

ALLOCUTION PRONONCEE A LA MEMOIRE D'ANGELO BEJARANO

PAR LE PRESIDENT DE L'A.P.F., J.G. LAVIE

LORS DE LA SEANCE SCIENTIFIQUE DU 27 JANVIER 1981

Ce soir, ici, personne sans doute n'ignore la perte que vient de faire notre Association. Cependant je ne puis ouvrir cette réunion scientifique avant que nous ayons eu une pensée en commun concernant Angelo BEJARANO, qui à l'A.P.F. était le collègue de tous et l'ami de beaucoup.

La mort ne saurait faire dérogation aux lois de la vie. C'est parce que nous préférons ne pas trop y penser qu'elle nous apparaît comme un chaperon inéloignable de tous nos jours, en ce que généralement on la ressent comme restreignante, alors que souvent elle nous exalte, notamment à l'occasion de ce que nous avons à transmettre. Que la présence de la mort soit manifeste ou latente, elle est constante dans son risque inéluctable qui oriente le sens de nos vies. Pourtant, même prévue, sa rencontre est toujours un choc, tant elle déconcerte par l'évidence qu'elle nous impose de l'irréversible, et de la limite absolue.

Ce soir, cette place vide parmi nous est une incitation à ne pas trop oublier que la place que nous occupons chacun sera un jour par nous désertée. Cette place qui est vide ce soir sera suivie d'autres places vides - toutes - comme elle a été précédée d'innombrables places devenues semblablement vides.

Nous ne saurions oublier que c'est de places aujourd'hui vides que nous est venue la psychanalyse, notre doctrine, notre pratique, notre éthique. Ainsi sommes-nous réunis au passé par cette succession d'absences, dont nous gérons justement la succession. N'oublions pas que pareillement nous sommes le passé du futur et que, bien que de façon difficilement appréciable, nous participons de ce qui fécondera les temps qui nous suivront.

Cela, qui constitue l'ordre des choses, doit retenir notre attention en tant que nous constituons un groupe. En tant qu'Association Psychanalytique de France, la dynamique que nous nous employons à animer voit sa finalité nous dépasser individuellement. Nos options, nos choix personnels ne peuvent manquer de se situer dans notre démarche commune, davantage même, naître de cette démarche commune qui nous fait parler, écrire, nous spécifier, nous identifier. Et Dieu sait si aujourd'hui, dans notre domaine, la maintenance de notre lignée commune est à fortifier.

Celui qui, ce soir, reste présent parmi nous par le manque même de sa présence, Angelo BEJARANO, a fait partie de l'A.P.F. à ses débuts même. Devenu membre, il a participé activement et régulièrement à nos activités scientifiques, à nos activités de formation, à nos activités administratives. Entre autres, il a été un Secrétaire Général de notre Association, attentif et sûr, comme il était un interlocuteur attentif et sûr, attentif justement à ce qu'il était comme interlocuteur.

Nous sommes chacun ce que nous sommes. Ce que sont les autres atteste, par contre, moins ce qu'ils sont qu'à travers ce que nous en percevons et ce que nous en faisons ce que nous sommes nous-mêmes. Cependant certains, dans la rencontre que nous avons avec eux, affrontement ou alliance, peuvent susciter nos manières les moins soutenables, comme d'autres se trouvent relancer nos côtés les plus féconds.

Comme interlocuteur, contradicteur, Angelo BEJARANO, pour sa part, revenait avec insistance sur cet aspect transfert-contretransfert, dynamique majeure de la situation analytique. Il était, parmi nous, celui qui nous rappelait sans cesse, justement, à quel point ce que nous percevons des autres, des patients particulièrement, reste lié à notre structure, à nos attentes, à nos craintes, à nos méconnaissances.

Là où nous pensons être interpellés, là nous répondons. Du coup nous incitons l'interlocuteur à ainsi occuper la place où nous le percevons. On voit la charge que l'on prend en prenant la parole, en intervenant, en interprétant. On voit le cercle vicieux qui peut s'instaurer, et combien notre perception du patient, laquelle se traduit dans nos prises de parole, peut le maintenir dans la répétition au contraire de l'interpeller ailleurs.

Ceux qui ont entendu Angelo BEJARANO ont pu mesurer, derrière la douceur de sa voix, la constance de cette conviction, et derrière la modestie de son ton, la fermeté de cette position.

Ne regrettons pas son absence, en l'occurrence regretter est stérile. Continuons plutôt à entendre sa voix nous rappeler l'importance de cette composante de la réalité ... de notre perception ... de l'autre.

Ainsi serons-nous enrichis plus qu'appauvris par cette disparition. Ainsi rendrons-nous à Angelo BEJARANO le plus juste des hommages, tout en maintenant sa participation à notre travail commun.

J.C. LAVIE

Didier Anzieu

I N M E M O R I A M

=====

L'Association Psychanalytique de France a eu le regret d'apprendre le décès d'Angelo BEJARANO survenu à Paris, le 11 janvier 1981.

Angelo BEJARANO avait fait front depuis plusieurs années avec résolution et dignité à la maladie, aux opérations et aux souffrances croissantes qu'elle entraînait. Jusqu'à l'avant-dernier jour, il a assumé son travail de psychanalyste. Il est mort de façon assez soudaine et sereine.

Angelo BEJARANO est né en 1909 à Vigny en Seine et Marne. L'origine première de sa famille était espagnole. Celle-ci avait dû quitter l'Espagne sous l'Inquisition mais avait volontairement perpétué l'usage de cette langue à travers les migrations. Notre collègue était fier de parler l'espagnol classique et de dire que son patronyme provenait de la ville de Bejar au sud de Tolède. Mais il avait du mal à se faire comprendre des Espagnols actuels.

Son grand-père avait été instituteur puis grand rabbin d'Orient à Constantinople. Son père, roumain et israélite, était venu en France pour faire ses études. Devenu français et médecin, il avait exercé la médecine générale dans la région parisienne, à Vigny puis à Asnières. Sa mère était catholique et française. Concilier les divergences entre les parents a été pour lui, il l'avait dit à quelques-uns d'entre nous, un motif "inconscient" d'être psychanalyste de groupe. Angelo BEJARANO était le benjamin de deux sœurs, qui sont toujours vivantes. D'un premier mariage, il avait eu un fils, lui-même marié, père de deux filles, et décédé il y a quelques années.

Le parcours qui a mené Angelo BEJARANO à la psychanalyse est assez singulier comme cela arrivait à ceux de sa génération. Il ne possédait pas le baccalauréat et n'avait pu de ce fait préparer une licence de psychologie, manque qu'il évoquait avec bonhomie, mais qui lui avait créé des difficultés à un moment dans sa carrière en 1952, il avait dû se défendre - avec succès de l'accusation d'exercice illégal de la psychologie devant la commission disciplinaire de l'Association Professionnelle des Psychotechniciens diplômés. Dans l'intervalle, et avant de commencer sa vie active comme ingénieur agricole au Maroc, il s'était donné une formation longue et diversifiée: Ecole d'Agriculture de Grignon d'où il

était sorti ingénieur agronome; Ecole de Journalisme; Institut des Hautes Etudes Sociales; et enfin Institut National d'Orientation Professionnelle alors à ses débuts. En tant que Conseiller d'O.P., il s'était consacré avec passion, avant que soit créée la licence de psychologie, à la pratique des tests psychologiques et aux examens de sélection psychotechnique. Il avait adapté en France plusieurs épreuves d'origine étrangère, notamment le questionnaire de personnalité de Silberer. Puis il s'était intéressé à la psychosociologie industrielle et aux diverses méthodes de discussion en groupe. Il avait été en 1962 un des co-fondateurs du C.E.F.F.R.A.P., où psychanalystes et psychosociologues confrontaient alors leurs points de vue quant à l'étude des phénomènes de groupe. L'apport le plus spécifique de BEJARANO y a sans doute été d'introduire une compréhension kleinienne des angoisses expérimentées en situation groupale.

En effet, BEJARANO avait, entre-temps, reçu une formation psychanalytique dans le cadre de la Société Psychanalytique de Paris, puis de la Société Française de Psychanalyse à laquelle il avait adhéré dès sa création en 1953. En 1964, il avait été également, dès sa création, membre de l'Association Psychanalytique de France. Il était assidu aux réunions scientifiques et administratives. Il avait fait partie du Bureau et du Comité de Formation où il s'était montré un collaborateur actif, dévoué et confraternel.

Par ailleurs, il avait pris à cœur la défense des intérêts des psychanalystes "laïcs". Il avait contribué à fonder le Syndicat National des Psychologues-Psychanalystes, qui eut de 1953 à 1964 une action efficace permettant le développement de l'exercice de la psychanalyse par des non médecins. Après G. MAUCO et D. ANZIEU, il avait présidé ce Syndicat.

Comme pour plusieurs d'entre nous, la rupture de 1964 avec le dogmatisme lacanien, le climat de liberté réalisé dans l'A.P.F. naissante, le désir et le besoin de travailler activement à l'extension de la psychanalyse avait libéré sa créativité. C'est au carrefour de la psychanalyse et de la psychologie sociale que celle-ci s'est principalement manifestée. Il découvrit, à l'occasion des séminaires du C.E.F.F.R.A.P., une tendance au clivage du transfert (le transfert positif se concentrant sur le petit groupe et le transfert négatif sur le groupe large). Il mit au point une méthode d'observation et d'analyse du groupe large. Il conçut le leadership et le clivage en sous-groupe comme des mécanismes de défense spécifiques de la situation groupale. Il distingue quatre formes du transfert (au sens large) dans cette situation : transfert sur le psychanalyste, sur les autres membres, sur le groupe comme objet, sur l'out groupe. Il fit l'hypothèse d'une Imago sociétale (ou encore fraternelle) à ajouter aux imagos paternelle, maternelle et corporelle. A l'A.P.F., comme au C.E.F.F.R.A.P., il avait beaucoup insisté sur le contre-transfert comme instrument de travail et de découverte.

Il a exposé ses idées et ses découvertes dans un mémoire (inédit) à l'A.P.F., sur Ecoute psychanalytique et transfert en dynamique de groupe (1966), dans deux articles de revue, Le clivage du transfert dans les groupes (Perspectives psychiatriques, 1971, n° 33), Essai d'étude d'un groupe large (Bulletin de psychologie, n° spécial, 1974) et dans deux chapitres d'ouvrages collectifs parus chez Dunod : Résistance et transfert dans les groupes (in Le travail psychanalytique dans les groupes, 1972 , L'analyse du contre-transfert comme source de créativité (in Désir de former et formation du savoir, 1976).

BEJARANO fait partie de notre histoire commune. Nous saluons avec amitié et grande tristesse sa mémoire.

Didier ANZIEU

ALLOCUTION PRONONCEE AUX OBSEQUES D'ANGELO BEJARANO

PAR A. MISSENARD, PRESIDENT DU CEFFRAP

Je veux rendre un hommage à Angelo BEJARANO, membre fondateur du C.E.F.F.R.A.P. dont il fut un des piliers pendant de longues années.

Ensemble, nous avons œuvré, échangé, travaillé. Nous nous sommes mutuellement étayés dans l'exploration d'un domaine où chacun hésitait à s'aventurer seul. Nous avons fait vivre ensemble notre organisme commun, le C.E.F.F.R.A.P. en nous efforçant d'y percevoir à l'état naissant ce que, dans les groupes, nous avons ressenti. Nous avons cheminé ainsi de la clinique à la théorie, en restant, pensons-nous, des psychanalystes.

Nous avons noué là des liens rares. Angelo BEJARANO nous a enrichis de toutes les ressources qu'il pouvait investir, de toutes les formes de lui-même qui pouvaient s'engager dans une telle situation. Les échanges entre psychanalystes ne sont pas inévitablement et constamment tumultueux. Nous avons partagé avec Angelo BEJARANO des enthousiasmes, autant que des tensions, et des élans. Nous avons eu un objet en commun, un projet chacun certes en avait conçu sa propre part, mais chacun a gardé la trace en lui de ce que les autres avaient apporté avec eux.

Ce qu'Angelo nous laisse est depuis longtemps en nous ; nous en garderons la marque, bien au-delà de cet instant où nous lui disons Adieu.

André MISSENARD

LE CLIVAGE DU TRANSFERT DANS LES GROUPES °

1. - LE PROBLEME EN CAUSE (en fonction de l'écoute psychanalytique)

Tous les spécialistes des séminaires de formation ont constaté l'intérêt variable porté par les participants aux diverses activités qui leur sont proposées. A mesure que nous avançons vers des formules de séminaires "épurées" ⁽¹⁾, nous voyions se spécifier cette différence d'investissement libidinal - en ce sens qu'étaient surtout investis, valorisés, les petits groupes (et, singulièrement, le "groupe de diagnostic") alors que les séances plénières se déroulaient dans l'ennui et le marasme, voire dans la tension et l'angoisse.

D. Anzieu rappelle brièvement (I) comment notre équipe a vécu ce problème et comment, grâce à cette expérience commune, aux débats qui en ont résulté entre nous, nous avons pu personnellement éclairer ces phénomènes (seulement en 1968) par la notion kleinienne du clivage du transfert. Notion dont l'essentiel peut être ainsi rappelé, dans la perspective qui était alors la nôtre (recherche autour du "grand groupe" et des séances plénières) : les "effets de l'inconscient" amenaient les participants à projeter le "bon objet" sur le petit groupe et le "mauvais objet" sur le grand groupe (séances plénières).

(°) Perspectives Psychiatriques, 1971, 3, N° 33,

(1) Il s'agit des séminaires de formation du CEFFRAP qui réunissent 30 à 40 participants, d'une part en petits groupes (groupes de diagnostic, groupes de psychodrame), d'autre part en séances plénières.

On pourrait s'en tenir à cette énonciation d'un concept psychanalytique appliqué à la vie des groupes. Il nous paraît toutefois utile d'en préciser le sens et les implications, compte tenu de notre perspective (psychanalytique) de cette vie groupale et, tout particulièrement de la valeur centrale qu'y prend le transfert en tant que voie d'approche et de compréhension de la situation, à la fois comme manifestation de la résistance et comme moteur de la progression (ou de la résolution du conflit) s'il est analysé, interprété.

Aussi tenterons-nous une formulation (que nous croyons nouvelle) de ce que sont les "objets transférentiels" dans les groupes, des aspects du clivage respectivement dans les petits et les grands groupes (tels qu'ils nous sont dès lors apparus) et des conséquences (techniques et autres) qui peuvent s'en déduire, notamment quant aux effets du groupe, au contre-transfert et aux problèmes des groupes naturels.

Ce faisant, nous ne méconnaissons nullement les difficultés suivantes :

- Notre propos risque d'apparaître, aux initiés, quelque peu superficiel et, aux autres, assez théorique et peu clair - ceci pour la bonne raison que le cadre de cet article ne nous permet d'apporter ni le matériel clinique (très riche et divers) à partir duquel nous avons formulé notre hypothèse, ni le détail des thèses kleinienne (auxquelles on ne peut que renvoyer le lecteur).

- Le point que nous traitons, très précis, est difficile à extraire d'un ensemble conceptuel que nous ne pouvons que survoler (mais dont les autres articles de cette revue donnent suffisamment la vue globale).

- La valeur d'éclairage de notre hypothèse ne résout pas pour autant tous les problèmes (complexes) posés par les groupes - tout en permettant, nous l'espérons, quelque progrès dans la recherche à leur égard.

II. - LE TRANSFERT ET LES "OBJETS TRANSFERENTIELS" DANS LES GROUPES

Pour brièvement résumer là notre position, disons que - pour nous - le discours manifeste d'un groupe (ainsi que son "agir") est à observer psychanalytiquement (écoute analytique), et comme à la fois exprimant et cachant son discours latent. Comme dans le rêve (et dans la cure individuelle) il s'agit de déchiffrer ce discours latent pour en restaurer le sens et, s'il y a lieu, amener le groupe à en prendre conscience.

Cet écart entre discours manifeste et discours latent s'exprime par la résistance, qui s'actualise dans et par le transfert. En effet, la "mise en situation" en groupe (du fait de la situation groupale elle-même, de la formulation de la règle - faite par le moniteur, avec le statut spécial que cela implique pour lui) provoque chez les participants un processus de régression avec, comme conséquences, réactualisation des conflits défensifs, et de l'ambivalence. D'une part, les affects refoulés vont tendre à resurgir ; de l'autre, les forces refoulantes seront renforcées vis-à-vis des désirs auxquels ils sont associés. Faute d'être remémorés, ces désirs (refoulés ainsi que les affects et fantasmes qui les représentent) seront revécus ("automatisme de répétition") ⁽²⁾⁽³⁾ dans la situation. Autrement dit, si la résolution du conflit exige que le désir soit remémoré avec les affects correspondants, c'est le refoulement renforcé (la résistance) qui, par défense contre cette remémoration, suscite la projection et la reviviscence du désir et de l'affect sur tel "objet" de transfert.

Quels sont, en groupe, ces "objets" de transfert — nécessairement différents de ceux de la situation analytique ?

Presque classiquement maintenant pour les analystes s'intéressant aux groupes, ces objets transférentiels sont :

- a) le moniteur {transfert central}
- b) les autres participants (transferts latéraux)
- c) le groupe en tant que tel (transfert groupal), ce dernier objet de transfert ayant été reconnu plus tardivement.

Pour mieux rendre compte du phénomène du clivage dont il va être question, nous proposons d'appeler ces trois "objets", objets transférentiels internes - dans la mesure où ils constituent le monde clos du groupe en y étant présents, saisissables, réels.

Ce que nous pensons ajouter là est la notion d'un quatrième terme :

(2) Au sens où le précise D. Lagache : "comme répétition du besoin ou besoin de répétition" (in. Lagache, Psychanalyse et structure de la personnalité. La Psychanalyse, N° 6, 1961).

