regarding the female. Woman is considered a threat to the founding of the Polis, probably of every civilization. Nevertheless, woman is a constituent element of its birth, establishment and continuation, as well as of its overthrow. The female is recast in dormant psychical and social representations right at the moment when it is suppressed or excluded from evident practices. The logic of exclusion is simplifying, one-dimensional and poor; the logic of (re-) casting is rich, multifaceted and manifold.

Conclusion

Matriarchy and the conceptions related to female authority preceded the theory of Bachofen and those of other scholars. Matriarchy has not been an evolutionary stage of civilization. Nevertheless, it exists. It exists as a mythical narrative, possibly diachronic and universal; it is a common fantasy of origin that endeavours to solve riddles and formulate answers, allay archaic anxieties, foundation statutes of society, its organization and functioning.

The historian Hartmann (2004: 1920) writes:

Matriarchy serves as a projection screen, reflecting current ideas about the authority of the sexes... The term matriarchy is untested... Undoubtedly, however, the research of historians on the relations of the sexes remains a fascinating subject.

Matriarchal assumptions, at once seductive and abhorrent, activate social representations and psychical functions of the inner soul that spread to the disputed area

between the individualistic and the collective, between fantasies, myths and scientific knowledge.

Paraphrasing Freud of 1914 in regard to the immortality of the Ego, when he showed that the narcissism of the parents nestles in the love of their children, I shall say that our unconscious desires, in the form of fantasies and myths, sometimes find the safest refuge in the scientific theories that we create.

References

- Ancient Greek and Latin texts. *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>, accessed 9 September 2017.
- Anzieu, D. (2000) *Psychanalyser*. Paris : Dunod
- Bachofen, J.J. (1861) *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1903, <http://pef.czu.cz/~kokaisl/bachofen-de.pdf>, accessed 9 September 2017.
- Bachofen, J.J. (2007) *An English translation of Bachofen's Mutterrecht (Mother Right) 1861*, abridged and translated by D. Partenheimer. New York: The Edwin Mellen Press
- Balestriere, L. (1998) *Freud et la question des origines*. Bruxelles: de Boeck
- Bion, W.R. (1962) *Learning from Experience*. London: William Heinemann. Reprinted London: Karnac Books, 1991
- Borgeaud, P. et al. (1999) *La mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jakob Bachofen*. Genève: Librairie Droz S.A.
- Briffault, R.S. (1927) *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiment and Institutions*. Macmillan.
- Burston, D. (1986) Myth Religion and Mother Right: Bachofen's Influence on Psychoanalytic Theory. *Contemp Psychoanal* **22** :666-687
- Cai Hua (1997) *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris : PUF
- Caney, A.C. (2004) *Let He Who Objects Produce Sound Evidence: Lord Henry Howard and the Sixteenth Century Gynecocracy Debate*. Thesis, <http://diginole.lib.fsu.edu/etd/97>, accessed 9 September 2017.
- Cauvin, J. (1985) La question du «matriarcat préhistorique» et le rôle de la femme dans la préhistoire. *Travaux de la Maison de l'Orient*, **10** (1): 7-18.
- Chemouni, J. (1997) *Psychanalyse et Anthropologie. Lévi-Strauss et Freud*. Paris : L'Harmattan
- Cornut, J. (2001) *Pourquoi les hommes ont peur des femmes*. Paris : PUF
- Dessene, A. (1949) George Thomson. *Studies in Ancient Greek Society*, vol. I, The Prehistoric Aegean. *Bulletin de correspondance hellénique* **73**: 509-510
- Duvernay-Bolens, J. (2001) La théorie de la récapitulation de Haeckel à Freud. *Topique*, **2** (75): 13-34.
- Eliade, M. (1987) *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot
- Eller, C. (2001) *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston, MA: Beacon Press
- Encyclopædia Britannica, <http://www.britannica.com>, accessed 9 September 2017.
- Engels, F. (1884) *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. NY: International Publishers, 1972
- Evans-Pritchard, E.E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1951) *Kinship and Marriage among the Nuer*, French trad. *Parenté et mariage chez les Nuer*. Paris : Payot, 1973
- Freud, S. (1900) The interpretation of dreams. *Standard Edition (Vol.4 &5)*. London: Hogarth Press
- Freud, S. (1901) The Psychopathology of Everyday Life. S.E. **6**: 1-296
- Freud, S. (1905) Three essays on the Theory of Sexuality. S.E. **7**: 123-243
- Freud, S. (1908) Creative Writers and Day-Dreaming. S.E. **9**: 141-154
- Freud, S. (1911) Psycho-analytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia S.E. **12**: 1-82
- Freud, S. (1912-13) Totem and Taboo. S.E. **13**: 1-162
- Freud, S. (1913) The Theme of the Three Caskets. S.E. **12**: 289 -302

- Freud, S. (1914) On Narcissism: An Introduction. S.E. **14**: 67-102
- Freud, S. (1917). Introductory Lectures on Psycho-Analysis. S.E. **16**: 241-463
- Freud, S. (1918) From the History of an Infantile Neurosis. S.E. **17**: 1-124
- Freud, S. (1925) Negation. S.E. **19**: 233-240
- Freud, S. (1930) Civilization and its discontents. S.E. **21**: 57-146
- Freud, S. (1939) Moses and Monotheism. S.E. **23**: 1-138
- Freud, S. (1973) *La naissance de la psychanalyse*. Paris : PUF
- Gere, C. (2009) *Knossos and the Prophets of Modernism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gimbutas, M. (1997) *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. Toronto: Harper Collins
- Godelier, M. (2004) *Les métamorphose de la paternité*. Paris : Flammarion, 2010
- Göttner-Abendroth, H. (2012) *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe*. New York: Peter Lang
- Green, A. (1980) Le mythe: un objet transitionnel collectif. *Le temps de la réflexion* **2**: 99-131
- Green, A. (1982) Après-coup, l'archaïque. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* **26**: 195-216
- Green, A. (1990) De la tiercéité. In : *La pensée clinique*. Paris : Odile Jacob, 2002: 202 - 242
- Green, A. (1999 a) Inceste et parricide en Anthropologie et en Psychanalyse. In: Ph. Descola, J. Hamel et P. Lemonnier (editors), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Colloque de Cerisy. Paris : Fayard
- Green, A. (1999 b) Le psychisme entre anthropologues et psychanalystes. Une différence d'interprétation. *L'Homme* **39** (149): 25-42.
- Green, A. (2004) Thirdness and Psychoanalytic Concepts. *Psychoanal Q* **73**:99-135
- Grémaux, R. (1994) *Woman becomes man in the Balkans*. In Herdt G, editor *Third Sex Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books
- Grubrich-Simitis, I. (1986) Métapsychologie et métabiologie. In : Freud S *Vue d'ensemble des névroses de transfert. Un essai métapsychologique* (1915). Paris : Gallimard
- Hartmann, E. (2004) Zur Geschichte der Matriarchatsidee. Humboldt-Universität zu Berlin. <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/133/hartmann-elke-3/PDF/hartmann.pdf>, accessed 9 September 2017.
- Keuls, E. (1985) *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. New York: Harper & Row
- Lafitau, J.F. (1724) *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. <http://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/1982985>, accessed 9 September 2017.
- Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1985) *Fantasmes originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme*. Paris : Hachette
- Laplantine, F. (1986) *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot
- Lévi-Strauss, C. (1947) *Les structures élémentaires de la parenté*, 2 ed. Paris : Mouton
- Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris : Plon
- Lévi-Strauss, C. (1964) *Mythologiques, Le Cru et le cuit*. Paris : Plon
- Lévi-Strauss, C. (1971) *Mythologiques, L'Homme nu*. Paris : Plon
- Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html> , accessed 9 September 2017.
- Maine, H.J.S. (1861) *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, B. (1927) *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malinowski, B. (1929) *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York: Eugenics Pub. Co.
- McLennan, J.F. (1865) *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam and Charles Black

- Monfouga-Nicolas, J. (1972) *Ambivalence et culte de possession: contribution à l'étude du Bori hausa*. Editions Anthropos
- Morgan, L. (1877) *Ancient Society: Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, Through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Company.
- Loraux, N. (1990) *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris : Gallimard
- Loraux, N. (1996) *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris : Seuil
- Oxford Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com>, accessed 9 September 2017.
- Pembroke, S. (1967) Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* **30**: 1-35.
- Peoples, J., Bailey, G. (2012) *Humanity: an introduction to cultural anthropology*. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.
- Porphyrus *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, G. Wolff editor (1856). Berlin: Springer, <http://www.hathitrust.org>, accessed 9 September 2017.
- Potamianou, A. (2014) Thoughts about the issue of matriarchy. *Oedipus* 11: 225-230 (in Greek)
- Pouillon, J. (1980) La fonction mythique. *Le temps de la réflexion* **1** : 83-98
- Radcliffe-Brown, A.R. (1924) The mother's brother in South Africa. *South African Journal of Science* **21**: 542-55, reproduced in Radcliffe-Brown AR (1952). pp 48-61
- Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society, French trad. Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Éditions de Minuit, 1968
- Rivers, W.H.R. (1924) *Social Organization*. New York: Knopf.
- Rousseau, J.-J. (1761) *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k205196f.r=Rousseau%2C%20Julie%20ou%20la%20Nouvelle%20Héloïse?rk=21459:2>, accessed 9 September 2017.
- Sanday, P.R. (1998) Matriarchy as a sociocultural form. An old debate in a new light. *16th congress of the indo-pacific prehistory association*, Melaka, Malaysia, 1-7 July 1998, <http://www.sas.upenn.edu/~psanday/matri.html>, accessed 9 September 2017.
- Sanday, P.R. (2002) *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Cornell University Press. New York: Ithaca.
- Scaligi, P.L. (1978) The Scepter or the Distaff: The Question of Female Sovereignty, 1516–1607. *The Historian* **41**(1): 59-75
- Schneider, D.M. (1961) Introduction: The distinctive features of matrilineal descent groups. In: Schneider D, Gough K editors. *Matrilineal Kinship*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-29
- Stirn, F. (1987) Introduction et commentaire à S. Freud «L'inquiétante étrangeté». Grenoble: Philosophie
- Tylor, E.B. (1896) The Matriarchal Family System. *Nineteenth Century* **40** :81-96
- Valabrega, J-P. (1980) *Phantasme, mythe, corps et sens. Une théorie psychanalytique de la connaissance*. Paris : Payot
- Vidal-Naquet, P. (1981) *Le chasseur noir: formes de pensées et formes de société dans le monde grec*. Paris : Maspero
- Wagner-Hasel, B. (1991) Le matriarcat et la crise de la modernité. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* **6** (1-2): 43-61.
- Walcot, P. (1984) Greek Attitudes Towards Women: The Mythological Evidence. *Greece and Rome (Second Series)* **31**: 37-47.
- Wilken. G.A. (1884) *Über das Matriarchat bei den alten Arabern*. English transl. J. Redhouse, *Matriarchy or Mother-Right with the Ancient Arabians*, Repository: Cambridge University Library, 1885.
- Winnicott, D.W. (1953) Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study of the First Not-Me Possession. *Int J Psychoanal* **34**:89-97
- Winnicott, D.W. (1967) The Location of Cultural Experience. *Int J Psychoanal* **48**:368-372
- Winnicott, D.W. (1975) *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. Collected papers. Brunner/Mazel
- Winnicott, D.W. (1988) *On Human Nature*. London: Free Assn. Books.
- Young, A. (2000) *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. New York: Berg

Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps ♦

RÉSUMÉ

Depuis l'invasion turque de Chypre en 1974, plusieurs centaines de personnes sont portées disparues. En dépit des exhumations d'ossements, récemment identifiés à un nombre important des disparus, l'élaboration de leur deuil reste entravée. L'auteur s'efforce de montrer comment leurs familles se chargent d'une fonction de porte-deuil en faveur de l'ensemble social. Leur deuil semble lié aux péripéties de la société chypriote-grecque, accablée par des traumatismes et des deuils irrésolus de ses idéaux et de sa mémoire collective. C'est ainsi que la construction d'une mémoire tempérée et partagée par ses membres, et l'envisagement d'un futur possible pour le pays sont mis en péril.

“ὁμόσαντες ὄρκους ἢ μὴν μὴ
μνησικακήσειν”

« ayant prêté serment de ne vraiment plus
garder en mémoire les malheurs du passé »

Xénophon, *Helléniques*, 2. IV. 43

Je reviens dans cet article sur un sujet qui m’occupe depuis 1989 : le deuil, rendu impossible pour leurs familles, des Chypriotes grecs portés disparus depuis l’invasion turque de l’île en 1974. Ce que je propose aujourd’hui est de réfléchir sur la persistance des obstacles au travail du deuil et de la mémoire, en dépit des exhumations d’ossements récemment identifiés à un grand nombre de disparus.

Faits et Hypothèses

Chypre est le pays européen « à l’histoire la plus riche, la plus contrastée, la plus difficile » (Bondy, 2004). Depuis des millénaires, carrefour d’importants courants commerciaux (notamment grâce à son cuivre, auquel il donna son nom), Chypre assimila au fil du temps différentes cultures. Mais, celle qui a scellé de bonne heure son destin fut la civilisation hellénique.

Un carrefour est souvent une pomme de discorde : les perses, romains, arabes, francs, vénitiens, ottomans furent ses conquérants successifs. Et lorsque les britanniques débarquèrent, l’heure de la question d’orient et de la décolonisation sonna. Accueillant en 1878 le gouverneur, l’archevêque Sophronios lui demanda que la Grande-Bretagne « aide Chypre, comme autrefois les îles Ioniennes, à s’unir à la mère patrie ». Les Chypriotes grecs, représentant les 80% de la population, finirent en 1955 par prendre les armes, exigeant le rattachement à la Grèce. La communauté des Chypriotes turcs, habitant l’île depuis la conquête ottomane en 1571, en représentait les 18%. Considérant Chypre comme turc, une part de cette communauté réagit violemment. Avec l’aide de la Turquie et l’encouragement des britanniques, elle combattit pour la partition de l’île.

Un compromis fut trouvé et la *République de Chypre* fut proclamée en 1960. Mais en 1963 le pays fut de nouveau éprouvé par de fortes violences inter- et intra-communautaires (entre nationalistes et modérés). Elles culminèrent en juillet 1974 avec l’invasion turque, suite au coup d’état de la junte grecque au gouvernement chypriote de Makarios. 36% du territoire de Chypre est depuis occupé.

En plus des personnes tuées et blessées par milliers et de la moitié de la population forcée à se déplacer en fonction de son origine ethnique, plusieurs centaines de personnes de part et d’autre ont été depuis portées disparues. En ce qui concerne les Chypriotes grecs, auxquels nos recherches se limitent, des films et des photos montrent des civils et des soldats détenus par l’armée turque. Leurs familles ne cessent depuis de les rechercher.

Nos travaux précédents (Georgiades, Petrou, 1991, 1996) et notamment « Perte et Histoire ; les aventures d’un deuil » (1998) ont porté sur ce qui a entravé l’élaboration de leur disparition. Je reformulerai aujourd’hui ma thèse de la manière suivante : C’est comme si, sur la base d’un accord tacite entre la société chypriote et les familles des disparus, les dernières se sont chargées de porter la croix et d’arborer le drame de toute une société, accablée par des traumatismes et des deuils irrésolus, qui mettent en péril la construction d’une mémoire tempérée et partagée par ses membres et l’envisagement d’un futur possible pour le pays.

Le Deuil Rendu Impossible

En partant de l'*Iliade*, où rendre hommage aux morts est à la fois un droit et une obligation, *Sept contre Thèbes*, *Phéniciennes*, *Suppliantes* racontent des guerres civiles et cherchent l'enterrement de leurs morts. Chez *Antigone*, l'éthique du sang commun (δική) polémique jusqu'à la mort avec la loi de la cité (νόμος).

Cependant, Homère racontait déjà qu'une autre princesse, Niobé, se vantant de sa fécondité, se moqua de Léto qui n'avait donné le jour qu'à Artémis et Apollon. Offensés, les Dieux tuèrent à coup de flèches ses douze enfants et il leur fallut neuf jours avant de les enterrer eux-mêmes.

Ainsi, bien avant Créon, ce sont les Dieux qui, en réponse à l'ὑβρις, (la démesure), manquèrent de respect aux morts, avant de décider la réparation, laquelle fera désormais partie des mœurs de la communauté humaine. Il semble qu'à Chypre, héritiers à la fois d'une Antigone mélancolisante et d'un Créon sans circonspection ni prudence, nous montrons à la fois une démesure et un manque de respect à nos disparus et à leurs tragiques parents.

Voici ce que me confiait en 1989, le secrétaire du *Comité des familles de disparus* :

La logique stricte et froide dit que les disparus ne sont plus en vie. Le prisonnier de guerre n'a de valeur que pour un bref moment. Ensuite il n'est plus qu'un problème à se débarrasser. Néanmoins nous continuons à espérer

À ma question si cela serait plus soulageant d'admettre sa mort, l'épouse d'un disparu répond :

Peut-être. Mais tant que je ne sais pas définitivement, c'est comme si je le tiens en vie. Et cela je ne veux pas le perdre, même si c'est un calvaire et un supplice quotidien.

Si la mort d'un proche n'est pas un supplice, c'est grâce au travail, certes douloureux et long, du deuil. Le déplacement des investissements permet que la perte devienne au fil du temps acceptable ; que la séparation d'avec le mort s'établisse et que la douleur s'éteigne au fur et à mesure de l'élaboration des sentiments ambivalents à son égard. Freud souligne que c'est bien l'épreuve de réalité qui indique que l'objet n'existe plus et que la libido doit s'en retirer (1917, p.150).

Le deuil des chypriotes grecs portés disparus est rendu impossible non seulement du fait de l'absence de corps ou d'autre élément attestant la mort, mais surtout à cause des discours sociaux encourageant la croyance en leur existence.

Le deuil n'est jamais une question individuelle ni une épreuve strictement privée. Comme tout passage, la mort est légitimée et sanctionnée socialement. Si en plus les pertes sont massives, une référence externe est indispensable pour accueillir la douleur personnelle, approuver le deuil et à travers mots et actes collectifs encadrer son travail (Kaës, 1989b).

Au contraire, à Chypre le deuil des disparus a été expressément découragé par la société et notamment par une part de son leadership : ἄλαστον πένθος, deuil impossible d'oublier (Homère). La réaction initiale du sujet face au défunt qu'est le déni de la mort, accompagné d'un clivage du moi (Lipson, 1963), se trouve ici socialement renforcée, justifiée, et légitimée.

Cette démarche, manifestation omnipotente, maintient les traumatismes hors du temps et hors de la mémoire : «le sujet se trouve placé dans l'impossibilité de faire séjourner ni dans son propre inconscient ni dans celui de quelque autre la charge et la représentation du traumatisme, en raison de la destruction des contenants internes et externes» (Kaës, 1989b, p.177).

La douleur déchirante s'exprime par ces lamentations inlassables, qu'A. Potamianou (2010), caractérise de procédés anti-deuil. L'organisation à faible potentiel de mentalisation est vouée à l'espérance de l'inaccessible et milite en faveur de l'annulation des pertes. Le moi est dans l'expectative que l'objet finira un jour par répondre.

Le disparu, maintenu dans le statut paradoxal du ni vivant ni mort est vécu non pas comme une perte, mais comme une absence. Car la perte est définitive ; l'absence est une présence potentielle, une promesse de retour.

Est-ce la tradition de célébrer les funérailles des victimes de guerre qui fait défaut aux grecs ? Pourtant on en connaît bien l'ordonnance, même pour les portés disparus (Thucydide, 2,34) :

Des chars amènent des cercueils, lors du convoi... Une litière vide et drapée est portée en l'honneur des disparus, dont on n'a pas retrouvé les corps, lors de la relève des cadavres

Le Porte-Deuil

Pour les Chypriotes grecs, le disparu est toujours en vie, en dépit de l'épreuve de la réalité. Et il sera un jour de retour. On crée des discours et des symboles sur son absence, similaires ou associés aux discours et aux symboles créés pour les traumatismes causés par l'invasion et la division du pays. « *Je n'oublie pas* » est depuis 1974 le slogan et le mot d'ordre toujours en vigueur, qu'on trouve en surplomb de la carte sanglante de Chypre divisé en deux. L'espoir y est le même : retour des disparus, retour des réfugiés à leur foyer, levée de l'occupation, réunification de Chypre. En somme le retour à l'époque d'avant '74. Ils avaient vécu à Canaan et leur mémoire est liée aux localités particulières de la terre promise, écrit Freud dans *Moïse* (p.62). Les photos des disparus, qui sont souvent celles de leur mariage, montrées lors des manifestations, associent l'heureux événement du passé avec la réunion espérée de la famille, en même temps que celle du pays.

En revanche, les Chypriotes turcs portés disparus sont déclarés morts par leurs dirigeants (Sant Cassia, 2005). Leur perte est définitive, tout comme la rupture entre les deux communautés. L'invasion avait pour but, d'après la Turquie, de sauvegarder les Chypriotes turcs de la barbarie chypriote-grecque.

La gestion de la question des disparus par les deux communautés est différente. Or, il existe une ressemblance troublante : elle devient un argument de promotion de la politique de chacune concernant la solution globale du problème de Chypre, qui pour l'une est le retour au status quo ante, et pour l'autre la séparation définitive.

Si la société humaine se compose de vivants comme de morts, tout traitement des morts a des effets sur les vivants. Dans la mesure où l'ambition ultime de l'État est d'incarner la transcendance-même, son pouvoir atteint son apogée dans le traitement de la mort. (Verdery, 1999). La perte et l'absence servent le présent et les projets politiques et socio-religieux des vivants (Bille et al., 2010). L'État chypriote, les centres du pouvoir, les organisations de parents de disparus ont choisi de promouvoir une politique sans issue possible. Ils ont entrepris des stratégies de manipulation des parents et de la population en générale. Soumis à ce pouvoir qui se trouve de partout, où les représentations de la réalité imposent silencieusement la force de leur cause (Foucault, 1976), on a tous fermé les yeux devant l'ennemi le plus implacable de l'homme, qu'est le temps et la mort.

À Chypre, Créon et Antigone ne détiennent pas de rôles distincts. L'économie et le développement du drame sont inversés et la catharsis est d'emblée désavouée. Créon et Antigone s'accordent que les morts doivent être laissés sans sépulture ; non pas parce qu'ils

sont des traîtres, mais pas parce qu'ils sont des héros. Je pense avec San Cassia (op.cit.), que Créon et Antigone sont les protagonistes unanimes du même et interminable drame.

Les mères en deuil pour se rappeler Loraux (1990), sont à Chypre ces figures noires qui incarnent la volonté d'un peuple de ne pas oublier. Je les appelle *porte-deuil*, dans le sens où Kaës (1989b, 2009) parle de porte-parole, porte-symptôme etc. Les parents des disparus parlent de leur propre douleur et à la fois à la place d'une société qui les charge de parler de la sienne. Au sein de cette fonction phorique se dissimulent l'alliance inconsciente et le pacte dénégatif inhérents aux traumatismes de la mémoire du pays.

Au lieu d'un douloureux travail de deuil au sujet des disparus, dans le cadre d'un processus collectif plus large qui concernerait les traumatismes sociaux et l'envisagement d'un travail sur un devenir possible pour Chypre, un surinvestissement massif de l'absence a été choisi.

Le Pseudos

Dans la lignée de Winnicott, Green (1990) a mis en évidence l'importance d'investir dans l'absence et le vide, qui sont vécus comme la seule réalité qui peut contenir la psyché, mettant un terme à son désorganisation ultérieure. La perte est ainsi niée et à sa place l'absence est surinvestie.

Dorénavant, la réalité, c'est l'absence, le reflet, l'image d'une réalité inexistante, qui tente de nous convaincre qu'il la représente ; tout comme, d'après Euripide, Hélène à Troie : « Je ne suis point allée à Troie, un fantôme fut à ma place » (*Hélène*, vers 582). L'image, le simulacre a un immense pouvoir social et politique (Baudrillard 1981). Derrière l'image du disparu se profile la complicité des parents désireux d'éviter leur deuil et la raison d'État qui les condamne au calvaire. D'autant plus si l'État sait, et il sait, gérer le secret, car il est le noyau de son pouvoir : « le savoir social le plus important est de savoir ce qu'il ne faut pas savoir », ce que l'anthropologue Taussig associe au travail du négatif (1999, p.2).

Mais le mensonge a les jambes courtes. Par une nuit estivale de 1998, deux femmes dans la cinquantaine, entreprennent l'exhumation des ossements de leurs maris, présumés enterrés dans une fosse commune. La presse divulguait alors l'existence de fosses communes non seulement dans les territoires occupés, mais aussi dans les territoires dont les autorités de la République de Chypre ont toujours eu la souveraineté. Un accord entre les leaders des deux communautés, réactive la *Commission pour les portés disparus à Chypre* placée sous l'égide des Nations Unies, pour qu'elle procède à des exhumations. Les Chypriotes turcs se rétractent et le président du comité chypriote-grec des portés disparus menace par des manifestations, si on ose retirer ne serait-ce qu'un nom de la liste des disparus.

Les ruses dans la manipulation politique des masses ont l'imagination limitée : En effet, en 406 av. J-C, six généraux athéniens, malgré leur victoire sur la flotte spartiate, sont condamnés à mort. Ils avaient abandonné, à cause d'une mer très agitée, des combattants morts, sans sépulture. Pour influencer la décision du tribunal, l'astuce suivante est conçue. (Xénophon, *Helléniques*, 1, VII, 8) :

Théramène et ses adhérents préparent un grand nombre de gens vêtus de noir, rasés jusqu'à la peau, afin qu'ils viennent à l'assemblée comme parents des morts... pour accuser les généraux.

En 2008 la *Cour Européenne des Droits de l'Homme*, rejetant la thèse turque que les personnes disparues doivent être considérées comme mortes, condamne la Turquie pour avoir omis de mener une enquête effective sur leur sort et pour le traitement humiliant de leurs familles, privées d'information. Un peu plus tard une cour de Nicosie juge la

République de Chypre elle-même, pour des charges analogues, refusant l'argument avancé de la hâte excusable en raison des conditions de guerre et du démantèlement de l'État :

Le fait que la Turquie puisse être tenue responsable de la mort, n'exclut pas la responsabilité de la République de Chypre d'enquêter et de tenir informés les parents, à partir du moment où le corps a été récupéré par ses autorités. Au contraire la requérante avait à affronter le refus et la dureté des responsables. Elle a été trainée avec ses enfants dans des manifestations en faveur des disparus. Le fait qu'on ne lui ait pas dit que son mari soit mort, démontre les efforts officiels de dissimuler les éléments.

Et la requérante de déclarer :

Ma vie aurait été différente, si j'avais su que mon mari était mort. Il y a bien une différence entre l'épouse de quelqu'un tombé pour le pays, et l'épouse d'un disparu. J'avais alors 27 ans. J'aurais pu épouser un homme, qui aurait pris soin de mes enfants, tout en continuant à honorer la mémoire de mon mari.

On honore la mémoire d'un héros. Qu'en est-il de la mémoire d'un porté disparu ? De la mémoire collective qui cherche des vivants parmi les morts ? Il me semble que le mécanisme du désaveu jouit d'une large utilité sociale et que même le dévoilement du secret ne conduit pas nécessairement à la levée de ses effets : « le drame de l'exposition n'abolit pas le secret, mais il devient le matériau pour de nouveaux mythes et rituels » (Taussig, op.cit., p.216).

Grâce au travail de la *Commission*, plus de 500 disparus sont identifiés depuis 2007. Les funérailles des ex- portés disparus sont de plus en plus courantes. « Encore un porté disparu enterré » écrit-on dans la presse. Le paradoxe dans la formulation n'est pourtant pas relevé. N'ose-t-on pas dire « ex- » ? Toutefois les obsèques se déroulent dans la solennité et des honneurs de héros leurs sont faites. Ceci est nécessaire, mais insuffisant pour que le travail du deuil entravé pendant des décennies soit avancé, du moins pour une large part des familles. Demandons-nous si la récupération des ossements et leur enterrement panégyrique, ne contribuent-ils pas à sa sanctification, rendant son deuil impossible, comme cela revient aux saints de l'Église et aux martyrs de Patrie : de sa crypte, le disparu exquis sortira-t-il un jour vivant ? (Torok, 1987).

Les retrouvailles tant attendues traumatisent à nouveau, lorsque le recours au test ADN est fait, sans qu'un large travail d'élaboration des traumatismes collectifs ait eu lieu. La reconnaissance et l'accueil de l'étranger (*ἡ ἀναγνώρισις*) est un processus qui symbolise la réassurance publique des liens interpersonnels. Elle passe par la recherche de signes sur le corps, révélateurs de l'identité. En l'occurrence, la reconnaissance aurait pu avoir la fonction d'une resignification des liens entre les morts et les vivants, entre le passé et le présent des sujets et à la fois du pays ; bref la reconstruction d'une mémoire communément partagée.

Deuil Sans Fin et Mémoire Impossible

La mémoire est une question ardue, quoique centrale pour la Psychanalyse. Avant que Bergson propose son étude, Aristote, dans son *Traité de la mémoire et de la réminiscence*, en traça les grandes lignes :

(C'est par) une modification de l'âme qu'on se rappelle ce qui n'est pas présent... L'impression qui se produit par suite de la sensation dans l'âme et dans cette partie du corps qui la perçoit... constitue ce qu'on appelle la mémoire...Le mouvement produit empreint (dans l'âme) une sorte de type de la sensation, analogue au cachet que l'anneau imprime sur la cire... Se souvenir, c'est posséder dans son âme la faculté motrice

Le travail de la mémoire est un travail de transformation, de reconstruction; une succession de présence-absence-représen(tan)ce, qui devient une présence et ainsi de suite.

Or, ce schéma, qui est celui de l'après-coup, s'est avéré insuffisant pour expliquer la souffrance mnémotique due au traumatisme ; justement parce qu'à cause de sa violence, il n'y a pas eu d'inscription, ni de présence psychiques. C'est la raison pour laquelle Freud (1914), décrivant les différents obstacles à la remémoration, introduit la compulsion de répétition, même s'il fallut attendre l'introduction de la pulsion de mort en 1920, pour que le concept acquière son plein sens. Ferenczi, Winnicott, Green etc. souligneront l'effraction violente de la psyché et la mise en échec du travail psychique. Aristote attira déjà l'attention :

Les impressions trop violentes... c'est comme si le mouvement et le cachet étaient appliqués sur une eau courante... La réminiscence est la recherche d'image dans le corps ; c'est la raison pour laquelle certains se troublent quand ils ne peuvent se souvenir, incapables de cesser cette recherche... C'est surtout ce qui arrive aux mélancoliques, car ce sont les images surtout qui les agissent

L'engagement de la psyché dans la répétition inlassable et son accrochage au sensoriel indiquent la mise en péril du travail de la mémoire. Comme je l'ai noté précédemment, en cas de traumatisme, ce n'est pas la trace qui est investie, mais au contraire son absence : le vide et le trou dans la mémoire. Les observations suivantes mettent en évidence ce type de souffrance :

On lui a rendu ce qui a été retrouvé de la dépouille de son mari : des os des jambes et du bras. Sans crâne, ni corps. Après 34 ans, elle l'a enterré. La colère déborde de son témoignage :

Est-ce terminé parce qu'on nous a rendu les dépouilles ? Deux jambes et un bras ? Est-ce cela mon mari ? Pourquoi ne pas nous dire ce qu'on avait fait à nos hommes, avant de nous les amener ainsi ? « Récupérer vos hommes, enterrez-les et soulagez-vous ! » Les gouvernementaux assistent aux funérailles, et nous humilient complètement. Ma fille aînée a une fille aujourd'hui ; mais elle dit qu'elle a encore la main de son père sur la sienne, comme le jour où on nous fusillait.

C. Taiana (2014) postule que l'énigme de la présence-absence du disparu ressemble à un message énigmatique qui renvoie à la théorie de la séduction de Laplanche. Pour moi cette énigme peut, sous certaines conditions, conduire le sujet non pas à son élaboration fantasmatique, mais au développement d'une pensée toute puissante, qui exige tout savoir et qui interprète l'énigme sous la forme de cette certitude absolue qu'est celle de la psychose. Ces conditions sont celles des catastrophes sociales, où les garants métapsychiques ne peuvent assumer leur rôle qu'est « de traiter une partie de la négativité inhérente à la vie psychique » (Kaës, 1989b, p.179).

Ce qui nous libère de l'emprise du passé, c'est le travail de la mémoire. « La perlaboration en quoi consiste le travail de remémoration ne va pas sans le travail du deuil » (Ricoeur, 2000, p.577). Or, qui dit deuil, dit oubli. *L'oubli dans la mémoire*, pour se rappeler encore Loraux (1997) et Nora formulant ainsi la dialectique du souvenir et de l'oubli : « La mémoire ne s'oppose pas à l'oubli, qu'elle englobe et ne s'identifie pas au souvenir qu'elle suppose » (1984, p. vii).

Faut-il insister davantage sur l'importance de bien distinguer le rejet de l'expérience hors de la mémoire, du harcèlement par le rappel inlassable et le présent éternel qui l'annulent, et enfin, de l'intégration psychique de l'expérience, dont l'ouvrage est la mémoire.

« On dit que le temps est le meilleur des médecins. Dans notre cas, il n'y peut rien », dit une mère de disparu. N'est-ce pas que ce qui a été durement ou pas du tout vécu ne peut se

laisser oublier ? Le temps s'est arrêté en été '74, ainsi que les sensations tactiles de la jeune femme en témoignent : son père lui tient encore la main. Ces os ne peuvent être lui ; car ses os seraient la preuve irréfutable de sa perte définitive. La mémoire est mise en échec.

Je rapporte encore les témoignages de deux femmes dans la soixantaine, dont les maris ont récemment été identifiés et enterrés :

Nous savons que nous avons maintenant notre tombe. Nous passons chaque jour pour allumer la bougie et brûler l'encens ; nous allons y poser une photo. Nous savons que notre homme est ici maintenant et nous lui parlons beaucoup tous les jours.

La seconde :

Je sens un grand soulagement, parce que chaque jour j'ai un endroit où aller pour rencontrer mon mari. Comme si nous avions un rendez-vous pour nous retrouver dans un tel endroit. Il me regarde dans les yeux et c'est comme si j'avais dix-huit ans, vingt-trois mon mari, comme du temps de nos fiançailles. Je le regarde dans les yeux, et on se parle...

Sur une autre scène, celle de la politique, la dure vérité sur le devenir du pays n'est toujours pas dite haut et fort. Des hommes politiques chantent encore ces belles mélodies que les oreilles de beaucoup de Chypriotes grecs sont toujours enthousiastes d'entendre. Comme si notre mémoire collective des dernières décennies, encore vivante, ne nous a rien appris. Or, vérité en grec (ἀλήθεια) est ce qui ne peut être oublié ni dissimulé !

Si pénétrer un deuil ressemble au sacrilège (Torok, op.cit.), qu'en est-il d'interroger ce qui est considéré comme sacré pour une société encore hantée par ses morts ? L'encouragement social long et fort de l'absence ne permet pas l'élaboration mémorielle, même lorsqu'il se retire, même lorsque la réalité de l'identification d'un grand nombre de corps est incontestable.

Enriquez (1987) a mis en évidence que c'est le déni en lieu et place du refoulement qui opère dans le pacte dénégatif. Participant à une alliance qui aliène, car elle dénie et clive une partie de la réalité, on afflige les familles des disparus d'un interminable deuil qui en appelle un autre, plus large. En se répétant bravement le mot d'ordre de '74 « Je n'oublie pas », ne s'entend-on pas murmurer tout bas que nous ne voulons pas oublier les malheurs du passé, qui risquent ainsi de se reproduire ? « N'oubliez pas, familles de disparus, c'est vital pour les autres ; n'oublions pas Chypriotes grecs, c'est vital pour nous tous ». Or, il va de la mémoire de nos disparus, morts de longue date, de la dignité de leurs familles et de la perspective viable pour Chypre.

Mémoire Et Histoire : Le Sépulcre

De même que le deuil, la mémoire n'est pas strictement individuelle. Elle est en partie élaborée et partagée par l'ensemble social ; elle participe au soutien de l'identité de l'ensemble et de ses membres.

Comme le souligne Freud (1913), entre la mémoire, l'histoire, le temps individuels, et l'Histoire, il existe des connexions et des incompatibilités, ainsi que, d'après les historiens, entre la mémoire collective et l'Histoire. Si pour Freud la mémoire tolère les contradictions et résiste à sa transformation, d'un point de vue anthropologique, elle tient à l'absolu et charrie du sacré. Sans médiation, ni distance, « la mémoire est toujours suspecte à l'histoire, donc la mission vraie est de la détruire et de la refouler. L'histoire est la délégitimation du passé vécue » (Nora, 1984, p. xx).

Je propose donc l'hypothèse que ce qui entrave le travail de la mémoire n'est pas seulement la violence événementielle et l'écroulement de cadres sociaux. L'écoulement du temps est endigué aussi par la ténacité des idéaux. L'idéal du moi est la formation psychique

paradigmatique de l'interface et de ce qui s'y travaille entre le sujet et l'ensemble (Freud, 1921). L'idéal du moi est un vecteur du devenir, qui s'appuie sur le passé. Il peut dégager l'horizon, mais, surtout lorsque le moi-idéal le supplante, ils contraignent à la vénération de ce qui est révolu. Dans ce dernier cas, les idéaux ressemblent à des points de suture contre le penser et à une utopie meurtrière (Kaës, 1980 ; Hinshelwood, 2007).

Certes Chypre connu un passé glorieux. L'idéal du rattachement s'est convertit pour un nombre de Chypriotes grecs bon gré mal gré à celui de l'Indépendance ; pour d'autres non. Pour les uns comme pour les autres le trauma de l'invasion et de l'occupation entretient les blessures encore récentes d'abandon d'idéaux historiques.

La mémoire tient au passé ; l'Histoire à son dépassement. L'écriture de l'Histoire est un travail de reconstruction à partir des mémoires archivées. Or, l'historien « débusque les inerties de la mémoire, les illusions qu'une société a besoin de maintenir sur elle-même, pour se maintenir et se perpétuer » (Nora, 1977, p.231). La mémoire est, pour Derrida, endeillée : « Je suis endeillé donc je suis... endeillé, d'un deuil d'ailleurs impossible » (1992, p.331). Par contre, l'Histoire est une figuration de l'absent, un geste de sépulture. L'enseignement de Michelet est à cet égard adamantin (1959, p.378) :

Il faut faire parler les silences de l'histoire... alors seulement les morts se résignent au sépulcre. Ils commencent à comprendre leur destin... à se dire entre eux et tout bas le dernier mot de l'Œdipe : πάντως γὰρ ἔχει τὰδε κῆρος¹⁵⁸. Les ombres se calment et s'apaisent ; elles laissent refermer leurs urnes... Urne précieuse des temps écoulés, les pontifes de l'histoire la portent et se la transmettent

Les familles des disparus sont en plein droit de rechercher les responsables de la disparition de leurs proches, ainsi que ceux de la dissimulation des renseignements les concernant. Cependant, encourager le déni de leur perte et ajourner leur deuil, c'est laisser les traumas s'installer dans la transgénérationnalité, c'est entraver le travail de la mémoire : « La tragédie que j'ai vécue, je l'ai transmise inévitablement à mes enfants », dit une veuve.

Ainsi que nous l'écrivions, quinze ans avant les exhumations, «si la société chypriote menait l'enquête sur ses propres traumas, ses désaveux et ses contre-investissements, elle aurait moins besoin que les familles des disparues portent sa propre croix ». Plus le temps passe, plus elles se figent dans l'impossibilité « d'assumer par elles-mêmes la responsabilité d'accepter la perte définitive. Cela reviendrait à une deuxième perte, bien plus lourde que la première » (1991). Accepter que le disparu, attendu pendant quarante ans de rejoindre vivant sa famille, soit mort, c'est affronter l'atrocité d'une violence pulsionnelle désencadrée. Kaës met l'analyste en garde de ne pas «se faire le complice d'un second meurtre, en rabattant sur la scène du fantasme la scène de l'Histoire, en acceptant d'entendre que la mémoire de ce qui n'est pas arrivé au sujet lui-même, ou ce qui n'a pas laissé de trace dans sa mémoire, est pour lui le mémorial d'un impensable » (1989b, p.174).

La force personnelle de penser dans des circonstances où la mémoire collective est entravée par des deuils impossibles exige, poursuit Kaës, que la reconnaissance soit publique, voire politique : la douleur doit enfin être terminée, les traumas soignés et fermés, non pas au bénéfice de l'annulation de l'expérience, mais au nom de la vérité, de la mémoire et de l'Histoire. Pour ce qui concerne Chypre, la question du deuil et de la mémoire des disparus est en même temps celle de la perspective d'un pays.

158 Car toutes ces promesses seront tenues

Si on les enterre, c'est parce qu'ils sont morts. On érige un monument à leur mémoire. Le temps recommence à s'écouler. On peut parler d'eux, sans attendre qu'ils reviennent, sans attendre de penser à demain. C'est le temps de la mémoire, de l'Histoire, de l'avenir.

Autrement, on entretient les effets des traumatismes au prix d'une déchirure dans la mémoire qui, paraphrasant Freud de 1938, ne guérit pas mais qui s'agrandit avec le temps. La mémoire n'a rien à faire avec le déni, ni avec la suspension du temps. Elle résulte du travail douloureux du négatif, du pontage des clivages, qui conduisent en fin de compte au refoulement.

