



Romanian Academy, Cluj-Napoca Branch
"George Baritiu" Institute of History
Department of Socio-Human Research

International Journal on Humanistic Ideology

Vol. XIV, No. 1&2, 2024





Department of Socio-Human Research
“George Barițiu” History Institute of
the Romanian Academy, Cluj-Napoca

Website: www.socio.humanistica.ro

E-mail: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

No. 8, M. Kogălniceanu Street, 400084, Cluj-Napoca, Romania, Tel./Fax: +40 264 59 27 83

INTERNATIONAL JOURNAL ON HUMANISTIC IDEOLOGY

VOL. XIV

No. 1&2

2024

TOPIC:

About madness and being human

SCIENTIFIC/EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief:

Virgil CIOMOȘ, Department of Socio-Human Research, “George Barițiu” History Institute of the Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

Editorial Board:

Cristian BODEA, Virgil CIOMOȘ, Silviu G. TOTELECAN, Department of Socio-Human Research, “George Barițiu” History Institute of the Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

Advisory Board:

Giovanni CASADIO, Professor, Ph.D. (History of Religions), Faculty of Letters and Philosophy, University of Salerno, Italy; **Ion COPOERU**, Professor, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca, Romania; **James Gordon FINLAYSON**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, University of Sussex, UK; **Mathew HUMPHREY**, Ph.D. (Political Philosophy), School of Politics and International Relations, University of Nottingham, UK; **David McLELLAN**, Emeritus Professor, Ph.D. (Political Theory), Politics and International Relations, University of Kent, UK; **George PATTISON**, Professor, Ph.D. (Theology and Religious Studies), School of Critical Studies, University of Glasgow; **Jean-Louis VIEILLARD-BARON**, Emeritus Professor, Ph.D (Philosophy), Department of Philosophy, University of Poitiers, France.

Manuscript Editors: Cristian Bodea, Virgil Ciomoș.

Web Designers: Petru Diaconu, Silviu G. Totelecan; *Cover:* Radu Nebert.

ISSN: 2285 – 4517 (Online)

ISSN: 1844 – 458X (Print)

ISSN–L: 1844 – 458X (Print)

I. Ciomoș, Virgil (Ed.)

© 2024, Department of Socio-Human Research & authors

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Director: Codruța Săcelean
51, Hașdeu Street
400371 Cluj-Napoca, Romania
Tel./Fax: +40264597401
editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro>

SUBSCRIPTIONS

<http://www.socio.humanistica.ro>
ijhi@academia-cj.ro
secretariat.dcsu@acad-cj.ro

INTERNATIONAL JOURNAL ON HUMANISTIC IDEOLOGY

Vol. XIV

No. 1&2

2024

About madness and being human

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2024

CONTENTS

Claudiu GAIU, *Est-ce que la philosophie critique peut-elle encore sauver la pédagogie critique? ...* 7

Cristian BODEA, *Imagination vs. the world: The many facets of world phenomena in Marc Richir's phenomenology ...* 23

David-Augustin MÂNDRUȚ, *The process of humanization and the interhuman moments of the sublime ...* 35

Marcel HOSU, *Against a romanticization of madness. Part 1: Foucault and Derrida on "madness itself" ...* 57

Marcel HOSU, *Against a romanticization of madness. Part 2: From the archive to the clinic ...* 91

Virgil CIOMOȘ, *La resilience. Entre structure constitutive et réaction comportementale. Une approche psychanalytique ...* 121

Runchenxi WANG, *Sur « La logique du fantasme »...* 135

Varia

Conference lecture

Luis IZCOVICH, *L'angoisse, un affect qui ne trompe pas ...* 147

Review

Alain HARLY, *Remarques cursives sur le séminaire « La topologie et le temps » de Jacques Lacan ...* 163

Est-ce que la philosophie critique peut-elle encore sauver la pédagogie critique ?

Claudiu GAIU*

Bibliothèque Centrale Universitaire *Lucian Blaga*,
Cluj-Napoca

Abstract. This article takes note of the crisis in critical pedagogy. The success of so-called alternative pedagogies has led to the assimilation of Paulo Freire's revolutionary theories to didactic methodologies, forgetting that the core of these conceptions requires a rewriting of the principles of the organisation of society through the learning of adults and children. The assimilation of education to the political act was the work of the Enlightenment thinkers. Given the current collapse of radical educational projects, we return to the intersection between politics and pedagogy in the writings of Immanuel Kant.

Keywords: critical pedagogy; university; Paulo Freire; Immanuel Kant; autonomy; authority.

L'énoncé du problème

La pédagogie critique a une racine presque ignorée : les Lumières dans leur formulation kantienne. La pédagogie critique est une pratique visant à restituer à l'acte éducatif ses valeurs sociales et humaines, oblitérées par l'obsession méthodologique. Selon une croyance commune des responsables de l'éducation nationale, des managers des écoles privées et des parents, les pédagogues savent ce qu'ils ont à faire. Par conséquent, ils ne leur restent qu'à suivre les méthodes les plus scientifiques possibles mis à leur disposition par une expertise psychologique et économique. Or, la

* **Claudiu GAIU** est enseignant et chercheur indépendant, préoccupé par l'histoire de la philosophie moderne, la pédagogie et la psychanalyse. Il enseigne depuis 2008 un cours d'épistémologie dans le cadre du Master „*Les sciences de l'information et de la documentation* à l'Université Babeş-Bolyai. Il est traducteur et éditeur spécialisé en sciences sociales. Livres publiés : *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*, Zeta Books, Bucarest, 2010; *Rewind/fastforward*, Paralela45, Pitești, 2018. Email: claudiu.gaiu@gmail.com

pédagogie critique se présente comme une philosophie qui repense la question de la transmission des savoirs et... des vertus. Sa finalité est d'œuvrer pour l'autonomie des personnes réalisée dans des communautés des êtres libres, repensant le rapport entre le professeur et ses disciples. La liberté des individus n'est pas conçue comme la dénonciation de la législation en vigueur, mais comme une formulation propre des lois constitutives. Selon les auteurs de ce courant de pensée, la liberté ne s'obtient que par la constitution de sa propre *commune-auté*¹. La pédagogie critique considère que cette transformation à la fois personnelle et sociale trouve sa meilleure expression dans l'acte éducatif, renouvelant avec une grande tradition de pensée qui a su assimiler l'enseignement à la politique. Mais souvent, ce renouveau oublie les antécédents historiques, amnésie qui est à l'origine de la présente crise du mouvement qui abandonne peu à peu son discours propre au profit des diverses fractions politico-intellectuelles : néo-féminisme, écologie, transhumanisme, antispécisme, etc... Ainsi, cette pédagogie citoyenne tombe dans la confusion des « écoles alternatives » préférées par les parents les plus fortunés.

Le terme de *pédagogie critique* apparaît dans le cadre de la réception et de la continuation de l'œuvre du penseur brésilien Paulo Freire. Il semble avoir été utilisé pour la première fois par le philosophe américain Henry Giroux² dans l'intention de dépasser le caractère instrumental de l'épistémologie et de l'éducation. Le concept de *pédagogie radicale*, synonyme de la *pédagogie critique*, dépasse la question institutionnelle de l'école dans une reformulation du propos éducatif comme reconsidération de la sphère publique en vue de la constitution d'une démocratie sociale et économique. La formule *pédagogie critique* est calquée selon celle de *théorie critique*, philosophie influente aux Etats-Unis grâce à sa présence dans les années 60 des plusieurs coryphées de l'École de Francfort, dont Herbert Marcuse est peut-être le plus influent. Historiquement, la pédagogie critique

¹ L'auteur de ces lignes n'est pas le premier à s'en servir de la force suggestive de cette variation orthographique. Après une courte vérification, on trouve le terme sous la plume de la chercheuse turque Zeynep Gambetti. Cf. « Au-delà de la violence institutionnelle et insurrectionnelle: Balibar, Arendt et l'agon » in *Rue Descartes*, 2015/2 (N° 85-86), p. 207.

² Henry A. Giroux, *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*, South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1983.

serait un développement de la théorie critique, opposée par Horkheimer à la théorie traditionnelle, qui se voudrait socialement indépendante et politiquement neutre³. Le terme est consacré par la publication du volume *The Critical Pedagogy Reader*, édité par Antonia Darder, Marta P. Baltodano et Rodolfo de Torres⁴. Bien sûr, le mouvement connaît des dissidences, des scissions et des révisions, propres à tout mouvement vif, se répandant surtout dans le monde anglo-saxon, hispanique et lusophone⁵. Un trait reste constant : la pédagogie critique n'est pas une méthode et ne se confond pas avec *les pédagogies alternatives*, mises à la mode par un management néolibéral qui réduit l'éducation à un parcours de performance personnelle⁶. Par contre cet éparpillement de la pensée peut être compris comme un abandon de la rigueur et la pédagogie critique semble avoir perdu son souffle adoptant et intégrant des luttes nouvelles, qui, au nom de l'intersectionnalité, risquent de parasiter son intention primaire. D'où l'urgence d'un retour aux sources de l'autonomie et de l'éducation libératrice moderne, deux formes de praxis élaborées par les penseurs des Lumières.

Espaces abandonnées de la transmission : la famille et l'Université

Dans l'évolution de sa pensée, Paulo Freire renonce peu à peu à l'unité de sa vision théorique de la pédagogie comprise comme acte révolutionnaire, présentée dans son chef d'œuvre *Pedagogía do oprimido*⁷, rédigé pendant son exil chilien de 1968. Dans ce célèbre ouvrage, l'auteur entreprenait une démarche hégélienne visant à détruire la pérennisation des rapports de domination par le système d'enseignement. Comprenant presque intuitivement la dimension poétique de l'acte pédagogique, Freire, tout en

³ Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, 1996.

⁴ Darder, A., Baltodano, M., & Torres, *The Critical Pedagogy Reader*, Routledge, 2003.

⁵ Cf. Irène Pereira, *Une Histoire de la Pédagogie Critique et des Études Critiques en Éducation*, Revista Internacional Educon, Volume 5, n. 1, jan./abr., 2024.

⁶ Jean-Yves Mas, „La récupération néolibérale des pédagogies alternatives”, in Laurence de Cock, Irène Pereira (éds.), *Les Pédagogies critiques*, Agone, Fondation Copernic, Marseille, 2019.

⁷ Paulo Freire, *La Pédagogie des opprimés*, traduit par Elodie Dupau et Melenn Kerhoas, Agone, Marseille, 2023.

gardant le radicalisme de son propos, réinvente sa démarche dans une écriture proche de l'oralité, où l'enchaînement des idées est interrompu par des exemples, des souvenirs ou des questions suspendues, comme nous pouvons le constater dans son dernier bouquin paru en 1996, *Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à pratica educativa*⁸. En outre, l'actualité néolibérale – comprenant par cet adjectif un art de gouvernement politique qui impose l'autocontrôle de l'employé et l'intériorisation des objectifs du management – lui impose des thèmes nouveaux comme la nécessité d'une autorité démocratique ou la dénonciation d'une censure appliquée au nom de la liberté, sujets étrangers au pathos des années 1970.

Notre tentative de mettre ensemble deux œuvres hétérogènes géographiquement et historiquement, l'alphabétisation citoyenne de Freire et la philosophie critique de Kant, n'est pas une entreprise solitaire. Nos efforts ont été précédés par les écrits de Vicente Zatti, un spécialiste en philosophie de l'éducation de Porto Alegre, qui est revenu constamment sur cette comparaison pour établir un héritage indirect entre les conclusions du philosophe des Lumières et les prémisses de la pratique éducative léguées par Freire pour constituer une théorie pédagogique du XXI^e siècle⁹. Zatti établit une similitude entre, d'une part, la pression de la tradition, de la religion et de l'Ancien Régime et, de l'autre part, l'injustice sociale causée par le capitalisme¹⁰. En ce qui nous concerne, nous considérons que les deux siècles qui séparent les deux pensées réclament des filtres supplémentaires pour qu'une comparaison soit utile et capable de nous armer contre les défis de notre temps. Donc, au lieu d'opposer la raison transcendantale kantienne à la raison historique freireienne, comme dans la thèse de Vicente Zatti¹¹, nous essayeront une comparaison qui dépasse les ressemblances extérieures et évite les homonymies par une situation de deux penseurs dans leur époque.

Un rapprochement insuffisamment préparé théoriquement peut nous pousser à affirmer que Immanuel Kant n'est pas un pédagogue ou que Paulo Freire n'est pas un philosophe. Ce ne serait pas complètement faux, sauf que

⁸ Paulo Freire, *La Pédagogie de l'autonomie*, Traduit et commenté par Jean-Claude Régnier, Toulouse, Éditions ÉRES, 2013.

⁹ Vicente Zatti, *Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire*, 2^e éd., Editora CRV, Curitiba-Brasil, 2023 (Première édition, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2007).

¹⁰ Ibid., p. 79.

¹¹ Ibid., pp. 80-81.

cette proposition présuppose elle-même l'acceptation non questionnée d'une taxonomie des disciplines des plus en plus spécialisées, qui demanderait à son tour une exégèse historique descendant au moins jusqu'à l'époque de la rédaction de l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751). Immanuel Kant était un des derniers défenseurs de l'unité des sciences autour de leur racine métaphysique et l'université était encore l'expression de cette unité. Quant à Paulo Freire, lui il fuit l'Université. Après avoir mis en places les équipes d'éducateurs chiliens, Paulo Freire se rend aux Etats-Unis en 1967, mais deux ans plus tard, alors qu'il avait reçu une offre de Harvard, il quitte les campus américains pour faire l'expérience du monde, ou dans ces propres mots : « faire le tour du monde, s'exposer à diverses situations, apprendre de l'expérience des autres et voir dans différents contextes culturels¹² ». Ce ne sont pas les biographies des deux auteurs qui nous préoccupent, mais cette rupture *epochale*, intervenue au cours des deux siècles, qui a fait que la révolution qui devrait assurer le bonheur du genre humain n'est plus concevable dans l'Université. La cavale du pédagogue brésilien en dehors de l'Université signifie que cette institution ne pouvait plus assurer la transmission des savoirs qui protégerait l'humanité des illusions des sociales ou scientifiques.

Si Freire a fui l'Université pour pouvoir se dédier à l'éducation, Kant avait vécu le moment historique où les philosophes quittaient la fonction de précepteur des enfants privilégiés – l'époque de Rousseau. A partir du 1770, Immanuel Kant remplissait la fonction de professeur de logique et métaphysique de l'Université de Königsberg¹³. Auparavant, il est passé par l'expérience pédagogique *rousseauiste*, en tant que précepteur des enfants du pasteur de Judtschen, dans une communauté calviniste francophone établie en Prusse avec la permission du roi. A cette époque, sa conception germinale était encore tributaire à la remémoration critique, remplie de « terreur et effroi »¹⁴, de ses années d'études au *Collegium Fridericiarum*, école

¹² Paulo Freire *apud* Moacir Gadotti, *Reading Paulo Freire : His Life and Work Teacher Empowerment and School Reform*, State University of New York Press, p. 41.

¹³ « On March 31, just fifteen days after submitting his request, Kant was declared *Professore Ordinario der Logic und Metaphysic*. Kant had finally obtained the position he had wanted at least since 1755 », Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, 2001, p. 218.

¹⁴ *Ibid.*, p. 64.

marquée par la sévérité piétiste. Les mémoires de l'époque témoignent du penchant des écoles piétistes pour la punition physique, pratiquée fréquemment afin de laver l'âme de la souillure du monde.

Pour Jean-Jacques Rousseau, le pédagogue de son roman philosophique *Émile* assurait l'évolution naturelle, sans châtement, vers la liberté de l'enfant, comprise comme accomplissement de son âge¹⁵. Selon les notes de cours prises dans les années '60 du XVIII^e siècle par son étudiant Johann Gottfried von Herder¹⁶, voici la leçon rousseauiste retenue par Immanuel Kant : la morale ancrée dans la nature précède la religion. Alors, nous pouvons compléter les esquisses du jeune Herder, suggérant que pour Kant, les corrections physiques destinées à rendre l'âme disponible au message divin transmis par un directeur de conscience auraient pour effets la corruption de la nature morale de l'homme et son incapacité d'entendre la voix de l'autre. Mais le fondateur de la philosophie critique amendera plus tard la leçon rousseauiste par une méditation sur la transmission de la tradition comme sens de la communauté humaine.

De la citoyenneté savante à la citoyenneté politique

Les considérations pédagogiques de Immanuel Kant sont mises en ombre par l'échafaudage impressionnant des *Critiques*. Pourtant, on aurait tort de prendre en considération seulement son cours de pédagogie, publié un an avant la mort du philosophe par Friedrich Theodor Rink¹⁷. Les notes déjà citées de Herder et quelques fragments éparpillés de ses œuvres majeures témoignent une préoccupation constante pour la question. De fait, dans l'intention de la *Critique de la Raison Pure*, la question de la transmission d'une science philosophique joue un rôle central.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau denoncent les pédagogues qui se sont transformés en prophètes en jettant trop loin leur regard: « ils cherchent toujours l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme» *Emile*, in *OEuvres complètes* IV, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 242. Le même principe est évoqué au début du *Projet pour l'éducation de Monsieur de Sainte-Marie*, *OEuvre complètes*, IV, éd cit., p. 35.

¹⁶ Apud Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, ed. cit.; p. 157.

¹⁷ Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1803.

C'est pourquoi la métaphysique a aussi cette chance rare, qui ne saurait être le lot d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la logique s'occupe uniquement de la forme de la pensée en général) : une fois mise par la présente Critique sur la voie sûre d'une science, elle peut embrasser complètement le champ entier des connaissances qui relèvent d'elle, (B XXIV) achever ainsi son œuvre et la transmettre à la postérité comme un capital définitivement fixé, cela parce qu'elle a affaire uniquement à des principes et aux limites de leur utilisation, et qu'elle les détermine elle-même. Par conséquent, en tant que science fondamentale, elle s'oblige même à cette complétude, et d'elle il faut que l'on puisse dire : « *nil actum reputans, si quid superesset agendum.* »

Mais quel est donc, demandera-t-on, ce trésor que nous entendons léguer à la postérité avec une telle métaphysique, décantée par la présente Critique, mais aussi, par là-même, stabilisée ?¹⁸

Pour notre propos le contenu du trésor légué par l'intermédiaire des opérations de décantation métaphysique de la *Critique de la Raison Pure*, reste secondaire. Essentiel est le nouveau cadre légal appelé à assurer cette transmission vers la postérité : grâce à cet héritage, les savants de l'avenir pourront à la fois éviter le scepticisme des *philosophes nomades* qui nient tout lien civil et s'affranchir du despotisme des *philosophes dogmatiques* qui nient toute possibilité d'une citoyenneté savante¹⁹. Par l'évocation d'une autre forme de citoyenneté, par laquelle la fonction de la critique est assimilée à une police qui garantit la sécurité contre la violence provoquée par le scepticisme²⁰, Kant établit la fondation d'une nouvelle *République des Lettres*. L'expression « *la République des Lettres* » n'est plus une simple métaphore du statut extraterritorial des savants du temps de la Renaissance,

¹⁸ Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. Jacques Auxenfans, Les Classiques des Sciences Sociales, Québec, 2019, p. 15-16.

¹⁹ Dans la Préface à la première édition, Kant écrit : « sous le règne des *dogmatiques*, sa domination était despotique. Simplement, comme sa législation portait encore l'empreinte de l'ancienne barbarie, cette métaphysique, par suite de guerres intestines, tomba peu à peu dans une complète *anarchie*, laissant les *sceptiques*, variété de nomades qui détestent s'établir durablement quelque part, rompre périodiquement le lien civilé ».

²⁰ Dans la Préface à la seconde édition : « Dernière l'utilité *positive* de ce service que rend la Critique équivaudrait à dire que la police ne procure aucune utilité positive, parce que son activité principale consiste en fait uniquement à faire obstacle à la violence que les citoyens ont à redouter venant d'autres citoyens, afin que chacun puisse mener ses propres affaires en toute tranquillité et sécurité ».

réunis pas les échanges épistolaires et par la circulation des livres, selon des règles partiellement affranchies des protocoles courtois. Pour Immanuel Kant la République des Savants est un projet politico-éducatif qui devrait s'accomplir à travers *l'Université et le Journal*, les vrais laboratoires pour les futures républiques civilisées d'une humanité cosmopolite.

Le dogmatisme de l'école ancienne, évoqué déjà dans la première préface de la *Critique de la Raison Pure*, n'est qu'un exemple de l'état de soumission de l'homme, peut-être le cas le plus grave, car cet asservissement volontaire concerne les gens qui ont pour profession l'exercice de la raison. Dans toutes les autres circonstances de la vie sociale, la religion, la santé, les impôts ou l'instruction militaire – nous dit Kant dans un texte chronologiquement placé entre les deux éditions de la *Critique de la Raison Pure* (1781, 1787)²¹ – l'homme vit dans une minorité spirituelle, semblable à la condition des collégiens envoyés par leurs parents dans les âpres institutions luthériens ou piétistes, connus par le jeune Kant et par ses condisciples. Mais, même après que la nature a délivré les gens de la nécessité de se soumettre au commandement et de recevoir les soins de ses tuteurs, par paresse, lâcheté et commodité, ils préfèrent avoir une autorité à suivre. L'usage public de la raison est permis et même exigé par une seule tête couronnée au monde, continue Kant, dans un éloge son monarque, l'intrépide Frédéric le Grand:

*Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: rasonniert, soviel
ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!/
Un seul Maître au monde dit : raisonnez tant que vous
voulez et sur ce que vous voulez, mais obéissez !²²*

La formule sera répétée à la fin du texte. D'ailleurs, dans le même article, Kant affirme que ses concitoyens ne vivent pas encore dans une époque éclairée (*aufgeklärten Zeitalter*), mais dans une « époque de l'éclaircissement » ou dans « le siècle de Frédéric »²³. Au-delà de la glorification circonstancielle de son roi, Immanuel Kant considère que l'Etat

²¹ *Was ist Aufklärung ?*, publié en *Berlinische Monatschrift* en décembre 1784.

²² *Idem*.

²³ *Ibid*, «In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs ».

puissant et armé peut assurer l'existence d'une liberté publique. Mais le successeur de Frédéric le Grand, Frédéric Guillaume II décevra très tôt les espoirs du philosophe dans la liberté publique garantie par un monarque éclairé. Les écrits moraux du philosophe seront soumis à la censure et il devra accepter l'humiliation de rédiger une lettre promettant ne plus traiter des questions religieuses²⁴. La liberté publique, permise sous Frédéric II, s'est gravement rétrécie sous le règne de son neveu. Mais dans la philosophie de l'histoire esquissée par le philosophe dans ce qu'on appelle à tort « ses œuvres mineures », ces reculs sont compris comme temporaires, ayant eux-mêmes leur propre utilité²⁵.

Minorité spirituelle et émancipation philosophique

La liberté publique a un statut particulier dans la Prusse de cette fin du XVIII^e siècle et son concept fait l'objet des élaborations qui marqueront la constitution de l'institution de l'opinion publique par les débats philosophiques et juridiques de la modernité européenne. Dans la dernière publication rédigée par Immanuel Kant, *Le Conflit des facultés*²⁶, l'auteur attribue à la « faculté inférieure », c'est-à-dire à la philosophie, le rôle de gardienne de la liberté publique et de la raison savante. La philosophie est « inférieure » car elle n'est pas directement visée par les statuts du gouvernement. La philosophie comme faculté est le siège des sciences, comprenant un département de connaissances historiques (histoire, géographie, philologie, humanités), et un département de connaissances rationnelles pures (mathématiques, métaphysique de la nature et des mœurs). Les facultés supérieures sont la théologie, le droit et la médecine, disciplines

²⁴ La lettre est datée du 12 octobre, 1794, en réponse à une lettre d'admonestation envoyée à Kant par le très conservateur ministre Johann Christoph von Wöllner. Pour une tentative d'interprétation philosophique de cet échange épistolaire et du comportement de Kant devant la censure de Frédéric Guillaume II, voir Roy Sorensen et Ian Proops, « Kant and the king: Lying promises, conventional implicature, and hypocrisy » in *Ratio*, vol. 37, 1/2024, pp. 52-63.

²⁵ L'idée d'un avancement constant de l'histoire vers le règne de la liberté et de la raison, progressivement entravé par des replis, est clairement exprimée dans l'article *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, [Immanuel Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786].

²⁶ Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1798.

où les professeurs n'enseignent pas les lois de la nature et de la raison découvertes par la raison savante, mais les doctrines nécessaires à l'État en vue du salut, de la justice et de la santé de ses sujets. Il est remarquable que la médecine jouit d'une réglementation hybride : l'éducation des praticiens ne se fait pas par l'enseignement d'un code des lois, mais par l'étude des sciences de la nature ; par contre, ses spécialistes sont soumis aux intérêts et à la police du gouvernement. Cette terminologie nous paraît aujourd'hui pittoresque, malgré une tentative de remise à jour opérée par Pierre Bourdieu dans une explication historique de l'apparition d'un troisième État des facultés : les sciences sociales, placées entre les hauts savoirs du gouvernement et la basse science de la raison²⁷. Pourtant ce langage n'est pas une invention kantienne, mais c'est la terminologie administrative prussienne de la fin XVIII^e siècle. C'est ainsi que le ministre Karl Abraham von Zedlitz s'adresse à Immanuel Kant en mars 1787 lui suggérant d'encourager parmi ses étudiants la poursuite des leurs études dans « des facultés supérieures » au détriment de la philosophie et des arts libéraux²⁸.

Le nom du baron de Zedlitz ne devrait pas être complètement inconnu aux passionnés de la philosophie. On le trouve sur la page la moins étudiée de la *Critique de la Raison Pure*, la dédicace : «*Seiner Exzellenz dem königlichen Staatsminister, Freiherrn von Zedlitz/ Au Ministre d'État du Roi, le Baron de Zedlitz* ». La philosophie de Kant a beaucoup influencé l'action du ministre von Zedlitz. Réciproquement, sa pensée est irriguée par les changements sociaux et politiques de son temps. La centralisation du pouvoir, l'interdiction de l'ordre des jésuites dans les zones catholiques et une préoccupation constante pour l'instruction des citoyens mènent à des importantes réformes éducatives dans toute l'Europe. Ce n'est pas pour rien que dans le milieu allemand ces renversements historiques sont réunis sous le nom du « siècle de la pédagogie (*das pädagogische Jahrhundert*) »²⁹. Les documents historiques nous permettent de spéculer que l'intention du Gouvernement était d'introduire la pédagogie parmi « les facultés

²⁷ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Editions du Minuit, Paris, 2002.

²⁸ Apud Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, ed. cit., p. 190.

²⁹ L'expression semble appartenir à Joachim Heinrich Campe (1746-1814), apud N. Hammerstein, U. Herrmann, (éds.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte/ 18. Jahrhundert : vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800*, Verlag C. H. Beck, München, 2005, p.101

supérieures ». Grâce à ce ministre kantien, le baron de Zedlitz, Frédéric II impose une chaire de pédagogie à l'Université de Halle, et le premier titulaire, Ernst Christian Trapp, enseignera du 1779 au 1783³⁰. Simultanément, le roi a promu à l'échelle du royaume l'enseignement primaire.

La pensée pédagogique kantienne s'inscrit dans un mouvement d'affranchissement de l'École de la direction religieuse. Dans l'économie du texte *Was ist Aufklärung ?*, le débat est porté autour de l'exemple du clerc qui comme personne publique, comme *publiciste*, écrit contre les dogmes soutenus par sa hiérarchie, mais dans sa pratique *privée*, comme pasteur dépendant de son évêque, il agit comme tout lieutenant écoutant les ordres de son général. C'est un point essentiel pour comprendre la position de Kant et des autres écrivains allemands de l'époque des Lumières. Pour notre temps, la question de l'autonomie juridique ou économique est plus importante et nous sommes enclins à commettre des anachronismes. Les meilleurs connaisseurs de l'histoire n'échappent pas à cette tentation, comme l'a prouvé Jürgen Habermas qui a réduit l'espace public chez Kant à un marché des propriétaires privés réunis par le principe de la libre concurrence³¹. Mais la grande bataille intellectuelle à la fin du XVIII^e siècle n'est pas donnée autour du rapport entre le caméralisme et le mercantilisme, mais autour du rapport entre la raison et la religion. Ce mouvement d'affranchissement du carcan religieux imposé par l'autorité royale, connaîtra un coup d'arrêt après la mort de Frédéric le Grand, mais à une échelle historique plus étendue, c'est la voie qui sera adoptée par les nations modernes au cours du siècle suivant.

Le caractère politique de la pédagogie est énoncé par le philosophe de Königsberg par la comparaison entre l'art du gouvernement et l'art pédagogique, les deux ayant pour ultime finalité l'accomplissement de l'homme dans un règne de la liberté après avoir quitté la nécessité animale.

³⁰ Alexa Craïș, *Formes et pratiques de l'observation et du contrôle dans la pédagogie des philanthropistes de Dessau (1774-1793)*. Education. Université Toulouse le Mirail, pp. 62-69.

³¹ Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, Payot, Paris, 1978, p. 119-120.

Mais le parallélisme entre la pensée pédagogique kantienne et les projets du gouvernement royal s'arrête sur cette comparaison :

Il y a deux choses dont on peut regarder la découverte
comme la plus difficile pour l'humanité : l'art de gouverner les
hommes et celui de les élever³².

Après avoir inscrit sa pensée dans le courant de l'indépendance de la pédagogie par rapport à la direction religieuse, Immanuel Kant prévient ses confrères contre le péril de tomber sous une nouvelle servitude. Dans son traité, le philosophe dévoile les deux grands ennemis de l'éducation. Les premiers sont les parents, qui, comme l'avait déjà souligné Rousseau, préparent leurs progénitures en vue du développement de leurs habilités dans un monde corrompu. L'autre adversaire sont les princes, qui loin de penser l'éducation de l'homme en vue la future société cosmopolite, voient dans leurs citoyens des sujets-outils de leurs États en guerres. Alors la pédagogie se singularise tant par rapport aux facultés supérieures qui préparent les officiers de l'État et soutient le Gouvernement que par rapport à la faculté inférieure qui joue le rôle d'opposition dans le Parlement de l'Enseignement (*Parlement der Gelahrheit*³³), imaginé par Kant dans le *Conflit des Facultés*. Si l'opposition des sciences se justifie offrant au Gouvernement la possibilité d'affiner ses arguments et de mieux préparer ses subordonnés, la pédagogie travaille ouvertement à la destruction de l'État présent, en vue d'une resocialisation de l'homme. Si les sciences sont déjà dénombrées par Kant dans leur séparation qui prophétise leur indifférence au destin de l'homme, la pédagogie reste le dernier rempart de l'humanité. La pédagogie est un autre nom de la philosophie, ancrage d'une *commune-auté* future. Elle est l'application du jugement comme *sensus communis*³⁴ dans l'accomplissement de la seconde maxime qui nous commande de *Penser en se mettant à la place de toute autre*³⁵. Les deux autres maximes de la faculté de juger comme *sens commun* – le ciment transcendantal de la société –

³² Immanuel Kant, *Traité de pédagogie*, trad. Jules Barni, 1886.

³³ Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, op. cit.

³⁴ Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Flammarion, 2015. Cf le chapitre 40. Du goût comme une sorte de *sensus communis*.

³⁵ *Ibid.*, p. 279.

visent la pensée indépendante et la cohérence. La pensée indépendante (*die Selbstdenken*) est l'éclaircissement (*die Aufklärung*) dépassant la superstition (*die Aberglaube*). Elle est contraire à l'hétéronomie. La pensée conséquentielle (*die consequente Denkungsart*) est la plus difficile, car elle vise la conservation du caractère éclairé du sujet. Son rôle est d'éviter une rechute occasionnée par une auto illusion de la maîtrise de ses capacités intellectuelles. Mais l'utilité du jugement est assurée par la capacité de dépasser les conditions subjectives et d'avoir une perspective universelle.

L'autorité du maître d'école

Dans la *Pédagogie des opprimés* de Paulo Freire mettait l'accent sur le caractère dialogique de l'enseignement libérateur. Par la suite, l'auteur est obligé de revenir sur cet aspect et de préciser la nécessité d'une autorité, sans laquelle, la transformation poursuivie par le procès de l'éducation n'est pas possible : « Enseigner exige liberté et autorité » est le titre d'un des chapitres de son dernier ouvrage³⁶. L'autorité, découverte tardivement par Freire, est le pendant de l'humilité, la dernière qualité étant déjà requise pour l'ouverture du dialogue comme voie vers une connaissance créatrice du monde³⁷. L'autonomie n'est pas le développement d'un soi naturel, mais la découverte d'un point de vue universel, conquis après une soumission préalable par laquelle la volonté égoïste est brisée. C'est le rôle accordé par Immanuel Kant au législateur dans la sixième thèse de *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784)³⁸. Ce législateur a réussi à réunir la connaissance conceptuelle, l'expérience des voyages et la bonne volonté. Nous empruntons au philosophe Dany-Robert Dufour une comparaison entre la figure du législateur et celle du pédagogue, deux maîtres qui engagent les sujets au dépassement et à la réécriture de leurs lois constitutives³⁹.

³⁶ Paulo Freire, *La pédagogie de l'autonomie*, trad. Jean-Claude Régner, Érès, Paris, 2006, p. 117.

³⁷ Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, São Paulo, 1970, p. 51.

³⁸ Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, trad. Philippe Folliot, Les classiques des sciences sociales, Québec, 2002.

³⁹ Dany-Robert Dufour, *Le Divin marché. La révolution culturelle libérale*, Editions Denoël, Paris, 2007, p. 227.

La leçon kantienne pour la pédagogie critique est que l'autonomie s'obtient par l'ascèse vers l'autorité. L'autorité est ce point de vue universel (ou *cosmopolite* dans le langage politique de l'*Aufklärung*) qui permet la formulation d'une constitution communautaire.

Bibliographie

Alexa Craïș, *Formes et pratiques de l'observation et du contrôle dans la pédagogie des philanthropistes de Dessau (1774-1793)*. Education. Université Toulouse le Mirail, 2015.

Cock, Irène Pereira (éds.), *Les Pédagogies critiques*, Agone, Fondation Copernic, Marseille, 2019.

Danny-Robert Dufour, *Le Divin marché. La révolution culturelle libérale*, Editions Denoël, Paris, 2007.

Darder, A., Baltodano, M., & Torres, *The Critical Pedagogy Reader*, Routledge, 2003.

Henry A. Giroux, *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*, South Hadley, MA: Bergin and Garvey, 1983

Immanuel Kant, *Traité de pédagogie*, trad. Jules Barni, 1886.

Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Flammarion, 2015.

Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*, trad. Philippe

Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Paris, traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, 1996.

Immanuel Kant, *Über Pädagogik*, herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1803.

Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. Jacques Auxenfans, Les Classiques des Sciences Sociales, Quebec, 2019.

Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, bey Friedrich Nicolovius, Königsberg, 1798.

Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Editions du Minuit, Paris, 2002.

Irène Pereira, « Une Histoire de la Pédagogie Critique et des Études Critiques en Éducation », in *Revista Internacional Educon*, Volume 5, n. 1, jan./abr., 2024.

Jean-Jacques Rousseau, *OEuvres complètes IV*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.

Jean-Yves Mas, « La récupération néolibérale des pédagogies alternatives », in Laurence de

Paulo Freire, *La Pédagogie des opprimés*, traduit par Elodie Dupau et Melenn Kerhoas, Agone, Marseille, 2023.

Jürgen Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. de Launay, Payot, Paris, 1978.

Moacir Gadotti, *Reading Paulo Freire : His Life and Work Teacher Empowerment and School Reform*, State University of New York Press, 1994.

Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, 2001.

N. Hammerstein, U. Herrmann, (éds.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte/ 18. Jahrhundert : vom späten 17. Jahrhundert bis zur Neuordnung Deutschlands um 1800*, Verlag C. H. Beck, München, 2005.

Paulo Freire, *La Pédagogie de l'autonomie*, traduit et commenté par Jean-Claude Régnier, Toulouse, Éditions ÉRÈS, 2013.

Roy Sorensen, Ian Proops, « Kant and the king: Lying promises, conventional implicature, and hypocrisy » in *Ratio*, vol. 37, 1/2024.

Vicent Zatti, *Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire*, 2^e éd., Editora CRV, Curitiba-Brasil, 2023 (Première édition, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2007).

Zeynep Gambetti « Au-delà de la violence institutionnelle et insurrectionnelle : Balibar, Arendt et l'agon » in *Rue Descartes*, 2015/2 no. 85-86.

**Imagination vs. the world:
The many facets of world phenomena in
Marc Richir’s phenomenology**

Cristian BODEA*

**Department of Socio-Human Research,
“George Barițiu” Institute of History of the Romanian Academy,
Cluj-Napoca Branch,
Department of Philosophy, Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca**

Abstract. The talk explores Marc Richir’s revised account of the world as phenomena, its relation to the phenomena of language and the importance of the innovative Richirian idea of the “phenomena as nothing but phenomena” (*phénomène comme rien que phénomène*). I will extend my approach to the field of psychoanalytic theory, on the basis of Richir’s equation of phenomena as nothing but phenomena and the Lacanian concept of the real (Richir 2002: 36). My aim is to demonstrate that both the Richirian and the Lacanian theory are embedded in a vision of the world as essentially anarchic, namely, as lacking the unity of a unifying principle. I will argue that, because of this lack, sense-making is *unfulfilled* (i.e. unfinished, non-exhaustive) for Richir (hence, language as phenomena) and, at the same time, *impossible* for Lacan. Finally, I will show that the world as phenomena is always pluralistic in Richir’s view. In this sense, we can no longer speak of one origin of (our) *common* world, but about origins (plural) of the *shared*

* **Cristian BODEA** is a researcher at the Department of Socio-Human Research within the “George Barițiu” Institute of History of the Romanian Academy, Cluj-Napoca Branch and Associate Lecturer at the Department of Philosophy, Babeș-Bolyai University. He has published many studies in academic journals, he is the author of the book “Hiatus. Problema fenomenologică a inconștientului” [Hiatus. The Phenomenological Problem of the Unconscious] (Eikon, 2018) and co-editor of two collective volumes titled “Describing the Unconscious. Phenomenological Perspectives on the Subject of Psychoanalysis” (Zeta Books, 2020) and “Povestind suferința. Aspecte subiective în boală și suferință” [Narrating suffering. Subjective aspects in illness and suffering] (Presa Universitară Clujeană, 2022). Cristian Bodea is a member of the Romanian Society for Phenomenology and a member of the Center for Applied Philosophy of the Babeș-Bolyai University.
email: cristian.bodea@acad-cj.ro

worlds (plural). However, because of its unifying workings, imagination distorts the world as phenomena and sustains the “transcendental illusion” of the “eidetic fog”, as Richir puts it. Hence, this opposition between imagination and the world translates into a unifying principle prone to overcome the singularity of each and every phenomenon as lived by a unique subject.