(3) La répétition étant typique de la régression (Freud : Au-delà du principe de plaisir, p. 25 : la répétition est "plus primitive, plus élémentaire, plus instinctuelle que le principe de plaisir") et aussi de la "névrose de transfert".

d) L'objet transférentiel externe, à savoir le monde extérieur, sur lequel l'accent n'a jamais été mis alors que, dans la structure même de la situation, le groupe comme tel n'existe que par rapport à un extérieur; et que, dans la dynamique de la vie des groupes, ce monde extérieur est constamment évoqué.

Il est étrange de constater combien cette notion semble avoir échappé aux spécialistes du groupe - fascinés, sans doute (comme nous-même jusqu'alors) par cet objet groupe. Freud lui-même (II), certes à partir d'un matériel de seconde main et parce qu'il s'intéressait surtout aux mécanismes "internes" de la vie collective, n'a guère souligné ce point ; et cependant, les foules (masses) dont il s'occupait se constituent bel et bien par rapport à un contexte, voire en fonction même de ce monde extérieur :

- les foules révolutionnaires, par rapport au tyran (roi, régime, ennemi extérieur);
- l'Eglise (la religion) par rapport à la mort (au diable, au mal, aux impies);
- l'Armée (la patrie), par rapport à l'ennemi, l'étranger.

Cette observation – valable pour tout groupe ⁽⁴⁾ et tellement banale qu'elle semble en avoir été scotomisée - montrant ainsi que ce quatrième terme implique comme dénominateur commun, dans les types de "masses" évoqués", la mort (le risque et l'angoisse de mort, de destruction et de castration), donc la défense contre elle, mauvais objet, par l'union groupale (bon objet).

Cette fonction défensive (donc agressive - même sous sa forme "contre-agressive") de la "groupalité" a toutefois été aperçue par Freud dans Totem et Tabou (qu'il rappelle d'ailleurs dans Psychologie collective), et reprise plus tard [III] à une époque où, pour ses derniers écrits surtout, il a pu mieux mesurer l'ampleur de la pulsion de mort et de l'agressivité, sans doute aussi du fait du nazisme. Mais il ne semble pas l'intégrer comme une des données fondamentales de la vie groupale comme telle.

La clinique des groupes nous en montre en tout cas la réalité. Et nous pensons ne pas avoir fait là digression, si l'on voit que ce quatrième terme apparaît à la fois comme un signifiant lié à la pulsion de mort (mais aussi à la défense contre elle) et, en termes kleinien, comme permettant de rejoindre la dialectique de la psyché individuelle entre, d'une part, pulsion

(4) Y compris pour les participants à un groupe, qui y viennent dans la mesure où ils y cherchent à la fois refuge et espoir de remède à leurs "problèmes" avec le monde extérieur, les autres.

de vie - pulsion de mort, d'autre part monde (réalité) interne et monde externe.

Quant aux contenus fantasmatiques et aux "imagos" supportées dans les groupes par ces objets transférentiels, nous les résumons pour notre part de la façon suivante :

a) Le moniteur réactive une imago paternelle non pas avant tout œdipienne ⁽⁵⁾ mais liée au mythe de la horde (Totem et Tabou : complot des frères, encouragés par les sœurs, pour tuer le père interdicteur et se partager les femmes).

b) Les divers participants mobilisent des affects et fantasmes liés aux relations fraternelles - ceci, selon les moments, dans la perspective mythique de la horde ou dans celle de la famille et de la relation à la mère.

c) Le groupe (le petit groupe) suscite, selon les moments également, les représentations et fantasmes liés au mythe de la horde, au cercle familial et au corps maternel - les participants vivant alors leur appartenance au groupe comme l'appartenance au corps de la mère, soit sécurisant et chaud, soit morcelé-morcelant.

d) Le quatrième terme, le monde extérieur représente, à notre avis, une imago du "socius", point sur lequel nous tenterons de revenir par ailleurs.

III. - LE CLIVAGE DU TRANSFERT DANS LES PETITS GROUPES

La clinique groupale confirme ainsi les travaux freudiens (Totem et Tabou, Psychologie collective ...) quant à l'ambivalence non seulement des "masses", mais des groupes de toutes dimensions. Certains auteurs, dont Bion (IV) repris par J.-B. Pontalis (V), ont insisté sur les aspects kleinien de cette ambivalence et sur les "clivages" à la fois des affects, du transfert et des objets transférentiels (vus, selon les moments, comme "bons" ou "mauvais objets") qui se produisent en groupe.

(5) Sauf toutefois dans les groupes "monitorés" par un couple, qui induit nécessairement l'image du couple parental (sans que, pour autant, le matériel précœdipien y fasse défaut).

Sans pouvoir, ici, entrer dans le détail de la dialectique kleinienne, rappelons simplement deux ordres essentiels de concepts qui intéressent notre propos : d'une part les notions de "position persécutive (paranoïde-schizoïde) et de position dépressive qui, bien que caractéristiques des premiers mois de la vie de l'enfant, ne sont pas simplement des "stades", mais des formes spécifiques de relations objectales, resurgissant en cas de situation conflictuelle (précisément par la régression alors suscitée, régression cliniquement constatable dans la vie des groupes, on l'a noté); d'autre part, la notion de mécanismes de défense archaïques contre les angoisses correspondantes de ces "positions" et, parmi ces mécanismes, précisément celui du clivage.

Ainsi la défense essentielle contre l'angoisse persécutive (position paranoïde-schizoïde), elle-même résultant du conflit entre pulsion de vie et pulsion de mort, est le mécanisme de clivage (du Moi) par lequel est projetée en partie, à l'extérieur (sur les objets "partiels"), la partie "mauvaise" du Moi. Dès lors, ces objets deviennent à leur tour mauvais, menaçants, suscitant un sentiment de persécution (la peur originelle de la pulsion de mort se muant en crainte d'un persécuteur). Même ultérieurement, notamment au cours de la position dépressive, des conflits dépressifs (et les défenses contre eux) sont susceptibles de provoquer une régression à la position persécutive qui peut, ainsi, alterner avec la dépressive.

Ces oscillations sont effectivement constatées dans les groupes, et c'est en tout cas le mécanisme du clivage qui, ici, nous intéresse (avec les projections qu'il suscite).

Certes, si une telle clinique "armée" (au sens où l'entend D. Lagache) doit permettre de mieux cerner les faits groupaux, il s'en faut que soient déjà très élaborées les descriptions cliniques (différentielles) qui s'en dégageront ⁽⁶⁾.

Voyant là une direction de recherche que nous souhaitons poursuivre, nous pouvons toutefois citer, pour le moment, certains des éclairages qu'elle nous a apportés. Par exemple :

a) Dans un premier type de clivage, tous les objets internes du groupe sont perçus comme mauvais. Dans la mesure où chacun, pour se protéger contre sa propre destructivité, la clive et la projette sur ces objets internes, il se sent dès lors menacé, persécuté par eux. C'est là que s'expriment la crainte d'être manipulés, transformés, morcelés, détruits ("on sert de cobayes", "que va-t-il rester de nos défenses", "notre équilibre

(6) Les "hypothèses de base" de Bion vont en partie dans ce sens, mais excluent, volontairement, le vocabulaire psychanalytique.

est menacé", "on va tous devenir fous" ...). Si divers participants (notamment les leaders) parviennent à verbaliser cette persécution, souvent sous une forme agressive ("le moniteur nous attaque" — ou, contre-attaquant : "il n'y a qu'à l'exclure", en parlant du moniteur, ou de tel participant pris, à sa place, comme bouc émissaire) certains, comme sidérés par leur angoisse persécutive (et par la projection, sur la parole, de leur toute-puissance destructive), restent bloqués dans le silence. D'autres, par défense, utilisent le mécanisme de déni ("je ne comprends pas ce que vous avez tous, ni de quels dangers vous parlez" ...).

Par contre, idéalisation et transfert positifs sont projetés sur l'extérieur {du groupe). On évoque de "bons" groupes, d'amis, de collègues, avec qui l'on s'entend et communique sans problèmes, on rappelle un moniteur, un leader, qui était plus compréhensif, plus présent, plus "fort", "qui s'intéressait à nous", "qui nous a vraiment appris des choses", qui parlait plus (ou moins); des participants plus évolués, plus "responsables"; des groupes où l'on prenait de vraies décisions ...

Cette "structure" clinique, illustrant la position persécutive, semble en partie superposable à l'hypothèse de base "attaque-fuite" décrite par Bion. Dans une représentation dialectique de la dynamique groupale, elle peut être considérée comme la thèse, pour autant qu'elle s'exprime souvent au début de la vie d'un groupe. L'interprétation de ces transferts et de ces contenus persécutifs permet le dépassement de cette phase.

b) En antithèse, dans un autre type de clivage : le moniteur, est perçu comme bon objet, les participants et (ou) le groupe comme mauvais objets. C'est l'amorce de la position dépressive, où s'expriment auto-reproches et culpabilité : sentiment de marasme, de dérision, d'impuissance ("on n'a rien fait", "dès que quelqu'un propose quelque chose on le torpille ou on laisse tomber" ; "on est incapable de prendre une décision, de faire quoi que ce soit"), on se reproche de ne pas savoir utiliser le moniteur, de l'avoir blessé, exclu, contrecarré, de n'avoir pas su écouter ni reconnaître les autres, d'être un mauvais groupe ...

Corrélativement, c'est par ce deuil de l'objet (avec l'angoisse dépressive qu'il suscite, et la culpabilité de l'avoir fantasmatiquement détruit) que cet objet même est perçu comme totalité. C'est dans l'auto-reproche et le regret commun que naît la première perception de l'unité du groupe, comme objet total (quitte à ce qu'elle s'exprime d'abord par la négation ou l'interrogation : "on n'est pas un groupe" "est-on vraiment un groupe ?") et le sentiment de co-responsabilité — de même que, à partir de là, moniteur et participants sont vus non plus comme objets partiels (menaçants, persécuteurs, ou idéalisés et alliés) mais comme personnes totales.

Là encore, l'interprétation de ce qui se passe peut aider à l'expression puis au dépassement de cette culpabilité, ce qui facilitera par

la suite l'accès au mécanisme de "réparation" (restauration qui permettra, à la fois, la relation à l'objet total et la possibilité d'identification à lui dans ses aspects bénéfiques : voir plus loin).

Dans le cas contraire, si la situation a été mal vue, mal interprétée, ceci pouvant tenir au contre-transfert du moniteur ou, dans certains groupes, à des personnalités particulièrement persécutives), l'angoisse dépressive augmente et le groupe peut s'y installer (marasme, sentiment de faute, assimilables au deuil mélancolique). Ou bien cette phase (angoisse) dépressive devient tellement insupportable qu'elle suscite des mécanismes de défense : soit retour à la persécution, par exemple dans la mesure où le moniteur (ou la situation, ou tel participant) mis à la place d'un surmoi hyper sévère, est perçu comme accusateur, culpabilisant, auquel cas la seule défense possible apparaît comme étant l'attaque, l'exclusion (la mise à mort) de ce persécuteur; soit la défense maniaque.

b) Cette dernière, dénégation de la position dépressive par le retournement en son contraire, semble recouvrir en partie "l'illusion groupale" décrite par Didier Anzieu (VI), et correspond au clivage suivant : sont perçus comme bons objets tous les objets internes (moniteur, groupe, participants). On est tous frères, semblables, sympathiques; on est heureux ensemble, efficaces; on a le meilleur moniteur, etc. Corrélativement, mauvais objet et transfert négatif sont projetés sur le monde extérieur : Jamais on n'y rencontre des occasions de communication privilégiée comme dans ce groupe, on n'y voit que rivalités, mesquineries, envie, ambition, chefs. autocrates ou incapables, groupes de pression impitoyables ou institutions inhumaines, égaux ou subalternes de mauvaise foi, etc. Plus banalement, c'est sur un "externe" plus proche qu'est projeté le mauvais objet : les locaux dans lesquels a lieu le groupe sont affreux (ou sales, ou trop modernes), l'acoustique est mauvaise, le concierge est bizarre, la secrétaire antipathique ... et l'on voit pointer là de nouveau (retour du refoulé) l'aspect persécutif vis-à-vis du moniteur, censé avoir choisi ce lieu et ce qu'il implique. .

Cette phase, assimilable à la défense maniaque (décrite par Freud et M. Klein), amène une reconnaissance partielle du groupe comme objet total, à laquelle chacun se sent participer dans une atmosphère de liesse, de "fête" voisine de la "jubilation spéculaire". Mais il s'agit bien d'illusion et de fausse reconnaissance, puisqu'elle repose sur la dénégation de la dépression (culpabilité) et de l'agressivité. Défense qui ne supprime d'ailleurs pas le clivage puisque le négatif (haine, envie, rejet, mauvais objet) est projeté sur le monde extérieur en même temps que l'idéalisation (des objets internes) connote également le processus du clivage; qui ne supprime pas non plus l'angoisse de morcellement, de perte d'identité, puisque chacun n'est nullement reconnu comme personnalité autonome, mais est englobé dans la masse groupale fusionnelle; puisque aussi ne tardent pas à percer l'anticipation anxieuse de la séparation et de la mort du

groupe, la peur d'avoir à affronter les groupes naturels dont on fait partie, le sentiment d'impuissance à l'idée que rien ne pourra être transmis, à l'extérieur, de ce qu'on est en train de vivre, ici et maintenant. Défense qui d'ailleurs, en fonction de la nature de certains participants, peut orienter le groupe vers la mobilisation de fantasmes pervers (érotisation, représentations imaginaires de couplages, de partouzes) ou même vers le passage à l'acte (du type activités ludiques ou saturnales) comme l'écho nous en parvient parfois.

C'est que, là encore, la tentation est grande pour certains "groupistes" (cherchant, dans le groupe, la satisfaction de leur propre désir inconscient) de voir, dans cette fusion du groupe, sa phase terminale, l'acmé souhaitable, alors qu'elle est à interpréter, bel et bien, comme défense maniaque. Dans les cas les moins favorables, il y aura retour à l'angoisse persécutive et dans les autres, favorables, retour à l'angoisse dépressive, avec possibilités de l'exprimer,

c) La synthèse consiste ainsi à faciliter l'expression et l'élaboration (perlaboration) de ces diverses défenses. L'agressivité projetée à l'extérieur (défense maniaque) sera reprise en compte par le groupe avec reconnaissance par chacun de son ambivalence et de ses projections sur les objets transférentiels mieux vus, à partir de là, comme objets unifiés, où domine le "bon objet" (objet dès lors introjectable, auquel on peut s'identifier) mais dont on peut supporter les aspects "mauvais".

Les objets restaurés ("réparation") sont donc vécus —du fait de la diminution des projections par clivage, et de la culpabilité — comme vivants, capables d'apporter de bonnes choses et dégagés des projections d'omnipotence (bonne ou mauvaise), d'où diminution de la dépendance. C'est le moment où le groupe peut partager avec le moniteur la tâche d'analyse de la situation. (sentiment de co-responsabilité), découvrir ses mécanismes de fonctionnement (ses règles et tabous implicites), reprendre et interpréter son histoire, démystifier les "stéréotypes" plaqués sur les divers participants, analyser les relations inter-personnelles, s'adresser au Moniteur et l'écouter (en faisant profit de ses interprétations, ou en les discutant ou rejetant sans agressivité). Moment où cette agressivité, reconnue, pouvant se lier à la libido, perd par là son accent mortifère; où la séparation du groupe peut être envisagée sans angoisse dépressive, puisqu'on ne craint plus de l'avoir détruit et que, par la reconnaissance (prise de conscience) et donc l'affaiblissement consécutif du mécanisme de clivage, le monde extérieur est lui-même réintroduit, comme objet unifié, dans le champ de conscience et d'investissement libidinal.

Certes, tous les groupes n'arriveront pas à cette phase, ni tous les participants. Nous reprendrons ce point à propos de la question concernant les "effets" du groupe.

De même, nous ne prétendons pas dresser là un "schéma" des phases suivies par tout groupe, ni donner une description exhaustive des différentes structures de clivages qui peuvent s'y produire.

Quant à ces dernières, et en dehors de celles que nous venons de décrire, toutes les combinaisons semblent possibles, comme clivages, entre les quatre termes en cause ⁽⁷⁾. Quant aux phases qu'elles paraissent représenter, l'expérience montre que, si ces structures prédominent plus ou moins à tels moments, elles peuvent interférer, alterner, voire se combiner plus ou moins — tout en restant, à notre avis, des fils conducteurs à même de guider le moniteur dans l'appréciation de la résistance, du transfert et du niveau auquel doit être interprété le "matériel". du moment.

IV.- LE CLIVAGE DU TRANSFERT DANS LES SEMINAIRES

(Grands groupes).

Dans les séminaires (de formation) où plusieurs petits groupes fonctionnent séparément (en "groupes de diagnostic", groupes de jeux de rôle, voire groupes de discussion ou de travail) pour se réunir périodiquement en séances plénières, les mêmes phénomènes de clivage se retrouvent, mais de façon plus massive.

En règle générale, la clinique nous apprend donc que c'est alors le clivage de type b' (défense maniaque) qui se produit, c'est-à-dire : transfert positif sur le petit groupe auquel on appartient, et projection du mauvais objet sur le séminaire (perçu comme monde externe le plus proche : sur les autres groupes, leurs moniteurs et participants (transfert latéral), mais plus spécifiquement sur les séances plénières et le "groupe séminaire" {grand groupe) dans son ensemble (transfert grand-groupal), et sur le ou les moniteurs qui en sont chargés, voire sur l'ensemble des moniteurs comme institution (groupe constitué) ou comme ""psychanalystes" (transfert central).