Le débat sur le devoir de mémoire, sur ses avatars et sur le sens d'oublier date de quelques décennies. C'est pour cela que j'ai choisi de conclure, en citant un extrait d'un vieux mais toujours actuel discours, celui d'E. Renan en 1885 :

L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation... L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses... De souvenirs nationaux, les deuils valent mieux que les triomphes, car ils imposent des devoirs, ils commandent l'effort en commun. Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune.

Bibliographie

- Aristote, *Traité de la mémoire et de la réminiscence* (in *De Anima*); Euripide, *Hélène*; Homère, *Iliade*; Sophocle *Antigone*; Thucydide, livre 2; Xénophon *Helléniques*, livre 1 et 2
- Abraham N, Torok M. (1987), *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion
- Baudrillard J. (1981), *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée
- Bille M. et al. (dir.) (2010), *An Anthropology of Absence*, London, Springer
- Blondy A. (2004), Chypre ou l'Europe aux portes de l'orient, *Cahiers de la Méditerranée*, 68, récupéré de: <http://cdlm.revues.org/653> [Sept. 2014]
- Derrida J. (1992), *Points de suspension*, Paris, Galilée
- Enriquez M. (1987), L'enveloppe de mémoire et ses trous, in Anzieu D, Houzel D. *Les enveloppes psychiques*, Paris, Dunod
- Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- Freud S. (1913), L'intérêt de la psychanalyse, *Résultats, Idées, Problèmes I*, Paris, PUF, 1984
- Freud S. (1914), Remémoration, répétition et perlaboration, *De la technique psychanalytique*, Paris, PUF, 1981
- Freud S. (1917), Deuil et mélancolie, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968
- Freud S. (1921), Psychologie collective et analyse du Moi, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1972
- Freud S. (1938), Le clivage du Moi dans le processus de défense, *Résultats, Idées, Problèmes II*, Paris, PUF, 1985
- Freud S. (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986
- Green A. (1990), *La folie privée*. Paris, Gallimard
- Hinshelwood R.D (2007), Idéologie et identité : une étude psychanalytique d'un phénomène social, *RFP*, 4,71, p.1027-1045
- Kaës R. (1980), *L'idéologie, études psychanalytiques*, Paris, Dunod
- Kaës R. (1989a), Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs, in Guillaumin J. (dir.) *Le négatif, figures et modalités*, Paris, Dunod, p.101-136
- Kaës R. (1989b), Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire, in Pujet, J., Kaës, R. et al. *Violence d'État et Psychanalyse*. Paris, Dunod, p.169-204
- Kaës R. (2009), *Les alliances inconscientes*. Paris, Dunod
- Lipson CT. (1963), Denial and mourning, *Int. J. Psych.* 44, p.104-7
- Loraux N. (1990), *Les mères en deuil*. Paris, Le Seuil
- Loraux N. (1997), *La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot

- Michelet J. (1959), *Journal*, tome 1, Paris, Flammarion
- Nora P. (1977) Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire. Entretiens avec J-B Pontalis, *NRP*, 15, p.221-232
- Nora P. (1984) *Le lieux de la mémoire*, Paris, Gallimard
- Potamianou A. (2010), En poursuivant, *Actualités. Psychosomatiques*, 14, p.163-175
- Renan E. (1882), « Qu'est-ce qu'une nation ? » récupéré de www.rutebeuf.com/textes/renano1.html
- Ricœur P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil
- Sant Cassia P. (2005), Bodies of evidence, *New Directions in Anthropology*, 20
- Taiana C. (2014), Mourning the dead, mourning the disappeared: the enigma of the absent-presence, *Int. J. Psychoan.*, 95, p.1087-1107
- Taussig M. (1999), *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press.
- Verdery K. (1999), *The political lives of dead bodies*, Columbia University Press.

Travaux de l'auteur en grec

- Γεωργιάδη Ε., Πέτρου Μ. (1991), *Οι ψυχικές επιπτώσεις της τουρκικής εισβολής στην Κύπρο*, 3^ο Πανελλ. Συνέδρ. Ψυχολ. Έρευνας, Αθήνα
- (1996), Το αδύνατο πένθος των συγγενών των Κύπριων αγνοουμένων. Ψυχικές και Κοινωνικές διαστάσεις, *Ψυχολογικά θέματα*, 7, 1: 66-73
- (1998), Απώλεια και Ιστορία. Οι περιπέτειες ενός πένθους, in Αναστασόπουλος Δ. (επιμ.), *Ψυχικό τραύμα και εφηβεία*, Λευκωσία, ΚΕΜΨΨ

L'Intermédiaire et l'Épreuve. Approche anthropologique de l'adolescence. Connexion avec la clinique et la psychanalyse ♦

RÉSUMÉ

L'adolescence est-elle un phénomène universel ou un concept du monde occidental, qui ne concerne que ses propres adolescents ? Les recherches des dernières décennies ont montré que la question nécessite une approche plus sereine.

Par la lecture de sources sur la jeunesse dans le monde antique et la revue de la littérature anthropologique sur les sociétés archaïques, l'auteur propose l'hypothèse que chaque culture prévoit l'organisation d'un statut et d'une période intermédiaires (caractérisés par une série d'épreuves sanctionnées) entre l'enfance et l'âge adulte.

L'auteur tente également de réfléchir sur le statut de l'adolescent dans le contexte de la culture contemporaine, et enfin, d'établir des liens entre les thématiques qui traversent les rites traditionnels de passage et la psychopathologie de l'adolescent occidental.

« σχεδόν γὰρ ἡ ἐφηβία κανὼν ἐστὶν
ὀρθοῦ βίου καὶ ὑγιοῦς »

« car l'adolescence est presque une règle
de vie juste et saine »

Artémidore, *Onirocritique*, 1.54

Introduction

Dès lors que Margaret Mead publiait en 1928 ses recherches sur la sexualité des indigènes du pacifique sud, que Philippe Ariès publiait les siennes, en 1960, concernant les changements de mentalités au sujet de l'enfant et de la famille en Europe, que les cliniciens qui, eux aussi durant l'entre-deux-guerres, commençaient à étudier systématiquement l'âge adolescent, la communauté scientifique se trouva confrontée à la question suivante :

L'adolescence est-elle un phénomène universel ou est-ce un concept du monde occidental qui concerne uniquement ses propres jeunes ? Les recherches des dernières décennies ont montré que la question nécessite une approche plus sereine.

D'après Ariès, tout comme la jeunesse fut l'âge favori du XVIII^e, l'enfance celui du XIX^e ; l'adolescence fut l'âge favori du XX^e siècle. Néanmoins, même si elle devient objet de connaissance, au passage au XX^e, elle attirera immédiatement l'intérêt d'une pléiade de sciences, aussi bien anciennes que nouvelles : la médecine et la biologie, la psychologie développementale, la pédopsychiatrie, la sociologie, l'anthropologie, la pédagogie, ainsi que la politique, l'église, différentes théologies et idéologies qui revendiqueront l'éducation, sinon la gestion sociale des adolescents.

Il est évident, que les enjeux sont de taille : le futur de toute société passe inévitablement, de façon périodique, par les mains de ses membres les plus jeunes. Anthropologiquement, ce passage de la société à la génération suivante à travers l'initiation des jeunes, à la connaissance et au rôle des adultes, se fait par la gestion sociale, à la foi de la conflictualité et d'un consensus, toujours à négocier, entre les parents et les enfants. Un modèle psychanalytique de cette gestion est le *contrat narcissique* de Piera Aulagnier (1975), tout comme son revers qui est le *pacte dénégatif* de René Kaës. Ces formations inconscientes assurent la consolidation des investissements communs et nécessaires pour la préservation des biens sociaux. Enfin, ce passage renvoie, de la façon la plus directe, aux mythes que la société donnée à adoptée au sujet de sa genèse et de sa reproduction, comme à celles de l'univers dans son ensemble.

La remise en question de la société occidentale par ses jeunes durant les années 50 et 60, les profondes mutations des institutions du mariage et de la famille, tout comme le prolongement de la durée de l'adolescence, ce qu'on appelle le phénomène adulescent, la mondialisation et les conflits régionaux accompagnés d'émigrations massives – dont la radicalisation d'une partie des jeunes islamistes – montrent combien cette question est cruciale.

Toute époque, toute culture, tout groupe social définissent à leur manière la limite qui sépare l'enfant de l'adulte. Cette limite, comme nous le verrons ensuite, malgré son ampleur et sa polymorphie, a existé partout dans le monde et existe toujours. Comme le souligne le clinicien de l'adolescence Philippe Jeammet (1994), si les exigences des élaborations mentales des mutations sont inhérentes à l'adolescence, les formes que ces changements prennent, même leurs échecs possibles, dépendent particulièrement des façons dont la société donnée fonctionne.

En ce qui concerne le plan de l'article, dans le premier chapitre, et après un bref rappel de ce que Freud a écrit au sujet de la puberté, je rappellerai que l'adolescence, en tant que concept et sujet d'étude, est étudiée seulement depuis cent cinquante ans, principalement à travers le travail anthropologique de Mead (1.2) et celui d'histoire d'Ariès (1.3).

Dans le deuxième chapitre, je mettrai à l'épreuve l'hypothèse que l'adolescence, en tant qu'intermédiaire et épreuve sanctionnée se rencontre de manière différente dans la plupart, et sans doute dans toutes les cultures, en tant que phénomène universel. Toute culture prévoit l'organisation d'un statut intermédiaire et d'une période entre l'enfance et l'âge adulte qui est caractérisée par une série spécifique d'épreuves. Le jeune est préparé de façon méthodique par les aînés, afin de prendre en main les rôles et les obligations qui incombent aux adultes au sein de la société et de la culture.

Dans le sous-chapitre concernant la Grèce antique (2.1), j'ai cru utile de rassembler des renseignements épars que j'ai puisés dans les sources anciennes au sujet de l'adolescence. Dans l'autre sous-chapitre (2.2), j'ai fait une brève revue de la bibliographie ethnologique au sujet de la jeunesse dans les sociétés dites primitives ou archaïques. Si j'ai mis en avant le monde grec ancien, c'est parce qu'au-delà de son intérêt particulier qu'il a pour nous, l'esprit européen a introduit la culture gréco-romaine à travers la philologie et l'histoire bien avant d'intégrer la connaissance universelle de l'homme, c'est-à-dire de l'ensemble de ses expressions culturelles à travers l'étude des cultures extra-européennes, ce qui fut le but de l'Anthropologie. Par ailleurs, la plupart des anthropologues pionniers étaient des juristes et/ou des philosophes pour qui la connaissance du monde ancien fut leur modèle ou leur contre-modèle pour leurs théories

Dans le troisième chapitre, j'ai entrepris de mettre en évidence certaines convergences entre les rites de passage des sociétés traditionnelles avec certaines expressions psychopathologiques de l'adolescence dans le monde contemporain. Les convergences tout comme les connexions avec la clinique et la psychanalyse, que je propose ensuite, n'aspirent pas à expliquer l'étiopathogénie des troubles de l'adolescence, mais plutôt d'inciter l'intérêt des cliniciens en ce qui concerne l'étude de la participation des processus culturels dans l'organisation, aussi bien de la normalité que de la psychopathologie mentale. C'est ce que nous offre aussi bien l'ethnologie des différences culturelles que la proposition anthropologique de l'universalité du psychisme et de la culture.

1. L'émergence de l'adolescence comme concept et objet d'étude

1.1. Sigmund Freud et la puberté

Dans *Les trois essais*, son livre sur la sexualité par excellence, Freud n'utilise que deux fois le terme adolescent ¹⁵⁹. Dans l'ensemble de son œuvre, les termes *Heranwachsende*, *halbwüchsige Kinder*, *adoleszente Person* apparaissent très rarement. Ce qui préoccupe essentiellement Freud, c'est la transformation qualitative des représentations, le réinvestissement régressif de la sexualité infantile et sa re-signification après-coup, son intégration sous les primas de la zone génitale et son orientation exogamique dans la recherche de partenaire sexuel, tout cela comme conséquence de la poussée instinctuelle violente de la puberté. *Pubertät* est le seul terme allemand que Freud utilise.

¹⁵⁹ G.W. tome 5, page. 103 et 127. Il utilise encore deux fois le terme anglais adolescent, lorsqu'il cite S. Bell et S. Hall, (G.W. tome 5, page. 74).

Parmi les psychanalystes, c'est E. Jones (1922) et ensuite A. Freud (1936) qui se réfèrent pour la première fois à l'adolescence. Pour la psychanalyse, l'adolescence est un travail psychique énorme, qui se déroule dans un délai temporel limité et dans des conditions incertaines. Même si son début est signifié par la puberté, ce phénomène biologique est tout de même conditionné, dans une large mesure, par des facteurs environnementaux, physique et socio-culturels (Piattelli-Parmerini, 1974). Sa fin, comme parachèvement du travail du deuil des objets de l'enfance, comme habitation et comme appropriation du corps pubère, et en même temps comme conquête sociale d'une intégration affective et professionnelle, cette fin se déplace de plus en plus dans un nombre croissant des populations occidentales (Alléon, Morvan, Lebovici (eds), 1985 ; Anatrella, 1988).

En ce qui concerne le passé européen, en partant du monde grec ancien, dans les sociétés non occidentales même celles d'aujourd'hui, les choses sont beaucoup plus complexes que ce que l'on avait pensé initialement.

1.2. Margaret Mead et le paradis primitif

Coming on age in Somoa (1929) fut le résultat des recherches de Margaret Mead qui ont bouleversées les choses. Jusqu'à aujourd'hui, ce livre est le premier et est le plus lu des ouvrages anthropologiques qui ait été écrit sur l'adolescence. La thèse de Mead est bien connue : la crise d'adolescence, le conflit de générations qui ont commencé déjà à bouleverser les sociétés nord-américaines et européennes, sont inconnus dans le monde non occidental. Elle décrit les sociétés autochtones de l'Océanie comme particulièrement tolérantes et sans conflits, où « *l'activité sexuelle est quelque chose de parfaitement naturel et plaisant* », et à laquelle, surtout les adolescents, se donnent dans la liberté la plus totale, vivant ainsi une « évolution sereine vers la maturité » (p. 524 et 490).

La jeune et talentueuse anthropologue – âgée de vingt-quatre ans seulement à l'époque – fut l'élève de Franz Boas, le père du courant culturaliste de l'anthropologie américaine, en d'autres termes du relativisme, et aussi de Ruth Benedict, qui a soutenu justement que chaque société est caractérisée par une particularité culturelle prééminente. Pendant deux décennies, Margaret Mead se distingua comme une universitaire et une anthropologue militante. Depuis la tribune d'un grand nombre de congrès et de mass média, elle milita pour la promotion du libéralisme social et des mœurs d'une Amérique puritaine, ainsi que pour un libéralisme de l'éducation en suivant des prototypes inspirés de ses observations ethnographiques. Margaret Mead devint l'anthropologue la plus connue de son époque, lui offrant ainsi une popularité universelle sans précédent parmi le monde dit progressiste.

La critique, et même le démenti n'ont pas tardé à se manifester, mais ils n'ont pu se faire entendre que récemment, tant la société occidentale avait besoin de rêver de l'existence des paradis terrestres. Le but de cet article n'est pas de présenter la controverse scientifique entre Mead et ses détracteurs, entre autres L. Holmes, P. Worsley, P. Shankman et bien sûr Derek Freeman, qui ont accusé Mead d'erreurs méthodologiques graves, pour des stéréotypes culturels et surtout d'avoir projeté sur les indigènes ce qu'elle-même aurait voulu que la société humaine soit. Martin Orans a même écrit *Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans* (1996) et Serge Tcherkézoff (2001) sur le mythe de la sexualité non occidentale, invitant les anthropologues à rester toujours critiques à l'égard des travaux de leurs maîtres. C'est-à-dire que la problématique de la transmission des connaissances, caractéristiques de l'adolescence, ne peut trouver son expression dans la science même.

1.3. Philippe Ariès : L'humanisme et la société industrielle

En Europe, lorsque Philippe Ariès élève l'enfant à un objet de connaissance historique, c'est au tour de l'historien de devenir un modèle scientifique mondial, non seulement pour ses confrères, mais aussi pour des philosophes, des sociologues, des pédagogues et des psychologues. Sa thèse se focalise sur le changement radical qui survient entre le XVII^e et le XIX^e siècle en Europe concernant les soins prodigués aux enfants. L'Église et l'État poussent alors vers une orientation morale en même temps que la société est de plus en plus malthusianiste à travers la révolution agricole et industrielle : c'est la famille, et non plus l'environnement communautaire large qui doit mettre les enfants sous son aile, qui doit les investir de façon affective comme jamais auparavant. La reconnaissance sociale vient à travers l'éducation et la discipline, une valeur qui institue la scolarisation et retarde par conséquent l'entrée à l'âge adulte (1960, p.297).

Sous la double influence de la durée de la scolarisation et du sentiment des adultes, la jeunesse a été maintenue plus longtemps qu'auparavant, à partir du XIX^e siècle, dans la dépendance économique et morale de la famille.

Au cours de ces deux siècles (1660 – 1850), le *grand tour* était le voyage traditionnel des jeunes de la noblesse Européenne. Le voyage durait plusieurs mois, voire plusieurs années à travers l'Europe. L'Italie était la destination la plus commune, la Grèce la destination pour les plus courageux. Les vents révolutionnaires qui soufflaient alors motivaient plus encore ses mêmes jeunes. La coutume dura jusqu'à l'expansion des réseaux de chemin de fer. Le voyage était une sorte de rite de passage qui complétait leur maturation culturelle dans la mesure où le but premier du voyage était le contact avec l'antiquité classique, la renaissance et la rencontre entre les jeunes aristocrates européens.

Plus tôt encore, Dante et Béatrice, et surtout les héros shakespeariens *Roméo et Juliette* deviennent les adolescents emblématiques de la recherche de l'amour. « On est tous adolescents quand on est amoureux » répète à plusieurs reprises Julia Kristeva. Le roman, fruit lui aussi de la renaissance, raconte les aventures des jeunes sur le chemin vers l'âge adulte. *L'adolescent* de Dostoïevski, écrit à la fin de XIX^e siècle, raconte la trajectoire interne d'un jeune homme de déjà vingt ans.

Toutefois, dans l'environnement économique et social des derniers siècles, l'adolescence concerne, pour la première fois dans l'histoire, toute la population jeune de l'Europe. En particulier, dans la France postrévolutionnaire, l'État laïc et l'Église, sont très préoccupés par la criminalité grandissante des jeunes. L'État, intéressé par l'universalité de la culture, et l'église, par la stabilisation de la foi menacée, se disputent l'éducation des jeunes (Thiercé, 1999).

Plus indirectement pour Philippe Ariès et plus directement pour Michel Foucault, la modernité est une entreprise de répression et de normalisation de sujets sociaux qui prend son point de départ dans l'enfance. Il est bien évident qu'un tel modèle herméneutique de l'enfance ne pouvait qu'enthousiasmer tous ceux qui mettaient en cause le mode de vie occidental et qui défendaient la révolution de la jeunesse : La baisse du nombre d'enfants par famille, conduit celle-ci leur surinvestissement affectif. De son côté, l'école leur impose la discipline et la connaissance. Famille et école aliènent ainsi les jeunes de la vie communautaire, les conduisant à des frustrations et à des révoltes, lorsque, les enfants non préparés, ils sont appelés à prendre en main les obligations imposées par l'âge adulte.

La révision relative de sa théorie par Ariès lui-même et les critiques qui ont été faites sur ses théories ont pris beaucoup de retard pour dépasser les limites de la science historique (Gros, 2010), de telle manière que des sociologues et des psychiatres comme David Cooper

vont prophétiser la mort de la famille. Même de grands psychanalystes comme Françoise Dolto prendront appuis sur la thèse de l'historien pour proposer que l'enfance se désenclave « *du point de vue parentale et de la vision altérée des manuels soi-disant pédagogiques* » (1985, pp. 9-10).

2. L'intermédiaire et l'épreuve : des catégories universelles ?

Elle avait cette grâce fugitive de l'allure qui marque la plus délicate des transitions, l'adolescence, les deux crépuscules mêlés, le commencement d'une femme dans la fin d'un enfant. L'homme ne la remarquait pas...

V. Hugo (1866), *Les Travailleurs de la Mer*

Entre l'enfant et l'adulte, le masculin et le féminin, la dépendance et l'autonomie, l'assurance et le doute, l'amitié et l'amour, la solitude et la solidarité, la joie et la peine, la crainte et le courage, la passé et l'avenir, la vie et la mort... *l'entre deux* est venu à signifier aujourd'hui l'adolescence.

D. Winnicott, A. Green, É. Kestemberg, D. Anzieu, R. Kaës, R. Roussillon, R. Cahn, J-P. Chartier, Ph. Gutton... du côté des psychanalystes ; Arjun Appadurai, H. Bhabha, Néstor Garcia Canclini, Stuart Hall, François Laplantine, Alexis Nouss... du côté des sciences sociales, la liste est longue pour inclure tous ceux qui se sont efforcés de penser l'intermédiaire, l'interface, l'hybridisme, la fluidité du sensible, l'entre- et le méta-.

Si pour Stanley Hall, dont les recherches ont scellées pendant des années les théories psychologiques du développement (Muuss, 1975 ; Birraux, 1996), l'adolescence est une deuxième naissance, pour François Ladame (2004) la question de la vie et de la mort se trouve en son cœur. Les rites de passage des sociétés archaïques, la mise à mort symbolique, la castration, l'inscription dans une généalogie, la perspective du mariage et la mort à venir des plus vieux occupent une place centrale d'après les mythes fondateurs de l'humanité.

Les anthropologues contemporains convergent dans la mise au point d'une série de constantes parmi les cultures, face à la diversité des critères, des formes et des procédures du devenir adulte que chaque culture établit (Glowczewski, 1995) :

En effet, pour ce qui concerne l'âge et les critères du devenir adulte, il n'y a pas d'unanimité parmi les cultures, néanmoins, chacune défini de façon stricte ses propres critères. Pour les unes, on devient adulte quand on se sépare des parents, à la puberté ou au mariage, pour les autres, c'est la capacité de s'alimenter de façon indépendante, ou la naissance d'un enfant, la mort du père ou de la mère. On devient adulte d'après le droit canonique dans les sociétés traditionnelles ou le droit civique dans les sociétés modernes. Pour les unes, on devient adulte à l'âge de sept ans, pour les autres à quarante ans, à 21 ans jusqu'à récemment en occident etc.

Le changement de caractéristiques corporelles, c'est à dire le critère biologique, ne garantit nulle part en lui-même le passage à l'âge adulte. Ce n'est pas la première menstruation qui rend la fille femme, pas plus que la première éjaculation qui rend le garçon homme. La puberté dans certaines cultures n'est même pas, par elle-même, l'indice du commencement du devenir adulte, lequel commence plus tôt.

Le statut d'adulte n'est pas naturel, il ne s'acquiert pas non plus d'un coup. Il se construit au fur et à mesure de manière sociale par le passage de l'enfant et du jeune à travers une série d'étapes intermédiaires qui sont acquises avec la ratification d'épreuves auxquelles ils se soumettent. Ces étapes s'étalent sur une certaine période et portent sur un statut prévu du « non plus enfant, pas encore adulte ». Pendant cette période, on prévoit des

interdictions, des obligations et des privilèges qui concernent plusieurs types d'entraînements, comme la sexualité génitale.

Contrairement aux thèses de Mead, Ariès et d'autres, dans certaines cultures, cette période de transition est courte et est limitée de façon claire : elle dure quelques semaines, quelques mois, dans d'autres elle s'étale sur plusieurs années. Dans les sociétés occidentales modernes, l'adolescence prend souvent la forme d'une crise psychique et sociale interminable. À la fin de cette période, le jeune acquiert son statut d'adulte, reconnu publiquement. Il s'inscrit dans une généalogie (axe diachronique), alors que s'ouvre la perspective de son inscription dans un réseau de relation par alliance (axe synchronique). Par la symbolisation simultanée de la mort et de la reproduction, c'est-à-dire de la suite des générations et de l'échange social (prohibition de l'inceste) l'adulte prend en main ses responsabilités et ses prérogatives suivant son sexe et son groupe social, qui sont à la fois conjugales, parentales, sociales, économiques, religieuses, très souvent militaires et politiques.

Ce long rappel étant fait, l'hypothèse que je propose de mettre à l'épreuve concerne l'adolescence en tant qu'intermédiaire et en tant qu'épreuve et non nécessairement comme une crise longue qui, d'une façon ou d'une autre, se rencontre dans beaucoup de culture, même très probablement dans toutes les cultures, vieilles comme jeunes, en tant que phénomène universel.

2.1. L'ancien monde

D'après les dictionnaires de Liddell & Scott (1940), de Demetrakos (1951) etc., les termes puberté et adolescence (*ἡβη*, *ἐφηβεία* [*ἐπί+ἡβη*]) et leurs nombreux dérivés (*ἡβάσσω*, *ἡβάω*, *ἐφηβάω*, *ἐφηβος*, *συνέφηβος*, *ἄνηβος*, etc...) se rencontrent déjà chez Homère (*κοῦροι πρωθῆβαι*, *Odyssée*, 8, 262-3). Néanmoins, leur définition précise et unanime ne nous est pas donnée (Smith 1890 ; Golden, 1990).

Les textes et les inscriptions que les archéologues et les historiens ont à leurs dispositions, démontrent que ce que l'on nommait adolescence dans le monde ancien, était une institution athénienne concernant la période après 338 avant JC : *ἡ ἐφηβεία* (*l'éphébie*). La question de savoir si l'adolescence, en tant qu'institution, préexistait, fut l'objet d'une grande controverse entre eux. Le doute d'Albert Dumont et la thèse absolument négative de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff dominaient la bibliographie jusqu'au milieu du XX^e siècle (Pélékidis, 1962).

Toutefois, il est attesté que l'institution athénienne d'éphébie fut introduite par Épistrate le lendemain de la défaite des Athéniens par les Macédoniens d'Alexandre à Chéronée. D'après Lycurgue, une statue en bronze fut érigée en l'honneur d'Épistrate « *pour sa loi sur les éphèbes* » comme Harpocrate (*Dictionnaire des dix orateurs* ; entrée : *ἐπιδικετής*) l'explique :

Chez les athéniens, les éphèbes sont ceux qui viennent d'avoir dix-huit ans, et restent parmi leurs pairs pendant deux ans, pour ensuite s'inscrire dans le registre civique.

Par conséquent, contrairement au sens contemporain du terme, le mot *ἐφηβος* (adolescent) à Athènes, déjà à l'époque de Solon, désignait un jeune qui était sur le point de devenir adulte. Pour la période d'après 338, l'adolescence était une institution pour les jeunes qui venaient juste d'avoir dix-huit ans et avait une durée de deux ans. Ce point au moins fait l'unanimité, car en ce qui concerne le terme *ἡβη* (puberté), les choses sont plus complexes, comme en témoigne le débat autour de l'expression « *ἐπί δικετής ἡβῆσαι* » (être en état de / vivre sa puberté pendant deux ans) que l'on rencontre dans les textes. Christos

Pélékidis consacre une partie de son œuvre à ce sujet pour arriver à la conclusion que le verbe ἡβᾶν renvoie, suivant la cité et l'époque, à la seizième ou la dix-huitième année, c'est-à-dire le devenir adulte, ou même la période de la puberté au sens contemporain du terme, c'est-à-dire l'âge de quatorze ans (Pélékidis, 1962, p. 52-63). Liddell & Scott soutiennent également que puberté et adolescence sont souvent des termes synonymes qui veulent dire devenir adulte. On déclinait même l'âge d'une personne, suivant le nombre années écoulées depuis la puberté. Par exemple, d'un homme de cinquante-huit ans, on pouvait dire « τὰ τετταράκοντα ἀφ' ἡβης », c'est-à-dire qu'« elle a quarante ans après la puberté ».

À Sparte, comme à Rome, les jeunes de dix-huit ans étaient considérés comme adolescents, alors que chez les Perses ce sont les jeunes hommes de seize ou dix-sept ans. En ce qui concerne les filles, la fin de la puberté marquait leur droit de se marier, ce qui était possible dès l'âge de quatorze ans.

Néanmoins, chez les anciens, c'est le terme νέος (le jeune), plutôt que éphèbe (adolescent), qui était le terme le plus courant, même si nous n'avons pas non plus pour ce terme sa définition exacte, comme cela est montré par le dialogue qui nous est rapporté par Xénophon (*Les Mémoires* 1.2.35) :

- *Afin donc, reprend Socrate, qu'il n'y ait pas le moindre doute que je ne fasse rien hors de ce qui est prescrit, déterminez-moi jusqu'à quel âge les hommes sont censés être jeunes gens.*
- *Tant qu'on ne peut être sénateur, dit Chariclès, faute d'avoir assez de raison : ne parle donc pas aux jeunes gens au-dessous de trente ans*

En ce qui concerne les romains, les choses sont également compliquées (Ginestet, 1991). *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* de Plutarque est traduit en latin *Adolescens poetas audire debeat*. De façon générale, chez les auteurs latins, *adolescens* est le jeune ; du verbe *adolesco* qui signifie se développer, mûrir, devenir adulte (Cicero, *Tusc.* 5.20.58). L'étymologie du terme adolescent est commune avec le terme adulte, même si les deux mots se manifestent seulement pendant la renaissance et ne seront largement utilisés qu'après le XVII^e - XVIII^e siècle. Plus précisément le terme adolescent ne sera adopté par les pédagogues et les psychologues qu'à la fin du XIX^e.

En cherchant plus d'informations, je me suis rendu compte que le verbe *adolesco* veut dire aussi mettre à mort de façon rituelle en latin, mais également, brûler lors d'un sacrifice, honorer par sacrifice. *Ad+oleo* veut dire sentir, exhaler une odeur, autrement dit déclarer et rendre quelque chose évident « *Panchaeis adolescunt ignibus arae* » (Virgile, *G.*4.379). D'où la signification de *adolescens* > *adules* - > *adultus* : grandir, devenir adulte, la grandeur. Nous y reviendrons par la suite.

Toutefois, *le principe de l'ancienneté* (Roussel, 1943) est caractéristique de l'ancien monde depuis Homère : γέροντες (les aînés). À Sparte (οἱ ἔφοροι, ἡ γερονσία), à Athènes (ὁ βουλευτής) et à Rome (senator), les sénateurs, ont souvent plus de quarante ans. Platon dans *Les lois* (livre 12, 964e) se réfère à l'éducation des jeunes par les pédagogues aînés (σοφρωνιστάς) au moyen de conseils prodigués de telle manière que les forces des jeunes soient maîtrisées et mises au service de la cité, laquelle est comparée à un corps par Platon, afin que ce corps soit préservé par les jeunes tous ensemble.

Il est évident que ce ne peut être qu'autant que l'État représentera le corps ; que, placés comme les yeux au haut de la tête, les jeunes gardiens, l'élite de ceux de leur âge, jouissant de toute l'énergie de leurs facultés, porteront leurs regards autour de l'État tout entier ; que sentinelles vigilantes, ils confieront à leur mémoire ce qui aura frappé leurs sens, et instruiront les vieux gardiens de ce qui se passe dans l'État ; que ceux-ci, représentant l'intelligence à raison du nombre et de la gravité des objets qui les occupent, prendront des

délibérations, et que, se servant du ministère des jeunes gardiens avec une sage discrétion, ils sauveront l'État par leurs efforts réunis.

En ce qui concerne les rapports entre les générations, excepté le célèbre « *nous allons devenir bien meilleurs que vous* » que disaient les jeunes spartiates, nous avons les plaidoiries de Nicias et de Alcibiade devant l'Assemblée, à l'occasion de l'extradition en Sicile. Alcibiade met l'accent sur les rapports traditionnels de coexistence et de coopération qui doivent régir les rapports entre les jeunes et les aînés, rapports qui assurent à la cité sa grandeur et sa force. Un tel discours ne pouvait être prononcé que dans la mesure où le principe de l'ancienneté coexistait avec l'éthique républicaine qui reconnaissait l'égalité devant les lois et l'égalité de parole en rapport avec la préséance de l'âge d'après les lois canoniques. (Thucydide, 6, 8-18) :

Suivez la tradition établie par nos pères qui, par les conseils communs de la jeunesse et de la vieillesse, ont donné à la cité son brillant développement. Imités-les pour tâcher d'accroître encore sa puissance. Dites-vous bien que, les uns sans les autres, les jeunes gens et les vieillards ne peuvent aboutir à rien ; tandis que, par leur collaboration, cette jeunesse qu'on méprise, l'âge moyen et l'âge de la prévoyance attentive arrivent aux meilleurs résultats.

Aristote consacre une partie de sa *Rhétorique* (2.12) ¹⁶⁰ pour décrire les affects (τὰ πάθη) des jeunes. Je cite l'extrait tel quel, parce qu'il s'agit d'une très belle et remarquable observation psychologique, qui de plus donne la possibilité de se rendre compte combien l'adolescent athénien du IV^e siècle ressemble à l'adolescent contemporain :

Sous le rapport des mœurs, les jeunes gens sont susceptibles de désirs ardents et capables d'accomplir ce qui fait l'objet de ces désirs. En fait de désirs corporels, ils sont surtout portés à écouter celui qui se rattache aux plaisirs de l'amour et ne peuvent le maîtriser.

Ils sont changeants et promptement dégoûtés de ce qui les a passionnés. Leurs désirs sont violents, mais tombent vite. Leurs volontés sont intenses, mais sans grande force, comme la soif ou la faim chez les malades.

Ils sont enclins à la colère et à l'emportement, toujours prêts à suivre leurs entraînements et incapables de dominer leur fureur. Par amour-propre, ils ne supportent pas qu'on tienne peu de compte de leur personne, et se fâchent quand ils croient qu'on leur fait tort.

Ils ont le goût des honneurs, ou, plutôt, de la victoire; car la jeunesse est avide de supériorité, et la victoire en est une. Ils tiennent plus à ces deux avantages qu'à celui des richesses, ou, plutôt, ils n'ont aucunement l'amour des richesses, n'en ayant pas encore éprouvé le besoin, comme l'exprime l'apophtegme de Pittacus sur Amphiaras.

Ils ne sont pas portés au mal; ils ont plutôt un bon naturel, n'ayant pas encore eu sous les yeux beaucoup d'exemples de perversité. Ils sont confiants, n'ayant pas encore été souvent abusés.

Ils sont enclins à l'espérance; cela vient de ce que la nature donne de la chaleur à la jeunesse, comme aux gens abreuvés de vin, et, en même temps, de ce qu'ils n'ont pas encore été beaucoup éprouvés par la mauvaise fortune. Ils vivent surtout d'espérance, car l'espérance a trait à l'avenir, et le souvenir au passé ; or, pour les jeunes gens, le passé est encore peu de chose, et l'avenir beaucoup. En effet, aux premiers jours (de l'existence), on trouve que le souvenir n'est rien et que l'espérance est tout. Ils sont faciles à tromper, pour la raison que nous avons donnée; en effet, ils espèrent volontiers.

Ils sont plus braves, qu'on ne l'est à un autre âge, car ils sont prompts à s'emporter et ont bon espoir; le premier de ces traits de caractère fait que l'un n'a pas peur, et le second donne

160 Traduction Charles-Émile Ruelle, accessible en ligne sur www.fr.wikisource.org

de l'assurance. En effet, on n'a jamais peur quand on est en colère, et l'espoir d'obtenir un bien rend téméraire.

Ils ont de la retenue, car ils ne supposent pas encore qu'il y a d'autres choses belles en dehors de ce qui leur a été enseigné par la loi.

Ils ont l'âme élevée, parce qu'ils n'ont pas encore été rabaissés par la pratique de la vie et qu'ils n'ont pas subi l'épreuve du besoin. De plus, rien n'élève l'âme comme de se croire digne de grandes choses; or cette opinion est propre à celui qui a bon espoir.

Ils se déterminent plutôt par le beau côté d'une action que par son utilité. Ils se conduisent plutôt d'après leur caractère moral que d'après le calcul; or le calcul tient à l'intérêt, et la vertu à ce qui est beau.

Ils ont le goût de l'amitié et de la camaraderie plus que les autres âges, parce qu'ils se plaisent à la vie commune et que rien n'est encore apprécié par eux au point de vue de l'intérêt; par conséquent, leurs amis non plus.

Leurs fautes proviennent toujours de ce qu'ils font plus et avec plus de véhémence qu'il ne convient, en dépit du précepte de Chilon, car ils exagèrent tout, l'amitié comme la haine, et tous les autres sentiments de même. Ils croient tout savoir et tranchent sur toutes choses. De là vient leur exagération en tout.

Quand ils causent un préjudice, c'est par insolence, mais non par méchanceté. Ils sont enclins à la pitié, parce qu'ils supposent toujours que l'on est honnête et meilleur; car c'est à leur absence de méchanceté qu'ils mesurent la conduite du prochain et, par suite, ils supposent que celui-ci ne mérite pas le sort qu'il éprouve.

Néanmoins, c'est à *La Constitution d'Athènes*, d'Aristote également, que l'on doit notre connaissance de l'institution athénienne de l'éphébie (2.42) ¹⁶¹ :

À l'âge de dix-huit ans, ils sont inscrits et admis parmi les démotes (citoyens). Au moment où ils se présentent, les démotes doivent déclarer par un vote et sous la foi du serment, premièrement qu'ils ont l'âge requis par la loi... deuxièmement, qu'ils sont de condition libre et de naissance légitime. Celui qui est repoussé par les démotes, comme n'étant pas de condition libre, peut en appeler au tribunal... Les inscrits sont ensuite soumis à l'examen du Conseil, et dans les cas où le Conseil décide que l'âge de dix-huit ans n'est pas atteint, il inflige une amende aux démotes qui ont admis le jeune homme.

Après l'examen des éphèbes, leurs pères se réunissent par tribus et, après avoir prêté serment, élisent trois d'entre eux, parmi les citoyens âgés de plus de quarante ans et qui leur paraissent les plus capables de bien diriger les éphèbes. Dans chacun de ces groupes de trois, l'Assemblée du peuple élit à main levée le sophroniste de chaque tribu. Le cosmète est élu parmi tous les Athéniens pour veiller sur tous les éphèbes. Ces chefs reçoivent les éphèbes, visitent d'abord avec eux les différents sanctuaires, puis se rendent au Pirée et tiennent garnison les uns à Munichie, les autres dans l'Acté. Le peuple nomme encore à main levée deux paedotribes et des maîtres qui leur apprennent le maniement des armes pesantes, de l'arc, du javelot, et l'exercice de la catapulte. Chaque sophroniste reçoit pour sa nourriture une drachme par jour ; chaque éphèbe, quatre oboles. Le sophroniste, dans chaque tribu, touche la solde de sa compagnie et se charge de pourvoir aux besoins de la table commune (car les éphèbes prennent leur repas par tribu). Il doit aussi prendre sur la masse pour subvenir à toutes les autres dépenses.

Telles sont les occupations de la première année de l'éphébie. La seconde année, après avoir été passés en revue et avoir manœuvré devant le peuple assemblé au théâtre, ils reçoivent de la cité chacun une lance et un bouclier, font le service des patrouilles et sont casernés dans les forts.

161 Traduction B. Haussoullier, accessible en ligne sur www.remaclé.org

Pendant ces deux années, où, revêtus de la chlamyde, ils mènent la vie de garnison, ils sont exemptés de toute charge, et, pour qu'ils n'aient à s'absenter sous aucun prétexte, ils ne peuvent comparaître en justice ni comme défendeurs, ni comme demandeurs, excepté lorsqu'il s'agit de recueillir une succession, une épiclère ou un sacerdoce de famille. À l'expiration des deux années, ils mènent la même vie que les autres citoyens.

C'est alors que les éphèbes prêtent le célèbre serment, dans le sanctuaire d'Agravlos à l'Acropole, de ne point flétrir les armes sacrées, de ne point abandonner l'ordre, son compagnon de rang (Lycurgue, *Plaidoyer contre Léocrate*, 76-77).

Les historiens (Roussel, 1921 ; Pélékidis, 1962) tendent à conclure que l'éphébie athénienne, en tant que partie des réformes face au danger macédonien, est une institution républicaine, qui tire son origine du temps de l'aristocratie, quand elle concernait uniquement ses descendants aristocrates. Peut-être même de la période archaïque qui est en rapport, selon les données d'autres villes anciennes, et avait en commun l'éducation, surtout militaire, et la mise en épreuve des jeunes avant, pendant et après qu'ils deviennent adultes.

On a soutenu l'hypothèse que par le passé, Athènes, tout comme les autres villes pendant les temps archaïques et héroïques, était organisée d'après le double système à la fois des classes sociales et des classes d'âges. L'organisation d'Athènes, avant Solon, n'était pas tellement différente de celle de Sparte qui était encore en vigueur jusqu'au III^e et IV^e siècle. En effet, la réforme de *Clisthène, qui prévoyait l'examen du jeune, son élection par les citoyens et son inscription au registre civique, était précédé par une longue période pendant laquelle l'examen du jeune était fait par les clans, une première fois à seize ans et une deuxième fois à dix-huit ans et qui tenait place d'inscription au registre. Chaque clan pouvait avoir sa propre préférence au sujet de l'âge et des procédures* (Pélékidis, 1962, p. 62-63).

À Sparte, c'est la cité qui avait le soin exclusif d'éduquer les enfants et les jeunes. D'après les témoignages de Xénophon (*Gouvernement Des Lacédémoniens.*) et de Pausanias (*Lycurgue*), l'éducation était organisée suivant des classes d'âge. Les membres de chaque classe portaient un nom distinctif de jeton : *παῖς, εἰρήνη, ἡβῶν*, etc. Ce groupe, par analogie à la tradition pastorale, se nommait troupeau : *ἴλαι, ἀγέλαι, βοῦαι*, etc... sous le commandement d'un chef de troupeau (*βουαγός*) (Marrou 1946, 1948).

