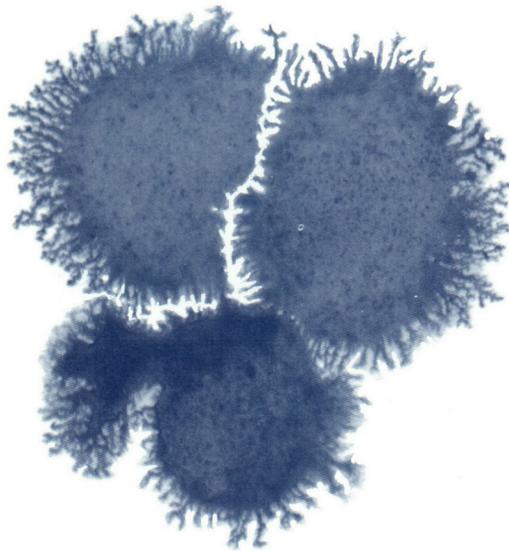


Le dehors et le dedans



NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE
NUMÉRO 9 PRINTEMPS 1974

Gallimard

NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE

Paraît deux fois l'an, au printemps et à l'automne.

DIRECTEUR

J.-B. Pontalis

ASSISTANTS DE RÉDACTION

François Gantheret et Michel Gribinski

COMITÉ

Didier Anzieu, André Green,
Jean Pouillon, Guy Rosolato, Victor Smirnov,
Jean Starobinski

Rédaction :

Éditions Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin, 75007 Paris. Tél. : 45-44-39-19.

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.

La rédaction reçoit sur rendez-vous.

Abonnements :

Nouvelle Revue de Psychanalyse. Service Abonnements
49, rue de la Vanne, 92120 Montrouge. Tél. : 46-56-89-00

Abonnements pour deux ans (4 numéros) :

France et pays de la Communauté.....	330 F
Étranger.....	357 F

Pour tout changement d'adresse, prière de nous adresser la dernière bande d'abonnement.

Le dehors et le dedans

nrf

NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE

Numéro 9, printemps 1974.

TABLE

Jean Starobinski	<i>« Je hais comme les portes d'Hadès... »</i>	7
Michel de M'Uzan	<i>S.j.e.m.</i>	23
Sami-Ali	<i>L'espace de l'inquiétante étrangeté.</i>	33
M. Masud R. Khan	<i>L'espace du secret.</i>	45
Annie Anzieu	<i>Emboîtements.</i>	57
Olivier Flournoy	<i>Entre trois et deux.</i>	73
Nicole Berry	<i>Entrer en analyse.</i>	93
Paul Schilder	<i>Psychanalyse de l'espace.</i>	105
Pierre Geissmann	<i>L'espace de la dépression.</i>	125
Harold Searles	<i>Les sources de l'angoisse dans la schizophrénie paranoïde.</i>	143
Alix Strachey	<i>Remarques sur l'emploi du mot « interne ».</i>	163
Monique Douriez-Piñol	<i>Les fondements de la sémiotique spatiale chez l'enfant.</i>	171
Didier Anzieu	<i>Le moi-peau.</i>	195
Jean-François Lyotard	<i>Économie théâtrique.</i>	209
Jean-Michel Labadie	<i>L'espace meurtri.</i>	219
Gillo Dorfles	<i>« Innen » et « Aussen » en architecture et en psychanalyse.</i>	229
Françoise Choay	<i>La ville et le domaine bâti comme corps.</i>	239
Bernard Lassus	<i>De plus à moins.</i>	253

...c'est peut-être ça que je sens, qu'il y a un dehors et un dedans et moi au milieu, c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, je ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison, j'ai deux faces et pas d'épaisseur, c'est peut-être ça que je sens, je me sens qui vibre, je suis le tympan, d'un côté c'est le crâne, de l'autre le monde, je ne suis ni de l'un ni de l'autre...

Samuel Beckett,
l'Innommable.

« JE HAIS COMME LES PORTES D'HADÈS... »

1. *Sur les raisons d'interroger les anciens.*

Loin de moi la conviction que la parole archaïque dit le vrai, et qu'il nous incombe d'y retourner — armés des nouveaux moyens de l'exégèse — pour découvrir les secrets permanents du « cœur humain », de la « nature humaine », de « l'être-au-monde ». Pour avoir énoncé un premier système de représentation — plus simple, plus vigoureux —, la parole archaïque n'a d'autre privilège, à mon sens, que d'avoir été première venue, et d'avoir parfois imposé aux âges consécutifs de la garder en mémoire (consciemment ou inconsciemment), pour la répéter, la transposer ou la contredire. La valeur étymologique qu'on est en droit d'attribuer à la parole archaïque n'implique qu'un rapport de dérivation : pour lui attribuer une autorité supérieure, il faudrait admettre, par principe, que tout ce qui a été énoncé au commencement a conservé la plus haute validité possible. Ce qui a été proféré, imaginé, narré dans la plus lointaine *profondeur* temporelle où nous puissions remonter ne fait pas partie pour autant des assises les plus « profondes » de l'individu.