Tant que ce mécanisme n'est pas compris {et, par conséquent, non interprété), on ne peut que constater le marasme des réunions plénières, leurs

(7) C'est-à-dire : le moniteur, les autres, le groupe et le monde extérieur. Ceci sans oublier toutefois que les clivages peuvent se représenter (et se vivre) sur le mode binaire "interne-externe" (ou inclusion-exclusion). Par exemple le moniteur, mauvais objet, est exclu ou considéré comme tel ou tel participant, ou le monde extérieur. Ou bien moniteur et participants sont admis, inclus, mais le groupe est nié, refusé en tant que tel. Une clinique plus fine devrait permettre de mieux préciser ces structures ou modalités cliniques ainsi vécues par le groupe.

clivages et tensions internes, l'anxiété qui s'y développe — le tout nécessairement renforcé par la tension et l'anxiété du "staff" (moniteurs des plénières et des petits groupes, avec leurs observateurs, et organisateurs dans leur ensemble) lui-même ""pris" par cette situation et enclin aux clivages internes (projections du mauvais objet sur tel collègue ou sous-groupe de collègues, sur le programme ...) comme aussi aux projections sur les participants ou sur tels d'entre eux (contre-transferts).

On peut certes éviter ou diminuer ces problèmes, dans les séminaires, soit en supprimant les séances plénières (mais alors où est le séminaire ?), soit en les remplaçant par des exposés, conférences (mais qui "bénéficieront" du même clivage — en même temps qu'on tourne ainsi le dos aux objectifs visés), soit en les "organisant"" quant à la forme (panels, phillips ...) — mais en éludant dès lors leur dynamique propre et leurs contenus.

Ce sont en tout cas les difficultés rencontrées au niveau des séminaires qui nous ont orientés, nous-même et nos collègues, vers l'étude de la dynamique spécifique des "grands groupes", différente de celle des petits groupes. Concernant le clivage en cause (projection du mauvais objet sur le séminaire) c'est donc à ce premier niveau d'intériorité-extériorité que l'interprétation gagnera à être faite. Selon l'évolution de chaque petit groupe, ceux-ci et leur ensemble (grand groupe) pourront ainsi intégrer le séminaire comme totalité.

Le même clivage se reproduira dès lors par rapport au monde extérieur et sera lui-même à interpréter.

V.- CONSEQUENCES TECHNIQUES (et autres).

Une telle perception clinique de la dynamique des séminaires (et, plus généralement, des grands groupes - sans que le cadre de cet article nous permette d'aborder l'étude de ces derniers dans leur spécificité), avec les tentatives d'élaboration théorique qui en résultent, permet en effet des améliorations techniques notables. D'une part, une meilleure "écoute" (psychanalytique), plus apte à saisir la dynamique propre aux séances "plénières", les clivages qui s'y manifestent (par rapport aux petits groupes et dans les ""plénières"elles-mêmes) d'autre part, une technique d'interprétation ayant des effets résolutifs. Enfin, et par là même, peuvent s'amorcer les réponses à des questions qui nous intéressent, et, entre autres : les "effets" du groupe (donc des interprétations), les problèmes de contre-transfert (donc de la formation des moniteurs) et ceux des groupes naturels.

A. - "Les effets du groupe".

Il ne s'agira ici que d'une esquisse, centrée sur le transfert, et non d'une étude approfondie, qui exigerait la prise en compte d'autres perspectives (celles du fantasme, des identifications, etc...).

1. Au point de vue du petit groupe, et dans la perspective du transfert où nous nous situons, l'expérience semble montrer que, comme dans la cure individuelle (et en psychothérapie de groupe), les meilleurs effets seront obtenus si le transfert a été (suffisamment) résolu — notamment en tenant compte des projections sur les objets transférentiels (internes et externes) tels qu'ils viennent d'être évoqués.

De telles interprétations permettraient aux participants non seulement d'avoir pris conscience des tensions vécues dans le groupe comme tel, de les avoir ainsi résolues (au moins partiellement), mais d'avoir procédé de même quant aux tensions (à l'ambivalence, aux angoisses) résultant du clivage fait et vécu entre, d'une part le groupe (comme isolat en soi) et, d'autre part, le monde extérieur (notamment les groupes naturels où chacun est inséré) auquel le groupe s'oppose dans ses phases "antithèse". Ce serait seulement sous la condition que ce "clivage" (et tout ce qu'il comporte) soit dûment interprété, explicité, que les effets positifs du groupe pourraient s'actualiser chez les participants et, par là, dans les groupes naturels où ils vont retourner (grâce au mécanisme de "réparation").

2. Au niveau d'un séminaire, cette dialectique fait justement que, pour chaque petit groupe, c'est le séminaire lui-même, comme extériorité, sur lequel est projeté le transfert négatif. L'interprétation en sera d'autant facilitée. Mais, là encore, les effets positifs ne seront optimaux que si, compte tenu de cette résolution au niveau du séminaire, est interprété le clivage suivant (où le "mauvais objet" est projeté sur le monde extérieur).

Retenons simplement ici que, par sa présence même, le "grand groupe" séminaire offre ainsi aux participants une "représentation" toute proche de l'extériorité (du monde extérieur), donc une possibilité supplémentaire (par rapport à des sessions isolées en petits groupes) de vivre ici et maintenant le clivage intérieurité - extériorité - possibilité exploitable, quant aux "effets" du séminaire, si ce clivage est interprété.

3. Au niveau des participants, il nous faut avouer ce que tout spécialiste des groupes sait déjà, à savoir que les "effets" du groupe (en général, et dans les groupes à "écoute psychanalytique") n'ont pu être encore étudiés de façon vraiment scientifique.

Dans un travail antérieur (VII) nous notions qu'il s'agit là d'un problème aussi difficile à aborder que celui des critères de fin d'analyse, que J.-B. Pontalis (V) est donc fondé à la fois à mettre en doute les buts du groupe de diagnostic tels qu'ils sont classiquement formulés, et à sou-

tenir que "toute formation suivie, dès l'instant où elle vise plus que la transmission d'un savoir-faire et prétend s'exercer en profondeur est, de façon plus ou moins implicite, une psychothérapie", en se demandant s'il s'agit de la psychothérapie "du groupe en tant que tel, ou de celle des individus dans le groupe".

On doit souligner, comme il le fait, que le groupe est une réalité spécifique, que la situation en groupe pose à chaque participant des problèmes qu'il lui est rigoureusement impossible de résoudre seul, que le groupe a une fonction inconsciente et opère comme fantasme dans le champ de la psyché individuelle, qu'il fait là toujours référence à une "image" de groupe, cette image connotant la dialectique entre bon et mauvais objet.

Ce sont précisément ces représentations fantasmatiques du groupe, existantes en chacun et mobilisées par la mise en situation de groupe dont nous nous proposons d'amorcer l'étude dans une recherche sur "la relation d'objet groupale", recherche dont nous souhaitons qu'elle éclaire davantage les "effets" du groupe.

B. — Contre-transfert (et formation des moniteurs).

L'expérience nous apprend qu'en groupe, comme en cure individuelle, le transfert ne peut être saisi, donc interprété, qu'autant que sera saisi et élucidé le contre-transfert qu'il suscite.

Ce point est pour nous essentiel. Déjà, dans un petit groupe isolé (groupe de diagnostic) la fonction de l'"observateur" est avant tout d'aider le moniteur à analyser son contre-transfert, dans la mesure où cet observateur, lui-même analyste, restant hors du cercle groupal et moins "pris" par les projections et clivage qui s'y jouent, est dans une position privilégiée pour exercer littéralement une supervision in situ.

Dans les séminaires organisés par notre équipe, cette supervision est encore améliorée par le fait que, lors des réunions du "staff", moniteurs et observateurs des divers groupes confrontent leurs observations au niveau des séances plénières et du séminaire par un travail d'inter analyse dont nous avons pu constater qu'il était fécond.

Personnellement, une telle pratique de la dynamique des groupes nous apparaît ainsi comme une excellente école d'analyse du contre-transfert, supérieure à celles des "contrôles" de cure individuelle lors de la formation de l'analyste. Cette dernière gagnerait à être ainsi complétée.

Quant à la formation des moniteurs (voire des psychodramatistes), elle est pour nous comparable, par son importance et ses conséquences, à celle de la formation d'un analyste. Il nous semble aller de soi qu'elle exige, compte tenu de la formation psychanalytique préalable et d'une

certaine expérience de la pratique psychanalytique, d'abord la connaissance — le vécu de la dynamique de groupe en tant que participant (dans plusieurs groupes de diagnostic et dans au moins une session annuelle de psychodrame); puis l'exercice de la fonction d'observateur, également dans plusieurs petits groupes; enfin l'accession à la fonction de moniteur. Des exigences semblables peuvent être formulées au niveau du "grand groupe", avec bien entendu, dans les deux cas, à la fois auto-analyse du contre-transfert de même que recherche et discussions quant à la clinique, à la théorie de la technique et à l'élaboration théorique.

C. — Les problèmes des groupes naturels.

Il reste à se demander, en guise de conclusion, ce qui, de cette rapide étude — centrée sur le point très précis du clivage du transfert (intérieurité-extériorité) dans les groupes - peut être transposé sur les groupes réels (naturels).

Sur ce point, nous ferons d'abord un aveu — sans doute facile en pareil cas, mais nullement aisé à exprimer. A savoir que, d'une part, il nous a coûté d'écrire cet article pour autant que ce qu'il traite, et qui a pu — à l'époque où nous l'avons formulé la première fois — nous apparaître comme une découverte, avec ce qu'elle avait d'éclairant, nous semble maintenant une évidence (au moins cliniquement) avec la banalité qu'elle peut comporter, à quoi s'ajoute le mécontentement d'avoir mis si longtemps à appréhender un mécanisme si "évident". Mécanisme qui, d'autre part, apparaît déjà comme évident dans les groupes naturels en tant que phénomène clinique, ainsi que l'expérience courante et l'histoire (récente ou lointaine).

Quant au clivage "bon-mauvais objet", tous les groupements que nous connaissons (familles, clans, ethnies, partis, nations ...) ne cessent de le vivre : d'un côté narcissisme (familial, clanique ...), orgueil du nom, du totem, de la langue, patriotisme (voire chauvinisme) de terroir ou national, idéalisation des valeurs, "traits", moeurs et coutumes caractérisant les "semblables" (y compris de certains traits négatifs : esprit de vengeance, brutalité, possessivité, jalousie, etc.); de l'autre, intolérance, mépris, moquerie, ostracisme et persécution pour les (groupes) étrangers, haines suscitant tensions, conflits et guerres, etc. Mêmes remarques quant aux phénomènes du même ordre qui se constatent entre les entreprises et organisations (institutions) et en leur sein, sans qu'il soit besoin de les préciser.

Quant au clivage du transfert, pris au sens large du terme ⁽⁸⁾, sens étendu déjà aux groupes de psychothérapie, au psychodrame, puis à la dynamique de groupe, où les moniteurs voient se cliver sur eux le transfert (ainsi que sur les trois autres termes en cause : le groupe, les participants, le monde extérieur, ce dont traite le paragraphe précédent), nous le voyons également à l'oeuvre dans les groupes naturels. Tel chef ou leader (tel "César") sacré, porté aux nues, idéalisé (le fameux "culte de la personnalité") est ensuite détrôné, contesté, exclu, supprimé.

Aussi notre modestie doit-elle être d'autant plus grande que de tels faits, descriptivement relevés de tous temps, purent être mieux compris déjà grâce à l'oeuvre de Freud et, dans la perspective qui nous intéresse, à celle de Mélanie Klein.

Parmi ceux qui ont tenté d'y puiser une meilleure compréhension de la vie des groupes, il reste à mettre au compte de notre contribution à ces efforts, d'avoir retrouvé dans la clinique groupale une part notable de ce que Freud et M. Klein avaient découvert, l'un par la spéculation (mais aussi, sans doute, par l'amère expérience de l'histoire du mouvement psychanalytique), l'autre dans la perspective de la psyché individuelle.

Du reste, la prudence commande de freiner la hâte à extrapoler. Sans parler des objections dues à la résistance, classique et déjà dénoncée par Freud, que suscite toute tentative d'explication par la psychanalyse, générale ou appliquée, d'autres objections - plus valables - méritent d'être là prises en considération. Celles par exemple qui, reconnaissant les ressemblances entre dynamique de groupe et groupes naturels, signalent la nécessité d'une étude portant sur ce qui les distingue, étude qui, nous le souhaitons, s'entreprendra avec d'autant plus de fruit que des progrès auront pu être accomplis dans la compréhension psychanalytique de la dynamique de groupe.

A. BEJARANO

(8) Cf. "Transfert" (in J. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (p. 493) : "C'est la rencontre des manifestations du transfert en psychanalyse ... qui a permis de reconnaître dans d'autres situations l'action du transfert" ... où il joue "un rôle important (médecin-malade, mais aussi professeur-élève; directeur de conscience-pénitent, etc...)".

CONTRE - TRANSFERT ET NARCISSISME
(CHEZ LE PATIENT ... ET L'ANALYSTE)

(A propos du Congrès d'Aix-en-Provence, Août 1976)^o

Ce qui m'a frappé dans les diverses communications présentées à Aix, c'est, dans la diversité des styles — des mots, l'unité et la convergence des observations des choses —. Et, parallèlement — donc liés à la convergence, le climat d'écoute et la satisfaction aussi bien des présentateurs que des participants et discutants. Il semble ainsi que l'on se soit "entendu", non pas dans la complicité ni avec des airs entendus, mais dans une ambiance de participation. Ce qui était dit faisait écho en chacun, nous évoquant des cas "en résonance" ainsi que, avec eux, les questions qu'ils soulevaient.

Cette convergence s'est plus spécialement manifestée dans le fait que, à propos de l'interprétation, les cas présentés concernaient soit des troubles narcissiques de la personnalité; soit le noyau narcissique des patients en cause — et par conséquent, les résistances spécifiques alors rencontrées.

Les différents présentateurs ont par là montré, sans toujours le formuler aussi nettement :

— d'une part l'inefficacité, voire le danger, dans ces cas, de l'interprétation et de l'attitude interprétative dites classiques.

— d'autre part — et là encore se voyait la convergence des communications, en même temps que le nouveau, le progrès de notre écoute et de notre technique (et des théories correspondantes) — ils montraient qu'il s'agissait de types de transferts différents, et donc de résistances différentes par rapport aux transferts et résistances névrotiques.

— enfin, que ces différences étaient d'abord vécues, perçues, puis plus ou moins élaborées, non sans difficultés ni "travail", au niveau de contre-transferts eux-mêmes différents de ceux vécus avec les névrotiques.

On ne peut mieux l'illustrer qu'en rappelant ce que les exposés nous disent :

(^o) Paru dans le Bulletin de la Fédération Européenne de Psychanalyse, 1977, N° 12, pp. 5-10.

"Il n'y avait pas de place pour moi"..... "pas la moindre faille par où j'aurais pu pénétrer", dit l'une de nos collègues.

Et un autre : "Elle me laissait peu de place dans le flot de son récit, pour lui apporter une réponse".

... Deux exemples, parmi d'autres, où l'on voit d'abord que l'analyste ressent ce qu'éprouve lui-même le patient (qui n'a pas eu de place, c'est là sa blessure narcissique, ce qui lui a manqué dans la structuration de son identité), et c'est bien ce que le patient cherche inconsciemment à faire éprouver à l'analyste (c'est là ce que ce dernier peut "comprendre", par ce qu'il éprouve); ensuite, que le patient "résiste" non seulement en faisant éprouver à l'autre ce qu'il a vécu et revit, répète, dans la relation transfert-contre-transfert, mais aussi en se défendant "contre" l'analyste, dont il sent (et sait) le désir de le "pénétrer" ou...l'"aider" (lui apporter une "réponse") alors que ce n'est pas de cela qu'il a besoin. Là encore, l'élaboration de notre contre-transfert (désir d'aide, de pénétration, ou autre encore) nous permet de nous taire et, simplement, d'être présents en attendant le moment fécond pour interpréter.

Ma première remarque reprendra cette convergence des exposés soulignant l'importance, dans les cas présentés, (et finalement dans tous nos cas, où nous abordons de plus en plus le noyau narcissique), de la relation transfert-contre-transfert. Cette formulation me paraît en effet plus explicite, plus riche de possibilités d'élaboration qu'à la nommer "relation analytique", ou "interrelation", ou "situation analytique".

On peut là affirmer que les progrès déjà faits (et à faire) dans notre travail. proviennent essentiellement de ceux qui ont été (et seront) réalisés dans une meilleure appréciation, compréhension, élaboration du contre-transfert. De nombreux travaux ont vu le jour à cet égard, élargissant notre écoute et notre champ d'action. C'est bien ce qu'expriment, plus ou moins directement, les communications présentées à Aix. C'est dans nos difficultés mêmes, dans notre malaise, dans notre incompréhension, dans notre sentiment d'impuissance, dans un vécu d'"emprise" ⁽¹⁾ exercée sur nous par, certains patients, dans l'impression d'inutilité, de vanité de nos efforts et de nos interprétations, dans cette "blessure narcissique" dont nous "souffrons" avec eux (et qui tend à provoquer chez nous des réactions d'hostilité, de rejet), que nous trouvons le moyen, en supportant cette situation et en parvenant à l'élaborer, de saisir leur propre souffrance et, par là, le type particulier de leur résistance et de leur transfert avec, dès lors, la possibilité de les interpréter.

(1) J.B. Pontalis (1975), "A partir du contre-transfert : le mort et le vif entrelacés", Nouvelle Revue de Psychanalyse, No 12, Gallimard, Paris.