Keywords: imagination; phenomena of language; the real; sense-making; world phenomena.

In *Nous sommes au monde*, article published by Marc Richir in 1989, the author starts by making an obvious claim, quickly followed by a less obvious, intriguing one: “we are in the world: we know this according to a knowledge which is not knowing (*un savoir qui n'est pas connaissance*)”. The French distinction between *savoir* and *connaissance* evoke something intuitively known against something explicitly known. According to this interpretation, *the fact* of being in the world is not the result of a transparent cognitive process based on objective data, but more like a belief, a conviction, build on hazy foundation and subjectively motivated. It resembles more an affective state of mind, a *Stimmung* if you want, a high note of our being in relation to otherness. We have no more proof of being in the world than that of us being born and of us going to die. Yet, we *are* born and we *are* mortal. This conviction eliminates any sceptical attitude towards the world; Marc Richir is not a sceptic: consciousness is not an illusion; the world is not an illusion. It is illusory, though, to think that everything in relation to the world is transparent (visible), and that there is a proportional ratio between knowledge and being: the more we know the more we are in the world. The same is valid for an inversely proportional ration: the less we know the more we are in the world (as in various practices pertaining mindfulness, for example). Both are equally sceptical attitudes towards the world and equally rejected by Richirian phenomenology. Instead, his phenomenology affirms the insurmountable hiatus between the phenomenological field and the symbolical one; because of this, I would call Marc Richir a “realist” in the sense that he indirectly affirms the Lacanian concept of the Real. I will return to this issue later.

For now, let's take a note on the fact that what Richir has in mind when affirming our being in the world is the phenomenological field as distinct from the symbolical one. Imagination tends to erase this distinction.

Savoir obviously belongs to the phenomenological field, while the symbolical is the field of *connaissance*. Between the two there is a gap but, nevertheless, they influence each other by *action at distance* – a notion taken from physics, as a reminder of Marc Richir's initial training as a physicist. Since it is not easy, or rather not possible, to imagine such action at distance, imagination tends to fill the gap by constructing various intermediary stages. In the realm of consciousness this translates by the hard to get truth of consciousness being not continuous. In order to avoid this truth, the question of the stream of consciousness (Husserl and classical phenomenology) is answered through the usage of the image of the river who moves uninterrupted in a continuous stream. We have here a good example of an imaginary reaction to a phenomenon (i.e. consciousness) which cannot be taken as it is, but must be given an identity, thus, must be identified, and, by doing so, it is linked to an agent always adequate to itself.

The ego resists Husserlian reduction. Marc Richir, instead, proposes in his new approach on phenomenology a hyperbolic reduction, the ego itself being effaced into the Nothing (not nothingness) of the phenomena of the world. As Marc Richir observes, for Husserl only the others constitute the phenomena of the world (Richir 1989a: 241) while the ego itself remains somehow detached, thus intimately unaffected by the world. Relying on a transformed phenomenology (done by Merleau-Ponty) and a transformed psychoanalysis (done by Jacques Lacan), Richir enforces hyperbolic reduction as a way of acknowledging the invisible forces deployed in a non-symbolical way and preceding the institution of humanity. Before being humans, we are beings in the world, for which the world itself is Nothing, namely non-reducible to a concept. "The hole difficulty regarding the world comes from the fact that, somehow contradictory, you have to grasp it beyond any pre-conceptions" (Richir 1989a: 237). Being Nothing, the world is a mystery, an object X in a Kantian way, thus transcending any power of comprehension. Yet, you have to grab it, namely to be aware of it, "conscious" of it and, ultimately, be *in* it. What assures this ability is not an

illusory transcendental ego but rather an inter-factitial one defined by its relations to others.

This dynamic interpretation, which goes against a classical statical one, is consistent with the psychoanalytical approach. More precisely, for Lacan, the subject is the one placed at the core of world relations. The subject for Lacan is always the subject of the unconscious; it is an unconscious subject. His well-known definition from the early 1960s depicts the subject as being that which is represented by a signifier for another signifier. To pack up: the subject is an unconscious effect of language.

Marc Richir expands this strictly symbolical definition of the subject by referring to some a-subjective *ipse* which is phenomenologically embedded in a world of flesh. Obviously, this is a reference in accordance to Merleau-Ponty's concept of *chair*, a concept whose meaning is missed out if it is not linked with another Merleau-Pontian concept, that of the phenomenological unconscious.

At this point the junction between a transformed psychoanalysis and a transformed phenomenology, as Marc Richir puts it, can be made. From this junction emerges his new phenomenology which, according to his statement, breaks the barrier of intentionality (Richir 2015). The a-subjective "subject" is the "subject" of the phenomenological unconscious and it is the effect of the *phenomena* of language.

The difference between language and the phenomena of language is a significant one. If language represents the symbolical and presents itself as the chain of the significant structured according to a logic of discourse (see, for example, Lacan's famous four discourses, namely: of the master, of the university, of the analyst, of the hysteric), the phenomena of language is put forward by Richir as representing the contingency and nomadism of the wild essences (*Wesen sauvages*) which produce ruptures and discontinuity. There is no intentionality structuring the relation to the world, only indirect, or retroactive, affirmation of a being which is caught up in a *phenomenon as nothing but phenomenon*. Thus, in a psychoanalytical setting, the phenomenon of language pertains rather to what Lacan calls *lalangue*, i.e. the obscure language of the unconscious. The phenomenon of language touches the Real, and it represents the unspoken language that bounds together *ipse*, world and language through the medium of the flesh. The

phenomenon of language is the limit phenomenon of sense-making... and of making (any) sense. It is not a metalanguage but more like an infra-language, setting the tone for being in the world.

To summarize what has been said so far, I want to list the following:

1. to be in a world is not a matter of empirical proof, but a conviction based on non-experimental evidence; for example, our own birth and death;
2. Marc Richir's read of the concept of the world as phenomenon is closely linked to his differentiation between *savoir* and *connaissance* and his idea of the hyperbolic reduction;
3. in order to reduce any positivity of the world, the ego must be reduced also, but, at the same time, another concept is needed to avoid both the scepticism and the nothingness of the world. This concept is the phenomenological unconscious taken from Merleau-Ponty;
4. the world as Nothing is indicative of the world as a sheer phenomenon, without any determined concept, a world of which we don't have *connaissance* but we have *savoir*;
5. we are embedded in the Nothing of the world not as subjects but as *ipse* and we relate to it using the anarchic "logic" of the wild essences;
6. the language as phenomenon is part of the world as phenomenon and not of the symbolical institution of language. This means that, in a somehow paradoxical way, it is pre-verbal, which translates in Lacanian terms as belonging to the Real not to the Symbolical (as does *lalangue*).

II

It is Marc Richir himself who equates the Real and the world phenomena. In *Phenomenes, tems et etres II (Phenomenologie et institution symbolique)* he says: "What holds this distinction is indeed the fact that what is missed in the encounter is, for us, precisely the phenomenon as nothing but phenomenon, namely, the phenomenon as world-phenomenon (which is, for us, the equivalent of the Lacanian "real")" (Richir 2002: 36).

In fact, there are three equivalences made here: phenomenon as nothing but phenomenon, world phenomenon, the Real. The distinction Marc Richir refers to in this quote is the one between the symbolical unconscious (of psychoanalysis) and the phenomenological unconscious proven, in this

particular section of the book, by the repetition compulsion (*l'automatisme de répétition*). The repetition compulsion or the compulsion to repeat (which is not proper only to the obsessive compulsion disorder) affirms precisely the failure of the phenomenological field to sustain the *ipse* in its phenomenalisation. In Richirian terms, the a-subjective “subject” loses its phenomenological freedom and becomes entrapped in the symbolical field, thus struggling for a rational grip on a traumatic event. Its failing to acknowledge as such the *hiatus* (i.e. the gap) between the phenomenological field and the symbolical one condemns it to a tautological repetitive movement which is supposed to give a meaningful explanation, i.e. a *connaissance*, to what happened at a certain time. This compulsion is obviously unconscious since the subject finds it undesirable and interfering with his (supposed normal) life. But is not the phenomenological but the symbolical unconscious who entraps him, thus making him a *subject* of its signifying chain. From the point of view of the non-standard phenomenology, a trauma is a world phenomenon (without the latter being necessarily restricted to the first: the world phenomenon extends beyond any traumatic event).

I should clarify at this point the distinction between world phenomenon and the world as phenomenon. The world phenomenon is a multi-facet phenomenon who, in its essence, is a phenomenon as nothing but phenomenon. As an experience who resists any conceptualisation, it gets different signification, depending on the point of view it is looked at. From the point of view of cognition, it can be traumatic as it resists conceptualisation, thus integration in a logical thinking. But, at the same time, it can also resemble the experience of the sublime, if the impotence to conceptualise is not seen as threatening to the very existence of the ego itself (against Descartes). There is an impotence of imagination, of language, or of any attempt other of making sense of it in its fullness. The world phenomenon represents, as Marc Richir puts it, an implosion or a short-circuit of sense-making. Because of it, sense-making is in fact sense-in-the-making (*sens se faisant*). The world as phenomenon, on the other hand, is the Nothing we spoke about above. Thus, it is not a *thing* to examine, it has no fixed or determined facet, as it is, according to Richir “un-limited and infinitely divisible” (Richir 1989a: 242). To sum up, the world as

phenomenon is the world of the world-phenomena (Richir 1989a: 242). So, whenever we encounter a world-phenomena, *the world* becomes a phenomenon.

Since the encounter to the world-phenomenon is not restricted to a traumatic event and Richir also speak of a *sublime in action* (namely, the action of *sense in the making*), it results that the “natural” state of the world is that of being a phenomenon. As Richir puts it: “nothing stands against the world-phenomenon more than the image” (Richir 1989a: 243). I will return to this issue later.

Let’s turn instead to another matter announced earlier to be developed. At the beginning of my talk I made the claim that Richir is a “realist” (despite the fact that he is sometimes acknowledged as a transcendental idealist) and I linked this claim with the fact that he stands behind the Lacanian concept of the Real. Later, based on Richir’s own affirmation, I equated the real, the phenomenon as nothing but phenomenon, and the world-phenomenon. In this particular moment, I advanced the distinction between the world-phenomenon and the world *as* phenomenon. It is now a good moment to give some clarifications of the concept of the Real as developed by the Lacanian psychoanalytical theory.

In this sense, a starting point would be the fairly known definition given by Lacan in which the Real is paired with the impossible, meaning: the impossible to imagine, to symbolise or to subjectively assume an experience. Basically, the Real is impossible because *the concept* of the impossible express the only approximation by which such a hard to describe experience can be addressed. Let’s take a note on the fact that not only the difficulty to conceptualize or to cognise is involved here but also the difficulty to somehow integrate affectively (and effectively) a particular event. It is easy to see why Richir acknowledge the Real in his phenomenology, where proper sense making is always *in the making*, never quite accomplished, because opened by affectivity.

Back to Lacan, in my opinion, the biggest contribution he makes by introducing the concept of the Real is the implied difference between the *real* and *reality*. Contrary to common belief, reality is not what is real; quite the opposite: the real goes against reality, it confronts it, disturbs it, make us doubt it. Reality is a mixture of imaginary and symbolical registers trying to

“tame” the real. Or, to be more technical, the reality is “the real tamed by the symbolic, with which the imaginary will be woven” (Cf. Mathet). Either way, reality involves the workings of three elements closely linked together by what is known in the Lacanian theory as the Borromean knot. The particularity of this knot is that whenever one of the elements, or registers (i.e. the real, the symbolical, the imaginary) is cut off, the other two also fall and the knot is broken. So, the three registers are mutually dependent and only by the intricacies of their dependency they hold themselves together. From this perspective, the world is not, strictly speaking, the reality, nor that which is real, and neither is it imaginary or symbolical. It is a mixture of all this, structured according to the subject’s own *personality* understood as the subject’s own ethical position of being in the world. Thus, the intersubjective relation defines the subject and the world in a non-explicit manner, at the level of the *savoir*.

I should now resume the idea expressed earlier by Richir with regard to the image and the world-phenomenon. If the image stands against the world-phenomenon is because the image has this *presumed* quality of being explicit: the image is supposed to show things as they (really) are. Although Lacan grants a fundamental role for the subject in his quite well-known *mirror stage*, the dialectical movement involved reveals in the end the image’s function for *misrecognition* rather than recognition of the subject.

Anyway, it is a complex matter; I will not go into that.

The important thing is that the image is for both Richir and Lacan necessary but negative because by creating the illusion of knowing (*connaissance*) it obscures the free thinking of the “intuitive” knowledge (*savoir*).

According to Richir, one of the main properties of the world-phenomenon is that it scintillates (*clignoter*). Opposing the fixity of the image, the world-phenomenon reveals the phenomenological freedom one has. For Lacan the relation to the Real also defines the freedom one has (this also raises the problem of free association). According to him, madness (which, for him, means psychosis) is nothing but a loss of freedom and the loss of freedom is caused by the return of the *foreclosed* Real. In the process, the Real acquires the fixity of the image, meaning that, basically, the image becomes real; as happens in hallucination.

In phenomenological terms, when the Reals is foreclosed, rejected, the hiatus between the symbolical field and the phenomenological one is obliterated. Whenever this takes place, the result is what Richir calls a *symbolical cyst*, who's concreteness and effectiveness are similar to the world-phenomenon, only that, *contrary* to the world-phenomenon, it entraps the *ipse* and condemns it to a stereotypical behaviour who can be sometimes concerning for both the subject in question or others around him (Richir 1989b). The situation obviously depicts what is known in psychoanalysis as being the symptom. For Lacan, the symptom is mainly a matter of imaginary identifications and reflects one's relation to language.

Richir speaks less about the imaginary in particular but quite a lot about imagination. For him "imagination is to be conceived as being the dreamlike (*onirique*) and fantastical power of the world-phenomena themselves [...] the world-forming power of the world, namely both phenomenological schematism of the phenomenalisation and power of composition without any pre-given concept [...]" (Richir 1989a: 244). What first strike me in this quote is the unusual role of the imagination as a power (or an energy?) who essentially holds things together. Beyond being a faculty that produces images, imagination is important for Richir basically for keeping things together in what he calls *phenomenological common sense*. It is directly linked with the sensible and the sensation and makes possible for a world to be shared with others. At this level, the sharing takes place not in a conscious cognitive manner but thanks to the unconscious synthesis happening in the phenomenological field (i.e. the phenomenological unconscious); which is the equivalent of the Husserlian passive synthesis, Richir noted. A presumption of common sense is made before any articulated (instituted) language and this presumption puts imagination at its core.

At this stage of his work, Richir gives a "positive" meaning to imagination. I use quotes for the word *positive* because the particular way he refers to imagination does not allow any *positivistic* take on it. In fact, such positivistic, and consequently, anti-phenomenological meaning is reserved by Richir only for the image. This is somehow confusing. Later in his writings, Richir makes use of the concept of *phantasia* taken from Husserl to differentiate between the production of quasi-images and images. My assertion is that he clarifies the problem by reserving the image for

imagination and the quasi-image for phantasia. I also claim that what Richir said in the quote above in reference to imagination is, in fact, valid for phantasia. Linking imagination and image and having in mind what he said about the image, we can concede why *imagination goes against the world*.

I will use this last sentence as a conclusion and quickly summarize what was said in the second part of my talk:

1. the equivalence between phenomenon as nothing but phenomenon, world phenomenon and the Real, and the distinction applied by the Lacanian psychoanalytic theory between real and reality illuminates better another distinction used by the non-standard phenomenology of Marc Richir, namely the one between world-phenomenon and the world as phenomenon;
2. the world is conceived as phenomenon due to the fact that it is *the nothing of the phenomenon as nothing but phenomenon* which is also a world-phenomenon;
3. I mentioned two ways by which the world as nothing fails to be (passively) acknowledged: compulsion to repeat and hallucination. I would say that in the first case we have a “normal” failure caused by the image and its function of misrecognition while in the second case we have to deal with a rather pathological failure caused by the encounter of the world-phenomenon – in psychoanalytical terms, the Real;
4. the phenomenological freedom Marc Richir refers to is the key element in differentiating “normal” vs pathological failure and stands for maintaining freedom from the symbolical unconscious of the instituted language;
5. the phenomenological freedom responsible for making the world a phenomenon also keeps the sense open to any meaning. That is why it is essentially a sense-in-the-making. According to Richir, whenever a sense is instituted, fixed or closed, it is *aborted*, namely misses its deeper phenomenological implicit meaning.
6. since world and language are mutually dependent, imagination as producer of images (i.e. presumably accurate depiction, of any kind, of reality) goes against the world, namely the world phenomenological. However, *phantasia*, producer of quasi-images, helps keeping the (phenomenological) world together, not as a totality but, according to Richir, as “un-limited and infinitely divisible” (Richir 1989a: 242).

Works cited

Mathet, M-T. *Le réel chez Lacan*.

<https://utpictura18.univ-amu.fr/rubriques/ressources/litterature-psychoanalyse/reel-chez-lacan>.

Richir, M. 2015. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.

Richir, M. 2002. *Phénoménologie et Institution Symbolique (Phénomènes, Temps et Etres II)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.

Richir, M. 1989a. Nous sommes au monde. *Le Temps de la réflexion: Le Monde*. 10: 237-258.

Richir, M. 1989b. The phenomenological Status of the Lacanian Signifier. *Analysis*. 1: 150-164.

The process of humanization and the interhuman moments of the sublime

David-Augustin MÂNDRUȚ*
Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca

Abstract. This paper studies the relation between the process of humanization and the sublime. Already from Kant's third *Critique*, one can notice the connection between aesthetic experience and the moral self, therefore, this will be our starting point. Furthermore, psychoanalytical theories will be used also, namely the ones coming from Donald Winnicott, Daniel Stern and Gro Trolldalen. Winnicott's mirror-stage will be of particular use to us, because of his theory of the mother's mirroring the infant's self, which allows the child to engage in a creative way of living. Stern's affect attunement, the moments of meeting and vitality affects will be taken as a unitary theory, which explains, in our view, the process of humanization of the infant. Nevertheless, Trolldalen's analysis of musical interplay will once again strengthen our thesis, namely the relationship between aesthetic experience and the ethical inter(actions). The whole purpose of this paper is to introduce, via Stern's thematization of the infant's interpersonal world, the notion of the interhuman moments of the sublime. Shortly said, these are the Kairotic moments (instants) of the sublime, which are to be found among human interactions, especially in the case of early mother-infant dyadic exchanges. This paper tries to establish a possible relation between psychoanalysis and phenomenology.

Keywords: interhuman; sublime; affect attunement; mirror-stage; moments of meeting; vitality affects; the in-between; the process of humanization; Kairotic time; interactions.

* David-Augustin MÂNDRUȚ is a PhD Candidate at the Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca. He is currently writing a thesis on the phenomenological interpretations of Donald Winnicott's works. He is interested in the conjunction between phenomenology and psychoanalysis, and especially in the psychoanalysis of the child. He is also interested in ontology and philosophical anthropology. e-mail: davidmandrut@gmail.com

Introduction

In this present paper, I will be trying to give a description, or even to introduce, what I wish to call the interhuman moments of the sublime. The starting point will be, of course, Kant's doctrine of the sublime, which is to be found in his third *Critique*. There he presents a complex and detailed theory of what has been called, in his times and after him, the sublime. Also, I am going to draw on certain psychoanalytical authors, whom I consider to be forerunners of the idea of the interhuman moments of the sublime. The three cases, or theories, which are going to be analyzed involve certain concepts introduced by authors such as Donald Winnicott, Daniel Stern and Gro Trolldalen. My claim would be the following: Through Winnicott's mirror-stage and Stern's affect attunement, one can explain how the infant awakens to the world in Husserl's terms (Allen 1976: 168), by virtue of Stern's vitality affects (dynamic forms of vitality). These specific interactions might trigger what I wish to call the interhuman sublime. In the case of Trolldalen, my argument would be the following: Music is a very meaningful context, which gives rise to specific interactions that could be characterized as involving the sublime. Already, one can conclude that the interhuman sublime involves vitality dynamics, which are to be found in mother-infant dyadic interactions and exchanges. A purpose of this paper is to give an attempt at explaining how it is possible to define something like the infant's process of awakening to the world. This involves, of course, the sublime, which in our theory, comes from the other(ness). Marc Richir has already underlined the role played by the "moment" of the sublime in the process of humanization, whereas our inquiry is trying to prove the decisive role played by the other in this process of subjectivation. While Richir was drawing mostly on Kant, I want to state that Stern's moments of meeting (Stern 2004: 55) involve something very similar to the feeling of the sublime. Therefore, we can already offer a definition of the interhuman moments of the sublime (which are going to be found throughout our inquiry): These are the affectively-imbued instants which trigger the infant's awareness, awakening him or her to the world and to the other. These Kairotic moments are to be found in the early mother-infant dyadic interactions and exchanges, such as in the mirroring, coming from the mother's side, of the infant's

spontaneous gesture and even in the exchange of regards or in protoconversations.

One cannot not notice that I have given the sublime a twist too. It does not necessarily follow Kant's exact definition, although it has certain elements coming from his theory, while the interhuman sublime which I want to postulate comes close even to the Richirian phenomenological sublime, of course, without disregarding psychoanalytical thematizations. From Kant, I have taken the relationship between the sublime and respect (the awakened moral self), while from Richir I have taken his phrase which describes the sublime as a sort of "hyper-condensation of affectivity". This interhuman sublime will be further clarified when I will be going to analyze the perspectives of Donald Winnicott and Daniel Stern on the issue of the early mother-infant dyadic interactions. Moreover, a twist was given to the notion of the "moment" too. The moment should not be conceived in terms of Chronos, but rather in terms of Kairos. Daniel Stern himself makes this distinction very clear in his book on time, drawing on the philosophical tradition of authors who themselves made this distinction in their works. (Stern 2004: 23)

I want now to explicate the reason why I have chosen the phrase "process of humanization" for the title of this paper. The process of humanization is something that never ends for the human being, because as Sartre puts it, for the human being existence precedes essence (Sartre 2003: 568). This statement might resonate with Heidegger's idea that there exists an unfolding essence of the human being (Heidegger 2001: 208). Buber too spoke about this unfolding, connecting it with the dialogical realm (Buber 1965: 82). Our perspective would be then a relational-dialogical one. This unfolding of the dialogical, which is similar in some ways with Winnicott's area of formlessness might give rise to, and even trigger, the interhuman sublime. Here, I could come back to Winnicott's idea that psychotherapy, and I would add, interhuman relationships, consist in two (or more) persons playing together. As Paulo Freire insisted upon it, humanity is man's ontological vocation (Freire 2005: 32), so in this paper, I want to prove that this process of humanization is made possible by the interhuman moments of the sublime.

The Kantian sublime

Surprisingly, Kant does not start his *Analytic of the Sublime* with a definition, rather he tries to compare the feeling of the sublime with that of the beautiful. So, we find out that the beautiful concerns the form of an object, whereas the sublime is to be found in an object devoid of form. This involves the representation of limitlessness, and the thought of its totality. Wittgenstein's definition of the mystical has striking similarities with the Kant's sublime (Wittgenstein 2002: 88). The beautiful is a presentation of an indeterminate concept of understanding, whereas the sublime is a presentation of an indeterminate concept of reason. Furthermore, the beautiful is directly attended with a feeling of the furtherance of life, whereas the sublime is a pleasure that arises only indirectly, being brought by the feeling of a momentary check of the vital forces followed at once by a discharge all the more powerful. We can already compare the sublime with Daniel Stern's vitality affects (Stern 2010: 19). This means that the sublime slows the pace of the vitality of the subject, just to give rise to a more powerful rush afterwards.

The sublime seems to be a serious matter in the exercise of the imagination. We can well consider that this "feeling of a momentary check to the vital forces followed at once by a discharge all the more powerful" was the prototype for what Marc Richir has called the "moment" of the sublime (and of course the hyper-condensation of affectivity)¹. The sublime cannot be contained in any sensuous form, rather it concerns the ideas of reason, or the possibility of arousing and awakening them. Already we see how the relationship between ethics and aesthetics in Kant's systematic philosophy is being built up. (Kant 2007: 76) We must nevertheless remember, that Richir's process of humanization involves a certain ethical element, which is exactly the mother's love towards her infant.

To the sublime there belongs formlessness, and here we could anticipate Winnicott's area of formlessness. Therefore, the negative aspect of the sublime "object" and the negative aspect of Winnicott's area (the

¹ We must nonetheless remember that affectivity was closely tied to vitality even in the case of Daniel Stern's theory.

formlessness), might give rise to creative experience². This analysis of the sublime demands further clarification, Kant considers, and therefore he makes the division between the mathematical and the dynamic sublime. (Kant 2007: 78)

From the beginning of the division dedicated to the problem of the mathematically sublime, Kant announces that sublime is the name given to what is absolutely great. (Kant 2007: 78) Sublime's greatness is a greatness comparable to itself only. Therefore, Kant infers that the sublime is not to be looked in the things of nature, but only in our own ideas. The sublime is that which in comparison to it, everything seems small. (Kant 2007: 80) Another definition of the sublime is given, and we find out that the sublime is the capacity of thinking which evidences a faculty of mind transcending every standard of the senses, and this is why the sublime awakens the feeling of a supersensible faculty within us. (Kant 2007: 81)

The idea of the sublime calls forth an emotion which no mathematical estimation of magnitudes by numbers could evoke. (Kant 2007: 82) The infinite is absolutely great, and this point is of capital importance for Kant because this ability to think it as a whole indicates a faculty of mind transcending every standard of the senses, namely the supersensible. (Kant 2007: 85)

Nature is therefore sublime under the condition that its phenomena in their intuition convey the idea of their infinity. This can only occur through the inadequacy of even the greatest effort of our imagination in the estimation of the magnitude of an object. (Kant 2007: 85)

Just as the aesthetic judgement in its judgement of the beautiful refers the imagination in its free play to the understanding, so in judging a thing considered as sublime refers the faculty of reason to the subjective accord with the ideas of reason. All of this should result in a disposition of the mind comfortable to that which the influence of practical ideas would produce upon feeling. (Kant 2007: 86)

Evidently, the sublime should be sought only in the mind of the judging subject and not in the object of nature that occasions this disposition by the judgement formed of it. In the contemplation of such landscapes like

² Winnicott's area of formlessness was thought in terms of relaxation and timelessness, consisting of creative potential, by virtue of the free play of phantasy.

the mountain masses towering one above the other in wild disorder or the dark tempestuous ocean, the mind abandons itself to the imagination and to a reason placed, and it feels elevated in its own judgement of itself on finding all the might of imagination still unequal to its ideas. (Kant 2007: 87)

Considering the aesthetic judging of an immeasurable whole, the sublime does not lie so much in the greatness of the number, as in the fact that in our onward advance we always arrive at proportionately greater units. The systematic division of the cosmos conduces to this result because it represents all that is great in nature as in turn becoming little, namely it represents our imagination in all its boundlessness. Nature then sinks into insignificance before the ideas of reason once their adequate presentation is attempted. (Kant 2007: 87)

The feeling of our incapacity to attain to an idea that is a law for us is called respect. The comprehension of any phenomenon is an idea imposed upon us by a law of reason, which recognizes no definite, universally valid, and unchangeable measure except the absolute whole. Our imagination betrays its limits and its inadequacy and even its proper vocation of making itself adequate to the same as a law. Therefore, Kant considers that the feeling of the sublime in nature is respect for our own vocation, which we attribute to an object of nature by a certain subreption. Moreover, this feeling renders intuitable the supremacy of our cognitive faculties on the rational side over the greatest faculty of sensibility. (Kant 2007: 87-88) Kant will not abandon this thought that easily, because in his brief definition of the sublime in his *Anthropology*, he links it directly to the feeling of respect. (Kant 2006: 140)

Thus, the feeling of the sublime is once a feeling of displeasure, arising from the inadequacy of imagination in the aesthetic estimation of magnitude to attain to its estimation by reason, and a simultaneously awakened pleasure, arising from this very judgement of the inadequacy of the greatest faculty of sense being in accord with ideas of reason, so far as the effort to attain to these is for us a law. (Kant 2007: 88)

In other words, the feeling of the sublime is for us a law of reason, which belongs to our vocation, that we should esteem as small in comparison with ideas of reason everything which for us is great in nature as an object of the senses and that which makes us alive to the feeling of the suprasensible side of our being which harmonizes with that law. (Kant 2007: 88) We can

already anticipate that through the feeling of the sublime, our moral and human vocation (the ontological one, in Freire's sense) is awakened.

The greatest effort of imagination in the presentation of the unit for the estimation of magnitude involves in itself a reference to something absolutely great, consequently a reference also to the law of reason that this alone is to be adopted as the supreme measure of what is great. Therefore, the inner perception of the inadequacy of every standard of sense to serve for the rational estimation of magnitude is a coming into accord with reason's laws, and a displeasure that arouses the feeling of our own supersensible vocation, according to which it is purposive, and consequently a pleasure, to find every standard of sensibility falling short of the ideas of reason. The mind feels itself set in motion in the representation of the sublime in nature, whereas in the aesthetic judgement upon the beautiful we find a restful contemplation. This movement may be compared with a shaking, namely with a quick alternation between repulsion and attraction (produced by the same object). Movement was also a key feature of Stern's dynamic forms of vitality.

This excess for the imagination is like an abyss in which it fears to lose itself. The rational idea of the supersensible is not excessive, but conformable to law, and directed to eliciting such an effort on the part of imagination. In turn, the source of attraction was repellent to mere sensibility. Therefore, the sublime becomes the free play of the mental powers, in this case of imagination and reason, in their harmonious relationship. In the case of the beautiful, we were speaking about the same free play of mental powers but concerning imagination and understanding. (Kant 2007: 88-89)

Since time-series is a condition of the inner sense and of intuition, the subjective movement of the imagination does violence to the inner sense, but this violence must be understood proportionately to the quantum of the strike upon imagination which tries to comprehend in one intuition. The effort to receive in a single intuition a measure for magnitudes which taken an appreciable time to apprehend is a mode of representation which considered subjectively represents something counter-purposive, whereas considered objectively, it represents a requisite for the estimation of magnitude, being thus purposive. The very same violence that is wrought on the subject

through the imagination is judged as purposive with respect to the entire vocation of the mind. (Kant 2007: 89)

The quality of the feeling of the sublime consists in its being in respect of the faculty of aesthetic judgement a feeling of displeasure at an object, yet being at the same time purposive towards the subject's consciousness of an unlimited capacity, even of moral capacities, we could add. (Kant 2007: 89)

We will now move towards the definition of the dynamically sublime. Kant holds that might is a power which is superior to great hindrances. This might is termed dominion if it is also superior to the resistance of that which itself possesses might. And finally, nature considered in an aesthetic judgement as might that has no dominion over us is called dynamically sublime. (Kant 2007: 90)

If one were to judge the dynamically sublime, then it must be represented as a source of fear. In forming an aesthetic judgement, the superiority to hindrances can only be judged according to the greatness of the resistance. What we actually strive to resist is evil, or more exactly, an object of fear. (Kant 2007: 91)

We may also look upon an object as fearful without being afraid of it. In this case, our judgement takes the form of our simply picturing to ourselves the case of our wishing to offer some resistance to it and recognizing that all such resistance would be quite futile. (Kant 2007: 91)

A subject who is in a state of fear can no more play the part of a judge of the sublime of nature than one captivated by inclination and appetite can of the beautiful. He, the subject, flees from the sight of an object filling him with dread, and it is impossible for him to take delight in terror that is seriously entertained. Therefore, the agreeableness arising from the cessation of an uneasiness is a state of joy. (Kant 2007: 91)

Provided that our position is a secure one, in the face of the sublime we find a power within us that gives us the courage to be able to measure ourselves against the seeming omnipotence of nature. In the immeasurableness of nature and the inadequacy of our faculty for adopting a standard proportionate to the aesthetic estimation of the magnitude of its realm, we find our own limitation. But with this we also find in our rational faculty another non-sensuous standard, one which has that infinity itself

under it as unit, and in comparison, with which everything in nature is small, and so we find in our minds a pre-eminence over nature even in its immeasurability. The irresistibility of the might of nature forces upon us the recognition of our physical helplessness as beings of nature, but at the same time it reveals a faculty of judging ourselves as independent of nature and discovers a pre-eminence above natura that is the foundation of a self-preservation of another kind from that which may be brought into danger by external nature. (Kant 2007: 92)

This saves humanity in our own person from humiliation, even though as human beings we would have to submit to external violence. In this way, external nature summons our power to regard as small those things of which we are inclined to be solicitous, and hence to regard its might as exercising over us and our personality no such rude dominion that we should bow down before it, once the question becomes one of our highest principles and of our asserting or forsaking them. Therefore, nature is called sublime because it elevates the imagination to a presentation of those cases in which the mind can come to feel the sublimity of its own vocation even over nature. (Kant 2007: 92) As we proceed throughout the Kantian text, we come to see that the relationship between the sublime and the moral vocation, as we called it, becomes more evident.

The self-esteem loses nothing by the fact that we must see ourselves safe in order to feel this soul-stirring delight. As there is no seriousness in the danger, so there is just as little seriousness in the sublimity of our spiritual faculty. The delight only concerns the vocation of our faculty disclosed in such a case that in so far as this faculty has its root in our nature although its development and exercise is left to ourselves and remains our responsibility. (Kant 2007: 92)

The mental mood appropriate for a feeling of the sublime requires the mind's susceptibility for ideas, since it is precisely in the failure of nature to attain to these that there is something forbidding to sensibility, which has a certain attraction for us. This attraction arises from the fact that reason exercises over sensibility with a view to extending it to the requirements of its own realm and letting it look out beyond itself into infinite, which for it is an abyss. Kant now considers that without the development of moral ideas, which alongside preparatory culture, enable us to consider the sublime qua

sublime, the individual is stricken by the sublime as something terrifying. (Kant 2007: 95)

The fact that culture is requisite for the judgment upon the sublime in nature does not involve its being an original product of culture and something introduced in a more or less conventional way into society. Rather, the foundations are laid in human nature, and alongside common understanding, we may expect everyone to possess the capacity for the moral feeling. This is the foundation of the necessity of the agreement between other people's judgements upon the sublime and our own. (Kant 2007: 95-96)

The sublime consists in the relation exhibited by the judgement of the serviceability of the sensible in the representation of nature for a possible supersensible employment. Furthermore, Kant connects the feeling of the sublime with the issue of the absolutely good. Thus, he holds that it, the absolutely good, is not ascribed to nature but to freedom. It is also related to moral feeling, and it is capable of being pressed into service of the aesthetic representation of the conformity to law of action from duty, i.e. of the representation of this as sublime, without forfeiting its purity. (Kant 2007: 97)

The sublime is what pleases immediately through its resistance to the interest of the senses. Both the beautiful, and the sublime, united in the same subject are purposive in reference to the moral feeling. Kant exemplifies in the following manner: The beautiful prepares us to love something, even nature, while the sublime prepares us to esteem something, just as in the case of respect described above. Thus, Kant concludes that the sublime might be described in the following way: It is an object of nature, whose representation determines the mind to regard the elevation of nature beyond our reach as equivalent to a presentation of ideas. (Kant 2007: 97-98)

The effort of which we have talked above, namely that of the unattainability of the idea by means of imagination, is itself a presentation of the subjective purposiveness of our mind in the employment of the imagination in the interests of the mind's supersensible vocation. Moreover, it compels us subjectively to think nature itself in its totality as a presentation of something supersensible, without our being able to produce this presentation objectively. (Kant 2007: 98)

This idea of the supersensible is awakened in us by an object the aesthetic judging of which strains the imagination to its utmost, whether in respect of its extension (mathematical), or of its might over the mind (dynamical). For it is found upon the feeling of a sphere of the mind which altogether exceeds the realm of nature with regard to which the representation of the object is judged as subjectively purposive. (Kant 2007: 98-99)

A very important detail in our inquiry is given by Kant, the moment he claims that the feeling for the sublime in nature is hardly thinkable unless in association with a disposition of mind resembling the moral. (Kant 2007: 99) The intellectual and intrinsically purposive moral good must be represented as sublime, with the result that it arouses a feeling of respect. (Kant 2007: 101)

Now we can ask a fundamental question concerning our inquiry until now. Is Kant a forerunner of the idea of the process of humanization? We would answer yes, because he saw clearer than anyone else the relationship between the aesthetic feeling and the moral capacities of the subject. The sublime arouses the feeling of respect, and this feeling contributes to the way we act in the world and towards the others. We want to retain this idea for our further talk and clarification.