Ἡ κρυπτεία (la cryptie) spartiate concerne aussi une période d'initiation pendant laquelle les jeunes se cachent dans les montagnes, volent ou même tuent les Hilotes (serviteurs des spartiates attachés à une terre), avant que, par un renversement soudain d'ordre de valeurs, ils deviennent des hoplites (soldats) (Platon, *Les lois*, 633β : Plutarque, *Lycurgue*, 28). En Crète, les jeunes, en tant que *ἀγέλη* (troupeau), s'exercent à la ruse et à la chasse entre des communes voisines et même contre les aînés qui constituaient des sociétés. De même, l'amant aîné enlève le jeune amant qu'il a choisi et ils se réfugient ensemble dans la montagne où ils vivent ensemble pendant deux mois, c'est le fameux *ἀρπαγή* (rapt). Pendant cette période, le jeune s'exerce à la chasse et à l'art martial sous l'égide de son aîné. Quand ils rentrent, l'aîné lui offre une tenue militaire, un bœuf, une coupe et il le laisse libre (Strabon, 10.4.16-21).

Selon Henri Jeanmaire, *les couroi*¹⁶² d'Homère étaient soit l'ensemble des guerriers, soit la classe d'âge de la descendance noble qui combinait l'art martial avec l'éducation

¹⁶² Κοῦρος, (kouros, ou couros, pl. couroi), avant d'être la bien connue statue de jeune homme (datant de la période archaïque de sculpture), fut le jeune homme lui-même.

spirituelle et artistique. Ce n'est pas un hasard si les commentateurs anciens comparent déjà les courroi d'Homère avec les éphèbes athéniens, rajoutant ainsi un argument en faveur de la thèse de Pélékidis (op.cit. p.67), à savoir que l'éphébie athénienne fut un produit historique républicain, à partir des rituels religieux d'initiation d'antan.

En effet, les fêtes athéniennes que Cimon institua en l'honneur de Thésée – le courros par excellence d'après Jeanmaire, l'éphèbe en soi, d'après Vidal-Naquet – étaient bien des fêtes de courroi et par conséquent d'éphèbes. L'accueil par Athéna du geste de Thésée à l'égard de la déesse protectrice de la ville, transforme au V^e siècle Thésée, de vainqueur mythique du Minotaure et d'auteur inconscient de parricide en fondateur de la cité d'Athènes, de son calendrier, de ses fêtes et même de sa Démocratie (Edmunds, 1990, p. 373-4). Le huitième jour du mois de Pyanepsion (Πυανεψίων, situé fin octobre), est défini comme la date de l'offrande magistrale en l'honneur de Thésée.

Lors de ce même mois, deux autres fêtes avaient lieu en la faveur des jeunes, les Oschophoria (Όσχοφόρια) et la Coureotis (Κουρεώτις), le troisième jour du rassemblement solennel de la famille, appelés les Apaturies (Απατούρια). Ce jour, consacré aux garçons qui étaient nés pendant l'année en cours, une brebis ou un agneau (κούρειον) étaient sacrifiés pour chaque garçon. C'est ce même jour que les jeunes de seize ans coupaient et offraient leurs cheveux (κουρά). À ce moment-là, les jeunes étaient admis dans le clan, ou, d'après d'autres sources, au terme d'une année.

Même si Hermès, Apollon ou Artémis étaient considérés comme les protecteurs des jeunes, la fête des Apaturies était reliée à Dionysos le Mélanagis (celui qui a la barbe noire). Le dieu du vin, de la transformation du jus de raisin en vin, le dieu de la métamorphose, présente toutes les caractéristiques de l'adolescent : ἀγένειος (sans barbe), ἡβῶν ἀνδρόγυνος (pubère androgyne), δίγυνος (à double genre), πολύβουλος et πολυειδής (plurivalent), πολύμορφος (polymorphe), etc. « *Ni enfant, ni homme, mais adolescent éternel, Dionysos occupe la place entre les deux...* ». Plein de ruse il incarne « *l'esprit de l'énergie et de la force transformatrice du jeu* », écrit Segal (1982, pp. 12 et 343). La descente et la résurrection du dieu du royaume d'Hadès à travers les eaux du Lerne à la faveur de sa mère sont reliés par des auteurs comme Sergent (1996), à des rites de passage pendant l'adolescence, ainsi qu'à la place de l'homosexualité pendant ces rites. En effet, Dionysos fut aidé dans son entreprise par le jeune Polymnos (ou Prosymnos), en échange de ses faveurs à son retour des enfers.

Dans son œuvre *Le chasseur noir*, Pierre Vidal-Naquet recherche l'origine de l'éphébie athénienne dans le duel mythique entre le Béotien, Xanthos (le blond) et l'athénien Mélanthos (le brun). Le mythe met en valeur trois caractéristiques structurelles de l'éphébie. Premièrement, le conflit frontalier de l'ἐσχατιάς (Boétie-Attique) en rapport avec la mission des éphèbes de défendre les frontières du pays (περίπολος : patrouille autour de la cité) ; deuxièmement, la ruse (de Mélanthos) à laquelle s'appliquent en solitaire les éphèbes comme à Sparte et en Crète (voir plus haut, la Cryptie), contrairement à l'idéal militaire d'hoplite auquel prêtent serment les éphèbes à la fin de l'éphébie (de ne point abandonner l'ordre et son compagnon de rang) ; troisièmement, la domination de la couleur noire (Mélanthos). L'éphèbe athénien porte de façon caractéristique son pétase (sorte de chapeau) et sa chlamyde noire comme en témoigne un grand nombre de vases et une partie des représentations de la partie sud des frises zoophores du Parthénon. L'éphèbe s'entraîne de façon militaire et spirituelle, constituant pendant deux ans une patrouille équestre des frontières. Le noir renvoie à la fois aux voiles noires de Thésée et du parricide rusé, comme à la coupe de cheveux, aux vêtements des endeuillés, au retrait rituel (d'après G. Thomson, cité par Vidal-Naquet, op. cit. p. 953), et bien-sûr, à la fête d'inscription des jeunes au

registre civique, c'est-à-dire au clan de la lignée paternel lors de la fête des Apaturies (Ἀπατούρια < ὁμοπατόριος : ceux qui ont le même père), pendant laquelle les participants portaient des vêtements noirs.

Par conséquent, l'éphébie se place au point nodal sémiologique d'associations croisées. Elle renvoie au parricide symbolique, au deuil, à la période intermédiaire d'épreuves, à la reconnaissance des qualités requises, son passage au statut du citoyen adulte, et à l'inscription du jeune adulte dans une généalogie.

D'après l'approche structurale de Lévi-Strauss sur laquelle Vidal-Naquet s'appuie (1968, 1971), les oppositions binaires sont caractéristiques du mythe : brun versus blond ; désordre, ruse et combat solitaire versus ordre ; frontières, champs agricoles et limites versus cité ; repos pendant les mois estivales versus retour fêté pendant le mois Pyanepsion (voir plus haut) ; instruction, entraînement, épreuve versus reconnaissance et ratification du statut de l'adulte ; amphiphylie (appartenir aux deux sexes) versus monophylie (appartenir à un seul sexe) ; enfin, deuil versus commencement et fête. En deux mots : nature versus culture. Lloyd, auquel l'helléniste français se réfère également, posait le principe de *polarité et d'analogie* dans son œuvre homonyme, comme la manière caractéristique de fonctionnement de la pensée grecque ancienne.

Par conséquent, le passage de l'adolescence à l'âge adulte et ce qu'il prescrit, à savoir le mariage, la présence publique, la participation à la guerre, se fait à travers des rites qui mettent en scène des mythes fondateurs de la société, à travers une loi de renversement symétrique, qui caractérisent les fameux rites de passage, comme nous le verrons par la suite.

Deux mots pour l'amphiphylie et l'épreuve avant de terminer le chapitre avec les rituels concernant les jeunes filles. Δύο παῖδες ἀμφιθαλεῖς, deux garçons habillés en fille étaient à la tête de la fête d'Oschoforia. Ils portaient des sarments de vigne avec leurs fruits (ὄσχοι). Le vainqueur de la course était acclamé avec des cris de joie (ἐλελεῦ) entrecoupés de cris de deuil (ιοὺ - ιοὺ), à la mémoire d'Égée, le père de Thésée (Plutarque, *Thésée*, 22). Masculin versus féminin ; course et chasse versus arrêt ; nu versus armé ; joie versus tristesse, sont aussi une série d'opposition qui organise les buts de l'adolescence : sacrifice, offrande et deuil de l'amphiphylie, c'est-à-dire de l'âge infantile en général.

L'adolescence est un parcours balisé d'une série d'épreuves. C'est ce terme qui fut utilisé par les athéniens-mêmes : δοκιμασία (épreuve) pour décrire le jugement du dème ou des clans dans les temps anciens. On jugeait si le jeune répondait aux critères de son inscription au registre en tant que citoyen : « l'épreuve du dème ayant été produite » (Démosthène, *Plaidoyers Civils : le Fils d'Aristodème contre Léocharès*, 41). La première épreuve avait lieu à l'âge de seize ans pendant le Courion et la deuxième à l'âge de dix-huit ans, au début de l'éphébie, soit à sa fin à vingt ans. Même avant l'âge de seize ans, c'est-à-dire pendant la puberté, les garçons quittent les soins et l'autorité maternelle (το γυναικεῖον), pour côtoyer leurs pairs au gymnase. Suivant la période historique, ils terminent leur éducation physique et spirituelle d'éphèbes en étant des amants (ἐρωμένοι), d'après une institution militaire et aristocratique qui évolua au fur et à mesure en une institution esthétique et civile, la pédophilie.

Une série de fêtes ratifiaient ses épreuves. « *Les Délia* » était une fête pour l'enchaînement des époques de l'année et le développement de la nature, qui avait lieu tous les quatre ans au printemps et pour laquelle nous avons peu de renseignements. En tout cas, cette fête concernait aussi bien les garçons que les filles qui résidaient pendant un certain temps sur l'île de Délos, lieu de naissance d'Apollon et d'Artémis. Ces dieux protégeaient les

enfants et les jeunes des responsabilités de l'âge adulte avant qu'Aphrodite prenne en charge leur initiation à l'amour, Héra au mariage et Athéna aux responsabilités civiques, et ainsi de suite... (Curtius 1899, p. 183-184).

La fête des Arrhéphories (*Ἀρρηφόρια*), en l'honneur d'Athéna Poliade (protectrice de la cité) ne concernait que les filles. Quatre filles de sept à onze ans, choisies parmi les familles d'une notoriété certaine, étaient placées en tête de la fête. Elles s'appelaient *ἀρρηφόροι*, c'est-à-dire celles qui portaient ce qui ne doit pas être dit, le secret. Elles étaient habillées en tuniques blanches parées d'ornements en or, et habitaient l'Acropole de la fin du mois de Pyanepsion jusqu'au début de la fête qui avait lieu le vingt-deuxième jour du mois de *Σκιροφορίων* (Skirophorion), c'est-à-dire le dernier mois de l'année (mai aujourd'hui). Pendant le rituel, deux filles arrhéphoroi portaient les objets rituels de la déesse, symbole de fertilité, dans des récipients sacrés. Les deux autres portaient le voile sacré d'Athéna qu'elles avaient elles-mêmes tissées pendant tout ce temps. La fête avait lieu pendant la grande fête de tout-Athènes, les *Παναθήναια* (Panathénées). La procession se terminait au sanctuaire d'*Aphrodite aux jardins*, où elles se rendaient dans un lieu souterrain pour y échanger les objets sacrés avec d'autres récipients qu'elles transportaient couverts jusqu'à l'Acropole, où la prêtresse de la déesse les recevait. Les objets rituels sacrés et secrets n'étaient connus ni des filles ni de la prêtresse elle-même. La fête se terminait par la libération des filles de leur serment et leur remplacement par d'autres fillettes jusqu'à la fête de l'année suivante (Pausanias, Description de la Grèce, A 27,3 ; Calame 1977).

Ἀρκτηία (arkteia) était le nom d'un autre rituel en l'honneur d'Artémis à Brauron, connu aussi comme la fête des Brauronies (Aristophane, *Lysistrata*, 44-8). Les jeunes filles formaient un chœur et étaient habillées en ours, parce que la transformation finale du rituel était qu'elles deviennent des ourses elles-mêmes : *ἀρκτηεύειν*. Contrairement aux fêtes en l'honneur d'Artémis Munichia, à Arkteia le rituel avait lieu tous les quatre ans dans un environnement protégé et loin des regards étrangers. D'après les représentations picturales, les archéologues pensent que les filles-ourses avaient entre six et dix ans. Les plus jeunes étaient habillées avec le *κροκωτός* (krokotos), un vêtement de couleur jaune vif (teint à l'aide du jaune d'œufs) alors que les plus âgées étaient seins nus. L'accent est mis sur la représentation picturale de la poitrine adolescente en tant que signe de puberté (Halperin&Winkler, 1990 ; Padilla, 1999 ; Papadopoulou, 2014 ; Sourvinou-Inwood, 1968). Papadopoulou (2015) souligne que c'est l'expérience vécue de la métamorphose en ours, dans un environnement sécurisé, manière d'incarner la nature sauvage de la déesse chasseuse, qui permettait justement le passage à l'adolescence.

Plus on s'éloigne de la période archaïque, plus les rituels religieux d'initiation des jeunes se transforment en institution civique d'éducation. *Couroi* (garçons) et *cores* (filles) étaient protégés par les dieux *courotrophes*. Par conséquent même pendant la Démocratie Athénienne, les dieux olympiens coexistent bel et bien avec les institutions politiques, en l'occurrence de droit civique. L'éphébie athénienne du IV^e siècle est donc inscrite dans un long développement historique d'institutions. À partir du IV^e, elle concerne tous les jeunes citoyens qui subissent les épreuves requises, et qui sont élus et ensuite inscrits au clan et au *démos*, l'assemblée des citoyens. Les filles, d'après la décision de la cité, participent aussi, depuis le IV^e siècle, aux rituels (comme l'Arkteia) qui leurs permettent de gérer la puberté, la vie conjugale et la vie de mère.

2.2. Sociétés archaïques ou primitives

Un grand pas dans la compréhension des processus d'accession à l'âge adulte dans les sociétés primitives est franchi en 1909 par l'ethnographe français Arnold van Gennep,

avec son ouvrage bien connu *Rites de passage*. Comme tout rite, le rite de passage présente un caractère sacré, une organisation et un contenu clairs et il met en scène un ou plusieurs des mythes adoptés par la culture considérée. Le rite de passage marque d'une manière socialement acceptée et prévue à l'avance une transition, un changement du statut social ou même du sexe des participants. L'espace et le temps où il se déroule ne sont pas l'espace et le temps ordinaires. Ils sont suspendus car, en leur sein, un nouvel ordre et un sens seront donnés à l'ordinaire : la naissance, la puberté, le mariage, la mort... L'individu est relié à la communauté à chaque étape de sa vie, qu'il aborde avec sérénité grâce à ces inventions collectives qui organisent le sujet, la société, tout l'univers.

Van Gennep distingue trois périodes spatio-temporelles de rituels qui ont lieu dans le cadre du rite de passage. La première, pré-liminale, concerne la séparation. Elle porte sur les rituels au cours desquels les participants sont séparés, exclus, voire, chassés du statut antérieur. La deuxième, liminale, sont les rituels accomplis dans un milieu de restriction, voire, d'isolation. Au cours de ce stade de transition proprement dit, un renversement de modèles est imposé aux participants qui sont appelés à le vivre pleinement. Si les épreuves, tant physiques – des marques corporelles souvent en témoignent – que psychiques et comportementales, sont subies avec succès, les participants atteignent la dernière période spatio-temporelle, post-liminale. Celle-ci porte sur les rituels au cours desquels les participants sont réintégrés dans la société ayant conquis leur nouveau statut.

Le *rapt* crétois (*άρπαγή*) que j'ai décrit précédemment, suit le triptyque du rite de passage : l'amant prévient les parents de l'aimé de son intention de le kidnapper (pré-liminal) ; les deux s'éloignent dans la forêt où l'aimé vivra l'inverse de ce qu'il sera appelé à suivre plus tard en tant que citoyen. Il deviendra apprenti et subira une série d'épreuves (liminal) ; et, enfin, il sera réintégré dans la société, sous son nouveau statut (post-liminal).

Dans les rites de passage des sociétés primitives, les jeunes seront séparés, éloignés de la situation familiale, ils seront isolés pour un certain temps dans la forêt, jeûneront ou se nourriront d'une façon rituelle et, en général, vivront le renversement de l'ordinaire. Ils participeront au divin par le biais de quelque rêve ou hallucination. Ils subiront des épreuves, leur corps sera marqué, ils seront symboliquement mis à mort, afin de *renaître* adultes au cours d'une grande célébration et d'assumer les rôles prévus, ayant éventuellement acquis un nouveau prénom, comme en Inde, en Corée, etc.

Le rite n'est pas une simple cérémonie, ce qui est une notion laïque. C'est du sacré. C'est la reviviscence d'un geste archétypal d'une divinité ou d'un ancêtre qui, par le biais d'un protocole strict, permet de faire revivre un temps sacré ou mythique. À Brauron, les jeunes filles participent au divin, elles *sont des ours*, elles sont Artémis.

J'aborde le sacré signifie je prends le risque de passer ce que Karl Barth appelle la *ligne de la mort*, celle qui sépare les vivants des morts, l'humain de l'ambivalence par excellence qu'est le divin, et l'ambivalence qu'il mobilise : « *la fascination du brasier et l'horreur de la pourriture* » selon l'expression de Roger Caillois (1939). Le sacré fonde la discontinuité du champ symbolique dont la transgression équivaut à la violation de la taxinomie du monde, comme le rappelle F. Laplantine (1974).

Le monde est né dans la violence. D'ailleurs, le rapport étymologique entre la violence (*βία*) et la vie (*βίος*) est bien connu. En effet *Bia* fut la divinité personnifiant la violence mais aussi la force, la vaillance, et la valeur. Sœur de *Νίκη* (la Victoire), *Κράτος* (la Puissance) et *Ζήλος* (l'Ardeur, voire le zèle).

La violence se trouve au fondement de toute institution. En instituant des rites, les sociétés reviennent périodiquement et inévitablement à cette violence archaïque et

archétypal, s'efforçant de la maîtriser, de la dominer, de l'organiser (Freud, 1907, 1913 ; Girard, 1972). Les fêtes, en tant qu'espace-temps virtuel (liminal), par le biais d'une ivresse subversive et quasiment maniaque, réordonnent le monde en imitant la violence de la Création (Eliade, 1987).

Aussi différentes ou éloignées qu'elles soient, écrit Lévi-Strauss (1962), les sociétés archaïques conçoivent les rites de passage de façon identique. L'empreinte physique la plus ordinaire est la circoncision (plus rarement la clitoridectomie totale qui fut plutôt imposée avec l'islamisation de l'Afrique à la seconde moitié du 20e siècle), bien que, selon Shlegel et Barry (1979), de par le monde, les rites de passage à l'âge adulte sont plus fréquents pour les filles que pour les garçons¹⁶³.

Dans leurs études classiques sur les Dogons et les Sonray (Mali), Marcel Griaule (1943, 1965) et ses collaborateurs (Leiris, Schaeffner 1936) expliquent que les rites de passage ont lieu tous les 3 à 4 ans, après la moisson, selon le triptyque spatio-temporel de van Gennep. Pour les Dogons (Griaule, 1943b), comme pour bon nombre d'autres tribus, l'âme est double à la naissance. Ce qui représente un énorme danger. L'homme doit être homme et la femme, femme. La pratique de la circoncision et de l'excision permet aux uns et aux autres d'acquérir un seul sexe, en éliminant les résidus physiques de la bisexualité, de l'amphiphylie des grecs.

Chez les Kikuyu (Kenya), la nuit suivant la circoncision et l'excision, garçons et filles seront purifiés en faisant le *ngweko* : le garçon dormira, sans pénétration, avec une fille de son âge, qui n'est pas celle qu'il épousera, pour prouver le renoncement à la jalousie infantile et montrer sa capacité de socialisation (Lloyd, 1956). La prévision culturelle qui consiste à prévoir des zones spatio-temporelles où il est autorisé, voire, imposé de renverser les valeurs et les comportements ordinaires est caractéristique des sociétés traditionnelles. Un adolescent africain est tenu de respecter pleinement, par exemple, les oncles maternels et d'avoir une attitude absolument outrageante envers les oncles paternels. C'est la *parenté à plaisanterie* que Griaule qualifie d'*alliance cathartique*.

En Océanie, certaines tribus appliquent simplement l'épilation rituelle, l'extraction d'une dent (habituellement, une incisive), mais la majorité appliquent la circoncision avec une incision superficielle du pénis, du gland jusqu'au scrotum ; une imitation du vagin et des menstruations, selon B. Bettelheim (1971). Pour les garçons des Warlpiri le rite commence à l'âge de 10 à 12 ans : ils s'isolent, loin des femmes, jusqu'à la veillée de la circoncision. Alors, une fille du même âge est choisie pour être sa future belle-mère.

Ce pacte inscrit la fille donnée dans le clan totémique de son père et, en même temps, la détermine en tant que future épouse d'un homme qui, selon les lois australiennes complexes en matière d'exogamie, appartient à un clan totémique autre que celui de son père. C'est ce père de la future belle-mère du garçon donné qui procèdera à la circoncision. Le garçon devra attendre vingt ans, voire plus, et subir des épreuves périodiques, jusqu'à devenir *homme de la loi*, gardien des mythes, des rituels et des territoires de son clan. Cela se produira lorsque ce sera son tour d'appliquer la circoncision au garçon qui épousera sa fille. De son côté, sa future belle-mère, tout comme chaque fille, deviendra *femme de la loi*, gardienne des mythes, des rites et des territoires de son propre clan, lorsque son premier fils

¹⁶³ La circoncision et l'excision rituelles remontent au troisième millénaire de l'Antiquité égyptienne. La circoncision est connue à l'Occident par le biais des Juifs (*brit milah*) et des musulmans (*sünnet*, en turc), en tant que purification et, surtout, en tant que marque du pacte avec Dieu, et a lieu le 7e ou 8e jour. Toutefois, chez les musulmans malékites, elle est pratiquée peu avant la puberté.

aura grandi. C'est-à-dire, uniquement après avoir vécu la séparation rituelle de son premier enfant, qui aura 10 ou 12 ans. Elle continuera à participer aux rituels qui feront de sa fille et, probablement, de sa petite-fille, une future belle-mère (Glowczewski, 1989, 1995).

L'exemple montre que la pubère sera simultanément liée à ses origines patrilinéaires et au mariage promis (alliance) au cours d'un rite de passage qui ne la concerne pas elle-même mais bien l'époux de sa fille qui n'est même pas encore conçue. Cela montre, en outre, comment la mort symbolique de l'enfant qui devient adulte est indissolublement lié à la mort réelle prochaine de l'homme qui le circonscrit. En participant au rite d'accession de la génération suivante à l'âge adulte, le plus ancien accepte qu'il quitte bientôt cette vie, puisque sa mission qui consiste à transmettre tout ce qu'il avait à transmettre aux jeunes, entre les mains desquels passe la société, est accomplie. Ainsi, les Iatmuls (Papoue – Nouvelle Guinée) considèrent que les vieillards qui ont transmis leur savoir aux plus jeunes « perdent » dorénavant la mémoire et sont transformés en *mbanbundu*, c'est-à-dire, en coquillage brisé (Coiffier, 1992).

Le cas des Samo (Burkina Faso) plaide en faveur de cette hypothèse, mais dans le domaine du consentement des parents à la sexualité et au mariage de leurs enfants. Dès la survenue des menstruations de leur première fille, les parents cessent d'avoir des rapports sexuels. Le père fera un sacrifice en l'honneur des ancêtres et construira une hutte où vivra sa fille avec ses amants du moment et dont aucun ne peut devenir son futur époux, celui-ci ayant déjà été choisi pour elle. Enceinte, elle l'épousera, l'enfant sera considéré sien et l'épouse ne reverra ni ne parlera jamais plus de ses amants avec son époux. Une fois leur fille mariée, les parents reprendront les rapports sexuels, sous forme de coït interrompu, jusqu'à la naissance de leur petit-enfant. Ils pourront même avoir d'autres enfants, jusqu'à la naissance du premier enfant de leur garçon aîné (Héritier-Augé, 1981, 2010).

3.1. Rites de passage et psychopathologie de l'adolescent occidental : convergences thématiques.

Victor Turner (1967, 1969) souligne l'importance de la deuxième étape des rites de passage, de l'étape intermédiaire. Les participants ne relèvent plus du statut antérieur et pas encore du statut définitif : ils sont « *betwixt and between* ». L'intuition de van Gennep qui nomma cette période « liminale » est justifiée par Turner, puisqu'elle acquiert le plein sens d'*intrare limen* : passer, traverser le seuil. *La liminalité* devient la catégorie de l'intermédiaire et de l'écart, un espace-temps suspendu et une condition limite, *des limbes* ; une période ambiguë, caractérisée par des bouleversements, des renversements, des essais, des tergiversations, des double-sens, éventuellement par la confusion, la désorientation jusqu'à la maladie, voire, la mort.

Au cours des épreuves qu'ils subissent, il n'est pas rare qu'un des participants aux rites succombe à ses blessures. La victime sera automatiquement considérée comme ayant succombé à la *justice divine*. L'ordalie est un paramètre qui fait partie intégrante des rites et, en général, des sociétés traditionnelles.

Dans les sociétés occidentales, les adolescents souvent provoquent, flirtent ou défient la mort. Les comportements à haut risque, parmi lesquels l'on compte l'anorexie psychogène grave, peuvent être comparés aux épreuves des rites de passage, à la différence qu'il ne s'agit pas de rituels obéissant à des logiques sociales mais, par définition, à des comportements individuels ou de groupe.

Turner introduisit également l'hypothèse selon laquelle toute société oppose à sa structure une anti-structure avec laquelle elle entretient un dialogue. Il l'appelle

communitas et la relie à la liminalité : d'une part rites de passages dans les sociétés traditionnelles et, d'autre part, certains groupes de jeunes dans l'Occident de l'après-guerre – souvent des groupes musicaux et/ou communautaires, avec ou sans utilisation de drogues – ainsi que comportements individuels qui fétichisent le rapport à la violence, à la douleur ou à la mort.

Horvath, Thomassen, Wydra (2009, 2015) soutiennent que les situations sociales limites de crise, créent dans le monde contemporain des opportunités de création de nouvelles institutions. J'ajouterais qu'elles constituent également des conditions de développement d'expressions limites et/ou pathologiques de la subjectivation et de la socialisation, témoins de l'échec du processus de développement et de l'intégration sociale. Plusieurs anthropologues estiment que l'absence de rites, l'absence ou l'instabilité des institutions, des méta-cadres sociaux de la symbolisation, amènent les jeunes à rechercher des « rites » individuels ou micro-groupaux, où l'on retrouve les mêmes thématiques que celles des rites traditionnels : vie/mort, égalité/hiérarchie, profane/sacré, permis/interdit, intégration/isolement, etc.

Au cours des rites de passage, en outre, il n'est pas rare que soit imposée, par exemple, la transgression de certains tabous par les participants. La transgression rituelle confirme le caractère sacré des interdits. La transgression d'un tabou, hors-cadre rituel, implique en règle générale, la menace d'une maladie ou de la mort pour le transgresseur, sa famille, voire, pour le groupe social dans son ensemble. L'idéal traditionnel est la collectivité. La transgression d'un tabou signifie l'atteinte portée à la collectivité ; car il est considéré que le transgresseur, agissant dans son intérêt propre, a porté atteinte à l'ensemble, à l'harmonie du rapport individu – société – nature – cosmos. C'est ainsi que s'explique la maladie et la mort, une sécheresse ou une épidémie. La punition est souvent la mort, considérée comme une ordalie. Chez les jeunes, une déception amoureuse peut se manifester par la dépression, l'impotence ou la frigidité, voire, la stérilité. Les guérisseurs traditionnels disposent des moyens de poser un diagnostic et de traiter : en général, le trouble est considéré comme exprimant l'échec d'un rituel donné tandis qu'un rituel différent du premier permettra de rétablir l'ordre symbolique individuel et social. Le patient ou sa famille peuvent également avoir recours à des représailles, avec l'aide des marabouts qui agissent aux frontières du socialement accepté, en ouvrant le cercle du sang ou de la douleur.

Le désir sexuel, surtout quand il devient acte, rappelle les limites du sujet et met en avant sa dépendance par rapport à l'autre. Certains adolescents occidentaux préféreront ces objets qu'ils considèrent pouvoir maîtriser dans leur entreprise de dominer leur corps sexuellement mûr : l'alimentation, l'alcool, les drogues, l'idéologie. Ces adolescents n'arrivent pas à transformer l'image de l'enfant dépendant des objets de l'enfance en image d'adulte actif, capable d'aimer et d'être aimé. Là où, dans les sociétés traditionnelles, l'interdiction et la transgression du tabou organisent, les sociétés occidentales elles mènent souvent à la désorganisation.

Outre les troubles précités (anorexie, toxicomanie, idéologies, sectes, isolement, etc.), les thématiques et les motifs des épisodes confusionnels, délirants, ou de retrait affectif plus ou moins profond de l'adolescence, présentent une analogie remarquable aux actes organisateurs des rites traditionnels de passage à l'âge adulte : persécution et mégalomanie ont souvent comme contenu une prétention concernant les origines, une revendication de reconnaissance sociale, l'amour (érotomanie), l'intégrité physique (hypochondrie), etc.

Comme je le remarquais dans l'Introduction, les convergences ainsi que les liens que je proposerai, par la suite, avec la Psychanalyse, n'ont pas pour ambition d'expliquer

l'étiopathogénie des troubles de l'adolescence mais plutôt, de stimuler l'intérêt des cliniciens pour l'étude de la participation des processus culturels à l'organisation tant de la normalité que de la psychopathologie. C'est ce que nous propose l'observation ethnologique des différences culturelles et la proposition anthropologique de l'universalité du psychisme et de la culture.

Tobie Nathan (1987), ethnopsychiatre et disciple de Devereux, soutient que la modification soudaine du statut social chez l'adolescent occidental, l'adaptation violente des migrants de deuxième génération et ainsi de suite, amènent les jeunes à vivre une expérience traumatique. La conquête psychique de la différence des générations et des sexes à l'adolescence s'appuie sur les fantasmes primaires de séduction, de la scène primitive, de la castration, du retour au sein maternel, que Freud (1917) considère comme étant le noyau de l'inconscient, de l'héritage humain et du refoulement primaire. Si la décompensation psychotique est liée à l'échec du refoulement primaire et au retour du refoulé du même nom, alors, l'analogie que nous considérons, présente une base métapsychologique.

Néanmoins, je ne suivrai pas pleinement Nathan (op.cit.) ou Stassart (1996) quand ils soutiennent que l'efficacité des rites de passage est due à l'immersion ad hoc des participants dans une névrose traumatique. Un traumatisme (*Shreckneurose*, où *Schreck* signifie terreur) c'est ce qu'a subi le *petit homme-coq*, dont Ferenczi (1913) analyse les aventures dans son article homonyme : le jeune Arpad, âgé de cinq ans, victime de sa curiosité sexuelle, est piqué aux organes génitaux par le coq de la cour. Depuis, il fait comme un coq – comme si celui-ci était son totem(!) – voulant épouser toutes les femmes de la maison.

En revanche, les rites de passage ont beau être vécus avec un sentiment de crainte et de peur sacrées par les initiés, il n'en reste pas moins qu'ils se déroulent dans un milieu culturel qui a tout prévu à l'avance – comme l'évolution progressive du rite en témoigne – afin que l'exposition se déroule en sécurité (voir plus haut l'*Arkteia*). Par contre l'expérience traumatique proprement dite, demeure en suspens et dans la douleur psychique de la compulsion de répétition, dans l'attente qu'un sens lui soit accordé a posteriori, dans l'après-coup : « (Les effets positifs du traumatisme) constituent des tentatives pour remettre le traumatisme en valeur, c'est-à-dire pour ranimer le souvenir de l'incident oublié ou plus exactement pour le rendre réel, le faire revivre... en s'adressant cette fois à une autre personne » (Freud, 1939, p. 75-6). L'expérience culturelle se situe, comme l'écrit Winnicott (1971) dans le chapitre du même nom, dans une condition non conflictuelle, dans l'espace virtuel entre individu et environnement (qui initialement était mère), de sorte que la personne acquiert un sentiment de sécurité par rapport au facteur environnemental qui lui permettra d'exercer sa créativité.

3.3. Liens avec la Psychanalyse

La conquête de l'identité de l'adulte est le fruit de l'identification aux objets de l'enfance et, en même temps, comme le montrèrent Laplanche (2003) et Déjours (2003), de son assignation par ces mêmes objets. Le futur adulte passe par une période d'expérimentation, d'essais et d'épreuves, pour aboutir à son inscription dans une généalogie familiale, une histoire sociale et nationale, ainsi qu'à la perspective de l'inscription dans un réseau de liens par alliance et son élévation au rang de parent.

Lorsque ces symbolisations transgénérationnelles et par alliance, sociales et nationales, présentent des lacunes, des déficits, des traumatismes ou des conflits, au niveau individuel et/ou collectif, les adolescents et les jeunes ont souvent recours aux groupes qui

offrent le sentiment d'appartenance. Les plus vulnérables adopteront peut-être une identité pseudo-historique « prêt-à-porter » de générations antérieures « lésées » de toute nuance idéologique ou religieuse, dans le monde occidental ou moyen-oriental.

À l'occasion des attentats terroristes du 13 novembre perpétrés par des jeunes et des adolescents djihadistes à Paris, Julia Kristeva (2015) écrivit que, contrairement à Freud qui le comparait à un chercheur en laboratoire, l'adolescent est surtout et profondément un idéaliste qui court le risque d'une déception sans fond. Le besoin de croire est pré-religieux. C'est la composante universelle de la vie psychique avec autrui et pour autrui. À l'Occident, le siècle dernier, il est passé de la religion aux idéologies qui entreprennent encore de donner sa valeur sociale au *syndrome d'idéalité* qui caractérise l'adolescence.

De ce point de vue, le phénomène djihadiste montre l'échec de la gestion religieuse du besoin de croire, gestion qui n'arrive pas à répondre aux attentes de l'adolescent marginalisé et perdu dans la migration mondiale violente. Il explose littéralement, incapable de distinguer entre bien et mal, sujet et objet. La pulsion de mort déchoit en une destructivité aveugle accompagnée d'un plaisir suicidaire désespéré. Le risque de propagation de la logique du *mal radical*, que Kant et Arendt dénoncèrent dans le passé, concerne les valeurs, même celles contestées, de notre culture moderne et nous appelle à réfléchir au *malaise dans la mondialisation*, conclut Kristeva.

Par conséquent, nous sommes en droit de poser la question de savoir dans quelle mesure - les cultures contemporaines ne sachant pas apporter de réponse convaincante au besoin de croire - les adolescents et les jeunes inventent ou adoptent une religion ou une idéologie destructrices, une *croissance en la destruction*, incarnant ainsi le symptôme de la crise très profonde de notre environnement mondialisé.

Toutes les sociétés, de la plus ancienne à la plus moderne, traditionnelles ou contemporaines, bien que de manières différentes, partagent la même préoccupation : comment se pérenniser, comment transmettre leur culture, en combinant le développement biopsychologique de leurs jeunes membres ainsi que les rôles et les responsabilités sociales de la vie adulte.

Dans la culture mondialisée et constamment changeante, surtout occidentale, les valeurs sont sans cesse menacées par le non-respect et le vide béant, alors que la continuité-même de la culture est en danger : les aînés, possédés par la promesse ambiante de la jeunesse continue et de l'immortalité, remettent constamment à plus tard le moment de passer le relais aux plus jeunes. Quant à eux, dans des conflits et clivages terribles, ils occupent d'une façon particulière et douloureuse la place que décrit Freud (1914, p. 78) concernant le narcissisme :

L'individu, effectivement, mène une double existence : en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci.

À cette place sous double statut, les adolescents contemporains souffrent de plusieurs manières : en tant qu'individualités et en tant que maillons, en tant que porteurs et représentants de la crise d'une société et d'une culture : *Ils sont notre porte-symptôme*

¹⁶⁴.

164 L'hypothèse de l'adolescent en tant que porte-symptôme social fut mise en avant lors d'un débat tenu à Athènes, avec le psychanalyste des adolescents et des institutions, Jean-Pierre Pinel (2011, et al).

Il est intéressant de relever que, dans toute son œuvre, pour signifier la *réinscription* dans un autre registre psychique, le *transfert* en clinique et la *transmission* intergénérationnelle, Freud utilise exactement le même terme : *Übertragung*. Il s'agit d'un terme dérivant du même verbe allemand *tragen*, comme le terme *Nachträglichkeit*, à savoir l'après-coup.

Il est évident que la parenté linguistique entre ces quatre termes renforce leur connexité conceptuelle, comme cela apparaît également dans la conclusion de *Totem et Tabou*, où Freud soutient ouvertement l'hypothèse d'une psyché collective (*Massenpsyche*) qui garantit la continuité des processus psychiques d'une génération à l'autre (p. 158-9) :

De quels moyens une génération se sert-elle pour transmettre (zu übertragen) ses états psychiques à la génération suivante ?... la transmission directe par la tradition, à laquelle on est tenté de penser tout d'abord, est loin de remplir les conditions voulues... Cette continuité est assurée en partie par l'hérédité des dispositions psychiques qui, pour devenir efficaces, ont cependant besoin d'être stimulées par certains événements de la vie individuelle. C'est ainsi qu'il faut interpréter le mot du poète : « ce que tu as hérité de tes pères acquiers-le pour le posséder »... il n'y a pas de processus psychique plus ou moins important qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit. La psychanalyse nous a montré notamment que l'homme possède, dans son activité spirituelle inconsciente, un appareil qui lui permet d'interpréter les réactions d'autres hommes, c'est-à-dire de redresser, de corriger les déformations que ses semblables impriment à l'expression de leurs mouvements affectifs. C'est grâce à cette compréhension inconsciente des mœurs, cérémonies et préceptes qui ont survécu à l'attitude primitive à l'égard du père que les générations ultérieures ont pu réussir à s'assimiler le legs affectif de celles qui les ont précédées.

En d'autres termes, la psychanalyse permet que les erreurs, les lacunes et les conflits au cours des processus de transmission des données culturelles à la génération suivante bénéficient d'une élaboration après-coup, grâce au transfert.

Conclusion

Je conclurai en rappelant que la psychanalyse élève la destructivité au rang de pulsions qui habitent tout sujet, qui visent à la désorganisation, à la déstructuration et à la rupture des liens. Les adolescents représentent le besoin de la continuité de la culture et notre crise sociale dont ils sont menacés.

Notre écoute des adolescents doit surmonter les reports et les prétextes mis en avant par les aînés : dans la succession des générations qui assure la continuité sociale, la mort symbolique de l'enfant qui devient adulte est inséparable de la mort réelle prochaine des aînés.