C'est donc par cette voie que, notre propre narcissisme étant durement mis en cause, nous pouvons découvrir qu'il s'agit du leur, de la sensibilité ou fragilité de ce narcissisme et apprendre non seulement à le respecter et le ménager, mais à le renforcer ⁽²⁾ non plus, justement, par la seule interprétation, mais par cette prise en considération de l'attitude de l'analyste (de son vécu, de son "expérience" de la situation analytique avec tel patient — ceci résultant de la prise de conscience et de l'élaboration même du contre-transfert) sur laquelle l'accent a été mis par Winnicott, Kohut, Masud Khan, pour ne rappeler que les auteurs cités par la plupart des intervenants. Prise de conscience nouvelle, découverte, ainsi que retour à Freud (communication des inconscients, règle d'attention flottante et associations de l'analyste en écho à la règle de l'association libre, neutralité bienveillante et disponibilité), et retour à notre propre analyse, qui se poursuit et s'approfondit avec celle de nos patients, en même temps que s'améliorent notre capacité de supporter les frustrations et de dominer l'hostilité et le rejet qu'ils cherchent à provoquer en nous.

Il s'agit là, néanmoins, d'une conquête nouvelle de la psychanalyse, qui permet d'en mieux différencier les instruments, à savoir l'interprétation verbale, longtemps considérée comme seule "arme" efficace, et l'attitude (de réceptivité, de présence, d'effet structurant de "l'être là", de rester vivant et bienveillant malgré les attaques et les silences), arme déjà certes présente dans notre technique, du fait même de la situation analytique et de la relation transfert-contre-transfert qui s'y établit, mais mieux dégagée maintenant, plus clairement comprise dans sa fonction, son importance et ses effets.

On pourrait là proposer un tableau à double entrée, suivant que l'interprétation verbale et l'attitude de l'analyste seront plus ou moins positives (c'est-à-dire à "effets positifs") ou négatives (à "effets négatifs"), leur convergence ou leur divergence rejoignant ce que Neyraut ⁽³⁾ a justement mis en lumière, d'une part en insistant sur la précession du contre-transfert par rapport au transfert, d'autre part en notant, précisément, que quelque chose ne se passait dans la situation analytique que pour autant que transfert et contre-transfert étaient convergents.

(2) G. Rosolato (1976), "Le narcissisme", Nouvelle Revue de Psychanalyse, N° 12, Gallimard, Paris.

(3) M. Neyraut (1974), Le transfert, Coll. Le fil rouge, P.U.F., Paris.

Voici ce tableau :

		<u>Interprétation verbale</u>			
		<u>Positive</u>		<u>Négative</u>	
Attitude de l'analyste	Positive	+	+	+	-
	Négative	-	+	-	-

Tableau dont le commentaire est facile. Aux extrêmes : le ++, attitude et interprétation positives (à effets positifs) : c'est ce que montrent les exposés entendus lorsque le contre-transfert une fois élaboré et le transfert dès lors reconnu dans sa spécificité, la convergence transfert - contre-transfert, permise par l'attitude positive de l'analyste, a rendu ce dernier capable de formuler, au bon moment, l'interprétation nécessaire et efficace.

Le -- correspond, bien sûr, à la négativité de nos deux armes. Effets négatifs, et chez les deux partenaires.

Le + - (attitude positive, interprétation négative, inexacte ou inopportune) ne semble pas, le plus souvent, avoir de fâcheuses conséquences tant il paraît patent que, dans ces cas surtout, le patient est presque uniquement sensible à notre attitude (positive), puisque c'est d'elle qu'il a besoin, c'est elle qu'il vient chercher (quitte à la tester sciemment ou inconsciemment, pour voir si elle "tient"), plus qu'à ce que nous disons : on pourrait dire plus à la "chose" (l'attitude), qu'aux mots (l'interprétation), voire plus à la présence qu'à la parole, au ton (énonciation) qu'à l'énoncé, au contenant qu'au contenu, à la façon de donner qu'au don lui-même (et c'est de cela que D. Meltzer nous parlera ainsi que J. Sandler).

Autrement dit, sur la première ligne de ce tableau, là où l'attitude est positive, un travail analytique peut se faire, même si l'interprétation verbale est erronée (+ -).

Le - + est, par contre, aussi négatif, dans ses effets que le -- (et donc toute la seconde ligne). L'exemple le plus connu qu'on en puisse donner est celui de l'interprétation sauvage. Elle est exacte ... mais à effets négatifs, voire catastrophiques.

Ceci nous amène à trois observations, qui ne font que reprendre ce que chacun sait :

- d'une part, ce n'est pas un "savoir psychanalytique" au sens d'une connaissance théorique ou même technique qui a fonction opérationnelle en analyse, mais un savoir sur soi, acquis par l'analyse personnelle

(poursuivie par la pratique, l'auto-analyse), à partir de quoi peut vraiment s'intégrer, se réélaborer en nous, un savoir théorique et technique, en même temps qu'une capacité de présence et d'écoute.

- d'autre part, c'est la situation analytique elle-même, l'expérience que nous en avons acquise (par l'analyse personnelle dûment terminée, et la pratique de la cure) et donc la relation transfert-contre-transfert qui ont une fonction opérationnelle. En effet, si j'ai noté à l'instant que les deux armes essentielles de la cure étaient l'interprétation et l'attitude (positive), on peut aussi bien dire que ce sont le transfert et le contre-transfert. Dans un premier temps de la théorie psychanalytique, il a été largement établi que c'était le transfert qui, de résistance, devenait le moteur de la cure — certes, à condition d'être (bien) interprété, ce qui était, précisément, l'originalité et la spécificité de la psychanalyse. Dans un second temps, qui s'ouvre à nous depuis peu, nous découvrons et expérimentons (et aurons encore, à élaborer et théoriser) que le contre-transfert précède le transfert ; par conséquent, il structure le transfert et toute la situation analytique, mais en fonction du transfert ainsi suscité, permettant, dès lors, d'adopter l'attitude nécessaire, de trouver les interprétations efficaces donc, devenant, par là, le vrai moteur de la cure, ceci rejoignant cette notion de l' "attitude" (positive) et, certes, le "mystère" de la vocation psychanalytique (et de la formation psychanalytique).⁽⁴⁾

- enfin, pour en revenir aux cas en question, où le narcissisme (en tant, notamment, que structurant la personnalité) est si fortement en cause, notre pratique nous a précisément montré que, à les traiter "classiquement" (comme des névrotiques) nous ne faisons que de l'analyse sauvage et certes, non sans conséquences : arrêts de la cure d'un côté ou de l'autre; cures interminables, etc. Sans doute avons-nous réussi dans certains de ces cas à éviter le pire. Mais, ce faisant, et par les progrès dont témoignent les exposés entendus, nous apprenions que c'était notre propre narcissisme (psychanalytique et personnel) qui était là mobilisé — narcissisme du psychanalyste sur lequel il faudra bien se pencher un jour.

Cependant, à propos de ces deux "armes", se pose encore — et de façon aiguë dans une partie du monde analytique — la question de leur

(4) Il faut rappeler que entre ces deux "temps", une étape intermédiaire est essentielle, celle de la découverte par Freud du transfert négatif (1912 : La dynamique du transfert) et du transfert amoureux (1912. Observation sur l'amour de transfert) étape qui annonçait et préparait la reconnaissance et l'approfondissement du contre-transfert et de la relation transfert-contre-transfert.

association ou de leur opposition. Aux extrêmes se situent les analystes qui verbalisent au maximum (avec les abus et anecdotes qu'on en connaît), de l'autre, ceux qui prônent le silence total. Il est clair que le congrès d'Aix, lui, s'est "entendu" sur l'association de ces deux armes. ⁽⁵⁾

La diversité des styles des positions de chacun n'a pu, faute de temps, être suffisamment approfondie en vue de nous interroger sur la nature même de l'interprétation, et sur les problèmes, pratiques et théoriques, qu'elle pose. Je ne veux ici, à ce propos, que rappeler l'intérêt de questions aussi simples que les suivantes (et les développer légèrement) : qui interprète ? Quoi interpréter ? Quand, comment, et pourquoi ? Avec quoi ?

Dans l'ensemble, ce sont le "quoi" et le "quand" de l'interprétation que les exposés cliniques ont surtout abordés. Le "quoi" interpréter fut, on l'a vu, non pas le contenu en soi, ni le transfert par rapport aux imagos parentales archaïques" etc... mais la relation transfert-contre-transfert, dans sa difficulté d'appréhension lorsque la résistance et le transfert narcissiques sont en cause. Toutefois, les modalités de présentation du matériel et de la situation analytique, ainsi que les façons d'en

(5) On peut, là encore, proposer un tableau à double entrée qui rende compte de ces attitudes extrêmes, selon la position adoptée par les analystes devant le "savoir" (psychanalytique) (et le "comprendre" grâce à ce savoir) ou le "non-savoir" (exhibé par certains), ainsi que devant le "dire" (interpréter) ou le silence.

		<u>dire</u>	<u>(interpréter)</u>
		<u>tout</u>	<u>rien</u>
Savoir (comprendre)	tout	+ +	+ -
	rien	- +	- -

... tableau qui répartirait les analystes en :

- ceux qui savent (comprennent) tout et disent (interprètent) tout — ceci rappelant encore, pour le moins, l'attitude et l'interprétation sauvages
- ceux qui savent tout et ne disent rien
- ceux qui ne savent rien et disent tout
- ceux qui ne savent rien et ne disent rien.

Pour caricaturales que puissent paraître les catégories, il est clair qu'elles existent en nous, avec des dominantes, et que, avec certains patients, dans tels moments, notre contre-transfert (global et spécifique) nous fera pencher vers l'une ou l'autre de ces attitudes.

rendre compte et les références théoriques invoquées furent très diverses selon les exposants. Il nous faudra sans doute y revenir — car cette diversité même, qui est certes richesse, connote également la diversité des formations (et des analyses personnelles) ainsi que du narcissisme même des analystes au sens large du terme.

De même, le "quand" de l'interprétation a été situé à certains "moments" dont les coordonnées mériteraient d'être davantage confrontées et approfondies. Moment de renforcement suffisant du Moi et du Soi, selon C. Dare; du narcissisme en tant que constitutif de la personne, de l'identité, et possibilité de dépassement de l'angoisse persécutive, dépressive, ou de morcellement selon N. Berry; avec, dès lors, capacité du patient d'entendre et recevoir l'apport de l'analyste. Moment de dépassement des préoccupations contre-transférentielles et de convergence transfert-contretransfert comme l'indiquent la plupart des exposants, en particulier L.N. Momigliano et J. Cosnier, cette dernière plus explicitement. Moment où apparaît, de façon plus nette, le clivage du transfert et l'oscillation entre le matériel œdipien et préœdipien, chaque registre servant de défense vis-à-vis de l'autre (N. Berry). Moment de changement d'attitude chez le patient et l'analyste (C. Degoumois), changement qui connote la sortie du "cocon fallacieux" de la part du patient et l'entrée dans "l'expérience analytique", "expérience d'être" selon Winnicott et Masud Khan. Moment où l'analyste réussit à "établir une relation d'échange", (M. Mitscherlich-Nielsen) après avoir permis au patient de vivre des satisfactions régressives (Balint), ceci exigeant que l'analyste comprenne et accepte cette régression répétitive avec ce qui s'y joue, dans le transfert, entre l'idéalisation et la destructivité (notées par tous les exposants) et qu'il entende, à travers cette répétition, "l'appel du patient" ...A côté des convergences, ces diversités explicatives concernant le "quand" de l'interprétation sont beaucoup plus marquées que ce que j'en rappelle ici, et demanderaient des éclaircissements.

C'est Nicole Berry qui a, le plus explicitement, posé la question du "qui" interprète, suggérant là combien le patient participe à l'interprétation, à sa pré élaboration et sa formulation, à sa réception et sa perlaboration (ou son rejet). M. Mitscherlich-Nielsen rappelle, de son côté, que Freud "a toujours considéré l'interprétation sur le fond d'une relation", et souligne que les interprétations "vont de pair avec certaines attitudes de l'analyste", qui peuvent satisfaire (ou non) des désirs préverbaux du patient. On rejoint là mon tableau sur l'attitude et l'interprétation verbale. Le "qui" soulève également le problème des analystes successifs chez qui le patient est passé (voir le cas de C. Dare) et donc le "coefficient personnel" de chacun d'eux (contre-transfert et narcissisme analytiques). Mais là encore, des opinions différentes auraient à s'exprimer.

Donald Meltzer a suscité beaucoup d'intérêt — en tout cas le mien — dans la partie théorique de sa communication, par son effort pour théoriser

le "comment" de l'interprétation ⁽⁶⁾. Il ne nous cache pas, toutefois, que cette recherche soulève de multiples questions - bien qu'elle mérite d'être poursuivie par chaque analyste selon son "génie linguistique personnel" (linguistic ingenuity) et, par tous, dans une confrontation de leur expérience. Il serait en effet utile d'y revenir comme sur les questions explicitement posées quant aux "types d'interprétations" possibles dans les cas évoqués (N. Berry).

Encore faut-il préciser que ce "comment" met aussi en cause, très directement, le "avec quoi" de l'interprétation, quant à son "énoncé" : c'est-à-dire les "principes de base", la "méthode fondamentale", les concepts auxquels l'analyste se réfère. C'est là, certes, que s'est manifestée le plus la diversité parmi les exposants et discutants. Diversité relative qui est, elle aussi, une richesse et qui se réduit un peu, présentement, pour autant que les référents invoqués (Freud - et d'ailleurs telle ou telle partie de son œuvre ; M. Klein, Balint, Winnicott, Ferenczi, Loewald, Grunberger, Kohut, Searles et autres) sont de mieux en mieux connus par tous, et que des "correspondances" entre concepts ont été plus ou moins établies.

Mais diversité malgré tout, chacun des choix théoriques ainsi fait comportant ipso facto le choix du langage correspondant, avec les "interprétations" personnelles qui en sont faites, ainsi que le choix des attitudes que ce "langage" implique (mode d'écoute, distance, types d'attentes, fréquence et durée des interprétations, recherche ou non d'un "dialogue", de "réponses", etc...). Tout ceci confirme amplement la position de Neyraut définissant la théorie comme un des éléments essentiels du contre-transfert... (je dirais du "contre-transfert global" — pour la différencier du contre-transfert "spécifique" qui s'adressera à tel patient particulier). La recherche analytique ne pourra que gagner à étudier cette diversité même, non seulement du point de vue théorique et épistémologique, mais dans la perspective de la formation analytique et des échanges entre analystes. Si nous ne sommes plus tout à fait dans la tour de Babel, il y a cependant fort à faire encore pour que nous parlions, sinon la même langue, au moins des idiomes accessibles à tous.

Je gardais pour la fin le "pourquoi interpréter". Cela ne va pas de soi, — ou, tout au moins, les "raisons" que nous nous en donnons méritent-elles d'être confrontées ? Quelles sont nos attentes quand nous interprétons ? A quels concepts et théories faisons-nous alors appel ? Quels "fonctionnements" prétendons-nous toucher, quels changements susciter ? Dans quelle perspective, quels buts, conscients et inconscients ? Comment

(6) Ceci rejoint la formulation qu'en donne parfois une partie de l'"Ecole française", en distinguant "l'énoncé" de l'"énonciation".

se fait-il que telle interprétation "marche", telle autre non ? Quels sont les processus en cause dans l'"effet" d'une interprétation ? ⁽⁷⁾ Il semble que, pour un certain nombre d'entre nous, l'interprétation serait conçue comme "parole de passage" permettant l'instauration et le développement du "travail" psychanalytique (processus psychanalytique) lequel consisterait en une reconnaissance puis une perlaboration de la réalité psychique. Mais bien d'autres formulations pourraient en être données.

Ce premier congrès de la FEP a ainsi joué au mieux son rôle de rencontre, soulignant les convergences dans l'observation clinique, voire dans les techniques, suscitant la réflexion sur l'interprétation, sur les multiples problèmes qu'elle soulève, et sur la diversité des façons de rendre compte de ce qui se passe dans une cure. Et, si l'on prend en compte ce mouvement de convergence auquel nous avons assisté et participé sur les deux axes mentionnés (celui du narcissisme et celui du contre-transfert), ne serait-il pas fécond de les reprendre, dans le prochain congrès, par l'étude d'un thème dont l'idée a été évoquée : celui du narcissisme du psychanalyste — narcissisme au sens large. Ce premier congrès en aurait été une ouverture et une intéressante préparation.

Angelo BEJARANO

LE CRU ET LE CROIRE

(Pour une "pulsion du croire"
ayant son origine dans la relation avec la mère)

Ces pages sont les dernières que Béjarano aura écrites en vue d'une publication. J'avais passé une soirée chez lui, en tête-à-tête, à parler de ce travail qu'il m'avait envoyé, auquel il tenait, et je lui avais fait part de mon total accord sur ses idées centrales : le fond maternel, viscéral dirais-je, des croyances et l'organisation du système religieux pour lutter contre l'angoisse de mort. Il avait été heureux, je crois, de cette convergence de vues et faisait le projet de poursuivre dans cette voie, évoquant la possibilité d'aboutir à un ouvrage. Je savais, malheureusement, à ce moment-là, que son mal était sans espoir et devait l'emporter dans les mois à venir. Mais pas un seul instant je n'eus l'impression que la pensée d'une telle éventualité pouvait altérer son propos.

Maintenant, en relisant ce texte, la réflexion sereine et juste qui s'y manifeste prend une singulière résonance.