Winnicott's mirror-stage

I want now to proceed towards the next division of our paper. In this section, I aim at demonstrating that there exists such a thing as what I wish to call interhuman moments of the sublime. Now, that we have presented Kant's theory of the sublime, which will guide our path, we wish to prove that there exists a certain sublime quality in the case of the early mother-infant interactions and exchanges, of course, from a psychoanalytical point of view. In the case of our inquiry, the theories of Donald Winnicott and Daniel Stern will be analyzed. Winnicott's theory of the mirror-role of the mother's face will be presented alongside Stern's notion of affect attunement. The main idea that we want to underline is that the phenomenon called by Stern moments of meeting, could also be called moments of the sublime, because both trigger affectivity and awareness, bringing forth a self of

aliveness and awakening the self to the world (in the case of the infant). Following our thesis, there exists a certain relationship between aesthetics (the sublime) and ethics (the process of humanization), and by this statement we could just think of the moments of the sublime as the manner by which there exists something as a moral position, or a moral standard. Towards the end of my presentation and using Stern's theory, I want once again to move towards the case of music, whose main aesthetic quality is to awaken certain moral positions, such as the aspiration of recognizing and being recognized or confirming and being confirmed. Of course, all of this takes place in the interhuman realm, namely the realm of small face-to-face interactions, which build up to what we call the social, as in Martin Buber's thematization. (Buber 1965: 72)

Echoing some statements made earlier by Jacques Lacan (Lacan, 2006, p. 78), Winnicott holds that in the case of individual emotional development, the forerunner of the mirror is the mother's face. Winnicott postulates a complicated process of self-other differentiation, which results in the infant's ability to set the mother at a distance, and regard her as a whole person, namely objectively. (Winnicott 2009: 149-150)

We all know from everyday experiences, that babies enjoy regarding faces, but Winnicott asks more clearly, what exactly is the infant seeing when looking, for example, at the mother's face? The surprising element, which is not at all surprising considering Winnicott's fusion or symbiosis theory, is that the infant sees himself or herself. This statement must not mislead us, because clearly the infant is not seeing his or her own face upon the mother's visage, rather he or she sees there a part of his or her own true self. We are going to see that the mother's duty, or better put it, her good-enough care and love results in mirroring, i.e. giving back the infant something which belongs to him or her, namely the a part of his or her own creative true self back. (Winnicott 2009: 151)

Winnicott already describes some pathological components of this interaction, namely he states that if the infant does not see himself or herself when looking at the mother, this might imply an atrophy at the level of personal creativity, or creative apperception. We will now just see how this happens. The good-enough mother has to reflect her infant, and by the rigid expression of her visage, the infant starts to settle in to the idea that what he

or she looks at is the mother's face, and not himself or herself. Husserl would call this process a synthesis of identification (Husserl 1997: 78). Returning to our point when this process takes place, namely the infant seeing himself or herself in the mother's visage, the mother's face is not a mirror anymore. This statement has tremendous consequences for Winnicott's theory, because in this case perception takes the place of apperception, namely perception takes the place of something which could have been the beginning of a significant exchange with the world. (Winnicott 2009: 151)

Some babies, who were tantalized by their mothers' failure in mirroring them, study the variable maternal visage in an attempt to predict the mother's mood, similar to the case of studying the weather outside. Winnicott tries to explain that the baby quickly learns to make a forecast. In this way, the child learns when he or she can act spontaneously, and when it is not the case for any spontaneous interaction. When the mother's face looks friendly, the child is encouraged to be spontaneous, whereas when the infant sees a rigid expression, he or she withdraws into compliance. (Winnicott 2009: 152)

The whole reason Winnicott wrote this paper was to underline the importance of being seen. We will see now exactly why. Winnicott envisages a historical process in the individual which depends on being seen. He links apperception with perception, and he even composes a small piece of what we could call psychoanalytical poetry, therefore he states that:

“When I look I am seen, so I exist.

I can now afford to look and see.

I now look creatively and what I apperceive I also perceive.

In fact I take care not to see what is not there to be seen (unless I am tired).” (Winnicott 2009: 154)

This small piece of psychoanalytical poetry deserves further clarifications. Being seen by the mother, the infant starts to feel that he or she exists as a person, so what in the beginning was the creation of the world (the creative apperception), now becomes the perception of the world. So, there begins a constant exchange between self and world, which has at its basis in the to-and-fro play between apperception and perception.

All of what I have stated above, could be reinforced by Winnicott's theory of the spontaneous gesture, a theory which anticipates in part Daniel Stern's thematization of affect attunement. As Taipale would insist, it is a matter of timing, and now we will see why (Taipale 2017: 163-164). The infant starts gesturing spontaneously, and the mother must be there to meet, confirm or validate his or her gesture, by virtue of her facial expression. This was called by Richir the exchange of regards (Richir 2010: 36). The mother confirms the infant's gesture by looking at him or her with a validating and encouraging expression. We will see in Stern's case, that this exchange involves a cross-modal interaction. Returning to Winnicott, now the infant feels creative and confirmed. Moreover, the exchange between self and other or self and world has already started. By doing what she is doing, at the right time, and in the exact context, the mother regulates and mirror's the infant's self, giving him or her something back, namely creativity and more importantly, the feeling that he or she exists as a person.

Finally, Winnicott adapts his theory on the mother's face mirror-role to psychotherapy. Psychotherapy is for Winnicott all about giving the patient something back, something which he or she brought with him or her when he or she entered the psychotherapeutic session. By this very complicated process, the patient will find his or her own self and start to feel creative, namely real. Feeling real is more than mere existing, it is a way of finding oneself, of relating to objects and a way to retreat for relaxation. Finally, Winnicott's theory applies also to larger families and interactive situations.

We have to be grateful towards Winnicott's contribution, for giving us, alongside the works of Lacan (especially the mirror-stage), the very first examples of what we wish to call the interhuman sublime. We could as well consider that, by being mirrored by his or her mother, the infant awakens (Husserl 1973: 604-605) his or her self to the world, by virtue of the sublime, namely the hyper-condensation of affectivity (Richir 2008: 6), and even develops a certain feeling of existing as a uniquely creative person. Returning to the awakening process, this might be even the start of this very interesting exchange between the self and the outside world.

Daniel Stern's affect attunement

Whereas Colwyn Trevarthen was speaking mostly about the sharing of mental states through primary and secondary intersubjectivity (Smidt 2008 33), Daniel Stern considers that, sharing affective states is the most pervasive feature of intersubjective relatedness. Stern introduces the term *interaffectivity*, to design phenomena such as mirroring or emphatic responsiveness. (Stern 1998: 138)

From the start, Stern criticizes imitation for not being enough in the issue of reading inner states. As he puts it, if the mother merely imitates the infant's overt behavior, she does not share that specific affective state, whereas in the case of affect attunement (the phenomenon of which we are going to speak now), proves to be more fitting. Therefore, the mere imitation, is not yet affect attunement, because even though the mother acts in the same modality as the infant, she does not share the infant's affective state. The parent has to act in a way that he or she matches the infant's overt behavior, without imitating it. If the parent, for example, reacts in a cross-modal way, namely he or she uses another modality of behavior, the infant will be able to read this corresponding parental response. (Stern 1998: 139)

Now Stern goes on to enumerate some key aspects of affect attunement. First, it seems like a sort of imitation, whereas it is actually a cross-modal interaction. Secondly, what is being matched is not the other's behavior per se, but rather some aspect of the behavior that reflects the person's feeling state. We quickly afterwards receive a definition, namely affect attunement becomes the performance of behaviors that express the quality of feeling of a shared affective state without imitating the exact behavioral expression of the inner state. (Stern 1998: 141-142)

Criticizing Trevarthen's thematization, Stern insists that the perspective of the former concerns the mutual sharing of psychic states, and it leaves out feelings or affects. Trevarthen's main concern is related to *interintentionality*, and not *interaffectivity*. Stern considers that intersubjectivity is an adequate term, but it is too inclusive for his purposes. Affect attunement becomes then a particular form of intersubjectivity. (Stern 1998: 144)

Attunement involves different key components, and here Stern enumerates the absolute intensity, the intensity contour, temporal beat, but also rhythm, duration, and shape. All of these make up for what Stern calls affect attunement, and we must also notice the temporal and even musical dimension of this process. (Stern 1998: 146)

Interpersonal communion is thus created by attunement, and this phenomenon will play an important role in the infant's capacity to recognize that internal feeling states are forms of human experience that are sharable with other humans. Stern also suggests that the converse is also true, namely feeling states that are never attuned to will be experienced only alone, isolated from interpersonal context of sharable experience. He concludes that what is at stake here is the shape of and extent of the shareable inner universe. (Stern 1998: 151-152)

Coming back to the mother-infant interaction which bears the name of affect attunement, Stern is very careful in underlining that a gesture, coming from the part of the mother has to correspond with the infant's vocalization. This involves of course, some sort of common "currency", which Stern names the amodal properties. Due to these amodal properties, we can navigate through different types of modalities. Here we could enumerate again intensity, shape, time, motion, and number, even though Stern's focus will be on the issue of rhythm. For him, a rhythm, such as "long short" can be delivered in or abstracted from sight, audition, smell, touch, or taste. For this to occur, the rhythm must at some point exist in the mind in a form that is not inextricably bound to one particular way of perceiving it but is rather sufficient abstract to be transportable across modalities. It is the existence of these abstract representations of amodal properties that permits us to experience a perceptually unified world. (Stern 1998: 152)

Stern will introduce his famous notion of "vitality affects", to designate the amodal qualities of intensity and time, which reside in virtually any behaviour one can perform, therefore providing a subject for attunement. Attunements can be made with the inner quality of a feeling of how, for example, an infant reach for a toy, holds a block, kicks a foot, or listens to a sound. By virtue of these attunement, which involve vitality affects, one is able to be with another, in the sense of sharing likely inner experiences of an almost continuous basis. This is for Stern our experience of feeling-

connectedness, of being in attunement with another. It almost feels like an unbroken line, which keeps the communion unbroken. (Stern 1998: 156)

Musical interactions and the sublime

We now have all the elements in order to designate what we wish to call again, the interhuman sublime, following Stern's theory. We have already established that Winnicott is Stern's forerunner, so our conclusions might bear certain similarities in the case of the process of humanization, as it is displayed by both authors. Therefore, for Stern, the mother has to respond to the infant's "spontaneous gesture", in a cross-modal interaction. Moreover, by virtue of this response, coming from the mother's part, she will mirror and regulate the infant's self, giving him or her some understanding about the relational situation, namely the way in which the dyad plays with affects, this being of course the intersubjective relatedness. This process awakens the infant, a now the infant will "know" that his or her affects can be shared at least by one person, the mother, if not by many other people with whom he or she interacts. For Stern, the temporal and affective qualities of these interactions are the most powerful elements which awaken the infant's feeling of being connected with the mother. We cannot move further without acknowledging the musical feature of this process, and the way in which even in the case of the word attunement, we hear a certain "tune". Now we can move towards our final section, which deals with music as a genuine in-between. This will be also our concluding remark, namely the way in which music is related to the interhuman sublime.

In her article on Music Therapy and Interplay, Gro Trolldalen starts the discussion very interestingly with the issue of mutual recognition, an issue which was of great concern for Winnicott too. The child needs to be recognized by the mother, so that he or she might become a separate being. This discussion already becomes reminiscent of Martin Buber's philosophical anthropology, more exactly, when Trolldalen invokes the act of confirmation. The infant must be confirmed by the mother too, because this process facilitates the development of the self. Paraphrasing the article, when a child is being seen, he or she somehow sees himself or herself. (Trolldalen 1997: 14) This theory comes very close to Winnicott's mirror-

stage, but also to Merleau-Ponty's theory of narcissistic vision (Merleau-Ponty 1968: 139).

Now we can raise the question which Trolldalen raised herself in the paper, namely how can recognition be seen in musical interplay, more exactly, how it can produce changes between I and Thou? Recalling the theories of Stern and Trevarthen, musical interaction is seen to be bearing certain similar features with mother-infant interaction. We can just think of the exchange of gestures, sounds, the intensity, intonation, rhythm, and tempo. This smooth and flowing exchange of non-verbal elements was named protoconversation by Mary Catherine Bateson (Bateson 1975: 111). Thus, the infant is a communicative being from the very beginning. Stein Bråten's would insist, following Martin Buber, that the infant has an inborn companion space with a virtual other (Bråten 2009: 175). We already come close to the thematization of music as an in-between. Returning to Braten, that means an inborn room for another human being, where the persons are complementary to one another in an immediate mutual event. (Trolldalen 1997: 15)

Trolldalen mentions Stern again, more exactly, his statement that attunement is the fundament of intersubjectivity, while vitality affects are the pillars of the phenomenon. Vitality affects are related to existing, such as creativity was for Winnicott. We can now remember Stern's notion of vitality affects, and all the adjectives describing them, while we can also recall Winnicott's theory of creativity. Therefore, even the infant's crying and producing a musical note is seen as a creative experience, because it involves vitality and the whole self. (Trolldalen 1997: 16) Vitality affects are also associated with our bodily existence, Stern emphasizes.

Moving towards the issue of recognition, Trolldalen argues that it includes listening, understanding, confirmation, acceptance and tolerance. All of these, one could argue, make up part of our ethical day to day life. Genuine recognition and understanding in music therapy might string through awareness in the musical dialogue.

Now we might consider the relation between aesthetics (music in this case) and ethics (recognition be it) once again. We must not forget that our take refers especially to the experience of the sublime as it is shared in a dyadic interaction. Music appears as a genuine in-between, a potential space

for encounter, where people are drawn towards one another. By virtue of the power of expression of music, people turn towards one another and initiate dialogic activities, even silent ones, as we already saw in the case of Winnicott and Stern, where interaction took place on a pre-verbal level. Drawing on Trolldalen, we could assume that music enhances dialogical interactions, bringing people together and deepening the relational field. Due to this objective context, which is the musical piece, there occurs a fusion of horizons between the two or more subjectivities involved. From there one, recognition and confirmation might arise. Concluding, one could argue that music is a sort of horizontal and interhuman gravity. Coming back to the issue of recognition and confirmation, we noticed how the musical sublime might trigger the ethical dimension of a person, namely his or her affectivity towards the other, because what would be recognition or confirmation without their specific affective charge? Therefore, music becomes a way to trigger the interhuman sublime, which in effect deepens the relationship between people and strengthens their ethical inter(actions). Mutual recognition and confirmation become very telling in this case.

By way of conclusion

Summing up, we started our discussion with an analysis of the Kantian sublime, just to get the right framework out of which we could develop, drawing mostly on psychoanalysis, the theory of the interhuman (moments of the) sublime. Thus, we chose to speak about Winnicott's mirror-stage, Stern's affect attunement, and Trolldalen's musical interplay, to prove the existence of this specific human phenomenon. All these just to demonstrate once again the connection between our aesthetic sensibility and the ethical life. Moreover, we have also tried to prove that Stern's affect attunement is the forerunner to his theories concerning moments of meeting and vitality affects. Therefore, we consider that all these key elements build up to what we could call the Sternian moments of the sublime. These moments should be however thematized as belonging to the experience of Kairos and not of Chronos. Finally, we consider that using all these theories and examples, we have given even just a hint at how the process of humanization might look like.

Works cited

Allen, Jeffner, "A Husserlian phenomenology of the child", *Journal of Phenomenological Psychology* 6 (2) 164-179, 1976.

Bateson, Mary Catherine, "Mother-Infant Exchanges: The Epigenesis of Conversational Interaction", *Annals of The Lyceum of Natural History of New York* 263 101-113, 1975.

Bråten, Stein, *The Intersubjective Mirror in Infant Learning and Evolution of Speech*, Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009.

Buber, Martin, *The Knowledge of Man*, New York: Harper & Row Publishers, 1965.

Freire, Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, New York & London: Continuum, 2005.

Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters*, Evanston & Illinois: Northwestern University Press, 2001.

Husserl, Edmund, *Thing and Space: Lectures of 1907*, Netherlands: Springer, 1997.

Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil*, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Lacan, Jacques, *Écrits*, New York & London: W. W. Norton & Company, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Richir, Marc, "Phénoménologie de l'élément poétique", *Studia Phaenomenologica* 8 177-186, 2008.

Richir, Marc, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble: Jerome Millon, 2010.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, London & New York, Routledge, 2003.

Smidt, Sandra, *Introducing Trevarthen: A Guide for Practitioners and Students in Early Years Education*, London & New York: Routledge, 2008.

Stern, Daniel N., *Forms of Vitality: Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Stern, Daniel N., *The Interpersonal World of the Infant*, London: Karnac Books, 1998.

Stern, Daniel N., *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, New York & London: W. W. Norton & Company, 2004.

Taipale, Joonas, "The Pain of Granting Otherness: Interoception and the Differentiation of the Object", *Gestalt Theory* 39 (2/3) 155-174, 2017.

Trolldalen, Gro, "Music Therapy and Interplay", *Nordic Journal of Music Therapy* 6 (1) 14-27, 1997.

Winnicott, Donald W., *Playing and Reality*, London & New York: Routledge, 2009.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London & New York: Routledge, 2002.

Against a romanticization of madness

Part 1: Foucault and Derrida on “madness itself”

Marcel HOSU*

Department of Socio-Human Research,
“George Barițiu” Institute of History of the Romanian Academy

Abstract. The article contains a detailed outline of the Foucault-Derrida debate about the Cartesian *cogito* and the history of madness. The first part offers an in-depth analysis of the expression ‘madness itself’ and questions the prospect of the Foucauldian project as a whole but also highlights a certain inflationary tendency in Derrida’s critique of it. The article ultimately argues that the debate is centered around a series of vigorous yet fruitful misreadings which create a vast field of discussion where contemporary research can find valuable resources. The article paves the way toward the numerous perspectives which the debate has generated, which range from new forms of listening to madness to the redefinition of our medical and philosophical understanding of madness.

Keywords: Foucault; Derrida; madness; cogito; meta-language.

It was about this time a kind of madness drifted in. Looking back, I think I was never truly mad. More mad north-north-west. I could tell a hawk from a handsaw always, but sometimes it was striking to me how similar they were. I knew I wasn’t mad mad because I’d seen people in the grip of psychosis before, and that was madness as obvious as the taste of blood in the mouth. The kind of madness I had was different. It was quiet, and very, very dangerous. It was a madness designed to keep me sane. My mind struggled to build across the gap, make a new and inhabitable world.

(Helen Macdonald, *H is for Hawk*)

* **Marcel HOSU** is Assistant Researcher at the Department of Socio-Human Research of the “George Barițiu” Institute of History and a doctoral student at Eberhard Karls University of Tübingen. His main areas of research are Lacanian Psychoanalysis, Heideggerian Phenomenology and Presocratic Philosophy.

“*Folly* and *I think* are interchangeable terms that cannot be clearly distinguished from each other” (Flaherty 1986: 168). This is one of the statements that can be extracted from the convoluted Foucault-Derrida debate around the question of madness. The observation might give pause to a reader familiar with the historical gesture of Descartes and the grounding of modern science he pursued. *Le dire de Descartes*, we might venture to say, his position of speech—which is not necessarily reducible to any of his modern or scholastic propositions—must be linked to the desire to found a science that is absolute and leaves no room for faith, authority, or errancy. The statement thus seems to be a provocation.

The *intersubstitutable* nature of madness and thinking—an idea which stems from Spivak’s lengthy introduction to *On Grammatology* (1976: lxi)—might not in fact give pause to a reader familiar with the vast extent of the Cartesian cogito, which contains everything from dreams, wishes, wants, doubts, imagination, and perception; anything, that is, that falls beyond the category of the *res extensa*. All of these faculties constitute a realm that surpasses the univocality of plain *thinking*. Why would delusions not occupy the same vast and footloose plains of the *res cogitans*, the certainty of which might be irreparably marked by a fleeting passage through madness?

1. Three topologies of madness (and reason)

This is where the debate begins. The topology of madness and the cogito can be drawn out in multiple ways: two (and ultimately three) divergent positions, which on closer inspection are, however, nothing but strawmen which approximate that for which Foucault and Derrida seem to be arguing.

(1) First, there is the Foucauldian hypostasis of *exclusion*: the banishing of madness from the realm of reason, exemplified by the naïve yet violent act found in Descartes’ first meditation. The instauration of the cogito comes from a position of mastery, which divides and cleaves, even if this violent exclusion seems to be carried out as an uninvolved fending off without proper reflection; an expulsion of madness without true consideration.

(2) The second hypothesis is formulated by Derrida, who speaks of an initial lack of differentiation between reason and madness, of their substitutability at the level of a *cogito* which “is *valid even if I am mad*—a supreme self-confidence that seems to require neither the exclusion nor the circumventing of madness” (Derrida 2001: 67). His position seems, however, to be the correct inference drawn from a close reading of Descartes. Against the latter’s initial intentions—but not against the structure of his arguments—Derrida outlines a hidden yet seemingly correct relation between (a certain type of) madness—the madness of the evil genius—and thinking.

If we examine this second option more closely, we find that it creates an imbalance between the terms and forces us to choose between two types of *inclusion*. The equivalence of madness with reason creates a necessary tension: either unreason is seen as a subcategory of the *cogito* (2’) or, conversely, the constituted *cogito* is relegated to a subcategory of madness (2”). We thus either speak of a *cogito* which sustains the permanent possibility of being mad, or—the more radical thesis—we consider the *cogito* to be a product of a necessary passage through madness.

Reason and unreason are thus either fundamentally divorced, as Foucault argues (1), or the one constitutes the realm of possibility of the other, as we can read in Derrida, Žižek, and Lacan (2).

To be able to justify the validity of each of these positions, we will need to retell the story of a debate between Foucault and Derrida—a story in two acts—which never ceases to surprise and provoke readers in its capacity to produce new interpretations and ideas, some of which retroactively shatter the fragile and unspoken consensuses of initial readings of the dispute.

The retelling of the story is almost always a rewriting, with a certain project in mind. The new possibility of “shattering” that is analyzed here will, it is hoped, bear upon the imprudent tendency to romanticize madness and to “pass over to the side of the enemy” yet again (Derrida 2001: 42), endlessly betraying the mad in yet another fashion. But who is actually guilty of this crime, and what exactly is “this crime”?

2. A chronology: writings, readings, and supplements

The *lure of romanticization* would appear to be explicit in Foucault's *History of Madness*. First published in 1961, the book portrays madness in a multifaceted and equivocal manner, which cannot be reduced to a single unitary project. But is this romanticization of madness essential to the Foucauldian project? Did it metastasize from the description of a particular historical epoch, engulfing the whole project, or did it merely encapsulate a certain historical description of a particular time? How does Foucault relate to the supposed "purity" of "madness itself," which Derrida later criticized?

Before offering a summary of Foucault's position, I will mention the key moments of this debate in order to give the reader an overview of the texts, events, and broad reach of this long confrontation, which is not necessarily easy to follow.

—*Note: Readers wishing to dive straight into the heart of the matter are advised to skip this section and refer back to it when needed.*

- 1961: The first edition of the *History of Madness* was published under the title *Folie et Dérison: Histoire de la folie à l'âge classique*. The book was written between 1955 and 1959 in a diplomatic "self-exile." Foucault had left Paris in the early fifties, "dissatisfied with the confines of French academic life" (Foucault 2006: v). "Daniel Defert, Foucault's longtime intellectual colleague, companion, and posthumous editor, laid emphasis on the exact title of the original" in which "the second noun, *dérison*, was also given a capital letter," an unusual option, given the fact that "only the first word of a French title is capitalised" (Hacking 2006: ix). The book is thus a book about madness *and* unreason, about the important relationship between *unreason* and the *reason* from which *unreason* is excluded and defined.
- 1963: Derrida gave a speech at the *Collège Philosophique* on March 4, 1963, which was first published in the same year in the fourth issue of *Revue de Métaphysique et de morale* with a number of additional footnotes and passages. Foucault was invited to the speech, a lengthy

and ambivalent attack entitled *Cogito et histoire de la folie*, but did not attend (James 2011: 380; Foucault 1994: 25). This is the talk that set about this long and intricate debate.

- 1964: The following year brought about two interesting events. The first was the publication of an *abridged* edition of the *History of Madness*, a change that apparently went against the wishes of Foucault, but with which he nonetheless complied, after the publisher demanded “une édition très abrégée” (James 2011: 381; Foucault 1994: I, 26). This minor detail somewhat challenges the widespread insistence that Foucault had an immediate (and strong) reaction to Derrida’s critique, or (at least) offers an excuse for the elimination of the passages that Derrida critiques. He eliminated (1) his interpretation of *Descartes* and (2) a significant portion of the preface. We cannot know for sure what Foucault’s initial reaction to Derrida’s critique was, but whatever it may have been, it received its *point de capiton* years later, in 1972, in an aggressive reply to Derrida in which Foucault denounces the philosopher’s “*petty pedagogy*” and the very unjust reading of his work. In short: whatever Foucault’s initial reaction might have been, he ended up rejecting almost all of Derrida’s remarks.
- Still in 1964: The other event that came about in the same year, and which can also be linked with “the Derrida-event,” is the publication of Foucault’s text *La folie, l’absence d’œuvre*. As James summarizes: “Foucault will later state that this article was intended to ‘expand on a phrase I ventured rather blindly: madness, the absence of an *œuvre*’” (James 2011: 381).
- 1972: *La folie, l’absence d’œuvre* marked (or at least anticipated) the changes that Foucault would bring about with the second full edition of the *History of Madness* in 1972, where he rejected Derrida’s criticism yet made the historicity of his project more radical (arguably also as a consequence of Derrida’s critique). It also marks a *clear distancing from the initial romanticization of madness*. Ian Hacking argues, in the preface to the English translation of the final version of the *History of Madness*, that the reader holds in their hands

two distinct books. The main text of each is the same [...] One of these books is governed by an idea of *déraison*, in which there lurks a dream of madness in the wild, as something prediscursive, inaccessible, pure. The other book is what the first became, stripped of romantic illusion. (Hacking 2006: xi-xii)

However, there is a strong case to be made that Foucault's reaction to Derrida is in fact multifaceted, complex, and rather layered. The most complicated aspect of this debate is the ambivalent nature of many of its themes and the irresolute character of many of the changes it brought forward, it being much more a dialogue than a debate, and much more a misunderstanding than a dialogue, where the most important effects and reactions might be those anchored in misreading. The mutual respect between the thinkers made Foucault incorporate some of Derrida's critiques without acknowledgment. Olivia Cluster notes how the debate

provokes [...] bafflement at the degree to which Foucault and Derrida manage to be inaudible to one another [...] The quarrel is good spectator sport, a peculiar fencing match in which each has drawn his sharpest weapons (recognizing a serious opponent) but then engages a hologram, a projection of the other. Since we can see both sides and see that each fails to see the other, it turns into classical comedy driven by misunderstandings to which the audience is made privy in ways that each character is not. (Cluster 2016: 187)

The two authors, wanting to give madness a voice, ended up banishing it even further, infusing their debate with a questionable legacy. This is the *romanticization of madness* to which I am referring and which seems to capture the attention of so many scholars writing about the exchange.

- Back to 1967: The final version of Derrida's *Cogito et histoire de la folie* was published in the book *Writing and Difference*. James outlines that this article marks the first textual appearance of the concept of *différance* (with an "a" instead of an "e") in the phrase: "[t]he economy of this writing is a regulated relationship between that which exceeds and the exceeded totality: the *différance* of the absolute excess," a statement missing in the initial speech (James 2011: 380-381). It would be impossible to deny the importance of this text for the development of Derrida's thought in these crucial years prior to his initial major publications.
- Additions from 1972: As already noted, the original "endpoint" of the debate is marked by the second (or unabridged) publication of *Histoire de la folie* (which is actually the third, if we account for the 1964 abridged one), a publication which includes Foucault's 1964 text *La folie, l'absence d'œuvre* and another new appendix, *Mon corp, ce papier, ce feu* in which Foucault tries "to address a remarkable criticism by Derrida" (Foucault 2006: xxxix). An initial version of this second appendix appeared in February 1972 under the title "Derrida e no kaino" ("Response to Derrida") in the Japanese journal *Paideia*, in an issue devoted to Foucault and literature (Cluster *et al.* 2016: xxiv). Were we to end here, in 1972, we might conclude that there is an insurmountable rupture separating archeology from grammatology. We might, however, argue that the most fruitful developments of this debate are yet to come.
- 1991: Marking the 30th anniversary of Foucault's first edition of the *History of Madness* (after Foucault's untimely death), Derrida wrote an addendum to their dialogue, which seems to be a friendly homage (a restructuring of terms, which allows a certain rapprochement), but which in the end secures another nail in his master's coffin. Leon S. Brenner writes, in his suitably titled paper, "To do justice to Foucault: Foucault and Derrida in couples therapy with Freud": "Derrida affirms the elementary value of the Foucauldian project but argues that it can only gain this value when it is read from the perspective of Freud and the scope of psychoanalysis" (Brenner 2024: 28). However well-intentioned we might consider Derrida in his attempt to do

justice to Foucault, we cannot ignore the subtle irony of this philosophical gesture, given Foucault's fundamental ambivalence toward Freud. Derrida's text—called *Être juste avec Freud*—draws its title from an intriguing statement made by Foucault himself: “we must do justice to Freud.” We read, in the 1972 edition of the *History of Madness*:

Freud went back to madness at the level of its language, reconstituted one of the essential elements of an experience reduced to silence by positivism; he did not make a major addition to the list of psychological treatments for madness; he restored, in medical thought, the possibility of a dialogue with unreason. (Foucault 2006: 339)

- Epilogues and supplements: It has been argued that the debate was never a debate: “There never was a moment when Derrida and Foucault were sitting opposite each other, on display for an audience, arguing back and forth, controlled by a mediator or provoked by a journalist” (Cluster *et al.* 2016: xiii). This *non-lieu* of the debate permits it to permeate and spill over indefinitely in apparently unrelated texts and ideas, onto which scholars seem to want to cast the light of scandal, so that these too are looked on with the same desiring gaze. Yet, aside from these (sometimes exaggerated) additions, there is also an actual “trove of new sources that have become public in recent years, the coming to light of archival material, including letters and testimonies [etc.]” (Cluster *et al.* 2016: xiv). Some of these texts are covered in the volume *Foucault/Derrida 50 Years Later*, and range from a noteworthy reading of Derrida's seminars on the death penalty by Michael Naas to an outstanding piece by Lynne Huffer, which defends Foucault in exemplary fashion. She argues that the “*History of Madness* offers untapped resources for rethinking sexuality and deviance in Foucault in ways that the more widely read *The History of Sexuality* cannot” (Huffer

- 2016: 22). Her analysis helps demystify much of the Derrida-inflicted misreading of Foucault and brings a breath of fresh air to the debate.
- From 1991 to 1997: The most recent publication which tries to carve out some new common ground between the two authors and to “do justice” to them (and thus perhaps to betray the two thinkers even further) is the aforementioned paper by Leon S. Brenner, “To do justice to Foucault: Foucault and Derrida in couples therapy with Freud”. In this article, Brenner manages to rewrite the debate from the perspective of Derridean hospitality, formulated in Derrida’s seminars between 1995 and 1997. The aim of this rereading is thus not only to critique a certain *romanticization of madness*, but also to see the positive aspects initiated by this debate, which underlines the *openness* toward madness that both Foucault and Derrida have occasioned and which many scholars fight to bring forth.

3. Le Fou & Co—The silencing of the other

Foucault’s openness toward the phenomenon of madness is an immediately observable and essential part of the *History of Madness*. One can easily read in the book a traceable openness and a boundless hospitality toward “the insane.” Brenner summarizes the book by saying that, with it, Foucault “attempted to designate a place for madness in contemporary discourse independent of the scope of positivistic scientific objectification” (2024: 15). From a clinically oriented standpoint, he writes:

While the anti-psychiatry movement was considered to be radical, it was also quite pragmatic in the sense that it did not deny the suffering of patients, nor wish to fully abolish psychiatry, but aspired to initiate a new dialogue between psychiatrists and those deemed mentally ill. (Brenner 2024: 16)

The remark resonates somewhat with a position held by Henry Maldiney, who writes in *Penser l’homme et la folie*: “we dare say that if the

phenomenological attitude had been prevalent in psychiatry, anti-psychiatry would not have been born” (Maldiney 2007: 9). His essay points to the ethical aspect of Foucault’s work (ethical as opposed to moral, in a Nietzschean-Lacanian understanding of the term). Foucault’s *archeology of silence* makes evident the need for *a new type of listening in medical practice*, which—we might argue with the help of both Brenner and Maldiney—may have already been present in fields such as phenomenology and psychoanalysis.

Yet do the two authors not contradict the spirit of Foucauldian historical archeology? It is rarely erroneous to speak of betrayal and trickery in the case of positive and benevolent readings, which create important shifts in the positions described but do not notice such shifts. Their remarks, however, cannot be ignored and considered completely exterior to Foucault’s framing of his own project—the authors seem to read something in Foucault to which he himself might not have paid sufficient attention: a certain type of listening.

A similar type of remark seems to form the basis of Derrida’s critique: the demand for a (philosophically) sound grounding for a project that he fundamentally supports—a project which seeks to give voice to those reduced to silence. In her essay “From Reprisal to Reprise,” Olivia Cluster writes: “Derrida and Foucault provided now canonical references for (reading) methods adapted to the ‘mad hope’ of training one’s ear to the inaudible and giving voice to the voiceless” (2016: 189). Both authors can be seen as apostles of a similar creed, striving to define a new critical ethos:

Clearly there are many sources of the epistemic and political shifts that have contributed to this idea becoming “obvious.” But among those whose work made analyses from this perspective possible and productive, urgent and prevalent, surely Derrida’s and Foucault’s names must figure prominently [...] Derrida and Foucault also provided now canonical references for (reading) methods adapted to the “mad hope” of training one’s ear to the inaudible and giving voice to the voiceless. (Cluster 2016: 189)

A critical question might be posed in the margins of this important remark: is it actually the case that the political shift has occurred? Does this shift have actual institutional consequences? There seems to exist a troublesome split in medical practice between a more ethical stance toward patients (the epistemic shift mentioned) and new ways of silencing the other. Certain institutional and ideological practices run contrary to this newly gained (or perhaps already lost) openness and attentiveness. The contemporary silencing of patients can be linked to factors such as the highly complex relationship between speech and medical treatments and tightening time limitations on doctor–patient interactions; in short, to multiple elements that form a vast spectrum of particular (and perhaps new) *silencings* which make the rehashing of this debate more important than ever.

3.1 Toward another anteriority

This layered silencing does not seem to have been present, or at least not to the same extent, at all times: “Foucault begins his historical account of madness in the age of the Renaissance [when] the world was understood through the complex relationships between religion and nature” (Brenner 2024: 18). The relationship between madness and reason was, in those times, highly intricate: “Because madness was conceived of as an integral part of human nature and the madman as one of God’s creations, Foucault argues that ‘the world of the early seventeenth century was strangely hospitable to madness’” (Brenner 2024: 18; Foucault 2006: 42).

The hospitality offered to “the insane” is, however, quite equivocal. The listening to madness can be done in multiple ways: one in which the medical practitioner (or society in general) enters into “the game of madness” and tries to communicate with madmen—a case of listening that hides behind the *faulty mirage* of *empathy*—and, in opposition, a listening which seeks to extract, *beyond madness*, the *singular experience of the insane*.

3.1.1 Being mad vs. going mad

This singular experience is also equivocal. A difference must be made between the initial experience of madness on the one hand and delusions or hallucinations on the other, the latter being nothing more than reactions *to* madness, and not “madness itself.” This difference is also underlined by Žižek, in his reading of this debate, by quoting Freud “who, in his Schreber analysis, points out how the paranoiac ‘system’ *is not madness*, but a desperate attempt to *escape* madness—the disintegration of the symbolic universe—through an Ersatz, as if, universe of meaning” (Žižek 2007).

3.1.2 Madness vs. facticity

There is yet another, even more primordial difference, which seems to be lacking in the debate: the difference between madness (whether it be the initial experience of “madness itself” or the delusional *healing attempt* mentioned above) and the unique and “untranslatable” experience of a subject, best described by its facticity and singularity, which is irreducible to any symbolic anchoring. A symbolic system will never fully account for the *facticity* of experience; it will never completely exhaust the unique experience; and it will never capture the singularity of the subject and their body.

It is important to outline both these differences from the outset, so as to not continue to handle madness with the gloves of the neurotic, but to “break the glass,” as Derrida puts it, and speak *about* madness.

3.2 Before silence (there was magic)

Here lies one of the great conundrums of this debate: how to speak *about* madness without betraying it? A faulty way out of this conundrum is the attempt to speak *with* madness, whereby it is considered a source of knowledge and truth. Foucault writes:

In the age of the Renaissance, the distinction between folly and wisdom was still blurred and madness was not yet fully separated from man's quest for knowledge, warranting a fascination with madness and its capacity to reveal hidden truths about man (Brenner 2024: 18; Foucault 2006: 22, 46–47).

Foucault writes about “the inaccessible, fearsome knowledge that the madman, in his innocent foolishness, already possesses” (Foucault 2006: 19). The statement might conjure up the image, proposed by Lacan, of an unconscious *à ciel ouvert*, untouched by repression, as is the case in psychosis: *Le fou, c'est l'homme libre*, writes Lacan¹—*the madman is the free man*—an observation which we can relate to a somewhat unbound freedom of speech.

In the historical context of Foucault's analysis, the remark has a narrower scope, linking madness not primarily to speech but more specifically to knowledge:

In the Renaissance [...] madness was a specific phenomenon of human spirit which belonged to the series of prophets, possessed visionaries, those obsessed by demons, saints, comedians, etc. It was a meaningful phenomenon with a truth of its own. Even if madmen were vilified, they were treated with awe, like messengers of sacred horror. (Žižek 2007)

The historical shift which occurs hereafter is thus radical. The eighteenth century—the second epoch analyzed in the *History of Madness*—knows two types of *exclusion* of madness, according to Foucault, which are intimately intertwined. The first exclusion is geographical in nature and is called *Le grand renferment*: here, the insane, reduced to a purely negative locus of society, are pushed into the space that was left vacant after the disappearance of leprosy. The places where the sick were formerly outcast

¹ J. Lacan, *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*, November 10, 1967, unpublished.

now become the physical spaces inhabited not only by the insane but also by the poor, beggars, criminals, etc.: “After the eradication of leprosy from Europe, these leper houses remained empty, providing a geographical space for the exclusion of various forms of unethical and disorderly life” (Brenner 2024: 24).