Bibliographie

Anciennes sources : accessibles en ligne à la Bibliothèque *Perseus Digital Library* : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>, [Janv. 2016]

Alléon, A., Morvan, O., Lebovici, S. (eds) (1985) *Adolescence terminée, adolescence interminable*. Paris : PUF

Anatrella, T. (1988) *Interminables adolescences. Les 13 - 30 ans*. Paris : Cerf/Cujas

Ariès, P. (1960) *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris : Plon

Aulagnier, P. (1975) *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Paris : PUF

Bettelheim (1971) *Les blessures symboliques*. Paris : Gallimard

Birraux, A. (2013) *L'adolescent face à son corps*. Paris : Albin Michel

Caillois, R. (1939 [1960]) *L'Homme et le Sacré*. Paris : Gallimard

- Coiffier, C. (1992) "Rituels et identité culturelle iatmul (Vallée du Sépik-Papouasie Nouvelle-Guinée)", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 79, 2 : 131-148
- Curtius, E. (1861 [1899]) *Griechische Geschichte*, Berlin, τόμ.3, μτφ. Σ. Λάμπρου, Αθήνα: βιβλιοπ. Κ. Μπεκ
- Déjours, C. (2003) "Pour une théorie psychanalytique de la différence des sexes", in *Libres Cahiers pour l'Analyse. Etudes sur la théorie de la séduction*. Paris : In Press : 55-67
- Demetrakos Δημητράκος, Δ. (1964 [1951]) *Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσας* (ανατύπωση). Αθήνα: Δομή
- Dolto, F. (1985 [2005]) *La cause des enfants*. Paris : Robert Laffont
- Edmunds, L. (ed) (1990 [2014]) *Approaches to Greek myth*. Baltimore : Johns Hopkins University Press
- Eliade, M. (1987) *Traite d'Histoire des religions*. Paris : Payot
- Ferenczi, S. (1913 [1970]) "Un petit-homme-coq", in *Œuvres Complètes, II*. Paris : Payot
- Freud, A. (1936 [1974]) *The Ego and the Mechanisms of Defense*. (rev. ed). International Universities Press
- Freud, S. (1905) Three Essays on the Theory of Sexuality. *S.E.* 7: 123-246
- Freud, S. (1907) Obsessive Actions and Religious Practices. *S.E.* 9: 115-128
- Freud, S. (1912 - 13) Totem and Taboo. *S.E.* 13: vii-162
- Freud, S. (1914) On Narcissism. *S.E.* 14: 1-124
- Freud, S. (1918) From the History of an Infantile Neurosis. *S.E.* 17: 1-124
- Freud, S. (1939) Moses and Monotheism. *S.E.* 23 : 1-138
- Ginestet, P. (1991) *Les organisations de la jeunesse dans l'Occident romain*. Bruxelles : Latomus
- Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris : Grasset
- Glowczewski, B (1989) *Les rêveurs du désert - Aborigènes d'Australie*. Paris : Plon
- Glowczewski, B (1995) *Adolescence et sexualité. L'entre-deux*. Paris : PUF
- Golden, M. (1990) *Children and Childhood in Classical Athens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Griaule, M. (1943) "Note sur la circoncision chez les Sonray de Gao", *Journal de la Société des Africanistes*. XIII : 215-217
- Griaule, M. (1943b) Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, 6: 443-453
- Griaule, M. (1970) [1965] "Conversations with Ogotemmêli: An Introduction to Dogon Religious Ideas" vol. 446. Oxford University Press
- Gros, G. (2010) "Philippe Ariès : naissance et postérité d'un modèle interprétatif de l'enfance", *Histoire de l'éducation*, 125. Accessible en ligne sur < <http://histoire-education.revues.org/2109>>, [Janv. 2016]
- Hall, G. S. (1904). *Adolescence*. New York: Appleton.
- Halperin D. M., Winkler, J. J. (1990) *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton: Princeton University Press
- Héritier-Augé, F. (1981) *L'Exercice de la parenté*. Paris : Gallimard
- Héritier-Augé, F. (2010) *Retour aux sources*. Paris : Galilée
- Horvath, A., Thomassen, B., Wydra, H. (2009) "Introduction: Liminality and cultures of change", *International Political Anthropology*, 2, 1: 3-4
- Horvath, A., Thomassen, B., Wydra, H. (eds) (2005) *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. New York - Oxford: Berghahn Books
- Hugo, V. (1866) *Les travailleurs de la mer* Accessible en ligne sur : < <http://gallica.bnf.fr>>, [Janv. 2016]
- Jeammet, P. (1994) "Adolescence et processus de changement", in D. Widlöcher (ed.) *Traité de Psychopathologie*. Paris : PUF, pp. 687-726
- Jeanmaire, H. (1939) *Couroi et Courètes : Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*. Lille : Bibliothèque Universitaire
- Jones, E., (1922) "Some problems of adolescence", *British Journal of Psychology. General Section*, 13, 1: 31-47 & Childhood. *Int. J. Psycho-Anal.*, 4 (1923):172-175
- Kaës, R. (1989) Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs, in Guillaumin J. (ed.) *Le négatif, figures et modalités*. Paris, Dunod, p.101-136
- Kaës, R. (2009) *Les alliances inconscientes*. Paris, Dunod

- Kristeva, J. (2015) "Interpréter le mal radical", accessible en ligne sur : <<http://www.ipa.org.uk/en/News/kristeva.aspx>>, [Janv. 2016]
- Ladame, F. (2004) "Le suicide chez l'enfant et l'adolescent. Approche clinique", in Lebovici, S., Soulé, M., & Diatkine, R. (eds) *Nouveau traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent (4vol)*. Paris : PUF
- Lambert, H.E. (1956) "Kikuyu social and political constitutions". London: International African Institute
- Laplanche, J. (2003) "Le genre, le sexe, le sexual", in *Libres Cahiers pour l'Analyse. Etudes sur la théorie de la séduction*. Paris : In Presse Éditions
- Laplantine, F. (1974) *Les 50 mots-clés de l'Anthropologie*, Toulouse : Privat
- Leiris, M., & Schaeffner, A. (1936) "Les rites de circoncision chez les Dogon de Sanga", *Journal de la Société des Africanistes*, 6, 2 : 141-161.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris : Plon
- Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: University Press
- Marrou, H. I. (1946) "Les classes d'âge de la jeunesse spartiate", *Revue des études anciennes*, 48, 3 : 216-230
- Marrou, H. I. (1948 [1964]) *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris : Seuil
- Mead, M. (1928[1963]) "Coming on age in Samoa", in *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris : Plon
- Piattelli-Palmarini, M. (1974) " Puberté et adolescence comme phénomènes d'interface entre nature et culture", in Morin, E., Piattelli-Palmarini, M. (eds.) *L'unité de l'homme : invariants biologiques et universaux culturels*. Paris : Seuil
- Muuss, R. E. (1975) *Theories of Adolescence*. New York: Random House
- Nathan, T. (1987) "Traumatisme, identification et mémoire", in *Adolescence*. Toulouse: Privat: 147-158
- Orans, M (1996) *Not Even Wrong: Margaret Mead, Derek Freeman, and the Samoans*. California: Chandler & Sharp Pub
- Padilla, M. W. (1999) *Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. London: Associated University Press
- Papadopoulou, C. (2014) "Transforming the surroundings and its impact on cult rituals: the case study of Artemis Mounichia in the fifth century ", in Moser C. and Feldman C. (eds.) (2014) *Locating the Sacred: theoretical approaches to the emplacement of religion*. Oakville: Oxbow/Joukowski Institute. Publication Series: 111-127
- Papadopoulou, C. (2015) "A brief, phenomenological reading of the *Arkteia*", in Theodoropoulou Polychroniadou, Z., Evely, D. (eds.) (2015) *AEGIS; Essays in Mediterranean Archaeology Presented to Matti Egon*. Oxford: Archaeopress: 147-153
- Pélékidis, C. (1962) *Histoire de l'éphébie attique : des origines à 31 avant Jésus-Christ*. Paris : Editions de Boccard, & accessible en ligne sur : <<http://catalogue.efa.gr/>>, [Janv. 2016]
- Pinel, J. P. (2011) Les adolescents en grandes difficultés psychosociales : errance subjective et délogement généalogique. *Connexions*, 2: 9-26.
- Roussel, P. (1921) "Comptes rendus bibliographiques", *Revue des Etudes Grecques*, 34 : 459-460. Accessible en ligne sur : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5413286c/f563.item.r=roussel>>, [Janv. 2016]
- Roussel, P (1943) *Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du Ve siècle av. J. C. à l'époque romaine*. Imprimerie Nationale
- Segal, C. (1982) *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton: Princeton University Press
- Sergent, B. (1996) *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*. Paris : Payot
- Schlegel, A., Barry, H. (1979) "Adolescent Initiation Ceremonies: A cross-cultural code", *Ethnology*, 18, 2: 199-210
- Smith, W., Wayte, W., Marindin, G. E. (eds.) (1890) *A dictionary of Greek and Roman antiquities*. Accessible en ligne sur : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063>>, [Janv. 2016]
- Sourvinou-Inwood, C. (1968) *Studies in Girls' Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*. Athens : Kardamitsa
- Stassart, M. (1996) "Anthropologie de l'adolescence", *Cahiers du Centre d'Études Pathoanalytiques*, 7, 1: 13-40

- Tcherkézoff, S. (2001) *Le Mythe occidental de la sexualité polynésienne, 1928-1999. Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*. Paris : PUF
- Thiercé, A. (1999) *Histoire de l'adolescence (1850-1914)*. Paris : Belin
- Turner, V. (1967) "Betwixt and between: the liminal period in rites de passage Forest of symbols: aspects of the Ndembu ritual", Ithaca: Cornell UP: 23-59.
- Turner, V. (1969 [2008]) *The Ritual Process. Structure and anti-structure*. New Brunswick: Aldine Transaction Press
- van Gennep, A. (1909 [1981]) *Les rites de passage*. Paris : E. Nourry
- Vidal-Naquet, P. (1968) "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 23^e année, 5: 947-964
- Vidal-Naquet, P. (1971) "Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie", in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26^e année, 3-4: 623-638
- Winnicott, D. (1971) "The localisation of cultural experience", in *Playing and reality*. London: Tavistock

Negation Pacts, Unconscious Alliances centred on the Mourning-Holder of the Greek Cypriot Missing-Persons ♦

RÉSUMÉ

Depuis l'invasion turque de Chypre en 1974, plusieurs centaines de personnes sont toujours portées disparues. Malgré les exhumations d'ossements récemment identifiées a un nombre significatif de personnes disparues, le processus de deuil le concernant demeure encore incomplet.

L'article souligne comment le deuil des chypriotes-grecs portés disparus est lié à une série de processus de deuil non résolus, concernant principalement le traumatisme collectif de l'invasion et de ses conséquences : les familles des personnes disparues sont chargées de la tâche de porter en plus de leur deuil propre, le deuil de la communauté chypriote-grecque. Des alliances inconscientes et des pactes de négation se forment autour de ces deuils, dont les parents des disparus sont les porteurs.

♦ Je remercie vivement les traductrices en anglais de mon textes écrit et publié en grec : Markouizou-Gkika et Vicky Panoutsakopoulou, psychologues et thérapeutes systémique de famille.

Publié en 2017 dans la revue bilingue (grec-anglais) et en ligne Systemic thought and Psychotherapy, vol.11,
http://www.hestafta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=225:2017-10-06-06-44-55&catid=38&Itemid=132

“... I teach him
Names like prayers, I sing to him of our dead.
Enough! We have to tell our children the truth.”

Manolis Anagnostakis “My child...”¹⁶⁵

Introduction

Psychoanalysis, according to the definition put forward by Freud, is firstly “*a procedure for the investigation of mental processes which are almost inaccessible in any other way*” (1923: 235).

The quest for understanding of the unknown and the integration of the unfamiliar in humans, that is the Unconscious, is always the object of Psychoanalysis regardless of where it manifests: within the individual subject, in the family, in the group, in society or in the culture.

For decades, psychoanalytic investigation has been trying to understand pathologies less known in Freud’s time, to bring to the foreground new fields and to elaborate upon emerging psychoanalytic problematics, concepts, tools and methods for their treatment. The study of such a new field as the social group is being built upon the theoretical foundations laid by Freud in many of his writings, in addition to the famous Group Psychology and the Analysis of the Ego (1921).

Psychoanalytic group work has already counted several decades since Wilfred Bion (1961) designated the basic assumptions of group functioning in the 1940’s. René Kaës, a psychoanalyst who has been working clinically and theoretically for the past fifty years with groups, in his book *Linking, Alliances and Shared Spaces* (2007), concludes:

Work at the boundaries between the subjective and the intersubjective space confronts us with hybrid forms of reality, with mixed formations, with “*mixed bloods*” ... We begin to doubt in the stability of the fields of thought and of the contexts of practice. These doubts can bring about moments of loneliness, despair, and discouragement. But they are fertile moments, as the history of Psychoanalysis testifies, and at this point we have a reason to put our hope in its creativity, its revolutionary potential and its capacity to nurture.

It was within such a field, where the personal and social pain are intertwined under multiplicities of political over-determination, that I started working in 1989. The object of my research is concerned with the response to the issue of Cypriot missing-persons resulting from the Turkish army invasion of Cyprus in summer of 1974. We tried to illuminate various aspects of this interminable mourning, the causes and processes, both personal and collective, which led to the consolidation of the inability of relatives of missing-persons to process their loss (Γεωργιάδη & Πέτρου, 1991, 1996, 1998). I then showed the implications of the absence of a corpse and the denial of burial procedures, and of the social and political parameters on experiencing the missing-person not as a loss but as an absence instead (Πέτρου, 2014, 2017, Petrou 2017). Regarding the relationship of the relatives of the missing-persons with the wider body of the Cypriot community and the former’s performative function, I proposed the concept of “mourning-holder” (Πέτρου, 2016). For the Greek Cypriot community at large, the missing-person remains the symbol of a more general and constant quest which prevents the processing of collective traumas, the

¹⁶⁵ Anagnostakis, M. (1998). Poems, translation by Philip Ramp. New York : Shoestring Press

completion of the mourning work, the remembering, and the historicisation process (Petrou, 2016).

Facts and Working Hypotheses

It is common knowledge that on July 20, 1974, on the occasion of a Junta-led coup against Archbishop Makarios, Turkey invaded Cyprus. What is perhaps not known to everyone is that the Greek Cypriots, despite participating in bloody revolts within the island (1821, 1930), in wars outside Cyprus (1912-3, 1940-4), in fights for independence against the British colonial rule (1955-59), in bloody inter-communal conflicts (1953, 1963-4, 1967) etc, they did not experience a war on their territory in recent History. The last war was in 1571, when the Ottomans occupied Cyprus.

The massive invasion of the mighty army of a neighbouring country, threatening to annihilate a divided people of just half a million, occupying 36.2% of its territory in an ambush, turning half of its population into refugees, slaying or injuring thousands of people, disintegrating its economic and social fabric, precisely along with the absence of a living memory of war, comprise the determinants of experiencing the invasion as a collective trauma.

During that summer it had already become known that many hundreds of Greek Cypriots and dozens of Greeks were missing. Over decades the number of missing-persons has become the symbol of an interminable, agonizing imperative: 1619. Who has not seen the pictures of those black-clad women showing the photographs of their missing parents, siblings, spouses and children? The relatives of the missing constitute a powerful social and political group. No official visitor to Cyprus, even today, would fail to meet with their representatives. But what exactly is that imperative?

Testimonies, reportages, films and photographs of war correspondents, including Turkish ones, depict war prisoners, civilians and soldiers, being captured by the Turkish army or detained in Adana prison. Most were released during prisoner exchanges that autumn. Others not. What happened to them? No new considerations have been brought to light. Formal agreements between the leaders of the two communities, successive resolutions of the Security Council and European institutions call for an investigation of their fate. No progress had been made by the end of the 1990s.

Every war inevitably leaves behind missing persons ¹⁶⁶ Is it the Greek Cypriots' ignorance of this fact that led to their interminable mourning of their missing ones? Is the absence of living memory of war responsible for them not accepting their loss? We know that every people has established formal recognition processes for this type of loss, most prominently by erecting monuments to the unknown soldier. We Greeks are well acquainted with those processes from the words of Thucydides. The Athenians, following ancestral custom, buried their dead at public cost. The funeral procession had particular characteristics (*The Peloponnesian War*, Book 2.34):

Among these [coffins] is carried one empty bier decked for the missing, that is, for those whose bodies could not be recovered

However, as far as the issue of missing Greek Cypriots is concerned, things are clearly more complex, as I will attempt to bring to light. Missing persons are considered

¹⁶⁶ There were missing-persons among the Turkish Cypriots as well, both during the invasion and the conflicts of the decade preceding it. The anthropologist Sant Cassia (2005) studied the differences regarding the political handling of the subject of missing-persons between Greek Cypriots and Turkish Cypriots. My own research is limited to Greek Cypriots.

simultaneously and indiscriminately as all those dead whose bodies were not found or recognized, those who were hastily and anonymously buried in mass graves, and those who were executed immediately or shortly after by the Turkish army or armed Turkish Cypriot groups. Furthermore, for reasons that I will analyse later on, there has been, and to some extent there still is, a very specific political handling of the issue which makes the matter of Greek Cypriot missing-persons extremely thorny and intractable.

The main hypothesis that I have been formulating since 1991, is that on the basis of an unspoken agreement between the relatives of the missing on the one hand and the Cypriot society and state on the other, the relatives have been entrusted with the responsibility of 'bearing the cross' for a whole community of unresolved traumas.

We know that trauma can be passed on and become intergenerational. We also know that a natural disaster, a war or a genocide also constitute inheritable collective traumas. What I propose to think about is how the trauma of an individual subject is connected to the trauma of other subjects, to think about what exactly we mean when we talk about collective trauma or the trauma of a collective subject. Trauma is connected to or refers to the traumas of other subjects in the present time, not just on the diachronic axis but also on the synchronic. I propose the hypothesis that if traumas link the subjects to each other, it is because traumas are offered to be the psychic matter for the creation of intersubjective links.

In the present article, in addition to some necessary reminders from past studies, I will focus on the understanding of exactly this unspoken agreement which calls for a complementary approach between clinical Psychology and Psychoanalysis on the one hand and Political Anthropology on the other. Interpreting Clifford Geertz' thinking (1983), the Right, from an anthropological point of view, is not just an academic field and a socially allocated good but it also is one of the symbolic systems through which a society perceives and interprets reality.

Trauma, a Memorial Tomb that Suspends Mourning

In modern times, disappearances, executions of soldiers and civilians, and massive exterminations are treated by the international community as collective traumas: The Jewish holocaust, massive disappearances of dissidents in Latin American countries, victims of inter-ethnic cleansing, such as in Rwanda and the former Yugoslavia, are the subject of psychological, historical, anthropological and legal research. For psychologist Muriel Katz (2008) the deliberate denial of burial procedures constitutes a "radical evil", a term borrowed from Hanna Arendt's expression when the latter speaks of the banality of evil. For historian Dominick LaCapra (1999, p.723) the victim is not just a psychological category; instead, the victim of historical events is, in variable ways, "a social, political, and ethical category".

Indeed, often protected by the frame of reference and action in the clinical context, we overlook the fact that the psychiatrisation of trauma restrains (I would say traumatises) understanding, since psychological inquiry alone can only render partial answers to matters of meaning, since meaning besides being personal is also deeply social.

Was this not exactly what the ancient Greek poetry demonstrated in the most intellectually refined and aesthetically vivid way? The destructive wrath of Achilles, Hecuba's and The Trojan Women's lamentations, the despairing lament of the Persians in the homonymous tragedy. *Seven Against Thebes*, *Phoenissae* and *The Suppliants* recount civil wars and ask for the burial of their dead, and above all legendary Antigone whose tragic aporiae dominated western thinking from Hegel himself, to Anouilh and Dorfman.

Starting from the Iliad, where honouring the dead through burial customs is both the right and obligation of the deceased's relatives, honouring the dead emerges in Antigone as "morality of shared blood kinship" in dispute with the law, or rather with the "raison d'État", the national interest (*Antigone*, 453-5):

Nor did I think that your decrees were of such force, that a mortal could override the unwritten and unfailing statutes given us by the gods

The primordial forces of kinship ties rise above subjugation to state power, especially when the latter is not prudent, as the chorus points out throughout the drama.

When being led to her stone tomb under escort, the princess of Thebes remembers Niobe (823-833): The daughter of Tantalus, Niobe, boasted that she was a mother to more children than the gods. They did not forgive her hubris and killed her twelve children with arrows, whilst turning the people who tried to bury them into stones. Only after nine days did the immortals' wrath soften by the mother's begging and weeping and they buried the children themselves in two common graves (Pausanias, *Description of Greece*, Book 9 17.2).

If Antigone thinks of Niobe, who was turned into a weeping rock by the gods, it is because she was condemned to a tragic death: to be entombed alive in a rocky cave, thus evoking parallels with the missing persons we have incorporated as "*neither with the living nor with the dead*" (850).

Therefore, long before Creon, it is the very gods who commit crimes by showing disrespect to the dead and to the morals of the human community way before deciding to make amends. I will argue that all of us in Cyprus, state and people alike, as heirs of a melancholic Antigone and an unreasonable Creon, show disrespect to our dead and their tragic relatives, even if unwittingly.

The wives of missing Cypriots are not officially considered widows. The few who managed to remarry first requested and then received a divorce. On the name day of their missing ones, the relatives receive wishes. The night before, in a small chapel out of sight, some of them perform a memorial.

"Cold reason, I was told in 1990 by the then secretary of the Committee of Relatives of Missing Persons, says they do not live anymore. The prisoner of war is a bargaining chip only for a short while. Then they become a burden. Would Turkey ever admit to the fact that it held undeclared prisoners of war? But we keep hoping. Who knows? Maybe some are still alive. Maybe that five-year-old Christakis, you know ... "

To my question, whether it would have been more of a relief to accept his death, a missing person's spouse answers: *"Perhaps. But as long as I do not know, it's like keeping him alive. And I do not want to lose this ... As much as this is like the road to Calvary and a torment day and night. "*

If death is not martyrdom, it is because loss becomes psychologically acceptable over time, emotional separation from the deceased is achieved, pain abates and a remembrance of the loved person is peacefully settled in the relatives' psyche. This is precisely what Freud (1917) described as the work of mourning, which becomes impossible for the relatives of missing persons for three reasons:

a) Due to loss without remains of the loved person, in the context of the imminent threat and massive destruction that war entails.

b) Due to the continuing absence of societal actions and words, which would accept the finiteness of loss after a reasonable waiting time and would support the individual mourning process.

c) Due to persistent encouragement by Cypriot society, especially its political and spiritual leadership, of faith in the return of the missing, of hope that disregards the passage of time.

As we have already shown (Γεωργιάδη & Πέτρου, 1991), the missing person is preserved in the paradoxical state of being neither alive (since we have no news of him) nor dead (since we have no corpse); the same psychic state is experienced by their relatives. International literature on unresolved, incomplete, flawed, pathological, traumatic mourning is enormous. We focused on showing that mourning is not a completely personal affair. An external frame of reference is necessary to support and bestow meaning. A social institution - the Church, Civic Society - which will embrace personal pain, endorse the necessity of mourning, and through collective action and dialogue will say something socially significant, acceptable and necessary regarding life, death and the succession of generations.

That being said, what is involved here is “mourning not to be forgotten” (άλαστον πένθος) and “numbed grief” (νηπενθής θρήνος). The Homeric phrases express precisely the blocking of the completion of mourning. The typical initial reactions of the subject vis-a-vis the deceased, that is denial of death and the temporary splitting of the Ego (Lipson, 1963), is strengthened socially in our case, justified and legitimized, resulting in the consolidation of unresolved mourning.

The Greek Cypriots have been experiencing a collective trauma since 1974, and have since been divided over the resolution of the Cyprus problem. Perhaps this is because the division is within us as well. In facing trauma, we usually adopt a dual position: one based on reality, the other on the wish that disavows it. Without seeking a dialogue between them, they both coexist as the past sharply sheds its shadow in the future.

With regard to missing-persons, a similar disavowal and splitting is adopted: neither dead nor alive. We have no new evidence since the point in time when films and photographs showed citizens and soldiers being detained by the Turkish army, and although a considerable number of missing-persons have recently had their exhumed bones identified, the mourning process still remains incomplete. For any split is «*a rift in the ego which never heals but which increases as time goes on*» (Freud, 1938, p.276).

“They say time heals everything, says a relative of a missing person. But in our case time can’t do anything...” The mechanisms of disavowal and splitting of the Ego vis-a-vis the trauma, omnipotent as they are, maintain lamentation, preserve the loss out of time, and widen the internal rift.

The catastrophic psychic drama, as described by R. Kaës (1989a) has a disorganising and disruptive effect as the weight and representation of the trauma cannot be constituted, not only within the individual’s psyche but also in another person’s psyche, because of the destruction of both the intra-subjective and the external-social frameworks where thought is contained. Their rupture, under conditions of social catastrophe, results in the mobilization of schizoid-paranoid and depressive anxieties, from which social systems owed to have protected the subject, according to E. Jaques (1955).

I will borrow the words of A. Potamianou (2008), because in numbed grief (νηπενθής θρήνος), in lamentation without mourning, we are talking precisely about repetition compulsion, for *“organisations fixated on the expectation of the impossible... committed to the undoing of loss... and [undoing] of human destiny which is marked by endings and separations (... As in) Philoctetes’ weep, where lamentation becomes the*

backbone of identity (...) and the Ego (...) maintains the expectation that the object will respond someday”.

The avoidance of mourning, through the choice of “neither alive nor dead”, leads to the experience of the missing person not as a loss, but as an absence. Loss is final, but absence is a potential presence, a promise of return.

As I have already depicted (Πέτρου, 2017; Petrou, 2017), for the Greek Cypriots, the missing person stands as if he is alive and will return. They create symbols of this absence, which refer to the trauma of the rupture of the continuity of the Republic of Cyprus due to the occupation, and epitomise the hope of finding the missing persons, along with the recovery of the lost territories, with that of the reunification of Cyprus. The showing of photographs by the children and spouses of the missing, often of their wedding day, directly link the happy event of the past with the anticipated happy family reunion and consequently the homeland’s reunion. Personal symbols and symbolism acquire a public function.

By contrast, for the relatives of the missing Turkish Cypriots, their declaration as dead by the Turkish Cypriot leadership makes the loss final, in a parallel to the finality of the end of the cohabitation of Greek and Turkish Cypriots. The 1974 “peaceful intervention”, as Turkey calls it, was intended to protect the Turkish Cypriots from Greek-Cypriot barbarism. Monuments are being erected for this purpose, and the photographs show the murdered. There are no missing-persons. They add up to the rest of the dead, as witnesses (Şehit).

Differences in public and private handling of missing-persons between Greek and Turkish Cypriots are evident. There is, however, one terrible similarity. By this I mean that the personal suffering of the loss was not prudently and honestly supported in a way that would respect the lives and dignity of the relatives, or their right to the truth, which would allow the easing of pain and would promote the processes of mourning. On the contrary, the authorities adopted the political manipulation of the issue in both communities, using it as a tool and as an argument for the promotion of their political agenda, with regard to the preferred solution of the Cyprus problem according to each side.

As anthropologist Katherine Verdery writes in *The Political Life of Dead Bodies* (1999, p. 108), “because the human community includes both living and dead, any manipulation of the dead automatically affects relations with and among the living... Burials and reburials serve both to create and to reorder community” It reaffirms that is, that the relations of origin and kinship, that the essence of being is based on belonging. Let us remember the aphorism of a Serbian leader that “Serbia is wherever there are Serbian graves” (ibid: 98). To the extent that the ultimate ambition of the state is to incarnate transcendence per se, the power of the state - its institutions and its discourses - reaches its peak through the manipulation of death and the dead. But power is everywhere, where the dominant representations of reality impose silently but undeniably their power (Foucault, 1974).

The Cypriot state and the individual power centres, including the relatives of the missing persons, have chosen another route. They promoted a certain policy and built up unrealistic hopes. They adopted strategies of manipulation of the relatives and the people in general, in which the latter have wholeheartedly participated. And all of us together closed our eyes in front of man's most relentless enemy, which is time and therefore death.

In Cyprus, Creon and Antigone have no distinct roles. The economy and progress of the drama have been reversed, and catharsis was renounced from the outset. Both tacitly agree that the dead must remain unburied, not because they are traitors but because they are heroes. The primordial forces of kinship bonds do not oppose subordination to state

authority. It is the very authority that negates itself. The Superego, this internalized heir, does not only perform the function of prohibition but also of protection. And the Cypriot state has proved unprepared to take on this role, as will be described below. Thus in Cyprus, Creon and Antigone became collaborating protagonists in the same endless drama.

The Alliance of the “Common Secret”

It is these very phenomena and processes I am describing- partly conscious and partly unconscious- that, among others, led the Greek-Cypriots towards what Kaës (2009) calls *unconscious alliances and negative pacts*.

The negative pact is the opposite of the narcissistic pact, introduced by P. Aulagnier-Castoriadis (1975). Instead of experiencing a transgenerational continuity between the mother as the representative of civilization and the infant who needs to be protected so as to ensure the continuation of civilization, a defensive armour both of the individual as well as of the collective subject is being chosen. It has to do with an unconscious pact based on shared repressions, splittings or rejections. It guarantees the acquisition of necessary investments for the safety of unconscious debts and the maintenance of shared, interrelated psychic spaces able to secure certain functions of intersubjectivity. What is special about the negative pact is the creation and solidification of the bond for defensive purposes.

Unconscious alliances include negative pacts. They are wider formulations which aim at, not only the creation and stability of the intersubjective bond, but also at the unconscious of each of the subjects taking part in this bond: certain objects, stakes, contents, and aims of the community bond must remain unconscious for all the subjects involved. The unconscious alliance presupposes obligation and submission for the bonded parties. Its unconscious character does not pertain only to its content, but also to the alliance itself.

Unconscious alliances bring us inescapably face to face with the problematic issues of the archaic, of the origins, of the enigmatic implications. The collective bond is not only a space for the formulation of the unconscious, but also a space where the subject is exposed to the experience of unconscious alliances through which one can free oneself, reaching the realization that these unconscious alliances have been to a certain extent a structural element of one's subjectivity.

Certain alliances are structural, while others act as a defence or alienate the subjects of the bond. The latter case is characteristic of the negative pacts and the unconscious alliances gravitating around the relatives of the missing Cypriots.

Under Solon's law, public grief was forbidden in Athens. According to Nicole Loraux (1990), the burial customs would lead to uncontrollable mourning if left in the hands of the women. The space for mourning, for the social and political existence of women in classical Athens, was the theatre; the social institution where catharsis can finally be reached.

In Cyprus, on the contrary, the grieving women are those figures in black who embody the will of a nation not to forget. I called them mourning bearers, following the meaning R. Kaës (1989b, 2009) gives for bearers in a group: speech-bearers, symptom-bearers, dream-bearers, etc.

Let me explain. Already since the Introduction to *Narcissism*, Freud sets the basis of this approach: Every human being lives a double life— “...one in which he is an end to himself and another in which he is a link in a chain which he serves, against his will or at least independently of his will” (1911, p. 78).

Respectively, both in the Psychology and the Analysis of the Ego, Freud supports the view that the community bond is organized based on two axes of identification: each

member, giving in part of his Ideal Self and entrusting it within the leader- representative of an ideal-identifies with him; while at the same time each member identifies with other members of the community, via an inter-Ego identification.

The libidinal structure of the community bond brings to the surface the Ego Ideal as well as the identifications with psychic forms and double-faceted processes.

Like Janus, one facet comprises an indispensable part of the individual subject's psychic structure, whereas the other is directed toward the external world, towards the psychic structures of other subjects. Such psychic formations take part in the structure and the creation of both intra-subjective and intersubjective bonds and connections, since they act as an interface among the members of the community, where, in their in-between, in what Winnicott calls a creative space, multifaceted structures of communication and mediation are formed.

Therefore, certain processes, morphemes and subjects which connect the members of a community, take on phoric functions. At the level of the bearer, the agent, and the mediator, expressions of the unconscious are being met. With this we refer to in-between or mediating functions that subjects take on regarding the space, the dynamic and the economy of the bond. The difference to the systemic approach, i.e. of the symptom-bearer, is fundamental. The bearer is not only an element of the system, but an individual subject subjected to his own unconscious and at the same time a subject of the community, subjected to and participating in the community's conscious and unconscious psychic reality. According to Kaës, it concerns the articulation of the part which refers to the individual per se, together with the function delegated to him by the community. A subject to whom another subject delegates the role of "representative", is going to talk in his place for a painful part of his history, while feeling that the words he uses relate to him personally. The discourse-bearer talks to another subject, representing another, about another, for the other subject inside him. In our case, the mourning-bearer expresses his personal grief for the missing relative and at the same time, as an agent of the community and of the society, takes on the task of expressing their wider grief.

Even recently, the wife of a missing person says: *"Everybody believes that they are alive and that they'll return some day, irrespective of war, age or anything else. Each one of us expects his own missing relative to return alive"*.

The faith, the illusion is unshakable to the extent that it is collective. A trauma is collective not because of the number of the victims, but because of the intra-subjective bonds connecting the subjects. A subject can become collective (the families of the missing people, the Cypriot community,) if it is libidinally invested as an object of re-enactments and emotions. In traumatic cases, the quality of the intersubjective bonds, the re-enactments and the emotions are aggravated by psychic loads that refer to the investment in the absence.

Absence is considered synonymous to a bad object according to both Klein and Bion. According to Winnicott, the absence of the mother, beyond a certain time limit, analogous to the level of the maturity of the Ego, constitutes a cause of trauma for the child. The absence, what we have named both in Psychoanalysis and in Anthropology during the last decades as the negative, or more accurately, the work on the negative-quoting Hegel-most times is not worked through (Winnicott,1971, p.15).

If the mother is absent for a period beyond a certain limit...the memory trace of the mental representation fades away. While this happens, the transitional objects gradually lose their meaning and the infant is not able to experience them as such. At this point, we can observe the de-investment in the transitional object.

A. Green connects this fading of mental representation with the internal representation of the negative, “*a representation of the absence of representation*” (2011, p.95). The failure to work through the negative leads to the attack against external and internal bonds. Totally opposite to the drive of life, which enables the representation and thought processes, the catastrophic drive leads to the deconstruction of the representational apparatus and to feelings of vanity, emptiness or void.

These feelings are the evidence of the negative: Indeed, one of Winnicott’s patients, *feeling nostalgic about her previous analyst, although she was constantly complaining about him, tells Winnicott: “His negative is more real than your positive... I suppose I want something that never appears”*. So, Winnicott concludes: “*The thing, the real, is that which is not here*” (op. cit. pp.23-24).

This observation helped me to give an extra meaning to the answer a relative of a missing person gave me about to what extent it would be more relieving to accept his death: “*Perhaps. But as long as I don’t know for sure, it is as if I keep him alive. And this is something I do not want to lose...even if this is a Calvary, a day and night torture*”. It is interesting that Cecilia Taiana (2014) reports the same answer by a relative of a missing Argentinean. I had only thought about the keeping of the hope, within the context of the disavowal concerning reality testing, as well as of a sense of identity based on psychic pain, which acts as a narcissistic spade, rekindling an all-powerful masochism and rejecting any change.

In line with Winnicott, in his study on the negative Andre Green (1990,1993) depicted the importance of investment in the absence, which is experienced as the only reality which can, *a minim a poena*, hold the psychic apparatus together, hindering any further disintegration. The loss is disavowed and in its place absence is invested.

Absence is from now on the reality. The content of absence is separated from its equivalent meaning. It is totally supported, it becomes the totem of a non-existent reality, while trying to persuade us that it represents this non-existent reality. Nevertheless, it is a totem, like Helen in Troy, quoting Euripides: “*I did not go to Troy; that was a phantom*” (582). But the totem, *le simulacre*, as depicted by Jean Baudrillard (1981), has enormous social and political power.

As I have already shown (Petrou, 2017; Πέτρον, 2017), behind the totem of the missing person lies the collusion of the relative’s natural need to avoid mourning with a short-sighted and coward “*raison d’Etat*”. Even more so when the state knows—and it does know—how to manage the secret. According to Elias Canetti (1973) the secret is the utmost core of power, while to Michael Taussig the public, common secret is the labour of negativity: The most important social knowledge is to know what you are not supposed to know (...) “*Knowing and not being able to talk about something in public is yet another witness of the power of a secret*” (1999, pp. 2 & 6).

The Sound of the Mattock

Nevertheless, lies “have short legs”. The night of the 17th of August 1998, two women, Antroulla Palma and Maroulla Siamisii, holding mattocks in hand, during strong lamentation, which in Cyprus we call *anakalita* (re-calling the dead), try to open one of the community graves of the military cemetery in Lakatamia, on the outskirts of Nicosia, searching for the bones of their husbands.

I don’t know if there was only the sound of one mattock of a desperate Antigone who moved Creon out of his delusion, because a little earlier, publications were referring to

community graves in territories always controlled by the Republic of Cyprus. Some of them had even being dug hastily and the remains had been given to the wrong families in Greece. This is when the famous secret list of the missing Cypriots is published and is disconnected on a diplomatic level from the strategies for their solution of the Cypriot issue. In 1996 the Turkish-Cypriot leader Raouf Denktash admits publicly that the Greek Cypriots who had been arrested had been executed by Turkish-Cypriot warriors. In '97 an agreement of President Clerides with Denktash finally reactivates a mixed and scientifically valid Investigation Committee which initiates exhumations and identifications of the remains. The Turkish Cypriot authorities step back shortly afterwards, hindering the exhumations and asking the Turkish Cypriot relatives of the missing people not to give blood samples. Some members of the Greek Cypriot Committee act similarly. The President of the Greek Cypriot Committee even threatens to throw the wives of the missing people in the street, if names on the list of the 1619 missing people are removed. It seems that the political ploys of manipulation show limited imagination.

As a matter of fact, in 406BC six Athenian generals, despite their victory upon the Spartan fleet in Arginusae, are sentenced to death because, due to an extraordinary rough sea, they left the dead warriors unburied. On top of that, to bring forward their conviction, the following ploy is worked out. I am quoting Xenophon (*Hellenica*, Book A, Ch.VII,8):

arranged at this festival (he refers to the Apaturia, the Athenian family festival) with many people, who were clad in mourning garments and had their hair close shaven, to attend the meeting of the Assembly, pretending that they were kinsmen of those who had perished, and they bribed Callixeinus to accuse the generals in the Senate.

Two sequences of events, at the beginning of the new millennium, took the issue out of the deadlock. The first refers to the activation of the Investigation Committee for the missing people, which proceeded, based on recent evidence, to more than 950 exhumations of anonymous graves, and with the support of the Genetics Laboratory of the *International Committee for Missing People* (ICMP), which has its headquarters in Bosnia-Herzegovina, has proceeded to identifications, since 2007 up to this day, of about 700 remains of Greek Cypriots and Turk Cypriots, which were handed over to their families to bury.

The second sequence of events refers to the appeals of the Republic of Cyprus, as well as of some relatives of the missing people, to the *European Court of Human Rights*. In one of its resolutions (Case of Varnava and others vs. Turkey, 10/1/2008), the Court considers Turkey guilty of violating the rights of missing Greek Cypriots, and their relatives:

Specifically, regarding Article 2 for omission to proceed to effective investigation of the detainment conditions and survival of the missing people; regarding Article 3 for inhumane and humiliating behaviour towards their relatives, depriving them of any information; regarding Article 5 for omission to proceed to effective investigation, rejecting Turkey's view that the people who disappeared should be considered dead.

The situation would have been simple, and the Greek Cypriots would be justified, if the Cypriot Courts had not found the Republic of Cyprus similarly guilty regarding cases of missing people (Passia, Palma, etc.), who were found buried in communal graves on territories controlled by the Republic of Cyprus.

The judges rejected the argument of excusable mistake during burial, which the State supported, because Its obligations to follow the necessary procedures could have been maintained, even within the given climate of panic of those days. I am quoting excerpts of the rationale of the verdict on the Palma case (28/11/2017): In general, the Republic of Cyprus has acted against Its duties, deriving from the Constitution and the International

Treaties, posing a tormenting burden on the plaintiff. Even now, the Republic of Cyprus has yet to issue an apology for its lack of action. Palmas has never been missing. The fact that Turkey might be responsible for his death does not release the Republic of Cyprus of the responsibility to investigate and inform the relatives once his body had been collected by the Republic of Cyprus. The plaintiff wife was treated negatively and cruelly by all, officials and others. (She was dragged with her children) to various events about the issue of the missing people. The fact that she had never been officially told that her husband was or might have been dead (...) proves the off-handedness (of the state...) to say the least; even worse, the attempt to conceal evidence”.

The Palma widow declared: *“My life would have been different had I known since then that my husband was dead. It is one thing to be the wife of a husband who died fighting and another of a husband who is missing. I was 27 years old then. I could have married another man who would have supported my children. I would have honoured the memory of my husband, but my life would have changed. The way things turned out, my life has been a constant tragedy. This tragedy has been inevitably transmitted also to my children...”*

The Republic of Cyprus has been convicted of actions and omissions, of active concealment and deception which contributed to the tragedy of the relatives of the missing people.

In recent years, the funerals of the ex-missing people, referring to the Greek Cypriots whose remains were identified, are held with the appropriate formality and the deceased are honoured as heroes. This is proper. But, is it enough, so that mourning can be worked through? Or is it that all this makes the already sacred missing person even more sacred, rendering mourning impossible, exactly as in the case of a saint or a martyr? The manipulation of the dead bodies, writes San Cassia (op. cit. 223), as a final sanction of power and as an eternal means for the control of access in general shows that the old fight between the power of the state and the experience of the relatives still exists. And, as Taussig adds: *“The drama of exposure does not destroy the secret, but provides the material for new myths and innovative rituals”* (op. cit. 716). The longed-for expected attribution of a meaning is blocked, since the communal experience cannot be written in medical, psychological, or legal terms. The process of recognition of the stranger in Homer and in tragedies is a public reaffirmation of interpersonal bonds, a connection which brings meaning, personally as well as socially, with the past, the present and the future.

I cite the answers of three widows, more than 60 years old today, when asked how they feel now that their husbands have been identified and buried:

“We know that now we have our grave. We go every day to light his oil-lamp, to put some incense, to put a picture. We know that our person is here now. We talk to him every day, a lot.”

“I feel great relief, because every day I can go somewhere where I can find my husband. It is as if we have an appointment at the same place. He looks at me in my eye, and it is as if I am now eighteen years old, and my husband twenty-three, as we were when we got engaged. This is how I feel now. I look at him in his eyes and he looks at me and we talk, we talk....”

A third widow was given what was found of her husband’s remains: two legs and a hand. No head and no body were found. After 34 years, she buried him: *“Is it over because they gave us the remains? Two legs and a hand? Is this my husband? (One of her daughters refused to come to the funeral): “To me the hand of my father is on my hand (exactly how*

it was that day that they were shooting at us) and he is holding it. My daughter, who is a student, has a daughter herself, but she still feels the hand of her father holding hers”.

Therefore, for the relatives of the missing people, for the refugees, for a lot of Greek Cypriots, it seems as if time stopped that summer—witness the persistent sense of the father’s hand on the hand of his daughter. It is amazing what Aristotle was able to think about this (in “Memory and Reminiscence”):

That the affection is corporeal, i.e. that recollection is a searching for an 'image' in a corporeal substrate, is proved by the fact that in some persons, when, despite the most strenuous application of thought, they have been unable to recollect, it (viz. the anamnesis = the effort at recollection) excites a feeling of discomfort, which, even though they abandon the effort at recollection, persists in them none the less; and especially in persons of melancholic temperament. For these are most powerfully moved by presentations.

Conclusion

Keeping open the question upon the causes of the disappearance of the missing people and the responsibility for the concealment, their families quite rightly refuse to cross them out or send them outside the realm of their thinking. Nevertheless, as we have already seen, conscious strategies and unconscious alliances maintain the common secret, the unconscious complicity and hinder the process of mourning. We let time widen the gap, as if the working through of mourning would signify oblivion. On the contrary, it signifies reminiscence. And reminiscence has nothing to do with disavowal. It exists via psychic processes, the painful working through of the negative, the bridging of dichotomies, which can lead to repression, memory and History, as I have shown in previous articles.