Guy ROSOLATO

LE CRU ET LE CROIRE

(Pour une "pulsion du croire"
ayant son origine dans la relation avec la mère)

I. Deux cas parmi d'autres.

Solange (S), 27 ans, puéricultrice, est célibataire et vierge. C'est que, très croyante ⁽¹⁾, elle vient à l'analyse précisément pour sortir de l'alternative qui l'angoisse : entrer en religion ou "avoir des enfants". C'est un collègue qui me l'adresse. Il l'a vue quelques fois mais, connaissant trop sa famille, il craint des impasses transférentielles et préfère

(1) J'adopterai la religion comme forme la plus exemplaire de la croyance. Et, toutes deux se situant à l'entrecroisement de l'individuel et du socioculturel, je les traiterai sur ces deux plans, en y soulignant leur prégnance et leurs interrelations.

ne pas engager de traitement. Cependant, dans ces quelques entretiens, il aura "bénéficié" d'un transfert "amoureux" quasi-immédiat, qui évoque donc un transfert narcissique du type idéalisant décrit par Kohut.

S vit mal ce changement. Elle se sent rejetée par le premier analyste (A) et, par projection, mal acceptée par moi. Des rêves (pseudo) œdipiens restent centrés sur A, dont celui-ci : "Je suis avec A et sa femme, qui va tomber du haut d'une falaise. Je crie pour prévenir. A retient sa femme".

Ce transfert hostile inaugural s'exprime indirectement (silences, oubli des rêves ...) ou par des doutes et attaques. Suis-je compétent ? Chrétien ? Comment me parler et "croire" en moi si je ne le suis pas — ceci à un niveau apparemment œdipien (voir le premier rêve, puis d'autres, dont je suis également exclu : il s'agit d'un de ses patrons) et, bientôt, précœdipien : le premier rêve, d'autres ensuite, me situant dans la position de la mère rivale, puis de la mauvaise mère, incapable et l'acceptant mal.

Très vite, comme dans ces cas de transfert narcissique, le transfert négatif dénigrant, en partie défensif, se retourne en transfert idéalisant, pour ne pas dire amoureux; le terme ne convient pas, celui de transfert d'attachement serait plus adéquat, en référence aux travaux de Bowlby. Ce qui suit le précisera.

En effet, à la surprise de S, il se découvre qu'elle a été sans cesse sous l'effet d'un tel type d'attachement. Avant A, elle a été "amoureuse" de son directeur de conscience; avant lui, du prêtre d'un mouvement de jeunesse; avant encore, de son professeur de chant. On notera, elle note, que, de même que A (marié, ayant l'âge de son père), les deux prêtres étaient des hommes "interdits"; que le professeur de chant, très âgé et lui évoquant sa grand-mère, se rangeait, comme les hommes en soutane, du côté de substituts maternels, bonnes mères, en opposition avec l'image qu'elle donne de sa mère, agitée, frustrante, abusive — mais très attachée elle-même à la religion. Vient ensuite la jalousie envers le frère aîné et la soeur puînée.

Ce matériel, long à venir, n'est ici donné que comme substrat (partiel) à ce qui se précisera dans le transfert. Ce dernier s'illustre essentiellement par la formulation, surtout en fin de séance : "Je ne veux pas partir". Formulation qui va jusqu'à l'agir "in" : elle reste assise délibérément ou ne peut plus bouger, ni parfois même le dire, comme figée, paralysée; ou bien, activement, elle conteste qu'il soit l'heure, prétend que sa séance a commencé avec retard... Il est clair que le problème du temps et de la séparation sont là en cause et qu'il s'agit, dans le transfert, d'une mise à l'épreuve difficile à supporter, dans sa répétitivité récriminatrice, et qui vise, entre autres, à susciter le contre-transfert négatif (rejet par la mauvaise mère) pour répéter la situation d'abandon et (pouvoir) s'en plaindre, en signifiant ce refus du deuil de la séparation.

Cet attachement à la mère s'atteste encore, dans le transfert, par d'autres signes : soit non verbaux, tels que recroquevillement sur le divan, tendance à s'endormir, regard éperdu, parfois larmes, mimiques du chagrin, de la privation, de l'étouffement; soit verbaux ; elle me reproche "d'être ailleurs", de "ne pas être là", si elle "croit" à la moindre distraction (absence !) de ma part.

Ce cas choisi parmi d'autres, assez nombreux, et dans lesquels domine la donnée qui nous intéresse, la croyance, montre combien l'intensité de la croyance, de l'attachement à elle, se retrouvent dans l'intensité de l'attachement à la Mère, dans la prénance vécue de celle-ci, de l'angoisse de séparation et de perte, souvent de l'angoisse de mort et d'anéantissement. Ceci s'illustre encore, dans ces cures, par le sentiment exprimé ou la "découverte" de l'identification à Jésus, voire à la mère (et à la Vierge), chez les femmes comme chez les hommes, donc au lien mère-enfant, prenant ainsi valeur sacrée - identifications d'ailleurs suggérées par la symbolique chrétienne.

Dans un cas du même genre, Nathalie, au début d'une séance, se tait longuement, me contemplant et me "savourant" du regard. Elle se plaint ensuite de toujours oublier les séances précédentes et ses rêves : "alors je n'avance pas, dit-elle, j'en suis toujours au même point". Puis "mais je me sens bien ici, j'aimerais y rester toujours".

Je profite de sa bonne disposition pour perlaborer une interprétation déjà faite (en vain), suggérant qu'en effet une partie d'elle-même souhaite avancer, alors qu'une autre force en elle désire le contraire, afin de continuer à venir pour me regarder et se sentir bien, sans parler, comme au temps où elle ne parlait pas encore, où maman était toujours là, pour elle seule, lui parlait comme je le fais sans qu'elle comprenne les paroles : la voix, à elle seule, était comme du bon lait et signe de cette présence (précédemment, elle avait noté qu'elle aimait entendre ma voix, mais sans faire attention à ce que je disais; c'est aussi pour cette raison, entre autres, qu'il lui arrivait de me téléphoner, pour retrouver le lien avec moi).

Silence. Puis, dans un effort sur elle-même : "J'ai à peine compris ce que vous avez dit, fait-elle, mais j'aimais bien vous entendre, oui". Nouveau silence puis, toute joyeuse : "Je me rappelle maintenant un rêve de cette nuit : j'étais ici, vous étiez dans votre fauteuil, je dormais sur votre divan, j'étais bien... Après, c'était vous qui y dormiez. J'entrouvrais la porte en faisant attention pour ne pas vous réveiller, et que vous vous reposiez bien."

On notera seulement, ici, par rapport au besoin d'attachement et à l'angoisse de séparation si intenses, et qui résistent, une certaine levée de cette résistance, avec amorce d'un mouvement de "détachement", d'une capacité de gratitude par identification à l'analyste-mère, comme le rêve l'indique.

Ainsi, les origines de la croyance seraient à chercher du côté de la relation mère-enfant. Plus précisément, mon hypothèse est que le besoin de croire est d'autant plus intense que la mère aura été vécue comme moins fiable. La "foi" en la mère, faute d'avoir été satisfaite ⁽¹⁾ laisserait, chez l'enfant, un manque et une angoisse de séparation si profonds, que le deuil du lien ne pourrait se faire, d'où un besoin d'autant plus intense de combler ce manque, en particulier par la religion.

Mais il est nécessaire, avant de préciser cette hypothèse, de mieux expliciter le sens du terme "croyance".

2. L' "XY" de la croyance.

Ce terme unique de "croyance" contient en effet deux "inconnues" :

- la croyance comme objet : ce à quoi, en quoi l'on croit : dieu, diable, homme, nature, cosmos, bonté ... psychanalyse. "J'y crois". C'est l' "y" de la croyance, le "cru", comme contenu.
- la croyance comme fonction psychique, l'"x" de la croyance, le croire, comme contenant, besoin et, plus encore, comme force, énergie.

Rien de plus variable et contingent que cet "y" - bien plus contingent encore que l'objet sexuel (y') de la pulsion sexuelle (x'). Mais rien de plus humain, de plus universel; que la fonction du croire.

Ainsi, le "cru" est le manifeste, la clinique du "croire". Et, méthodologiquement, il semble utile et fécond de les distinguer, afin d'éviter les glissements et confusions qui ne manquent pas de s'établir entre eux, sous ce terme unique de "croyance". On n'en donnera comme exemple que celui de la croyance religieuse (cru), les croyants s'appuyant sur la réalité et l'universalité du croire (en dieu) pour justifier la réalité et la vérité du cru : tous les hommes ont cru et croient en dieu, donc dieu existe. Ce qui reviendrait à dire : tous les hommes fantasment (ou rêvent),

(1) La fiabilité de la mère ne sera jamais totale - et n'a pas à l'être. De faibles écarts par rapport aux attentes de l'enfant seront non seulement surmontés par lui, mais stimulants pour son développement. Par contre, il faudra ranger, dans les écarts excessifs, mal surmontables, aussi bien le trop grand éloignement de la mère que sa trop grande proximité, ces deux extrêmes de la "distance" renforçant la dépendance.

donc le contenu du fantasme (rêve) est vrai. On saisit là combien le langage traduit cette confusion, l'unicité du terme en étant représentative, tendant à l'ignorer, comme pour mieux l'entretenir, compte tenu de la "passion" véhiculée par cette fonction du croire qui, par le caractère "tabou" du sacré, reste encore inexplorée.

Deux voies s'ouvrent ainsi à nous. L'une, dans la comparaison avec la pulsion sexuelle, fait surgir l'hypothèse d'une pulsion du croire. L'autre, par l'évocation de la "passion", rapproche cette fonction "x" et ses manifestations "y" de la vie affective et fantasmatique, donc pulsionnelle. Hypothèses convergentes et méritant d'être creusées, toutes hâtives qu'elles paraissent. Quitte à les situer par rapport à la "pulsion épistémophilique", cette pulsion-passion du croire pouvant, a priori, se considérer comme un des premiers aspects ou mouvements de la pulsion-passion du savoir, qui semble elle-même universelle.

Une troisième voie s'offre alors à nous : celle de la génétique (onto et phylogénèse) que je suivrai tout d'abord. C'est en effet l'un des apports les plus féconds de la psychanalyse d'avoir considéré l'être humain non plus seulement comme adulte, tout armé de son appareil psychique, mais d'avoir cherché comment se structure et s'organise cet appareil, quels sont son histoire, son mouvement développemental, ses avatars, donc ceux des pulsions et des diverses instances qui l'animent.

Dans cette perspective génétique, si Pestalozzi a pu dire, dans une formule célèbre, que "l'enfant est le père de l'homme", aucune formule de ce genre n'a pu modifier le fait que la mère est la mère de l'homme. C'est dans ce sens que se confirmera ma recherche.

3. La relation à la mère, source du cru et du croire.

Le modèle winnicottien de la mère suffisamment bonne illustrera mon propos. Par la répétition même de ses réponses "suffisamment adaptées" aux besoins du nourrisson, ce dernier a toutes chances non seulement de se développer au mieux de ses potentialités mais encore, pour le point qui nous intéresse, d'avoir foi dans ce que lui apporte cette relation holding, handling ... c'est-à-dire "présence", attitudes, gestes, paroles, chants, affects qu'ils véhiculent et auxquels il "participe" de plus en plus - sans omettre les injonctions et interdits, eux-mêmes tendres, adaptés à lui et aux circonstances.

Dans une communication symbiotique, puis peu à peu différenciée et langagière, va surgir et s'organiser en lui un repérage de plus en plus précis du bon-mauvais (plaisir-déplaisir), du oui-non (permis-défendu) où va prendre son origine le "cru" du nourrisson, ce en quoi il va nécessairement croire, et qui sera la base de sa fonction du croire, selon la fiabilité de la mère.

Les approfondissements récents de la psychanalyse soulignent combien le développement de l'être sera fonction de cette relation première. C'est là que vont s'ébaucher, s'élaborer ce que nous dénommerons ses "structurations primaires" (narcissisme, moi idéal, moi ...) c'est-à-dire les fondements mêmes de son appareil et de son fonctionnement psychique - et, tout particulièrement, sa capacité d'accéder à la qualité de sujet, au sentiment d'identité et d'estime de soi. Ayant pu faire confiance à cette mère, expérimenter par elle, premier monde perçu, la sécurité, l'amour, la "mesure" qui répondent à ses besoins, il se sentira lui-même, par l'intériorisation de cette fiabilité maternelle, suffisamment "cru" (compris) et reconnu pour, à son tour, se reconnaître et croire en soi et dans le monde extérieur, avec une marge d'action puis de "jugement" rendu possible, à son niveau, par la part d'autonomie qu'il aura tirée de cette relation. Dans cette perspective, certes idyllique, cette première relation à la mère, suffisamment bonne, sera le gage d'un accès satisfaisant à la relation triangulaire.

Ce modèle connu de tous n'est rappelé que pour en souligner les aspects et effets par lesquels peuvent se connoter l'origine même et l'organisation de la fonction du croire. Celle-ci, selon mon hypothèse, se constituerait en fonction du développement plus ou moins heureux des "structurations primaires", par l'intériorisation de la mère et de sa fiabilité.

Cette fonction maternelle basale jouerait aussi, massivement, non seulement sur l'épanouissement de l'enfant, mais sur son goût même de la vie ⁽¹⁾, c'est-à-dire sur l'union de ses pulsions de vie et de mort, avec dominance de la première. Car la mère, matrice de l'être et de ses fonctionnements de base, est à la fois porteuse de vie et de mort.

Côté vie elle est, en effet, bien plus que "donneuse" de vie. Ce "don" de sa part, n'est ni ponctuel ni incertain comme celui du père. Bien plutôt, elle est porteuse et dispensatrice de vie, au sens non plus seulement de son origine, mais de sa durée ⁽²⁾, de son intensité, de sa

(1) "C'est donc aux stades oraux que prennent leur source, chez l'enfant, le sentiment fondamental de confiance (basic trust) et le sentiment fondamental du mal qui restent les sources de l'anxiété primaire et de l'espoir primaire pendant toute la vie", Erikson, E., Enfance et société, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 6e éd. p.46. De nombreuses formulations de ce genre se retrouvent chez M. Klein, notamment dans Envie et gratitude, ainsi que chez Freud (voir plus loin, titre 6, le commentaire sur "L'avenir d'une illusion").

(2) L'action "originelle" de la mère se poursuit, au cours de l'enfance et de l'adolescence et plus longuement encore dans nos sociétés - par son action éducative, certes à côté de celle du père, mais gardant le poids et l'influence de son pouvoir premier. Influence qui se prolonge tout au long de l'existence par ses effets fondamentaux sur l'inconscient, les structures primaires et le processus primaire.

qualité. C'est que sa fonction maternelle, qui s'exerce dès l'origine de l'ontogenèse se situe, également, dans la ligne de la phylogenèse. Par l'enfant qui, dans un raccourci saisissant, répète les étapes de l'espèce, la mère est en communication étroite avec celle-ci. Beaucoup plus proche que l'homme de la nature ⁽¹⁾, et dans la régression même qui se fait en elle lors de la relation symbiotique, elle a le sens aigu des besoins de l'enfant, retrouve intuitivement les gestes et attitudes maternels de toutes les femelles, ressent ce tout-petit comme encore partie d'elle, très investi narcissiquement. Cette pleine "participation" à la vie du corps et de l'être de l'enfant, tellement connotée par l'allaitement, les soins corporels, les caresses et baisers, restes du "léchage", par le bercage et le portage (notamment peau à peau en Afrique, Asie ...), cette communication préverbale intense, cette assistance de tout instant au développement de l'enfant, guidé par la mère dans le "franchissement" des étapes de l'espèce qu'il reproduit (préhension manuelle, station debout, acquisition du langage, reconnaissance puis nomination du bon-mauvais, du monde environnant, du soi spéculaire, à la fois entretien et dépassement de la pensée magique, de la fonction imaginaire et poétique) sont vécus par la mère - et, à son niveau, par l'enfant - avec leurs moments triomphants et angoissants, bien plus "naturellement" et intensément que par le père.

Du côté de la mort, qui menace sans cesse les organismes différenciés, la mère est aussi, nécessairement, porteuse de mort, d'angoisse de mort. A côté de la sollicitude (déjà anxieuse) envers son enfant, qu'elle veut voir vivre, la clinique révèle la fantasmagorie mortifère et le combat entré Eros et Thanatos mobilisés par la réalité de l'enfant et sa représentation dans l'inconscient féminin, particulièrement lors de la grossesse. Toute naissance est ainsi, spécialement pour elle, une victoire d'Eros sur Thanatos, de même que tout progrès de l'enfant dans les étapes essentielles qu'il franchit et lors des événements qui mettraient en danger sa vie, son avenir : maladie, accident, échec, éloignement ...

(1) Au niveau ontologique, les seins et le cycle menstruel sont, pour la femme, un rappel incessant de sa biologie vouée à la maternité. Phylogénétiquement, la reconnaissance de la maternité n'a jamais fait problème, déjà chez les mammifères supérieurs – alors que celle de la paternité est encore récente et peut même se dénier, se méconnaître, voire s'ignorer, comme chez les peuplades où c'est l'oncle maternel qui fait fonction de père. La paternité a ainsi été pratiquée "sociologiquement" bien avant d'être biologiquement reconnue. Il n'y a donc aucun parallélisme entre paternité et maternité, ni dans les faits, ni dans leur histoire, ni dans leurs représentations, sur lesquelles il y aurait encore beaucoup à dire.

Cette fantasmagorie mortifère féminine s'atteste encore dans de nombreux mythes et légendes. C'est dire que dans cette relation primordiale, si fondamentale, la mère va nécessairement projeter sur l'enfant, par le fait même de la symbiose et du fonctionnement du processus primaire, ce combat foncier Eros-Thanatos qui opère en elle, rejoignant celui dont l'enfant est naturellement le siège et, - par le type de maternage qui en résulte, marquant profondément l'enfant, non seulement en ce qui concerne l'étayage de la pulsion de vie, l'appétence vitale, le développement somato-psychique, la confiance de base (Erikson) mais aussi, par là même, la fonction du croire.