This *geographical* exclusion is, however, based on a prior *intellectual* exclusion, which robs madness of truth status, the seed and origins of which Foucault identifies at the beginning of Descartes’ meditations. This is where the long dispute with Derrida begins, and it is practically *the only aspect* that Derrida analyzes in detail from Foucault’s 600-page book. In his analysis, Derrida pompously states that these few pages represent the philosophical core of his former teacher’s project.

The critique Derrida puts forward is twofold and creates a sharp divide in his own text. The first part is concerned with the problem of *silence*: the relationship between silence, madness, and speech (Derrida 2001: 37–53). The second is concerned with the intricacies of an academic discussion of Descartes (Derrida 2001: 53–76). The present article focuses on the first topic (and on the general outline of the debate) as it attempts to place madness in relation to Romanticism.

Subsequent research should focus on the three different readings of Descartes (Foucault’s, Derrida’s, and Lacan’s, respectively) and on their three different ways of relating reason and unreason: the three topologies of the cogito and its relation to madness, which were described at the beginning of this essay.

4. Has the glass truly been broken?

There is a beautiful passage at the beginning of Derrida’s essay that cannot be quoted often enough. It unveils the self-described phantasmatic nature of Derrida’s own relation to “his master”—a relation which cannot escape the mirroring gaze cast by the disciple. It shows how elegant such a portrayal can be when brought to its correct conclusion. Yet this truth

remains only half-said and ignores the duality of any mirroring. Derrida writes:

I retain the consciousness of an admiring and grateful disciple. Now the disciple's consciousness, when he starts, I would not say to dispute, but to engage in dialogue with the master or, better, to articulate the interminable and silent dialogue which made him into a disciple—this disciple's consciousness is an unhappy consciousness [...] the "infant" who, by definition and as his name indicates, cannot speak and above all must not answer back. And when, as is the case here, the dialogue is in danger of being taken—incorrectly—as a challenge, the disciple knows that he alone finds himself already challenged by the master's voice within him that precedes his own. He feels himself indefinitely challenged, or rejected or accused; as a disciple, he is challenged by the master who speaks within him and before him, to reproach him for making this challenge and to reject it in advance, having elaborated it before him; and having interiorized the master, he is also challenged by the disciple that he himself is. This interminable unhappiness of the disciple perhaps stems from the fact that he does not yet know—or is still concealing from himself—that the master, like real life, may always be absent. The disciple must break the glass, or better the mirror, the reflection, his infinite speculation on the master. And start to speak. (Derrida 2001: 36-37)

This delightful passage brings out the inevitable integration of the master's voice within the psyche and the difficulties of speaking against it. It does not seem to ignore (even if it does not explicitly specify) the *desire to speak against* and challenge the master—underlined by the *Verneinung* behind the word "incorrectly" (*the dialogue is in danger of being taken—incorrectly—as a challenge*).

This remark places the challenge within the boundaries of a specific *desire*, a desire which *must* ignore the fact that the master (almost without exception) remains a prop. The mirroring effect is thus often the most relevant with regard to the opposite direction: not the integration of a new

voice, but the *elevation* of the “master” to the level of a *pre-existing* voice. We cannot ignore the similarity between this challenge and the classical positioning of the hysteric: the master is pushed toward an ever-higher level of rigor and mastery.

As outlined in section 2, the fruits and the impact of this challenge can indeed be perceived in the theoretical shift that took place in Foucault’s work between 1961 and 1972. Brenner offers some arguments in favor of such a reading: “As will be immediately disclosed, it seems that Derrida’s critique actually caused Foucault to abandon his intention to elaborate something intrinsic about *madness itself* in the revised 1972 edition of his *History of Madness*” (Brenner 2024: 25). Foucault thus “radically *historicizes* the notion of constitutive exclusion he developed in *History of Madness*, making it *less philosophical* [...] While Derrida’s critique of Foucault’s book could be seen as an attempt to sway the latter into the domain of philosophy, it seems to have caused Foucault to fortify himself into an even more historical stance.” (Brenner 2024: 26–27, emphasis added)

5. “Madness itself”—the mirage of meta-language

A widely discussed aspect of the debate revolves around a brief remark made by Foucault in the preface to the 1961 edition of *History of Madness* where he outlines the goal and scope of his project—a passage which captures the reader’s imagination:

This structure of the experience of madness, which is history through and through, but whose seat is at its margins, where its decisions are made, is the object of this study. Which means that it is not at all a history of knowledge, but of the rudimentary movements of an experience. A history not of psychiatry, but of madness itself, in all its vivacity, before it is captured by knowledge. (Foucault 2006: xxxii)

Derrida offers a lengthy commentary on this passage, but he also famously elevates the importance of the passage to such an extent that it ultimately and forcefully unbalances the entirety of the book:

In writing a history of madness, Foucault has attempted—and this is the greatest merit, but also the very infeasibility of his book—to write a history of madness *itself. Itself.* Of madness itself. That is, by letting madness speak for itself. Foucault wanted madness to be the *subject* of his book in every sense of the word: its theme and its first-person narrator, its author, madness speaking about itself. Foucault wanted to write a history of madness itself, that is madness speaking on the basis of its own experience and under its own authority, and not a history of madness described from within the language of reason, the language of psychiatry *on* madness—the agonistic and rhetorical dimensions of the preposition *on* overlapping here—on madness already crushed beneath psychiatry, dominated, beaten to the ground, interned, that is to say, madness made into an object and exiled as the other. (Derrida 2001: 39)

The captivating aspect of the endeavor is undeniable, as Derrida immediately points out: “It is the most audacious and seductive aspect of his venture, producing its admirable tension. But it is also, with all seriousness, the *maddest* aspect of his project” (2001: 40).

The stance that Derrida takes toward this seduction is multifaceted. However, one aspect that is beyond doubt is his relentless insistence on the impossibility of Foucault’s project as a whole. Trying to avoid the language of reason, Foucault ventures to write an “archaeology of silence,” but Derrida asks: “is there a history of silence? Further, is not an archaeology, even of silence, a logic, that is, an organized language, a project, an order, a sentence, a syntax, a work?” (2001: 40).

Is the book, as “a work,” not automatically removed from the realm of the madness it tries to describe, which, Foucault states, is “without a work”? “Would not the archaeology of silence,” writes Derrida, “be the most

efficacious and subtle restoration, the *repetition*, in the most irreducibly ambiguous meaning of the word, of the act perpetrated against madness—and be so at the very moment when this act is denounced” (2001, 41). Derrida concludes:

Nothing within this language [the language of reason], and no one among those who speak it, can escape the historical guilt—if there is one, and if it is historical in a classical sense—which Foucault apparently wishes to put on trial. But such a trial may be impossible, for by the simple fact of their articulation the proceedings and the verdict unceasingly reiterate the crime. (2001: 41–42)

The conceptual overplay that Derrida deploys seems to shatter the idea of a madness *itself*. Does it shatter this madness as one would shatter an illusion—something which, as Foucault states in 1972, “will completely disappear” (Brenner 2024: 26; Foucault 2006: 542–544)—or does it elevate madness to the level of ineffable otherness, keeping *it* intact?

Does Derrida not ostensibly *reiterate the same crime* in yet another fashion, or does he point toward *an important fundamental impossibility*? The “solutions” which the text offers are not immediately satisfying:

Total disengagement from the totality of the historical language responsible for the exile of madness, liberation from this language in order to write the archaeology of silence, would be possible in only two ways: Either do not mention a certain silence [...] or follow the madman down the road of his exile. (Derrida 2001: 42)

Derrida seems to liken Foucault’s position to the impossible (and maybe naïve) search for a position outside language. Lacan famously stated that *there is no meta-language*: there is neither an outside to language, nor the possibility of side-stepping the position that any speaking subject has in relation to language. For Lacan, the subject is able to take on the guise of any

discourse, but not to take a “step back,” or “adopt a reflexive distance.” To assert that there is no meta-language is to assert the inconceivability of going beyond any possible discourse, of traversing the ones available and being able to “talk” outside them all in one particular moment (Žižek 2012: 283, 815). In consonance with this impossibility—of which Derrida is well aware—he seems to present us with two curious possibilities: either to shut up or to run with the madmen.

His conclusion should be brought into stark contrast with the Lacanian point of view and to what can be drawn from the same impossibility of a meta-language: not a further silencing, but, on the contrary, a fundamental freedom of speech gained by the recognition of this structural limit. What we need, in other words, is the liberation brought about by the inexistence of the “Other of the Other,” the rendering of this supposed silence to the realm of a fancy, if not delusional, mysticism; a recognition of the fact that all speaking subjects are on the same side of the wall of language.

A possible Lacanian stance might be put into complete opposition with the famous proposition of the *Tractatus*: “Whereof one cannot speak, thereof one must be silent” (Wittgenstein 1922: 162). *There is no meta-language* means precisely that one *can* speak; this supposed impossibility is lifted only by its full embrace, renouncing metaphysics yet never surpassing it.

5.1 The sharpest knife, that never cuts

Derrida seems in this instance to be saying that one *cannot* speak, but this impossibility might have a precise meaning—the impossibility of speaking *on the other’s behalf*:

Either do *not mention a certain silence* [...] or *follow the madman down the road of his exile*. The misfortune of the mad, the interminable misfortune of their silence, is that their best spokesmen are those who betray them best; which is to say that when one attempts to convey their silence itself, one has already passed over to the side of the enemy, the side of order, even if

one fights against order from within it, putting its origin into question. (Derrida 2001: 42, emphasis added)

There is neither a point of passage to “the other” nor a point of neutrality from which a separation can be clearly devised. Derrida adds:

The expression “to say madness itself” is self-contradictory. To say madness without expelling it into objectivity is to let it say itself. But madness is what by essence cannot be said: it is the “absence of the work,” as Foucault profoundly says. (Derrida 2001: 51)

In light of such a critique, whereby Derrida exaggerates his position and insists upon the apparent “purity” of this point of absence and otherness, in a way that only a negative theologian would speak, it is not surprising that Foucault gave up this definition of madness as “an absence of work.” The person who wished to speak—Foucault in this instance—has been shown the impossibility of his transgression and has been humbled into a certain type of silence, barred from madness, at least academically.

This interpretation of Derrida’s text brings to mind an observation made by Wilhelm Windelband, one of Max Weber’s precursors, who famously said that philosophers (Derrida in this case) constantly sharpen their knives, but never cut. They dwell within the conditions of possibility, but never speak—a condition of philosophy that Nietzsche pities in *Beyond Good and Evil* § 204:

Whatever is left of philosophy today, inspires mistrust and displeasure, if not ridicule and pity. A philosophy reduced to “epistemology,” which is really no more than a timid epochism and doctrine of abstinence; a philosophy that does not even get over the threshold and scrupulously *denies* itself the right of entry—that is a philosophy in its last gasps, an end, an agony, something to be pitied. (Nietzsche 2002: 95)

5.2 Elision of events

But is this a correct portrayal of Derrida's position, of a philosopher enjoying the agony of obsessional deferral or hysterical provocation? Foucault certainly seems to think so. Derrida is accused of "the elision of events," "the invention of voices behind the text, so as not to have to examine the modes of implication of the subject in discourses," all done in the name of "a historically well-determined petty pedagogy [...] A pedagogy that inversely gives to the voice of the schoolmasters that unlimited sovereignty that allows it to indefinitely re-say the text" (Foucault 2006: 573). For Foucault, Derrida is a philosopher of a certain negativity, of "blanks and silences," who uses "words as crossings-out" (Foucault 2006: 573), speaking of ~~madness~~ with the same reverence as Heidegger speaks of ~~being~~. The ending of his text attests to such a reading: "The relationship between reason, madness and death is an economy, a structure of deferral whose irreducible originality must be respected" (Derrida 2001: 75).

Derrida—the philosopher up in the ivory tower—refuses to engage with actual events: an over-iterated cliché. It is important to note that Derrida's insistence might lie elsewhere and that all of these somewhat theatrical observations might stem from a fundamental misreading:

The unsurpassable, unique, and imperial grandeur of the order of reason, that which makes it not just another actual order or structure (a determined historical structure, one structure among other possible ones), is that *one cannot speak out against it except by being for it*, that one can protest it only from within it. (Derrida 2001: 42)

"There is no praise, by essence," writes Derrida, "except of reason" (2001: 51).

5.3 The speech of the doctor

The impossibility underlined by Derrida thus permits two different readings: (1) the silencing of madness within the boundary of a faulty romanticization, which lends the mark of criminality to any discourse *about madness*; and (2)—the more plausible reading—the radical critique of any *meta-position* with regard to reason (and language) and the liberation of rational speech, even psychiatric. Derrida states:

Does it suffice to stack the tools of psychiatry neatly, inside a tightly shut workshop, in order to return to innocence and to end all complicity with the rational or political order which keeps madness captive? The psychiatrist is but the delegate of this order, one delegate among others. Perhaps it does not suffice to imprison or to exile the delegate, or to stifle him; and perhaps it does not suffice to deny oneself the conceptual material of psychiatry in order to exculpate one's own language. (2001: 41)

This remark resonates with his final position, found in the 1991 text *To Do Justice to Freud*, where, as Brenner notes,

Derrida would come to suggest a new common ground for their perspectives [his and Foucault's] on madness. [...] Derrida associates this common ground with the psychoanalysis of Freud. He argues that Freud's psychoanalysis embodies the intellectual conditions that enabled Foucault to write *History of Madness* in the first place and provides the key to the unique form of "hospitality" to "madness itself" he attempted to achieve in its course. (Brenner 2024: 27)

Both the passage from 1963—which endorses the possible validity of psychiatric observation—and the later stance toward Freud might come as a surprise. While up until this point the portrayal of Derrida seemed to be drifting in the direction of a radicalization of Foucault's ambition—elevating

his project to further heights while simultaneously obliterating its fundamental premise—he suddenly appears as a conservative, who wishes to fruitfully engage with tradition, psychoanalysis, and even psychiatry.

5.4 Petty pedagogy

This observation indeed permits Foucault to double down on his attack: “No longer the great challenger threatening the western tradition, Derrida is reinscribed into this tradition’s core, a conservative actor reinforcing the status quo,” writes Samir Haddad in *A Petty Pedagogy?* (2016: 134):

From Foucault’s words it would seem that for Derrida a text is simply a physical object, detached from events or experiences in the world, and so *Of Grammatology*’s famous slogan “there is nothing outside the text” calls for nothing more than a narrow little game played by teachers and students involving books and pieces of paper. Derridean practice, like the traditional system he is said to represent, ends up being the repetition of endless textual commentary referring only to itself, whose sole achievement is to shore up the power that the masters or schoolmasters hold over their students. (Haddad 2016: 134–135)

This practice, confined to an academic discourse from which Foucault wants to break free, seems to necessarily undermine any possible short circuit that wishes to change both vocabulary and interpretation:

When Derrida explicitly invokes pedagogical concepts in his text, he does so in a very traditional way. And throughout his essay Derrida does place philosophy in a position of unmistakable privilege. It is thus not surprising that Foucault would connect these two features, assuming that the conception

of philosophy promoted in Derrida's text would match the conception of teaching he seems to accept. (Haddad 2016: 144)

If Foucault's observations seem to be overlaid by Derrida at times, we should assume that the reply Foucault gives to Derrida offers at least the same amount of exaggeration. Haddad concludes:

I hope to have shown, however, that this is not the case. Digging deeper, we see that Derrida theorizes philosophy in a way that is more complex than might first appear. In particular, his understanding of philosophy does not correspond, as Foucault claims, to "the repetition of an origin," even one "in retreat," but rather is constituted precisely in its *failure* to ever reach such a *zero point*. (Haddad 2016: 144–145, emphasis added)

The failure to ever reach a zero point is not another deferral, but an important philosophical observation that fundamentally supports Foucault's radical historicity.

6. The mirage of the thing-itself—genealogy vs. deconstruction

Certain authors still present Derrida as a formalist philosopher unwilling to venture into the realm of events. This automatically gives the impression that he speaks of madness only as a philosophical concept divided from the "juridical, medical, theological, and economic notions" (Brenner 2024: 26) and institutional realities that create the space for philosophy in the first place. There is a strange tension in Derrida's text, which makes his position difficult to grasp and creates a significant blind spot: the creation of the figure or idea that he is fighting against, a figure which is partially fabricated and imprudently thrown upon Foucault. The critique loses much of its power if the initial prop is dismantled.

The beginning of Derrida's essay is marked by a critique of Foucault's intention to speak about madness "itself." This is supported by a

quotation from the preface of the *History of Madness*: “A history not of psychiatry, but of madness itself [...]” (Foucault 2006: xxxii). The endeavor is thereafter immediately deemed impossible: there is no such thing as a univocal madness which would have an “invariable meaning.” The crime is—in the end—a philosophical one: “the concept of madness is never submitted to a thematic scrutiny by Foucault,” Derrida claims, rightfully (2001: 49). The concept of madness seems to be taken for granted:

Foucault, in rejecting the psychiatric or philosophical material that has always imprisoned the mad, winds up employing—inevitably—a popular and equivocal notion of madness, taken from an unverifiable source. This would not be serious if Foucault used the word only in quotation marks, as if it were the language of others, of those who, during the period under study, used it as a historical instrument. But everything transpires as if Foucault knew what “madness” means. Everything transpires as if, in a continuous and underlying way, an assured and rigorous precomprehension of the concept of madness, or at least of its nominal definition, were possible and acquired. (Derrida 2001: 49, emphasis added)

This is a fault later corrected by Foucault when speaking about sexuality: “Foucault puts quotation marks around the word *sexuality*: ‘the quotation marks have a certain importance,’ he adds” (Derrida 1994: 264).²

The remark about “a popular and equivocal notion of madness” indeed seems to be true, if one looks at the discussion of madness revolving around Descartes, but it is certainly not true if the entirety of Foucault’s

² “This history of the uses of a word [sexuality] is neither nominalist nor essentialist. It concerns procedures and, more precisely, zones of ‘problematization.’ It is a ‘history of truth’ as a history of problematizations, and even as an ‘archeology of problematizations,’ through which being offers itself as something that can and must be thought. The point is to analyze not simply behaviors, ideas, or ideologies but, first of all, these problematizations in which a thought of being intersects ‘practices’ and ‘practices of the self,’ a ‘genealogy of practices of the self’ through which these problematizations are formed. With its reflexive vigilance and care in thinking itself in its rigorous specificity, such an analysis thus calls for the problematization of its own problematization” (Derrida 1994: 264).

project is taken into consideration—a project never intended to remain purely philosophical, nor to conform to the scrutiny of classical philosophers. In “Must Philosophy Be Obligatory? History versus Metaphysics,” Colin Koopman writes:

Foucault admits mockingly, his book would “inevitably appear quite exterior and superficial compared to the profound philosophical interiority of Derrida’s work.” The book is superficial because its author is concerned not so much with the interiority of philosophy itself as with the “forms of discourse, concepts, institutions, and practices” that condition its possibility. Foucault’s book is superficial, perhaps even casual, because it would risk being historical without being philosophical. (2016: 69–70)

For Koopman, the battle is one fought between “two French theorists [who] played out the deeper issue of the very status of philosophy itself” (2016: 64). The positions of Foucault and Derrida are brought into stark contrast because of their fundamentally different attitudes toward philosophy:

For Derrida, philosophy simply was that from which we cannot get away, even when we most desire to free ourselves from it—there always was, for Derrida, something obligatory about the residue of philosophy [...] For Derrida, philosophy stands as a kind of prerequisite to the sort of historical discourse that Foucault sought to develop. There can be no history without a *preliminary*, and *always incomplete*, confrontation with philosophy. (Koopman 2016: 64–67)

In contrast to this philosophical attitude there is the critical “anti-philosopher,” an author who seemingly refuses to play the game of apparent endless deferral: “For Foucault, by contrast, philosophy was the name of a discursive determination that has had a tight grip on us, to be sure, but whose

operations are contingent and so capable of transgression” (Koopman 2016: 65). The author continues:

For Foucault, philosophy has no privilege by right but rather is a practice that must earn its privilege by accomplishment. Philosophy is not required of us and is not there waiting for us. Philosophy is a severe and patient labor. The work of philosophy, which Foucault, throughout his life, understood as the work of critique, takes place at the limits of our selves. Working there, we cannot afford to simply assume the viability of critical or philosophical interrogation. We cannot simply rely upon philosophy, as if it is always already there for us, allowing us to take a kind of cold comfort in its inevitability. Foucault throughout his life practiced philosophy in such a way as to make clear that he sought to deploy it contingently rather than insist upon its necessity. This is why Foucault, in 1984, on the eve of his death, could write in *What Is Enlightenment?:* “Criticism is not transcendental, and its goal is not that of making a metaphysics possible: it is genealogical in its design and archaeological in its method.” (Koopman 2016: 74–75)

Foucault ultimately states that

the genealogist refuses to extend his faith in metaphysics because he is able to engage in the project of “listening to history.” [...] Derrida was the metaphysician who cannot tolerate the possibility that philosophy itself may be avoidable. For Derrida, there simply must be philosophy. (Koopman 2016: 67)

In his extensive reply to Derrida from the 1972 *Mon corp, ce papier, ce feu*, Foucault writes:

For me, the most essential part of the work was in the analysis of these events, these bodies of knowledge, and those systematic

forms that link discourses, institutions and practices, and these are all things about which Derrida has not a word to say in his text. (2006: 578)

Foucault speaks of his regret of not being “more consistent in [his] casual indifference towards philosophy” (Foucault 2006: 578). Koopman notes that Foucault’s reply

would make any metaphysician shudder. Foucault’s point is not that we ought not do philosophy. It is, rather, quite simply that we ought not to have to do philosophy. [...] Philosophy, rather, ought to earn its hearing by way of its achievements. It ought not to demand a listening by imposing its voice. That latter is the path of metaphysics. It is a form of philosophy that Foucault would, consistently throughout his career, renounce. *Renounce but not refute.* (2016: 70)

Foucault’s gesture seems in the end to be a profoundly Nietzschean one: *Looking away shall be my only negation.*

Derrida therefore seems to be arguing in philosophical terms with a philosopher who does not wish to engage in a philosophical tit for tat. Derrida thus seems to be misjudging the book on which he wishes to comment. Koopman concludes, somewhat hastily: “Indeed Derrida sees metaphysics in Foucault only because he himself is the metaphysician who cannot but witness metaphysics in every instance of his own confrontation with philosophy” (2016: 73).

The following conclusion might be drawn. There never was an idea of a “madness itself” to begin with; a romantic notion of something ineffable that must be salvaged from reason. There are only *madnesses*: different experiences of madness, lived historically by different subjects under different institutional and discursive constraints:

By abandoning his intention to elaborate something intrinsic to “madness itself,” [from the 1961 to the 1972 edition] Foucault distances his project from a philosophical account of its *ahistorical essence* and situates it in the confines of a historical investigation of the juridical, medical, theological, and economic notions in a particular historical period, thus constructing a discourse on madness with the help of corresponding institutional practices. (Brenner 2024: 26)

One might even argue that there *never was* such a romantic concept, and therefore no *fundamental* change between the two editions, and that the goal (and the explicit core) of Foucault’s project has always been the same. Derrida’s isolation and insistence on the problem of “madness itself” could be reduced to a misleading chimera: a confusing (mis)reading that needs to be undone, the propping up of a “romantic” notion of madness only to then critique its impossibility for the sake of argument.

Derrida’s quarrel seems consequently to be an almost rhetorical move—a *sui generis* strawman fallacy—that creates an unnecessary hindrance without much to gain, buttressing an extreme position in order to have something to critique. This is why Derrida is sometimes read as someone who *silences the discourse on madness* to the utmost extreme. Even if we were to consider that Derrida is actually denouncing a *lack of philosophical rigor*, he seems to be leaving a dead body along the trail:

Derrida’s total expulsion of madness from the confines of this discussion prevents the association of *any particular object of investigation* with this formalistic account. In this sense, it renders the discussion [...] to the confines of a metatheory of the structure of discourse. *It utterly divorces this discussion from the question of mental illness*, and as a result, does not warrant the elaboration of the singularity of madness. (Brenner 2024: 25, emphasis added)

In complete contrast to this gesture, Brenner tries to rehabilitate “Foucault’s insistence on elaborating something of *madness itself*” (Brenner 2024: 25).

7. Conclusions

It might be said that, in the end, both authors open up a space in which a historical, philosophical, and even ethical discussion around the question of madness can be had. Both Derrida and Foucault bring that which might be called madness to the forefront of their work, in order to conclude that there is no such thing as “madness itself.” There are only, on the one hand, analyses of historical events and discourses related to madness, and, on the other, a philosophical notion of madness divorced from any concrete discussion of mental illness.

Thus, it might be said that, in the end, Foucault and Derrida seem to choose incompatible paths that sometimes cross but do not overlap and ultimately cause this long series of readings and misreadings which was improperly called a debate.

Derrida takes on madness in order to deconstruct its place in modern discourse and puts it at the heart of modern rationality, through his exemplary reading of Descartes. At the beginning of his analysis, he writes:

the Cogito escapes madness only because at its own moment, under its own authority, it is valid even if I am mad, even if my thoughts are completely mad. There is a value and a meaning of the Cogito, as of existence, which escape the alternative of a determined madness or a determined reason. (Derrida 2001: 67)

He then ultimately concludes: “The relationship between reason, madness, and death is an economy, a structure of deferral whose irreducible originality must be respected” (Derrida 2001: 75). It is only within this broader economy that madness can be thought of and must be respected. When philosophy

tranquilizes itself and excludes madness, philosophy also betrays itself, enters into a crisis and a forgetting of itself [...] But this crisis in which reason is madder than madness—for reason is nonmeaning and oblivion—and in which madness is more rational than reason, for it is closer to the wellspring of sense, however silent or murmuring—this crisis has always begun and is interminable. (Derrida 2001: 75–76)

Derrida ultimately “corrects” and expands Foucault’s argument of *exclusion*, but also turns it on its head. His text is very systematic, essentially philosophic and even poetic, and this evidently places him within the confines of academic discourse. But is this type of recourse and questioning not essential to any serious study of madness? The ivory tower also touches the ground sometimes, however rarely. A closer look at Derrida’s reading (and expansion) of Descartes will help us to perceive this unsuspected ghost that lingers within rationality, but it will also, secondly and perhaps more importantly, permit madness to be analyzed in a different way by psychiatrists, doctors, and philosophers. We have to acknowledge—with or against Derrida—that there is no *meta-position* of theory, and that the sharp knife should eventually start to cut.

Foucault, on the other hand, will choose the path of the *archive*. He will give voice not to *madness itself*, not to the *economy of madness*, but to *the mad*. He will focus on concrete analyses of historical events and understanding the voicelessness of the insane in a register that is very different from how Derrida seems to have initially understood madness. His endeavor, which at its core revolves around the theme of *exclusion*, will also open up the doors to a different type of clinical practice, one that takes into account a fundamental *constitutive exclusion*, essential to human subjectivity. The idea of a *constitutive exclusion*, if expanded, will bring a certain reading of Foucault very close to the position of Derrida.

These last themes and essential pathways that follow from the initial debate will be analyzed in the next article: *Against a romanticization of madness—Part 2: From the archive to the clinic*.

Works cited

- Boothroyd, D. (2005). "To be hospitable to madness": Derrida and Foucault Chez Freud. *Journal for Cultural Research* 9(1), 3–21. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/1479758042000333680>
- Brenner, L.S (2024). To do justice to Foucault: Foucault and Derrida in couples therapy with Freud. *Psychoanalysis, Culture & Society* 29, 15–35. <https://doi.org/10.1057/s41282-023-00412-6>
- Cluster, O. (2016). From reprisal to reprise. In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Cluster, O., Deutscher, P., & Haddad, S. (eds.) (2016). Introduction. In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (2001). Cogito and the history of madness. In J. Derrida, *Writing and Difference*, 36–76. London: Routledge. Originally published 1963.
- Derrida, J. (1994). "To do justice to Freud": The history of madness in the age of psychoanalysis. *Critical Inquiry* 20(2), 227–266. Originally published 1991.
- Flaherty, P. (1986). (Con)textual contest: Derrida and Foucault on madness and the Cartesian subject. *Philosophy of the Social Sciences* 16(2), 157–175.
- Foucault, M. (2006). *History of Madness*. London: Routledge. Originally published 1972.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits, 1954–1988*. Tomes I–IV. Paris: Gallimard.
- Haddad, S. (2016). A petty pedagogy? Teaching philosophy in Derrida's "Cogito and the History of Madness." In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Hacking, I. (2006). Foreword. In M. Foucault, *History of Madness*. London: Routledge.
- Huffer, L. (2016). Looking back at *History of Madness*. In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.

- James, S. (2011). Derrida, Foucault and madness, the absence of an œuvre. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 3(2), 379–403.
- Koopman, C. (2016). Must philosophy be obligatory? History versus metaphysics in Foucault and Derrida. In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. (1967). *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*, November 10, unpublished.
- Macdonald, H. (2014) *H is for Hawk*. New York: Grove Press.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press. Originally published 1886.
- Spivak, G. (1976). Translator's preface. In J. Derrida, *Of Grammatology*, ix–lxxxvii. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul.
- Žižek, S. (2012). *Less than Nothing*. London: Verso.
- Žižek, S. (2007). *Cogito, madness and religion: Derrida, Foucault and then Lacan*. *lacan.com*. <http://www.lacan.com/zizforest.html>. Accessed November 30, 2024

Against a romanticization of madness

Part 2: From the archive to the clinic

Marcel HOSU*

Department of Socio-Human Research,

“George Barițiu” Institute of History of the Romanian Academy

Abstract. The article is a continuation of the analysis of madness from *Against a romanticization of madness—Part 1: Foucault and Derrida on madness itself*. It highlights a forgotten yet fundamental goal of Foucault’s project and offers a new perspective on how the debate can be of use not only to philosophers but also to practitioners working in the field of mental health. It furthermore brings to the forefront a distinction almost entirely missing from the field of discussion opened up by the debate: the distinction between madness and the singularity of the mad subject, irreducible to their illness.

Keywords: Foucault; Derrida; archive; psychoanalysis; constitutive exclusion; hospitality.

Delusions, hallucinations, etc. are in fact not primary but secondary symptoms. They are less constitutive of madness than responses to madness, attempts at self-cure, as Bleuler, Jung, Lacan and Winnicott would also argue.

(Darian Leader, *What is Madness?*)

* Marcel HOSU is Assistant Researcher at the Department of Socio-Human Research of the “George Barițiu” Institute of History and a doctoral student at Eberhard Karls University of Tübingen. His main areas of research are Lacanian Psychoanalysis, Heideggerian Phenomenology and Presocratic Philosophy.

The Foucault-Derrida debate around the history of madness has sparked much discussion. A wide range of authors and positions seem to have produced a *field of discussion* rather than a slow advance toward a unitary theoretical consensus which would solve an initial problem. It is a generative field with different positions finding legitimate, defensible, and important theoretical constructions in both Foucault and Derrida.

The first article of this series, *Against a romanticization of madness—Part 1: Foucault and Derrida on “madness itself,”* sketched an outline of the problem of “madness itself” and the debate surrounding it, related primarily to possibilities of speech and thought. The present article continues that discussion, advancing it toward two new topics: the *archive* and the *clinic*.

1. A work of archives—another silence

It can be argued that Foucault never actually believed in the naïve ahistorical essence of madness that Derrida seems to be critiquing, and Lynne Huffer makes a very compelling case for such a reading. Foucault has always appreciated the plurivalent nature of a madness that is torn and continually outcast in various ways, something that he defines as

a history of limits—of those obscure gestures, necessarily forgotten as soon as they are accomplished, through which a culture rejects something which for it will be the Exterior; and throughout its history, this hollowed-out void, this white space by means of which it isolates itself, identifies it as clearly as its values. (Foucault 2006: xxix)

Huffer outlines the important fallacy that Derrida commits:

Derrida begins his critique of Foucault by citing key phrases from [Foucault]. This, Derrida says, “is the maddest aspect” of Foucault’s project: that he “attempted [...] to write a history of madness itself. Itself. Of madness itself. That is, by letting

madness speak for itself.” I want to note, in passing, the slippage in Derrida between Foucault’s original phrase—“A history not of psychiatry, but of madness itself”—and Derrida’s elaboration of it through the use of italics, repetition, and, most important, an additional sentence that appears to repeat Foucault 2006: “That is, by letting madness speak for itself.” That sentence, in fact, cannot be found in Foucault’s text. What we can find, a few pages later, is Foucault’s claim that “the most important part of this work is the place I have left to the text itself of the archives.” I will show here [...] that Foucault is not attempting to resuscitate some essential, primordial voice of madness itself. Rather, already in 1961 Foucault writes and thinks as a genealogist whose task is to “record the singularity of events [...] and to define [...] the point of their lacuna, the moment when they did not take place.” Put simply, *History of Madness*’s archival task is to give a place, as story, to those madness-events that have had no place in the ratio’s history. (Huffer 2016: 25)

Huffer presents us with a reading of the 1961 edition of the *History of Madness* that “counters a pervasive view of a Foucauldian celebration of madness itself” which, she argues, never actually existed (2016: 27). She deplores the “mechanical parroting of Derrida’s assertion, as if it were Foucault’s” (2016: 28).

Huffer identifies a plethora of authors who commit this mistake and states that what “all these readings share is both a nonreading of the sentences that follow about the double impossibility of writing madness [in Foucault] and, more important, a nonreading of the book’s archival textures” (2016: 29). The reading of various *archives* actually seems to be the main focus of Foucault’s widely misjudged book:

Foucault’s primary aim in *History of Madness* and throughout his work is not the logical demonstration of the validity of his truth claims [...] Rather, Foucault writes from the precarious, ruptured place of the archives. [...] That archival experience of thinking madness transforms Foucault, not by allowing him to “know” madness, and not through an opposition or refutation of

reason, but through a material encounter with the unstable, material grounds (“dust” and “words”) of a justification of exclusion that is historically shifting and contingent. It is an attempt to think, *not madness itself* or history itself, but “the relationship of a culture to the very thing that it excludes” written from the unstable border space of that exclusion. To speak from that space on exclusion’s margins is not to invoke a metaphysical substance called “madness itself.” (Huffer 2016: 30)

Colin Gordon states bluntly: “it is strictly impossible to find in Foucault’s book anything remotely resembling a ‘history of madness itself’” (1990: 20; Huffer 2016: 29). But what is the “archival thinking” from Foucault to which Huffer draws our attention?

Foucault’s “text itself”—“the text itself of the archives”—is not the trace of a linguistic system, but *the material residue* of juridical acts of exclusion [...] [N]o amount of philosophical maneuvering will alter the juridical invalidation of “these lowly lives reduced to ashes in the few sentences that struck them down” [...] The accumulation of the traces of those disqualifying acts is the stuff of Foucault’s thinking: “My object is not language,” Foucault says in 1967, “but the archive, which is to say, the accumulated existence of discourses.” Far from celebrating a romantic madness, *History of Madness* tells the story of a violence—the quiet, faceless, administrative violence. (2016: 34–35)

Reading the archives is an act of trying to read from the side of the enemy. This is the *actual silence* that Foucault is talking about, not the *mystifying* silence of the mad, but a certain *institutional* silencing of “something other,” which does not fit within a normative system and does not conform—something which becomes much more obvious when talking about sexuality:

Isn't the problem of crazy talk also the problem of sex talk, what Foucault calls the modern compulsion to put sex into discourse? And doesn't Foucault consistently show that both forms of seemingly irrational speech are the products of a rational order that objectifies, measures, and distributes madness within a biopolitical *dispositif*? [...] These archives of confinement are clearly not the voice of madness itself but the traces left by the captors that created it. [...] "the text itself of the archives" opens a space for conceptual reflection on how rationality and morality are historically linked. (Huffer 2016: 24–33)

This is why Foucault's project should be conceived of not in terms of philosophy but of ethics—an ethics beyond morality and normativity:

For all the conceptual elegance and logical validity of Derrida's doubts and corresponding claims, his own textual cuts into Foucault's text speak volumes about nonreading. [...] Derrida's demonstration of the cogito's madness misses the practical, experiential point of Foucault's text. [...] as Foucault makes clear in his response to Derrida, the focus of Madness's story of exclusion is less philosophical than it is "juridical" [...]. it is not about "a history of knowledge" but "an experience" of exclusion that is ethical and political. (Huffer 2016: 29)

2. Beyond pathos—the naïve search for purity

Can it be said that Derrida is incapable of reading Foucault? Did Derrida misjudge Foucault's book completely? Or does his attentive reading underline something which remains confined to a particular blind spot, not in Foucauldian archival analysis directly, but in the position from which the accuser accuses the accused, bringing us yet again to the multifaceted aspect of mirroring.

We can argue that beyond a certain rhetorical exacerbation on Derrida's part—which indeed poses legitimate problems—there is not only an essential overlap and fundamental consensus between the two authors

with regard to madness, but also a justified taming on Derrida's part of a certain *fervor*. This pathos can be seen in some anti-psychiatry movements and in a certain *empathy* for the voiceless, who do no less harm than the master whom they fight against. Protective gloves can sometimes be harsher than the whip, not only with regard to the physical body, but within institutional bodies as well.