If, according to Maria Torok (Abraham, Torok, 1987), the overcoming of mourning resembles a sacrilege, then isn’t it a sacrilege to question that which is considered sacred in a community haunted by the dead it does not want to recognize, that is by what its history has led it to lose?

Reminiscence, according to Jacques Derrida (1992, p.331) is in mourning. And the historian, writes Pierre Nora (1977, p.731), is obliged “*to combat the inertia of the reminiscence, the illusions a society needs to maintain*”. Disavowal tries to take the place of repression within the context of an unconscious pact. Taking part in a coalition which alienates, the state and the Greek Cypriot society support the relatives of the missing people in a never-ending mourning, which pertains to a wider one. By courageously repeating the motto “*I do not forget*”, do we hear ourselves whispering that we do not want to forget the miseries of the past, thus running the risk of repeating them? “*Families of the missing people do not forget, it is vital for the others. Cypriots, do not forget, it is vital for all of us...*”

Within the mourning for any object lies the mourning of those parts of the self we have entrusted in it and which have been lost with it. This view is supported by Léon Grinberg (1963): since in every relationship with an object there also exists a relationship with those aspects of the self-placed in it through projective identification, any loss of the object is accompanied by the threat of the loss of those parts of the self. In such a case, the self becomes weaker, poorer, while at the same time a part of the same self feels guilty for this impoverishment. And this guilt is persecutory. It would have been depressive if, apart from the reparation of the lost and imaginatively destroyed object, the subject had proceeded to the recovery and reparation of those parts of the self it had entrusted in the object. Therefore, the mourning of Greek Cypriots has to do with all those parts of the self we lost: relatives, state, land, houses, property, dreams....

The flow of time is disrupted not only because of the violent events, the demolition of the social contexts, the unresolved traumas. It is disrupted also by illusions which insist on re-enacting the experience. The Ego Ideal is the exemplary psychic intra-contact between the subject and society as a whole. It is an index of the future, which is based on the past. It opens horizons and calls for further working through. But if the Ego Ideal is surpassed by the Ideal Ego, this narcissistic formation, resulting from an infantile omnipotence which does not accept any restrictions, whatever lies in the past cannot be mourned; on the contrary it becomes sacred, and the ideals, as Kaës had already shown since 1980, will resemble both patches of traumas against thinking, as well as –according to Robert Hinshelwood (2009) - lethal utopias.

References

- Anciennes sources : accessibles en ligne à la Bibliothèque *Perseus Digital Library* : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> [Février 2017].
- Abraham, N, Torok, M. (1987). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in Groups*. London: Tavistock
- Canetti, E. (1973 [1960]). *Crowds and Power*. trans. Carol Stewart. London : Penguin.
- Castoriadis-Aulagnier, P. (1975). *La Violence de l'interprétation: du pictogramme à l'énoncé*. Paris : PUF
- Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. Paris : Galilée
- Foucault, M. (1974). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (vol. 1). Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1914). On Narcissism. *S.E.14*: 67-102
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. *S.E. 14*: 237-258
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S. E. 18*: 65-144
- Freud, S. (1923). Two Encyclopaedia Articles. *S. E. 18*: 233-260
- Freud, S. (1938). Splitting of the Ego in the Process of Defence. *S.E. 23*: 271-278
- Geertz, C. (1983). Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology (Vol. 5110). Basic books.
- Green, A. (1990). *La folie privée*. Paris : Gallimard
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris : Éditions de Minuit
- Grinberg, L. (1964). Two Kinds of Guilt—their Relations with Normal and Pathological Aspects of Mourning. *Int. J. Psycho-Anal.*, 45:366-371
- Hinshelwood, R. D. (2009). "Ideology and identity: A psychoanalytic investigation of a social phenomenon." *Psychoanalysis, Culture & Society*, 14 (2). pp. 131-148
- Jaques, E. (1955). "Social systems as a defence against persecutory and depressive anxiety". In: Klein, M., Heinmann, P., Money-Kyrle, R. (1956). *New Directions in Psycho-Analysis*. London : Tavistock. (pp. 478-498)
- Kaës, R. (1980). *L'idéologie, études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989a). Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire. Notes pour une recherche. In Pujet, J., Kaës, R. et al. *Violence d'Etat et Psychanalyse*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989b). Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs. In Missenard, A. Rosolato, G., Guillaumin, J. et al. *Le négatif. Figures et modalités*, p. 101-136.
- Kaës, R. (2007). *Linking, Alliances and Shared Spaces*. London: Karnac Books.
- Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod
- Katz, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires : un mal radical. *Revue Francophone du Stress et du Trauma*, 8(2) : 114-122.
- LaCapra, D. (1999). Trauma, absence, loss. *Critical inquiry*, 25 (4): 696-727.
- Lipson, C. T. (1963). Denial and mourning, *Int. J. Psychoan.* 44 : 104-7
- Loraux, N. (1990). *Les mères en deuil*. Paris : Seuil.
- Nora, P. (1977). Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire. Entretiens avec J-B Pontalis. *Nouv. Revue de Psychan*, 15: 221-232

- Petrou, M. (2016). Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps, *Revue française de Psychanalyse*, 2016/2 (Vol. 80), p. 474 – 487
- Petrou, M. (2017). L'absence comme attracteur d'alliances. Colloque « La Symbolisation et ses environnements », CRPPC, Université Lumière-Lyon 2
- Sant Cassia, P. (2005). Bodies of evidence, *New Directions in Anthropology*, 20
- Taussig, M. T. (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford University Press.
- Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies*. Columbia University Press.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and Reality*. London : Tavistock
- Γεωργιάδη, Ε., Πέτρου Μ. (1991). Οι ψυχικές επιπτώσεις της τουρκικής εισβολής στην Κύπρο, 3^ο Πανελλ. Συνέδρ. Ψυχολογικής Έρευνας, Αθήνα.
- Γεωργιάδη, Ε., Πέτρου, Μ. (1996). Το αδύνατο πένθος των συγγενών των Κύπριων αγνοουμένων. Ψυχικές και Κοινωνικές διαστάσεις, *Ψυχολογικά θέματα*, 7, 1: 66-73
- Γεωργιάδη, Ε., Πέτρου, Μ. (1998.). Απώλεια και Ιστορία. Οι περιπέτειες ενός πένθους. In Αναστασόπουλος Δ. (επιμ.), *Ψυχικό τραύμα και εφηβεία. Η περίπτωση της Κύπρου*. Λευκωσία: εκδ. ΚΕΜΨΨ
- Πέτρου, Μ. (2014). Το ατέρμονο πένθος των κύπριων αγνοουμένων. Προσωπικές, κοινωνικές και πολιτικές παράμετροι, 2^ο Συνέδριο Ακαδημίας Δικανικής Ιατρικής και συναφών επιστημών «*Το τραύμα*», Αθήνα
- Πέτρου, Μ. (2016). Φορείς-πένθους: Προσωπικές και πολιτικές διαδράσεις σχετικά με τους κύπριους αγνοούμενους. 2ο Διεθνές Συνέδριο Ψυχανάλυση και ομάδα «Ελπίδα και απελπισία», Αθήνα
- Πέτρου, Μ. (2017). Όταν η απώλεια βιώνεται ως απουσία. Ψυχαναλυτική και Ανθρωπολογική προσέγγιση του παραδείγματος των αγνοουμένων της Κύπρου. *Οιδίπους*, 17, σελ.
- Ποταμιάνου, Α. (2008). Θρήνοι νηπενθείς <www.psychanalysis.gr/el/documents/ThNhAnnaPotamianou.pdf> [febr. 2017].

Le Double Deuil du Moi ♦

RÉSUMÉ

Les pertes ponctuent et divisent nos vies en périodes. On demande à la psyché de s'en occuper dans la douleur. Or, le Moi lui-même, en tant que produit des différenciations, est en perpétuel travail de deuil : le Moi est deuil. Celle-ci est ma première hypothèse à étudier.

La seconde hypothèse propose le deuil de la différenciation nette du moi du non-moi, de l'intérieur de l'extérieur. Cette catégorisation ontologique, socle du paradigme moderne, est contestée dans la scène postmoderne.

Déjà S. Freud lui-même, lorsqu'il introduit des concepts tels que pulsion, Winnicott les phénomènes transitoires, la psychanalyse moderne la problématique de la réflexivité et de l'intersubjectivité, tout ceci nous invite à repenser et éventuellement à faire le deuil de la position centrale qu'occupe le moi contre le non-moi, le sujet contre la relation, en faveur de l'espace psychique commun et partagé.

« Je suis endeuillé donc je suis...
endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible. »

J. Derrida (1992, p. 331)

Introduction

Dans *Deuil et Mélancolie*, tout en soulignant que le deuil n'est pas un état pathologique – dans la mesure où le Moi accepte le verdict de la réalité selon lequel l'objet n'existe plus et, – le Moi, s'il ne veut pas partager le sort de l'objet, est tenu d'en détacher les investissements libidinaux et d'interrompre le lien avec lui, Freud revient avec force sur la question suivante (1917, p. 245):

Ce n'est nullement chose aisée que de motiver, au point de vue économique, la souffrance extraordinaire que provoque ce compromis : la réalisation de chacun des ordres édictés par la réalité. Il est étrange que ce douloureux déplaisir nous paraisse chose toute naturelle. De fait, une fois achevé le travail du deuil, le moi se trouve à nouveau libéré de ses inhibitions.

En effet, que perd-on exactement, de quoi fait-on le deuil, pour que, de surcroît, la taille de la douleur soit considérée comme allant d'elle-même ?

Serait-ce que, en grandissant, on apprend tant bien que mal que les pertes sont inévitables ? Une chose est certaine : elles marquent nos vies. C'est ce que dit le principe de réalité, tandis que le principe de plaisir recherche les voies de sa propre satisfaction. Tout comme le font les signes de ponctuation dans un texte, les pertes ponctuent et divisent notre vie en périodes ; elles préfigurent la perte finale. Le Moi est obligé de faire le deuil de ses objets, l'un après l'autre et, lui-même étant le produit de différenciations, d'effectuer un travail du deuil perpétuel. Peut-être que, en fin de compte, le Moi est deuil. Peut-être que, en outre, sa différenciation par rapport à ses objets n'est jamais achevée. C'est cette double problématique que je me propose d'examiner.

Le Deuil du Moi 1.

Freud parle de la perte dès 1892 (Draft G) au moyen de la formulation sibylline suivante : « *la mélancolie est un deuil provoqué par une perte de libido* ». Dans un autre manuscrit (Draft N), il propose une première esquisse des thèses qu'il développera plus tard dans *Totem et Tabou* et dans *Deuil et Mélancolie*. Après avoir relevé les souhaits de mort refoulés à propos des parents, il écrit : S'accuser soi-même de leur mort – ce qui est connu comme mélancolie – ou se punir soi-même de façon hystérique – en souffrant de la même maladie qu'eux – est une manifestation de deuil. Et de compléter : l'identification qui résulte dans ce cas n'est rien d'autre qu'un mode de penser qui, néanmoins, ne nous dispense pas du besoin de rechercher la motivation.

Toutefois, l'interprétation qu'il propose dans *Deuil et Mélancolie* à propos de la taille de la douleur est partielle. En effet, il considère exclusivement le cas où l'objet perdu est un objet narcissique. D'ailleurs, la régression de l'investissement objectal vers l'investissement narcissique est facilitée précisément parce que l'objet fut narcissique, c'est-à-dire, une partie ou un reflet du moi. L'identification narcissique avec l'objet – c'est-à-dire, son incorporation – permet de conserver, en dépit de la perte, la relation avec lui, ce qui est une caractéristique des troubles narcissiques. Le mélancolique n'a pas uniquement perdu l'objet, il a également perdu le Moi, conclut Freud.

Par conséquent, la perte de l'objet est également une perte du Moi. En même temps, le conflit entre le Moi et la personne aimée est transformé en un clivage entre le Moi critique et le Moi transformé par le biais de l'identification. Il en résulte que le Moi, d'une part, est

appauvri et, d'autre part, se traite comme il traite l'objet, c'est-à-dire, par des reproches qu'il s'adresse à lui-même. Et Freud complète : Bien que perdu, l'objet s'avère plus puissant que le Moi. Dans la passion amoureuse, tout comme dans le suicide, le Moi est écrasé par l'objet, selon des modalités tout à fait différentes, bien entendu.

En 1923, Freud donne à l'action du Moi critique le nom de Surmoi, héritier du complexe d'Œdipe. Pour sa part, Melanie Klein (1935) situera l'action du Surmoi au début de la vie, tandis que, pour Susan Isaacs (1929), toute privation, toute perte conduit à la culpabilité, à l'émergence du Surmoi et à l'appauvrissement du Moi qui relèvent des niveaux les plus indifférenciés de l'expérience.

La question épineuse de l'identification, par le biais de la projection d'une partie aimée du psychisme dans autrui « *qui devient un prolongement de soi* » (1955, p. 313) est abordée par Klein dans l'analyse de la nouvelle de Julien Green *Si j'étais vous* (1947) : une œuvre à propos de l'homme qui se sent piégé dans son destin, qui s'efforce de le changer et qui, en fin de compte, revient nostalgique chez lui.

Un jeune employé, Fabian, voulant échapper à son humble destin, pourra se fondre, tel un autre Protée, dans la forme et l'âme de qui il voudra, grâce à un pacte conclu avec le diable, à condition d'oublier son nom. Au fil du voyage de la vie, il découvrira la beauté, la richesse, le génie. Il peut devenir supérieur hiérarchique, amant à succès, un penseur, un héros mais aussi l'assassin brutal de ses modèles. La seule chose qui lui est interdite, c'est l'innocence. On s'attendrait, écrit Klein, qu'une personne qui a tant de plaintes à propos de la vie, qu'une personne envieuse, mourrait dans la douleur ou le malheur. Mais, à travers ses transformations, Fabian traversera avec succès le monde des épreuves affectives qui exigent le processus de la position paranoïde-schizoïde et dépressive, et achèvera son intégration en créant des relations avec les bons objets et en réparant tout ce qui n'avait pas bien marché dans sa vie.

Son obstination de retrouver son nom met en avant la relation entre son identité et les parties de lui-même qu'il avait laissées derrière lui. « *Je crois, écrit Klein, que la culpabilité d'avoir négligé et déserté une précieuse composante de sa personnalité explique en partie la nostalgie d'être à nouveau lui-même – nostalgie qui, irrésistiblement, le ramène chez lui* », où il meurt calme et heureux. (1955, p. 337)

En revanche, en clinique des pertes traumatiques, la compulsion de répétition domine et le travail du deuil est entravé. Le changement est vécu comme une menace pour l'intégrité du Moi, pour ce que le sujet reconnaît comme lui-même. Et, même si ce changement impliquait un soi plus fonctionnel, il n'en serait pas un soi différent. Dans mes travaux sur le deuil interminable des Chypriotes concernant les personnes portées disparues depuis l'invasion turque de 1974, j'ai montré que leur perte est vécue comme une absence : Si la perte est définitive, l'absence est une promesse de retour. En outre, l'attente du retour des disparus devient le porteur d'une perte plus large. Les Chypriotes étant dans l'impossibilité de faire le deuil de leurs disparus, il existe une impossibilité du deuil de ces parties du soi qu'ils ont projetées et déposées dans les disparus et qui ont disparues avec eux : proches, maisons, territoires, état, Chypre comme ils la connaissaient... C'est dans le cadre de cette problématique que je proposai la notion de porte-deuil (Petrou 2016 ; Πέτρον, 2016, 2017).

Winnicott (1958, 1963) adopte une thèse différente de celle de M. Klein : la culpabilité porte sur l'intention inconsciente contre l'autre et présuppose un certain degré de maturité affective, d'espoir et de force du côté du Moi qui coopère avec le Surmoi, c'est-à-dire, d'un Surmoi qui fait preuve de tolérance envers l'ambivalence et est en mesure

d'assumer la responsabilité de la pulsion de destruction, précisément parce qu'il perçoit que son objet primaire, la mère, survit à ses fantasmes destructeurs. Par conséquent, sa capacité de sollicitude, la culpabilité et la réparation suivront *l'amour impitoyable* qui précéda.

Roger Money-Kyrle (1955) et, surtout, Léon Grinberg (1964) traitent ce dilemme en proposant deux culpabilités de type différent : Une culpabilité antérieure, persécutrice, où dominant la rancœur, le désespoir et la peur, la pulsion de mort, caractéristiques de la position paranoïde-schizoïde ; et une culpabilité postérieure, dépressive où dominant la tristesse, le pardon et la responsabilité, la pulsion de vie, dans le cadre de la position dépressive.

La contribution de Nicolas Abraham et Maria Torok à la réflexion sur la problématique de la perte est particulièrement importante, d'une part, parce qu'ils mettent en évidence l'importance de la médiation de l'objet dans son élaboration et, d'autre part, parce qu'ils distinguent en termes de métapsychologie la différence entre incorporation et introjection de l'objet perdu : Le Moi, écrivent-ils (1996, p. 240-1), recherche le concours de l'objet, fait un bon usage, dans le transfert, de l'objet-analyste pour réaliser son enrichissement libidinal. L'objet porte la promesse d'opérer, en tant que médiateur, l'introjection des pulsions. Abraham et Torok soulignent la différence entre introjection des pulsions, qui enrichit et élargit le psychisme, contrairement à l'incorporation de l'objet perdu, qui est un fantasme de toute-puissance, qui rétrécit la psyché. En d'autres termes, la partie non assimilée des pulsions demeure un imago, une figure-reflet qui sera projetée sur des objets extérieurs dont le sujet dépendra. Dans la mesure où un tel objet ne doit jamais mourir, le sort du Moi sera celui de la maladie du deuil.

Alexandra, vingt-huit ans, est venue me consulter après la mort du second époux de sa mère. Son père avait été tué dans un accident de la route - le secret partagé était qu'il s'agissait d'un suicide - quand Alexandra était âgée de quelques mois. Depuis, la mère souffre d'un trouble schizo-affectif grave.

Le cauchemar qui accompagne Alexandra depuis son enfance est qu'elle se trouve quelque part dans l'univers sombre avec un autre enfant qui est démembré. Par un monstre, par elle-même, elle ne peut décider...

Un enfant démembré : un rêve sur le modèle d' « *Un enfant est battu* » que décrit Freud dans son article homonyme (1919). Dans ce fantasme fondamental des perversions sexuelles, le sujet occupe et joue successivement tous les rôles possibles du drame. En effet, dans d'autres cauchemars, le père revient en tant que zombie... De temps à autres elle me répète combien elle ressemble à son père. « *Je me regarde dans le miroir et j'ai peur.* » Lors d'une autre séance : « *Si l'on se perçoit comme un monstre, on ne fait pas d'enfants. On meurt seul. On n'entraîne pas d'autres personnes dans son sillage. D'après ce qu'on me dit, mon père écrivait. Mais il n'a laissé aucun texte. Rien qui ne témoigne de lui* ».

Un soir, j'arrive avec quelques minutes de retard et je la trouve en train d'attendre devant la porte de mon cabinet. Le lendemain, elle rêve qu'elle se trouve dans une pièce aux nombreuses portes, trappes et tiroirs. Elle ne sait pas quoi ouvrir, ce qu'elle trouvera. Sont-ils vides ou les a-t-on vidés. Elle recherche quelque chose désespérément ; quelque chose qu'elle a perdu, elle ne sait pas exactement quoi, elle ne sait même pas si c'est à elle...

L'analyse est particulièrement douloureuse. Très souvent elle a la fièvre, au fur et à mesure que la séance avance. Elle interrompt, au bout de trois ans d'analyse, pour revenir quelques années plus tard en psychothérapie psychanalytique. L'expérience acquise entre temps fait que je me sens plus détendu. Parfois, nous racontons même des histoires et rions. Et, là où j'ai le sentiment qu'il ne se passe pas grand-chose, nous avançons de plus en plus,

jusqu'au moment où elle apporte son cauchemar le plus terrifiant de tous et, ensuite, un rêve salutaire.

Dans un décor Grand-Guignol, une table est dressée. Parmi les convives, elle recherche le second époux de sa mère. Elle traverse une galerie sombre. De part et d'autre, des vitrines misérables où se trouvent des morts et des zombies...

Quelques semaines plus tard, le second époux de la mère n'est plus abattu, malade et verdâtre, comme dans les cauchemars des années passées. Bien qu'il soit faible, il lui dit : « *Ne m'attends plus. Moi, je pars à présent et je ne reviendrai plus* ». Il se tourne vers son père et lui dit : « *Viens ! Allons-nous en...* », et ils partent.

La symptomatologie dépressive recule. En faisant une rétrospective de la thérapie, elle pose la question : « *Comment y êtes-vous arrivé ? Comment avez-vous mené les choses et je ne me suis rendu compte de rien ?* » En réalité, je ne saurais pas répondre, pas même aujourd'hui. Je me suis plutôt laissé être utilisé par elle, selon ses besoins.

Dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Freud décrit le jeu bien connu de son petit-fils de dix-huit mois avec la bobine : « *Fort !* » s'exclame-t-il et il lance la bobine au loin. « *Da !* », lorsqu'il tire le fil et la bobine réapparaît ; tout comme la mère. Dans la mesure où le jeune enfant maîtrise pour la première fois à ce stade son reflet dans le miroir, il est également en mesure de maîtriser l'absence de sa mère par le biais du jeu, par le biais de l'identification.

Les identifications premières, vue sous cet angle, sont à mon sens un argument plaidant en faveur de l'hypothèse qui préoccupe les psychanalystes, d'enfants principalement, au cours des dernières décennies : sujet et objet sont des formations psychiques qui se construisent progressivement et en étroite dépendance l'un à l'autre.

Le deuil d'un objet implique que l'objet ait existé, avant d'être perdu. L'objet ne peut être perdu, faire l'objet d'un travail de deuil et de représentation s'il n'a pas été trouvé auparavant, écrit F. Duparc (1998). Et R. Roussillon (2013) de se demander si, pour que le deuil progresse il est nécessaire qu'il y ait eu représentation de l'objet. Mais, pour qu'il y ait représentation il est préalablement nécessaire qu'il y ait eu deuil de celui-là. On se trouve alors face à un paradoxe.

La mère, les objets primaires, n'existent jamais pour Alexandra en tant qu'objets de représentations et d'affects intégrés, hormis par le biais de la bonne relation qu'elle développa dans sa première enfance avec le second époux de la mère. Lorsque celui-ci décède, la jeune femme est elle-même menacée d'être entraînée dans la perte, tout comme est menacé de perte tout ce qu'elle a entretemps bâti en tant qu'objet et en tant que subjectivité.

À la bobine de Freud, D. Winnicott (1957) oppose la spatule. La différence consiste en ce que la spatule n'est reliée par aucun fil à la main de l'enfant. Ainsi, lorsqu'il la lance, la spatule est perdue et ce n'est que si quelqu'un la lui rend que la spatule réapparaît. Pour Winnicott, l'analyste ne doit pas être excessivement intelligent, il doit savoir attendre, se laisser utiliser par l'analysant : le créer, bien qu'il existe, le détruire, lui faire mal et en fin de compte survivre. C'est comme si le nourrisson, et le nourrisson dans l'analysant, s'exclament (1971, p. 125) :

« *Hé ! l'objet, je t'ai détruit.* » « *Je t'aime.* » « *Tu comptes pour moi parce que tu survivs à ma destruction de toi.* » « *Puisque je t'aime, je te détruis tout le temps dans mon fantasme (inconscient).* » *Ici s'inaugure le fantasme chez l'individu. Le sujet peut maintenant utiliser l'objet qui a survécu.*

La destructivité situe l'objet hors du champ du contrôle tout-puissant. L'objet existe véritablement, le sujet a dorénavant accès à sa subjectivité et s'approprie son histoire. L'analyste, répète souvent R. Roussillon, doit être un média malléable entre les mains de l'analysant. Il doit, pour quelque temps, être le fil qui ramène la spatule, la main que l'analysant peut mordre et à laquelle il peut vraiment faire mal, sans pour autant souffrir de représailles.

La distinction dedans/dehors, la position dépressive, s'acquiert si, à la destructivité de l'enfant, l'entourage répond par sa survie. Le paradoxe je trouve/je crée l'objet est consécutif à je détruis/il existe. Par conséquent, l'objet ne peut être perdu, faire l'objet d'un travail du deuil et de représentation s'il n'a pas été trouvé auparavant, en d'autres termes, si l'enfant n'a pas vécu avec succès l'expérience de la destruction/survie de l'objet (Roussillon, 2007).

Je reviens à la question de départ. Pourquoi autant de douleur, lorsque l'on perd quelque chose ? Et que perd-on exactement ?

A. Potamianou fournit sa propre réponse (1977) : la trajectoire dépressive est tracée lorsqu'échoue le dialogue entre le sujet et l'objet extérieur et non pas parce qu'il lui est impossible de retrouver l'amour ou de reconstituer l'objet intériorisé. La perte est vécue en tant qu'échec de maîtrise du monde extérieur et, en même temps, d'une partie de soi-même. Si l'objet n'est rien d'autre que le réceptacle des projections de toute-puissance du sujet, la perte de celui-ci implique la perte de la capacité de le retenir, puisque lui-même n'est plus retenu par l'objet-prolongation de soi-même.

Néanmoins, la question demeure, à moins de considérer que toute perte est perte d'objet narcissique ce qui, évidemment, n'est pas vrai. Je pense qu'il convient de considérer qu'il y a plus que le contrôle sur la réalité.

Le Deuil du Moi 2.

L'hypothèse que je propose porte sur un deuxième deuil du Moi, qui est à faire, celui de la distinction entre moi/non-moi. Je puise mes données, d'une part, de ma pratique clinique et de la métapsychologie et, d'autre part, de l'anthropologie contemporaine. Psychanalyse et Anthropologie convergent sur ce point, car elles mettent de plus en plus en avant la *valeur heuristique* de la problématique de l'espace intermédiaire, c'est-à-dire, de l'ambiguïté qui existe entre sujet et objet, dedans et dehors, elles s'intéressent à ce qui se travaille sur les interfaces, sur *l'étendue de la limite*, une expression qu'Alexandra m'a apprise également.

À la fin d'un travail analytique en groupe qui dura quelques années, un membre, Yannis, racontera le rêve suivant : tous ses organes thoraco-ventaux, ses viscères sont disposés, dans l'ordre parfait d'une carte d'anatomie, sur le lit d'une chambre à deux lits d'un hôtel-hôpital, sous le regard attentif des médecins et des soignants. Un masque à oxygène, un manomètre, un moniteur... tout ce qui est nécessaire pour suivre attentivement les fonctions vitales d'un patient sont présents. Toutefois, Yannis lui-même se promène perdu dans une ville inconnue, dans les coulisses souterraines du métro, où une langue qu'il ne maîtrise pas suffisamment est parlée, craignant qu'il ne survive pas longtemps sans organes et que, s'il demande de l'aide en disant qu'il n'a pas de viscères, il sera considéré comme un patient psychiatrique atteint du syndrome de Cotard. Au lieu du terme correct, dans son esprit domine le terme « Korsakoff » : un syndrome amnésique associé à la mythomanie, lié à l'alcoolisme.

Parmi ses associations, il indique que, quand il était jeune, après une séparation qui coïncida avec la fin de son analyse et le retour dans son pays natal, il avait le sentiment que son ventre était ouvert et béant, tandis que ses mains, toujours dans son imagination, tendaient à retenir sa bien-aimée qui venait de le quitter. Un autre membre du groupe dira que la scène rappelle une maternité, tandis qu'un autre se souviendra du « *fruit de tes entrailles* » de la Bible. Dans cette chaîne associative du groupe, le contenu des pertes traumatiques de l'enfance de Yannis, concernant la mort de ses frères, est laissé entre les mains sûrs des autres membres et des animateurs du groupes, représentés par les médecins et soignants du rêve...

En interprétant la thèse précitée de Grinberg, on peut dire en termes kleinien que, dans la mesure où toute relation à l'objet est également une relation aux parties du soi déposées dans l'objet par identification projective, toute perte d'objet est accompagnée de la perte de ces parties de soi. Il en résulte l'affaiblissement et l'appauvrissement du soi, en même temps qu'une autre partie du soi se sent coupable de cet appauvrissement. Par conséquent, dans tout deuil d'objet, il existe un deuil de parties de soi-même déposées en lui. Le deuil sera achevé lorsque, tant l'objet que les parties du soi, sont réparés.

Selon René Kaës, le groupe se prête en tant qu'espace transitionnel, en tant que contenant et conteneur, qui permet de produire une réalité psychique originale – celle du groupe – qui ne se réduit pas à la réalité psychique de chacun des membres qui le composent. C'est dans cette cavité thoraco-ventrale négativisée dans le rêve et retrouvée dans le groupe-peau¹⁶⁷, que Yannis pourra trouver la possibilité de penser et de panser, soigner des parties de son histoire ancienne et récente – la mort de ses frères que ses parents n'ont pu empêcher, ses séparations plus récentes – à l'aide des membres-frères et animateurs-parents bienveillants, qui ont survécus aux attaques de Yannis en groupe.

Une caractéristique fondamentale du phénomène transitionnel consiste en la qualité de l'investissement qui assure la relation paradoxale entre moi/non-moi, entre monde intrasubjectif et intersubjectif, comme le montra Winnicott : le soi puise ses origines dans la réciprocité de la relation mère-enfant. Mettant en avant, d'un autre côté, l'importance de la théorie que W. Bion, Kaës (1982) nomme *conteneur* un contenant doté de fonction alpha : il s'agit de contention et de transformation. Si la fonction du contenant représente l'aspect actif du cadre qui reçoit les aspects indifférenciés de la personnalité, selon J. Bleger (1967), la fonction du conteneur offre la réception active et la mutation des projections des membres du groupe, la transformation de leurs propres contenus psychiques, dans la mesure où le groupe est organisé selon les caractéristiques ci-dessus.

Dans le cadre d'un tel groupe, sujet et objet perdu ont joui de la réception, de la médiation, des transformations et de la réparation qui leur ont permis d'être récupérés, intégrés et introduits dans le psychisme de Yannis. Toutefois, pour Kaës, le rêve du sujet individuel est traversé par les rêves d'autres sujets (2002). Sujet de son propre inconscient mais aussi du groupe – celui étant, avec le corps, de constructeurs de rêves – Yannis se situe aux points nodaux des voix et des discours des autres, tant de ses objets primaires que des autres membres du groupe : il est un porte-rêve qui, comme le porte-parole, rêve et parle à un autre, à la place d'un autre, pour un autre, pour l'autre qui se trouve à l'intérieur de lui-même.

¹⁶⁷ Pour se souvenir de D. Anzieu, lorsqu'il écrivait en 1966 que l'« on entre en groupe comme on entre en rêve », et encore quand il proposa le rapport entre les fonctions du Moi-peau et celles des enveloppes de groupe.

Cette hypothèse de la *polyphonie du rêve* s'inscrit dans la tradition bionienne, selon laquelle le rêve exige qu'un autre, c'est-à-dire, la mère, ait précédé par sa capacité de rêver, afin que soit formée chez l'enfant sa propre possibilité d'activité onirique. L'espace onirique de l'objet s'ouvre à l'espace onirique du sujet, l'espace onirique de celui-ci s'ouvre à celui des autres.

Winnicott, Bion, Bleger, Kaës élaborent leurs constructions clinico-théoriques sur la localisation des points nodaux, des interfaces et des canaux entre les espaces psychiques, avec pour modèle ce moment archaïque, aussi bien mythique que réel, de l'osmose entre mère et nourrisson, de l'intériorisation du sein et de ses fonctions, de la capacité de l'enfant à être seul en présence de la mère. Le double retournement des pulsions, l'illusion négative de la mère et l'intériorisation de sa structure encadrante dans le Moi, sont également situés par A. Green (1983) dans cette période de différenciation encore trop imprécise.

En particulier Winnicott a relevé la façon dont les premières expériences créatives du nourrisson transforment progressivement l'union narcissique primaire en relation objectale (1971). Il rechercha les origines de la créativité dans la dépendance absolue du nourrisson par rapport à sa mère, dans son acceptation de l'amour impitoyable de son bébé, l'expérience de la toute-puissance qui est le fondement essentiel de l'expérience de l'être.

Soulignons une fois de plus que l'espace transitionnel entre la mère et l'enfant est un espace intermédiaire, potentiel, ludique et créatif. Un espace qui accepte sans réserve, ni conflit, l'ambigu, l'imprécis, le douteux, l'énigmatique, qui ne cherche pas à distinguer entre sujet et objet ; qui admet de ne pas connaître de la provenance de chaque chose : du moi lui-même, ou bien de l'objet, de l'intérieur ou de l'extérieur. « *L'objet transitionnel n'est pas un objet interne (concept mental), c'est une possession. [la première possession non-moi]. Cependant, pour le nourrisson, ce n'est pas non plus un objet externe* » (1971, p. 2).

En outre, les phénomènes transitionnels ne portent pas sur quelques phases précoces du développement qui ne font que survivre à l'âge adulte. Bien au contraire, ils caractérisent la nature humaine même, son histoire, ainsi que celle de chaque homme, et qu'on en trouve la première expression à l'enfance « *entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet* ». Et Winnicott de poursuivre (op. cit., p. 9-10)

C'est pourquoi j'étudie l'essence de l'illusion, celle qui existe chez le petit enfant et qui, chez l'adulte, est inhérente à l'art et à la religion. Elle peut devenir pourtant la marque de la folie... Nous pouvons respecter une expérience illusoire, nous pouvons aussi, si nous le désirons, nous unir et former un groupe ayant pour base l'affinité de nos expériences illusoires. C'est même là une racine naturelle de la constitution de groupes humains.

Deux ans à peine séparent la *Psychologie collective et analyse du Moi*, dont nous reconnaissons ici l'héritage, de *le Moi et le Ça*. La théorisation du groupe en 1921 permet de comprendre, au niveau métapsychologique, les canaux entre individuel et collectif. Une partie du psychisme individuel, l'Idéal du Moi, est projeté et remplacé par un objet extérieur : par le chef, l'idéal commun, qui impose le renoncement à la satisfaction immédiate des exigences pulsionnelles et permet l'identification entre le Moi de chaque membre. La libido et la négativisation de la destructivité se trouvent à la base de l'être en société. En montrant la structure libidinale du lien groupal, Freud met en avant l'Idéal du Moi, que les membres projettent sur leur chef, ainsi que l'identification inter-moïque, en formations et processus psychiques à double face. Tel Janus, une face fait partie intégrante du psychisme, tandis que l'autre est tournée vers l'extérieur, participant à la formation de liens, de liaisons et de constructions tant intra- qu'intersubjectifs. Ces formations

psychiques constituent, pour les membres du groupe, des interfaces où, dans l'espace potentiel et créatif, sont modelées des structures de médiation polyvalentes.

Il convient peut-être de préciser que lorsque je parle, ici, d'intersubjectivité, je ne pense pas à la psychanalyse intersubjective¹⁶⁸. Je renvoie au fait que le sujet n'existe que dans sa relation à l'autre (Winnicott) ; qu'il survient dans l'espace entre deux, voire, entre plusieurs sujets. Dans cet espace, les sujets – en tant que sujets de l'inconscient et en tant que sujets du groupe – partagent des processus, des vécus et des formations : pactes dénégatifs (refoulements, négations, désaveux, dénis communs et partagés), alliances inconscientes, qui tantôt les enrichissent, tantôt les aliènent (Kaës, 1993 ; 1998 ; 2006).

Freud traça cette voie avant 1921, lorsqu'il parla, dans *Pour introduire le narcissisme*, de la double existence menée par l'homme : l'une en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, l'autre en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est soumis plus ou moins sans son consentement. En 1923, Freud revient sur l'intériorisation de l'objet, considérant que l'ensemble des intériorisations est un élément constitutif du Moi. Par le biais d'une modification – la substitution de l'objet qu'est l'identification – « *le Moi retrouve en lui-même l'objet sexuel, auquel le Ça avait été obligé de renoncer* », acquérant ainsi le contrôle sur la réalité et, en même temps, en gagnant la faveur du Ça : « *Regarde, tu peux m'aimer : je ressemble tellement à l'objet* » (1923, p. 28-30).

Toutefois, comme le fait opportunément remarquer V. Dimopoulos, similaire ne signifie pas semblable ni, encore moins, identique. Il s'agit d'« *un objet qui, à présent, est une construction de l'enfant* » (2016, p. 26). En d'autres termes, comme le rappelle Ch. Ioannidis, lorsque Freud écrit *objet* il entend sa représentation, tout comme lorsque Klein parle d'*objets internes*, elle n'entend pas les « *caractères du drame du fantasme inconscient... (mais) des structures non-expérimentales du Moi* » (2016, p. 81).

De plus, ces constructions, sont-elles absolument conformes au désir de l'enfant ? Pas exactement ; bien que, au départ du moins, tout cela se joue dans la constellation du fantasme de la toute-puissance. Mais, même par la suite, lorsque sont formées des représentations d'objets et de soi plus conformes à la réalité expérimentée, dans le cadre de la collaboration entre les deux principes de fonctionnement du psychisme (Freud, 1911), il n'en demeure pas moins que ces constructions sont le produit de compromis.

Dans l'entreprise qui consiste à revendiquer son autonomie face à ses trois maîtres – la réalité, le Ça et le Surmoi – le Moi dispose de marges précises de manœuvre et de succès. Les intériorisations ne sont pas des copies conformes, des substitutions ou des simulations du plaisir qu'a offert l'objet externe. Le deuil des objets primaires n'est jamais ni complet ni définitivement résolu. En outre, chaque deuil suivant ramène sur l'avant de la scène d'anciens deuils dont le degré de réussite conditionne celui du présent deuil, et ainsi de suite. On doit faire le deuil du deuil, avait invité R. Roussillon (2013).

De plus, en tant que produit de différenciation constante par rapport au Ça et à ses objets, qu'il investit et désinvestit, avec lesquels tantôt il s'identifie et tantôt il développe des

168 La notion d'intersubjectivité émerge en Europe, chez des philosophes tels que Montaigne, Hegel, Husserl, Buber, Ricœur, des psychanalystes tels que Winnicott et Lacan, l'ethnopsychanalyste G. Devereux qui découvre qu'il est, lui aussi, un autre pour ces autres, les indigènes qu'il étudiait. Toutefois, en tant que clinique, l'intersubjectivité jouit d'un accueil plus large par une partie significative de la Psychanalyse américaine, avec des représentants tels que Stolorov, Atwood, Brandchaft, Renik, Benjamin, Ogden, etc., qui parlent de dialogue entre deux subjectivités, se considérant comme analyseurs de la relation plutôt que l'analysant. (Kirshner, 2009).

relations, qu'il abandonne ou dont il est abandonné, le Moi présente des destins équivalents à ses objets.

Non seulement je suis fait des matériaux des autres – biologiques, psychiques, socio-culturels-, non seulement les autres existent en moi, mais, de plus, j'existe dans les autres, j'existe hors de moi-même : « *La psyché est étendue ; elle ne sait rien de cela* », note Freud à la fin de sa vie (1938, p. 300). Un héritage qui invite les psychanalystes à considérer l'extension et la transformation de leurs objets théoriques, ainsi que de leurs modèles de compréhension et d'intervention (Kaës, 2015).

Par conséquent, la succession des pertes invite à un constant travail de deuil. Les déplacements des investissements et les séparations, tout ce que l'on appelle le travail du deuil, est un processus constant d'intégration et de synthèse du psychisme, un processus de différenciation moi/non-moi jamais achevé. C'est pourquoi Klein a choisi de donner à la position dépressive le nom de position et non pas de stade. C'est pourquoi les objets et phénomènes transitionnels ne caractérisent pas uniquement l'enfance mais aussi la nature humaine, étant inhérents au vécu culturel, là où l'illusion individuelle et collective sera toujours nichée, quelque part entre la manie et la mélancolie.

Si la réalisation hallucinatoire du désir est, selon Freud, le modèle du fonctionnement psychique du rêve et de l'hystérie, je pense que le travail du deuil est le modèle du travail psychique, dont la relation à l'objet fait partie intégrante et dont les échecs se manifestent, comme on peut s'y attendre, dans les troubles narcissiques et de l'identité, ainsi que dans la clinique des liens.

Exemples postmodernes pour alimenter la réflexion sur la catégorisation.

Depuis la seconde moitié du siècle dernier, les Sciences exactes et la Technologie, la Philosophie et les Sciences humaines, l'Art abordent la relation sujet/objet, la différence dedans/dehors d'une manière tout à fait différente de celle de l'ère de la modernité. On a beau, à raison, faire preuve de réserve face à l'imprécision des principes et à l'absence de points de référence stables des compositions originales qui, souvent, traitent d'éléments et de techniques hétéroclites ; face au relativisme extrême dans le domaine des valeurs et de la méthode scientifique ; face au rejet de l'objectivité et de la vérité, il n'en reste pas moins qu'il convient d'admettre que, dans la mesure où les conceptions postmodernes font partie du devenir postmoderne et tentent de comprendre les phénomènes postmodernes dans lesquels on vit et travaille, elles méritent notre attention.

Parmi les éléments qui caractérisent la crise de la société postmoderne, il y a la crise du lien. Le lien est en crise, tant celui entre les individus qu'entre les individus et les composantes de la société et de la culture. La valeur de la stabilité des choix des objets avec lesquels on entretient des liens est contestée. Les socles narcissiques de l'identité subjective et sociale sont renversés. « *Je dis individus et non pas sujets, car ce qui fait difficulté est précisément le processus de subjectivation* », écrit de façon caractéristique R. Kaës (2013, p. 284).