Ainsi cette fonction du croire, universelle au niveau de l'espèce, principalement à ses origines, se retrouve aux origines de l'être, c'est-à-dire de la relation à la mère, puis tout au long de son existence, dans sa relation aux croyances qui s'y seront substituées.

Dans ce relais de la phylogénèse par l'ontogénèse se retrouvent d'ailleurs, clairement, les caractéristiques essentielles des fonctions de la mère et de la croyance, et de la relation à elles. Toutes deux se situent aux origines : la mère à celle de l'être, la croyance à celle de l'espèce (mythes de création de l'espèce et du monde). L'une et l'autre sont toutes-puissantes, orientées vers les mystères de la vie et de la mort, lieux du combat Eros-Thanatos, dispensatrices de vie et de survie. Pour toutes deux, l'intensité du croire, l'importance de leur pouvoir sont d'autant plus marquées qu'elles sont plus proches des origines pour l'enfant, dépendance totale vis-à-vis de la mère, omnipotence de celle-ci, de la pensée animiste et magique; pour l'espèce, même dépendance envers les esprits, les dieux, le pouvoir théocratique, même toute-puissance leur étant prêtée, ainsi qu'à la pensée magique, dans les âges les plus reculés de l'humanité et dans les sociétés archaïques. Enfin, l'investissement narcissique massif sur l'une et l'autre, signe même de la précocité et de la prégnance d'un tel investissement sur ces objets intériorisés, est intuitivement connu de tous ; toutes attaques, verbales ou physiques, visent avant tout la mère, les dieux et leurs représentants (enfants, foyers, temples, prêtres, croyants); et ce sont ces attaques qui galvanisent le plus les résistances et défenses des individus et des peuples - sans oublier celles concernant le territoire (terre-mère, mère-patrie) et le langage (langue maternelle !).

Aussi ne peut-on éviter de comparer et questionner le pouvoir de la mère et celui de la croyance puis, par rapport à eux, celui du père.

4. Pouvoir de la mère et de la croyance.

C'est bien en fonction de la loi de la mère qu'existent, ressentent, agissent les patients fortement croyants en question, le père étant, chez eux, peu ou pas intériorisé.

Certes, de telles imagos, une telle structure, maternelles et parentales, une telle fixation à la mère, n'engendrent pas que des croyants, mais aussi des sujets plus ou moins schizoïdes, transsexuels, homosexuels, borderlines, ou présentant des troubles narcissiques de la personnalité. Toutefois, ces tendances ne sont pas rares chez les croyants. Et, quant aux "incroyants" fixés à la mère, ils le sont souvent devenus par formation réactionnelle.

Il est vrai également que, chez certains croyants, ce sont la figure et l'exemple paternels qui semblent être à la base de la croyance. Cependant, dans les cas de ce genre que j'ai approchés, le père était là vécu comme image sécurisante par rapport à une mère défaillante; père maternant, pourvoyant aux besoins de l'enfant, et avec qui pouvait s'établir, faute d'avoir pu se faire ou se poursuivre du côté de la mère, la communication suffisamment fiable dont l'enfant avait besoin.

Ces brèves remarques ne visent qu'à rappeler la complexité des faits en pareille matière, la relativité des fonctions de la mère et du père selon leur propre bisexualité, qui joue dans leur investissement de l'enfant, enfin la relativité, également, des effets du pouvoir et de la distance que manifestent les parents envers l'enfant, selon sa fantasmatique et sa bisexualité propres. La psychanalyse nous habitue à reconnaître combien des influences semblables peuvent susciter des réactions opposées et réciproques : paires opposées, renversement en son contraire ...

Cette problématique de la distance et du pouvoir (celle de la bisexualité sera examinée plus loin) dans la relation mère-enfant est ici essentielle. Trop de proximité crée la fixation connue à la mère. L'enfant est alors vécu par elle, et se vit, non seulement comme son objet, mais comme issu directement d'elle, sans intervention du père (ce qui rejoint le mythe fondamental du christianisme - et les théories sexuelles infantiles), c'est-à-dire reduplication de la mère, cellule-"fille" née, par bipartition, d'une cellule-mère, comme chez les êtres non sexués. D'où un maintien du sujet dans la prédominance, au moins affective, de la dépendance symbiotique, du processus primaire et de la pensée magique propices à la projection, sur une croyance (religieuse), de ce mode d'être.

Mais trop de distance peut provoquer des effets comparables. Les divers types de carence maternelle maintiendront l'enfant dans une quête de sécurité dépendante qui pourra le conduire vers les images parentales idéalisées que sont les objets divins. On ne pourra déduire, de ces derniers cas, qu'un tel type de mère n'aurait eu "aucun pouvoir". La carence de ce dernier, son incohérence, sont des abus de pouvoir et des manifestations de Thanatos au même titre que le pouvoir tyrannique.

C'est pourquoi le modèle winnicottien de la mère "suffisamment bonne" illustre non seulement la capacité maternelle d'assurer le développement optimal de l'enfant, mais aussi la "juste distance" et le "juste pouvoir" que ceci implique.

Le pouvoir de la mère et de la première relation à elle est donc considérable - d'autant plus lourd de conséquences qu'il est "premier" et se situera vers ses extrêmes. Les structures primaires mal établies, le processus secondaire trop fragile par rapport au processus primaire, l'angoisse de mort insuffisamment contrebalancée par Eros, auront des effets marqués sur la fonction du croire et sur l'attachement aux objets "crus", représentatifs à la fois de l'objet maternel idéalisé et du manque vécu dans la relation à lui (excès ou carence de présence, distance, pouvoir).

Nos patients en apportent l'incessant témoignage, qu'il s'agisse de leur enfance ou de leur rapport à leurs enfants. Leurs discours, rêves, fantasmes, attitudes transférentielles vont répéter ces excès ou ces manques de la mère, réels ou fantasmés, reconstruits ou défensifs... mais de toute façon illustrant ce pouvoir maternel et, par sa non-fiabilité, son incidence fondamentale sur la fonction du croire.

Parallèlement, les faits socio-religieux, chacun le sait, confirment ce pouvoir de la mère, à n'en citer que la prière, enseignée par elle, souvent faite avec elle lors du rituel du coucher, la fréquentation des offices religieux avant tout par les femmes (et leurs enfants), au moins dans la chrétienté, et la fonction socio-politique des femmes qui en résulte, comme agents transmetteurs et supports de la religion. Il y a ainsi une sorte de transmission du pouvoir maternel au pouvoir religieux, et réciproquement.

Une des questions essentielles - peut-être un des mystères - qui se pose alors est la suivante : comment se fait-il que, malgré cet extraordinaire pouvoir de la mère, celle-ci élève ses enfants de telle sorte qu'ils contribuent, par la suite, à la maintenir en position d'infériorité et de dépendance, certes à des degrés divers selon les sociétés ? Ce qui suit tentera d'apporter là quelques éclaircissements.

5. Sexes et bisexualité devant la religion et le pouvoir.

L'intérêt de Freud pour la recherche des origines l'a amené à interroger l'anthropologie, la mythologie, l'histoire des religions. Il a ainsi reconnu et interprété, aux points de vue psychanalytiques de l'époque, le problème des luttes et phases patriarcales et matriarcales, la fonction symbolique des totems et tabous et des religions par rapport au meurtre du "père primitif", la prégnance des déesses-mères, la problématique de la psychologie collective et du leader (pouvoir) relativement au moi et à l'idéal du moi.

En second lieu, ses apports sur la sexualité et la bisexualité, puis leurs développements ultérieurs, permettent un éclairage réciproque entre la problématique individuelle (où se joue la lutte entre pôles masculin et féminin), la problématique intersexuelle (conflits entre

sexes, activité-passivité, etc.) et la problématique sociétale (répartition et conflits entre statuts, rôles et pouvoirs masculins et féminins).

Une réflexion sur ces thèmes conduit aux remarques suivantes :

- Patriarcat et matriarcat, sous leurs diverses formes, sont la manifestation, au niveau social, de la dialectique permanente entre masculin et féminin au niveau individuel (bisexualité de l'être) et au niveau des relations intersexuelles, hétéro et homosexuelles.

Selon les époques, cultures, moments historiques, structures individuelles et sociales, cette triple dialectique s'exprime de façon plus ou moins manifeste, consciente ou reste latente, sourde, et d'autant plus inconsciente que sa chronicité même a conduit à des compromis et des modus vivendi nombreux et variés.

L'un de ces compromis, essentiel, est relevé par mon hypothèse. A savoir que, dans nos civilisations, où le pouvoir socio-politico-économique et religieux est entre les mains des hommes, le pouvoir d'élevage et d'éducation, voire le pouvoir familial de fait est exercé par les femmes (mères), sans compter leur influence en d'autres domaines - ceci rejoignant ce que la psychanalyse nous enseigne sur la précession et la prégnance de la relation à la mère, ainsi que les autres aspects de mon hypothèse, notamment que cette relation est à la source du croire.

- En effet, la même triple dialectique entre masculin et féminin est à l'œuvre sur le plan religieux - où phylogénèse et ontogénèse s'éclairent l'une l'autre.

C'est que les religions monothéistes (dieux-pères, relation père-fils et dieux-fils) sont fort récentes dans l'histoire humaine. Ln mythologie, le polythéisme ne datent eux-mêmes que de quelques millénaires, comme les grandes cités. L'animisme, la magie et la sorcellerie qui précèdent, et qui sont liés à la chasse et la cueillette (avant l'élevage et l'agriculture, qui ne remontent qu'à 8 à 9000 ans) portent sur quelques dizaines de milliers d'années seulement.

Or après l'introduction, par homo sapiens, des sépultures, qui sont le premier signe de croyances structurées (culte des morts et des ancêtres...) surgissent des idoles féminines, des déesses, notamment de la fécondité (Magna mater). Ce n'est que peu à peu qu'apparaissent les dieux célestes masculins, reliés au tonnerre, à l'éclair, aux démons, puis les cultes solaires (mais proches des cultes lunaires féminins). Tout ceci permet d'autres observations.

- La première soulignera cette féminité des objets religieux premiers : forces naturelles déifiées (terre, eau, fécondité), idoles féminines, déesses, semblent correspondre aux modes d'existence étroitement liés à la nature-mère qui crée et nourrit, peut-être à des modèles matriarcaux et/ou des idéalizations de la mère (mère d'ailleurs phallique, voire

marâtre) projetés sur l'environnement, du fait, aussi, de la lutte contre la mort (culte des morts, croyance aux esprits, à la survie, etc.). Tout ceci recoupe bien la prégnance primordiale de la mère pour l'enfant.

Cette même prégnance, ce gynothéisme primordial s'atteste d'ailleurs dans de nombreuses cosmogonies archaïques, dans lesquelles la création du monde et de, l'homme (mythes d'origine) est le fait d'androgynes ou de dieux créant le monde de leur propre substance, tel Prajâpati - donc identifiés aux fonctions maternelles. On perçoit, là, une bisexualité repérable dans les théories sexuelles infantiles rappelées plus haut, celle, par exemple, où l'enfant est issu directement de la mère (par ignorance - ou scotomisation, refus inconscient - de la fonction du père) - évoquées, aussi, par le mythe platonicien.

On peut sans doute considérer comme plus tardifs les mythes de création évoquant soit l'accouplement de deux êtres homosexuels (frères, jumeaux) ou hétérosexuels plus ou moins abstraits (Ciel-Terre, Yang-Yin, fils-mère, frère-sœur), dialectique inter sexuelle, toujours conflictuelle, souvent incestueuse, voire sanguinaire-mortifère; soit l'union de dieu et déesses, figurés ou abstraits (polythéisme, mythologies méditerranéennes) eux-mêmes en perpétuel conflit. Conflits qui restent du type masculin-féminin (bisexuels ou hétérosexuels), mais aussi parents-enfants (dieux-femmes, déesses-hommes, incestes), parents-parents (dieux et déesses entre eux et avec des héros), individu-groupe (héros ou dieu contre l'Olympe, ou contre les hommes), Eros-Thanatos. Conflits, angoisses, désirs, transgressions, interdits manifestement humains, projetés (faute d'être reconnus comme tels) sur les objets magiques et religieux, substituts maternels et paternels, avec la fonction cathartique de la projection, mais aussi sa fonction justificatrice des actes humains (les pires et les meilleurs) ainsi que sa fonction imitatrice et créatrice (identification projective aux ancêtres, dieux, héros).

- La seconde observation est plus probante encore de cet anthropomorphisme divin et des "retours" du gynothéisme. Elle concerne le fait que le Totémisme, plus ancien, subsiste dans le polythéisme et le monothéisme (et, bien sûr, dans les sociétés archaïques actuelles), de même que le polythéisme et les déesses-mères infiltrent encore les monothéismes.

En particulier, à côté d'un dieu chrétien lointain, mais déjà représenté par un Jésus plus proche, la Vierge-Mère est fréquemment objet privilégié de culte et de rituels, ainsi que bien des saintes (et des saints) qui rendent compte de cette emprise de la mère, du lien mère-enfant, de ce retour du refoulé (poly et gynothéisme), voire des tendances et survivances matriarcales de nombreuses populations, dont la mama méditerranéenne, la "mère juive", la baba russe ne sont que quelques exemples. Là encore, l'ontogénèse et la clinique éclairent la phylogénèse et le socio-religieux, et réciproquement. Il est du reste certain qu'une des raisons du succès du christianisme, en ses origines, particulièrement chez

les opprimés, dont les femmes faisaient partie, fut cette reprise, par lui et malgré lui, de l'idéalisation-divinisation de la mère ("bonne mère") et du lien mère-enfant, véritables retours du refoulé sous les figures divines masculines mises en avant.

- La troisième observation vise à montrer combien ce conflit masculin-féminin, à la fois intra individuel et inter sexuel a été et reste nécessairement vécu et projeté sur le plan religieux et du pouvoir.

La clinique, encore, y indique la voie : celle qui concerne, d'une part l'envie du pénis chez la femme et, beaucoup plus refoulée, déniée, l'envie de l'enfantement chez l'homme; d'autre part la peur réciproque du sexe de l'autre (angoisse primaire de castration, fantasmes masculins du vagin denté ou dévorateur, fantasmes féminins du pénis-arme, du viol éventreur, etc.); enfin le sado-masochisme lié à ces représentations et motions, comme à celles de la scène primitive et aux attitudes hostiles et défensives contre la possessivité orale féminine (maternelle) et l'agressivité anale masculine (paternelle, fraternelle).

Ces conflits, angoisses, vécus intensément au cours de l'histoire, au niveau des destins individuels et collectifs, se retrouvent dans les mythes, les croyances et les organisations socio-culturelles. Les tabous concernant les femmes, la misogynie des patriarcats les plus abusifs en témoignent, comme le développement de l'homosexualité à certaines époques. Citons là le mythe des Amazones, matriarcales, mutilant ou tuant leurs enfants mâles; celui de Médée et, plus encore, de Pandore, dont on sous-estime le fait qu'il est un mythe originaire, puisqu'il s'agit de "la première femme", créée par Zeus, pour punir les hommes et faire leur malheur (ils étaient si heureux avant !) après le vol du feu par Prométhée. Plus tard, le mythe d'Eve, autre "première femme", reporte sur celle-ci le péché originel, la perte de l'immortalité et du Paradis (le bonheur). De même, la misanthropie féminine sous toutes ses formes (depuis la frigidité à la fois par angoisse, inhibition et revanche, jusqu'au meurtre passionnel, en passant par la relation sado-masochiste, le modèle de la vamp, la vengeance sur les enfants, etc.) témoigne, du côté féminin, de ce contentieux, de cette ambivalence bisexuelle, inter sexuelle et socioculturelle, traduits par tant de mythes et légendes mettant l'accent sur l'agressivité, la cruauté, l'égoïsme et le goût du pouvoir des hommes, à n'en rappeler que le mythe de Cronos, Les Mille et une nuits, Barbe-Bleue, et bien d'autres récits légendaires, voire historiques, tels qu'enlèvements, rapt, tortures, meurtres de femmes (et sorcières). Tout ceci n'exclut nullement le besoin qu'ont, l'un de l'autre, les deux sexes, ni leurs complémentarités.

Sur ce dernier point, l'accord est assez général sur le fait que les femmes, suffisamment satisfaites par leurs capacités d'enfantement (et, ajoutons-le, d'éducation, de pouvoir sur leurs enfants) se montrent

relativement peu créatrices sur le plan socioculturel. A l'inverse, la recherche - surtout psychanalytique- sur la créativité et les capacités de sublimation masculines indiquent nettement qu'elles apportent aux hommes la satisfaction compensatrice de leur envie inconsciente d'enfanter. A côté de leur fonction paternelle, réelle et symbolique, leurs œuvres (avec leur part importante d'imaginaire) sont, pour eux, des substituts d'enfants ainsi créés d'eux-mêmes, de même que l'enfant est, pour la mère, un équivalent du pénis.

Or, précisément, cette créativité masculine a trouvé, dans le domaine divin, son terrain d'élection. Et si le croire s'origine dans la relation à la mère (en qui, par ailleurs, s'incube l'enfant), celle-ci faisant de plus fonction d'agent de transmission du cru, cette hypothèse trouve une confirmation supplémentaire dans le fait que c'est l'homme qui sème et engendre, crée et organise les religions - et, avant elles, la magie, le polythéisme - d'où découlent les structures socioculturelles.