Pourtant l'image du passé conservé *intérieurement* est séduisante. Cette image n'a pas cessé de nous tenir sous son charme. Pour la justifier, il est commun d'emprunter à la biologie la notion de l'héritage phylogénétique. On sait l'usage qu'en a fait Freud, avec l'idée du « fantasme originaire », etc. Mythes et archétypes réclament le même statut : leur antécédence, dans l'ordre génétique, semble devoir leur assurer une position et une fonction centrales, dans l'ordre structural. Tout se passe comme si, d'appartenir au passé de l'espèce, ils acquéraient des titres suffisants pour constituer l'intériorité (le *dedans*) de l'individu. Quiconque, dès lors, se mettrait à l'écoute de la parole archaïque, entreprendrait un voyage vers le dedans, s'orienterait vers ce lieu nucléaire de soi-même où perdure et persiste l'origine... Pensée séduisante, et dont la séduction est liée à un postulat qui échappe à toute démonstration : ce postulat est celui du caractère universel et prégnant de la parole (ou de l'événement) archaïque. Faute de quoi on ne comprendrait pas que son héritage ait pu s'inscrire ultérieurement

en tous les individus. (Le plus souvent, c'est d'une disposition présumée agissante en chacun de nos semblables que nous partons, pour isoler, dans le foisonnant matériau de la Fable, ses préfigurations mythiques, garantes de son caractère objectif et de sa pérennité. Le logicien y verrait un bel exemple de cercle.)

Que le plus lointain passé corresponde à notre plus profonde intimité : c'est là une façon de refuser la perte et l'écart, de récupérer, dans le plein d'une histoire sans lacunes, tous les moments parcourus. L'image même du parcours suppose la productivité du passé, son efficacité attestée non seulement par l'avance acquise, mais par l'être même de l'individu portant en lui la somme de ses expériences antécédentes. Dire que l'individu s'est construit à travers son histoire, c'est dire que celle-ci est cumulativement présente en lui, et qu'à mesure qu'elle devenait histoire révolue elle devenait du même coup structure *intérieure*. Dès lors, toute connaissance de soi est nécessairement anamnèse, remémoration. Et réciproquement, toute anamnèse équivaut à la reconnaissance des couches profondes (fréquemment comparées à des couches géologiques) de la personne actuelle. Quand une théorie de ce type, loin de s'en tenir à l'histoire de l'individu, réimplique l'histoire entière de l'espèce dans celle de la personne, on se trouve devant un système extraordinairement rassurant : il n'est rien du passé humain qui ne soit mien, il n'est aucune parole, dans la profondeur des temps, qui ne me concerne et ne m'éclaire. Rien n'est *dehors*, rien ne doit être tenu pour étranger (*Nihil humani...*). Tout, dans l'histoire, nous tend notre miroir...

Mais le doute survient, sitôt que l'on abandonne l'image d'une évolution qui conserve les expériences qu'elle dépasse. Le doute se renforce, de surcroît, sitôt qu'à l'image d'une histoire universelle globale et unique, se substitue celle d'une histoire plurielle, à qui rien ne permet d'assigner la figure d'un organisme en devenir.

Notre intérêt pour le passé de la culture n'aurait pourtant pas lieu d'être moindre si, au lieu de représenter une part de nous-mêmes, ce passé était ce que d'autres hommes ont accompli, selon une pensée qui n'est pas la nôtre et ne le sera jamais, dans une langue où nous ne reconnaissons rien de nous-mêmes. Sans parler des cultures qui n'ont en rien contribué à nous faire ce que nous sommes, il n'est pas certain que celles dont nous avons subi l'influence n'aient pas fait l'objet d'une série d'évictions plutôt que d'une assimilation. Selon le modèle proposé par Goldstein — modèle qui oppose à la notion psychanalytique du « refoulement-conservation inconsciente » celle de l'émergence positive de « nouvelles structurations¹ » —, il est loisible de voir dans la parole archaïque et dans le mythe un mode d'expression qui, sans avoir perdu toute possibilité de réapparition², a été supplanté par d'autres types de discours :

1. K. Goldstein, *la Structure de l'organisme*; trad. fr. Burckhardt et Kuntz, Gallimard, 1951, p. 266-285.

2. La réapparition d'un comportement révolu n'est pas conçue, dès lors, comme la *résurgence* d'une tendance « latente », « refoulée », mais comme le retour de l'individu à un niveau d'intégration plus immature, moins apte à la maîtrise objective.

son antécédence n'implique pas sa permanence cachée. Nous en sommes sortis, nous l'observons du *dehors*. La parole archaïque appartient à un moment révolu : à nous de mesurer la distance qui nous en sépare, l'écart que nous avons pris, la différence dont vit notre curiosité.

Consentons à le reconnaître : quand bien même l'histoire serait faite d'évictions successives, l'intérêt que nous portons à un objet extérieur, lointain et différent, a pour effet de l'inclure dans notre discours présent, de le faire nôtre, de l'*intérieuriser* en quelque manière. Et quand bien même l'exploration de la mémoire se porterait sur une réalité qui nous est étrangère, reconnaissons que toute anamnèse, toute « archéologie », en créant pour nous, hors de nous, une dimension de passé, marquent cet au-delà de nous-mêmes sans lequel nous serions dénués d'intériorité. Car si la notion d'intériorité a un sens, ce n'est pas comme réceptacle de trésors, de monstres ou de traces mystérieuses qu'il faut la concevoir, mais comme ce que fait de nous notre rapport toujours muable avec l'autre — notre relation avec le *dehors*, avec ce que nous n'avons jamais été, ou avec ce que nous avons cessé d'être.