En effet, la subjectivation, la socialisation, la symbolisation, les seules qui permettent d'élaborer la dispersion, l'hétérogénéité et la distance entre l'expérience du monde intérieur et celle du milieu extérieur, s'ouvrent béantes dans le devenir postmoderne. Toutefois, elles nous offrent la possibilité de repenser la catégorisation ontologique, chère à l'ère de la modernité, à laquelle j'ai fait référence plus haut.

Sujet et objet n'étaient compris qu'en tant que couple, l'un par rapport à l'autre. Cependant, la civilisation technologique a contribué à remplacer la notion moderniste de

système par la notion postmoderne de réseau. Émetteur et récepteur, centre et périphérie n'ont plus aucun sens dans le cyberspace où nous vivons. Il en résulte que sujet et objet ne constituent plus un couple : leur relation se perd et leur entité est diffractée, dé-localisée et, bien plus encore, virtualisée ¹⁶⁹.

Pour Freud, l'objet du désir n'était-il pas déjà contingent et substituable dans la vie, comme dans le transfert ? Je pense que la pensée de Freud est traversée par deux lignes. Selon l'une, Freud est un authentique descendant de la modernité, du rationalisme et de la Science. Il définit, catégorise, poursuit la pureté des termes. Mais, d'un autre côté, il s'aperçoit que la vérité ne se trouve pas uniquement dans les Cieux ou, à tout le moins, qu'il ne peut pas les fléchir. Ainsi, mettra-t-il en branle l'Achéron, selon la citation de Virgile, mise en exergue de *l'Interprétation des rêves* (1900, p. ix).

Au-delà de la notion du caractère contingent de l'objet, en introduisant la pulsion en tant que notion-limite et en tant que poussée intérieure indomptable, Freud introduit au cœur de sa science et de son épistémologie le mouvement, l'exécution, la transformation. « *Le progrès de la connaissance n'admet non plus aucune rigidité de ces définitions. Ainsi que le montre brillamment l'exemple de la physique, le contenu des « concepts fonda-mentaux » fixés en définitions se modifie aussi continuellement* », écrit-il (1915, p. 117).

Contrairement à ce que pensait Aristote ¹⁷⁰, la science ne présuppose pas nécessairement la place, le repos et l'arrêt, si l'on veut étudier le mouvement et le changement, ce qui se déroule dans les transitions, les passages, l'intermédiaire, l'éphémère. Mouvement, changement, rythme étaient des notions fondamentales chez les présocratiques tout comme chez Spinoza (Laplantine, 2005, p. 99-122), le philosophe le plus proche de Freud, le premier à avoir contesté le dualisme cartésien (Anzieu, 2000, p. 50).

F. Laplantine (op.cit.) propose une Anthropologie modale, une anthropologie du sensible, du changement. Les dichotomies âme/corps, imaginaire/sensible, raison/affect, etc., n'ont rien d'universel. Elles sont absolument occidentocentriques. Elles ne permettent pas de comprendre les phénomènes tels que le caractère naturel de la pensée au moment où elle naît.

Ainsi, entre Freud de *Totem et tabou* et celui de *Deuil et mélancolie*, intervient l'Abraham de l'incorporation ; entre le dernier et *Le Moi et le Ça*, le Ferenczi de la maltraitance : la victime réagit par identification angoissée et introjection de son agresseur et, notamment, de la culpabilité et de la punition que l'agresseur n'est pas en mesure de ressentir et dont la victime se charge pour son compte. Il est difficile de dire où se trouve le sujet et où se trouve l'objet, à quel père, parmi les trois, appartient la pensée révolutionnaire.

¹⁶⁹ Depuis Gilles Deleuze, déjà, le réel peut être soit actuel, c'est-à-dire, activement existant, soit virtuel. Ce dernier diffère du potentiel car, le virtuel est activé pour devenir actuel, tandis que le potentiel, qui s'oppose au réel, pourrait se réaliser à un moment donné. Pour Pierre Lévy, lors de la virtualisation, l'entité acquiert sa constitution essentielle et, détachée de l'ici et maintenant, se dé-localise. Ainsi, la Langue est la virtualisation du présent et la technique de cet acte ; l'interaction entre personnes et systèmes informatiques portent sur la dialectique entre virtuel et actuel, et ainsi de suite. (Lévy, 1995).

¹⁷⁰ « τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα » (Puisque nous ne concevons la science et la réflexion dans l'intelligence que comme un repos et un temps d'arrêt) (Physique, 7,3). Aussi : « ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμῆσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμὸς » (La pensée ressemble, on peut dire, à un repos et à un arrêt bien plus qu'à un mouvement, et il en est de même pour le syllogisme) (De l'âme, 1,3).

Si une science est en premier lieu définie par son appareillage conceptuel-méthodologique et, en second lieu, par son objet – qu'elle est de toute façon appelée à construire, selon Bachelard (1938) – ce qu'elle laisse péniblement au bord de la voie qu'elle trace (méth-ode : ἡ ὁδός, c'est-à-dire la voie) ne peut qu'avoir tendance à revenir. La science pousse hors de son champ tout ce qu'elle considère étranger par rapport à elle-même : préjugés, sens commun, convictions religieuses, idéologiques ainsi que celles que Canguilhem (1977) appela *idéologies scientifiques*. Toute science s'inscrit dans une période précise d'une culture, dans le cadre d'une *Épistémè*, comme l'appelle M. Foucault (1966) : c'est-à-dire, tout ce qui détermine les conditions de la possibilité de survenue et de formulation de tout le savoir de la période donnée, qu'elles soient explicitées dans une théorie ou tacitement investies dans une pratique. C'est l'*instrument* qui rend possible la distinction entre ce qui peut être qualifié de scientifique de ce qui ne peut pas l'être. Il me semble que l'on peut tout naturellement conclure que, en dépit des allégations contraires de la Science, toute science produit de l'idéologie.

En effet, à l'époque de la modernité, l'individualité gagne la reconnaissance sociale aux dépens du groupe social qui, jusqu'alors était considérée comme une valeur supérieure par rapport à l'individu (Petrou, 2015) : des sociologues tels que N. Elias (1987), proposèrent, dans la lignée de la pensée de Heidegger, la notion de société sans sujets, précisément pour souligner l'émergence, inédite du point de vue historique, de l'individu au sein de la société des masses et de l'anonymat : un individu socialement isolé, piégé entre l'illusion individualiste de la liberté et les compulsions de la production/consommation. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, E. Durkheim, considérant la religion comme étant le lien social fondamental, conclura : « *Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés* » (p. 610-611). Toutefois c'est l'individu qui occupera la place vide du sacré. C'est le « *culte de l'individu* » car, dorénavant, le seul élément commun entre les hommes c'est précisément leur individualité ! (Durkheim, 1898, p. 12).

J'estime donc que la distinction claire entre sujet et objet, entre dedans et dehors, ainsi que toute catégorisation ontologique s'inscrit dans le modèle moderniste de la philosophie et de la science. Lorsque, suivant le modèle et sur les voies tracées par Winnicott, on réfléchit et travaille aux frontières entre le subjectif et l'intersubjectif, on se trouve inévitablement confronté à des formes hybrides de la réalité, à des formations mixtes, à des « *sangs mélangés* », qui nous conduisent à douter de la stabilité des champs de réflexion et des cadres de pratique. Comme le souligne Kaës (2007 : 226) :

Ces doutes peuvent entraîner des moments de solitude, de désarroi et de découragement. Mais ils sont féconds, l'histoire de la psychanalyse en témoigne et nous avons là une raison d'espérer dans sa créativité, son potentiel révolutionnaire et sa capacité de soigner.

Un deuxième exemple montre que les difficultés théoriques dans le traitement de certains phénomènes ne sont pas uniquement d'ordre épistémologique mais aussi d'ordre grammatical et syntaxique. La langue anglaise permet à des auteurs tel que Winnicott d'utiliser largement la forme du verbe qui opère comme un substantif et qui met en avant l'acte à sa naissance – c'est-à-dire, le gérondif – qui ne peut pas être rendu avec précision en langue grecque moderne ou française. Ainsi, lorsque l'analyste anglais écrit *playing, experiencing, etc.*, l'on traduit *jeu, expérience, etc.* Toutefois, des phrases telles que « *a part that we cannot ignore, is an intermediate area of experiencing... It seems to me that the transitional object is what we see of this journey of progress towards experiencing* » (1971), focalisent et soulignent le processus et non pas le résultat. La langue, l'anglais en l'occurrence, en tant que système symbolique, ingrédient fondamental de la culture, met en avant ou relègue à la marge ce qui, dans une autre langue, peut avoir un destin opposé.

Chaque langue tend à la stabilisation du discours, à la substantivisation et à l'objectivisation, comme si la culture pouvait prétendre être innocente ou neutre.

De nos jours, les approches dites a-théoriques, tel que le DSM, prétendent que la documentation doit s'appuyer exclusivement sur l'observation et la description. Comme si l'observation et la description n'étaient pas des fonctions psychiques et, par conséquent, qu'elles ne peuvent pas ne pas faire l'économie de la médiation du langage. Encore moins lorsque le langage n'est pas fixe et immuable. Les mots changent de contenu. On le savait déjà dès *Cratyle* de Platon. Ainsi, les métaphores qui, très souvent, ont pour modèle des vécus somatiques, sont nécessaires même dans la classification et la taxinomie. Elles organisent la recherche selon des modèles précis, par exemple, en biologie environnementale du 20^e siècle, ainsi que le montra D. Haraway (1976).

Au lieu de penser la perte ou l'absence comme étant le contraire de la présence, « *un mode de pensée probablement plus fertile et moins fondé sur le dualisme consisterait à percevoir l'absence comme une trace et comme quelque chose qui devrait être retracé...devenir matière, prendre forme* » écrivit récemment un knowledge broker, M. Meyer (2012, p. 107). N'est-ce pas les bases de ce travail que Freud jeta ? Particulièrement lorsqu'il écrivit que « *le caractère du Moi résulterait de ces abandons successifs d'objets sexuels, résumerait l'histoire de ces choix d'objets* » (Freud, 1923, p. 29).

L'homme est sujet de la nature, de la culture, de l'inconscient, des groupes – le premier étant la famille – d'où il surgit en tant que Moi. Piera Castoriadis-Aulagnier (1975) considère que la principale fonction du Je est celle d'historien. Le Je reconstruit constamment l'histoire personnelle, d'une part, pour donner un sens au présent et imaginer un avenir et, d'autre part, pour rendre supportables les réalités dures que sont tant la réalité extérieure que la réalité intérieure-psychique qui, dans une grande mesure, résisteront toujours à se révéler complètement à lui. Le Je est un discours, une histoire du temps qui passe en cours de narration, une histoire du Je lui-même qui change au fil du temps, c'est-à-dire, au travers du deuil.

Une grande découverte de la psychanalyse consiste en ce que, de propriété du discours, elle a érigé la réflexivité en outil de réflexion et méthode de traitement : Le « *moi est un autre* » de Rimbaud ; le psychisme divisé en raison de l'inconscient de Freud ; l'aliénation du Moi chez Lacan ; la relation contenant/contenu chez Bion ; l'espace transitionnel chez Winnicott ; le cadre chez Bleger ; le double retournement du sujet/objet et de la pulsion chez Green ; la groupalité interne de Kaës précédant le sujet ; le double et le réflexif chez Roussillon, et ainsi de suite.

La subjectivation est un travail, un phénomène à double face. Avant d'être situé à l'interface de deux mouvements antagonistes, de la pulsion qui poursuit sa satisfaction dans l'ici et maintenant, et de l'introjection des interdits de la fusion, de l'inceste et du meurtre, le sujet se bat avec une tâche de Sisyphe : Dans chaque fonction psychique, le sujet développe des relations au monde extérieur et, en même temps, à lui-même. Mais, lui-même est bien plus qu'un simple dédoublement. Il est un autre monde extérieur en lui-même, identique et différent du monde extérieur. L'inconnu majeur, comme souligne Green (1993), ce n'est pas l'extérieur ; c'est lui-même.

« *Je sens de la tristesse pour moi-même* », me dit Helen, à un certain moment de la deuxième année de sa thérapie. Ce n'est pas la maîtrise moyenne de la langue grecque d'une jeune femme élevée par des parents Chypriotes à Londres qui fait que la formulation sonne étrange. C'est plutôt l'effort douloureux de verbaliser pour la première fois ce qu'elle a vécu :

sa mère en train de ressentir et de lui montrer quelque chose d'essentiel pour elle-même. Je l'interprète, pour l'entendre me dire : « *vous voulez dire le... reflexive verb ?* »

Au-delà de ce que nous connaissions de la pulsion, R. Roussillon (2004 ; 2008) lui a ajouté une fonction supplémentaire, celle du messenger. La pulsion est également orientée vers l'objet extérieur qu'elle appelle, invite, interpelle dans une relation ; elle conduit le sujet vers ses objets à venir. C'est la pulsion-messagère : Par le biais de sa poussée pulsionnelle vers l'objet-mère, le nourrisson ne recherche pas uniquement le sens de ses propres sentiments, tels qu'ils se reflètent dans la mère, mais il questionne également l'objet sur les sentiments de l'objet lui-même, ses propres désirs et intentions envers le sujet-nourrisson. On voit clairement pointer, derrière cette thèse, le mythe de Narcisse et d'Écho, les hypothèses de Lacan et Winnicott, concernant la mère qui opère comme un miroir dans lequel le nourrisson ne reflète pas uniquement son aspect extérieur mais aussi ses états affectifs intérieurs. Cette fonction de l'objet primaire-miroir est absolument nécessaire pour permettre au nourrisson d'entrer en contact avec son propre monde affectif, pour lui permettre de se l'approprier. La subjectivation passe par l'intersubjectivité.

C. Trevarthen (1979) soutient que le soi naît dans l'intersubjectivité, dans les proto-conversations entre le nourrisson et la mère, démontrant à l'aide de dispositifs expérimentaux la réflexion philosophique d'un Buber (1923), selon lequel, au début il y a la relation : « *il n'existe pas de moi, sans toi* ». Le psychologue anglais a mis en avant l'importance de l'intersubjectivité primaire, c'est-à-dire, la possibilité du nourrisson de représenter les comportements et les intentions de l'autre et, qui plus est, de les prévoir, de modifier les siens en conséquence, grâce à l'existence d'un « autre virtuel ».

On ne peut que penser au concept de préconception de Bion, à l'approche de P. Fonagy (2002), qui parle d'un dispositif herméneutique intersubjectif, et, bien entendu, à Freud lui-même lorsqu'il écrit (1913, p. 192) que l'homme dispose, dans son inconscient, d'un organe qui lui permet de donner un sens, d'interpréter les réactions des autres

La Psychanalyse dispose d'une longue série de concepts-outils pour penser la réflexivité L'illusion négative, *j'efface* : auto-érotisme, narcissisme, scène primitive, identifications, Surmoi, Idéal du Moi, le Moi lui-même, la re-présentation, l'après-coup, le transfert lui-même...

La subjectivation est inhérente à la créativité. L'origine de celle-ci se trouve dans cet espace où la mère mène à bien la première fonction de l'élément féminin du nourrisson : elle place son sein là où le nourrisson peut le créer. Elle accepte que son amour impitoyable le détruisse, pour qu'il existe réellement, c'est-à-dire objectivement et indépendamment de ses projections. L'expérience de la toute-puissance est le fondement essentiel de l'expérience d'être (Winnicott, 1971). L'hallucination négative, *j'efface la perception de l'étreinte maternelle pour la représenter en tant que cadre*, montre en même temps la perte et la possibilité de créer. La fonction objectivante transforme en objet tout ce qu'elle investit ; la pulsion adverse, le contraire (Green, 1993). On crée des objets non seulement grâce à sa relation avec le monde extérieur, mais on offre à soi-même une possibilité perpétuelle de créer des objets : dans la mélancolie, l'identification, la sublimation, là où les objets n'existent pas, là où l'objet est l'activité de sublimation elle-même (Green, 1993).

J.-B Pontalis écrit dans la préface de la traduction française de Winnicott (1971 : xiv-xv) :

Le soi n'est pas le centre... Il se trouve dans l'entre-deux du dehors et du dedans, du moi et du non-moi... L'espace potentiel se laisse difficilement se circonscrire dans une nouvelle topique... (Il) nous rend sensible à une réalité que nous percevons le plus souvent par défaut

Le destin du Moi est réfléchi. Son modèle de travail est la fonction réflexive : il se pense en train de penser, là où les limites entre le sujet et l'objet, le dedans et le dehors sont ambiguës et imprécises. En grec, *penser* (σκέπτομαι, du verbe σκοπῶ, qui veut dire voir, considérer, examiner, (re)chercher attentivement) est souvent synonyme de penser à l'avance, préméditer. Penser est cette faculté que l'homme oppose à l'écoulement tragique du temps. Il en est consolé par son aptitude de créer de souvenirs et même de penser l'après-coup dans l'avant-coup. Dans cette détention subjective du temps, perte et création, le travail du deuil appelle à une fonction *méta*, à un travail sans fin.

L'inscription en moi de la mortalité d'autrui « *instruit ou institue mon "moi" ou mon rapport à "moi" dès avant la mort de l'autre...(Cette) inscription en moi de sa mortalité me constitue... Le deuil serait plus originaire que mon être pour la mort* », écrit J. Derrida (1992, p. 331-2). Si, comme l'on dit, la Philosophie est l'éducation à la mort, la clinique psychanalytique nous montre la terrible force des résistances à sa prise de conscience.

La douleur c'est le travail pénible et, en même temps, son produit. Je crée et fais le deuil de l'objet, je fais le deuil de la relation avec lui, je fais le deuil du fait que l'identification ne signifie pas assimilation, je fais le deuil de l'éphémère, je fais le deuil de moi-même endeuillé.

Bibliographie

- Anciennes sources : accessibles en ligne à la Bibliothèque *Perseus Digital Library* : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>> [Février 2017]
- Abraham, N. & Torok, M. (1996). *L'écorce et le Noyau*. Paris : Flammarion.
- Anzieu, D. (2000). *Psychanalyser*. Paris : Dunod.
- Bachelard, G. (1938). *La Formation de l'esprit Scientifique*. Paris : Librairie philosophique, J. Vrin, 1967.
- Bleger, J. (1967). Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame. *International Journal of Psychoanalysis* 48 : 511-519.
- Buber, M. (1969 [1923]). *Je et Tu*. Paris : Aubier.
- Canguilhem, G. (1977). *Idéologie et Rationalité dans L'histoire des Sciences de La Vie*. Paris : Vrin, 2009.
- Castoriadis-Aulagnier, P. (1975). *La Violence de L'interprétation. Du Pictogramme à L'énoncé*. Paris : PUF.
- Derrida, J. (1992). *Points de Suspension*. Paris : Galilée.
- Duparc, F. (1998). *L'élaboration en Psychanalyse*. Paris : L'Esprit du Temps.
- Durkheim, E. (1898). *L'Individualisme et les Intellectuels*. Paris : Marcelle Bergeron.
- Durkheim, E. (2003[1912]). *Les Formes Élémentaires de La Vie Religieuse*. Paris : PUF.
- Elias, N. (1991 [1987]). *La Société des Individus*. Paris : Fayard.
- Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E.L. & Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. London, UK : Karnac.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1892). Draft G Melancholia from Extracts from The Fliess Papers. *S.E. 1*.
- Freud, S. (1892). Draft N. Notes III from Extracts from the Fliess Papers. *S.E.1*.
- Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. *S.E. 4*.
- Freud, S. (1911). Formulations on the Two Principles of Mental Functioning. *S.E. 12*.
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo. *S.E. 13*.
- Freud, S. (1914). On Narcissism. *S.E.14*.
- Freud, S.(1915). Instincts and their Vicissitudes. *S.E. 14*.
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. *S.E. 14*.
- Freud, S. (1919). 'A Child is Being Beaten' A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions. *S.E. 17*.

- Freud, S. (1920). Beyond the Pleasure Principle. *S.E.* 18.
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E.* 18.
- Freud, S. (1923). The Ego and the Id. *S.E.* 19.
- Freud, S. (1938). Findings, Ideas, Problems. *S.E.* 23.
- Green, A. (1983). Le Narcissisme Primaire : Structure ou état. In *Narcissisme de vie, Narcissisme de Mort*. Paris : Minuit, p. 80-132.
- Green, A. (1993). *Le Travail du Négatif*. Paris : Minuit.
- Green, A. (2011). Η Διαισθητική Γνώση του Αρνητικού στο Παιγνίδι και Πραγματικότητα. Η Έννοια του Αρνητικού στην Ψυχανάλυση. *Μονογραφίες Ε.Ψ.Ε. 1*. Αθήνα: Νήσος (σελ. 91-116).
- Green, J. (1947). *If I Were You*. London: Harper.
- Grinberg, L. (1964). Two Kinds of Guilt—their Relations with Normal and Pathological Aspects of Mourning. *International Journal of Psychoanalysis*, 45 :366-371.
- Haraway, D. J. (1976). Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology.
- Isaacs, S. (1929). Privation and Guilt. *International Journal of Psychoanalysis* 10 : 335-347.
- Kaës, R. (2007). *Un Singulier pluriel. La Psychanalyse à l'épreuve du Groupe*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (1982). *Le Travail Psychanalytique dans les Groupes, tome 2, Les voies de L'interprétation*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (1993). *Le Groupe et le Sujet du Groupe*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (1998). L'intersubjectivité : Un Fondement de la Vie Psychique. Repères dans la Pensée de P. Aulagnier. *Topique* 64 : 45-73.
- Kaës, R. (2002). *La Polyphonie du Rêve : L'expérience Onirique Commune et Partagée*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2006). 'L'affect et les Identifications Affectives dans les Groupes'. *Revue Champ Psychosomatique* 41 : 59-79.
- Kaës, R. (2013). Face au Malêtre Psychique dans les cultures Hypermodernes, que peut la Psychanalyse ? *Bulletin de Psychologie* 4 : 281-288.
- Kaës, R. (2015). *L'extension de la Psychanalyse : Pour une Métapsychologie de Troisième Type*. Paris : Dunod.
- Kirshner, L. (2009). Le Concept d'intersubjectivité dans la Psychanalyse Américaine : Histoire et Tendances Actuelles. *Revue Française de Psychanalyse* 73 : 519-534.
- Klein, M. (1935). 'A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States' in *Contributions to Psycho-Analysis*. London: Hogarth, 1948.
- Klein, M. (1955). 'On Identification', in *Envy and Gratitude*. London: Tavistock, 1957.
- Laplantine, F. (2005). *Le Social et le Sensible : Introduction à une Anthropologie Modale*. Téraèdre.
- Lévy, P. (1995). *Sur les Chemins du Virtuel*. Paris : La Découverte.
- Meyer, M. (2012). Placing and Tracing Absence: A Material Culture of the Immaterial. *Journal of Material Culture* 17(1): 103-110.
- Money-kyrle, R.E. (1955). "Psycho-Analysis and Ethics", in Klein, M., Heinmann, P. & Money-Kyrle, R. (Eds.). (1956). *New Directions in Psycho-Analysis*. London: Tavistock.
- Petrou, M.A. (2016). Une Déchirure dans la Mémoire qui s'agrandit avec le Temps. *Revue Française de Psychanalyse* 80(2) : 474-487.
- Potamianou, A. (1977). Le Deuil de Prométhée. *Revue Française de Psychanalyse* 41(1-2) : 205-216.
- Roussillon, R. (2004). La Pulsion et L'intersubjectivité. *Adolescence* 4/2004, 50 : 735-753.
- Roussillon, R. (2008). *Le Transitionnel. Le Sexuel et la Réflexivité*. Paris : Dunod.
- Roussillon, R. coll. (2007). *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Paris : Masson.
- Roussillon, R. (2013). Το Πένθος του Πένθους. Απώλειες και Διεργασία Πένθους. *Μονογραφίες Ε.Ψ.Ε. 3*. Αθήνα: Νήσος (σελ. 11-28).
- Trevarthen, C. (1979). "Communication and Cooperation in Early Infancy", in M. Bullowa (Ed.). *Before Speech: The Beginnings of human Communication* (p. 321-347). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Winnicott, D.W. (1957). *The Child, the Family, and the Outside World*. London: Tavistock.

Winnicott, D.W. (1958). "Psycho-analysis and the Sense of Guilt", in *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: Hogarth Press, 1965 : 15-28.

Winnicott, D.W (1963) "The Development of the Capacity for Concern", in *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: Hogarth Press, 1965 : 73-82

Winnicott, D.W. (1971). *Playing and Reality*. London : Tavistock, trad. française, J.B. Pontalis (préface) *Jeu et Réalité*. Paris : Gallimard, 1975. Δημόπουλος, Β. (2016). Αντι-κείμενο: Μια Αιγιματικά Ασύμμετρη Δυάδα. Όψεις του Αντικειμένου στην Ψυχανάλυση. *Μονογραφίες Ε.Ψ.Ε.* 5. Αθήνα: Νήσος, σ. 25-34.

Ιωαννίδης, Χ. (2016). Αναζητώντας το Αντικείμενο. Όψεις του Αντικειμένου στην Ψυχανάλυση. *Μονογραφίες Ε.Ψ.Ε.* 5. Αθήνα: Νήσος, σ. 81-94.

Πέτρου, Μ.Α. (2015). Η Μετανεωτερική Έννοια της Κακοποίησης. *Οιδίπους 13*: 198-225.

Πέτρου, Μ.Α. (2016). Φορείς Πένθους: Προσωπικές και Πολιτικές Διαδράσεις σχετικά με τους Αγνοούμενους της Κύπρου. 2^ο Διεθ. Συνέδρ. *Ψυχανάλυση και Ομάδα: Ελπίδα και Απελπισία στις Ομάδες, στους Θεσμούς, στην Κοινωνία*. Αθήνα, 2016.

Πέτρου, Μ. Α. (2017). Σύμφωνα διάψευσης και ανεπίγνωστες συμμαχίες γύρω από τους φορείς-πένθους των Ελληνοκύπριων αγνοουμένων. *Συστημικήσκέψηκαιψυχοθεραπεία*: Accessible en ligne sur : <http://www.hestafta.org/>

Quand une Perte est Vécue comme une Absence. Approche psychanalytique et anthropologique du paradigme des personnes portées disparues de Chypre ♦

RÉSUMÉ

Depuis l'invasion turque de Chypre en 1974, plusieurs centaines de personnes sont considérées comme des disparues. Malgré les exhumations d'ossements récemment identifiées d'un nombre important de personnes disparues, le processus de deuil reste encore inachevé et incomplet.

Leur perte est vécue comme une absence. L'absence est investie comme une réalité et est vécu comme une promesse de retour. En outre, les familles des personnes disparues sont chargées de la fonction de porte-deuil en faveur de la société entière. Le deuil de ces personnes disparues semble être lié aux vicissitudes de la société chypriote grecque, submergée par des traumatismes et des deuils non résolus.

Introduction :

Les Faits et l'hypothèse de Travail

Je reviens sur une question qui me préoccupe depuis 1989 : la perte de ces Chypriotes qui, depuis l'invasion turque de 1974, sont portés disparus ; une perte dont l'élaboration est encore et toujours boiteuse.

Chypre, carrefour d'échanges et de cultures depuis l'aube de l'ère préhistorique, est la pomme de discorde de ses voisins. Selon l'historien français spécialiste de son Histoire, A. Blondy (2004), « *Chypre est le pays européen à l'histoire la plus riche, la plus contrastée, la plus difficile à étudier* ».

De son histoire plus récente, je rappellerai que c'est dans les coulisses du Congrès de Berlin (1878) qui portait sur la question de l'Orient, que les empires ottoman et britannique convinrent que Chypre deviendrait l'« *objet de détention et de possession* » de la Couronne. À la tête du peuple chypriote, l'archevêque Sofronios qui accueillit le premier gouverneur Anglais demanda à ce dernier que la Grande Bretagne « *aide Chypre, comme autrefois les îles Ioniennes, à s'unir à la mère patrie* ».

Selon le référendum de 1950, 96% des Chypriotes Grecs souhaitaient l'Union. Cette revendication ayant été rejetée par les Britanniques, la lutte armée d'EOKA (Organisation Nationale de Combattants Chypriotes) fut lancée, le 1^{er} avril 1955, sous le commandement du colonel G. Grivas. Bien que la Turquie eût renoncé à toute prétention sur l'île, sur la base des traités de Sèvres (1920) et de Lausanne (1923), elle revient de plain-pied dans le jeu avec la conférence tripartite de Londres (1955), convoquée par la Bretagne et où la Grèce participe, en dépit des recommandations contraires de l'Archevêque de Chypre Makarios.

Des exactions sont organisées contre les Grecs d'Istanbul et de Smyrne, en guise d'avertissement sur l'éventuel emploi de violence contre la minorité Chypriote turque. À Londres, des Chypriotes Turcs manifestent en scandant le slogan « *Chypre est turque* ». En Grèce, des démonstrations aussi grandioses que sanglantes se déroulent en faveur de l'Union. À Chypre même, une partie de la communauté chypriote turque qui représentait 18% de la population de l'île, activement aidée par la Turquie et encouragée par les Britanniques, crée les organisations Volkan et TMT. Cette dernière entame la lutte armée contre les Chypriotes Grecs en revendiquant la partition (Taksim, en turc) et la Double Union (Chypre du Nord rattachée à la Turquie et Chypre du Sud à la Grèce).

Lors du dernier recours auprès de l'ONU, en 1958, la demande qui portait sur l'Autodétermination et l'Union est convertie, bon gré mal gré, en demande d'Indépendance. Enfin, à la suite de longues négociations entre la Grande Bretagne, la Grèce et la Turquie, un compromis est trouvé et la *République de Chypre* est proclamée en 1960 avec pour président chypriote-grec l'Archevêque Makarios et vice-président chypriote-turc le Dr Küçük.

Toutefois, après à peine trois ans, le pays devient à nouveau le théâtre de conflits intercommunautaires mais aussi intracommunautaires, ceux-ci opposant les nationalistes et les modérés de chaque côté. La Turquie bombarde Chypre du Nord-ouest, les Chypriotes Turcs quittent le Gouvernement, se réunissent en poches et un dialogue interminable commence entre les deux communautés.

Les conflits intercommunautaires reprennent en 1967. Dès 1971, la rupture, souvent mortelle, entre partisans de Makarios et de Grivas (fervents défenseurs de l'Union) atteindra son summum avec le coup d'État mené par la junte militaire grecque contre le gouvernement de Makarios, le 15 juillet 1974. La Turquie ne manquera pas l'occasion : cinq jours plus tard, elle envahira Chypre.

La réalisation de la menace toujours imminente de l'invasion, et l'occupation de 36% du territoire de l'État nouvellement constitué qui comptait à peine six cents mille habitants ; les milliers de morts et de blessés, les dizaines de personnes portées disparues ; la transformation de la moitié de la population en réfugiés ; la colonisation massive des territoires occupés ; la dissolution du tissu économique et social ; l'absence de mémoire vivante de la guerre (Chypre n'avait plus vécu de guerre sur son territoire depuis 1571, lorsqu'elle était occupée par les Ottomans) : voici les facteurs déterminants du vécu de l'invasion en tant que traumatisme collectif.

Dès cet été de 1974, nous savions que plusieurs centaines de Chypriotes Grecs et plusieurs dizaines de Grecs étaient portés disparus. Nous avons tous vu les images de ces femmes vêtues de noir montrant les photographies de leurs parents perdus. Des témoignages, des films et des photographies les montrent pendant leur arrestation par l'armée turque. Leur nombre -1619- est devenu le symbole d'une revendication douloureuse et sans fin.

Toutefois, que revendique-t-on exactement, depuis 43 ans ? L'enlèvement permanent, une fois de plus marqué par l'échec de la dernière tentative de résolution de la question de Chypre en juillet 2017, est reflété et porté par la question des personnes portées disparues.

Aujourd'hui, je propose de réfléchir sur la question suivante : comment, alors que depuis une décennie on exhume et on identifie des ossements d'un grand nombre de personnes portées disparues, leur perte est encore vécue comme une absence. En d'autres termes, c'est comme si leur perte ne pouvait pas être acceptée comme définitive mais était vécue comme une absence et comme une attente indéfinie de leur retour.

L'hypothèse centrale de mes travaux ¹⁷¹ est que, sur la base d'un accord non-dit entre les parents des disparus, d'un côté, et l'État et la société chypriotes de l'autre, les parents sont depuis chargés de lever et de porter la croix d'une communauté de traumatismes non résolus et des pertes non élaborées.

L'importance de l'Absence de Sépulture

Les traumatismes collectifs sont aujourd'hui l'objet de la recherche psychologique, historique, anthropologique, juridique etc. Pour l'historien D. LaCapra, la victime n'est pas seulement une catégorie psychologique. En tant que victime de faits historiques, elle est, de diverses manières « *une catégorie sociale, politique et morale* » (1999, p. 723).

N'est-ce pas ce qu'avait montré, de la manière la plus claire, sur le plan intellectuel, et la plus complète, sur le plan esthétique, la poésie grecque ancienne ? Les *Sept contre Thèbes*, les *Phéniciennes*, les *Suppliants* narrent des guerres civiles et sollicitent l'enterrement de leurs défunts. Et, plus que toutes, c'est ce que demande la légendaire *Antigone* dont les questionnements tragiques dominèrent la pensée occidentale, de Hegel à Anouilh.

De *Illiade*, où rendre hommage au défunt est en même temps un droit et une obligation des parents, à *Antigone*, l'« éthique du sang commun » est mise en avant, qui s'oppose à la loi ou, pour être plus précis, à la raison d'État. Les forces primordiales des liens

171. J'ai eu l'occasion d'aborder ce sujet au travers des problématiques du traumatisme et du deuil (Georgiades, Petrou, 1991, 1996), de l'inhibition de l'historicisation (Georgiades, Petrou, 1998) et de la mémoire (Petrou, 2016), et de proposer la notion de porte-deuil afin d'établir un lien entre cette perte et des pertes plus larges, la douleur subjective et la douleur sociale (Πέτρου 2016, Petrou 2017).

de parenté prévalent sur la soumission au pouvoir étatique, surtout lorsque ce dernier n'est pas caractérisé par la sagesse, comme le préconise le chœur tout au long du drame.

L'anthropologue Paul Sant Cassia se réfère régulièrement à *Antigone* en tant qu'outil herméneutique, dans l'ouvrage, le plus intéressant à mon avis, écrit au sujet des personnes portées disparues de Chypre et qui porte le titre éloquent : *Bodies of evidence* (2005).

Toutefois, ce que Sant Cassia ne cite pas, c'est le mythe primaire du drame du corps non enseveli. Avant d'être invoqué par Antigone, ce mythe l'est par Achille, lorsque Priam se présente en implorant la restitution du corps de son fils défunt : Niobé, fille de Tantale, s'était vantée d'avoir eu plus d'enfants que les dieux. Ne pardonnant pas son hubris, ceux-ci tuèrent ses douze enfants à coups de flèches. De plus, ils transformèrent en pierre tous ceux qui tentait de les enterrer. Ce ne fut qu'au neuvième jour que la fureur des immortels plia sous les implorations de la mère et qu'ils finirent par enterrer eux-mêmes les enfants dans deux tombes communes.

Ainsi, bien avant Créon, ce sont les dieux eux-mêmes qui commettent un crime, qui manquent de respect envers les morts, avant de décider de procéder à la réparation qui, dorénavant, fera partie des mœurs fondamentales de la société humaine. Je soutiendrai que nous tous, à Chypre, tant l'État que le peuple, nous sommes héritiers d'une Antigone mélancolisante mais aussi d'un Créon sans circonspection ni prudence, ne fut-ce que sans nous en rendre compte, nous faisons preuve de manque de respect envers nos défunts et leurs tragiques parents.

« *La logique stricte et froide* », me confiait en 1990 le secrétaire du *Comité des familles de disparus*, « *dit que les disparus ne sont plus en vie. Le prisonnier de guerre n'a de valeur que pour un bref moment. Ensuite, il n'est plus qu'un poids. La Turquie, reconnaîtra-t-elle jamais avoir gardé des prisonniers de guerre non déclarés ? Néanmoins, nous continuons d'espérer. Qui sait ? Peut-être certains sont-ils encore en vie... Même si c'est un supplice quotidien* ».

Si la mort n'est pas un supplice, c'est grâce au long et pénible travail du deuil. Freud (1917) souligne que c'est l'épreuve de réalité qui montre au Moi que l'objet n'existe plus et que la libido doit s'en retirer.

À mon sens, il y a trois raisons pour lesquelles ce travail psychique fut rendu impossible pour les parents des disparus de Chypre :

a) la perte sans découverte de corps ou de quelque autre trace de la personne aimée et ce, sous la menace de la destruction immédiate et massive qu'implique la guerre ;

b) l'absence prolongée d'actes et de discours sociaux qui, après un délai d'attente raisonnable, admettraient la perte définitive et soutiendraient le travail individuel du deuil ;

c) le fait que le deuil est expressément découragé et qu'une partie de l'élite intellectuelle et politique renforce démesurément la foi du retour des disparus et l'espoir qui fait fi du temps qui passe.

Dans le passé (Georgiades, Petrou, 1991, 1996, 1998), j'ai souligné que le deuil n'est pas une épreuve ni une affaire strictement privée. L'espace psychique individuel est soutenu et communique avec l'espace interpersonnel et, en même temps, est contenu par les méta-cadres sociaux. Comme tout changement de statut social, la mort exige, elle aussi, d'être socialement validée. Plus encore : lorsque des pertes non confirmées sont massives, une institution est tenue d'accueillir en son sein la douleur personnelle et, par des actes et des discours collectifs, approuver la nécessité du deuil et la poursuite de la vie, dire quelque

chose de socialement acceptable, de signifiant et nécessaire à propos de la vie et de la mort des générations qui se suivent.

Depuis la préparation du défunt, jusqu'à l'ensevelissement, une succession de gestes a lieu, dans toute société. Il s'agit là aussi d'un rite de passage, comme la naissance, l'obtention de diplômes, le mariage, etc. Si, comme le dit Arendt, on naît une seconde fois socialement lorsque la communauté vous accueille, pareil *initium* n'a-t-il pas lieu lorsque la mort est publiquement reconnue et que le défunt est enseveli ? En tant que contenant, la collectivité accompagne la transformation de la mort, de perception pénible en représentation psychique et en mémoire groupale.

Néanmoins, enterrer a fini, de nos jours, par être une métaphore indiquant l'abandon honteux d'un espoir incontestable. Comme si l'on voulait oublier que le premier sens du mot renvoie à la nécessité de la mémoire (μνήμα > μνημείο > μνήμη) : mnéma (tombe) > mnémeion (monument) > mnémé (mémoire). Hérodote se proposa pour tâche première de l'Histoire de ne pas rendre délébile par l'action du temps les actes des hommes : « ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται » (*Histoire, Kleio, Prologue*).

D'ailleurs, le verbe κηδεύω (enterrer) tire son origine dans κήδομαι, qui signifie prendre soin de, en l'occurrence prendre soin du défunt (κήδομαι τον νεκρόν).

Si toutes les cultures insistent tellement sur ce point, c'est que le désir d'immortalité et la crainte de la vengeance des morts sont universels. Dans *Totem et Tabou* (1913), préambule au *Deuil et Mélancolie* (1917), soulignant l'importance de l'ambivalence, Freud érigea le tabou des morts ainsi que celui de l'inceste en fondements de la société humaine.

Si, du point de vue anthropologique, le sacré fonde la discontinuité du champ symbolique, dont la transgression équivaut à la violation de la taxinomie du monde, priver de sépulture est l'hubris en soi, comme l'explique l'oracle Tirésias à Créon (1069-75) :

*pour avoir envoyé sous terre une âme encore vivante
et ignominieusement enfermé dans le tombeau,
et pour retenir ici, loin des Dieux souterrains,
un cadavre non enseveli et non honoré.
Et ceci n'appartient ni à toi, ni aux Dieux Ouraniens,
violents ainsi par toi.*

Deuil Impossible d'Oublier et Porte-Deuil

L'absence de sépulture contribue, par conséquent, à entretenir un deuil impossible à oublier (ἄλαστον πένθος) et les lamentations sans deuil (νηπενθεῖς θρήνοι). Ce sont là des termes homériques qui expriment précisément l'empêchement de l'achèvement du travail du deuil. Dans le cas que nous considérons, la réaction initiale du sujet face au défunt, c'est-à-dire, le déni de la mort et le clivage temporaire du Moi (Lipson, 1963), est socialement renforcée, justifiée et légitimée. Il en résulte sa pérennisation.

« *Il n'y avait qu'un courant de leur vie psychique qui ne reconnaissait pas cette mort, écrit Freud, à propos de deux patients dans Le fétichisme (1927) ; un autre courant en tenait parfaitement compte ; les deux positions, celle fondée sur le désir et celle fondée sur la réalité, coexistaient* ». (p. 156). Et de compléter en 1938 (p. 275-6) :

Le succès a été atteint au prix d'une déchirure dans le moi, déchirure qui ne guérira jamais plus, mais grandira avec le temps. Les deux réactions au conflit, réactions opposées, se maintiennent comme noyau d'un clivage du moi.

« *On dit que le temps est le meilleur des médecins* », me dit une parente de personnes portées disparues. « *Pourtant, dans notre cas, il ne peut rien faire...* » Les mécanismes du désaveu et du clivage du Moi face au traumatisme, manifestement tout-puissants, maintiennent la lamentation, entretiennent la perte hors du temps, élargissent le fossé intérieur.