L'homme y a trouvé son compte. Dans ce domaine primordial, privilégié et fondateur de l'histoire de l'humanité et des cultures, l'homme se taillait la part du lion, en même temps qu'aux dieux, bientôt masculins, qu'il créait, et auxquels il était nécessairement identifié - actualisant ainsi, à travers eux et leur pouvoir de création (du monde, de la vie, de l'homme) son propre désir inconscient d'enfantement ⁽¹⁾, d'engendrement primordial survalorisé et sacré, de toute-puissance infinie, d'auto-idéalisation narcissique.

Certes, nombre des enfanteurs de dieux n'échappèrent pas au sacrifice - mais ni plus ni moins que d'autres héros, rois, chefs, ou même transgresseurs banals, et non sans que les bénéfiques acquis restent à l'ensemble des hommes. Or, parmi ces bénéfiques, l'homme satisfaisait son désir refoulé (dénié) d'enfanter et sa rivalité avec la femme-mère, tout en se rendant davantage maître encore de sa rivale féminine ⁽²⁾. A son pouvoir physique et son agressivité déjà supérieurs, s'ajoutait son pouvoir mental, divin, spirituel, créateur, d'où se renforçaient son pouvoir et son prestige temporels. Mieux qu'égaliser sa rivale, c'était la surpasser. Ces dieux qu'il créait, et qui eussent pu rester purement imaginaires,

(1) Une autre manifestation socioculturelle de cette "envie d'enfanter" masculine, dans sa rivalité avec la femme (mère) s'exprime par la coutume bien connue de la couvade.

(2) Ceci jusqu'à exclure la femme de sa vie privée comme chez les prêtres catholiques et, plus généralement, de l'organisation, de l'exercice et du pouvoir religieux (et politique), voire en la maintenant dans une position minoritaire comme le furent les esclaves, les serfs, etc.

dérisoires (ce fut sans doute le sort de certains) devenaient maîtres de toutes choses dans la réalité quotidienne même. Beaucoup de ces bénéfiques demeurèrent et demeurent attachés, pour l'homme, à sa créativité en d'autres domaines : dans l'art, la technique, la philosophie, les systèmes idéologiques, la science même - d'ailleurs étroitement liés, pendant des millénaires, au même titre que l'art militaire, la conquête, le pouvoir politique, etc... à la magie, aux dieux, aux religions, dont ces divers domaines ne se dégagent encore que très lentement et depuis fort peu de temps ⁽¹⁾.

- Quatrième observation enfin : c'est certainement pour une grande part en fonction de ce contentieux entre sexes, et en tant que minorité que, comme toute minorité, les femmes et les mères, dans leur inévitable dépendance (et alliance) vis-à-vis des hommes, manifestent, à leur façon, leur ambivalence. Les cultures les plus misogynes montrent, ici, des particularités complexes et parfois contradictoires. Dans de nombreuses populations musulmanes la femme, traditionnellement tenue en tutelle est, en fait, un "objet" très convoité et, par là, redouté et tabou. D'où la possessivité des hommes à leur égard, voire leur vengeance inconsciente, pour autant qu'ils les "neutralisent" par l'enfermement, les tâches domestiques, les maternités. Mais, dans certaines tribus du moins, ces "minoritaires" règnent sur le foyer et les enfants. Sous des patriarcats apparemment très autocratiques et hiérarchisés, on constate, par exemple chez des tribus Twareg, que "les femmes sont les vrais piliers" de ces sociétés, que "rien ne se fait sans elles", qu'elles "décident en fin de compte" ⁽²⁾. Du reste l'islam, sous sa misogynie explicite, n'en est pas moins conteur et poète vis-à-vis de l'amour et des femmes, voire idéalisateur, comme le montrent le respect vis-à-vis de la mère et le culte entourant Fatima, écho de celui de la Vierge-mère.

Plus généralement, les femmes ne manquent pas d'armes vis-à-vis des hommes. Pandore reçut des dieux, nombre de qualités - dont la beauté, la grâce et la persuasion, tout comme Eve. Même minoritaire, la femme détient sa puissance de tout ce qu'elle peut apporter : amour, repos du guerrier, soins domestiques et présence reprenant ceux de la mère, en-

(1) Encore ce "dégagement" n'est-il qu'un "mouvement" d'ensemble actuel, toujours susceptible de régression, et davantage lié à l'évolution de la pensée, de ses méthodes qu'à celle des institutions, des individus, de leur vie affective et pulsionnelle.

(2) A. Chaventré, "Etudes sur les Twaregs", cité par H. de St-Blanquar, Sciences et avenir, n° 375, 20 mai 1978, p. 62.

gendrement et éducation des enfants, gages de puissance et de continuité des sociétés. Et, comme la clinique et l'anthropologie le font ressortir, ses fonctions maternelles et d'éducation lui confèrent le pouvoir que nous avons souligné. Elle peut y trouver la satisfaction de son besoin d'amour, d'épanouissement, de toute-puissance - mais aussi de son ambivalence, celle-ci se manifestant sous les formes les plus diverses : de l'excès à la carence de l'amour, des soins et de l'éducation, de l'adoration et la gâterie à la haine et la tyrannie persécutrice, du dévouement extrême à la rivalité jalouse ou envieuse, de l'attitude castratrice envers les garçons et/ou les filles (pour autant qu'elle-même s'est sentie châtrée) jusqu'à l'instigation à la révolte auprès des filles et/ou des garçons ...

Ainsi se récolte ce qui s'est semé. Par sa protestation plus ou moins inconsciente contre sa condition féminine et sociale, la fille devenant femme et mère tend à "contrarier" l'homme, à laisser ses tendances rivalisatrices-destructrices se manifester envers ses enfants - d'où l'ambivalence de ceux-ci, leur tendance à cliver leur besoin de l'idéaliser et leur rancune, à prendre ensuite leur "revanche" en la maintenant dans sa position mineure. Le garçon, devenant homme et père, par sa "protestation virile", défense contre son désir inconscient d'enfanter, reportera cette ambivalence envers la mère sur sa compagne et servira les dieux qu'il a créés en fonction de la triple dialectique mentionnée, laquelle est à la base des mythes de création du monde et, par eux, de l'instauration des dieux et du pouvoir masculin. De même que le père est nécessairement, pour les deux sexes, le rival par rapport à l'exclusivisme envers la mère puis, dans la triangulation, l'objet sur qui va se défléchir l'ambivalence, notamment l'hostilité, d'abord centrées sur la mère - de même que le "meurtre symbolique" du père primitif, par révolte contre sa tyrannie, semble un déplacement partiel du "meurtre réel" du pouvoir social de la mère.

6. Religion, pouvoir et "complexe paternel".

Ce qui précède répond déjà en partie aux questions posées par ce titre. L'hypothèse d'une fonction du croire ayant son origine dans la relation à la mère n'est qu'apparemment en contradiction avec "L'avenir d'une illusion" où Freud (1927) centre la religion, objet exemplaire de la croyance, sur le complexe paternel et la relation père-fils.

En effet, Freud oriente là sa recherche sur "les idées religieuses" (leur origine, leur valeur), c'est-à-dire sur le "cru" (contenu) et sans que soit posée la question de la fonction du croire, la distinction entre cru et croire n'étant pas faite. En outre, ces "idées religieuses", qui sont des "idéaux", sont des objets déjà construits, élaborés. Comme tels, ils se situent à un stade évolué de la personnalité et de l'appareil psychique, donc au niveau du processus secondaire, de l'Œdipe

et de l'idéal du moi. Mon hypothèse se situe au niveau pré-œdipien; elle porte essentiellement sur le processus primaire et sur le croire, comme fonction, énergie.

En second lieu, Freud indique bien, comme il l'a maintes fois reconnue, l'antériorité de la relation à la mère, avec même une allusion à sa fonction structurante sur le plan narcissique. Evoquant, à propos de la croyance en dieu; la vie psychique du petit enfant et le choix de l'objet sur le mode de l'étayage, Freud écrit :

"La libido suit la voie des besoins narcissiques et s'attache aux objets qui assurent leur satisfaction. Ainsi la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse.

La mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort, et ce rôle reste dévolu au père durant tout le cours de l'enfance." ⁽¹⁾

Mon hypothèse ne s'oppose en rien à cette formulation. C'est bien le père qui représente à la fois la force et la loi : ce sont bien les hommes qui, grâce à leur force et leur "créativité", ont créé et la loi, et les dieux qui l'instaurent et qui en ont écarté les femmes en les y soumettant. De même, si "la mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort", c'est bien qu'elle jouait précédemment ce rôle, comme Freud l'indique ("première protection" contre les dangers et l'angoisse). Rôle de mère suffisamment fiable, à partir de quoi auront pu s'originer la foi en elle, la fonction du croire qui, dès lors établies, seront transférées sur le père, puis sur Dieu - la mère jouant d'ailleurs un rôle notable dans ce "déplacement" en s'étayant elle-même "sur le père plus fort", et sur Dieu.

Enfin, dans cet écrit, Freud se réfère au monothéisme judéo-chrétien qui, précisément, met, lui-même en avant des figures et symboles masculins (et la relation père-fils). Or nous avons vu combien ces figures et aspects manifestes cachent, refoulent, en même temps qu'ils désignent et font ressurgir l'image idéalisée de la mère, ainsi que la triple dialectique déjà décrite. Il en est souvent ainsi en clinique, où un pseudo-Œdipe de surface, défensif, protège un pré-Œdipe beaucoup plus conflictuel et refoulé.

(1) Freud (1927), "L'avenir d'une illusion", PUF Paris, 1971, p.33. C'est moi qui souligne "s'attache", car je ferai plus loin référence à la pulsion d'attachement. Le soulignement des "besoins narcissiques" vise ici ce que cette phrase implique quant aux structurations narcissiques primaires qui s'effectuent dans la relation à la mère, précisément grâce à l'étayage et aux identifications primaires.

Bien plus encore, cet écrit n'est qu'une des étapes de la pensée freudienne, qui évoluera sur ce plan, comme toute recherche - mais sans doute, plus spécialement, la recherche psychanalytique. Celle-ci se fait, chez Freud comme chez chacun d'entre nous, selon le processus même de la cure. D. Anzieu ⁽¹⁾ a clairement décrit ce mouvement des découvertes de Freud en leurs débuts, chacune d'elles correspondant aux progrès de son auto-analyse et de ses dégagements transférentiels vis-à-vis de Fliess. Plus tard, des événements importants de son existence, que Freud a certainement analysés, lui permettront de nouvelles découvertes.

G. Rosolato résume bien les "trois époques" de la création freudienne ⁽²⁾. La première, qui "débute après la mort du père de Freud avec l'Interprétation du rêve", va précisément l'amener à découvrir la fonction paternelle, le complexe d'Oedipe, plus tard "la fonction symbolique du meurtre du père dans Totem et tabou (1914)". Dans la seconde période, par les deuils qui le frappent, les réflexions devant l'angoisse et la mort, les destructions et l'horreur que suscitent la "grande guerre" ⁽³⁾, Freud parvient au concept de la pulsion de mort et à la seconde topique.

"Enfin, dit Rosolato, à partir du décès de la mère, en 1930, s'engage une troisième époque centrée sur la féminité, le clivage du moi et la psychose dans une démarche conjointe."

Certes, il arrive que ces trois grandes périodes, ici très résumées, se chevauchent. C'est le cas pour "L'avenir d'une illusion" qui se réfère essentiellement au complexe paternel, au père symbolique de la première période, alors que cet écrit date de la seconde (1927).

Quant au risque de trop privilégier les concepts de l'une de ces époques par rapport aux suivantes, on ne saurait mieux dire que Rosolato (4) :

"La référence prévalante au père, pierre angulaire de la pensée analytique, peut ... servir à masquer une fixation à la mère ... L'image du père, ses substituts, ne font que camoufler une relation

(1) Anzieu, D. (1975), L'auto-analyse de Freud, Paris, PUF (1ère éd. 1959)

(2) Rosolato, G. (1978), La relation d'inconnu, NRF, Gallimard, Paris, p. 254.

(3) Freud (1915), "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort" in Essais de Psychanalyse, Paris, Payot.

(4) Rosolato, G., op.cit., p.9. C'est pourquoi cet auteur, après ses "Essais sur le symbolique", décrivant "l'organisation symbolique relative au père" est conduit, dit-il, à la nécessité de préciser l'influence de l'univers maternel et de son antériorité susceptible d'évoquer dans un contexte duel toute relation originelle." (C'est moi qui souligne).

Immuable avec la mère seule, mère phallique, toute-puissante, destructrice, archaïque, tout en donnant l'illusion de s'en être détaché. Le père idéalisé est intriqué dans cette image. Cette méconnaissance, que les mythes du monothéisme peuvent entretenir jusque dans leurs représentations, se manifeste par un sentiment d'élation qui s'exalte dans la pugnacité et l'assurance à soutenir un système hédoniste ayant valeur libératoire, dont le père ou le maître serait le garant. L'"affranchi", le prosélyte, et le "connaisseur" s'y font abri de leurs défenses maniaques".

Dans "L'avenir d'une illusion", Freud est ainsi en retrait par rapport à l'évolution de sa propre pensée. Il n'y fait guère référence à la mort, à l'angoisse de mort, ni à leur dénégarion, qui sont au centre de toute religion. Et l'image du père idéalisé (où, comme le dit Rosolato, s'intrique celle de la mère idéalisée), par laquelle il rend compte de la religion, le fait participer à cette "méconnaissance" (de l'image première de la mère idéalisée) "que les mythes du monothéisme peuvent entretenir" - méconnaissance qu'aurait pu lever, après la mort de sa mère, le "dégagement" que permettra en lui ce deuil douloureux quant à l'idéalisation de la mère, jusqu'alors cachée, réprimée sous celle du père.

De même, en liaison avec cette problématique, il semble possible d'aller un peu plus loin que Freud dans "Analyse terminée et analyse interminable" (1937). Ce "quelque chose de commun aux deux sexes" qui fait limite à l'analysable, ce "roc de féminité" refusé chez la femme par l'envie du pénis serait refusé, chez l'homme, non pas seulement parce qu'il ressent toute attitude passive comme castration, ni parce que ce "refus de la féminité" serait "un fait biologique, une partie de la grande énigme du sexe" ⁽¹⁾ - mais parce que, à l'envie féminine du pénis correspond, chez l'homme, le désir d'enfanter dont nous avons montré comment, à partir de son déni, il se satisfaisait substitutivement en créant des dieux, en excluant la femme du sacré et du pouvoir et, par là, en dominant davantage sa rivale enviée.

Désir masculin d'enfanter tellement "déplacé", parce que dénié, clivé, qu'il reste caché, méconnu dans l'interprétation même qui peut en être donnée. Ce qui est ici en question est bien, en effet, la "série" désirs-défenses suivante : 1.: désir d'enfanter (identification à la mère, rivalité avec elle), d'où = 2 : désir d'être femme (mère), d'où = 3 : angoisse d'être châtré, et soumis passivement au père, d'où = 4 (défense) refus de la féminité.

(1) Freud, "Analyse terminée et analyse interminable", RFP, T. XXXIX-3, p. 371

"L'interprétation" du refus de la féminité (n° 4) par le n° 3 (angoisse d'être châtré) cache donc les n° 1 et 2 (désir d'être femme et d'enfanter) et, au lieu de remonter à ce désir premier, n'en indique que l'attitude défensive. ⁽¹⁾

Désir masculin d'enfanter que la clinique nous apporte pourtant, pour peu qu'il n'y soit pas non plus méconnu, ne serait-ce que chez tant d'homosexuels passifs, manifestes ou latents, dans l'Oedipe passif ou le registre précœdipien.

Les cas-limites sont, ici les plus illustratifs. Freud reconnaît bien, chez Schreber, ce désir patent de féminité et d'enfantement. Par contre, le rêve d'un patient qui se voit "enceinte est interprété par lui comme défense contre la castration, ce qui est exact, mais ne relève que cette attitude défensive (n° 3 de notre série) sans reconnaître le désir d'enfanter, pourtant directement exprimé : le patient est "enceinte" et finalement, accouche. Le désir est bel et bien satisfait, malgré sa dénégation ("cela lui est très pénible") ⁽²⁾.

Il y a près de vingt-quatre siècles - mais, à l'échelle des civilisations, c'était encore hier - Socrate, par la voix de Platon, manifeste clairement ce désir masculin d'engendrer comme les femmes, et mieux qu'elles - en vue même de l'immortalité que procure l'enfantement. Dans les dialogues qui traitent de la vertu, celle-ci est avant tout politique, du fait de l'aspiration des jeunes à devenir de grands hommes d'état. Jeunes qu'il faut donc "former" à la "recherche de la vérité" c'est là la double passion de Socrate. Dans son éloge de l'Amour (Le banquet) ceux, dit-il, qui sont féconds selon le corps aiment les femmes et croient se procurer l'immortalité en procréant des enfants. Mais celui qui est fécond selon l'esprit et le désir de rechercher de belles âmes (certes, dans de beaux corps : à rappeler qu'il est fils de sculpteur) pour y

(1) On pourrait ajouter = 5 : virilisme masculin, par renforcement de la défense (n° 3 et 4). Cette formation réactionnelle (régression phallique), si visible et active chez le jeune garçon et l'adolescent, puis dans la symptomatologie masculine (hystériques, paranoïaques, homosexuels actifs, sadiques, certains obsessionnels, etc.) se retrouve au niveau phylogénétique et socioculturel. Le déni, chez l'homme, de sa part féminine qu'il projette sur la femme, le conduisent à ces attitudes viriloïdes, agressives et misogyniques sur le plan sociopolitique, telles qu'elles apparaissent dans les sociétés (hyper-) patriarcales, les institutions à dominance masculine (Eglise, Armée, haute administration, etc.) et les domaines de la créativité (art, technique, science...) massivement dominés par les hommes.