Il ne s'agit ici que de considérer quelques textes archaïques : homériques, bibliques. Je ne prétends donc pas qu'ils énoncent, sous des figures, une vérité toujours présente : il est pourtant possible, on le verra, d'y percevoir un certain nombre de choses fort actuelles, moyennant quelque effort de lecture attentive. Je préfère les tenir, au premier abord, pour les témoignages d'une pensée « naïve », qui s'appuie sur un système d'images assez simples et assez évidentes, dont il nous appartient de dégager les implications. Je voudrais que ces textes préservent toute leur étrangeté, toute leur extériorité.

Pourquoi ces précautions ? Ces textes concernent l'opposition des paroles et des pensées, des lèvres et du cœur, du dehors et du dedans. Nous les entendrons mieux si nous gardons vive l'opposition entre eux et nous.

2. Une image homérique.

Achille, qui décline les offres d'Agamemnon communiquées par Ulysse, s'exclame : « Il m'est odieux comme les portes d'Hadès, celui qui cache une chose dans ses entrailles et en dit une autre » (*Iliade*, IX, 312-313)¹. C'est l'un des premiers documents poétiques où la dénonciation de la duplicité s'exprime de façon complète et forte. Tels sont les premiers mots de la pensée accusatrice : mots d'une netteté sans pareille. Rien ne frappe davantage que l'opposition entre la chose *dite* et celle que l'on *cache* au fond de soi (le grec dit ici, d'un terme difficilement traduisible : ἐνὶ φρεσίν). L'évocation « poétique » des portes du royaume d'Hadès — fût-elle

1. ἐχθρὸς γὰρ μοι κείνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη.

simple clause de style pour désigner hyperboliquement la chose la plus détestable — ajoute au propos une singulière dimension analogique.

Le reproche d'Achille vise le dédoublement, la scission, qui font qu'une chose est cachée, tandis qu'une autre est dite. La disjonction ἕτερον-ἄλλο, où s'inscrit l'altérité, gouverne la construction de l'énoncé. L'altérité ne se spécifie pas simplement comme différence du dit et du non-dit. Elle prend figure spatiale : ce qui n'est pas dit est activement *caché* dans le cœur. L'espace du dedans — l'intérieur du corps — est le lieu où l'homme rusé dissimule (κεύθη) ce qu'il ne dit pas. Image simple, qui attribue un lieu actuel, invisible, interdit, à l'autre qui n'est pas dit. Pensées? Paroles? Le neutre (ἄλλο-ἕτερον) met sur pied d'égalité substantielle chose dite et chose cachée : pour être opposées de la sorte, elles sont de même essence. Leur différence résulte de l'écart entre le dire manifeste et l'acte de cacher.

Le sens est ici produit non par les adjectifs substantivés, qui restent enveloppés dans la généralité du neutre (ailleurs, chez Homère les substantifs se précisent : ἔπεα, les paroles; νόος, l'intention, la pensée, etc.), mais par l'opposition des verbes : *dire-cacher*. Cacher est rendu possible par la présence d'un espace de recul, et par la possibilité d'une interposition. Au sens physique, l'intérieur du corps constitue cet espace : c'est ce que désigne φρένες dans la valeur organique, charnelle (diaphragme, *praecordia*)¹. Mais l'acte de cacher une pensée, un dessein, un discours, en constituant la dimension du non-dit, constitue du même coup une « interiorité », une abstraite région mentale, qui se surajoute à l'image du dedans charnel : ainsi φρένες vient-il à signifier de surcroît l'esprit, l'intelligence, le « fond du cœur ». C'est parce qu'il y a, au préalable, un *dedans* organique que l'image de cacher peut se développer; c'est, réciproquement, parce que l'acte de cacher disjoint le dit et le non-dit, puis enfouit le non-dit dans l'espace du corps, que vient à se creuser le lieu secret de l'intention, de la pensée inavouée — l'intimité du dessein dissimulé. L'intériorité est le résultat d'une *action* séparatrice.

Achille cherche dans le passé les justifications de sa défiance. Derrière les généreuses promesses d'aujourd'hui se dissimulent l'appétit de posséder et de garder, l'insatiable intérêt dont le chef suprême, Agamemnon, n'a cessé de faire preuve à son égard : « Lui, resté à l'arrière, de ce qu'il recevait distribuait peu et gardait beaucoup » (*Il.*, IX, 332-333)². Le secret, caché et retenu dans le « cœur », n'est autre que la rétention même : le refus de donner, la cupidité obstinée. Aucun des biens qu'Agamemnon promet par l'entremise d'Ulysse n'a jamais été donné. Agamemnon ne changera pas : Achille en est persuadé, et désormais il ne consent plus à le croire : « Il m'a trompé; il m'a fait tort. Il ne saurait plus me duper par ses paroles » (*Il.* IX,

1. Sur cette valeur première, voir R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World Time and Fate*, Cambridge Univ. P., 1954, surtout p. 13-44.