Let us first note the very important fact that Derrida recognizes from the outset and is completely aware that Foucault never claims *to be able* to speak about "madness itself":

And if it is true, as Foucault says, as he admits by citing Pascal, that one cannot speak of madness except [...] in relation to reason, it will perhaps be possible not to add anything whatsoever to what Foucault has said, but perhaps only to repeat once more, on the site of this division between reason and madness of which Foucault speaks so well. (Derrida 2001: 39)

Foucault is actually well aware that he is inevitably "reiterating a crime" and that his project must integrate a certain fundamental impossibility, yet he still chooses to speak, and Derrida takes note of this:

As Foucault is the first to be conscious—and acutely so—of this daring, of the necessity of speaking [...] a necessity of speaking *even at the price* of a war declared by the language of reason against itself, a war in which language would recapture itself, destroy itself, or unceasingly revive the act of its own destruction. (Derrida 2001: 43)

Foucault is very much aware of the difficulties he is facing, but is willing to pay the price:

The allegation of an archaeology of silence, a purist, intransigent, nonviolent, nondialectical allegation [which

Derrida justifiably critiques] is often counterbalanced, equilibrated, I should even say contradicted by a discourse in Foucault's book that is not only the admission of a difficulty, but the formulation of another project [...] a project more effectively ambitious than the first one. (Derrida 2001: 43)

This other project is not one of letting madness speak, "whose wild state can never be reconstituted," as Foucault writes, "in the absence of that inaccessible primitive purity" but an *even more ambitious* one (Foucault 2006: xxxiii). Derrida notes:

One could perhaps say that the resolution of this difficulty is *practiced* rather than *formulated*. By necessity. I mean that the silence of madness is not *said*, cannot be said in the logos of this book, but is indirectly, metaphorically, made present by its pathos. (Derrida 2001: 44)

It is logically impossible "to speak well of madness" (Derrida 2001: 44), but one can try to make *it* present through a certain *pathos*: "A new and radical praise of folly whose intentions cannot be admitted because the praise of silence always takes place within logos, the language of objectification" (Derrida 2001: 44).

Leon Brenner states more bluntly: *madness itself* "is only masqueraded in the pathos and praise utilized when lyrically describing madness" but "cannot be engendered in the language of Foucault's book" (2024: 25). There can only be talk about a praise of folly through pathos, beyond a naïve unity, beyond the language that always captures it: a romantic quest in search of something lost, we might say.

There never was a blunt or naïve idea of madness present in the work of such clearly subtle and observant thinkers as Derrida or Foucault: "There is no original unity in Foucault. And [...] Derrida adumbrates his original critique of such a unity" (Huffer 2016: 27). But madness seems to remain *a constant signified* of the text, even if *it* is ultimately only referred to in its "torn presence." Brenner brings this important observation to the forefront:

Foucault's work implies a singular constancy to "madness itself," which remains an unbeatable opponent of reason in its multiple manifestations. By assuming that madness is continuously being reduced to silence in different historical periods, Foucault necessarily infers that there is a fleeting ahistorical presence of madness that underlies the transition from one of its objectifications to another and persists in all attempts to exclude it from discourse. Through this perspective, "madness itself" is not fully reduced to an object of knowledge and thus is not consumed by the different discourses attempting to analyse or nullify it: "the meaning of madness for any age, our own included, can never be covered entirely by the theoretical unity of a project: it lies instead in its torn presence." In contrast, "madness itself" is defined as an independent force that antagonizes all the discursive attempts to master it. In this sense, Foucault bestows on "madness itself" a certain surplus in relation to its discursive manifestations; that is, as a "torn presence" in discourse, affecting discourse from the inside by being excluded to the outside. (2024: 21)

Whether this presence be torn or naively univocal, the fault to which Derrida seems to be drawing our attention—and some consider Foucault to have initially committed this fault—is the search for a lost purity, excluded by reason, that needs to speak, in order for us to hear what we have lost. Ian Hacking writes in *Historical Ontology*:

Why has there been, in so many quarters, a longing for the pristine, the innocent? Ah (we hear a whisper from the wings), if only we could do a certain kind of history well enough, we could return to origins. There may even be a vision of an Eden that we have polluted. Foucault fell into this trap in his first studies of madness, for he suggested that before the sequence that led us from incarceration through Bedlam to the moral treatment of the insane by talk, and on to the babble of therapies and anti-therapies that swirl around us today, there was a purer,

truer madness. Happily, he renounced this romantic fantasy early on. (2002: 7)

Hacking sees this “romantic fantasy” perfectly exemplified by the works of Carl Jung where:

The dream is a little hidden door in the innermost and most secret recesses of the soul, opening into that cosmic night which was psyche long before there was any ego-consciousness [...] in dreams we put on the likeness of that more universal, truer, more eternal man dwelling in the darkness of primordial light. (Jung 1970: 144–145)

This is the true crime, should it be committed: a faulty romanticization of the ineffable truth of madness.

3. A “return” to Freud—a history of constitutive exclusion

In opposition to Jungian theory there is, of course, “orthodox” Freudian psychoanalysis—another “totality” that should be questioned: “what does it mean to say psychoanalysis *itself*?” Derrida asks (1994: 246)—which plays a somewhat curious role in this debate.

The most important aspect of the comparison with Freud comes from Derrida’s attempt to ground Foucauldian analysis within a framework initially made possible by psychoanalysis—a somewhat shocking move. Not only in his text from 1991 but also as early as 1963, Derrida writes:

For it is not by chance that such a project could take shape today. Without forgetting, quite to the contrary, the audacity of Foucault’s act in the *History of Madness*, we must assume that *a certain liberation of madness* has gotten underway, that psychiatry has opened itself up, however minimally, and that the concept of madness as unreason, if it ever had a unity, has been

dislocated. And that a project such as Foucault's can find its historical origin and passageway in the opening produced by this dislocation. (Derrida 2001: 45, emphasis added)

Referring to this passage in 1991, Derrida adds: “and, in the end, I would be tempted simply to replace *psychiatry* by *psychoanalysis* in order to translate the today of yesterday into the today of my question” (1994: 230)—the question being that of finding what made Foucault's project possible in the first place.

Brenner notes that in this text Derrida is indeed less critical about Foucault, adopting “a more tolerant approach” (Brenner 2024: 27). But Derrida also brings about a change of topic, refusing “to be the only one to speak of this after the death of Michel Foucault” (Derrida 1994: 227). He is referring here to some personal matters, and thus avoids “carry[ing] on a stormy discussion after the other has departed,” and choosing instead “not to return to what was debated close to thirty years ago” (Derrida 1994: 227–229). He will nonetheless continue to elaborate on some of the issues present in the debate and will address “an analogous problematic,” stating: “I speak not of Descartes but of Freud” (Derrida 1994: 229).

No longer talking about the intricacies of the Cartesian cogito—which are still put in parentheses in this lengthy analysis—Derrida avoids direct textual confrontation and “affirms the elementary value of the Foucauldian project but argues that it can only gain this value when it is read from the perspective of Freud and the scope of psychoanalysis” (Brenner 2024: 27). Brenner's article has an honorable and ambitious scope: he wishes to harmonize the tensions between Foucault and Derrida, putting the two thinkers “in couples therapy”—a somewhat amusing idea which nonetheless underlines an important element present in the debate: the admiration that Derrida has for Foucault's work (and perhaps the latter's for the former as well).

At the end of his 1991 conference, with reference to Foucault's writings (whether they be about madness or sexuality) Derrida states:

When confronted with a historical problematization of *such scope and thematic richness*, one should not be satisfied with a mere survey, nor with asking in just a few minutes an overarching question so as to insure some sort of synoptic mastery. What we can and must try to do in such a situation is to pay tribute to a work that is this great and this uncertain by means of a question that it itself raises, by means of a question that it carries within itself, that it keeps in reserve in its unlimited potential, one of the questions that can thus be deciphered within it, a question that keeps it in suspense, holding its breath—and, thus, keeps it alive. (Derrida 1994: 264–265)

Brenner’s article wishes to rehabilitate a certain part of Foucault’s work, which seems to come into conflict with Foucault’s main objectives, but which nonetheless preoccupied Foucault to a great extent. He does it by taking a step back and looking at a key element of psychoanalytic theory—a certain fundamental *exclusion*—with the help of which he wishes to harmonize Freud’s, Foucault’s, and Derrida’s analyses of madness. He believes that both Foucault and Derrida actually see madness as an element of *constitutive exclusion*: a structural remainder present in all historical epochs:

The exclusion of madness is crucial for the constitution of all of the paradigms of reason: e.g., classic, modern [...] “madness itself” always functions as an indiscernible remainder to the functioning of any paradigm of reason; that is, as a certain surplus to its discursive manifestation. (Brenner 2024: 22)

The “itself” changes its meaning completely: it is neither the naïve “itself” of metaphysics, nor the “itself” of a dialectical yet ahistorical presence. The “itself” points toward a locus of exclusion: “a surplus that is an indiscernible negative force antagonizing all of reason’s attempts to master it” (Brenner 2024: 22). Consequently, this surplus becomes interesting because of its capacity to disclose both the structure of exclusion

and the nature of the exclusionary element, which changes according to historical norms:

Through the investigation of this *constitutive exclusion*, Foucault attempts to gain a singular access to the essential facets of the internal object of discourse it *engenders* as well as the *effect* of what has been excluded from the confines of discourse on discourse itself. (Brenner 2024: 22)

3.1 An ahistorical multiplicity of fundamental negations and exclusions

The schema that Brenner uses is an explicitly Freudian one, which draws on the concepts of repression (the constitutive exclusion that forms subjectivity) and the return of the repressed (the effects of this exclusion upon the subject, under the form of symptoms). Brenner then argues that “the psychoanalytic notion of repression is structurally homologous to Foucault’s account of the constitutive exclusion of madness” (2024: 31). In analyzing Freud’s paper on *Negation* and other writings, Brenner remarks that:

Freud goes as far as arguing that an exclusion is a universal constitutive feature of the subject in psychoanalysis. In this sense, Freud situates madness in line with all forms of subjectivity. All of which are primordially conditioned by the functioning of a singular form of a constitutive exclusion. (Brenner 2004: 31)

One possible problem with this account is the fact that it yet again misses the opportunity to define madness in more specific terms. In opposition to Freud—or, more precisely, through a careful reading of Freud—Lacan will fundamentally oppose different forms of exclusion and will differentiate between *repression* and *foreclosure*.

Brenner's paper is focused on underlining the "universal" and unavoidable aspect of this exclusion, arguing that in the end we are all mad; that *there is no norm and no normality*. However, this discussion seems to again avoid talking about madness "itself." The return of the *repressed* in symptoms, on the one hand, and psychotic delusions and hallucinations caused by a fundamental *foreclosure*, on the other, have different effects on the subject.

Brenner mentions these crucial differences (even making an addition), but he does not elaborate on them on this occasion; it was perhaps not the place to do so, but—as he seems to imply—any clinical analysis of madness should insist upon a differential approach to the psyche and on the different nature of these negations:

For Freud and Lacan, there are several modes in which a *constitutive exclusion* can operate and establish the structure of the psyche. They associate repression with the constitution of the neurotic subjective structure, while identifying other forms of constitutive exclusions that correspond to other subjective structures. For perversion, the mechanism of disavowal (*Verleugnung*); for psychosis, the mechanism of foreclosure (*Verwerfung*); and as I suggest in my previous work, autistic foreclosure for autism. These fundamentally distinct constitutive exclusions produce distinct subjective structures defined as singular modes of madness—none of which is closer to reason than the other. In this sense, they function as the "condition of the possibility of the existence of a subject": a subject that is always inherently mad. (Brenner 2024: 33)

3.2 Structure: beyond pathology

These structures are not different pathologies or deviances from norms: they are all legitimate *modes of being* that come with different challenges (some more difficult than others). Ultimately, Brenner seems to insist on changing the *discourse around madness*, a gesture common to both Freud and Foucault, guided by a fundamental striving to de-pathologize (yet

without completely abandoning the clinical analysis of madness—this might be the point where a definitive rupture between genealogy and psychoanalysis lies).

Consequently, the common element in Derrida, Foucault, Freud, and Lacan seems to be an unrelenting hospitality toward madness—a change in register from the positivistic outlook of medical sciences and a fundamentally ethical approach that focuses on the *singularity* of each subject, refusing any generic recourse to nosology.

The “modes of being” Brenner identifies thus offer us “an alternative to [the] scientific categorization [of madness] as a pathology or a deviation from the norm,” which leads to a “truly hospitable relationship with madness” (2024: 33).

3.3 Structure vs. subject

Something that cannot be stressed enough, however, is the fundamental *error* at the level of vocabulary and logic that sometimes seems to slip into this debate. It is not *madness per se* which needs hospitality. It is the subject. Not madness *itself*, but the subject *itself*—the person who speaks, regardless of the “normal” or delusional nature of their speech. The whole debate seems to be missing this fundamental distinction.

It might be argued that it is precisely this lack of differentiation between psychic *structure* and the singular experience of a *subject* that leads to a faulty romanticization of madness. The distinction is not completely missing and can be extracted from parts of the debate, yet it does not seem to be the fundamental guiding principle that it should be. Madness belongs to the realm of contingency, even if this contingency is permanent. It does not define the nature of a singular *subject*, which is beyond the madness it experiences, even if it might *subjugate* the totality of its existence.

This difference produces a change in the way in which any discourse on madness can function: a discourse on madness will either try to eradicate the concept of madness (as Foucault does) with the idea that this will create

a new openness and hospitality—a position which does not differentiate between subject and structure—or adopt a different position, which sees the singularity of the subject as not to be conflated with the structure of their psyche, and does not shy away from openly analyzing this structure.

No psychic structure can question the dignity of a subject. This fundamental distinction can thus be formulated as the one between “listening to *madness*” and “listening to *the mad*”—between listening to delusions—which can be done for multiple purposes—and listening to the speaking subject, who tries to express the singularity of their being, which necessarily lies beyond the delusions that constitute—psychiatrically speaking—complicated attempts at *healing*.

4. The illusion of dialogue

The hospitality that Brenner talks about—and which he legitimately identifies in all of these authors—needs to be specified, as it is in danger of leading us astray and permitting us to repeat a questionable idea present in both Foucault and Derrida: the idea of a *dialogue* with unreason. Possible or not, this dialogue is completely misguided.

When trying to elaborate a theory of listening and hospitality, there are two ways in which madness “itself” needs to be understood, beyond its encapsulation within reason. The broad outline of this hospitality is outlined by Brenner and stated emphatically by both Derrida and Foucault: it seems to be primarily (and almost exclusively) brought together with the questioning of different forms of normativity and *renfermentens*, all exclusionary in nature.

The analysis of this exclusion is followed by the idea of a liberation of “something” that is held captive. This is what Freud is also credited with having done: to have created a ground on which Foucault’s projects were made possible: “both Freud and Foucault address madness with a homologous form of ‘hospitality,’ being open to ‘madness itself’ in the sense that they both refuse to reduce it ‘to silence by positivism’ but let it present itself as an unknowable alterity” (Brenner 2024: 29).

The fight against positivism seems to be a fight against “scientific concepts—which hold captive a madness whose wild state can never be reconstituted,” according to Foucault (2006: xxxiii). It is, however, hard to imagine Freud adhering to this statement and rejecting scientific concepts completely. Neither he nor Lacan ever adhered to such a view. The presumed common ground between Foucault and Freud is thus not evident, and a critique of scientism will not suffice in explaining the renewed possibility of dialogue *with* madness. Derrida writes:

In the classical age [...] unreason is no doubt reduced to silence; one does not speak with it. One interrupts or forbids *dialogue*; and this suspension or interdiction would have received from the Cartesian cogito the violent form of a sentence. For Freud too madness would be unreason (and in this sense, at least, there would be a neo-Cartesian logic at work in psychoanalysis [as Lacan also indicates]). But this time one should resume speaking with it: one would reestablish a dialogue with unreason and lift the Cartesian interdiction. (1994: 236)

The interruption of dialogue is “broken off twice, and in two different ways: [...] by a psychological positivism [...] and [...] by the classical age” (Derrida 1994: 239). Freud is thus credited as being the one who created a shift in discourse with regard to speaking and listening to madness: “psychoanalysis [...] breaks with psychology by *speaking with the Unreason* that speaks within madness” (Derrida 1994: 237). Toward the end of his essay, Derrida writes of a “Freud who breaks with psychology, with evolutionism and biologism, the tragic Freud, really, who shows himself hospitable to madness [...] the tragic Freud who deserves hospitality in the great lineage of mad geniuses” (1994: 255).

But what is the nature of this dialogue and hospitality, and why does Freud occupy a deeply ambivalent position in Foucault’s thought? Much of Derrida’s conference tries to outline Foucault’s position toward Freud: he is painted as a malefic clinician, an evil genius, and a liberator of the insane though a revolutionary practice. The crucial passage about Freud that Derrida

quotes from Foucault is written in an unusually apologetic tone. Foucault writes:

It is for that reason that we must do justice to Freud [...] Freud took up madness at the level of its language, reconstituting one of the essential elements of an experience that positivism had reduced to silence. He did not set out to bring a major addition to the list of psychological treatments of madness but restored instead the possibility of a dialogue with unreason to medical thought [...]. Psychoanalysis is not about psychology, but it is about an experience of unreason that psychology, in the modern world, was meant to disguise. (2006: 339)

Psychoanalysis is brought into stark contrast with psychology and apparently excluded by Foucault from the positivistic violence committed against the insane. The basis of this pardon seems to be the depathologizing reasoning that is fundamental to psychoanalysis. Brenner writes: “Lacan draws from Freud when he embraces depathologization in favour of the singularity of each subject. For Lacan, psychoanalysis must free itself from a naïve conception of an access to an objective reality that is reserved to the nonpathological. [...] According to Freud, we are all ill” (Brenner 2024: 30), and—we might add—there is no point of pure objectivity from which a clear line of demarcation can be drawn between what is pathological and what is not.

4.1 On the same side of the wall of language

Yet again there is, in short, no *meta-position*; there is no such thing as “pure” normality: “For Lacan, all subjective structures are in some sense pathological and, accordingly, can be considered as singular forms of ‘madness’ that are legitimate modes of being in the world” (Brenner 2024: 30). Or: “In psychoanalysis there is no conception of ‘normality’ as well as no subject of reason that is defined on the basis of the exclusion of pathologies” (Brenner 2024: 29). Foucault recognizes this important point

and also states that Lacan “was not searching for a process of normalisation of behaviour, but for a theory of the subject” (Foucault 1994: IV, 204).

This depathologization does not answer the question regarding the *nature* of this “supposed” dialogue with madness. It insists on the crucial ethical aspect of psychoanalytic practice—which suspends any moral judgment—but it does not clarify either the type of *listening* that is involved in its practice or the precise *object* of this listening.

4.2 Hospitality: what is being listened to?

At the beginning of his essay, Derrida asks a series of legitimate questions that do not receive answers:

is there any witnessing to madness? Who can witness? Does witnessing mean seeing? Is it to provide a reason? Does it have an object? Is there any object? Is there a possible third that might provide a reason without objectifying, or even identifying, that is to say, without examining? (Derrida 1994: 228–229)

All of these questions need to be integrated into the debate. This “ethical” aspect—which is the easiest to comprehend—is outlined by Brenner:

It is my contention that this aptitude, captured at the point of convergence between Foucault, Derrida, and Freud, is truly embedded in a position through which psychoanalysis can be “hospitable” to madness and open to the mad one presenting him or herself in an absolutely singular way. It manifests in the ethical position Freud took when conducting his research as well as the ethical position of the analyst who accepts whoever arrives at the clinic as an absolutely foreign visitor, non-identified, wholly singular and sensitive to the uncanniness and otherness of desire. (2024: 29)

There are some important details in this quotation which must be analyzed. There is, of course, the central problem of hospitality, which is linked to the ethics of psychoanalysis—an ethics of desire. This hospitality knows no constraints. It is in some sense *absolute*, and Derrida will try to theorize the possibility of such a radical hospitality:

This position will later be determined by Derrida as a “hospitality of visitation,” contrary to a “hospitality of invitation” (acceptance of a pre-defined invitee), which entails an unconditional hospitality to “someone who is neither expected nor invited, to whomever arrives, an absolutely foreign visitor, as a new arrival, nonidentifiable and unforeseeable, in short, wholly other.” (Brenner 2024: 29)

This hospitality must be differentiated, however, and a difference must be drawn between a certain “hospitability to madness” and being “open to the mad”—a distinction that is insufficiently stressed in almost all instances. The juxtaposition made by Brenner (“‘hospitable’ to madness and open to the mad”) can be read in a contrasting manner: the “and” between “madness” and “the mad” is a marker of fundamental difference.

Brenner quotes the statement in which Derrida contends that Freud was able to warrant the “reopening of the dialogue with unreason, the lifting of the interdiction against language, the return to a proximity with madness,” stating that Freud had achieved this “by listening to *the mad*” (Brenner 2024: 29, emphasis added). Is listening to the mad not fundamentally distinct from listening to madness?

The opposition might seem to be a play on words, but it has fundamental clinical (and even philosophical) implications. It offers us a certain space in which we might cease romanticizing madness while also being able to legitimize the dignity of any speaking human being. There is no need to silence certain types of differential judgment or medical observation. On the contrary: it is with the help of these clinical differences that a genuine listening can be set in place.

The distinction between “madness” and “the mad” might also help us to organize the plethora of ideas that appear in Foucault’s book in an undifferentiated manner, and which continually feed certain ambiguities in the debate. “Listening to madness” and “listening to the mad” need to be differentiated and analyzed separately, as they have different purposes. Listening is always done from a certain position and is never completely pure.

Can it therefore be said that the formulation of an ethics of listening opens up the space for a legitimate practice of psychiatry, which is able to integrate the fundamental aspects of Foucault’s critique? A somewhat extreme position is held in this regard by Jean Allouch, according to whom “psychoanalysis will either be Foucauldian or it will no longer be” (1997: 179). We see here a complete reversal of what Derrida is arguing for and an interesting tension: the opening that was created by Freud and that allowed Foucault to formulate his initial thoughts on madness led to a project that can now be used as critical tool against a dogmatic psychoanalysis, which insists on the never-ending renewal of the complicated task of listening.

But what are Foucault’s initial thoughts about this openness, present in his initial preface, where he seems to be focused on an almost Heideggerian art of listening, expressed in a very delicate and poetic manner? “We need to strain our ears, and bend down towards this murmuring of the world, and try to perceive so many images that *have never been poetry*, so many fantasies that have never attained the colours of day” (Foucault 2006: xxxii, emphasis added).

The preface contains an insurmountable tension between (1) a certain loss—seemingly ascribed to the realm of *art* and *poetry* which it never managed to reach—and (2) the ethical imperative of listening to a *concrete pain* that is structurally inarticulable and *beyond poetry*: “no doubt, a doubly impossible task, as it would require us to reconstitute the dust of this concrete pain, and those insane words that nothing anchors in time” (Foucault 2006: xxxii).

The “archaeology of silence” thus seems to address multiple types of liberation of a “something” fused together and subsumed under the philosophically laden word *itself*: a madness which is not yet poetry.

5. The thin sheet separating madness: the dignity of illegitimate strangeness

The preface ends with a quotation from René Char that gives us an interesting key to understanding Foucault's book: "Companions in pathos, who barely murmur, go with your lamp spent and return the jewels. A new mystery sings in your bones. Cultivate your legitimate strangeness" (Foucault 2006: xxxvi).

The mystery and legitimate strangeness of "mad subjects" is stifled by hasty pathologization and is seldom cultivated to its full extent. This seems to be the intention which might give the feeling of "a different project" that lingers behind Foucault's main project—hiding in plain sight—the feeling of a *pathos* clearly noticed by Derrida (1963: 44). Such a pathos might be linked to the outlook of Romantic "poets"—mad poets—which Foucault names multiple times throughout the book: "Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel and Artaud" (Foucault 2006: 352).

5.1 Poets vs. clinicians

Foucault contrasts the *reflective thought* of medicine—and a theoretical apprehension of madness—with a *poetic experience* prior to any division between reason and unreason—an experience "responsible *before* madness" and not one "authorized to examine madness, to objectify and demand an explanation from it" (Derrida 1994: 238). Foucault writes:

In the immediate totality of *poetic experience*, and in the lyrical recognition of madness, they were already there, in the undivided form of a duality reconciled with itself as soon as it was given. They were indicated, in the brief happiness of a language not yet shared, as *a knot linking the world* and desire, sense and nonsense, the night of completion and the primitive dawn. But for *reflective thought* on the other hand, these antinomies only offer themselves in the extremities of dissociation; there they take on measure and distance, to be

experienced in the slowness of the language of contradictions. All that was ambiguous in the fundamental and constitutive experience of madness was soon lost in a network of theoretical conflicts about the interpretation of the phenomena of madness. (Foucault 2006: 521, emphasis added)

Poetic experience supports contradiction and antinomies and dwells in a language partially unencumbered by reason. It is the language of “all these others who, as everyone knows, were deemed crazy by society” (Derrida 1994: 238). Adopting a poetic tone himself, Foucault does not shy away from speaking of

the strictly philosophical or poetic province of writers like Sade and Hölderlin, Nerval and Nietzsche, a pure plunge into a language that abolished history and caused to glitter, on the most fragile surface of the sensible, the imminence of an immemorial truth. (Foucault 2006: 376–377)

The final words of the *History of Madness* bring forth precisely the “legitimacy of strangeness” with which the book began, and which seeks to annul the legitimacy of psychology:

The world believes that madness can be measured, and justified by means of psychology, and yet it must justify itself when confronted by madness, for its efforts and discussions have to measure up to the excess of the oeuvres of men like Nietzsche, Van Gogh and Artaud. And nothing within itself, and above all nothing that it can know of madness, serves to show that these oeuvres of madness prove it right. (Foucault 2006: 538)

The same idea can be found in *Maladie mentale et psychologie* published in 1962—initially written in 1954 and published under the title *Maladie mentale et personnalité*: “Psychology can never tell the truth about madness because it is madness that holds the truth of psychology.” (Foucault

1962). In commenting on the book, Derrida states: “Hölderlin, Nerval, Roussel, and Artaud are again named through their works as witnesses of a ‘tragic confrontation with madness’ free of all psychology” (1994: 254).

Madness thus speaks again, better than before, and speaking by itself: “After the long silence of the classical age, madness therefore found its voice once more [...] This language of madness was reborn, but as a lyrical explosion” (Foucault 2006: 517). How can one therefore deny the striking romanticization of madness that is at play in Foucault’s book, which in the end becomes yet again the locus of truth:

the language of madness in Romantic poetry [...] a language where madness was permitted to speak in the first person, uttering in the midst of the empty verbiage and the insane grammar of its paradoxes something that bore an essential relation to the truth. (Foucault 2006: 517)

5.2 Beyond the possibility of an oeuvre

The multifaceted discussion of the madness of “Romantic” thinkers, however, contains an irreducible tension, which complicates matters further: a romanticization of the madness present in these *works* appears alongside a clear statement that madness is to be found only beyond them, in their rupture and disappearance: only there, where *no work* can be formulated.

Foucault is able to state, on the one hand—in complete consonance with the Romantics—that madness speaks within such works:

Since the late eighteenth century, the life of unreason has only manifested itself in the incendiary work of a small number of writers such as Hölderlin, Nerval, Nietzsche and Artaud—works that could never be reduced to these alienations that cure, resisting, through their own strength, that gigantic moral

imprisonment that became known, ironically perhaps, as Pinel and Tuke's liberation of the mad. (Foucault 2006: 511)¹

On the other hand, Foucault is able to add—in a subtle twist of logic—that madness is to be found only in the *interruption* of these works. It is the *interruption* of an oeuvre that pertains to madness and not the work itself: “Madness is an absolute rupture of the oeuvre: it is the constitutive moment of an abolition” (Foucault 2006: 536).

Foucault is not ultimately interested in “legitimizing” the work of mad authors—the value of which has never truly been a problem. Their works might indeed be “terribly daring, a transparent sheet separating [them] from madness,” as Joyce says about *Ulysses* (a motto used by Derrida in 1963), but that does not mean that the artistic value of works such as Joyce's novel has ever been questioned. Foucault speaks not, therefore, of a *legitimate strangeness*, clearly accepted by society (even if this acceptance is not always immediate). He seems to be stating, on the contrary, that *all strangeness is legitimate*, and that the strangeness of the Romantics is intimately tied up with their non-artistic madness. The fundamental relationship between madness and an oeuvre revolves in the end around a certain *silence* and *interruption*: “By the madness that interrupts it, an oeuvre opens a *void*, a moment of *silence*, a question without an answer, *opening an unhealable wound* that the world is forced to address” (Foucault 2006: 537, emphasis added).

Thus, the real question is not that of affirming the singularity of an artist—as it might have appeared—but on the contrary, of every subject, regardless of the works they can or cannot produce, as they all seem to share the same original “silence.” Foucault states, beautifully and astutely: “The man with the three-pointed hat is not mad because he has stuck that battered headgear atop his total nakedness, but from the madman in the hat leaps out [...] a free human presence *who affirms his birthright*” (2006: 530, emphasis added). There is no more truth in *Thus spoke Zarathustra* than in a three-

¹ According to Foucault, this is a moral liberation, which is not in fact a true liberation: “not a liberation of the mad but an objectification of the concept of their liberty” (Foucault 2006: 515).

pointed hat with regard to the *truth* of actual madness. The authors mentioned by Foucault—the “renowned family” of artists, as Derrida calls them (1994: 244)—are actually *not mad* as long as they have an oeuvre: “Where there is an oeuvre, there is no madness” (Foucault 2006: 537). They are mad where the oeuvre *stops*:

The madness of Artaud does not slip into the interstices in his oeuvre: it is precisely the absence of an oeuvre, the constantly repeated presence of that absence, the central void that is experienced and measured in its never-ending dimensions. Nietzsche’s last cry, as he proclaimed himself to be both Christ and Dionysus, is not at the limits of reason and unreason, the vanishing point of their oeuvre, their common dream [...] but it is rather the destruction of the oeuvre itself, the point at which it becomes impossible, and where it must begin to silence itself: the hammer falls from the philosopher’s hand. (Foucault 2006: 536).

Not the work of art but the place of *murmuring* which “never attained the colours of day” is the main subject of Foucault’s book and this alone can be named “madness itself”; it is not a mystified madness which rejuvenates our pathos for a primordial truth, but the *murmuring* of those who have been severely silenced, of whom one can find only traces in the archives. The illegitimately strange who have become nothing. Not the poets but the others, who, “losing their way, prefer to remain lost forever,” Foucault writes, again using the words of René Char (Foucault 2006: 530).

6. The ubiquity of madness

But must one go to the depths of the archives in order to listen to this silence—a silence which is sometimes deafening and without pause: *the silence of screaming*? One can find this silence almost everywhere: in hospitals, in friends, in loved ones, in institutions, and in the morbidity of everyday life. The task of listening to “madness” needs to be displaced, with

or against Foucault. There is no romantic need to listen to “madness itself,” whether it be that of the Romantic poets or that of the ones silenced by history. There is a much more difficult task of listening to those present, who might be mad.

The structural inability to talk about “madness itself”—analyzed in a philosophical manner—is an enchanting chimera which dispenses with the true difficulties of actually theorizing madness and of listening to the singular, concrete experience of the mad. This listening alone can open up space for a non-discriminatory “theory of madness” where clinical observations can be formulated in consonance with the irreducible dignity of each subject.

The question of an unromantic theory of madness must be posed—a theory which refuses the pathos of a naïve rejuvenation of madness with complete disregard for the loss of rigorous theoretical constructs. Such a theory might begin with a deep dive into the works of Descartes, which Derrida initially substituted for Freud in his original 1963 conference:

a certain Descartes played in the thought of that time, in the early sixties, as close as possible to psychoanalysis, in the very element, in truth, of a certain psychoanalysis and Lacanian theory [...] developed around the question of the subject and the subject of science. (Derrida 1994: 232)

Writing in 1964, Lacan states:

In order to understand the Freudian concepts, one must set out on the basis that it is the subject who is called—the subject of *Cartesian* origin. [...] I dare to state as a truth that the Freudian field was possible only a certain time after the emergence of the *Cartesian subject*, in so far as modern science began only after Descartes made his inaugural step. (2001: 47)

The *subject of psychoanalysis* is the same as *the Cartesian subject*, Lacan will famously and provocatively declare.

7. Outlook and perspectives

Formulating a rigorous theory of madness which does not foreclose the singularity of human experience and does not reiterate the never-ending “crime of reason” would seem to be the task that emerges from the margins of this impassionate debate, which begins and—we might hope—also ends with a reading of Descartes. The initial point of discord between Foucault and Derrida might not have been as trivial as Foucault wished to believe. A close reading of Derrida’s *Return to Descartes*, with the help of the Lacanian psychoanalysis from which Derrida explicitly avows taking inspiration, will be a possible next step in the field opened up by this resounding and still impactful debate.

In 1991, looking back at his text from 1963 and arguing for the substitutability between *Freud* and *Descartes*, Derrida remarks:

But if, in so strictly delimiting the field, I substituted Descartes for Freud, it was perhaps not only because of the significant and strategic place that Foucault confers upon the Cartesian moment in the interpretation of the Great Confinement and of the Classical Age, that is to say, in the layout of the very object of the book; it was already, at least implicitly, because of the role that the reference to a certain Descartes played in the thought of that time, in the early sixties, as close as possible to psychoanalysis, in the very element, in truth, of a certain psychoanalysis and Lacanian theory. [...] Lacan returned time and again to a certain unsurpassability of Descartes. In 1945, Lacan associated Descartes with Freud in his *Propos sur la causalité psychique* and concluded by saying that “neither Socrates, nor Descartes, nor Marx, nor Freud, can be *surpassed* insofar as they led their research with this passion for unveiling whose object is the truth.” (1994: 232)

The necessity to try, yet again, to reduce the gap between philosophy, psychoanalysis, and medical practice, at least with respect to madness, should not be abandoned.

Works cited

- Allouch, J. (1997). *Érotologie analytique (1): La Psychanalyse, une érotologie de passage*. Paris: Cahiers de l'Unebevue.
- Brenner, L.S (2024). To do justice to Foucault: Foucault and Derrida in couples therapy with Freud. *Psychoanalysis, Culture & Society* 29, 15–35.
<https://doi.org/10.1057/s41282-023-00412-6>
- Derrida, J. (1994). “To do justice to Freud”: The history of madness in the age of psychoanalysis. *Critical Inquiry* 20(2), 227–266. Originally published 1991.
- Derrida, J. (2001). Cogito and the history of madness. In J. Derrida, *Writing and Difference*, 36–76. London: Routledge. Originally published 1963.
- Foucault, M. (1962). *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits, 1954–1988*. Tomes I–IV. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2006). *History of Madness*. London: Routledge. Originally published 1972.
- Gordon, C. (1990). *Histoire de la folie: an unknown book by Michel Foucault*. *History of the Human Sciences* 3(1), 3–26.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. London: Harper University Press.
- Huffer, L. (2016). Looking back at *History of Madness*. In *Foucault/Derrida Fifty Years Later*. New York: Columbia University Press.
- Jung, C.G. (1970). The meaning of psychology for modern man. In *Civilization in Transition*, 134–156. Princeton: Princeton University Press.

- Lacan, J. (2001). *The four fundamental concepts of psychoanalysis: The seminar of Jacques Lacan, book XI*. New York: Norton & Company.
- Leader, D. (2011). *What is madness?* London: Penguin Books.

La résilience

Entre structure constitutive et réaction comportementale

Une approche psychanalytique

Virgil CIOMOȘ*

École de Psychanalyse des Forums du Champs Lacanien, Paris
DCSU, Filiale Cluj de l'Académie Roumaine

Abstract. The paper makes a brief review of the main changes that have occurred in the Freudian approach of trauma. It then proposes to differentiate between: (1) primary resilience, specific to the various psychic reactions to more or less accidental traumas, (2) secondary resilience, specific to the symptoms that define the various psychic structures of any human subject, of which trauma turns out to be constitutive, and (3) a third resilience, which intervenes as a replacement for the lack of symptoms, specific especially to psychoses. The paper concludes with the author's remarks, bringing some clarifications concerning the clinical consequences of such a taxonomy.

Keywords: resilience; trauma; neurosis; psychosis; replacement.

* **Virgil CIOMOȘ** is Director of the Department of Social and Human Sciences, Romanian Academy, Cluj-Napoca. He is Philosophy Professor Emeritus and former Director of the Department of Philosophy at the Babeș-Bolyai University in Cluj-Napoca, visiting Professor at the Universities of Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Paris Est-Créteil, Poitiers, Lyon 3, Jean Monnet, associate researcher CRHIA (center for Hegel Research and German Idealism of the University in Poitiers) and the MCHA (the Center for Metaphysical Research: Terms, History, Present) of the Catholic Institute in Toulouse, international expert and member of the Committee *Fundamental Rights* of the AUF, Paris (University Agency of the Francophonie) and member of the EPFCL, Paris (The Psychoanalytic School of the Lacanian Forum). He was among the founders and president of the Romanian Society for Phenomenology and the European College. Research areas: Aristotelianism, transcendental philosophy, phenomenology and psychoanalysis. Books: *Timp și eternitate. Aristotel, Fizica IV, 10-14. Interpretare fenomenologică* (1998), *Conștiință și schimbare în Critica rațiunii pure. O perspectivă arhitectonică asupra kantianismului* (2006), *De la experiența sublimului la starea de excepție* (2006), *Être(s) de passage* (2008).

Les débats modernes et contemporains sur le statut de la maladie « mentale » ont traversé presque tous les cas de figures, en commençant avec la distinction moderne entre la normalité et, donc, la santé, et l'anormalité et, donc, la maladie – c'est le début même de la psychiatrie, qui a conduit à la création des premiers asiles – et en finissant avec l'effacement de cette même distinction, mesure « démocratique » réclamée par le mouvement antipsychiatrique contemporain – rappelons-nous l'exigence politique de « libérer » les malades des hôpitaux psychiatriques afin de les « intégrer » dans la société. Nous nous confrontons – aujourd'hui encore – avec des prises de position « *soft* » plus ou moins proches de cette « mise en question » de la psychiatrie. Pensons, par exemple, au statut – tout à fait secondaire – du psychiatre dans le déroulement d'un procès qui soulève des questions sur la responsabilité du présumé coupable et, par la suite, sur sa santé « mentale ». Car, en France en tout cas, ce n'est pas le spécialiste qui en décide, mais le juge... Bien sûr, le juge peut toujours demander l'avis d'un psychiatre, mais la responsabilité de la décision lui appartient en exclusivité. Situation assez délicate, voire difficile, car elle suppose que, avant de se prononcer sur un tel cas, le juge a été lui-même « jugé » du point de vue psychiatrique – par quelqu'un d'autre, bien évidemment (un juge ou un psychiatre ? – nous laissons la question « ouverte ») – pour que des éléments « particuliers » de sa vie personnelle ne soient pas en mesure d'influencer sa décision. Difficulté de principe et récurrente, y compris dans le domaine de la psychanalyse où la même question se pose : par « qui » doit être analysé le « premier » analyste ?