La destruction psychique, souligne René Kaës (1989a) dans ses travaux sur les portés disparus d'Argentine, doit son effet désorganisateur et épuisant au fait que le sujet ne peut placer ni dans son propre psychisme ni dans celui d'une autre personne la charge et la représentation du traumatisme, en raison de la destruction des contenants tant internes-individuels qu'externes-sociaux qui contiennent les processus de la pensée.

La personne portée disparue est maintenue dans le statut paradoxal du ni vivant (puisque l'on n'a pas de ses nouvelles) – ni mort (puisque l'on n'a pas son corps). Il partage le même statut psychique avec bon nombre de ses proches. Les épouses des personnes portées disparues de Chypre ne sont pas considérées comme veuves. Les quelques, rares, femmes qui ont pu se remarier, ont préalablement demandé et obtenu le divorce ! Le jour où l'on fête le nom de la personne disparue, les proches reçoivent les bons vœux de l'entourage. La veille, au soir, loin des regards, dans une petite chapelle de campagne, certains d'entre eux célèbrent une messe de commémoration pour la même personne !

J'emprunterai les termes d'A. Potamianou (2008), car, tout comme dans la lamentation inlassable des patients psychosomatiques, on parle précisément de compulsions, de répétition, d'organisations fixées dans l'attente de l'impossible, vouées à l'annulation de la perte et de la destinée humaine marqué par des fins et des séparations. Comme dans les douleurs de Philoctète, la lamentation devient l'épine dorsale de l'identité, et le Moi se maintient dans l'attente que l'objet répondra un jour.

Éviter le deuil pénible, en optant pour le « ni vivant, ni mort », amène à vivre la personne portée disparue non pas comme une perte mais comme une absence. La perte est définitive ; l'absence, elle, est une présence potentielle, une véritable promesse de retour.

Pour les Chypriotes Grecs, c'est comme si la personne portée disparue était vivante, se trouve quelque part, et reviendra un jour. Ils créent des symboles de cette absence, qui renvoient directement au traumatisme de la guerre et de la rupture de continuité du pays, de son territoire et de son État. Ces symboles condensent l'espoir de retrouver les disparus avec celle du retour des réfugiés, celle de récupérer les territoires perdus, celle de la réunification de Chypre. « *Je n'oublie pas* » est le slogan, l'héritage et le mandat, depuis 1974. Les photographies des disparus qu'exhibent leurs épouses et leurs enfants – souvent, des photographies de mariage – établissent un lien direct entre l'heureux évènement du passé et l'heureuse réunification attendue de la famille et, par conséquent, de la patrie. Les symboles et symbolismes personnels acquièrent dès lors une fonction publique.

En revanche, pour les proches des Chypriotes Turcs portés disparus, le fait qu'ils aient été officiellement déclarés morts par leurs dirigeants rend leur perte définitive, tout comme est définitive, pour ces mêmes dirigeants, la rupture entre les deux communautés. « *L'intervention pacifique* », selon la Turquie, en 1974 avait pour but de protéger les Chypriotes Turcs contre la « barbarie » chypriote grecque. C'est pourquoi on érige des monuments, et les photographies exhibées représentent des personnes assassinées. Il n'y a pas de personnes portées disparues. Ils sont comptabilisés avec les autres morts, comme des martyrs.

Les différences entre les deux communautés quant à la gestion publique des disparus sont évidentes. Il existe, cependant, une ressemblance troublante. Le fait que la douleur

personnelle de la perte n'a pas bénéficié, d'aucun côté, d'un soutien circonspect et honnête qui respecterait la vie et la dignité des proches, leur droit à la vérité, qui permettrait à la douleur de céder et qui encouragerait les processus de deuil. En effet, dans les deux communautés, les autorités optèrent pour la gestion politique de la question. Elles s'en servent comme d'un outil et d'un argument leur permettant de promouvoir leur politique en rapport avec le projet de solution poursuivie par chacune d'entre elles, concernant la question de Chypre : la réunification, pour l'une, ou la séparation définitive, pour l'autre.

Dans son ouvrage intitulé *les Vies politiques des corps morts*, K. Verdery écrit (1999 : 108) :

Puisque la société humaine se compose de vivants et de morts, toute manipulation des morts entraîne automatiquement des conséquences parmi les vivants... L'enterrement sert simultanément la création et le redéploiement de la communauté.

Dans la mesure où l'ambition ultime de l'État est d'incarner la transcendance-même, son pouvoir atteint son apogée dans le traitement de la mort (Verdery, op.cit. : 95). Et, comme le souligne M. Foucault (1976), le pouvoir se trouve partout où les représentations dominantes de la réalité imposent silencieusement la force de leur cause.

Au lieu du travail pénible du deuil des disparus, qui serait accompagné d'un processus collectif plus global portant sur la perte de la République de Chypre, à tout le moins, de celle telle que connurent les plus anciens, ou sur la perte de tout autre objectif politique encore plus ancien, au lieu d'élaborer une politique nouvelle, réalisable, viable et communément acceptée, on choisit le surinvestissement massif de l'absence.

Dans son ouvrage *Les mères en deuil* (1990), Nicole Loraux souligne que dans l'Athènes de l'ère classique, selon une loi de Solon, les lamentations des femmes n'étaient jamais publiques. Il n'y avait de publique que la représentation de celles-là, au théâtre, au sein de l'institution où s'accomplit la catharsis. Au contraire, à Chypre, les femmes qui se lamentent sont ces figures noires qui incarnent la volonté d'un peuple de ne pas oublier. Je les appelle *porte-deuil* (Petrou, 2016), au sens de René Kaës (1989b, 2009), lorsqu'il parle de porte-parole, porte-symptôme, porte-rêve, etc., au sein du groupe.

Les « porteurs », tout comme certains processus et formations, relie les membres d'un groupe, en assumant des fonctions phoriques. Au niveau du porteur, du mandataire et du lien, on retrouve des manifestations de l'Inconscient. Il s'agit de fonctions intermédiaires ou de médiation, que les sujets remplissent au sein de la topique, de la dynamique et de l'économie du lien. Le porteur n'est pas un simple élément du système, comme dans l'approche systémique. Il est un sujet individuel *sou-mis* à son propre inconscient et, en même temps, il est un *su-jet* du groupe (Kaës, 1993). Il s'agit de l'articulation de la partie qui revient à l'individu lui-même avec la fonction que lui attribue le groupe. Un individu qui en charge un autre de la mission de le « représenter », de parler à sa place d'un aspect douloureux de son histoire, tandis qu'il sent que les paroles proférées le concernent également, personnellement. Le porte-parole parle à un autre, à la place d'un autre, à propos d'un autre, pour l'autre qui est en lui.

Les parents des disparus, en tant que porte-deuil, expriment leur propre douleur et, en même temps, en tant que mandataires de la société, sont chargés d'exprimer également la douleur, plus large, qui est la sienne. Récemment encore, l'épouse d'un disparu dit : « *Tous, nous croyons qu'ils sont vivants et, qu'un jour, ils seront de retour, indépendamment de la guerre, de l'âge ou d'autre chose. Tous attendent les siens vivants.* »

La foi, l'illusion deviennent inébranlables dans la mesure où elles sont collectives. L'on sait que le traumatisme – une catastrophe naturelle, une guerre ou un génocide – peut

être rendu collectif et/ou transgénérationnel. Le traumatisme est lié ou renvoie à ceux d'autres personnes, au temps présent et/ou passé. Je propose l'hypothèse selon laquelle le traumatisme se prête à constituer la matière psychique pour la création de liens intersubjectifs. Un traumatisme est collectif, non pas à cause du nombre des victimes mais en raison des liens de groupe qui relient les sujets. Ces liens, surtout quand ils sont transgénérationnels, figent leurs sujets, en dépit de leur volonté.

Dans *Pour introduire le narcissisme*, on trouve les fondements de cette approche (Freud, 1914 : 78) :

L'individu, effectivement, mène une double existence, en tant qu'il est à lui-même sa propre fin, et en tant que maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci.

De plus, en 1921, Freud montre que le lien collectif s'organise sur la base de deux axes d'identification : chacun des membres, cédant une partie de son Idéal du Moi et en le remettant au chef – représentant d'un idéal – s'identifie à celui-ci ; en même temps, chacun des membres s'identifie aux autres membres du groupe, par le biais d'une identification inter-moïque.

Par conséquent, si un sujet devient collectif, dans la mesure où il est pulsionnellement investi en tant qu'objet de représentations et d'affects, alors, s'il est investi en commun, un traumatisme devient le tissu conjonctif et la matière psychique reliante. Cela, toutefois, à une différence près, concernant la qualité de la représentation, point que j'aborderai tout de suite.

« Le Réel, c'est ce qui ne se trouve pas ici »

Pour Winnicott, l'absence de la mère au-delà de la limite temporelle dépendante de la maturité du Moi devient pour l'enfant cause de traumatisme. L'absence, ce qui fut nommé les dernières décennies *le travail du négatif*, échoue (1971, p. 15) :

Quand la mère est absente pendant une période qui dépasse une certaine limite... le souvenir de la représentation interne s'efface. Dans un même temps, les phénomènes transitionnels perdent progressivement toute signification et le petit enfant est incapable d'en faire l'expérience. Nous assistons alors au désinvestissement de l'objet

André Green relie cette extinction des représentations avec la représentation intérieure du négatif « *une représentation de l'absence de représentation* » (2011, p. 95). L'échec de ce travail du négatif amène à l'attaque des liens externes comme internes. À l'opposé de la pulsion de vie, qui irrigue les processus de représentation et l'élaboration de la pensée, la pulsion de mort conduit à la déconstruction du tissu des représentations et à des sentiments de vanité ou de vide. Ces affects sont des témoignages en faveur du négatif : Nostalgique de son ancien analyste dont, toutefois, elle se plaignait constamment, une patiente de Winnicott dit à celui-ci : « *Son négatif est plus réel que votre positif... Je suppose que je veux quelque chose qui ne disparaîtrait jamais* ». Et Winnicott de conclure : *Nous parvînmes à mettre cette idée en mots en disant que la chose réelle est la chose qui n'est pas là* » (1971, p. 15).

Cette observation m'a permis de donner un sens supplémentaire à la réponse d'une parente de personne portée disparue à ma question de savoir dans quelle mesure cela aurait été plus réconfortant d'en admettre la mort : « *Peut-être. Mais, tant que je ne sais pas définitivement, c'est comme si je le maintiens en vie. Et cela je ne veux pas le perdre... Même si c'est un calvaire et un supplice quotidien* ». Il est intéressant de constater que Cecilia Taiana (2014) cite exactement la même réponse donnée par la parente d'un disparu

d'Argentine. Je n'avais pensé qu'à l'entretien de l'espoir, sous le régime du déni de l'épreuve de réalité, ainsi qu'à un sentiment d'identité fondé sur la douleur psychique qui devient un bouclier narcissique qui alimente un masochisme tout-puissant et qui refuse tout changement.

Green (1990) souligne l'importance d'investir dans l'absence qui est vécue comme la seule réalité susceptible, *a minima poena*, de contenir le psychisme en mettant un terme à sa désorganisation ultérieure. Elle ne maintient que le vide. La non-existence deviendra, à un moment ou à un autre, l'unique chose réelle. La perte est niée et, à sa place, l'absence est investie. Dorénavant, la réalité, c'est l'absence.

Selon Bion, l'attaque contre les liens a pour point de départ la relation négative entre contenant et contenu, où dominant la haine et l'envie. Le contenant vide ses contenus de toute valeur et de tout sens, ce qui entraîne leur transformation en choses en soi, ainsi que la négativisation du savoir (-C). Dans son livre *Aux sources de l'expérience* la destruction de la fonction alpha est relevée, avec pour conséquence que le sujet ne vive pas ses affects. Dans *Transformations* la vidange arrive jusqu'à la négativisation de la fonction de symbolisation elle-même. Le *symbole négatif* (S-) prend la place du symbole, précisément parce que le sens de ce dernier est insoutenable. En outre, bien que la symbolisation soit anéantie, le vide qui en résulte exerce une énorme pression d'absorption, en détruisant le sens de tout vécu voisin. Il devient un tueur, un prédateur.

Meltzer (1986) soutiendra la notion d'anti-symbole : des formations qui visent à dissimuler la vérité ; un manteau de mensonges est créé pour couvrir la douleur de la vérité insupportable. Dans la même lignée, Ruggero Lévy (2012) comparera le vide au trou noir, qui attire en son sein, aspire et détruit tout sens, tout vécu, toute possibilité de symbolisation. En d'autres termes, il s'agit d'un objet vide mais avide et sanguinaire : une présence négative, un fantôme sans forme, susceptible d'aucun sens et qui, de plus, détruit le sens de tout vécu proche.

En effet, j'ai observé qu'au fil du temps, le discours et les affects de nombreux parents de disparus se figent, deviennent monolithiques, impénétrables. En outre, tout autre vécu, affect ou discours des parents, de leur milieu ou de leurs interlocuteurs se heurtent à la négation, à l'annulation, au désaveu, ou bien à l'aspiration et à la destruction du sens qu'ils contiennent potentiellement. Tout est soumis à l'action homogénéisante d'un moulin, d'un mélangeur, selon l'expression de Lévy

De plus, en matière d'Anthropologie, certaines recherches des dernières décennies sont axées sur ce que l'on a appelé l'Anthropologie de l'absence : Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (1999) ; Mikkel Bille et al., *An Anthropology of Absence: Materializations of Transcendence and Loss* (2010) etc.

Dans plusieurs cas d'absence, le signifiant *absence* est détaché du signifiant correspondant. Il est exagéré, et devient le reflet d'une réalité inexistante dont il tente de nous convaincre qu'il en est la représentation, comme, Hélène, à Troie, selon Euripide : «*Οὐκ ἦλθον ἐς γῆν Τρωάδ', ἀλλ' εἶδωλον ἦν*» (Je ne suis point allée à Troie, un fantôme y était à ma place) (Hélène, 582). Mais, comme le montra Baudrillard (1981), le reflet, *le simulacre* a un immense pouvoir social. Dans le cas que nous considérons, derrière le reflet de la personne disparue se cache la collusion entre le besoin naturel du parent, désireux d'éviter le deuil, et la raison d'État, bornée et timorée. Ce qui est d'autant plus vrai, si l'État sait - et il sait - gérer le secret. Pour Elias Canetti (1973), le secret est le noyau absolu du pouvoir et, pour M. Taussig le secret public, commun, est « *the labour of negativity* » (1999, p. 2 & 6) :

Le savoir social le plus important est de connaître ce qu'il ne faut pas connaître... Le fait (de connaître et) de ne pouvoir pas en parler publiquement est un témoignage en faveur de la force qu'il a (le pouvoir du secret).

À Chypre, partageant un secret commun, Créon et Antigone cessent d'avoir des rôles distincts. L'économie et le développement du drame sont renversés et la catharsis est d'emblée désavouée. Les deux s'accordent tacitement pour dire que les morts doivent être laissés sans sépulture, non pas parce qu'ils sont des traîtres mais parce qu'ils sont des héros. Les forces primaires des liens de parenté ne s'opposent pas à la soumission au pouvoir étatique. C'est le Pouvoir lui-même qui se contredit, n'étant pas prêt à assumer son rôle. Créon et Antigone sont alors devenus les protagonistes unanimes du même et interminable drame.

Toutefois, par une nuit d'été 1998, deux femmes munies de pioches et accompagnant leur tâche de lamentations déchirantes, entreprennent d'ouvrir un charnier dans un cimetière militaire de Nicosie, à la recherche des ossements de leurs époux.

Mais, ce n'était peut-être pas seulement le son des pioches qui sortit Créon de sa surdité volontaire. En effet, la presse parlait déjà de charniers dans des zones qui étaient toujours sous le contrôle de la République de Chypre. Denktas admit publiquement que les Chypriotes Grecs faits prisonniers avaient été exécutés.

Un accord conclu en 1997 entre Clerides et Denktas, les dirigeants des deux communautés, réactive la Commission pour les portés disparus, qui procède à l'exhumation et aux identifications. Les autorités chypriotes turques se rétractent momentanément. Il en va de même pour certains membres du comité chypriote grec. Qui plus est, son président menace d'initier des manifestations des femmes s'il est retiré des noms de la liste des 1619. Mais, il semble que l'imagination soit limitée quant aux artifices politiques visant à manipuler les masses.

En effet, en 406 av. J.-C., malgré la victoire emportée contre la flotte spartiate, six généraux athéniens sont condamnés à mort car, en raison d'une forte tempête en mer, ils avaient abandonné les dépouilles de combattants, sans sépulture. Afin d'obtenir leur condamnation, on inventa l'astuce suivante. Je cite Xénophon (*Les Helléniques*, A.7.8) :

Théramène et ses suppôts enrôlèrent un grand nombre d'hommes vêtus de noir et tondus jusqu'à la peau, et les engagèrent à se présenter à l'assemblée comme parents des morts, et ils persuadèrent Callixeinios d'accuser les généraux...

Néanmoins, grâce à la volonté politique du gouvernement, la question des disparus est déconnectée, au niveau diplomatique, à celle de la solution de la question de Chypre et, enfin, la fameuse liste secrète des disparus est rendue publique. L'activité de la Commission d'enquête a permis d'ouvrir au moins 900 tombes anonymes et d'identifier plus de 620 disparus, Chypriotes Grecs et Turcs, qui sont livrés à leur famille en vue des funérailles.

Les recours à la Justice donnèrent lieu à une série d'événements qui firent encore bouger les choses. La *Cour européenne des droits de l'Homme*, saisie par quelques femmes, chypriotes grecques, condamna la Turquie pour violation des droits des disparus et de leurs familles, pour avoir omis de mener une enquête effective sur leurs conditions de détention et sur leur sort et pour traitement dégradant de leurs familles.

En outre, des tribunaux de la République de Chypre condamnèrent, au titre de charges analogues, l'État Chypriote lui-même, dans des affaires de disparus qui furent retrouvés ensevelis dans des charniers, dans des zones sous le contrôle de la République, rejetant l'argument de la hâte excusable en raison de l'état de guerre et du démantèlement de l'État.

Les obsèques des ex disparus se déroulent dorénavant dans la solennité qui convient et les honneurs de héros sont rendus aux défunts. Ceci est approprié. Mais, est-ce suffisant pour achever le travail du deuil ? Ou bien, dans ces conditions précises, la récupération des ossements et leur inhumation en toute solennité ne font-ils que sacraliser encore plus le disparu déjà sacré, rendant son deuil impossible, comme cela convient aux saints et aux martyrs de la patrie ?

En paraphrasant Maria Torok (1987), cela reviendrait à s'attendre à ce que le disparu - et tout ce qu'il représente - sortira un jour *exquis* de sa crypte. « *Le drame d'exposition ne détruit pas le secret, mais il devient le matériau pour de nouveaux mythes et rites postmodernes* » (Taussig, op.cit. : 216). Le processus tant attendu consistant à donner un sens est court-circuité, car le vécu social ne peut être écrit en termes médicaux, psychologiques ou juridiques. Le processus de reconnaissance de l'étranger chez Homère et dans la tragédie passe par la narration de son passé, par la recherche des signes sur le corps qui attesteront son identité. La reconnaissance est une reconfirmation publique de liens interpersonnels, l'établissement d'un lien entre passé, présent et futur qui donne un sens commun et est partagé par les membres de la communauté.

Je cite les réponses de deux femmes, aujourd'hui âgées de plus de 60 ans, à la question de savoir quels sont leurs sentiments maintenant que leurs époux sont identifiés et enterrés :

La première dit : « *Je ressens un grand soulagement, parce que chaque jour j'ai un endroit où aller pour rencontrer mon mari. Comme si nous avions un rendez-vous, pour nous retrouver à tel endroit. Il me regarde dans les yeux et c'est comme si j'avais dix-huit ans, et mon mari vingt-trois ans, comme du temps de nos fiançailles. C'est ce que je ressens à présent. Je le regarde dans les yeux, et il me regarde, et on se parle, on se parle...* »

La seconde femme reçut ce qui restait des ossements de son époux. Elle l'enterra, après 34 ans : « *Est-ce terminé, parce qu'on nous a donné les dépouilles ? Deux jambes et un bras ? Est-ce cela mon mari ? Pourquoi ne pas nous dire ce qu'on a fait à nos hommes, avant de nous les amener ainsi ?* »

Dans ses paroles résonnent les voix des mères des disparus d'Argentine : « *Con vida se los llevaron, con vida los queremos* », c'est-à-dire : « *C'est vivants qu'on les a pris, c'est vivants que nous les voulons de retour* ». Les unes et les autres, exigent, dans la douleur et la colère, l'annulation du fait, la réapparition des corps en vie... « *Aparición con vida* ». « *Récupérez vos hommes, enterrez-les et soyez soulagées ? 'Moi, dit ma fille, la main de mon père est sur la mienne... comme au jour où l'on nous fusillait... et il me la tient'. Ma fille, qui fait des études aujourd'hui, a une fille, mais elle sent encore la main de son père la tenir...* »

C. Taiana (op.cit.) postule que la disparition de la personne portée disparue opère pour ses proches comme une énigme de la présence-absence qui renvoie aux messages énigmatiques de la théorie de la séduction de Laplanche (1987). À mon sens, dans des cas tels que ceux que nous examinons en Argentine à Chypre ou ailleurs, l'énigme peut amener le sujet non pas à son élaboration fantasmatique mais au développement d'une pensée toute puissante qui exige tout savoir et qui interprète l'énigme avec cette certitude absolue qui caractérise les processus psychotiques.

Pour les parents des disparus, pour les réfugiés, pour bon nombre de Chypriotes Grecs, c'est comme si le temps s'était arrêté cet été de 1974. Témoin incontestable est la sensation persistante de la main du père sur celle de sa fille. Dans son *Traité de la mémoire et de la réminiscence*, Aristote conclut :

Les impressions trop violentes... c'est comme si le mouvement et le cachet étaient appliqués sur une eau courante... La réminiscence est la recherche d'image dans le corps ; c'est la raison pour laquelle certains se troublent quand ils ne peuvent se souvenir, incapables de cesser cette recherche... C'est surtout ce qui arrive aux mélancoliques, car ce sont les images surtout qui les agissent.

Conclusion

En maintenant ouverte la question de la cause de la disparition et de la recherche des coupables, les familles des disparus ont pleinement le droit de refuser de les rayer ou de les rejeter hors du champ de la mémoire. D'un autre côté, des stratégies conscientes et des alliances inconscientes entretiennent des secrets partagés, des complicités inconscientes, qui entravent la conclusion du travail du deuil. La perte est vécue comme absence. Toutefois, comme le souligne l'historien Pierre Nora (1977 : 231), l'Histoire doit contrer l'inertie de la mémoire, les illusions qu'une société a besoin de conserver.

L'écoulement du temps est endigué non pas seulement par les événements violents, l'écroulement des méta-cadres sociaux, les traumatismes non élaborés. Il est également endigué par les illusions qui résistent à l'épreuve de l'expérience. Le passé est sacralisé et les idéaux se transforment en points de suture contre le penser (Kaës, 1980) et en utopies meurtrières (Hinshelwood, 2009).

Le désaveu, voire le déni opèrent à la place du refoulement dans le cadre d'alliances inconscientes à caractère aliénant. En participant à une alliance aliénante, les Chypriotes Grecs renforcent la position des parents des disparus dans le deuil interminable qui renvoie à une série d'autres deuils, concernant le corps social dans son ensemble. En répétant courageusement l'ordre « *Je n'oublie pas* », ils promettent de ne pas oublier les malheurs du passé, en risquant qu'ils se reproduisent. « *Familles des disparus, n'oubliez pas, c'est vital pour les autres. Chypriotes, n'oubliez pas, c'est vital pour nous tous* ».

Si, de plus, on considère que dans la mesure où dans chaque relation objectale il existe également une relation avec ces parties de soi qui sont déposées dans l'objet, par le biais de l'identification projective (Grinberg, 1964), toute perte d'objet est également accompagnée de la menace de la perte de parties de soi dans l'objet perdu. Le soi en est alors affaibli, appauvri et, en même temps, une partie de soi se sent coupable de cet appauvrissement. Et cette culpabilité est persécutrice. Elle serait dépressive si, outre la réparation de l'objet perdu et détruit sur le plan fantasmatique, le sujet procédait à la récupération et à la réparation de ces parties du soi qu'il avait déposées dans l'objet ; car, dans tout travail du deuil de l'objet, il y a toujours un deuil latent concernant des parties de soi (Petrou, 2017).

Les deuils des Chypriotes Grecs, portés par la lamentation des proches des disparus, concernent toutes ces parties de nous-mêmes que nous avons perdues : parents, territoires, État, rêves du rattachement à la Grèce, d'union coupable avec la mère...

Entre-temps, le temps qui passe élargit de plus en plus les failles tant dans le champ social et politique qu'à l'intérieur de chacun. L'achèvement du deuil est abordé comme s'il signifiait l'oubli. Au contraire, un deuil achevé signifie mémoire. Et la mémoire n'a rien à voir avec le désaveu et le déni. La conclusion du deuil résulte des processus psychiques, du pénible travail du négatif, du pontage des clivages qui peuvent conduire au refoulement, à la mémoire et à l'Histoire, comme j'ai montré par ailleurs (Petrou, 2016)

Si, selon Torok (1987), pénétrer le deuil ressemble au sacrilège, qu'en est-il de la remise en cause de ce qui est considéré comme sacré par une société hantée par les morts qu'elle ne veut pas reconnaître, c'est-à-dire, par ce que son Histoire l'a amenée à perdre ?

Bibliographie

- Abraham N, Torok M. (1987). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion
- Aristote, *Περιμνήμησκαίαναμνήσεως*, accessible en ligne sur : <<https://el.wikisource.org/wiki/>> [Février 2017]
- Baudrillard J. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée
- Bille M. et al. (dir.) (2010). *An Anthropology of Absence. Materializations of Transcendence and Loss*. London: Springer
- Bion, W. R. (1962). *Learning from Experience*. London: Seven Servants (1977)
- Bion, W. R. (1965). *Transformations*. London : Seven Servants (1977)
- Blondy A. (2004). Chypre, ou l'Europe aux portes de l'orient. *Cahiers de la Méditerranée*, 68, accessible en ligne sur : <<http://cdlm.revues.org/653>> [Février 2017]
- Canetti E., Stewart C. (1973). *Crowds and Power*, London: Penguin.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (vol. 1). Paris : Gallimard
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo. *S.E. 13*: vii-162
- Freud, S. (1914). On Narcissism. *S.E.14*: 67-102
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. *S.E. 14*: 237-258
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E. 18*: 65-144
- Freud, S. (1927). Fetishism. *S.E. 21*: 147-158
- Freud, S. (1938). Splitting of the Ego in the Process of Defence. *S.E. 23* : 271-278
- Green, A. (1990). *La folie privée*. Paris : Gallimard
- Green, A. (2011). «Η δισειθητική γνώση του αρνητικού στο Παιγνίδι και πραγματικότητα» *Μονογραφία 1, Η έννοια του αρνητικού στην Ψυχανάλυση*. Ελλην. Ψυχαναλ. Εταιρ., Αθήνα: Νήσος
- Grinberg, L. (1964). Two Kinds of Guilt—their Relations with Normal and Pathological Aspects of Mourning. *Int. J. Psycho-Anal.*, 45:366-371
- Hinshelwood, R. D. (2009). "Ideology and identity: A psychoanalytic investigation of a social phenomenon." *Psychoanalysis, Culture & Society*, 14 (2):131-148
- Kaës, R. (1980). *L'idéologie, études psychanalytiques*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (1989a), Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire, in Pujet, J., Kaës, R. et al. *Violence d'État et Psychanalyse*. Paris : Dunod, (p.169-204)
- Kaës, R. (1989b). Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs, in Guillaumin J. (dir.) *Le négatif, figures et modalités*. Paris : Dunod, (p.101-136)
- Kaës, R. (1993). *Le groupe et le sujet du groupe*. Paris : Dunod
- Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod
- LaCapra, D. (1999). Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry* 25 (4): 696-727
- Laplanche, J. (1987). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. Paris : PUF
- Lévy, R. (2012). From Symbolizing to Non-Symbolizing within the Scope of a Link: From Dreams to Shouts of Terror Caused by an Absent Presence . *Int. J. Psycho-Anal.* 93:837-862
- Lipson, CT. (1963). Denial and mourning, *Int. J. Psychoan.* 44:104-7
- Loraux, N. (1990). *Les mères en deuil*. Paris : Le Seuil
- Meltzer, D. (1986). *Studies in Extended Metapsychology: clinical applications of Bion's ideas*. Perthshire: Clunie Press
- Nora P. (1977). Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire. Entretien avec J-B Pontalis. *Nouv. Revue de Psychan.* 15: 221-232
- Petrou, M. (2016). Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps. *Revue franç. de Psychanal.*, 80 (2): 474-487.
- Petrou, M. (2017). « L'absence, comme attracteur d'alliances », Communication au colloque *La symbolisation et ses environnements*, Université Lumière-Lyon 2, 31/3-1/4/2017.
- Sant Cassia, P. (2005). Bodies of evidence. *New Directions in Anthropology*, 20
- Sophocle, *Antigone*, accessible en ligne sur : <<https://el.wikisource.org/wiki/>> [Février 2017]

Taiana, C. (2014). Mourning the dead, mourning the disappeared: the enigma of the absent-presence, *Int. J. Psychoan*, 95:1087-1107

Taussig, M. (1999). *Defacement: Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford University Press.

Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies*. Columbia University Press.

Winnicott, D. W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock

Xenophon, *Ελληνικά*, accessible en ligne sur : < <https://el.wikisource.org/wiki/> > [Février 2017]

Γεωργιάδη Ε., Πέτρου Μ. (1991). Οι ψυχικές επιπτώσεις της τουρκικής εισβολής στην Κύπρο, 3ο Πανελλ. Συνέδρ. Ψυχολ. Έρευνας, Αθήνα

Γεωργιάδη Ε, Πέτρου Μ. (1996). Το αδύνατο πένθος των συγγενών των Κύπριων αγνοουμένων. Ψυχικές και Κοινωνικές διαστάσεις, *Ψυχολογικά θέματα*, 7 (1): 66-73

Γεωργιάδη Ε., Πέτρου Μ. (1998). Απώλεια και Ιστορία. Οι περιπέτειες ενός πένθους, in Αναστασόπουλος Δ. (επιμ.), *Ψυχικό τραύμα και εφηβεία*, Λευκωσία: εκδ. ΚΕΜΨΨ

Πέτρου, Μ. (2016). Φορείς πένθους: Προσωπικές και πολιτικές διαδράσεις σχετικά με τους αγνοούμενους της Κύπρου. 2^ο Διεθνές Συνέδρ. *Ψυχανάλυση και Ομάδα: Ελπίδα και Απελπισία στις Ομάδες, στους Θεσμούς, στην Κοινωνία*. Αθήνα

Πέτρου, Μ. (2017). Το διπλό πένθος του Εγώ. *Οιδίπους*, 17: 139-160

Ποταμιάνου, Α.(2008) Θρήνοι νηπενθείς, accessible en ligne sur : <<http://www.psychanalysis.gr/documents/articles/themata/2011/mar/ThNhAnnaPotamianou.pdf>>, [Février 2017]

Intersubjectivité et transmodalité lors du développement précoce et dans un dispositif groupal à médiations conjointes avec des enfants autistes ♦

RÉSUMÉ

Le principe d'un dispositif clinique, mis en place dans un centre pour enfants autistes en Grèce (Le Périvolaki 3), reposait sur la combinaison de différentes médiations au sein d'un atelier groupal donné : reproduire des sons, des mouvements, des dessins et ensuite en reformuler les motifs dans un registre différent. Je propose dans cet article l'étayage théorico-clinique de ce dispositif sur des données et hypothèses psychanalytiques et neurocognitives en rapport avec les processus des liens intrasubjectifs et des liaisons intersubjectives, que je considère comme co-émergents, lors du développement normal et dans les pathologies précoces (autisme). La transmodalité, l'accordage affectif, les symbolisations primaires et les processus de métaphorisation sont également interrogés par ce double point de vue.

HYPOTHÈSES DE TRAVAIL

Dans l'univers hétérogène des pratiques et des théories de l'art-thérapie, des avancées significatives ont été faites dans notre discipline : au sein d'un cadre et d'un dispositif clairement définis, l'art est une contenance en même temps qu'un médium qui favorise les échanges entre les participants en même temps que l'expression et la créativité, tant individuelle qu'interpersonnelle, dans l'espace potentiel de développement de phénomènes transitionnels. Peinture, sculpture, musique, danse etc. offrent à la problématique interne des formes et des contenus, tout en permettant l'expression de celles-ci sur la scène externe, intersubjective et sociale. À la fois médias sociaux, ces matériaux se prêtent à être manipulés, façonnés et transformés par le sujet. Leur caractère malléable est celui également requis pour les objets primaires et thérapeutiques.

L'engagement mutuel des corps – de leur sens, de leur motricité, de leurs affects etc. – est d'une importance cruciale, dans le développement précoce normal ainsi que pour la mobilisation de la pathologie autistique, surtout lorsque l'auto-excitation, l'auto-sensualité, et le retrait affectif prédominent. Et cela parce que ces désordres précoces se développent aux points de jonction et de passage du soma à la psyché, ainsi qu'entre le soi singulier et l'autre, le plus d'un autre.

Dans le centre dont il est question, appelé *Périverolaki 3 (Jardinet 3)* qui a fonctionné dans une banlieue d'Athènes entre 2008 et 2011, nous avons travaillé avec l'hypothèse que, dans le cadre de l'utilisation institutionnalisée des médias culturels, la sensorialité et la motricité de l'enfant autiste sont stimulées à leur contact et par là même que les agonies primitives font retour. Si celles-ci au sein d'un cadre sécurisant font l'objet d'un travail de métabolisation et si ce contact est partagé avec l'autre, l'enfant peut accéder au développement de symbolisations primaires, au frayage des voies infra et préverbaux de communication avec l'autre. Ces symbolisations primaires au fil du temps seront associées à des échanges verbaux (symbolisations secondaires). L'expérience sensorimotrice possède une valeur développementale fondamentale à la fois émotionnelle, relationnelle et intellectuelle. Travailler systématiquement ce type d'expériences à l'aide des méditations et en groupe, ceci s'avère bénéfique pour l'enfant autiste, dont la souffrance concerne justement la sensorimotricité et le rapport à l'autre.

La proposition par Bion d'un système protomentale, lorsqu'il s'efforce de comprendre les rapports entre le soma et la psyché, entre un sujet et un autre, pourrait servir d'assise pour notre recherche. Par protomentale Bion (1961) entend une instance qui caractérise cette zone originelle d'ombre, d'interpénétration du somatique, des pré-inscriptions de la pensée et du groupal. C'est à ce niveau non (encore) mental, à cette sorte de matrice de potentialités que Bion situe la valence, qu'il définit comme la disposition de l'individu à entrer en relation avec les autres.

De même, les recherches de Jacques Hochmann sur l'autisme et le soin de l'enfant autiste dans des cadres thérapeutiques intégrés dans la communauté (1982, 1984, 1990, 2007), ainsi que celles de Geneviève Haag sur les groupes thérapeutiques d'enfants autistes (1989, 1991, 1993, 1997, 1998, 2000), ont été pour nous un guide précieux pour la mise en place et le fonctionnement de « Périverolaki 3 ».

IMITATION – PERCEPTION TRANSMODALE – IDENTIFICATION

L'art renvoie à la disposition de l'homme à l'imitation et à la création, dont Aristote reconnut les premières causes : (*Poétique*, 4.2-4) :

Le fait d'imiter fait partie de la nature des hommes dès l'enfance ; et ce qui les fait différer d'avec les autres animaux, c'est que l'enfant est le plus enclin à l'imitation. Et c'est par imitation qu'il produit les premières connaissances, et tout le monde prend du plaisir aux imitations. La preuve en est fournie par l'expérience, car les mêmes choses que nous voyons avec peine, nous nous plaisons à en contempler l'exacte image [représentation], telles, par exemple, les formes des bêtes les plus viles et celles des cadavres.

La recherche moderne, contrairement à la psychologie développementale classique, a montré notre aptitude à l'imitation automatique dès la naissance : grimaces, propulsion de la langue, productions de sons en écho, etc. (Maratos, 1982). La découverte du système des neurones-miroirs (Rizzolatti, 1996) en a offert la démonstration neurophysiologique. On voit dans le fonctionnement de ce système notre inclination naturelle à partager l'expérience de l'autre, sans la participation de la conscience ; à savoir une des assises biologiques des fonctions de l'intersubjectivité, comme l'empathie et la théorie de l'esprit, dont la défaillance est mise en rapport avec l'autisme (Baron-Cohen 1985).

Ces hypothèses neuroscientifiques – sans doute nécessaires, mais insuffisantes pour expliquer l'autisme – sont utilisées pour le bien-fondé des techniques comportementales et cognitivistes, basées sur le fait de copier un geste, une aptitude ou un comportement, en dehors de toute relation significative de l'enfant autiste avec l'adulte, précisément parce que la relation est considérée comme perturbatrice pour l'apprentissage.

Or, copier n'est pas imiter. Tout d'abord parce que les cellules-miroirs fonctionnent uniquement lors de l'observation d'activités produites par l'homme, et jamais par un robot, même anthropomorphe. Ce qui veut dire que le cerveau traite différemment les rapports interhumains et les contacts avec les objets inanimés. Cette différence me semble fondamentale lorsqu'on travaille avec l'enfant autiste, qui, attaché particulièrement aux objets matériels, refuse la relation et l'imitation des sujets humains.

En effet, des recherches ont montré que lorsque l'on demande à l'enfant autiste d'imiter une activité, celui-ci observe uniquement les gestes, c'est pourquoi il réussit moins bien que l'enfant normal, lequel observe alternativement les gestes et le visage de la personne dont on lui demande d'imiter l'activité ; et ceci, afin de mieux interpréter ses intentions (Vivanti, 2008). La même conclusion est partagée par Hobson (2008) : L'imitation n'est pas une simple reproduction basée sur l'activation automatique de structures neurologiques concernant la perception d'une action. Elle est un mécanisme complexe d'appropriation psychique de la qualité d'un comportement, ainsi que de l'intention sous-jacente. L'imitation d'une action est la face manifeste d'un processus, à la fois endopsychique et intersubjective, qui peut conduire à l'introjection non seulement d'un objet, mais surtout d'un « *substitut d'un lien objectal libidinal* » (Freud, 1921), ce qui est l'identification.

Un très jeune enfant est mis dans la situation de suivre un adulte en train de retirer des disques en plastique par les extrémités d'un haltère, sans pour autant les retirer toutes. Le lendemain le bébé, qui a perçu l'intention de l'adulte, retire de l'haltère tous les disques. Cela ne se produit pas quand on remplace l'adulte par un automate anthropomorphe. D. Stern (1985) conclut que l'on vit d'emblée dans l'intersubjectivité et que l'on est traversé non seulement par les actes et les mots, mais aussi par les pensées et les intentions inexprimées de l'autre. Même si, en tant que psychanalystes nous pensons que les processus

de la construction du sujet et de ses objets sont plus longs et plus complexes, nous pouvons tout de même adhérer à la thèse de Stern selon laquelle le bébé se développe dans un monde moins individualiste que l'on pensait jusqu'à une date récente.

Encore une observation : On met dans la bouche d'un bébé une sucette d'une certaine forme, alors que sur un écran près de lui passe successivement une série de différentes formes géométriques. Le bébé manifestera plus d'intérêt pour la forme qui est celle de sa sucette (Meltzoff, 1979, 1989). Cette observation montre l'aptitude du bébé à transposer sur le canal visuel et à reconnaître visuellement, l'information qu'il a d'abord reçu dans sa bouche par le canal tactile, et comparer de façon heureuse les deux types d'information. C'est cette aptitude précoce de traiter les informations reçues par un canal sensoriel donné et de les transférer sur un autre, en les « traduisant » dans le langage du second, que Stern appelle *perception transmodale*.

La perception transmodale confirme que nous sommes neurologiquement doté pour tisser des liens entre ses expériences, tirant profit du rapport avec l'autre – même si celui-ci n'a pas encore accédé au statut psychique de l'altérité – et que nous possédons en germe une certaine aptitude à l'abstraction et à la généralisation : extraire une structure perceptive, la transférer à une autre et les comparer avec succès.

Pour que l'enfant autiste y parvienne, le travail doit être précoce, systématique et prolongé, mené dans des dispositifs relationnels individuels et groupaux sécurisants. Ces dispositifs doivent différencier soigneusement les personnes impliquées, les tâches, les médias et les espaces utilisés, et à la fois les mettre en communication et en échange les uns avec les autres. Un tel cadre institutionnel, en étroite coopération avec la famille, l'école et les autres institutions sociales, permettrait le développement progressif des processus de liaisons internes et de liens interpersonnels, d'introjection et d'identification, qui conduiraient l'enfant autiste à sortir, dans la mesure de ses possibilités, de son retrait affectif (Petrou, Doxiadis, 2009).

La construction des représentations mentales est un processus de développement et d'intégration d'un réseau d'inscriptions d'abord sensorielles dans diverses aires cérébrales. Varela (1991) parle d'énaction ou de cognition incarnée, de l'inscription somatique sur l'esprit. Dans sa *Contribution à la conception des aphasies*, Freud formule une hypothèse voisine : Contrairement à la représentation de mot, la représentation de chose est un complexe en forme ouverte, comme les ramifications d'un arbuste. « *Les impressions sensorielles* », à la fois visuelles, acoustiques, tactiles, gustatives, olfactives ne sont pas en nombre défini. De nouvelles impressions s'y rajoutent au fur et à mesure. Quelques années plus tard, en 1915, il décrit le même phénomène en sens inverse. Par un travail de détachement économique et de déplacement topique, la personne en deuil retire de sa mémoire un à un les souvenirs de l'objet perdu afin de les réinvestir et progressivement les désinvestir.