2. Nous avons recouru à la traduction de E. Lasserre (Garnier, Paris).

375-376). L'amertume d'Achille, son obstination têtue sont d'un homme averti, qui sait par avance qu'il ne recevra jamais rien. Le grief s'éternise, parce que (au dire d'Achille) rien ne peut changer dans la conduite du « conducteur des peuples ». Seuls les discours, trompeusement, se modifient. Nous voyons ainsi s'explicitier l'opposition entre « cacher une chose dans son cœur » et « en dire une autre » : elle concerne la substantialité du *don*. Les paroles ne font qu'énumérer des richesses et des privilèges éclatants : mais rien n'a été donné, rien ne sera jamais donné. Les paroles resteront le simulacre d'une offre : amère dérision, pour qui s'est vu arracher la gracieuse personne de Briséis.

Ainsi, sous le regard de la défiance, le diseur de promesses éloquentes cache une *dedans*, une « profondeur », qui n'est pas seulement *ce qui se dérobe*, le refus de dire ouvertement, mais l'acte même de frustrer, la puissance intéressée à dérober, à ne pas accorder à chacun sa juste part.

L'être qui se dissimule dans le cœur d'autrui, derrière les apparences flatteuses, est donc défini par le refus de donner. Telle est la décision de la pensée accusatrice : l'intériorité d'en face me dérobe ce qui, de droit, me revient. Elle menace mes possessions; elle les accapare. Quand l'autre n'est plus cru sur parole, la rhétorique du soupçon développe une double figure du mal, scinde l'adversaire présumé en deux « régions » distinctes : au-dehors, vaines paroles; au-dedans, cœur méchant. Ce schème sous-tend, dans notre culture, toute la tradition des images du mal. La dénonciation moderne des « idéologies » n'est rien d'autre : elle s'en prend aux discours trompeurs derrière lesquels se masquent les intérêts, l'appétit particulier, le refus, une fois encore, de *partager*.

La comparaison avec « les portes d'Hadès » est d'une admirable efficacité poétique : elle réitère et elle amplifie; elle inscrit le caché dans un espace cosmique. Car les portes d'Hadès, objet odieux par excellence, marquent non seulement un au-delà, un espace interdit, mais définissent une puissance avare, qui garde à tout jamais ce qu'elle a pris : c'est la puissance rétentrice par excellence. L'homme qui dissimule son désir secret, l'homme dont le secret est la passion de garder, en barrant aux autres l'accès de son cœur, devient une image de l'autre monde : sous le regard du soupçon, le dedans caché est une figure du règne des morts.

Je viens de dire : le dedans caché. Le terme est-il exact? Ne s'agit-il pas d'une extériorité redoublée? Les portes d'Hadès marquent les limites de l'extrême dehors : elles enclosent un espace ultérieur inaccessible à celui qui les craint et les maudit. Le *dedans* qu'elles barrent, pour Achille, prend son sens de sa vulnérabilité, de son humiliation possible, de l'absence définitive de ceux qu'il a confiés à la terre. Les portes d'Hadès bornent la condition irrévocablement finie de l'homme. De même, ce que cache en son cœur l'homme dissimulé : c'est le lieu qui se refuse au regard désireux de maîtriser ses alentours, c'est un second dehors qui ne peut être forcé, et dont l'essence, telle que la redoute et l'imagine le soupçon, est constituée

par la volonté de ne rien céder — de m'appauvrir, de m'annuler. Osons généraliser : le *dedans* que dénonce la pensée accusatrice d'Achille est l'espace qui se construit de ses échecs possibles, de sa dépossession toujours menaçante, de sa mortalité : le pouvoir qui règne dans cet outre-monde ne tend qu'à exploiter sa force, à la faire se dépenser en pure perte, sans la moindre contrepartie de richesses et de jouissances palpables. Ce que l'adversaire cache en son dedans, c'est la ruine de mon propre dedans.

3. Une image biblique.

L'auteur des *Proverbes* met en garde le jeune homme :

Car les lèvres de l'étrangère distillent le miel,
Et son palais est plus doux que l'huile;
Mais à la fin elle est amère comme l'absinthe,
Aiguë comme un glaive à deux tranchants.
Ses pieds descendent vers la mort,
Ses pas atteignent le séjour des morts.

(*Prov.* 5, 3-5.)¹

Prov. 7 donne de ce précepte une longue illustration quasi romancée :

[...]
Elle le séduisit à force de paroles,
Elle l'entraîna par ses lèvres doucereuses. (7, 21.)
[...]
Ils sont nombreux, tous ceux qu'elle a tués.
Sa maison, c'est le chemin du séjour des morts;
Il descend vers les demeures de la mort. (7, 26-27.)

La pensée accusatrice, ici encore, est à l'ouvrage : elle dénonce un écart. Au dehors, et dans un premier temps, la douceur tout *extérieure* des lèvres et des paroles. Ensuite, selon le mouvement des pieds, et dans l'*intérieur* de la maison, le chemin vers la mort. L'écart est celui même que nous a fait constater le document homérique. Nous en avons ici la version ouvertement sexualisée. Les lèvres de l'étrangère promettent le plaisir :

J'ai orné mon lit de couvertures,
De tapis de fil d'Égypte;
J'ai parfumé ma couche
De myrrhe, d'aloès et de cinnamome.