(2) S. Freud, L'interprétation du rêve, chap. VI, "Exemples de figurations". Le "grand exploit" dans le rêve, pp. 352-353, P.U.F.

"enfanter" des "vertus immortelles" : "par le contact et la fréquentation de la beauté, il enfante et engendré les choses dont son âme était grosse depuis longtemps". De tels couples seront plus unis, ajoute Socrate, et auront "des enfants plus beaux et plus immortels" que les couples hétérosexuels : car il s'agit bien, ici, de "l'amour grec". Et, au degré suprême de l'Amour, qui est contemplation de la beauté en soi, "de la beauté divine elle-même sous sa forme unique" un tel homme, conclut Socrate, sera chéri des dieux, enfantera et nourrira la vertu véritable et, par là, deviendra immortel - et, on le voit, quasi-divin. A côté du mépris des femmes, parallèlement affiché, s'exprime ainsi la rivalité avec elles dans l'enfantement de fils particulièrement doués, aimés, sur le mode du choix narcissique, comme en font foi encore le mode de formation en cause, la "maïeutique" (il est, aussi, fils de sage-femme) et l'objectif visé : d'une part la préparation des jeunes aux affaires de la cité, donc au pouvoir, à celui des dieux, dont les femmes sont exclues, d'autre part l'immortalité et la quasi-divinité.

Semblablement, dans de nombreuses sociétés archaïques actuelles, les rituels d'initiation assurant la formation et l'intégration des jeunes sont, de façon très nette, voire naïve, exprimés en termes d'engendrement par les hommes. Non seulement les femmes en sont exclues, mais les rituels eux-mêmes (dont le durée, dans certains cas, s'étend sur neuf mois) consistent en une re-fœtalisation des initiés, en vue de leur re-naissance, et sont décrits (et vécus) comme tels, en même temps que leur contenu se centre sur la parole des ancêtres, des dieux, et sur le "pouvoir" conféré par ce "savoir" ⁽¹⁾.

Ces quelques exemples illustrent le processus selon lequel le cru et le croire, instaurés dans et par la relation à la mère, sont "récupérés" par les hommes et leurs dieux masculins, en fonction du désir masculin d'enfanter, désir à la fois refoulé et, dans la rivalité avec les femmes, déplacé vers la créativité, notamment de dieux, mythes, lois, qui renforceront le pouvoir et le sentiment de toute-puissance des hommes, selon la triple dialectique explicitée plus haut.

(1) L.V. Thomas (1973), "L'être et le paraître. Essai sur la signification de l'initiation en Afrique noire", in Fantasme et formation, par R. Kaës, D. Anzieu et al., Dunod, Paris, p. 116.

7. Pour une pulsion du croire.

L'hypothèse de la nature pulsionnelle du croire peut maintenant se confirmer, toutes les caractéristiques d'une pulsion lui étant applicable ⁽¹⁾. La distinction entre cru et croire en donnait déjà la poussée et l'objet.

La poussée essence et moteur de toute pulsion est ici la fonction du croire elle-même, avec son intensité - qui nous l'a fait considérer aussi comme passion. Moteur si universel, si puissant et déterminant dans la vie et l'histoire des individus et des peuples, que le présent travail le situe aux origines mêmes de l'être (relation à la mère) et de l'espèce (relation à la magie, aux mythes, aux cosmogonies apportées par homo sapiens, puis aux religions) et de leur structuration, individuelle pour l'être, socioculturelle pour l'espèce.

Son objet, le cru, est également une donnée immédiate de cette pulsion du croire. Objet qui reste "ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion" ⁽²⁾. Mais, pour varié qu'il puisse être, du moins aujourd'hui, cet objet n'en apparaît pas moins comme universel jusqu'aux débuts de notre siècle, aux niveaux onto et phylogénétique, pour peu qu'on n'en néglige pas cet objet privilégié du croire, la religion, qui fut et reste au centre de nos civilisations et de toutes les sociétés connues.

Il est même surprenant, au terme de la présente recherche, d'avoir à constater combien cette universalité de la croyance, sous ces deux caractéristiques, poussée et objet, avec le poids qu'elles eurent et gardent dans le destin de chacun et de l'humanité, a été méconnue comme signe même de la spécificité de l'espèce, puis de sa nature pulsionnelle.

C'est un non-psychanalyste, Edgar Morin qui, à ma connaissance, y reconnaît, le premier, le signe spécifique de l'espèce ⁽³⁾.

(1) Faute de place dans le cadre de cet article, il ne s'agit là que d'une esquisse, qui pourra être développée ailleurs.

(2) S. Freud, "Pulsions et destins des pulsions", in Métapsychologie, Gallimard, Paris.

(3) E. Morin (1973), Le paradigme perdu : la nature humaine, Ed. du Seuil, Paris. Nous regrettons de ne pouvoir, ici, commenter davantage cet auteur.

Quant aux autres caractéristiques pulsionnelles du croire (son but, sa source), si l'on admet notre hypothèse que c'est dans la relation à la mère, premier objet idéalisé, que surgissent et se développent son objet (le cru : le sein, les soins, la mère totale, sa présence ...) et sa poussée (le croire, au sens large) avant de se reporter sur le père, puis sur un objet divin, compte tenu de la fiabilité de la mère (puis du père), ou sur d'autres objets idéalisés, elles seront nécessairement situées également dans cette relation primordiale.

Le but de toute pulsion étant la satisfaction, il est évident qu'il consistera ici, pour l'enfant, à obtenir de la mère, premier objet de la pulsion du croire, sa présence. Présence qui peut être hallucinée, comme celle de Dieu : on retrouve là l'illusion décrite par Freud, proche, par la prévalence du désir, de l'idée délirante, mais différente d'elle. Présence, cependant, qui apporte à l'enfant, quand elle est réellement perçue, la satisfaction, avant même qu'il soit répondu à tel besoin particulier : faim, douleur, etc. La preuve par le contraire s'exprime dans la tension que vit l'enfant lors de la séparation d'avec la mère, "premier objet protecteur" contre les dangers et l'angoisse, dit Freud - et, même, lors de la présence d'un étranger. La clinique illustre quotidiennement cette angoisse de séparation, cette dialectique de la présence-absence, si fondamentale pour l'établissement de la confiance de base et des structurations primaires, comme pour celui du processus psychanalytique.

Mais quelle excitation interne corporelle, quel processus somatique, localisé dans un organe ou une partie du corps, et dont l'excitation est représentée, dans le psychisme, par une pulsion, servirait d'étayage à cette pulsion du croire ?

Rien n'empêcherait de situer la source en cause de cette pulsion dans la pulsion (phase) orale. Néanmoins, il paraît plus judicieux de concevoir la pulsion du croire comme étayée sur la pulsion d'attachement ⁽¹⁾ d'ailleurs étroitement liée à l'oralité, mais plus globale et concernant plus directement la dialectique, présence-absence en question.

(1) Pulsion d'attachement, d'agrippement, d'accrochage, de contact, ou simple notion (lien) d'attachement, reprise par les éthologues, après les travaux, plus anciens de l'école "hongroise" (I. Hermann, Michael et Alice Balint) et ceux, plus récents de Bowlby. Voir, à ce sujet : L'attachement, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Suisse (1974) : colloque épistolaire auquel ont participé : D. Anzieu, J. Bowlby, R. Chauvin, F. Duyckaerts, H.H.F. Harlow, C. Koupernik, S. Lebovici, K. Lorenz, Ph. Malrieu, R.A. Spitz, D. Widlöcher, R. Zazzo.

Sur le plan phylogénétique où se situe E. Morin ⁽¹⁾, la nouveauté apporte homo sapiens est une conscience nouvelle, nécessairement conflictuelle, de l'inéluctabilité de la mort. A son angoisse-d'anéantissement, à la conscience qu'il en prend, s'oppose la dénégration (celle-ci étant à la base de la pensée, de l'intelligence) qui l'amène à "inventer l'illusion", "la relation imaginaire au monde"; projetant son désir dans le réel, et comme en témoignent les sépultures (et la peinture, l'art) qu'il nous a laissées, il y hallucine, y crée les esprits et la magie, la déesse-mère et les dieux consolateurs, substituts de la mère (protectrice toute-puissante), présences dès lors immanentes, gages de vie et de survie (mythes d'immortalité) et qui évolueront vers les monothéismes. Homo sapiens serait donc plus justement dénommé "homo credens".

De même, sur le plan ontologique, Dieu va apparaître comme substitut du lien primordial à la mère. Les caractéristiques divines sont, à cet égard, parlantes :

- Dieu est avant tout présence et disponibilité. Je peux à tout moment l'appeler comme j'appelais ma mère, lui demander ce que je veux, lui dire mon chagrin, ma détresse, le prier, supplier, me sentir écouté, entendu, en liaison avec lui, voire en lien fusionnel (extases religieuses, visions et auditions des saints, apparitions, signes divins ...). Je peux également ne plus penser à lui, l'oublier : il n'en est pas moins présent. Je peux me plaindre à lui, pleurer, gémir, voire m'accrocher à lui, le harceler, comme font tant de croyants. Il s'agit bien là d'un mode de relation à la mère, d'un type de présence maternel et non paternel; il n'y a nulle nécessité de réciprocité : je suis en position de demander et de recevoir, non de donner. Mieux encore : comme la mère, il est présent dans le quotidien, surtout dans les croyances archaïques, mais également dans les religions monothéistes, particulièrement le judaïsme et l'islamisme, où les rituels explicites et implicites portent sur les actes et pensées de tous les jours : repas et nourriture, soins corporels, prière ... c'est bien d'un substitut de la mère qu'il s'agit.

- Dieu est tout-puissant, maître de la vie et de la mort comme la mère. Comme elle, il veille sur moi et me veut du bien. Il me protège de l'angoisse de mort et d'anéantissement par la promesse que je le (et me !) retrouverai dans l'éternité (je reviendrai "dans son sein"... maternel), que mes souffrances, mes malheurs y seront d'autant compensés. Comme la mère, il sait tout de moi. Il peut satisfaire tous mes désirs - ou non,

(1) E. Morin, op, cit., p. 109 ss.

mais pour mon bien. Il sait tout de tout, peut tout sur tout, rend compte de tout, est toute conscience et tout savoir. Et, comme je suis à son image, je participe à sa toute-puissance. Je suis son enfant, je lui appartiens, mais il m'appartient également : il est "mon" Dieu et me préfère (je suis l'élu, individu ou peuple, par rapport aux païens, à ceux qui croient à d'autres dieux), je peux l'invoquer, parler, promettre et agir en son nom,

- Bien qu'exigeant, il est tout amour. Exigeant quant au respect de sa loi, de ses commandements, de ma fidélité à lui, il me sanctionne en cas de manquement, parfois durement, mais par amour, et pour mon propre salut. En cela, il est plutôt un père pour moi; j'intériorise ses interdits (surmoi) comme ceux d'un père, mais en fonction de mon moi idéal maternel. Cependant, il est sensible à mon remords, toujours prêt au pardon - et, ici, s'avère surtout maternel. Bien que lointain et tout-puissant, il est proche et familier. Je le tutoie. Je peux même l'agresser. Il comprendra, et je me repentirai. Des figures intermédiaires, plus proches encore (pour le chrétien Jésus, la Vierge, tels saint ou sainte) intercéderont pour moi, ainsi que mon propre ange gardien, qui me protège contre Satan. Tous savent que ce dernier est lui-même un ange déchu, qu'il est difficile de ne pas succomber à la tentation. Aux jours du danger, de la blessure grave, de la mort, ce sont la mère et Dieu qui sont invoqués.

Ces caractéristiques se retrouvent, selon des dosages divers, dans toutes les religions. Le but pulsionnel qui les sous-tend vise à satisfaire la pulsion d'attachement, sous tous ses aspects : retrouver, grâce à l'objet cru, la présence de la mère, le lien à elle qui sont, en soi, apaisement, protection, sécurité, vie et victoire d'Eros sur Thanatos, cessation de l'angoisse de séparation, de mort, d'anéantissement, survie grâce à la toute-puissance de la mère (mythes d'immortalité) et à la participation à cette toute-puissance, nécessairement sur le mode narcissique et du processus primaire. Soulignons-le encore : l'être est constitué primordialement par ses structurations primaires et, avant tout, son narcissisme, c'est-à-dire sa relation à la mère, d'où découlent sa pulsion du croire, son système basal de croyances et de valeurs, son appétence vitale ... Quelque chose en lui sait, bien qu'il en soit inconscient, que cet ensemble est constitutif de son identité : d'où ses réactions si vives, sa "résistance" contre toute atteinte qui y serait portée - ceci s'illustrant si fortement dans la clinique et, sur le plan socioculturel, par les conflits religieux et de valeurs, les racismes, l'exigence des peuples à revendiquer leur identité, c'est-à-dire leur autonomie et leur singularité.

Quelques mots encore, d'ailleurs, sur la nature de cette pulsion du croire : son origine dans la relation à la mère, son intrication même avec

l'oralité, son exigence intense de satisfaction (aspect économique), de présence, proximité, possessivité, la rangent bien au sein des processus primaires, des motions primordiales de l'inconscient, des pulsions partiel-les et du narcissisme, avec leur ambivalence profonde, leur résistance au processus secondaire et au changement. Nul besoin d'imaginer là une énergie spécifique. Il s'agit bien de libido, avec sa part massive de libido narcissique. Magie, mythes, religions, langage et actes qu'ils suscitent sont bien marqués, dans l'histoire individuelle et collective, par le moi et le non-moi (l'identique et l'étranger), l'amour et la haine, la gratitude et l'envie, sous leurs formes les plus variées et les plus intenses, depuis le don de soi, la sainteté, le martyr, jusqu'au fanatisme, au sacrifice humain, au meurtre et aux destructions les plus cruels.

Quant aux destins de la pulsion du croire, la place nous manque ici pour les aborder - ainsi que le problème des rapports entre pulsion du croire et "pulsion épistémophilique", sauf à seulement pointer que cette dernière dénomination semble bâtarde, le terme de "pulsion" évoquant le processus primaire alors que l'épistémophilie, par sa référence au savoir, implique le processus secondaire.

Du reste, dans une perspective de généalogie du savoir, elle aussi onto et phylogénétique, il apparaît nettement que tout savoir est d'abord une croyance (cru), que son "enseignement" lui-même passe par le système de croyances en usage (à n'en donner que les exemples de la cosmogonie, de la fonction biologique du père) et que sa découverte ou son apprentissage se fait aussi par les défilés de l'inconscient, de l'imaginaire, des affects, de la pensée magique et de leurs "interprétations", comme par les limites de l'esprit humain - ainsi qu'en témoignent les théories sexuelles infantiles, les représentations que chacun se fait de l'autre sexe, de la société, du monde, de la vie... et de soi-même. C'est précisément au dépassement de ces obstacles que la cure et la recherche psychanalytiques peuvent contribuer.

Il faut donc arrêter cette longue esquisse, avec l'espoir que les hypothèses avancées susciteront quelque intérêt et auront leur part de fécondité dans la recherche et la pratique psychanalytiques.

Références bibliographiques :

- I - D. Anzieu, De la méthode psychanalytique et de ses règles dans les situations de groupe (dans ce même N°, p. 5).
- II - S. Freud : Psychologie collective et analyse du Moi.
- III " Au-delà du principe de plaisir.
Avenir d'une illusion.
Malaise dans la civilisation.
Lettre à Einstein.
- IV - W.R. Bion, Recherches sur les petits groupes (PUF).
- V - J.B. Pontalis, "Le petit groupe comme objet" (in Après Freud, Julliard, p. 241).
- VI - D. Anzieu, L'illusion groupale (Nouvelle Revue de Psychanalyse, N° 4, automne 1971).
- VII - A. Béjarano, Ecoute psychanalytique et transfert en dynamique de groupe. Mémoire présenté à l'A.P.F. (avril 1966), inédit.

BIBLIOGRAPHIE :

- 1966 . Ecoute psychanalytique et transfert en dynamique de groupe.
Mémoire présenté à l'Association psychanalytique de France.
- 1971 . " Le clivage du transfert dans les groupes", Perspectives Psychiatriques, N° 33, pp. 15-22
- 1972 . " Résistance et transfert dans les groupes" in Le travail psychanalytique dans les groupes, par D. Anzieu, A. Béjarano, R. Kaës, A. Missenard, J.B. Pontalis, Paris, Dunod, pp. 65-140
- . " Sur la problématique de la prise de conscience", en collaboration avec L. Couty.
Documents et Débats, N° 7, Décembre 1972.
Communication à la réunion scientifique du 22 novembre 1971.
- 1973 . Réflexions sur " La dynamique du transfert" de Freud, Documents et Débats, N° 9, pp. 77-87
- 1974 . A discussion of the paper by Claude Le Guen on "The information of the transference", presented at the 28 th International Psycho-Analytical Congress, July, 1973, in Int. J. of Psycho-Anal., Vol. 55, Part 4, pp. 513-518.
- . Essai d'étude d'un groupe large, Bulletin de Psychologie, N° spécial, Groupes : Psychologie sociale clinique et psychanalyse, pp. 98-122
- 1976 . " L'analyse du contre-transfert comme source de créativité" in Désir de former et formation du savoir, par R. Kaës, D. Anzieu, A. Béjarano et coll., Paris, Dunod, pp. 47-61.
- 1977 . " Contre-transfert et narcissisme (chez le patient...et l'analyste)", in Bulletin de la Fédération Européenne de Psychanalyse, N° 12, pp. 5-10.
- . " Les trois refoulés : sexe, mort et société". Communication à l'A.P.F. Entretiens de psychanalyse – décembre 1977.
- 1978 . " Le cru et le croire ("Pour une pulsion du croire" ayant son origine dans la relation à la mère), publié pour la première fois dans ce numéro 19 de Documents et Débats.