Aussi, le défi théorique et pratique d'une différenciation « claire et distincte » entre santé et maladie reste-t-il au cœur de notre société, soucieuse d'assurer et, surtout, de dédommager tout accident initial – fût-il génotypique – ou de parcours – fût-il phénotypique. Plus encore, nous faisons aujourd'hui beaucoup d'efforts pour « régler » notre propre accident final, à la fois génotypique et phénotypique, qui est la mort. Dans ce contexte complexe, voire confus, la psychanalyse a avancé une vision méthodologique inattendue parce qu'originale par rapport aux deux attitudes extrêmes, évoquées ci-dessus. Elle nous propose, en effet, une sorte de « synthèse dialectique » entre l'attitude moderne – qui insiste sur une nette et ferme différenciation entre santé et maladie – et celle contemporaine – qui tend à

effacer cette différence – en renversant, finalement, toutes les deux grâce à une nouvelle perspective, plus compréhensive. En effet, la psychanalyse affirme que nous ne pourrions jamais vraiment connaître la « normalité » psychique sans une analyse attentive de ses éléments constitutifs, qui, d'une manière paradoxale, se révèlent à nous justement à travers les maladies « mentales » et, plus précisément, dans les psychoses (Lacan 1981 : 36-37).

Ce qui reste caché – et, donc, non analysé – dans le *mixtum compositum* des actes propres aux « névrosés moyens » que nous sommes nous – c'est la dénomination psychanalytique de ceux que, plus inspiré encore, Victor von Weizsäcker a désignés par un oxymore : les « normopathes » (Weizsäcker 1986 : 152) – se présente séparément et, donc, analysable dans les psychoses. Le paradoxe logique se convertit ainsi dans un oxymore linguistique. Bref, la psychopathologie des psychoses fonctionne comme un véritable spectrographe pour la grande masse des névroses. Ou, inversement, ce qui est complexe et caché dans les névroses devient simple et manifeste dans les psychoses. À l'intérieur de l'histoire de la psychanalyse, ce changement de méthode coïncide avec le passage de Freud à Lacan. Ce qui suppose aussi un autre déplacement – avec des conséquences cliniques tout aussi importantes –, car, contrairement au scepticisme initial de Freud (qui doutait qu'il y ait un effet bénéfique de l'analyse sur l'évolution des psychoses), il exige de la part des psychanalystes – et non seulement – une réponse « claire et distincte » quant à la « question préliminaire à tout traitement de la psychose » (Lacan 1966 : 581-583). Voilà, donc, le vrai défi : y a-t-il une résilience dans les psychoses ? Ou, plus généralement, quelles sont les bénéfiques et les limites de la résilience même ?

1. La résilience primaire

Il est évident que la réponse à toutes ces questions dépend de la façon dont on définit le trauma. Or, de ce point de vue, la conception de Freud a sensiblement changé. Il y a eu un premier moment où Freud hésitait encore à bien différencier l'inconscient, d'une part – instance psychique qui survient au même moment que la conscience mais qui n'a jamais été et ne sera jamais réductible à la conscience – et le subconscient, d'autre part – qui se réduit,

lui, à une simple expérience consciente déroulée dans le passé – fût-elle traumatique –, dont le sujet ne se souvient plus. C'est la fameuse hypothèse de la *Neurotica* (Freud 2002). En tant qu'événement traumatique et, par conséquent, insuffisamment « classifiée », cette expérience passée « hante » le présent du sujet – incapable parfois de se rappeler son propre trauma (qui lui est devenue, ainsi, impropre) – en revenant – tel un « fantôme » – pour provoquer finalement la réaction hystérique du sujet. Autrement dit, l'hystérique souffre de réminiscences « réelles », c'est-à-dire « réellement » passées. Aussi, le travail d'anamnèse – très long et délicat – que l'analyste initie – y compris sous hypnose – est-il censé justement donner un « sens » – univoque, si possible – à ce passé impropre, pour que le sujet puisse se l'approprier et, par analogie, pour que l'unité temporelle entre son passé et son présent soit finalement « refaite ». Dans ce cas, la résilience serait la conséquence d'un travail d'appropriation du passé par un présent – assisté par l'analyste – qui devrait être renforcé par un « sens » lui-même appropriant parce qu'univoque. Cependant, dans un deuxième moment, Freud a pu observer que le même événement qui provoquait – dans le passé – un trauma pour tel sujet n'avait pas le même effet – traumatique – pour un autre.

Un constat empirique simple à faire, mais tout à fait essentiel du point de vue clinique. Car, maintenant, la « cause » de la réaction hystérique n'est pas l'impropre d'un passé qui « hante » le présent « déstabilisé » du sujet mais plutôt leur relation subjective ou, plus précisément, la perception *post*-traumatique que le sujet lui-même – censé être dans le présent – se fait de son passé (Freud 2006 : *Lettre* 69). Cela veut dire que le rapport entre le passé et le présent n'est pas automatiquement « assuré » – ni même par l'analyste – et que, en plus, le « sens » qui devrait être « récupéré » par le même analyste – afin de « guérir », pour ainsi dire, l'hystérique – n'est pas non plus univoque. Finalement, c'est justement l'analysant qui devra l'assigner à sa relation à lui. Car le « sens » – y compris celui de la succession du temps – est toujours équivoque. En somme, l'hystérique souffre de représentations « imaginaires », c'est-à-dire « imaginairement » présentes. Dans ce cas, la résilience serait la conséquence d'un travail de restitution du « sens » que le sujet lui-même devrait trouver – assisté bien sûr par l'analyste, mais jamais à sa place – à une relation entre le passé et le présent, relation qui lui a

provoqué des difficultés. L'accent – et, par la suite, le centre – de la cure se déplace de l'analyste vers l'analysant.

2. La résilience secondaire

Une question assez troublante se pose alors : où est-il l'analysant au moment même où il refait la relation entre son présent et un passé qui devrait devenir, lui aussi, le sien ? Quel est le statut « topique » de l'anamnèse ? Le sujet, serait-il dans le passé ? Non, car, dans ce cas, le passé se confondrait tout simplement avec le présent. Est-il alors dans le présent ? Non plus, car dans ce cas, il n'y aurait plus d'anamnèse. Le lieu temporel de l'anamnèse n'est donc ni dans le passé, ni dans le présent : il est suspendu « quelque part » entre les deux, dans un véritable « non-lieu ». C'est dire aussi que la « topique » du sens propre à la succession temporelle – fût-il déjà connu par l'analysant ou, dans le cas échant (celui de l'hystérique), non encore connu par lui – est, à son tour, un « non-lieu » à la fois propre et impropre de la condition de possibilité même de toute relation temporelle. Lacan dirait qu'il relève non pas d'une topique primaire mais d'une topologie. Or, la condition de possibilité topologique de toute succession temporelle topique est, pour ainsi dire, plus « ancienne » que tout passé déjà présentifié car le possible précède toute actualisation, fût-elle déjà consommée, comme c'est le cas du passé. C'est pourquoi, si le passé propre des réminiscences relève encore de la mémoire, le « passé » impropre du sens relève, lui, d'une sorte d'« immémorial ». C'est à cet « immémorial » – appelé aussi « préhistorique », ou « inoubliable » (instance purement symbolique que Lacan avait « située » au-delà du « réel » du passé comme de l'« imaginaire » de sa perception dans le présent) – que Freud fait allusion dans sa célèbre *Lettre 52* (Freud 2006) qu'il avait adressée à son ami Fliess. Autrement dit, l'hystérique souffre finalement de réminiscences « mythiques » (et non pas temporelles) qu'il voudrait rendre encore présentes. Les phénoménologues ont développé cette hypothèse en stricte liaison avec le concept d'institution originaire – *Urstiftung* –, événement survenu dans un passé « transcendantal » (Richir 1994 : 8).

En ce sens, la formule roumaine d'introduction aux mythes (ou, si nous le préférons, aux comptes de fées) est plus conforme et, par la suite,

plus précise que les autres car elle dit, en effet, « il était une fois comme *jamais* ». Ce qui a été « perdu » dans le présent de l'hystérique (et non seulement !) n'a jamais été *effectivement* dans un passé temporellement vécu (comme initialement présent). Ce n'est donc pas la réalité d'un passé temporel qu'il réclame, mais un passé inoubliable – préhistorique et immémorial – « situé » quelque part « avant » tout passé oublié et, donc, historique. L'hystérique a le pressentiment préhistorique d'avoir perdu ce qui, de fait, il n'a jamais eu... Personne ne pourrait le lui « restituer », ni même l'analyste. Dans ce cas, la résilience serait la conséquence d'un difficile « déplacement » du sujet hystérique par rapport à son propre mythe, impropre (qui devrait rester ainsi un simple « mythe » : ni moins ni plus). Dans un langage psychanalytique, l'hystérique n'est pas suffisamment castré par rapport au véritable mythe, impropre. Selon Lacan, son « immémorial » reste et restera un simple mythe « individuel » (Lacan 1966 : 72).

Nous sommes ainsi arrivés au moment central de notre exposé car nous devrions maintenant faire la distinction entre une simple réaction hystérique – fût-elle liée à un passé traumatique ou à la perception dans le présent d'un trauma passé – et une structure hystérique – qui n'a plus de liaison directe avec le temps et, par conséquent, relève d'un « trauma » constitutif « atemporel » parce qu'« immémorial », une structure à la fois propre et impropre pour tout sujet humain « normopathe », que la psychanalyse appelle « névrose moyenne ». Cette structure qui, nous le voyons bien, n'a rien de figé car elle relève tout simplement de la « condition de possibilité » de tout sujet humain qui vient au monde (les phénoménologues l'appelleraient « transcendantale ») – est liée à l'impacte du langage – véhicule de tout sens humain « immémorial » – sur le sujet humain. Un impacte qui peut être traumatique. Finalement, c'est un trauma valable pour tout Monsieur Jourdain. Si l'être humain dépasse la condition naturelle de l'animal c'est justement parce qu'il parle, parce qu'il véhicule des sens – Lacan dirait des « signifiants » – qui, à leur tour, le dépassent. C'est un constat qui, bien évidemment, n'est pas exclusivement psychanalytique puisqu'il avait fait l'objet de nombreux et importants développements bien avant Freud et Lacan, entre autres dans la philosophie moderne allemande ou dans la linguistique contemporaine française. Comment donc comprendre tout ça ? Il faudrait, tout d'abord, constater que

chaque mot est fondamentalement équivoque : si nous allons chercher son sens dans les dictionnaires, nous trouverons une liste toujours incomplète de significations. Une liste qui se confond en fait avec l'histoire même de l'humanité et de sa connaissance.

Qu'est-ce que l'« espace », par exemple ? Mais quel « espace », plus précisément ? Celui d'Euclide ? Celui de Newton ? Celui d'Einstein ? Le mot « espace » se révèle être un simple phonème qui désigne un concept, un signifiant dont le sens « ultime » nous échappe et nous échappera toujours. Nous n'aurons jamais une compréhension complète de « nos propres » mots. C'est dire aussi que les mots ne sont pas vraiment « les nôtres », qu'ils nous viennent d'un « non-lieu » – appelé par Lacan « le trésor des signifiants » – auquel nous n'avons pas accès direct. Nous ne saurons jamais la définition de la « Femme parfaite ». En plus, nous ne la verrons jamais « en chair et en os ». Il n'y a donc pas d'accès direct à l'idée de la « Femme parfaite », ni à l'objet « Femme parfaite ». Et pourtant, nous sentons que nous l'avons « perdue ». La « preuve » c'est qu'elle nous manque vraiment. Sa perte est donc « immémoriale ». Le premier des modernes qui nous a avertis quant aux limites de la connaissance humaine a été Kant (Kant 1980 : « La dialectique transcendantale ») : ceux qui croient avoir accès à une idée transcendantale souffrent d'une illusion transcendantale, ceux qui croient avoir accès à un objet transcendantal souffrent d'une apparence transcendantale. Le destin de l'être humain se joue ainsi entre ces deux extrêmes que Lacan désigne par S (A barré) et, respectivement, par objet *a* (Lacan 1966 : « Subversion du sujet et dialectique du désir »).

Voilà donc en quoi consiste le trauma initial – « préhistorique » et « inoubliable » – que l'impacte du langage sur l'être humain produit dès le début de sa vie subjective. Dès lors, sa pulsion sera toujours articulée par le langage. Elle lui parviendra d'un « en-deçà » inaccessible – *i.e.* impensable – par rapport à ce monde – le trésor des signifiants – pour le faire sortir vers un « au-delà » tout aussi inaccessible – *i.e.* irréprésentable – par rapport à ce monde – l'objet *a*. C'est le sens même du « désir », mot d'origine latine dont l'étymon est *desiderare*. Or, en latin, *sidera* est un pluriel qui désigne les astres qui habitent le ciel infini. Aussi, « désirer » veut-il donc dire « avoir perdu son astre », ce qui revient, finalement, à un « désastre ». Il s'ensuit que le trauma coïncide avec ce désastre, à savoir avec la perte d'un monde

immémorial qui dépasse tout entendement et toute imagination, le seul digne d'être vraiment désiré par l'être humain. C'est ainsi que l'homme et la femme deviennent des êtres « aliénés » au langage et, par la suite, des « normopathes ». Il s'agit d'une maladie et – dans le cas échant – d'une pulsion de mort car c'est seulement par la mort que nous pourrions sortir de ce monde afin d'« atteindre », en fin, les astres et, à la limite, leur origine – le *Big Bang*. Mais quelle serait alors la preuve de cette perte de l'origine que la psychanalyse appelle « refoulement originaire » ?

Pour rester encore dans les limites de notre analogie cosmo-logique, nous dirions que le refoulement qui est survenu simultanément avec le *Big Bang* nous a pourtant renvoyé sa propre « trace » – la radiation rémanente, le « reste » de cette ouverture originaire, qui correspondrait chez Freud à la *Bejahung*. Il y a donc des réminiscences qui animent, en tant que restes, notre propre présent – les restes de l'origine même. Autrement dit, l'implosion de l'origine produit quelques effets secondaires, c'est-à-dire un retour de ce qui a été refoulé. C'est la grande découverte que Freud avait faite quant à l'économie – propre et impropre – du psychisme humain. Car il existe, en effet, non seulement des phénomènes primaires – des pensées de l'entendement, des représentations de l'imagination ou des perceptions de la sensibilité – mais aussi des phénomènes secondaires – des quasi-pensées, des quasi-représentations et des quasi-perceptions – qui nous adviennent à l'esprit sans aucun effort de notre part – *i.e.* d'une manière automatique – et qui, même s'ils arrivent parfois à se fixer dans des pensées, des représentations ou des perceptions, ne cessent jamais de « pulser » dehors (pour les psychotiques) et dedans (pour les « normopathes ») par rapport aux premiers. Au-delà des nos facultés de connaissances, le retour de ce qui a été originairement refoulé se manifeste également dans notre « propre » conscience, censée être toujours « en état de veille », car non seulement notre conscience est scandée – et, donc, trouée – par le sommeil et par ses rêves – avec leurs propres formations métaphoriques : les condensations ou métonymiques : les déplacements –, mais elle est trouée même à l'état de veille par de telles métaphores et métonymies.

Comment comprendre ces automatismes – dont celui « mental » a été défini pour la première fois par de Clérambault (Clérambault 1992) – à travers lesquels le retour du refoulé s'inscrit dans notre économie

psychique ? Ce sont – cette fois-ci – les phénoménologues qui ont essayé de l’expliquer (Richir 1996 : 53-65). Si l’origine du langage relève d’un mythe préhistorique et inoubliable il faudrait alors rappeler quel « était une fois comme *jamais* » le statut du langage mythique. Or, toutes les grandes traditions précisent que, dans l’immémorial, il y a une sorte d’« identité entre l’être et la pensée » (et, par la suite, la parole), pour reprendre un célèbre adage parméniénien. Quand Yahvé prononce un « mot » – fût-il « *Fiat lux* » –, il crée d’une manière automatique la réalité sous-entendue, à savoir la lumière même. Le « désastre » du désir humain n’est donc pas vraiment complet car le fait même que notre pensée, par exemple – et notre voix, d’ailleurs – est toujours accompagnée – d’une manière automatique – par des quasi-pensées – et des quasi-voix – s’avère être une sorte de résilience du sujet humain par rapport au mythe réel dont il est déchu. Sauf que ces quasi-voix automatiques ne se convertissent en réalité – comme dans le cas du Verbe divin – que dans le cas des psychoses où cette « réalité » se confond avec un délire hallucinatoire (Lacan 1981 : 219).

Cela ne les exclut pas du tout de l’économie psychique des « normopathes » car tout névrotique moyen les entend, même si, selon Lacan, il « ne prend pas au sérieux la plus grande part de son discours intérieur » (Lacan 1981 : 140). Nous retrouvons ici l’originalité de la psychanalyse quant au « dépassement » de la différence entre la maladie et la santé « mentale » par leur « synthèse dialectique ». En effet, il n’y a pas de structure psychique – fût-elle celle de la névrose moyenne – qui ne soit pas « en résilience ». Car, par définition, le sujet humain reste « divisé » par rapport à la vraie normalité, qui reste toujours vraiment mythique. Les quasi-voix que les névrosés entendent et qui leur adviennent à l’esprit d’une manière automatique représentent ainsi le « reste » de l’automatisme qui « était une fois comme *jamais* » propre au Langage divin. La résilience n’est donc pas une particularité survenue dans le parcours – plus ou moins accidenté et, par conséquent, accidentel – d’un sujet quelconque : elle est constitutive à tout être humain. En ce sens, la fonction structurale de la résilience est même automatique. En d’autres mots, quand il est question de l’être humain, le problème théorique et clinique de la résilience se pose automatiquement. Aristote avait déjà défini l’être humain en tant qu’« animal inachevé », c’est-à-dire « non-terminé ». Il anticipe ainsi la définition

psychanalytique du nouveau-né, qui est, par principe, un prématuré (Lacan 1996 : « Le stade du miroir ») incapable de se nourrir, de se déplacer, etc. Or, c'est justement cette in-(dé)termination et, « finalement », cette in-finitude qui – grâce aux trous (*i.e.* aux non-lieux) qu'elles créent en lui – rend possible l'inscription des restes de ce qui gît « éternellement » en-deçà – S (A barré) – et au-delà – l'objet *a* – de ce monde.

Qu'en est-il alors des psychoses ? Si les quasi-pensées qui accompagnent toujours le discours d'un névrotique sont inscrites « quelque part » dans les trous de son discours (par principe discontinu) d'une manière imperceptible et sans susciter un intérêt particulier de la part du sujet, elles prennent, par contre, le devant de la scène pendant le délire psychotique. Nous comprenons mieux maintenant en quoi la psychose rend manifeste ce qui reste caché dans la névrose et pourquoi Lacan considère que, de ce point de vue (purement méthodologique, c'est vrai), la névrose devrait être analysée comme un « cas limite » de la psychose. La conversion des quasi-voix dans des voix étranges – voire étrangères – devient possible justement parce que le sujet psychotique n'assume pas vraiment l'ouverture originiaire – la *Bejahung* – de l'au-delà propre au trésor des signifiants, y compris à son « Locuteur » ou, selon le même Lacan, au « Grand Autre ». Aussi, le fait de tourner la face devant la face de Dieu implique-t-il une certaine forclusion du Nom du Père – qui désigne ce « Grand Autre » –, le seul Nom Propre authentique et, de ce fait, inconnu et imprononçable pour les êtres humains. Car tous nos « noms propres » sont, en fait, de simples noms communs écrits en majuscules. Cependant, grâce à la grande découverte de Freud, nous savons maintenant – et toute la clinique des psychoses le confirme – que même si le sujet peut refuser sa *Bejahung* par rapport au « Grand Autre », il ne peut pas refuser le retour de son refoulement originiaire. (D'ailleurs, c'est justement grâce au refoulement de l'origine qu'un sujet humain peut exister.) Car, même si, par souci de proférer un discours univoque (*i.e.* réduit à sa propre voix), le psychotique essaie de bloquer – pour un certain temps – la résilience secondaire des quasi-voix qui compensent, en tant que reste, la perte originiaire, il ne peut pas les bloquer indéfiniment.

Aussi, retournent-elles en tant que délire hallucinatoire, dont l'automatisme frise la « réalité ». Si les quasi-voix initiales – qui, dans les cas de névrose, ne sont pas forcloses – représentent la preuve d'une sorte de

résilience seconde « normopathe », leur retour intempestif en tant que délire hallucinatoire représenterait ainsi une résilience seconde morbide – mais résilience quand même – par laquelle le sujet essaie de compenser automatiquement ce qu’il avait initialement déni. Dans un langage psychanalytique, cela signifie que le délire devient lui-même une tentative (inconsciente) de guérison de la part du sujet psychotique, ce qui a bien sûr d’importantes conséquences cliniques pour la conduite thérapeutique du patient pendant son hospitalisation et, ensuite, si c’est possible, durant sa cure. Nous sommes bien conscients qu’affirmer – comme Freud – que le délire hallucinatoire du psychotique est une tentative de guérison (Freud 2004 : 69-70) peut scandaliser certains professionnels de la déontologie médicale, mais, pour mieux comprendre la position analytique, il faudrait constater que cette vision audacieuse suppose finalement que la force de la résilience est beaucoup plus grande qu’on ne le pense. Plus importante qu’admettraient peut-être certains de ses propres adeptes. Car elle survient – d’une manière seconde – même dans la crise psychotique...

3. La résilience tierce

Il nous semble clair maintenant qu’il faudrait faire une distinction nette entre ces deux types de résilience analysés ci-dessus. La résilience primaire relève ainsi d’une simple réaction survenue plus ou moins accidentellement dans la vie du sujet. Parfois, elle a besoin d’un simple soutien externe afin de réintégrer le passé, celui d’une expérience traumatique, par exemple. À la limite, nous pourrions dire que si nous sommes vraiment énervés, il y a beaucoup de chances pour développer une réaction « paranoïaque », si nous sommes vraiment déçus, nous pourrions développer aussi une réaction « hystérique » et si nous avons, enfin, un objet qui nous a été expressément et longuement interdit, nous développerions peut-être une réaction « perverse ». Le plus souvent, ce type de réactions pourrait être dépassé sans l’aide spécialisé d’un psychothérapeute ou avec un petit soutien de quelques bons amis samaritains. Par contre, la résilience seconde fait partie de la phénoménologie propre à des structures psychiques bien répertoriées. Dans ce contexte précis, « résilience » et « décompensation » sont presque synonymes. Il va de soi que ce type – second – de résilience est

« douloureux » – pour la psychanalytique, il s’agit, en fait, d’un symptôme – dont la liaison avec le concept même de résilience peut facilement échapper. Plus précisément, le fait même que le symptôme représente déjà une résilience – fût-elle « douloureuse » – peut rester souvent caché à cause de la réaction de « contre-transfert » que l’analysant peut développer face à l’intention du psychothérapeute – le bon samaritain – de lui « offrir » – plus ou moins directement – une « vraie » résilience. Aussi, pourrions-nous définir cette « résilience » offerte par le psychothérapeute – non seulement maladroit mais aussi inopportune – comme une « résilience de la résilience ».

Or, ce que nous constatons dans beaucoup de cas de ce type c’est que l’analysant refuse les soi-disant « aides » ou « procédures » proposées par le psychothérapeute. Pire encore – et c’est un constat déjà fait par Freud – il s’avère que, souvent, l’analysant aime son symptôme comme lui-même. Autrement dit, il préfère sa propre souffrance symptomatique au lieu de « guérir » sagement. Nous n’avons pas le temps et l’espace de développer ici et maintenant l’explication que la psychanalyse donne à cet apparemment inexplicable – par ce qu’« irrationnel » – choix du patient. Nous pourrions pourtant anticiper qu’il s’agit d’une certaine jouissance que le patient ressent par rapport à son propre symptôme : la jouissance d’une « inhibition » de type paralytique chez un hystérique ou celle d’une « exhibition » langagière chez un maniaque, par exemple. Car, nous le savons bien, le maniaque est très « heureux » durant sa crise. Et, même s’il est difficile d’accepter, l’hystérique aussi, dans sa paralysie. Aucun moyen cognitif de persuasion n’est efficace dans ces cas-là et, par conséquent, aucune autre résilience – à part le symptôme – n’est envisageable. Pour surmonter cette situation sans issue, il faudrait trouver une petite fissure dans la structure du sujet, un déplacement dans la manière dont s’inscrit son symptôme pour qu’un travail analytique puisse être entamé. Ce qui suppose, toujours, un certain engagement éthique de sa part. De toute façon, il est clair que la « résilience de la résilience » thérapeutique est, le plus souvent, une mauvaise stratégie et que la seule résilience qui puisse fonctionner quand il s’agit de structures psychiques serait celle que le patient lui-même aurait finalement trouvée. En ce sens, les cas les plus spectaculaires restent toujours ceux des psychotiques. Nommons ici celui de Jammes Joyce, analysé par Lacan dans son séminaire

sur *Le sinthôme* (Lacan 2003). En deux mots : le génial romancier irlandais avait trouvé dans sa propre création le moyen de se procurer un nom – le non de l'artiste célèbre qu'il était – afin de suppléer la carence du Nom du Père de sa propre structure, psychotique. Il est assez extraordinaire de constater la manière dont les psychotiques inventent toute sorte de « symptômes » afin de suppléer la forclusion du Nom du « Grand Autre ». Nous avons nous-mêmes remarqué plusieurs cas de psychoses dans lesquels les patients avaient développé un « symptôme » obsessionnel, par exemple, un symptôme qui était censé, bien sur, les lier à d'autres personnes... Aussi, dans tous ces cas, la différence entre structure et suppléance est-elle vraiment essentielle car la destruction de la suppléance même – avec l'argument qu'on devrait guérir d'abord l'obsession avant de s'attaquer à la psychose – peut basculer le malade dans la pire des crises (Gorog 1989 : 129). En ce sens, la suppléance des psychotiques serait une résilience tierce.

Bibliographie

- de Clérambault, G.G., *L'automatisme mental*, Laboratoires Delagrangé, Paris, 1992.
- Freud, S., Breuer, J., *Études sur l'hystérie*, PUF, Paris, 2002.
- Freud, S., *Lettres à Wilhelm Fliess. 1887-1904*, PUF, Paris, 2006.
- Freud, S., *Le président Schreber*, PUF, Paris, 2004.
- Gorog, F., Gorog, J.-J., « Questions sur la structure de la psychose maniaco-dépressive », dans *Phénomènes et structure dans le champ des psychoses*, Le Seuil, Paris, 1989.
- Kant, Im., *Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris, 1980.
- Lacan, J., *Les psychoses*, Le Seuil, Paris, 1981.
- Lacan, J., *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966.
- Lacan, J., *Le sinthôme*, Le Seuil, Paris, 2003.
- Richir, M., « Qu'est-ce qu'un dieu ? », préface à Schelling, F.W.J., *Philosophie de la mythologie*, J. Millon, Grenoble, 1994.
- Richir, M., *L'expérience du penser*, J. Millon, Grenoble, 1996.
- von Weizsäcker, V., *Gesammelte Schriften*, B. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

Sur « *La logique du fantasme* »

Runchenxi WANG*

École doctorale Recherches en psychanalyse et psychopathologie,
Université Paris Cité

Abstract. This article focuses on the recently published seminar entitled *La logique du fantasme*, in particular on the section regarding the value of jouissance. It also briefly introduces the last lesson of the seminar, named by Jacques-Alain Miller *L'axiome du fantasme*. As always, the publication of a new seminar brings with it a clash of ideas and a reversal of understandings. This seminar is no less charming than the other seminars, and is also more complex than the previous seminars. This complexity can be attributed broadly to two reasons: on the one hand, its development is based on the previous seminars, so its reading requires more background knowledge; on the other hand, as the title *La logique du fantasme* suggests, the question of logic becomes the center of Lacan's discussion. People who follow the seminars may know that at least since Seminar 9 or even since Seminar 6, Lacan was always concerned with problems of logic until the emergence of the formula of sexuation in Seminar 20. We can therefore consider that Lacan, when he taught in Seminar 14, was walking on the great path of logic.
Keywords: jouissance; logic; phantasy; truth.

Le fantasme en psychanalyse

L'expérience psychanalytique nous enseigne l'importance du fantasme dans la vie libidinale du sujet. Son importance peut se refléter dans les aspects suivants :

* **Runchenxi WANG** est psychanalyste et il est membre de l'École Psychanalytique du Savoir-y-faire. Il est docteur en psychanalyse de l'Université Paris Cité. Il a contribué au volume : *Miroir, Père, Femme et Fou. Le monde de Jacques Lacan, 2023*, aux Beijing United Publishing Co.,Ltd. Il a aussi traduit de nombreux livres en chinois. Ses intérêt incluent : la psychanalyse, la philosophie française contemporaine.

email: wangrunchenxiparis@gmail.com

1. La fantasmie, en tant que fenêtre sur le réel, donne un cadre à nos vies. À travers l'écran du fantasme fondamental, nous observons le monde et capturons le contenu qui nous intéresse. Quant à son contraire, l'absence de fantasmes fondamentaux correspond à ce que Jean Claude Maleval a observé dans la psychose ordinaire : il a constaté que l'un des trois caractéristiques de la psychose ordinaire est « latence d'un Autre jouisseur menaçant »¹ . Cet élément peut être comprise comme un manque de protection du côté du fantasme, ou bien « la défaillance de la fonction du fantasme »², qui met le sujet confronter avec l'énigme du désir de l'Autre sans aucune ressource. D'autre part, le « passage à l'acte » peut être compris comme une tentative de l'évasion du cadre fantasme, le sujet s'identifiant directement à l'objet a, à l'objet déchet. Ce n'est pas donc sans raison que le « passage à l'acte » préfère s'effectuer en sautant par la fenêtre, ainsi que disait Lacan dans son séminaire sur *L'angoisse*. Tout cela nous rappelle la fonction organisatrice du fantasme, de sorte que dans le Séminaire 6 *Le désir et son interprétation*, Lacan croyait que "la vraie forme des relations d'objet" est la célèbre formule du fantasme fondamental, $\$ \diamond a$.
2. Le fantasme est étroitement lié à la question de la jouissance. Miller dirait même que le fantasme est « moyen de jouissance ». La manière la plus évidente d'y parvenir est la rêverie pendant la masturbation, dont nous tirons du plaisir, mais contrairement à nos plaintes concernant les symptômes, les fantasmes ici sont souvent les plus indicibles. En tant que partie la plus intime de notre être intérieur, nous la jouissons mais ne voulons pas en parler. Les analystes ne remettent généralement pas en question le contenu des fantasmes comme le font les sexologues. Il rencontre simplement les fantasmes du patient dans ses imaginations qui se chevauchent, ou bien, dans le processus d'analyse, le patient produit un fantasme qui peut structurer la relation analytique. Poussée à l'extrême, c'est ce que dit la formule de sexualité. D'un côté de la position masculine se trouve le sujet

¹ Maleval, J-C., *Conversations psychanalytiques avec des psychotiques ordinaires et extraordinaires*, Érès, 2022, p.46

² Ibid, p.38

barré, pointant l'objet a de l'autre côté. Notre partenaire est notre fantasme. Nous ne jouons pas avec notre partenaire, mais avec notre fantasme. C'est une sorte de jouissance solitaire. Le fantasme constitue à la fois un moyen pour nous de jouir et en même temps un obstacle pour atteindre notre partenaire. Miller va ici plus loin que Lacan et considère que tous les fantasmes sont masculins : autrement dit, lorsqu'une femme s'engage dans de tels fantasmes, elle se trouve également dans une position masculine. Cela correspond dans une certaine mesure à l'expérience, mais on peut encore se demander si une telle conclusion peut être tirée.

3. En raison de la fonction cruciale du fantasme dans la vie mentale du sujet, l'engagement à découvrir le fantasme est devenu un élément clé du traitement psychanalytique, ce qui est particulièrement reconnu par les analystes de ECF. Nous limiterons bien sûr ici notre travail aux névroses. L'opération principale impliquée a été nommée réduction par Miller. Au fur et à mesure que les patients parlent de nombreux fantasmes, un certain cadre fantastique inconscient original et constitutif émerge lentement. De nombreux fantasmes sont des développements et des variations basés sur ce fantasme fondamental. « Lorsque le fantasme est réduit au fantasme fondamental, le sujet entr'aperçoit ce qui le déterminait jusque-là et qui a valeur d'axiome. Alors, le fantasme n'est plus multiple, ni changeant ou variable. »³ Il est intéressant de noter que si l'on prend en compte le fait que tous les fantasmes sont masculins, nous constatons que la résolution des problèmes liés aux fantasmes constitue l'un des fondements du travail avec des patients masculins, comme le dit Miller. « Les hommes ont d'abord à résoudre la question du fantasme, de la forme fétiche que leur fantasme impose à leur partenaire, tandis que les parlêtres féminins ont d'abord à traiter la question de l'amour. »⁴

³ E HALLEUX Bruno, « L'axiome du fantasme », *La Cause du Désir*, 2023/2 (N° 114), p. 40-44.

⁴ Miller J.-A., *L'os d'une cure*, Navarin, 2018, p.77

Sur le développement des théories portant sur le fantasme

Les séminaires où Lacan a discuté davantage de questions sur le fantasme comprennent principalement le Séminaire 6, le Séminaire 10 et le Séminaire 14. De plus, l'article « Subversion du sujet et dialectique du désir » implique également une discussion importante sur le fantasme. À cet égard, Damien Guyonnet a hérité de la pensée de Miller. Dans son article « La première logique du fantasme et ses suites », il estime que la discussion de Lacan sur le fantasme peut être divisée en deux étapes : La première logique du fantasme est issue du Séminaire 6 *Le désir et son interprétation*, tandis que la deuxième logique est issue du Séminaire 14 et est ce qu'on appelle « la vraie, si l'on veut »⁵. Il y a une transition clé entre les deux logiques, qui est l'article « La position de l'inconscient » auquel Miller donne une position très importante.

Quelle est la différence entre ces deux logiques ? Il semble que selon la compréhension de Damien, la première logique du fantasme ne peut pas être appelée logique. Bien que Lacan ait proposé la formule du fantasme de base, à cette époque Lacan se référait principalement à la structure de la linguistique, et la formule du fantasme elle-même est également basée sur le graphe de désir. La deuxième logique consiste en fait à lui « donner une place logique »⁶. Outre le passage de la linguistique à la logique, un changement majeur de la deuxième logique par rapport à la première logique est le changement du statut de l'objet a. Dans le séminaire 6, l'objet a était considéré par Damien comme étant enraciné dans l'ordre imaginaire. « Il est objet prévalent [...] et l'objet matriciel de tous les objets du désir. Plus précisément, cet objet a inséré au sein du fantasme vient se loger là où se pose pour le sujet la question de ce qu'il est. »⁷ C'est le reste de la vie représentative après que le sujet a éprouvé l'aliénation du langage. Le résultat de cette aliénation est que le sujet est barré, et le sujet devient l'effet du signifiant, étant représenté d'un signifiant à un autre. L'objet a à l'autre côté ne glisse pas : contrairement au signifiant, l'objet a ne renvoie pas à d'autres

⁵ GUYONNET Damien, « La première logique du fantasme et ses suites », *La Cause du Désir*, 2023/2 (N° 114), p. 52-58

⁶ Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre », *La Cause freudienne*, no 66, mai 2007, p. 75.

⁷ GUYONNET Damien, *Ibid*

objets. « L'objet a se définit d'abord comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille... qu'il défaille dans sa désignation de sujet. »⁸ Tandis que l'objet a devient la cause du désir au séminaire 11, au séminaire 14 il devient plus clair que l'objet a appartient au côté réel. Les deux côtés de la formule de fantasme, le sujet barré et l'objet a, deviennent ainsi des éléments mutuellement absolument hétérogènes. En résumé, hormis l'évolution de la linguistique vers la logique, le seul changement significatif entre les deux logiques est le statut de l'objet a, et c'est exactement ce qu'a provoqué le Séminaire 11. En d'autres termes, les processus d'aliénation et de séparation abordés dans le Séminaire 11 ont développé les questions sur le fantasme fondamental du Séminaire 6, nous permettant ainsi de traiter les formules de fantasme de manière plus rigoureuse. Alors, quelles nouveautés le séminaire 14 lui-même a-t-il apporté ? Malheureusement, nous n'avons pas trouvé d'indices plus précis dans l'article de Damien.

Pourquoi la logique du fantasme ?