Du point de vue des neurosciences, c'est l'encéphale et non pas l'environnement qui décide de ce qui est à voir (Barlow, 1990). C'est l'encéphale qui interroge l'environnement (Jeannerod, 1993). Il l'habite progressivement afin de le maîtriser. Varela (1991) voit dans l'activité autonome du système nerveux, un *système autopoïétique*. L'interprétation de ce que l'on perçoit, l'émergence du sens, l'information sont littéralement formées au-dedans : *in-formées*.

Pour la Psychanalyse, la perception est une appropriation subjective de sens, qui plonge ses racines dans le corps propre, par l'intermédiaire de la pulsion et à fois dans l'intersubjectivité, à savoir dans le monde habité par des objets, eux-mêmes sujets animés

de pulsions et de vie inconsciente (Roussillon, 2004a). La perception se lie à l'imitation. Le nourrisson perçoit en modifiant son corps en réponse à un stimulus, ce qui veut dire qu'il ne perçoit pas le stimulus en soi, mais la modification de son corps. À travers des expériences répétées de satisfaction/frustration, le nourrisson construit à partir du modèle biologique « *imiter pour percevoir* », le modèle psychique « *imiter pour être* ». L'identification résulte donc de la convergence de l'imitation (être l'objet) et de l'introjection (avoir l'objet) (Gaddini, 1969).

SYMBOLISATIONS PRIMAIRES – CORPS ET INTERSUBJECTIVITÉ

Le travail avec les enfants autistes nous oblige à repenser tout ce qui est en amont d'une cure de parole et du dévoilement d'un sens caché derrière les symptômes. De même que le nourrisson, ces enfants sont bien plus près du sensible que de l'intelligible. Si on admet le caractère traumatique de l'environnement et de l'objet, force nous est de reconnaître que celui-ci soit de même constitutif de la psyché et que sa matérialité soit organisatrice de sa structure, comme de ses failles.

Les premiers balbutiements de la symbolisation se construisent in presentia de l'objet et s'enracinent dans les sens. Ces *symbolisations primaires* concernent le corps et ce Moi qui est encore somatique (Anzieu, 1985, 1994). Ce sont « *la matière psychique première* », les perceptions sensorimotrices, les mémoires somatiques, leurs premières liaisons avec les représentations de choses, via les processus pulsionnels et relationnels (Roussillon, 2001, 2014). Ancrées dans la sensorialité et l'affect, ses *symbolisations plurielles* se déploient dans l'espace transitionnel, où elles « *s'auto-symbolisent* » (Baranes, 2003, 2008).

Notre travail d'analystes avec des enfants autistes nous invite de nous engager dans les sentiers primaires, ardues et non balisées d'une inter-corporéité et d'une intersubjectivité à laquelle l'enfant autiste doit, autant que faire se peut, advenir. Lors du contact avec les objets-médias, les objets-thérapeutes, le cadre lui-même, les agonies primitives de ces enfants referont surface. Pour que leur système défensif n'en soit pas excédé, la qualité de la présence des thérapeutes est capitale : ni trop passive, ni trop active ; juste vivante. (Alvarez, 1992). Une participation somatique tempérée est requise : être vigilant ; quêter, sans être persécuteur, même les plus insignifiantes des manifestations des enfants, entretenir une relation *interpulsionnelle*. (Boubli, 2009 ; Brun, Chouvier, Roussillon, 2013).

Le nourrisson est apte à distinguer les rythmes et surtout les différenciations rythmiques. Piaget (1947) pensait que le rythme caractérise « *les fonctionnements qui sont au point de jonction de la vie organique et de la vie mentale* ». La présence-absence de l'objet prend le relais des éprouvés in utero, imprégnés de la perception des rythmes maternels. Tenir-lâcher, absorber-expulser, prendre-jeter rétablissent une continuité à partir d'éléments discontinus (Prat, 2002).

La maman s'approche de son bébé et en signe de salutation joyeuse, produit des vocalisations fluctuantes en intensité et en rythme. Celui-ci y répond en miroir par des vocalisations accompagnées de battement des bras. La maman répond à son tour en inventant de nouvelles formes : elle peut balancer légèrement la tête au même rythme. Les deux protagonistes ne se copient pas l'un l'autre. Ils contribuent au dialogue, utilisant de nouveaux moyens. Cela n'est pas une simple imitation. C'est une concordance. On imite une forme, mais on s'accorde affectivement. Comme si une règle dictait le déploiement de la capacité d'invention et d'improvisation de chacun pour le plaisir partagé de la communication, de l'être ensemble.

Le nourrisson non seulement transforme les rythmes vocaux entendus en rythmes gestuels, les mélodies maternelles en chorégraphie (perception transmodale), mais il le fait dans l'ambiance ludique partagée avec sa mère. Stern (1987) a donné à ce phénomène le nom d'accordage affectif. La qualité de la relation d'accordage déterminera le niveau ultérieur de l'apparement intersubjectif, de la capacité à être avec, à partager.

La transmodalité et l'accordage affectif de Stern s'éclairent à mon sens de façon intéressante par les notions freudiennes de séduction, d'étayage et de pulsion. La scène décrite de jeu joyeux est évidemment une scène de séduction, où les signifiants énigmatiques sont menés bon train (Laplanche, 1987). S'appuyer sur ; se prêter de modèle ; reprendre et reformuler, sont les trois dimensions de l'étayage, que R. Kaës (1984) a mis en évidence, et qu'on retrouve à plusieurs niveaux dans les descriptions de Stern. Du point de vue économique, la pulsion ne façonne pas uniquement les objets internes. Comme Roussillon (2004b) le propose, la pulsion est dotée d'une fonction messagère. Son orientation relationnelle appelle, sollicite et convoque l'objet externe. Dans sa poussée vers l'objet maternel, le nourrisson ne cherche pas seulement le sens de ses propres affects, tels qu'ils se reflètent sur le visage de la mère, mais il l'interroge et l'interpelle sur les affects, les désirs et les intentions qu'elle a pour lui. Cette fonction réflexive de l'objet primaire est indispensable pour que le nourrisson puisse entrer en contact avec le monde affectif et se l'approprier. La subjectivation ne peut advenir que dans le métier à tisser de l'intersubjectivité.

C. Trevarthen (1979) soutient l'existence d'une intersubjectivité primaire. Le nourrisson possède l'aptitude à se représenter les comportements et les intentions de l'autre, ce qu'il appelle *innate motive formation*. Le nourrisson est même en mesure de les anticiper et de les modifier en fonction des siennes propres, grâce au fonctionnement en lui d'un autre virtuel. Une préconception de l'autre aurait sans doute dit W. Bion. Ce que les cognitivistes appellent *la lecture de l'esprit* est ce qui permet d'attribuer, de reconnaître, d'ajuster et de modifier les pensées, les sentiments et les intentions de l'un à l'égard de l'autre. Souvenons-nous de Freud (1912) lorsqu'il soutient que l'homme possède dans son inconscient un appareil qui lui permet d'interpréter les réactions d'autrui. Fonagy et coll. (2002) proposent lors du développement du self une régulation d'affect et un mécanisme interprétatif intersubjectif. Cette fonction souffre évidemment chez l'enfant autiste.

MÉTAPHORE TRANSMODALE ET INTERSUBJECTIVE

Un élargissement du champ de notre conception de la métaphore a été récemment proposé. Notre système perceptif est par nature fondamentalement métaphorique (Lakoff, Johnson, 1980). La métaphore tire son origine du corps. Elle est une forme de savoir incarné (*embodied*), « *un interprète sélectif de l'expérience corporelle* » (Modell, 2008). Elle crée des fantasmes qui ont pour point d'origine le corps et ses fonctions. Grâce à ce processus combinatoire, de nouvelles combinaisons produisent des sens nouveaux, ainsi que des perceptions sensorielles originales, pour la satisfaction de notre appétit de savoir et le plaisir de nos sens¹⁷².

De plus, lorsque le fantasme bascule dans le registre du délire, la métaphore perd son sens symbolique ; c'est du cru, sinon du cruel : le patient psychotique qui croit ne plus avoir de tête, parce qu'une femme la lui a fait perdre ; l'enfant autiste terrifié à l'idée de

172. « Tous les hommes ont un désir naturel de savoir, comme le témoigne l'ardeur avec laquelle on recherche les connaissances qui s'acquièrent par les sens. On les recherche, en effet, pour elles-mêmes et indépendamment de leur utilité », Aristote, *Métaphysique* 1,1

perdre la main quand on la lui demande. « *Pourquoi un coup de main, c'est autre chose qu'un coup de poing* » m'a demandé un jour un adolescent autiste.

La métaphore nous renvoie encore à la *Poétique*, où elle est définie comme transfert (21, 6), qui tire sa légitimité du social (22) :

La vertu de l'élocution, c'est d'être claire sans être plate [modeste]... Elle est somptueuse, et transforme ce qui est privé, lorsqu'elle fait usage de (termes) étrangers. J'appelle étranger la glose, la métaphore, l'allongement et tout ce qui est à côté du terme propre. Mais si l'on employait l'ensemble de cela, il y aurait énigme ou barbarisme

Aristote écrit *ιδιωτικὸν* (privé), ce qui, dans sa première acception, est l'individu privé et non public, celui qui ne participe pas aux communs de la *polis*. L'idiotie en tire son origine. Il renvoie aussi à ce qui n'est pas professionnel, qui n'est pas fait suivant les règles de l'art (*lege artis*). Lorsque Socrate interpelle un de ses disciples pour son corps non entraîné ; il lui dit qu'il a un corps comme celui d'une personne privée. (Xénophon, *Mémoires*, 3,12,1).

Pour que la métaphore soit réussie, la complicité entre l'énonciateur et l'auditeur est requise : accepter le jeu du remplacement du connu par l'énigmatique, au profit d'une satisfaction esthétique partagée. Quant au « *terme étranger* » et à l'*énigme*, je pense encore à Stern. La proposition par l'adulte d'un nouveau mot, jouet ou jeu, introduit de fait un déséquilibre à la manière d'être-ensemble. Le jeune enfant fait quotidiennement l'expérience de la rencontre avec le nouveau, l'étrange, l'étranger. La nouveauté est reconnue explicitement par l'adulte dans la surprise joyeuse. C'est ce qui permet le passage heureux à un nouvel équilibre de l'être-ensemble.

L'enfant, tout en prenant plaisir à jouer à servir le thé à sa maman, cherche sur le visage de cette dernière la satisfaction que son habileté lui procure. Laznik (1995) décrit cela comme troisième temps dans le développement de la pulsion scopique : regarder - se regarder - se faire regarder, comme de la pulsion invocante : appeler - s'appeler- se faire appeler.

Ce troisième temps de se prêter au regard et à l'appel de l'autre est défectueux chez l'enfant autiste. Son retrait affectif s'installe au fur à mesure du processus autistique (Hochmann, 1990). Il est donc secondaire par rapport aux carences des fonctions psychophysiologiques : attention, perception, association, imitation, régulation du seuil d'excitabilité, de l'équilibre sensoritonique, du niveau d'éveil et de vigilance, de l'attente, de la transmodalité, et par conséquent de l'intégration des perceptions transmodales, etc. (Golse, 1998). Meltzer (1975) parlait du démantèlement des expériences perceptives, privés de cohésion et de consensualité et Houzel (1985) du clivage du soi et de l'objet en fonction de l'expérience sensorielle et non pas affective ; ce qui dans le langage d'Anzieu (1985) pourrait être dit une faille de l'intersensorialité et du partage du même sens avec autrui.

L'objet primaire ne remplit pas sa fonction de contenant ni d'attracteur, dans le sens d'attraction des mouvements pulsionnels qui auraient dû réunir les impressions sensorielles dispersées, les investir, en vue de leur cohésion et à la fois de la cohésion du soi. Au contraire, l'identification adhésive, l'absence du sens de la profondeur, la non-intégration des clivages corporels (Haag, 2000) ; la non-régulation du seuil d'excitabilité en rapport avec le dysfonctionnement de la régulation affective mutuelle de la dyade primaire (Alvarez, 1992) prédominent.

De même, la Psychologie développementale cognitive montre qu'un nombre d'indices relationnels souffrent chez le nourrisson en danger autistique : l'attention conjointe (Bruner), rechercher - regarder – partager (Trevarthen), pointage protodéclaratif

(Baron-Cohen), équilibre tonico-statique et sensori-tonique (Bullinger). Hobson (2008) associe ces déficiences à des manques dans la qualité des échanges affectifs entre la mère et son nourrisson, en raison d'une difficulté de celui-ci à reconnaître les signaux émis par sa mère, le retrait de celle-ci, embarrassée par la non-réactivité de son bébé ; tout ceci conduit, poursuit-il, à un déficit dans le développement du soi-interpersonnel.

En dépit des différences théoriques et méthodologiques, neurocognitivistes et analystes convergent sur le fait que le nourrisson à risque autistique n'est pas en mesure de transformer ses impressions sensorielles dispersées en affects et en représentations, à cause de ses équipements biologiques défectueux, qui le mettent lui-même et son environnement dans l'énorme difficulté d'organiser une stratégie de communication et de relation autres, que celles que l'on reconnaît dans les syndromes autistiques. L'accordage affectif de Stern, les boucles de retour de Haag entre les deux protagonistes qui auraient caractérisé le fonctionnement de la dyade primaire souffrent. La subjectivation sur ce terrain rocailleux d'une intersubjectivité défaillante ne pourra advenir. L'issue en est que l'enfant autiste se réfugiera dans l'auto-excitation et l'auto-sensualité, dans le retrait affectif plus ou moins profond et les parents dans le plus grand embarras et désarroi.

PERSPECTIVES CLINIQUES À L'AIDE D'UNE OBSERVATION

J'ai essayé de décrire la transmodalité et l'intersubjectivité, non pas comme deux phénomènes parallèles, mais comme co-émergeants. Le travail des liaisons endosubjectives et l'élaboration des liens intersubjectifs se font à travers leur réalimentation rétroactive : pour devenir psychique, une liaison passe du soma à la psyché, et en même temps s'étaye sur un lien intersubjectif. Ensuite cette liaison ouvrira la voie à la formation d'un autre lien et ainsi de suite. Kaës (1976) a montré comment les processus endopsychiques et intersubjectifs s'étaient mutuellement, se frayent entre eux des voies de passage, élaborent des transformations.

Le dispositif clinique à médiations et en groupe d'enfants autistes, que nous avons expérimenté, pourrait permettre de comprendre davantage sur quoi le travail psychique bute et par quels moyens on peut y remédier. La combinaison de différentes médiations en situation groupale – perception, formulation, reformulation transmodale, accordage affectif avec l'enfant ou l'adulte de son choix, la découverte du médium qui lui convient le mieux, la possibilité de changer de partenaire et de médiation etc. – multiplie infiniment les possibilités de développement d'expressions somatiques, de liaisons somatopsychiques, de liens interpersonnels, ainsi que la négociation d'affects mobilisés, dont le travail et l'intégration sont par là-même favorisés.

Les pulsions se mobilisent et la violence instinctuelle se modère et se tempère, grâce aux possibilités de représentation et de transformation endopsychique et intersubjective qu'offre la situation groupale. La représentation est au plus près de son sens théâtral. Une mise en scène est intercalée entre la mise en forme et la mise en sens (Brun, Chouvier, Roussillon, 2013).

Les médiations appropriées, la présence somatopsychique vivante et active des thérapeutes et le travail groupal sont les conditions permettant la multiplication des possibilités de développement et d'intégration de métaphores transmodales et intersubjectives entre les participants.

Il est malheureusement très difficile de décrire de façon satisfaisante les échanges et tout ce qui se passe entre un enfant et un médium, entre les enfants, entre les enfants et leurs thérapeutes, entre ces derniers. La première raison est qu'il est plus difficile de décrire une

situation en groupe qu'en individuel, d'autant plus que ce qui se passe n'est pas le plus souvent du registre verbal ; la seconde est que les affects – depuis les différentes formes d'expressions de l'angoisse jusqu'aux manifestations de plaisir et de satisfaction, en passant par l'embarras, le repli sur soi, la surprise, les différentes tentatives de se mettre ou de ne pas se mettre en rapport avec un objet, un enfant ou un adulte – se lisent davantage sur les visages et les corps des participants, plutôt qu'ils ne se laissent décrire.

Je vais tout de même tenter d'en décrire quelques séquences de la période du démarrage de cet atelier. Quelques-unes sont extraites de la vidéo, qui a accompagné la première présentation de cette théorisation (Petrou 2010).

Lors de la première séquence, la thérapeute travaille sur la mobilisation d'une stéréotypie, en l'occurrence celle bien connue de l'enfant qui tape ses mains sur le plancher. Elle s'assoit à côté de l'enfant et elle l'imité. Au bout d'un certain temps, elle change un peu le rythme. À la longue, l'enfant adopte le rythme de sa thérapeute. Ensuite, celle-ci introduit à son habitude, très très doucement, une deuxième modification. Elle tape sur un tambour. L'enfant suit, au bout d'un temps. On reprend à la séance suivante, en mettant à disposition de l'enfant un tambour. Côte à côte enfant et thérapeute se laissent influencer par les rythmes de l'autre. Un deuxième enfant s'approche timidement. L'apercevant l'autre thérapeute trace du doigt des bouts de lignes sur le plancher, au rythme du tambour. Il ne se passe rien de nouveau jusqu'au moment où le deuxième enfant se berce au rythme de la trace.

Ce qui vient de se passer donne une idée aux thérapeutes qu'elles appliquent à la séance suivante. Munies d'un rouleau de papier, large d'un mètre, elles en déroulent quatre cinq mètres. L'une des thérapeutes tape le tambour alors que l'autre trace au rythme du tambour des bouts lignes sur le papier à l'aide d'un feutre et un même temps se roule elle-même sur le papier déroulé. Ensuite les enfants sont invités à faire les mêmes choses que leurs thérapeutes. Après plusieurs tentatives, ils y réussissent plus ou moins.

Toutefois, le travail poursuit pendant un certain temps dans le cadre thérapeutique requis, les enfants peuvent parvenir à des degrés divers à l'élaboration de leurs impressions somato-psychiques, lesquelles n'ont pas pu par le passé accéder au niveau de l'expérience subjective.

Parlant de métaphores transmodales, je voudrais faire entendre non seulement le transport d'une perception sur une autre, mais une reformulation dans le même ou dans un autre médium, encore étrangère mais pouvant être approprié comme sens commun – dans le sens plein du terme – à travers l'implication des corps de plusieurs personnes, au profit d'une expérience de plaisir esthétique partagé.

J'ai commencé cet article par le plaisir que procure l'imitation. Et Aristote de poursuivre :

La cause en est qu'apprendre n'est pas seulement très plaisant pour les philosophes, mais encore tout autant pour les autres (hommes) ; seulement ceux-ci n'y prennent part que d'une courte façon.

Aristote utilise le mot *κοινωνεῖν* : avoir, faire, prendre part, partager en commun ; former une communauté ; enfin avoir un rapport sexuel. Dans la théologie chrétienne, la communion prendra le sens de partager le corps du Christ en tant qu'Amour, en formant son Église ; ce qui en grec se dit *Εκκλησία*, tout comme l'Assemblée dans l'Athènes du Vème siècle.

Je me demande si pour Aristote le plaisir d'imiter, de créer et d'apprendre, s'apparente au plaisir d'être ensemble, voire au plaisir érotique partagé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alvarez, A. (1992). *Live company*, London: Psychology Press
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi Peau*, Paris: Dunod
- Anzieu, D., Haag, G. et al. (1993). *Les Contenants de pensée*, Paris : Dunod
- Anzieu, D. (1994). *Le penser. Du Moi-peau au Moi pensant*, Paris: Dunod
- Aristote, *Métaphysique ; Poétique*, accessibles en ligne : *Perseus Digital Library*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>
- Baranes, J.-J. (2003). *Les balafrés du divan*, Paris: PUF
- Baranes, J.-J. (2008). Un lieu pour construire du sujet, *RFP*, 72 (5), p.1605-1616
- Barlow, R.B. (1990). What the brain tells the eye. *Scientific American*, 262(4), p. 90-95.
- Baron-Cohen S., Leslie A., Frith U. (1985). "Does the autistic child have a theory of mind?", *Cognition*, 21, p.37-46.
- Bion, W. R. (1961). *Experiences in Groups*, London: Tavistock
- Boubli, M. (2009). *Corps, psyché et langage chez le bébé et l'enfant autiste*, Paris: Dunod.
- Brun, A., Chouvier, B., Roussillon, R. (2013). *Manuel des médiations thérapeutiques*, Paris : Dunod.
- Bruner, J. (1995). "From joint attention to the meeting of minds: An introduction", in Moore, C, Dunham, P (eds). *Joint attention: Its origins and role in development*, p. 1-14
- Bullinger, A. (2004). *Le développement sensori-moteur de l'enfant et ses avatars*, Ramonville Saint Agne : Érès
- Fonagy, P. et al. (2002). *Affect regulation, mentalization and the development of the self*, London: Karnac books
- Freud, S. (1953 [1891]). *On Aphasia: A Critical Study*, London: International Universities Press
- Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. *S.E. 4-5: xxii -626*
- Freud, S. (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality. *S.E. 7: 123-246*
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo. *S.E. 13: vii-162*
- Freud, S. (1915). Instincts and their Vicissitudes. *S.E. 14: 109-140*
- Freud, S. (1917). Mourning and Melancholia. *S.E. 14: 237-258*
- Freud, S. (1921). Group Psychology and the Analysis of the Ego. *S.E. 18: 65-144*
- Freud, S. (1950 [1895]). Project for a Scientific Psychology *S.E. 1: 281-391*
- Gaddini, E. (1969). On Imitation. *Int. J. Psycho-Anal.*, 50. p.475-484
- Golse, B. (1998). «Du risque autistique au risque prédictif», in Delion, P. *Les bébés à risque autistique*, Paris :Erès
- Haag, G. (1991). Nature de quelques identifications dans l'image du corps. Hypothèses, *Journal de la psychanalyse de l'enfant* :10 : 73-92
- Haag, G. (1997). Contribution à la compréhension des identifications en jeu dans le moi corporel, *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 20 : 111-131.
- Haag, G. (1998). « Travail avec les représentants spatiaux et architecturaux dans les groupes de jeunes enfants autistes et psychotiques », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 30 : 47-62.
- Haag, G. et al. (1989). « Processus groupal et enveloppes psychiques au travers de psychanalyses groupales avec des enfants psychotiques et déficitaires, in Privat et al., *Les Psychothérapies de groupes d'enfants au regard de la psychanalyse*, Paris : Clancier-Guénaud, p. 71-93.
- Haag, G. (2000). La pratique psychanalytique avec les enfants avec autisme: in Cournot J. et al. *Pratiques de la psychanalyse*, Monographies de la RFP, Paris, PUF, p.75-85
- Hobson R.P., Hobson J. A., (2008). "Dissociable aspects of imitation, a study in autism" *Journal of experimental child psychology*, 101: 170-185.
- Hochmann, J. (1982). L'Institution mentale. Du rôle de la théorie dans les soins psychiatriques désinstitutionnalisés. *L'Information psychiatrique*, 58 (8) : 985-991
- Hochmann, J. (1984). *Pour soigner l'enfant psychotique*, Toulouse : Privat
- Hochmann, J. (1990). "L'autisme infantile : déficit ou défense ? ", in Parquet, Ph. et al. (eds). *Soigner, éduquer l'enfant autiste*, Paris :Masson, p.33-55
- Hochmann, J. (2007). À la recherche d'un dialogue entre neurosciences et psychanalyse : l'exemple de l'autisme infantile, *Revue française de psychanalyse* : 2 (71) : 401-418.
- Houzel, D. (1985). «Le monde tourbillonnaire de l'autisme», *Lieux de l'enfance*, 3, p.169-183

- Jeannerod, M. (1993). *Le cerveau machine*, Paris: Fayard.
- Kaës, R. (1976). *L'appareil psychique groupal*, Paris: Dunod
- Kaës, R. (1984). Étayage et structuration du psychisme, *Connexions*, 44: 11-48.
- Lakoff G., Johnson M. (1980). *Metaphors We Live By*, Univ. of Chicago Press
- Laplanche, J. (1987). Nouveaux fondements pour la psychanalyse, Paris: PUF
- Laznik, M.C. (1995). *Vers la parole*, Paris: Denoël
- Maratos, O. (1982). Trends in the development of imitation in early infancy. In Bever, T.G. *Regressions in mental development: basic phenomena and theories*. Hillsdale, N.J., Erlbaum, p. 82-101.
- Meltzer, D. (1975). *Explorations in Autism*, Perthshire: Clunie Press.
- Meltzoff A.N., Borton R.W. (1979): Intermodal matching by human neonates. *Nature*: 282: 403-404.
- Meltzoff A.N., Moore M.K. (1989): Imitation in newborn infants: exploring the range of gestures imitated and the underlying mechanisms. *Developmental Psychology*, 25: 954-962.
- Milner, M. (1993). The role of illusion in symbol formation. *Transitional objects and potential spaces: Literary uses of D. W. Winnicott*, p. 13-39.
- Modell, A. (2008). *Imagination and the meaningful brain*, MIT press
- Petrou, M. Doxiadi, A. (2009). Le Périvolaki 3, *Tetradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 107: 123-4
- Petrou, M. (2010). « Transmodalité et intersubjectivité », Communication au 1^{er} Colloque International *Psychanalyse et Groupe*, Athènes 10 – 13 Nov. 2010
- Piaget, J. (1947). *La psychologie de l'intelligence*, Paris: A. Colin
- Prat, R. (2002). «Un rythme à deux: opéra de la séance, opéra de la vie», *RFP*, 5 (66) : 1613-1618.
- Rizzolatti G. et al. (1996). "Premotor cortex and the recognition of motor action", *Cognitive Brain Research* 3:131-141.
- Roussillon, R. (2001). *Le plaisir et la répétition*, Paris: Dunod
- Roussillon, R. (2004a). La pulsion et l'intersubjectivité, *Adolescence* 4 (50) :735-753
- Roussillon, R. (2004b). L'intersubjectivité et la fonction messagère de la pulsion. *Psychiatrie française*, 35 (2): 45-54
- Roussillon, R. (2014). «La pertinence du concept de symbolisation primaire», in Brun, A., Roussillon, R. *Formes primaires de symbolisation*, Paris : Dunod.
- Stern D. (1990). *Diary of a Baby*, N.J. Basic Books
- Stern, D. (1985). *The interpersonal world of the infant*, N.J. Basic Books
- Stern, D. et al. (1987). «L' accordance affectif», *Annales médico-psychologiques*, 145 (3) : 205-224
- Trevarthen, C. (1979). Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity, in Bullowa, M. (ed). *Before speech: The beginnings of human communication*, Cambridge University Press, p.321-347
- Urwand, S., Haag, G., (1993). Premières identifications et enveloppes groupales, à partir de groupes analytiques d'enfants autistes et psychotiques, *Dialogue*, 120 : 63-75
- Varela, F. et al. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge
- Vivanti, G. et al. (2008). "What do children with autism attend to during imitation tasks". *Journal of experimental child psychology*, 101: 186-188

B.
Annexes

Liste complète des recherches, communications et publications (1988 - 2018)

- Recherche de terrain : « Anthropologie des Métiers d'Art en Rhône–Alpes. Une réalité plurielle appelant une politique diversifiée ». ARSEC, Recherche financée par le Ministère de la Culture, Lyon, 1987 – 1988 (en français)
- Communication de recherche : I. Georgiades, M. Petrou « Effets psychologiques de l'invasion turque de 1974 à Chypre ». 3^{ème} Congrès Hellénique de Recherche en Psychologie, Université d'Athènes, Mai 1991, (en grec)
- Communication de recherche : G. Christodoulou M. Petrou et al. « La première phase de l'installation des internés à Léros dans des foyers en ville ». 2^{ème} Congrès de Psychiatrie préventive, Athènes, Mai 1992 (en grec)
- Communication de recherche : « Léros : l'épilogue d'une histoire, ou le prologue d'un effort ? ». 2^{ème} Rencontre des programmes de la désinstitutionalisation, Lévhadhia (Grèce), 12 Novembre 1992 (en grec)
- Communication de recherche : A. Avgoustidis, M. Petrou. « L'équipe thérapeutique dans les structures intermédiaires ». Congrès Médical International d'Hygiène Mentale. Athènes, Mai 1993, (en grec)
- Article : I. Georgiades, M. Petrou. Le deuil impossible des familles chypriotes des portés disparus, *Psychologica Thémata*, 7(1), 66–73, (1993) (en grec)
- Communication de recherche : I. Vlachakis, M. Petrou. « Autism and autistic-like barriers in dealing with it ». *International Conference on Developmental and cognitive disabilities*. Larnaca (Chypre), Avril 1998 (Publié en anglais dans les actes du colloque : p. 62-67)
- Chapitre d'un ouvrage : I. Georgiades, M. Petrou. « Perte et Histoire. Les aventures d'un deuil », In D. Anastasopoulos (sous la dir.). *Trauma psychique et adolescence*, Nicosie : édition de la Société d'études chypriote de psychothérapie psychanalytique (1998) (en grec)
- Poster : I. Vlachakis, M. Petrou, S. Portinou « Dépistage des manifestations autistiques précoces ». 1^{er} Congrès de la Société Hellénique de Pédopsychiatrie. Athènes, 1999 (en grec)
- Article : I. Vlachakis, M. Petrou. Autisme. Dépistage précoce et intervention thérapeutiques à temps. *Scientific American* (édition grecque) Avril 2000, B', 15 : 53–55 (en grec)
- Vidéo : « Autisme ». Festival de l'Association pour la protection des personnes autistes, Athènes, 2004 (en grec)
- Article : « Nouvelles structures, oui. Mais de nouvelles institutions ? », *Tetradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 91 : 19 – 29, Athènes, 2005 (en grec)
- Traduction en grec : Hochmann J. La mise en récit dans le travail institutionnel avec les enfants autistes, *Paidi & Ephebos (Enfant et Adolescent)*, 7 (2) :29 – 43, Athènes, 2005 (en grec)

- Poster : M. Petrou, N. Tziakis, A. Lyra. « L'administration d'épreuves psychologiques comme instrument aidant à la structuration du soin ». Congrès Autisme et interventions thérapeutiques, Missolonghi, 2007 (en grec)
- Article : A. Doxiadis, M. Petrou Le *Pérvolaki 3* (Jardinet 3), *Tetradia Psychiatrikis (Cahiers de Psychiatrie)*, 107 : 123–4, Athènes, 2009 (en grec)
- Communication de recherche : « Transmodalité et intersubjectivité ». 1er Congrès International Psychanalyse et Groupe, « *Le travail psychique en situation psychanalytique de groupe* », Athènes, 21-24 avril 2010 (en grec)
- Communication de recherche : M. Kelly, M. Lycopoulou, M. Petrou « Le travail avec l'enfant autiste en groupe et à médiations combinées ». Congrès ci-dessus (en grec)
- Article : L'Œuvre psychanalytique de R. Kaës, à l'occasion de la traduction en grec de son ouvrage *Un singulier pluriel, Oedipus*, 4 : 463 – 476 (2010) (en grec)
- Article : Pourquoi un programme culturel et de création pour l'enfant autiste, *Special life*, 6 : 34 – 37 (2011) (en grec)
- Communication de recherche : « Maltraitance. Excitation et effondrement de l'ordre symbolique ». Journée *Manifestations de maltraitance*, organisée par la Société Chypriote de Psychothérapie Psychanalytique, Nicosie, Janvier 2012 (en grec)
- Communication de recherche : « Le matriarcat et le passage au patriarcat ». 8^{ème} Symposium des Delphes : *Le père*. Société Hellénique de Psychanalyse, Juin 2013 (en grec)
- Article : Matriarcat. Approche anthropologique et psychanalytique d'une hypothèse persistante, *Oedipus*, 11 : 463 – 476 (2014) (en grec)
- Communication de recherche : « Le deuil interminable des chypriotes portés–disparus ». 2^{ème} Colloque de l'Académie de Médecine Légale *Le trauma*, Athènes, Novembre 2014 (en grec)
- Chapitre d'ouvrage : La contribution de la pensée et de la pratique psychanalytique à la Psychiatrie Sociale–Communautaire, In Stylianidis S. (sous la dir.) (2014). *Psychiatrie Sociale–Communautaire Contemporaine*. Athènes : Topos, p. 185–212 (en grec)
- Article : Le concept postmoderne de maltraitance, *Oedipus*, 13 : 198 – 223 (2010) (en grec)
- Communication : « L'invention de l'appareil psychique groupal ». 15^{ème} Colloque de Recherche en Psychologie, Université de Chypre, Nicosie, Mai 2015 (en grec)
- Article : Une déchirure dans la mémoire qui s'agrandit avec le temps, *Revue française de Psychanalyse*, 2016/2 (Vol. 80), p. 474 – 487 (2016) (en français)
- Article : L'intermédiaire et l'épreuve. Approche anthropologique de l'adolescence. Liaison avec la Clinique et la Psychanalyse. *Oedipus*, 15 : 125 –152 (2016) (en grec)
- Chapitre d'ouvrage: The Contribution of Psychoanalytical Thinking and Practice to Social Community Psychiatry, In Stylianidis S. (sous la dir.) (2016). *Psychiatry*.

- Towards a Critical, Patient–Oriented Approach*. AG Switzerland: Springer, p. 93 – 113 (en anglais).
- Communication au 2^{ème} Colloque International Psychanalyse et Groupe *Espoir et désespoir* : « Porte–deuil : Interférences personnelles et politiques en rapport avec les chypriotes portés–disparus. (Athènes, Mai 2016) (en grec)
 - Communication : « La douleur de la connaissance de soi dans *Le sous-sol* : L’hétérophonie à la recherche d’un auditoire ». (dec. 2015, Rencontre de Littérature et de Psychanalyse, éditions Armos - Athènes) (en grec)
 - Communication au colloque du CRPPC La symbolisation et ses environnements : M. Petrou. « L’absence, attracteur d’alliances ». Université Lumière – Lyon 2. (Mars 2017) (en français)
 - Article : Le double deuil du Moi, *Oedipus*, 17 : 139–160 (2017) (en grec).
 - Article : Pactes dénégatifs et alliances inconscientes autours de porte-deuil des chypriotes portés disparus. *Systemic thinking & psychotherapy*, 11 (www.hestafta.org) (2017) (en grec et en anglais).
 - Article : René Kaës’ overall psychoanalytical work, through his book: Linking, alliances and shared space. Groups and the psychoanalyst (accepté pour publication par *Oedipus Annual* (en anglais).
 - Article : Mother’s primacy in Anthropology and Psychoanalysis. Matriarchy and primary relationship. Interdisciplinary and methodological approach. (accepté pour publication par *Oedipus Annual* (en anglais).
 - Article : Le deuil dans la culture et les défenses face au travail du deuil dans la société d’aujourd’hui (accepté pour publication par la Monographie de la Société Hellénique de Psychanalyse « Deuil et dépressions » (en grec)
 - Article : Quand une perte est vécue comme une absence. Approche psychanalytique et anthropologique du paradigme des personnes portées disparues de Chypre. *Oedipus*, 18 : 463-480 (2018) (en grec).
 - Communication au colloque international de l’UNI Lausanne : Violence sociale, violence de masse : quelles répercussions groupales et subjectives ? : « Porte-deuil : Interférences subjectives et politiques au sujet des portés-disparus à Chypre » (Novembre 2018) (en français)
 - Article : Un dispositif groupal à médiations conjointes pour enfants autistes. *Oedipus* 19 : 162 – 178 (2018) (en grec)
 - Article : Présentation du livre de R. Kaës *L’idéologie. L’idéal, l’idée, l’idole*. *Oedipus* 20 : 285-293 (2019) (en grec)
 - Article : Porte - « deuil » : Interférences subjectives, sociales et politiques au sujet des portés-disparus à Chypre (accepté pour publication par les *Cahiers de Psychologie clinique* - Bruxelles) (en français)

Résumé et mots-clés

Résumé

SOUFFRANCES LIMITES INDIVIDUELLES ET CADRES TRANSSUBJECTIFS POUR LEUR SYMBOLISATION

Approche psychanalytique des institutions de soin, de l'adolescence, de la violence et du deuil, à l'interface de l'Anthropologie

Cette Thèse est un travail de réélaboration et de synthèse à partir de l'expérience de l'auteur acquise lors :

- de sa participation active à la récente réforme psychiatrique en Grèce (mise en place et fonctionnement d'un foyer d'hébergement pour patients asilaires et ensuite d'un centre de jour pour enfants autistes) ;
- de sa réflexion clinico-théorique sur la maltraitance et les adolescents (auteurs et victimes de violence), à savoir ce que l'auteur propose d'appeler transitions violentées ;
- de ses recherches étalées sur trente ans au sujet du devenir du deuil des personnes disparues à Chypre (lors de l'invasion de l'île par la Turquie en 1974) et des interférences individuelles, sociales et politiques de ce deuil impossible ;
- de ses études sur les extensions du concept du travail du deuil (en tant que prototype du travail psychique dans son rapport au travail culturel), des limites et des obstacles que le deuil rencontre au sein de la culture et de la société contemporaines.

Le long de ces développements *l'approche pluridisciplinaire* adoptée met en dialogue la Psychanalyse, l'Anthropologie et la Littérature grecque ancienne. La pluridisciplinarité permet à la fois de multiplier les approches, afin de mieux saisir les phénomènes dans leur complexité et leurs rapports avec leurs environnements, d'examiner ce qui se développent sur *les interfaces*, de mettre en relief nos limites conceptuelles et méthodologiques, enfin de mettre en perspective des *voies de dégagement et de dépassement*. (L'étude de la primauté présumée de la mère en Psychanalyse et en Anthropologie, ainsi que l'étude de la culture postmoderne comme métacadre anti-deuil, en sont l'exemple).

En multipliant les expressions des souffrances psychiques à étudier, les environnements où elles se manifestent et les perspectives de leur examen,

l'auteur s'efforce de montrer que la structure et les processus psychiques du sujet singulier, d'autant plus ses souffrances, ne peuvent être suffisamment comprises et encore moins soutenues et soulagées, que si on les rapporte aux *charges* et aux *contenus* qu'ils prennent pour d'autres sujets, que si on les articule et les met en communication avec les opérations psychiques de ceux-ci, ainsi qu'avec les cadres et métacadres dans lesquels les sujets s'inscrivent, en tant que partie prenante et partie constituante d'un ensemble transsubjectif.

Des hypothèses sur les processus, les fonctions et les contenus intersubjectifs de transfert, de charge, de transit, d'encadrement transsubjectif, de reprise et de resymbolisation sont au premier plan de ce travail.

Mots-clés

absence, Antigone, autisme, Chypre, culture, Grèce, désinstitutionnalisation, interface, double deuil du moi, interférences individuelles sociales et politiques, intersubjectivité, matriarcat, métaphore transmodale, pluridisciplinarité, porté-disparu, porte-«deuil», postmodernité, primauté de la mère, relance de symbolisation, souffrance sociale, traumatismes individuelles et collectives, violence, transition.

Abstract and Keywords

Abstract

INDIVIDUAL SUFFERING LIMITS AND TRANS-SUBJECTIVE FRAMES FOR THEIR SYMBOLISATION

Psychoanalytic approach to care institutions, adolescence, violence and mourning, on the interface of Anthropology

This Thesis is the reworking and re-composition of a study based on the experience acquired by the author from the following:

- his active participation in the *recent psychiatric reform in Greece* (establishment and functioning of a shelter for asylum-seeker patients and later a daycentre for autistic children);
- his clinical theory reflections on maltreatment and adolescents (offenders and victims of violence), what the author proposes to call *violated transitions*.
- this research stretching over thirty years on the topic the continuing mourning of the missing persons in Cyprus (on account of the invasion of the island by Turkey in 1974) and the *individual, social and political interferences with this impossible mourning*;
- his studies on the extension of the concept of the *work of mourning* (as a prototype of the psychic work in his report on the cultural work), the limits and obstacles that the *mourning encounters in the context of culture and contemporary society*.

In the course of these developments, the adopted *pluridisciplinary approach* gives rise to a dialogue involving the Psychoanalysis, Anthropology and Literature of ancient Greece. *Pluridisciplinarity* allows, at the same time, the multiplication of approaches, in order to better seize of the phenomena in their complexity and relation to their environments, examine that which is developing on the *interfaces*, bring out in relief our conceptual and methodological limitations, in order to place into perspective the ways of *disengagement and overtaking*. (The study on the presumed primacy of the mother in Psychoanalysis and Anthropology, as well as the study on postmodern culture as an anti-mournful meta-frame, are examples of this).

In multiplying the expressions of psychic suffering that have to be studied, the environments where they manifest themselves and the perspectives of their examination, the author is forced to show that the structure and the psychic processes of the individual subject, especially their sufferings, cannot be sufficiently understood and even less so sustained and alleviated, whether one relates them to *the loads and contents* they take for other subjects, or one articulates and places them in communication with other psychic functions of the latter, also with the frames and meta-frames in which the subjects fall, in their capacity as accepting party and constituent party of a trans-subjective unit.

Hypotheses on the inter-subjective processes, functions and contents of transfer, load, transit, trans-subjective framing, recovery and re-symbolization are at the forefront of this work.

Keywords

absence, Antigone, autism, Cyprus, culture, Greece, deinstitutionalization, interface, double mourning of the ego, individual social and political interference, intersubjectivity, matriarchy, transmodal metaphor, pluridisciplinarity, missing person, mourning-holder, postmodernity, primacy of the mother, revival of symbolization, social suffering, individual and collective traumas, violence, transition.