1. Cf. *Prov.* 2, 16-19.

Viens enivrons-nous d'amour jusqu'au matin,
Livrons-nous joyeusement à la volupté.

C'est la description à la fois véridique et trompeuse d'un intérieur où tous les désirs seraient satisfaits, où toutes les joies seraient données : ainsi se développe, dans l'appel lancé à celui qui passe dans la rue, l'image d'un lieu inattendu, latéral par rapport au « droit chemin », soudain ouvert pour l'accueil du corps et pour la joie des sens, mais qui se refermera sur la mort. La chambre d'amour devient « demeure de la mort ». La pensée accusatrice voit la séduction charnelle se renverser en meurtre (7, 23), les pas vers le lit aboutir au monde souterrain. Descendante du serpent, la femme destructrice (« ils sont nombreux, tous ceux qu'elle a tués », 7, 26) promet l'ivresse et livre sa victime à la « flèche » qui « lui perce le foie » (7, 23). Dans l'avertissement que le père donne ainsi au fils (« Mon fils, retiens mes paroles... », 7, 1), tout vient accuser l'extériorité, l'altérité, le dehors : un *autre* monde, d'*autres* dieux menacent le jeune homme sitôt qu'il écoute dans la *nuit* les paroles de l'étrangère. L'intérieur séduisant vers lequel il précipite sa marche est en réalité ce dehors redoublé d'où l'on ne revient plus. De la rue, ce premier dehors, le jeune fou s'est élancé hors de la vie : tel est le salaire de celui qui se « détourne » (7, 25), qui « s'égare » (*ibid.*), qui oublie les mises en garde de la pensée accusatrice. Certes, il n'en ira pas de même pour celui qui aura « écrit » les enseignements du père « sur la table de [son] cœur » (*Prov.* 7, 3)!

4. *La barrière des dents, la surveillance des lèvres.*

Le danger une fois dénoncé, que faire? Comment lui répondre? Ne pas écouter la voix trompeuse, se défendre contre la séduction mensongère, et veiller à conserver sa propre vie...

La réponse d'Achille est un rejet des offres qu'il tient pour fallacieuses, un refus de dépenser sa propre force, d'exposer sa propre vie. Menacé, il se referme sur ce qu'il ne veut pas perdre. Ainsi, pour faire pièce à la cupidité du chef suprême, Achille songe à retenir ce qui lui est plus précieux que tout : sa vie. « On ravit des bœufs et des moutons robustes, on achète des trépièdes, des chevaux à la tête fauve; mais la vie de l'homme, pour la ramener, on ne la ravit ni ne la saisit, une fois qu'elle a franchi la barrière des dents » (*Il.*, IX, 406-409). Le projet d'une rétention prudente de la vie (ou de l'âme : ψυχή) s'énonce en réplique à la voix trompeuse qui offre les cadeaux brillants et qui dissimule l'avarice obstinée : le franc refus repousse l'invitation sournoise. Retenir son souffle, l'empêcher de fuir à tout jamais la barrière des dents : forme élémentaire — mais capitale — du contrôle exercé aux limites où se départagent un dedans et un dehors personnels. Mis en danger par le projet caché

qu'il soupçonne en face de lui, l'individu veille à protéger ses propres frontières, il veille à la clôture des barrières dont il est le maître, et à l'intérieur desquelles sa vie peut demeurer sauve.

Mais, résolu à ne pas sortir de sa tente, décidé (pour l'instant) à retenir sa vie à l'intérieur de la barrière des dents, Achille, pour dire sa volonté, ne sait pas *contenir* sa colère, ni refréner son emportement. Ulysse n'a pas manqué de lui rappeler la recommandation paternelle :

Mon bon ami, ton père Pélée te recommandait ceci, le jour où de Phthie, il t'envoya vers Agamemnon : « La force, mon enfant, Athéné et Héra te la donneront, si elles veulent; mais la superbe de ton cœur, contiens-la, toi, dans ta poitrine, car la bienveillance vaut mieux. » (*Il.*, IX, 252-256.)

La sagesse — de source *paternelle*, insistons-y — préconise un contrôle qui ne s'exerce pas seulement sur la précieuse substance de la vie ($\psi\upsilon\chi\eta$), mais sur l'emportement orgueilleux ($\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{\eta}\tau\omicron\rho\alpha$ θυμόν). Le retenir ($\zeta\omicron\chi\epsilon\iota\nu$) dans la poitrine ($\acute{\epsilon}\nu$ στήθεσσι) peut apparaître comme l'image-archétype de la « répression », du refoulement. « Retenir dans la poitrine », comme tout à l'heure « cacher dans le cœur », est rendu possible par la réalité d'un *dedans* viscéral, dont l'individu peut faire le réceptacle du « souffle » qu'il refuse activement d'extérioriser : en empêchant que la « superbe » trouve une issue extérieure, l'acte qui lui barre le passage requiert l'intérieur organique (la poitrine et ses viscères) pour en faire l'espace du discours réprimé : ainsi, dans l'économie volontaire qui règle, évalue, restreint la quantité de passion qui peut se manifester au dehors, naît une sagesse, et s'instaure une dimension intérieure, une subjectivité. Cette maîtrise, telle que Pélée la recommande à Achille, n'est ni simulatrice ni mensongère : elle invite simplement à taire la passion, à la refréner, non à tenir à sa place un *autre* discours : c'est la vertu que le français nomme « retenue », et qui consiste à ménager les autres, différant sans fin le geste ou la parole qui les blesserait. Les conseils des *Proverbes* vont dans le même sens :

Celui qui parle beaucoup ne manque pas de pécher,
Mais celui qui retient ses lèvres est un homme prudent.