Après l'examen ci-dessus, nous commençons enfin à aborder les détails de ce séminaire. Mais nous allons d'abord réfléchir à une question : pourquoi Lacan parle-t-il de logique du fantasme ? Bien sûr on peut dire qu'il était sur le chemin de la logique, et on peut même se référer aux conditions de fond de l'époque pour constater le développement vigoureux de la logique à cette époque, car ces évolutions ont peut-être poussé Lacan à vouloir utiliser les outils de logique pour réfléchir sur l'expérience de la psychanalyse. D'ailleurs, on voit des références aux logiciens partout dans ce séminaire. Y compris Russell et Wittgenstein. Lacan a répondu au paradoxe de Russell en discutant de la différence entre parler et écrire, et a recommandé à tout le monde de lire le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Parce qu'il peut y avoir une réponse à sa discussion sur Je ne pense pas/Je ne suis pas, aussi à cause de la tentative de Wittgenstein « résulte d'une considération logique telle qu'elle puisse se passer de toute existence du sujet »⁹. Si l'on se place dans une perspective plus large de

⁸ Lacan, J., *Le Séminaire Livre VI : Le désir et son interprétation*, Paris : La Martinière, 2013, p.434

⁹ Lacan, J., *Le Séminaire Livre XIV : La logique du fantasme*, Ibid., p.140

l'histoire de la philosophie, le «il n'y a pas de métalangage » que Badiou appelle la source du dilemme de l'anti-philosophe est également indiqué par Lacan au début du séminaire comme avoir « le rôle d'axiome »¹⁰. Badiou a dit : « d'après Lacan, Wittgenstein a saisi ce point : Le vrai comme subjectivation énonciative. La métalangue philosophique, qui met entre guillemets la proposition fait comme si on pouvait renvoyer la dimension énonciative du vrai à 'l'objectivité' de l'énoncé. Il dissimule l'éclipse désirante du sujet au profit d'un supposé Je identique à lui-même, un Jecanaille. »¹¹ Cette considération de la non-existence du métalangage, ce que nous pourrions dire dans les termes précédents de Lacan « il n'y a pas d'Autre de l'Autre », est le consensus de Lacan et de Wittgenstein, et elle crée également leur critique à l'égard de logico-positivisme. Dans ce séminaire, Lacan parle des logico-positivistes qui « nous rebat les oreilles d'une série de considérations anti-philosophiques des plus insipides et des plus médiocres »¹².

Cependant, si le développement de la logique de l'époque a fourni à Lacan un point d'appui et d'enthousiasme, et si le fait qu'« il n'y a pas de métalangage » a dominé dans une certaine mesure le développement de la philosophie tout au long du XXe siècle, cela ne suffit pas à expliquer pourquoi Lacan a essayé de logiquer la formule du fantasme et de relancer le sujet sur le fantasme qu'il avait commencé au Séminaire 6.

Nous disons que l'ambition de Lacan est d'apporter quelque chose de nouveau à la logique classique et d'inclure les apports de la psychanalyse, à savoir l'inconscient et la sexualité, dans le champ de la logique. C'est pour cette raison qu'il demande à plusieurs reprises dans ce séminaire s'il existe un acte sexuel, c'est-à-dire s'il existe un acte sexuel par lequel nous pouvons prétendre être un homme ou une femme - nous savons que plus tard, le résultat a été « pas de rapport sexuel ». Pour cette raison, il faisait référence à Aristote en disant que « n'est-t-il pas frappant qu'Aristote n'ait pas introduit...cette sorte de relation qu'on pourrait écrire.....la relation

¹⁰ Ibid., p.29

¹¹ Alain Badiou, *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Nous, 2017, p.99

¹² Lacan, J., *Le Séminaire Livre XIV : La logique du fantasme*, Ibid., p.140

sexuelle ? » et « personne ne soit risqué à dire que, si A est l'homme de B, B est la femme de A. »¹³

Faire entrer l'inconscient dans le domaine des considérations logiques peut être considéré comme l'un des fils conducteurs de ce séminaire. Mais il semble que cela ne suffise pas à expliquer pourquoi il s'agit de la logique du fantasme, ou de la logique de l'objet a, et non directement appelée logique inconsciente ? De plus, Lacan a également explicitement abordé ici la question de la logique inconsciente. L'un des sous-titres que Miller a donné à la dernière leçon était « L'inconscient dans le champ logique ». Cela semble être dû en partie à l'importance du fantasme et aux questions d'aliénation et de séparation dans le domaine de la psychanalyse, à la fois en tant que théorie de la formation du sujet et dans la détermination des orientations cliniques. Si cela ne suffit toujours pas à prouver la nécessité de discuter de la logique du fantasme, on peut constater que cette insuffisance peut correspondre au fait suivant, qui est le paradoxe découvert par Miller : « logique du fantasme, l'expression revient tout du long du séminaire comme un leitmotiv. Cependant, nulle leçon ne lui est consacrée, ni même un développement un peu soutenu »¹⁴.

Nous capturons quelques détails du séminaire pour en discuter.

Jouissance et vérité

La valeur de jouissance est le premier concept fascinant et largement applicable que nous remarquons dans ce séminaire. Ce n'est pourtant pas un concept anodin ; Philippe la Sagna le considère même comme l'os de tout ce séminaire.¹⁵ L'émergence de ce concept est si naturelle, car on sait que Lacan mettra de plus en plus l'accent sur le concept de jouissance qu'au début, et bientôt nous rencontrerons l'objet a décrit sous une forme nouvelle, ce qu'on appelle plus-de-jouir, et plus tard, la jouissance phallique et celle de l'Autre. D'un autre côté, si nous prenons en considération la question de la jouissance, alors naturellement, la jouissance peut devenir quelque chose

¹³ Ibid., p.302

¹⁴ Cf. couverture arrière de ce séminaire

¹⁵<https://acfenaquitaine.com/philippe-la-sagna-presente-le-seminaire-vol-14-la-logique-du-fantasme-de-jacques-lacan/>

avec une sorte de valeur, ce qui est conforme à notre intuition, car il est facile pour les gens de penser que la valeur est toujours associée à quelque chose de rationnel. Quelque chose peut créer de la valeur pour nous, par exemple, cela peut rendre notre vie plus réussie, mais en y réfléchissant de cette façon, nous sentons qu'il y a une certaine dimension qui a été négligée : justement la dimension de la jouissance. La jouissance devrait également avoir un rôle dans le système de valeurs, et il devrait être un rôle honnête, en tant que chose irréductible dans la vie sociale. À cette fin, La Sagna donne l'exemple des slogans apparus lors de la tempête de mai 1968. Ce slogan, « jouir sans entrave », est plus proche des recoins cachés de nos vies intérieures que « Liberté, Égalité, Fraternité », même s'il est peut-être moins encourageant en comparaison.

Et si le concept de jouissance discuté en psychanalyse pose un certain défi aux valeurs traditionnelles, alors le premier défi est la dimension de la vérité. « L'introduction de la valeur de jouissance fait question à la racine même d'un discours, de tout discours, qui puisse s'intituler discours de la vérité-pour autant que ce discours entrerait en compétition avec le discours de l'inconscient, si celui-ci est bien articulé.....par cette valeur de jouissance ».¹⁶ Lacan demande ici : l'inconscient dit-il la vérité ? Et il a cité l'exemple de Freud d'une patiente ayant un rêve qui violait la doctrine selon laquelle les rêves sont la réalisation d'un désir afin de mettre Freud en transe. Certes, l'explication de Freud est que, même si les rêves constituent une voie royale pour l'inconscient, les rêves eux-mêmes ne sont pas inconscients et peuvent tromper les gens. Cependant, cela n'empêche pas que quelque chose soit préservé, « que l'inconscient préserve une vérité, il n'avoue pas-mais, si on le pousse, alors, bien sûr, il peut se mettre à mentir à pleins tuyaux, avec les moyens qu'il a. »¹⁷ Lacan rappelle que la pratique clinique de la psychanalyse n'est pas étrangère à la vérité : certains pensent que tant que l'explication peut pousser le patient à continuer de parler et apporter de nouveaux matériaux pour produire l'effet de discours, alors c'est une explication réussie. Lacan n'est pas d'accord sur ce point, « si on élimine radicalement la dimension de la vérité, toute interprétation n'est que

¹⁶ Ibid., p.273

¹⁷ Ibid., p.410

suggestion. »¹⁸ Ainsi, la vérité doit être amenée par l'interprétation dans l'analyse, et même si l'interprétation n'a pas lieu, elle doit quand même orienter le discours du patient. L'interprétation est « un lieu réservé à la vérité ». Bien entendu, l'analyste ne connaît pas la vérité du patient. La seule chose qu'il sait, c'est « qu'il est lui-même, comme sujet, dans le même rapport à la vérité que celui qui lui parle. »¹⁹

Mais quelle est la vérité ? S'il n'existe pas d'acte sexuel et de rapports sexuelles qui permettent aux hommes ou aux femmes de se définir, quelle est la vérité sur l'inconscient ? La réponse finale de Lacan est ici : le fantasme a la signification de vérité. Autrement dit, tout comme les axiomes mathématiques, il est le produit de conventions et le point de départ de toutes les constructions. Par exemple, la géométrie euclidienne est établie sur la base des cinq axiomes – mais tant que le cinquième axiome est modifié, une géométrie non euclidienne est construite. En termes psychanalytiques, « Si le fantasme appartient à la dimension que nous avons appris de Lacan à reconnaître comme celle du symbolique, c'est au symbolique comme réel. »²⁰ Autrement dit, en tant que produit symbolique, il occupe une place réelle. C'est une série de signifiants, le sujet n'en fait pas partie, le sujet est barré, et le sujet s'efface devant l'objet a, donc le meilleur exemple est « un enfant est battu ». Lacan a particulièrement souligné le texte allemand original de cette phrase, qui n'est pas qu'on bat un enfant, mais qu'un enfant est battu, et le sujet est un enfant. Or, « le temps deux, de la genèse de *Un enfant est battu*, celui où le sujet est à la place de l'enfant, vous ne l'obtenez que dans des cas exceptionnels. »²¹ Le fantasme comme vérité correspond aussi au problème de la vérité en logique. On retrouve ici ce qui vient d'être évoqué de l'absence de métalangage, dont la conséquence est que la vérité ne peut être réduite au sens — car le sens n'est jamais unitaire — mais seulement à des signifiants purement formels. « Il n'est possible d'instaurer un ordre logique qu'à attribuer la fonction de vérité à un groupement signifiant. »²² La conséquence est que nous n'avons aucune idée de ce dont

¹⁸ Ibid., p.411

¹⁹ Ibid., p.412

²⁰ MILLER Jacques-Alain, « Symptôme – Fantasme », *La Cause du Désir*, 2023/2 (N° 114), p. 72-78.

²¹ Lacan, J., *Le Séminaire Livre XIV : La logique du fantasme*, IBID., p.421

²² Ibid., p.419

nous parlons et qu'il ne nous reste qu'un ordre logique, mais sans la signification correspondante. C'est d'ailleurs ainsi que Lacan conçoit ses mathèmes : Lacan ne définit pas clairement chaque symbole, et se concentre sur leur relation logique elle-même.

Une autre question est de savoir si seul le fantasme a le sens de vérité ? Ou la vérité du sujet ne vit-elle que dans le fantasme ? En fait, Lacan a évoqué aussi des symptômes, « ce qu'elle dit où ? – dans le symptôme, c'est-à-dire dans quelque chose qui cloche. »²³ Mais il semble que Lacan n'ait pas clarifié dans ce séminaire la relation entre fantasme et symptômes, qui fait l'objet d'un article de Miller, dans lequel les symptômes sont considérés comme quelque chose au-delà du fantasme. Il semble que Lacan ait effectivement parlé davantage de symptômes que de fantasmes dans ses séminaires ultérieurs. Mais quoi qu'il en soit, cela nous ramène à la question de la jouissance que les deux impliquent.

La valeur de jouissance et la castration

Si la valeur de jouissance pose un défi à la valeur de vérité, Lacan ne part pas de là pour construire le concept de valeur de jouissance lui-même. Elle trouve son origine dans une expérience plus fondamentale et quotidienne, à savoir la discussion de Marx sur la valeur d'usage et la valeur d'échange des marchandises. Marx croyait que la valeur d'échange est le rapport quantitatif ou la relation entre une valeur d'usage et une autre valeur d'échange. Mais Lacan souligne qu'il y a ici un piège, valeur d'échange et valeur d'usage sont des choses par essence complètement différentes. Derrière l'établissement égalitaire « l'hétérogénéité qui s'y cache »²⁴.

Quiconque lit ce séminaire trouvera un concept mathématique que Lacan utilise à plusieurs reprises dans ce livre, à savoir *incommensurable*, ce qui signifie que deux nombres n'ont pas de diviseur commun. Lacan utilise le nombre d'or (environ 1,618, la formule est $1+a=1/a$) pour représenter l'objet a, « cet objet petit(a) est supporté d'une référence numérique pour figurer ce qu'il a d'incommensurable, d'incommensurable à ce dont il s'agit dans le fonctionnement du sujet au niveau de l'inconscient, autrement dit,

²³ Ibid., p.274

²⁴ Ibid., p.255

incommensurable au sexe »²⁵. Le résultat est un écart de jouissance entre les sexes, où l'inconscient ne sait rien du partenaire, et nous ne pouvons arriver qu'à la jouissance de l'organe, pas du corps, ou, comme nous venons de le dire, notre partenaire n'est qu'un produit de notre fantasme.

Retour à la valeur de jouissance. Lacan estime que dans l'inconscient, le rôle de la valeur d'échange est la valeur de jouissance, représentée par la femme comme objet de jouissance. Cela nous permet d'aborder la question de la castration sous un angle nouveau. La castration n'est pas aussi simple que de dévisser le robinet comme le pensait le petit Hans. La castration signifie qu'«il ne saurait prendre sa jouissance en lui-même »²⁶. Le résultat est une transformation de la jouissance, de *jouir* en *jouir de*. La différence entre ces deux usages en français est que l'un est subjectif et l'autre objectif. Le premier signifie une sorte de bonheur ou de douleur, tandis que le second signifie plus de propriété. Nous jouissons des droits sur quelque chose et apprécions les avantages que cela peut apporter à nous, donc il y a aussi des implications judiciaires. Le résultat de la castration pour les hommes est que « ce soit la femme qui devienne ce dont on jouit »²⁷. Mais ici, nous ne pouvons pas être sûrs si c'est lui qui jouit ou si c'est la femme qu'il fait jouir. Lacan interroge le père primitif dans le mythe de Freud : il jouit de toutes les femmes, mais ce qui lui importe n'est-il pas la jouissance de l'objet ? Lacan estime que c'est cette ambiguïté qui le rend mythique. Quoi qu'il en soit, nous savons par expérience que le corps d'une femme a une valeur phallique, et ce qui est important pour la jouissance d'un homme n'est pas sa jouissance de la femme, mais le fait qu'il possède la femme et sa capacité à la rendre heureuse.

Et du côté des femmes ? « Tout ce que la littérature analytique a pu articuler de la femme dans l'acte sexuel, ne la concerne que dans la mesure où elle y joue la fonction d'hommelle ». Lacan imite l'usage anglais de shegoat, réduisant les deux sexes de façon instrumentale à he-man et she-man. Nous disons que les femmes occupent ici la position d'objets, et l'expérience de « mascarade » qui apparaît fréquemment dans l'analyse montre qu'elles sont toujours « la porteuse de bijoux ». Cela ajoute sans

²⁵ Ibid., p.278

²⁶ Ibid., p.267

²⁷ Ibid., p.268

aucun doute à leur valeur en tant qu'objets. Y compris les féministes, que Lacan considérait comme n'étant rien d'autre que « la même mascarade qui continue, mais au goût de jour »²⁸. Mais apparemment, ce n'est « pas tout ». La remise en question constante par Freud de ce que désirent les femmes est une indication de ce qui pourrait exister en dehors du système de comportement sexuel. Lacan estime qu'elle y est celle « qui échappe totalement à cette prise idéologique », « reste inexpugnable »²⁹ en tant que femme. On voit qu'il préfigure ici le concept de jouissance de l'Autre qui sera développé cinq ans plus tard.

Bibliographie

Badiou, A., *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Nous, 2017.

Guyonnet D., « La première logique du fantasme et ses suites », in *La Cause du Désir*, 2023/2-114.

Halleux B., « L'axiome du fantasme », in *La Cause du Désir*, 2023/2-114.

Lacan, J., *Le Séminaire Livre VI : Le désir et son interprétation*, La Martinière, 2013.

Lacan, J., *Le Séminaire Livre XIV : La logique du fantasme*, Seiul, 2023.

Maleval, J-C., *Conversations psychanalytiques avec des psychotiques ordinaires et extraordinaires*, Érès, 2022.

Miller J.-A., *L'os d'une cure*, Navarin, 2018.

Miller J.-A., « Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre », in *La Cause freudienne*, no 66, mai 2007.

Philippe la Sagna, Online video, <https://acfenaquitaine.com/philippe-la-sagna-presente-le-seminaire-vol-14-la-logique-du-fantasme-de-jacques-lacan/>

²⁸ Ibid., p.269.

²⁹ Ibid., p.269.

L’angoisse, un affect qui ne trompe pas

Luis IZCOVICH*
École de Psychanalyse
des Forums du Champs Lacanien, Paris

I

Lacan a posé, à la suite de Freud, que si les affects mentent, il y en a un qui comporte une certitude, c’est l’angoisse. Pour quelle raison donc, un sujet qui éprouve la certitude, peut venir à l’analyse ? Si l’angoisse est un affect à part, d’exception, quelle autre certitude est possible à partir de l’analyse ? Nous examinerons les conditions d’émergence de l’angoisse et ce qui change à partir de l’expérience analytique.

Partons de ceci, il existe une critique qui porte sur l’enseignement de Lacan et son orientation dans la psychanalyse, à savoir qu’il aurait négligé les affects dans l’expérience analytique. Certains se sont appuyés sur cette critique pour qualifier sa pratique dans l’analyse comme trop intellectuel, d’autres sont allés jusqu’à croire qu’ils pouvaient mesurer la perte que cette négligence signifie pour la psychanalyse.

Ainsi, un célèbre analyste américain a dit qu’en négligeant les affects Lacan laisse de côté 50 pour cent de l’expérience analytique. C’est amusant et l’autre 50 pour cent c’est quoi ? On déduit une conception, où l’être humain serait moitié intellect moitié affect. En réalité, ces critiques cachent

* **Luis IZCOVICH** is a psychoanalyst, training psychiatrist, Doctor of Psychoanalysis (Paris VIII) and member of the International of the Forums of the Lacanian Field and of its School of psychoanalysis, the SPFLF, of which he is one of its founding members. He has taught in the Department of Psychoanalysis of the University of Paris VIII, currently teaches in the College of the Psychoanalytic Clinic of Paris, and practises psychoanalysis in Paris.

une ignorance profonde de l'œuvre de Lacan qui a consacré une année entière à l'étude d'un affect fondamental l'angoisse de même que de façon constante il s'est référé aux affects toute au long de son œuvre.

Je vais me centrer autour d'un affect auquel Lacan a donné une place d'exception : l'angoisse. Pourquoi c'est un affect fondamental ? Il y a plusieurs raisons à cela. La première raison qui fait de l'angoisse un affect fondamental est que l'angoisse est un affect capable à lui tout seul de susciter une demande d'analyse. Il n'est pas le seul, mais il est le plus souvent évoqué dans la demande d'analyse. On le constate régulièrement. Dernier exemple en date : un homme demande une analyse alors qu'il a tout réussi, il aime sa femme et il la désire, excellent homme d'affaires est sur le point de devenir le patron d'une grande usine, il est satisfait du rapport qu'il a avec ses enfants et néanmoins, de façon récurrente depuis son enfance, et à des intervalles réguliers il fait l'expérience d'une angoisse qui le surprend. Il s'interroge sur les raisons de l'angoisse et se demande : pourquoi s'il a tout pour être heureux il éprouve cela ?

Bien sûr, je ne sais pas plus que lui sur le ressort de son angoisse mais c'est certain, et c'est une des promesses de l'analyse, par l'analyse on peut savoir. Tu peux savoir serait la formule d'une analyse. L'angoisse est fondamentale en ceci qu'elle va contre tous les discours en place. Pas moyen de faire appel à la raison, ou au sens commun. L'angoisse vous prend, elle vous saisit, elle déchire les voiles derrière lesquels un sujet cherche à se cacher, elle fait intrusion. Et c'est tellement de l'ordre d'une expérience intime que certaines personnes récusent même l'idée de parler de l'angoisse en disant que parler de l'angoisse ce n'est pas la même chose que de faire l'expérience de l'angoisse. Et ils ont raison. Car avant tout l'angoisse est de l'ordre de l'éprouvé. Et ce qu'on peut dire n'est jamais égal à ce qu'on éprouve.

C'est pourquoi, et c'est l'expérience de tout le monde, quand on peut parler de l'angoisse c'est déjà parce qu'on est moins angoissé.

Deuxième raison de faire de l'angoisse un affect fondamental : c'est qu'avec l'angoisse on est dans un véritable affect de transfert. Pourquoi je dis cela ? Il est connu de tous, je vais dire de ce qui sont en analyse mais aussi dans l'idée qui se font ceux qui ne font pas une analyse. Ce qui est connu est que le dispositif analytique engendre l'amour. L'amour c'est le

moteur de la cure. Freud l'avait déjà dit avec la notion de l'amour de transfert avant que Lacan en donne le véritable ressort de l'amour : j'aime celui à qui je suppose le savoir. A chaque fois qu'on suppose le savoir on aime. Maintenant, vous allez me poser la question mais alors si je veux qu'on m'aime il suffit que je montre que j'ai un savoir ?

Attention, c'est plus compliqué que cela. Ce n'est pas une question de montrer les connaissances. La question porte sur une supposition de savoir concernant le propre inconscient. Et là il y a des personnes plus capables que d'autres pour susciter la supposition de savoir.

Dans tous les cas, une analyse requiert qu'à un moment donné l'analysant suppose le savoir à l'analyste. C'est le principe du transfert. C'est la condition d'une analyse mais c'est aussi l'obstacle.

Car l'amour de transfert, il est aussi au service de montrer à l'analyste jusqu'à quel point je suis l'objet précieux qui lui manque. L'amour devient dès lors un obstacle. C'est ce que l'analyste sait. Il sait que l'amour est condition d'une analyse mais aussi l'obstacle.

Alors pourquoi parler de l'angoisse comme véritable affect analytique ? Premièrement parce que paradoxalement le dispositif analytique est producteur d'angoisse. Deuxièmement parce que l'angoisse est une boussole pour l'analyste. Je l'ai dit l'amour est une indication que le transfert est en place. L'angoisse est ce qui permet de repérer le rapport du sujet à son désir. Cela pose d'emblée la place de l'angoisse dans l'expérience d'une analyse. Elle est souvent déterminante pour faire une demande d'analyse et également elle a une fonction dans la cure. Dire qu'elle a une fonction c'est dire que ce n'est pas un signal négatif mais un signal qui permet de s'orienter.

Je vais développer ces questions. Tout d'abord on comprend quand on dit que l'angoisse peut amener à l'analyse, on comprend moins bien pourquoi une analyse est producteur d'angoisse. Il est nécessaire d'évoquer ici les conditions d'émergence de l'angoisse. Il y a de l'angoisse à chaque fois qu'un sujet est confronté au désir de l'Autre et sans la possibilité de pouvoir nommer ce désir.

Pensons à cet exemple typique : la rencontre amoureuse. Je me réfère ici à la rencontre avec le désir de l'Autre et donc tous ce qui est avant la rencontre sexuelle.

A chaque fois qu'il y a du désir il y a également une certaine inquiétude.

C'est de l'expérience de tout le monde. Si vous êtes trop tranquille quand vous allez au rendez-vous amoureux c'est parce que l'Autre ne nous intéresse pas suffisamment. Je me réfère donc à l'angoisse dans le cas où le partenaire vous intéresse.

Et alors à quoi correspond l'inquiétude qui s'associe au désir ? Au fait de ne pas savoir quels sont les véritables intentions de l'Autre. Ceci se traduit par cette question : que me veut-il ?

Prenons l'exemple du côté de l'homme : la question prend la forme de qu'elle est le désir de la femme et ceci est redoublé par est ce que je serai à la hauteur ? Autrement dit, est-ce que je serai suffisamment puissant. Autrement dit : que veut cette femme ?

Du côté de la femme : il y a aussi une inquiétude liée à ne pas savoir ce que l'Autre veut. Cela prend néanmoins une autre forme que chez l'homme. J'évoque l'exemple d'une analysante mais il n'est pas unique : elle est angoissée à l'idée de la rencontre avec un homme. Elle sait ce que l'homme veut et elle est même consentante. Alors, me direz-vous pourquoi elle est angoissée ? La question pour elle n'est pas seulement qu'est-ce qu'il (l'homme) me veut mais aussi elle s'interroge : une fois qu'on aura eu des rapports sexuels pourquoi il pourrait avoir envie de recommencer ? Donc elle est inquiète sur le désir de l'Autre. Et la question qui porte sur les intentions est liée à la question qu'on se pose sur le désir sexuel de l'Autre. D'ailleurs remarquez qu'une fois qu'on sait que l'Autre a un intérêt sexuel, cela devient moins angoissant car on sait désormais quels sont les intentions de l'Autre. Il y a donc dans l'angoisse une incertitude : je ne sais pas quel objet je suis pour l'autre. Mais en même temps on confirme le constat de Freud, l'angoisse chez une femme est corrélée à la perte possible de l'amour de son partenaire

L'angoisse donc prend des formes différentes mais elle a toujours la même structure. Réfléchissez à vos expériences d'angoisse. Elle survient à chaque fois que vous ne connaissez pas ce que l'Autre désire, que vous n'arrivez pas à interpréter quel est ce désir de l'Autre. Cela est donc la première condition, puis la deuxième condition, c'est que vous vous sentiez concerné par ce désir. Autrement dit, la condition est que vous ayez le sentiment que vous êtes à la place d'être l'objet qui intéresse l'Autre.

Je reviens, à partir de là, aux raisons de pourquoi le dispositif

analytique engendre l'angoisse. Si vous appliquez les deux conditions que j'ai évoqué au dispositif analytique vous comprendrez pourquoi une analyse comporte une dimension d'angoisse. D'abord, parce que l'analysant est confronté au désir de l'analyste, au « Que me veut-il » ? Celui qui n'a pas connu cela c'est à dire qu'il ne l'a pas éprouvé c'est parce qu'il a pu rencontrer un analyste mais il n'a pas fait d'analyse. Donc la première condition est de l'ordre d'une interrogation, d'une énigme, un X comme on dit dans une équation mathématique. Puis, c'est la deuxième raison, l'analysant se sent concerné par le désir de l'analyste.

Mais il existe encore une autre raison au pourquoi une analyse angoisse. C'est que l'analyse va à l'encontre du refoulement. Autrement dit, l'analyse fonctionne comme disait Freud à propos de l'archéologie, *via de levare*. C'est à dire qu'on enlève les pierres les plus récents pour aller chercher les fondations. On enlève les pierres pour trouver les traces du désir enfoui.

La thèse freudienne maintenue par Lacan est qu'on refoule un désir parce qu'il est interdit, parce qu'on ne s'autorise pas à ce désir. On enterre un désir et l'analyse consiste à faire une excavation et comme en archéologie l'opération est très délicate. Cela demande comme on dit en français avoir du tact. La redécouverte d'un désir refoulé, l'extraction de la pierre précieuse est productrice d'angoisse. En ce sens, de même qu'en archéologie on procède en enlevant des couches de pierre, en analyse on trouve on rentre à chaque fois dans de nouvelles zones d'angoisse.

Je suppose que vous m'avez compris. La thèse de la psychanalyse est que l'angoisse c'est l'envers du désir. Quand je dis que c'est l'envers je ne dis pas que c'est l'opposé. L'opposé du désir c'est l'ennui, ou la dépression. Dire que c'est l'envers c'est dire qu'angoisse et désir sont comme les deux faces de la même monnaie. Aborder les choses ainsi vous donne une indication : que l'angoisse est un affect qui est à considérer comme très positif. On pourrait le dire ainsi : c'est un affect qui annonce un bon pronostique. Car là où il y a de l'angoisse il peut y avoir du désir. Lacan condense cette perspective quand il pose que l'angoisse est en position intermédiaire entre la jouissance et le désir. Pour résumer cette idée on pourrait dire qu'il existe un vecteur qui va de tout ce qui vous encombre, soit vos symptômes, la jouissance opaque qui ne sert à rien, vers le désir. La jouissance peut se

transformer en désir mais cela exige un passage nécessaire, logique, par l'angoisse. Donc, il y a une incertitude dans l'angoisse mais aussi l'angoisse ne trompe pas en ceci qu'elle constitue une certitude. Pour qui ? Pour l'analyste, car l'angoisse est l'index le plus fiable que le sujet est dans la voie d'accéder à son désir. Mais aussi l'angoisse comporte une certitude pour l'analysant. Un sujet peut ne pas être sûr sur ses sentiments, être égaré, mais s'il est pris de l'angoisse, à ce moment précis il n'a aucun doute.

II

Le pari d'une analyse, c'est convertir la jouissance en désir, ce qui nécessite le passage par l'angoisse. Je vais donc montrer la dimension du désir refoulé dans la cure analytique. Une jeune femme demande une analyse pour des raisons liées à son travail. Elle a la trentaine et c'est une femme de notre époque. Qu'est-ce que j'appelle une femme de notre époque ? Elle a fait des études de commerce puis intègre le monde des affaires et passe son temps à négocier des contrats commerciaux avec des enjeux économiques importants. Elle dirige une équipe, voyage partout en Europe, se sent libre de choisir ses partenaires sexuels et les garder le temps qu'elle le veut. Elle se définit comme une femme libre entourée par hommes (donc notez ce n'est pas elle qui entoure c'est les hommes qui l'entourent) par rapport auxquels elle se considère comme plus capable. Elle demande donc une analyse pas pour parler de sa vie privée, car tout va bien. Elle se dit satisfaite. D'ailleurs, pour mieux accommoder sa vie privée au monde du travail elle est devenue la maîtresse d'un homme marié. « C'est plus pratique » dit-elle, car cela la libère de toute contrainte. Comme une autre femme s'occupe de lui dans le quotidien, elle profite, ce sont ses mots, de quelques moments précieux. Donc « tout est bénéfique », dit-elle. D'ailleurs, elle ne me donne pas le prénom de son amant. Elle l'appelle lundi car c'est le seul jour de la semaine qu'ils se voient. Donc elle est la femme de lundi. Cela donc lui convient parfaitement d'autant plus qu'elle ne veut pas d'enfant. Donc si elle demande une analyse c'est parce que parfois elle se sent angoissée dans son travail. L'analyse met en évidence le vecteur qui va de la jouissance au désir en passant par l'angoisse. La jouissance est celle de son symptôme : ne pas pouvoir s'empêcher de démontrer aux hommes qu'ils sont minables. Cela lui procure

une grande satisfaction et en même temps une profonde détresse.

Maintenant comme passe-t-elle de la jouissance au désir ? L'analyse commence par une interprétation, je l'accepte en analyse à condition qu'elle vienne me voir les lundis. L'analyse a produit progressivement une déchirure des masques qu'elle s'est forgée et a actualisé de façon de plus en plus aigüe l'expérience d'un manque. Le manque qu'elle cherchait systématiquement à poser du côté d'homme, « tous incapables », commence à occuper tous les terrains de sa vie et le manque donc de son côté concerne très spécialement la situation avec son amant. Et le corrélatif du manque c'est la demande. Qu'elle commence à demander, c'est le signe qu'elle éprouve le manque. Elle commence à demander à lundi. Dans la vie amoureuse cela s'est traduit par l'insatisfaction de voir son amant que le lundi. Vous imaginez la suite. Face à sa demande, qui comme toute demande est une demande d'amour, le refus de son amant est interprété comme un refus d'amour, donc elle commence à s'intéresser à un autre homme.

Puis l'analyse avance et elle va vivre avec cet homme. Et c'est là au bout de plusieurs années d'analyse qu'elle me livre cette séquence : d'une part qu'à l'âge de 20, pendant 1 an elle a essayé d'avoir un enfant mais elle n'est pas tombée enceinte et avait donc abandonné ce désir, puis, elle évoque la scène suivante. Elle avait 14 ans. Elle faisait du baby-sitting. Elle est en train de jouer avec un garçon de 6 ans, dont elle s'occupe et subitement elle s'aperçoit que quelque chose bascule dans le jeu. Elle sent qu'il y a quelque chose de sexuel dans sa façon de jouer à lui. Mais et c'est cela le point clé, elle se souvient de l'horreur qu'elle éprouve par le fait de sentir une excitation sexuelle qui s'éveille en elle.

Une idée s'impose immédiatement à elle. Elle ne pourra jamais être mère car elle ne serait jamais tranquille d'être seule devant son fils-garçon et d'éprouver donc la même chose. Puis l'analyse l'amène à s'apercevoir que l'horreur est en réalité un déplacement de l'horreur après-coup produite par le souvenir d'avoir éprouvé une satisfaction lors des jeux érotiques avec son frère. L'horreur de l'adolescence était juste un retour de l'horreur infantile.

J'arrête l'exemple clinique ici. Qu'est-ce que cela démontre ? Plusieurs choses. Tout d'abord pourquoi Lacan s'est servi du concept de jouissance. La jouissance ce n'est pas le plaisir et ce n'est pas la satisfaction. Bien que proche de l'une et de l'autre notre analysant rend compte que ce

qu'elle éprouve est bien plus intense qu'un plaisir, c'est ce qui l'horrifie et en même temps ce n'est pas une satisfaction, au contraire elle éprouve dans son corps quelque chose à la fois intense mais connoté négativement pour elle. Le terme de jouissance que Lacan se sert dans la théorie rend parfaitement compte à la fois de toute satisfaction qui dépasse un plaisir, comme par exemple la jouissance sexuelle mais également, toute expérience intense dans l'éprouvé, qui comporte une dimension négative ce qui est la cause de l'horreur. C'est le cas de l'expérience de cette analysante.

La deuxième question qui est démontrée est le lien entre la jouissance, l'angoisse et le désir. Je trouve en effet que le cas que j'ai apporté démontre la proposition centrale de Lacan que l'angoisse est en position intermédiaire dans un vecteur qui part de la jouissance et va vers le désir.

Tout d'abord quand elle commence son analyse tout paraît réglé comme du papier à musique. Sauf qu'il y a un point d'angoisse. Et cette angoisse est l'indice, comme toujours, d'un désir qui reste à travers de la gorge. Ceci veut dire que la psychanalyse prend en relation à l'angoisse une position à *contrario* de la conception générale. La conception générale est d'interpréter l'angoisse comme le signe d'un danger à éviter. Pour la psychanalyse l'angoisse est le signe d'un désir donc, plutôt que de reculer devant l'angoisse, le remède analytique est d'en faire face, l'affronter puis la traverser.

Ce que l'exemple que j'évoque démontre c'est comment une position d'assurance dans la vie est au service de cacher la jouissance qu'il ne faut pas, celle qui a causé l'horreur et a stoppé le désir du sujet, devenu par-là refoulé. L'analyse a re-actualisé ce moment ce qui permet d'opérer un décollage entre la jouissance et le désir.

On peut dès lors saisir la nécessité du passage par l'angoisse. Car l'angoisse est la voie qui permet au sujet de s'extraire de la jouissance et d'assumer une position désirante.

Maintenant, c'est certain que le rapport à l'angoisse est variable d'un sujet à l'autre et aussi entre un sexe et l'autre. Sur ce point Lacan suit Kierkegaard qui disait que les femmes sont plus susceptibles d'être angoissées que les hommes. Cela je crois que c'est un constat auquel chacun peut s'accorder. Vous allez vous demander pourquoi. Lacan n'a pas répondu ce qui nous oblige à donner une explication. Je vous donne mon idée. Il y a

à mon avis deux raisons à l'affinité entre l'angoisse et les femmes.

La première raison se trouve chez Freud. Dans l'article princeps consacré à l'angoisse il distingue l'angoisse chez l'homme de celle de la femme. Pour l'homme toute angoisse pourrait être ramenée à une angoisse devant la castration. Pour la femme l'angoisse est liée à la perte de l'amour.

C'est comme l'exemple que j'ai donné de cette femme qui disait pourquoi un homme pourrait avoir envie de recommencer une fois qu'il a fait l'amour avec elle. Sa question est au fond qu'est-ce qui fait qu'un homme qui la désire puisse l'aimer. L'angoisse chez la femme est liée notamment à la question comment être sûre qu'on va être aimée. A quoi on voit que c'est une question très liée aux femmes ? C'est parce que le discours sur l'amour est le plus souvent tenu par les femmes. Il y a là-dessus une énorme différence entre les hommes et les femmes et l'expérience de l'analyse le démontre. Alors qu'il y a une plainte bien féminine qui est que son compagnon ne lui parle pas suffisamment d'amour la question des hommes est plutôt comment on peut être sûres de l'amour qu'on a pour une femme. Si l'homme est moins confronté à l'angoisse que la femme c'est parce qu'il se protège avec le doute. Et si vous enlevez le doute ce qui émerge est l'angoisse.

III

Les femmes sont moins susceptibles d'hésiter quant à l'amour, elles sont moins en proie au doute et donc plus libres dans leur rapport au désir. Et c'est ce lien plus direct au désir, moins encombré ce qui met les femmes dans un rapport moins protégé au désir de l'Autre, ce qui par définition comme j'avais évoqué est toujours source d'angoisse.

Je viens à une solution spontanée à l'angoisse. C'est la phobie. Si je l'évoque c'est parce que c'est un phénomène très courant comme solution inconsciente à l'angoisse. Je l'évoque car cela permet d'expliquer aussi pourquoi une analyse angoisse.

Ce qu'on apprend avec la phobie, c'est qu'elle se centre autour d'un objet permettant qui produit alors une localisation de l'angoisse. Avec la phobie l'angoisse se transforme en peur localisé. En ceci, il s'agit d'un symptôme qui paradoxalement oriente le sujet. Il lui donne un point de

repère.

Il lui suffit au sujet, désormais, d'éviter l'objet de la phobie, pour ne pas être confronté à l'angoisse. Cela donne une idée de la fonction du symptôme dans la structure subjective. Le symptôme met à distance l'angoisse. Il apparaît dès lors logique, qu'une analyse qui va à contre-sens de la construction du symptôme rapproche le sujet du noyau d'angoisse fondamentale.

Maintenant posons-nous la question : de quoi l'angoisse est le signal ? La proposition de Freud est précise et Lacan l'a prolongé mais en introduisant un changement majeur.