(*Prov.* 10, 19.)

L'insensé laisse voir à l'instant sa colère,
Mais celui qui cache un outrage est un homme prudent.

(*Prov.* 12, 16.)

Celui qui veille sur sa bouche et sur sa langue
Préserve son âme des angoisses.

(*Prov.* 21, 23.)

Nous retrouvons partout la même leçon : la maîtrise exercée aux portes, la surveillance exercée sur les lèvres, la suppression volontaire, qui prouve (qui crée) la vertu de prudence, et qui protège l'« âme ». Fallait-il remonter à des textes si vénérables ? La sagesse des nations, qui inclut celle du milieu, prodigue les mêmes recommandations : la fermer, la boucler... *Loqui ignorabit, qui tacere nesciet* (Ausone). Qui garde bouche, si garde s'âme... En close bouche n'entre mouche...

5. Parenthèse mytho-biologique.

Des philosophes l'ont dit, des biologistes l'ont répété : un dehors commence au point où s'arrête l'expansion d'une force structurante. On dira aussi bien : un dedans se constitue à partir du moment où une forme s'affirme en délimitant ses propres frontières. Un vivant n'existe qu'au prix de la démarcation (dictée par l'espèce, par le code génétique) par laquelle, en s'individualisant, il se détermine, se définit et s'oppose : limite, finitude, individualité, lutte avec le dehors sont corrélatives. Ainsi, aucun dedans n'est concevable sans la complicité d'un dehors, sur lequel il prend appui. Complicité mêlée d'antagonisme : le dehors inamical oblige la membrane à se déployer pour contenir et protéger, contre les irrégularités de l'*Umwelt*, la constance du « milieu intérieur ». Aucun dehors n'est concevable, sans un dedans qui le refoule, qui lui résiste, qui « réagit ».

Entre le dehors et le dedans, la surface de contact — membrane, pellicule, peau, etc. — est le lieu des échanges, des ajustements, des signaux sensibles, mais aussi celui des conflits et des blessures. Les appuis réciproques sont aussi des transitions : ma peau, déjà, appartient au dehors, mais l'horizon que je domine du regard, l'espace où je me meus sont miens en quelque manière. Le dehors m'enserme, mais je m'approprie mes alentours; l'air et les aliments me pénètrent, mais le corps en retient ce qui lui importe...

Évoquant la membrane, cette frontière sensible, je ne fais que reprendre le mythe biologique évoqué par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* : comment ne pas être séduit par ce point de départ idéal — la *boule* de protoplasme vivant ? Tout se passe comme si Freud avait voulu dédoubler la formule célèbre (et par trop simple) de Bichat : « La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort » : et la remplacer par : « La vie est l'ensemble des forces qui tendent vers la mort de l'individu et qui s'opposent à la destruction de l'espèce. » Mais la sphère protoplasmique et sa membrane continue sont un modèle schématisé; bon pour exprimer la métapsychologie en termes de biologie générale. Freud sait aussi bien qu'un autre que l'être pluricellulaire, au cours de son ontogenèse, cesse rapidement d'être enveloppé d'une membrane homogène : la morula devient gastrula, la sphère se creuse, forme des tubes et des orifices, etc. Si bien que les échanges avec le dehors ne sont

plus assignés uniformément à la surface entière : des organes spécialisés prennent en charge les différents types d'échange avec le dehors : absorption, excrétion, perception, émission de signaux. Un autre mythe, antérieur à Freud, mais décelable dans son œuvre, se profile ici : l'hominisation se produit non seulement selon le procès d'une spécialisation fonctionnelle toujours plus différenciée, mais surtout d'une aptitude à la régulation volontaire toujours plus poussée. Cette régulation opère par l'intervention de mécanismes inhibiteurs, interrupteurs. L'aptitude inhibitrice, dépendante des centres supérieurs, rend possible l'opposition de l'accomplissement et du non-accomplissement, du oui et du non. Seul l'animal doué du pouvoir d'auto-inhibition peut créer des codes et des langages, différer le geste naturel pour produire l'outil, puis le geste instrumental. Or les lieux primordiaux de l'auto-inhibition sont les organes orificiels; c'est dans la modulation de l'échange avec le dehors que la « liberté » et le « pouvoir créateur » font leur apprentissage. L'attention portée par Freud à l'oralité et aux contrôles sphinctériens est l'un de ses coups de génie. Elle peut s'étendre à toutes les activités par lesquelles l'individu façonne ou modifie le rapport « physiologique » entre le dedans et le dehors : articulations glottiques, linguales, labiales branchées sur le mécanisme d'inspiration et de l'expiration; interdits alimentaires; rites de purification; singulier usage des fards au lieux de prédilection que sont les lèvres et les paupières, en bordure d'orifices mobiles et gouvernables; extension des peintures et des tatouages à la surface entière du corps. Tout cela, à des titres divers, définit l'humanité de l'homme; son absence de toison, de « protection » naturelle fait de lui l'être en qui la relation avec le dehors s'est fragilisée, s'est sensibilisée, et appelle en complément une opération de maîtrise. L'effort de contrôle ne s'appliquera pas seulement à tout ce qui s'incorpore et s'élimine, mais à toutes les parties du corps exposées aux agressions des agents extérieurs : agents physiques, regard des morts et des vivants; peintures, masques, vêtements occultent la surface naturelle sous une surface surajoutée, renforcent la défense du visage et du corps, primitivement livrés au contact immédiat du dehors.

Rappelons un philosophème classique : l'homme (animal perfectible, animal malade) est le seul être naturel qui, dans une large mesure, soit aussi hors de l'ordre naturel. Il est le seul qui doive travailler pour survivre : contre l'hostilité du dehors, il doit interposer sa propre activité, ses techniques. La proposition aussitôt se renverse : parce que l'homme est entré en possession des techniques, il peut affronter les milieux les plus inclements, habiter le dehors. Ainsi, d'avoir eu à soutenir la condition de l'*expulsé*, l'homme a-t-il conquis les pouvoirs qui font de lui l'*envahisseur* par excellence.

Le langage du mythe le dit aussi bien. Le Paradis, c'est le lieu où, entre le corps de l'homme et la nature extérieure, l'accord était spontané. Enfreindre l'interdit et consommer le fruit défendu a pour conséquence une « sensibilisation » de la surface corporelle (« ils connurent qu'ils étaient nus »). Dès cet instant, par la conscience qu'ils

prennent de la surface de leur corps, Adam et Ève sont déjà hors du Paradis. La culpabilisation de l'acte orificiel de manger se répand sur toute l'existence humaine. Dorénavant l'introduction de toute nourriture — manger — sera inséparable de la peine (« c'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain »). L'acte orificiel d'accoucher est voué, lui aussi, à la douleur (« tu enfanteras avec douleur »). L'homme n'est pas seulement expulsé du Jardin; il apprend que sa vie se déroule *hors* de la terre d'où il a été tiré, et *dans* laquelle il est destiné à retourner (*Gen.* 3, 19). Bref, la chute n'est pas seulement un passage du dedans au dehors. C'est le moment à partir duquel l'existence humaine est vouée à percevoir, sans relâche, dans la douleur et la conscience, les points de contact ou de transition entre le dedans corporel et le dehors périlleux. La maîtrise (parfois obsessionnelle) exercée sur ces points de transition est le principal apaisement que l'homme puisse apporter à sa condition d'expulsé. Mis dehors, il doit surveiller ses rapports avec ce milieu nouveau auquel il ne peut plus se fier : les mots à dire et à ne pas dire, les interdits alimentaires, la circoncision, les rites de pureté, le texte de la loi fixé au seuil de la demeure, l'interruption du travail (c'est-à-dire de la lutte active avec le dehors) révèlent, dans le judaïsme, l'insistance extrême à marquer d'une inhibition sélective tout ce qui passe du dedans au dehors, du dehors au dedans...

Plus généralement, il suffit de penser aux images de l'accomplissement humain, dont toutes les cultures nous proposent les variantes : toutes ces images héroïques comportent la vertu de retenue, qui substitue la parole raisonnable à l'acte violent, le silence opportun à la parole imprudente, parfois la fabulation rusée à la vérité dangereuse : savoir parler, ou se taire, ou inventer. La pleine humanité appartient à celui qui sait user opportunément de tous les moyens : frapper, dire, faire silence. La sagesse, chaque fois, consiste à retenir l'impulsion déraisonnable, à ne pas laisser *sortir* la parole ou le geste qui produiraient le désastre, en donnant l'avantage à l'ennemi extérieur ¹.

6. La preuve par l'olivier.

Ce qui est donné à l'intérieur l'est aussi à l'extérieur, et vice versa; le phénomène ne révèle rien qui ne soit dans l'essence, et il n'y a rien dans l'essence qui ne soit manifesté.

Hegel,
Encyclopédie, § 139.

Patrocle mort, Achille ne peut plus se contenir. Il sort impétueusement, il se livre à la fureur guerrière : il sait qu'il se voue lui-même à la mort (selon la prophétie

1. De cette *retenue*, l'hystérie et la névrose sont la parodie. Elles substituent à la souple maîtrise de l'échange la *rétenion* avare de l'affect. Le refoulement, qui décide d'un dedans et d'un

qu'il a gardée en mémoire) et que sa gloire lui survivra. La dépense illimitée n'a pour avenir que sa propre fin : Achille ne connaîtra pas le bonheur du retour.

La complète maîtrise de soi, la parfaite modulation du rapport avec les ennemis et les amis, c'est Ulysse qui la possède. Habile aux discours, habile aux combats, fertile en ruses, il veille sur la barrière des dents, il sauvegarde son âme et refrène ses paroles. A l'occasion, il sait déguiser de cautèle ses intentions violentes; mais il sait surtout réprimer ses colères, différer le moment de l'action. Aussi a-t-il pris sur beaucoup de moyens d'action : πολυμήχανος (traduit approximativement par « artificieux » « aux mille ressources ») est l'une de ses épithètes. S'il apparaît, dans la tradition d'une lecture moralisante, comme le héros rationnel par excellence, c'est parce qu'il sait toujours choisir, parmi les ressources que lui assure sa maîtrise du dire, du non-dire et du fabuler, celle qui convient à la circonstance : simulation, dissimulation, francs aveux, supplication. La virtuosité avec laquelle il gouverne sa parole, tantôt pour cacher sa pensée, tantôt pour contenir sa passion, le qualifie pour affronter le pire dehors. Le poète peut multiplier à l'envi les aventures et les voyages : la multiplicité des pouvoirs d'Ulysse répond à la multiplicité de ses épreuves. Or ses pouvoirs, si l'on y regarde de près, consistent presque tous dans l'art de départager, à chaque moment, ce qu'il faut garder par-devers soi (dedans, dans le secret du cœur, dans la poitrine) et ce qu'il est opportun de livrer au dehors : occultation ou plein aveu de son désir du retour, identité fictive ou nom véridique, passé inventé, ou narration fidèle. La maîtrise d'Ulysse consiste à apprécier, dans un monde presque universellement hostile, la part variable de ce qui peut être extériorisé : le danger est partout si pressant qu'il vaut mieux se nommer Personne. Et pour mettre à l'épreuve les intentions des autres, il est préférable de les aborder sous une figure d'emprunt. A cette stratégie de la prudence, Athéna prête la main et change les apparences de son protégé, quitte à se voir, une fois au moins, payée de retour quand Ulysse, ne la reconnaissant pas, lui raconte une histoire inventée de toutes pièces et lui parle « à contresens de la vérité » (*Od.*, XIII, 250-331). C'est donc le péril, omniprésent en terre étrangère, qui provoque le clivage volontaire entre *dehors* et *dedans*, entre ce qui *peut* être dit et ce qui *doit* être gardé secret. En certaines occasions, la prudence recommande de ne pas absorber ce qui provient du dehors : les breuvages de Circé, le chant des Sirènes. Dans l'épisode des Sirènes, le héros, s'exposant davantage (il est seul à ne pas emplir ses oreilles de cire), s'impose une plus vigoureuse retenue : il se fait lier pour ne pas être séduit par le dehors dévorant. Ulysse boit le breuvage de Circé, mais après l'avoir rendu inoffensif par l'« herbe de vie ». Le héros est capable, plus que les autres, de laisser pénétrer en lui les substances périlleuses, parce qu'il sait prendre les contre-mesures protectrices ou parce qu'un dieu les lui révèle. Ici encore, nous voyons s'exercer une maîtrise accrue, dans le contrôle de ce qui franchit la « barrière des dents », dehors, devient pathologique, sitôt que l'individu choisit d'esquiver l'affrontement avec le dehors, ou n'en a plus le pouvoir.

- | | | | |
|----|--|----|--|
| 1 | <i>Incidences de la psychanalyse</i> | 20 | <i>Regards sur la psychanalyse en France</i> |
| 2 | <i>Objets du fétichisme</i> | 21 | <i>La passion</i> |
| 3 | <i>Lieux du corps</i> | 22 | <i>Résurgences et dérivés de la mystique</i> |
| 4 | <i>Effets et formes de l'illusion</i> | 23 | <i>Dire</i> |
| 5 | <i>L'espace du rêve</i> | 24 | <i>L'emprise</i> |
| 6 | <i>Destins du cannibalisme</i> | 25 | <i>Le trouble de penser</i> |
| 7 | <i>Bisexualité et différence des sexes</i> | 26 | <i>L'archaïque</i> |
| 8 | <i>Pouvoirs</i> | 27 | <i>Idéaux</i> |
| 9 | <i>Le dehors et le dedans</i> | 28 | <i>Liens</i> |
| 10 | <i>Aux limites de l'analysable</i> | 29 | <i>La chose sexuelle</i> |
| 11 | <i>Figures du vide</i> | 30 | <i>Le destin</i> |
| 12 | <i>La psyché</i> | 31 | <i>Les actes</i> |
| 13 | <i>Narcisses</i> | 32 | <i>L'humeur et son changement</i> |
| 14 | <i>Du secret</i> | 33 | <i>L'amour de la haine</i> |
| 15 | <i>Mémoires</i> | 34 | <i>L'attente</i> |
| 16 | <i>Écrire la psychanalyse</i> | 35 | <i>Le champ visuel</i> |
| 17 | <i>L'idée de guérison</i> | 36 | <i>Être dans la solitude</i> |
| 18 | <i>La croyance</i> | 37 | <i>La lecture</i> |
| 19 | <i>L'enfant</i> | 38 | <i>Le mal</i> |
| | | 39 | <i>Excitations</i> |
| | | 40 | <i>L'intime et l'étranger</i> |

À paraître au printemps 1990

41

L'épreuve du temps



9 782070 289530

Extrait de la publication



74-V A 28953 ISBN 2-07-028953-2