Pour résumer les propos de Freud : son idée est que c'est par l'Œdipe qu'un être humain devient homme ou femme. L'Œdipe est une expérience de vie, et comme toute expérience, rien n'assure à l'avance de comment elle va se terminer. L'idée de Freud est qu'un sujet qui traverse l'expérience sait comme prendre position dans la vie. Il sait aussi comment s'orienter quant au choix du partenaire sexuel. Pas seulement il le sait mais en plus il l'assume. Autrement dit, il adopte les conduites adaptées à sa finalité. Dans ce schéma l'angoisse est le signe de ce qui n'a pas été accompli par un sujet dans son expérience de construction œdipienne.

C'est ce qui se déduit de Freud quand il avance que l'angoisse est toujours angoisse de castration.

L'idée étant que si l'Œdipe est traversé et arrivé au point d'achèvement le sujet intègre dans son inconscient l'existence d'un impossible, une barrière, une limite. Si on prend le cas du garçon ce serait, intégrer l'idée d'une interdiction de jouissance qui porte sur la mère.

Quand on parle de castration tout d'abord on se réfère à ceci qu'il existe un objet interdit. Remarquez que Lacan ne dira pas autre chose quand il formule que l'angoisse apparaît quand disparaît la norme. Qu'est-ce que cela veut dire ? La norme ce n'est pas la normalité. La norme c'est le rapport à la loi. De cette façon Lacan reprend l'Œdipe de Freud. C'est dans la mesure où on prend position du côté de la loi, de l'acceptation d'une jouissance interdite, que pas seulement on se constitue comme être humain mais qu'on devient désirant.

C'est une thèse centrale et constante chez Lacan qui met en rapport désir et loi par l'effet de la fonction paternelle. C'est formulé de façon

explicite : le Nom-du-Père est ce qui permet de conjoindre le désir à la loi. C'est exactement ce que veut dire la métaphore paternelle. Il a fallu un long développement à Lacan pour donner le résultat final. Qu'est-ce qu'elle dit ? Elle dit que l'intégration du Nom-du-Père est ce qui permet de donner un nom au désir de l'Autre.

Vous voyez que cela a des rapports très étroits avec la question de l'angoisse. Car l'angoisse comme j'ai dit est lié à l'impossibilité de nommer le désir de l'Autre. L'enfant qui éprouve l'angoisse est l'enfant qui n'arrive pas à nommer les caprices du désir de l'Autre, et le premier Autre est incarné par la mère. Maintenant si l'on suit la formule de la métaphore paternelle, elle écrit que le Nom-du-père permet à un sujet d'accéder au phallus et c'est par ce biais qu'il peut répondre au désir de l'Autre. Intégrer la métaphore paternelle c'est comme accéder à un diplôme. Une fois que vous l'avez-vous disposé d'un moyen. Le phallus désigne chez Lacan le signifiant du désir. Ajoutons pourtant ceci, on n'accède pas progressivement à la métaphore paternelle. C'est un fait de structure.

Autrement dit, la métaphore paternelle est ce qui permet de répondre aux caprices du désir de l'Autre, la mère ou n'importe qui qui vient à cette place. Elle met en connexion un sujet avec le phallus ce qui constitue une protection à l'égard du désir de l'Autre. Cela donne un aperçu dans la constitution d'un sujet. S'il accède au désir il est moins affecté par le désir de l'Autre et donc moins angoissé. Cela donne également une indication sur la finalité d'une analyse à savoir c'est par le désir qu'on trouve une issue à l'angoisse et c'est également dans le désir qu'on trouve une défense à l'égard du désir de l'Autre.

Je récapitule ce point important. Le Nom-du-Père met en connexion le désir et la loi. Il permet de désirer conformément à la loi et est ce qui permet de donner un nom à ce que l'Autre veut et quand on peut nommer on peut sortir de l'angoisse.

C'est frappant dans la relation d'un enfant avec sa mère. L'enfant est confronté au fait que la mère a un désir qui est au-delà de lui. L'enfant se formule qu'il y a un au-delà car il s'aperçoit qu'il ne sature pas le désir de sa mère. Car l'enfant au départ à un fantasme qui est de croire qu'il peut satisfaire la mère. Puis les signes s'accumulent qu'il peut être très bien aimé, adoré par sa mère néanmoins, elle ne se contente pas avec cela. Dès lors, il

se formule : « Mais que veut-elle ? ».

Ce que Lacan appelle « nommer » cela consiste à pouvoir dire « elle veut ceci ou cela ». Pouvoir nommer c'est aussi pouvoir s'extraire de la question du désir de la mère et par conséquent moins soumis à l'angoisse. Pour le dire d'une autre façon, ce qui angoisse ce n'est pas la séparation avec la mère c'est le contraire la mère trop proche.

Dire donc que la loi et le désir sont connectés c'est dire que la loi et le désir sont la même chose. D'ailleurs, Lacan avance cette formule étonnante « la loi humanise le désir ». Cela veut dire, que nos désirs portent la marque de notre rapport à la loi ou de notre non-rapport à la loi.

J'ai évoqué le désir, l'angoisse et la loi. C'est une perspective fondamentale, car l'angoisse et le désir sont l'indice d'un rapport différent à la loi. L'angoisse est le signe d'une non-accommodation à la loi. Le désir est le signe de son intégration.

J'ai évoqué donc que Lacan prolongeait Freud. Il le prolonge en ceci que l'angoisse est le signe d'un non franchissement définitif de l'Œdipe. Car le signe de son franchissement est la castration. D'ailleurs Lacan va avancer à un moment donné une formule qui pose comme finalité de l'expérience de l'analyse l'assomption de la castration. Ceci veut dire que l'analyse permet d'accomplir ce qui était commencé puis resté en suspens pour un sujet l'assomption d'un impossible.

Également j'ai avancé que Lacan change par rapport à Freud. Car la thèse de Freud implique que l'avancé d'une analyse comporte la rencontre avec un roc, il l'appelle le roc de la castration, soit un point de buté, indépassable. Or, l'idée de Lacan et toute sa démonstration sur l'angoisse pendant des années peut se résumer ainsi : pas seulement une analyse est résolutive par rapport à l'angoisse mais l'analyse présuppose que là où il avait de l'angoisse il y aura du désir.

Je développe ce point qui est essentiel pour saisir le ressort de l'angoisse et son issue possible dans l'expérience d'une analyse. J'ai évoqué le rapport à la loi et son intégration. Il faut ajouter qu'il s'agit d'une intégration inconsciente ce qui veut dire que c'est un niveau différent que celui de connaître ce que dit la loi. L'intégration inconsciente est le résultat de l'entrée d'un sujet dans le symbolique.

IV

A quoi peut-on repérer qu'un sujet est entrée dans le symbolique ? C'est complexe mais je vais donner un exemple extrême celui l'autisme ou la schizophrénie. L'absence d'entrée dans le symbolique se traduit par l'absence totale de langage, ou par un usage complètement inapproprié par exemple par la création des nouveaux mots, des néologismes.

Deuxième exemple : par l'impossibilité d'établir un lien avec l'autre, je me réfère aux autres sujets, d'une façon qui ne soit pas ou l'autre ou moi.

L'idée de Lacan est qu'il existe deux strates dans la relation qu'on peut avoir avec nos interlocuteurs. Un niveau se situe avec ce qu'il désigne comme l'axe imaginaire, soit un axe où l'autre est mon semblable. Ce niveau est toujours source d'un rapport de conflit. Parce que l'image de l'autre peut fasciner mais la fascination vire toujours à l'agressivité. Donc, le registre imaginaire est toujours producteur des liens conflictuels. Aussi bien il est générateur d'angoisse. Il y a des exemples multiples dans la littérature qui relèvent de la structure suivante : l'angoisse surgit quand dans le lien d'un sujet au double, émerge de façon soudaine quelque chose qui n'était pas de tout attendu. Le cinéma s'est beaucoup servi de cette expérience. On constate que l'angoisse se produit quand du côté de l'image apparaît l'inattendu, l'étrange mais également ce qui touche le plus intime d'un sujet. Vous verrez qu'à chaque fois le plus intime concerne le sexe ou la mort soit ce par rapport à quoi il n'y a pas de représentation inconsciente. L'autre niveau c'est le niveau symbolique, qui est un niveau impliquant la médiation. Entre moi et mon semblable il y a toujours la référence à une instance tierce. Le niveau symbolique est le niveau de la pacification, il est aussi celui du désir. Le symbolique constitue ce qui permet de suppléer à l'absence de représentation inconsciente. Le sujet trouve à sa manière, à partir du langage, une réponse à ce qui structurellement lui fait défaut l'inscription du sexe et de la mort. C'est cela ce que veut dire symboliser en psychanalyse.

Le problème surgit avec ceci. Alors que Lacan a cru pendant un temps qu'il était possible d'accéder à une symbolisation complète il s'aperçoit que cela relève de l'impossible.

Et c'est là que se situe l'axe essentiel introduit par Lacan dans sa

conception de l'angoisse, à savoir que l'angoisse est un affect index de l'impossible symbolisation. Elle est l'index d'un autre registre le réel. Le réel n'est donc pas l'imaginaire, et n'est donc pas le symbolique. Par l'imaginaire vous fonctionnez en étant captivé par les images qui vous viennent du dehors. Pensez au rapport que vous avez à la beauté. Mais la beauté s'ordonne aussi par le symbolique. Pensez par exemple à comment changent les critères de beauté féminine. Cela s'explique à partir du rapport au phallus. Le phallus étant ce qui fonctionne comme suscitant le désir. Et il convient de remarquer que chaque époque, fabrique dans un contexte de discours quels sont les critères qui fonctionnent comme phalliques.

Le rapport à l'image est donc déterminé par le discours. Mais, il y a une autre dimension plus fondamentale, ce que la beauté est une façon de masquer le point d'horreur, le réel de chacun, et qui concerne l'authenticité de l'être une fois qu'on enlève toutes les masques.

Je reprends ici l'expérience d'une analyse. Une analyse angoisse car elle amène le sujet à un rendez-vous précis qui est celui de la fin du bal ou les masques tombent et on voit le vrai visage de l'autre, et en même temps nous même sommes mis à nus.

Le masquent tombent car on s'aperçoit jusqu'à quel point toutes nos conduites ont été une façon d'éviter le désir. Car il faut le dire le désir dérange. C'est ce que Lacan démontre. Si le désir et l'angoisse sont l'endroit et le revers d'une même monnaie c'est parce que toutes les deux sont l'indice du réel d'un sujet soit ce que quelqu'un à de plus singulier.

Je dirai pour conclure un mot sur l'angoisse du clinicien. Pour Lacan c'est un signe d'espoir. Et il l'a dit d'une façon explicite devant un groupe de psychiatres qui s'était formés à la psychanalyse. Pourquoi l'angoisse du clinicien est un signe d'espoir ? Nous sommes à nouveau sur la question de l'affect d'exception, de ce qui ne trompe pas. L'angoisse c'est un signe certain prédictif donc, qui laisse de l'espoir, dans la mesure où c'est l'indice d'un clinicien concerné.

C'est par quoi l'angoisse du clinicien à la même structure que toute forme d'angoisse. Il s'agit de l'angoisse de quelqu'un qui est concerné. Par quoi ? Par le désir de l'Autre. En même temps, le clinicien angoissé démontre également ce qui n'a pas été accomplie de son côté à savoir, le passage de l'angoisse au désir.

Il y a donc une inversion. En analyse c'est le patient qui est angoissé et l'analyste fonctionne avec son désir. Si c'est l'analyste qui s'angoisse, c'est parce que le désir de l'autre, de son patient l'angoisse. Dans ce cas, l'analyste passe à occuper la place de patient.

J'ai dit que l'analyste fonctionne avec son désir. Il convient d'explicitier ce point car le désir de l'analyste ce n'est pas le désir d'un sujet. Il est vrai que l'analyste quand il ne fonctionne pas comme analyste c'est un sujet et dès qu'on parle de sujet on parle de quelqu'un avec des désirs.

Maintenant quand l'analyste fonctionne, ses désirs en tant que sujet restent en dehors de l'expérience, et ce qui fonctionne si l'analyste en est un, c'est un désir bien spécifique, pour deux raisons.

La première raison c'est que le désir de l'analyste ne dépend pas de l'inconscient de l'analyste, ce n'est pas un désir lié à l'articulation signifiante. C'est ce que veut dire Lacan avec sa proposition de l'analyste à la place de l'objet. Cela veut dire que l'analyste doit venir à occuper la place qui cause le désir d'un sujet. Et dans la conception de Lacan ce qui cause le désir, d'ailleurs de même que ce qui angoisse, c'est un objet. Il lui a donné un nom : l'objet *a*. La deuxième raison qui fait de ce désir, le désir de l'analyste, un désir pas comme les autres est que c'est un désir qui vise à produire la différence absolue. Autrement dit, ce n'est pas un désir qui est comblé par un objet mais c'est un désir, qui se satisfait dans la production de ce qui constitue la plus grande singularité chez l'analysant.

On peut saisir que le devenir de l'angoisse est fondamentale dans l'expérience de l'analyse. C'est aussi pourquoi Lacan a posé comme point de mire, comme finalité de l'expérience l'accès au désir de l'analyste.

Ce que prouve l'expérience de l'analyse est qu'on guérit de l'angoisse. Vous pouvez objecter qu'on n'a pas besoin d'une analyse pour guérir de l'angoisse. C'est vrai. Notre monde actuel propose différents types de traitement à l'angoisse. Les médicaments peuvent être une solution. La religion aussi. Toutes les formes de psychothérapie peuvent aider à résoudre l'angoisse.

Restent donc à savoir si l'analyse est une méthode comme les autres ou s'il comporte une spécificité.

Il est spécifique en ceci. Ce que l'analyse est le seul remède à l'angoisse qui traite la cause de l'angoisse. Dans ce sens, on peut dire qu'une

analyse pas seulement *dés-angoisse*, c'est à dire on se soulage de l'angoisse mais en plus produit un effet à l'endroit même de l'angoisse qui devient désormais le point de soutien d'un sujet dans son existence. Ce qui est produit est un désir inédit.

On peut soutenir que le remède à l'angoisse est l'accès à un désir mais un désir étrange, bien particulier car ce n'est pas un désir qui porte sur un objet et qui n'est pas non plus un désir de reconnaissance mais un désir qui se soutient sur une intime conviction à savoir que ce qui nous guide dans la vie après l'analyse ne trouve pas son support dans l'autre. Le désir à la fin d'une analyse, relève d'un choix, un choix décidé qui ne nous laisse pas forcément dans le confort mais procure la satisfaction de savoir, que ce désir m'oriente face aux deux questions cruciales qui se posent pour un être humain : regarder en face la mort et assumer sa position comme être sexuel. Je dis un choix car à la fin on peut choisir de satisfaire le désir ou pas.

Je conclus. Certes il est indispensable de se faire guider par le désir mais cela ne suffit pas. Encore faut-il prouver qu'on est devenu responsable de son désir. L'angoisse est l'indice qu'on n'est pas encore tout à fait responsable. Tant qu'il y a l'angoisse, nous avons l'indice qu'il y a encore du chemin analytique à faire (chemin analytique).

**Remarques cursives sur le séminaire
« La topologie et le temps » de Jacques Lacan**

Alain HARLY*
psychanalyste, Poitiers
Association Lacanienne Internationale (ALI), Paris

Avec ce dernier séminaire, on pourra dire que le tempo était bien différent, et pour beaucoup ce fut là le signe évident de la maladie qui allait l'emporter. Je soulignerais aussi un changement dans le style. On pourrait croire en effet qu'il ne s'adresse qu'à quelques-uns, auditeurs privilégiés spécialement compétents dans le domaine de la topologie. Seule la leçon du 9 janvier reprend quelques instant le style d'autrefois. Il semble même un instant décrocher de la théorie des nœuds ! mais est-ce vraiment le cas ? A parcourir minutieusement la transcription de ce séminaire, je suis plutôt surpris de constater que son discours, malgré les ruptures, malgré les silences, malgré les embrouilles est tout à fait articulé.

Son propos commence par un énoncé qu'on pourrait dire bien connu de ses élèves, c'est une reprise qu'il assume de cette assertion : « *Il n'y a pas de rapport sexuel, c'est ce que j'ai énoncé.* » Et de terminer la séance de ce jour par une sorte d'autocritique, qu'il a eu tort de le faire parce que « *c'est injustifié.* » Et pourtant l'instant d'avant ne confirmait-il pas « *Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel, c'est ce qui est essentiel de ce que j'énonce* ».

* **Alain HARLY** est psychologue clinicien, psychanalyste. Membre fondateur de l'École Psychanalytique du Centre-Ouest (France), membre de l'Association Lacanienne Internationale.

Bien sûr cela pourrait passer pour une incohérence. Reprenons son propos et interrogeons-nous sur cet énoncé « essentiel » et pourtant « injustifié ».

Il peut se soutenir que d'un point de vue de la logique que si un énoncé ne peut pas se justifier, cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit faux. A quoi tient cet écart ? Est-ce encore un coup de l'objet petit a ? Une manière en quelque sorte que cela ne se boucle pas ?

Écoutons encore : « *Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel parce qu'il y a un imaginaire, un symbolique et un réel [...] c'est du même coup ce que je vous avoue. Bien !* »

On pourrait éprouver avec cet aveu une dimension pathétique, une sorte de chute funeste. A se laisser aller à affect ne risque-t-on pas de nous enfermer dans la plainte bien connue : le maître ne dit pas toute la vérité, ou pire, il la dit mal. Et pour ceux qui veulent le sauver encore de diagnostiquer que c'est de la fatigue et qu'il faut l'assister... Il y aurait beaucoup à dire sur l'assistance apportée au maître. Sans doute que la question va s'imposer à tout un chacun de ses auditeurs de savoir s'il faut dans ces propos avarés, ces dessins embrouillés voire ratés, ces apparentes contradictions considérer qu'on est encore dans un séminaire.

Et bien je partirai pour ce qui me concerne que si on se retrouve bien sûr dans certaines limites des représentations et des concepts de l'idée que **Jacques Lacan, malgré sa maladie, nous donne bien là un séminaire**, le dernier sans doute, sa conférence de Caracas en juillet 1980 ayant un statut plus problématique, j'y reviendrai.

L'intervention de Janine Mouchonnat est à bien des égards d'un grand intérêt. Elle n'est pas sans répondre à l'invitation maintes fois formulée par Lacan qu'on lui réponde ! Alors que dit-elle Janine Mouchonnat ? Que justement elle est de ceux qui « *assistent son séminaire* », que le nœud borroméen à l'ancienne est pour elle d'une grande utilité clinique, qu'elle le reçoit comme une présentation topologique de la métaphore paternelle ; « des consistances I,S,R, elle propose le sens suivant » « Le corps primordial » c'est I, « Tu dois une vie à ton père » c'est S, « Tu dois ta vie à Dieu » c'est R. Ce qui me frappe à lire cela, c'est qu'essentiellement c'est un discours du sacrifice. Elle ajoute cette question directe à Lacan sur l'enjeu des

mathématiques dans sa recherche. Et celui-ci de lui répondre qu'il entend traiter mathématiquement la question qu'il a mis à l'ouvrage.

Alors qu'elle est cette question mathématique ? C'est celle du nœud borroméen généralisé. Il va le dire plusieurs fois au cours de ce séminaire. Toutes les explorations qu'il entreprend, bande triple, tresse, bande de Slade, etc., viserait donc à dégager la structure de ce nœud borroméen généralisé [par la suite : NBG]. Va-t-il y arriver in fine ? ce n'est pas très clair dans les deux dernières leçons, mais on peut quand même dire qu'il suggère, y compris par ses trébuchements, une voie à suivre.

La question de J. Mouchonnat n'est ni dans le tempo ni dans la topologie de ce qu'il tente de dire alors. Le discours du sacrifice qu'elle tient ici s'entend comme une interprétation quelque peu sauvage. Elle est sauvage car c'est en acting out. C'était d'ailleurs à l'époque des propos qui pouvait se vociférer : « Lacan nous pompe jusqu'à l'os, ça suffit Rien à foutre de ses nœuds ; vive la clinique ». Il est vrai qu'on peut se laisser aller à quelques irritations quant en tant que bon élève on a tout donné comme on dit pour assimiler, introjecter, la puissante pensée du maître et qu'il vient vous dire in fine que ce n'est pas ça ! ou pas tout à fait ça !

Lacan remet en effet sur le métier cet objet topologique, mais je le souligne, dans son rapport à la métaphore. Je cite : « *La métaphore du nœud borroméen à l'état le plus simple est impropre. C'est un abus de métaphore parce qu'en réalité il n'y a pas de chose qui supporte l'imaginaire, le symbolique et le réel* » (in leçon 4).

Cela nous ouvre à toute une série de questions bien difficiles qui ne sont pas sans nous plonger dans une perplexité.

Comment entendre cela que le NB dans son élaboration doctrinale est quelque chose d'impropre ? Impropre à quoi ? On pourrait dire sans doute à soutenir ce qu'il n'y a pas, soit qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Je peux bien vous avouer que jusqu'ici il me semblait bien fait ce NB pour justement soutenir cela. Lacan ajoute ici que l'énoncé « *il n'y a pas de rapport sexuel* » est un énoncé incomplet et qu'il en appelle donc à être suppléé. Il y faut une suppléance à ce non-rapport. « *Il est clair que les gens [...] font l'amour* ». Et de préciser « *c'est de l'ordre du possible* ». Mais justement c'est bien là le problème : le possible de ce faire qui cependant ne s'écrit pas comme rapport.

Quant à la formule « *Il y a un imaginaire, un symbolique et un réel* » comment la situer ? surtout avec l'indication qui suit « *qu'en réalité, il n'y a pas de chose qui supporte l'imaginaire, le symbolique et le réel* ». Alors comment situer ce manque dans la réalité ?

A minima on pourrait se risquer à dire qu'en fait ce ne sont là que des suppositions, que ces consistances sont supposées, sont hypothétiques. Ce qui reviendrait à dire que ce sont des constructions imaginaires et donc que le NB est lui-même imaginaire, un produit de l'imagination. Pourtant nous avons cru comprendre jusqu'ici que le nouage proprement dit relevait du Réel.

Risquons une autre question : pourquoi Lacan pose t'il ici les dimensions dans cet ordre I,R,S, ? Et non dans l'ordre le plus habituel soit R,S,I, comme dans le séminaire intitulé de cette manière ? J'ai trouvé un élément de réponse à cette question dans la conférence que Lacan avait donné à St Anne le 10 novembre 1978, chez le professeur Deniker, 2 mois seulement auparavant, juste avant qu'il ne commence son séminaire « *La Topologie et le Temps* ».

Il avait alors énoncé que l'imaginaire par le biais du raisonnement mathématique présente l'inconscient. Quand on le présente avec le NB, cela revient à établir une dépendance entre le Symbolique et le Réel. Il énonce que « *cette prééminence du symbolique sur le Réel, c'est ce qui constitue à proprement parler l'inconscient.* »

Quand Lacan, dans cette leçon du séminaire T&T met les termes dans cet ordre, ce n'est pas par hasard. Cela peut s'entendre ainsi : on ne peut s'introduire à cette écriture de l'inconscient que par l'imaginaire mathématique, mais c'est le symbolique qui va commander le Réel.

Pour autant I,S,R, ne sont supportés par rien. Au même titre qu'un sujet ne suppose rien, il est précisément supposé. I,S,R, relève aussi d'une supposition, mais il faut qu'elle soit ordonnée cette supposition pour être présentée.

On pourrait dire que c'est de l'ordre d'un savoir inconscient qui s'est imposé à Lacan depuis bien longtemps, c'est ce qui lui permet d'énoncer « *Il n'y a pas de rapport sexuel* ». Ce savoir, il se laisse aller à l'énoncer, il se laisse faire par ce savoir. Dans le séminaire Encore (1972-1973) il avait posé cette question : « *D'où ça vient cet enseignement dont je suis l'effet ?* ». Il

affirmait alors volontiers que dans son séminaire il occupait la place d'analysant. Il me semble que cette assertion convient spécialement bien pour ce séminaire T§T : Il y a des énoncés qui s'imposent devant un auditoire et il attend que celui-ci lui en restitue quelque chose.

Est-ce que la réponse que lui fait Janine Mouchonnat est une réponse productive ? Pour elle-même je ne sais pas mais en tout cas cela permet à Lacan d'affirmer clairement que c'est du côté des mathématiques qu'il entend traiter sa question. On pourrait entendre que c'est par un serrage de la logique de l'inconscient qu'il attend une réponse. Mais est-ce à dire que son transfert, son sujet-supposé-savoir il le place dorénavant sous les habits du mathématicien ? Si la formule « Nul n'entre ici s'il n'est mathématicien » doit s'inscrire à l'entrée d'une école lacanienne, cela va être la débâcle ! je ne crois pas qu'il s'agisse de cela. Il n'est pas requis au psychanalyste d'être aussi mathématicien. Il me semble que son idée pour une part pouvait être que la formalisation de la psychanalyse devait tendre à une rigueur dont les mathématiques nous donnent une idée. Mais d'autre part qu'une des conséquences du procès analytique c'est d'être en mesure d'intervenir d'une certaine manière dans le champ des mathématiques, et tout spécialement dans celui de la topologie.

Quand Lacan fonde l'École Freudienne de Paris, le texte de fondation y inclut diverses formules et en particulier celle sur le transfert, notion si essentielle à la pratique analytique, qu'il articule en termes de sujet-supposé-savoir. La formule qu'il en donne alors, on s'en souvient est d'allure mathématique.

Non seulement ce style n'a pas provoqué la panique et la fuite de ses élèves, mais a eu pour effet le succès que l'on sait pour son École. La rigueur fût-elle mathématique s'est avérée féconde. J'ajouterai ici que ce qui est opérant dans le transfert c'est la métaphore.

Dans cette leçon du 9 janvier 1979, Lacan va nous dire sa difficulté à installer une métaphore à propos de diverses propositions de nouage d'I, S, R. N'oublions pas que la question posée au début de cette leçon était celle de savoir ce qui pourrait suppléer au non-rapport-sexuel. La réponse (qui entre parenthèse nous avait fort bien convenu jusqu'ici) soit celle du « *nœud borroméen le plus simple* » est déclarée inadéquate : « *la métaphore du nœud borroméen à l'état le plus simple est impropre* ». Il ajoute même que c'est

un abus, ou plus précisément que « *c'est un abus de métaphore* ». Et d'associer qu'il conviendrait de concevoir un autre nouage. Et il introduit d'une manière des plus inattendues l'idée d'un troisième sexe et convoque la légende d'une certaine Lilith qui a été évoquée comme une doublure d'Eve, légende confuse à souhait et qui comporte bien des variantes.

Essayons de déplier tout cela.

Et d'abord pourquoi le NBo simple est-il impropre ?

Ce n'est pas très évident (pour moi) avec les monstrations de variantes de nœud qu'il propose. Jusqu'ici j'avais apprécié (comme Jeanine Mouchonnat !) la remarquable fécondité du NBo. Il a permis des relectures inédites de la clinique et ouvert à des inventions.

Même à Caracas en Juillet 1980, c'est là que Lacan parlera pour la dernière fois en public, ou plus exactement lira un texte. D'après Claude Dorfeuille, ce discours aurait été écrit par J.-A. Miller. En tout cas il est souligné la valeur fondatrice du NBo dans son enseignement. Et il ajoute ceci : « *bien sûr mon nœud ne dit pas tout. Pas-tout sûrement dans le réel que j'aborde de ma pratique. Remarquez que dans mon nœud, le réel reste constamment figuré de la droite infinie, soit du cercle non fermé qu'elle suppose. C'est ce dont se maintient qu'il ne puisse être admis que comme pas-tout.* »

Il y poursuit ensuite sur la question du non-rapport sexuel et comment le parlêtre cherche à s'en débrouiller. « *Que faire du corps de parlêtre ? Tout ce que l'Autre trouve à dire c'est « serre moi fort ». C'est bête comme chou !* »

On va dire que Lacan revient là à sa précédente rhétorique. Mais il y a cependant cette notion du NBo qui ne serait pas-tout et la question de la figuration du Réel comme droite infinie. Alors comment s'y retrouver ?

Dans la première leçon de ce séminaire il affirmait que « *la topologie est exemplaire, elle permet dans la pratique de faire un certain nombre de métaphore* ». Alors si je comprends bien, la topologie est convoquée pour faire la monstration des parcours, des déplacements, des formations du sujet de l'inconscient. Mais elle va se montrer imparfaite pour faire la correspondance avec la pratique. Cet écart va conduire à des forçages, à des abus de langage. Le NBo relèverait donc d'un tel abus.

Il est facile de dire déjà qu'un abus de langage, cela reste du langage ! Pourtant il avait pu laisser entendre les années précédentes que le NBo était de l'ordre d'une écriture. Il nous dit ici qu'il a rêvé le NBo. Avec cette référence au rêve, on en revient aux fondements de la psychanalyse, à la Traumdeutung, à la fonction symbolique. Mais c'est du même coup revenir à l'ombilic du rêve soit au point de réel qui marque la limite de l'association libre et aussi ce qui la cause.

« Le NBo a comme consistance de s'imaginer »

Si l'imaginaire imagine le réel (cf L3, 19 déc. 78) cela deviendrait donc problématique de faire jouer une métaphore proprement dite. Bien sûr l'imaginaire n'est pas absent de la métaphore, il n'est pas à exclure que la métaphore puisse faire image. Un collègue disait ceci : « l'Ecole de la Cause, c'est l'ecolcause ». Ça fait image, tout le monde imagine la chose. Nous avons un effet de sens, la production d'un sens nouveau généré par un signifiant « secret », ou plutôt non-advenu, et qui va s'imaginer comme venant de dessous. (Notons que cet imaginaire implique une référence spatiale.

A 25 ans de distance Lacan donne une conférence dans le même lieu à l'hôpital St Anne chez le Pr Deniker.

Dans celle de 1953, intitulée « le symbolique, l'imaginaire et le réel », imaginaire et symbolique semblent pris dans un mouvement de réciprocité. Ainsi à propos du rêve, il avançait alors : « *le rêve est une image symbolisée* », ce qui revient à dire que le symbole s'y présente par une image. L'interprétation serait par un parcours inverse « *une symbolisation de l'image* » : il s'agira donc d'une capture de l'image par le symbole.

Dans celle du 10 novembre 1978, il avance deux propositions qui pourraient sembler contradictoires :

- La topologie donne consistance au raisonnement mathématique.
- Le raisonnement mathématique a une consistance à proprement parler imaginaire.

Il y a fort à parier que bien des mathématiciens vont renâcler en entendant cela. Le psychanalyste va sans doute admettre le NBo à la manière du rêve n'est pas sans donner un accès au symbolique voire au réel. Mais pourra t'il suivre Lacan quand il accorde un statut imaginaire aux mathématiques ? A première vue, la mise en œuvre de la fonction

symbolique ne va pas dans ce sens. Il faut sans doute porter attention à l'énoncé de Lacan qui porte sur la consistance.

En mathématique la consistance a un sens précis. Il est équivalent à la notion de cohérence logique. Pour être consistante une théorie ne doit pas être contradictoire. Encore faut-il être en mesure de le démontrer. C'est bien dans la mesure où Gödel a pu démontrer qu'on ne pouvait pas démontrer qu'un système formel ne comprenait pas de contradiction, que Lacan s'autorise à tirer la conséquence de ce théorème d'incomplétude sur l'ensemble du système symbolique. Et d'en déduire qu'à cet écart entre la démonstration et le réel, le sens va y suppléer. Et poussant l'affaire un peu plus loin, vient cette idée que le « faire l'amour » serait une suppléance de cet ordre. C'est en tout cas comme cela que j'en arrive à recevoir la proposition du statut imaginaire des mathématiques. Evidemment cela demande quelques contorsions !

Alors reprenons cette leçon 4 du 9 janvier où il avance que le NBo est « *impropre* », énoncé qui ne manque de surprendre. Certes il ne dit pas que c'est une erreur, que c'est un montage fautif. Cette impropriété peut s'entendre comme ne convenant pas à la logique du discours et de l'acte qui est en jeu.

Ce NBo simple a trois composantes, cette chaîne borroméenne qui peut être présentée en donnant à chacune de ses composantes la forme d'une droite qu'on pourrait supposée infinie. Pour qu'il y est cercle, il nous faut supposer ce point à l'infini où chaque extrémité se raboute.

C'est la figure de la tresse qui alors s'impose. Quel est son intérêt ? Est-ce à dire que c'est une manière d'échapper à l'imaginaire de la boucle, à ce qui se boucle ? J'entends ce passage du nouage avec des cercles (qui restent théoriques) au nouage avec des droites (infinies) comme une manière pour Lacan d'interroger la possibilité de faire une métaphore qui ne soit pas abusive, ajoutons qui ne soit pas-toute.

Est-ce une histoire de rapport ? Entre ces trois constituants ? Jusqu'ici ce NBo nous avait semblé bien opportun pour rendre compte que sans être noué l'un à l'autre un troisième pouvait réaliser que ça tienne ensemble. Du point de vue du nouage, de l'opération de nouage, chacun de ces constituants était équivalent à l'autre. Ce qui les différenciait c'était la nomination R.S.I.

Le NBo est à situer dans une praxis, c'est « *pour faire quelque chose* » affirme Lacan. Ce faire c'est bien sûr l'acte analytique. Avec le NBo simple « *on peut commencer par n'importe lequel* » ? N'est-ce pas aussi en cela qu'il est impropre ?

Est-ce cela l'intérêt du nouveau nouage- qui va s'appeler Nœud Borroméen Généralisé [NBG] qu'il propose ce 9 janvier à la leçon 4. Il n'y a plus ce principe d'équivalence. On ne peut plus commencer par n'importe lequel, cela a des résultats différents.

Si je transpose cette problématique avec la première consistance que l'analysant apporte tout d'abord (une somatisation, un conflit conjugal, un souvenir obsédant, etc.), ce premier brin avec lequel il tourne en rond et qui s'offre de par le dispositif analytique à une interprétation, on peut concevoir que celle-ci par ces effets réels va opérer une coupure. Ce rond va s'en trouver ouvert et équivaloir à une droite tendue par un point à l'infini, c'est-à-dire un réel.

Mais l'acte analytique consiste-t-il à faire coupure sur le premier brin apporté ? Ou faut-il qu'un autre se présente ? ou un troisième ? Cela n'aura pas le même effet d'intervenir par exemple sur l'actualité d'un dilemme (dois-je épouser Rose ou bien Marie ?) ou sur le conflit névrotique infantile. Ce qui serait impropre ce serait donc de considérer comme équivalent de faire coupure sur n'importe quel brin. Il y aurait donc un forçage, un abus à considérer cette équivalence du point de vue du nouage, ce à quoi le NBo nous invite. Du coup, ce bon vieux NBo simple ne conviendrait pas à formaliser la pratique analytique, et que c'est donc une métaphore abusive.

Au passage, mine de rien, Lacan souligne une notion, celle de « champ intérieur au cercle », ce qui pourrait aller de soi, mais dans son énonciation il prend le soin d'épeler ce mot : c.h.a.m.p. de quoi nous fait-il signe ainsi ? Est-ce pour éviter que ses auditeurs entendent « chant » au sens du « cantus » des latins ? Je cite la phrase « *Ce qu'on symbolise dans l'imaginaire, le symbolique et le réel, c'est l'intérieur d'un cercle, c'est le champ intérieur du cercle ; de sorte que ce dont il s'agit c'est d'une métaphore.* »

Est-ce qu'il serait bienvenu de convoquer ici une autre signification, celle du chant au sens de la face la plus étroite d'un objet et qui en fait le tour parfois. Le déménageur va dire qu'il faut poser tel meuble sur son chant. (Ce

terme va donner chanfrein en menuiserie, chanteau en lutherie). Ce mot viendrait par son étymologie du latin « canthus », soit la bande de fer qui borde une roue, en d'autres termes une jante.

« Champ » lui vient de « campus », ce qui renvoie à la pièce de terre cultivée, au camp militaire, au champ de bataille, au champ d'honneur, aux Champ Elysées.

Alors si Lacan prend ce soin d'ouvrir par sa remarque à une polysémie, ne serait-ce pas pour nous signifier cette surface comme d'un disque qui comporte un chant, un bord, ce qui du coup nous sort d'une mise-à-plat pour situer les enjeux de la métaphore dans l'espace. Poursuivons donc : si le NBo est impropre, c'est qu'il s'offre à une mise à plat, à une lecture eulérienne. (Ce que Lacan avait pu se permettre dans le séminaire R.S.I.).

A insister sur sa formule « *Il n'y a pas de rapport sexuel* » ce n'est pas le non-rapport qui est en question, cet énoncé pour Lacan garde toute sa fermeté, « *la question, c'est la suppléance* ». La question avait déjà été posée en 1973 avec l'amour courtois qui était requis « *d'une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle* » in *Encore*, (p.35 et p.65, Ed seuil).

Dans cette leçon du 9 janvier 1979 nous ne sommes plus dans l'amour courtois, mais disons dans l'amour tout simple, il introduit cette question inattendue de savoir si ce « *faire l'amour* » ne serait pas la tentative, par l'étreinte des corps de faire suppléance ?

Ce qui pourrait s'entendre comme une manière d'enveloppement, une façon de faire doublure dans le style de la bande de Moebius s'enveloppant elle-même par une part découpée d'elle-même.

Et alors, nouveau coup de théâtre, **en quoi un troisième sexe serait une solution à cette suppléance ?**

Bien sûr la fréquentation des séminaires de Lacan nous a familiarisé avec cette irruption du trois. Mais qu'en serait-il de cette mythique Lilith dans cette affaire ? En quoi ce mythe pourrait-il précisément nous instruire ? Cette fable sans doute n'est pas sans résonance avec les aléas du sexuel chez le parlêtre. Depuis fort longtemps, Lacan avait avancé que la sexualité humaine n'avait rien de naturel et que toutes les inventions érotiques ne parviennent pas nous réconcilier avec l'instinct animal.

Dans une des deux versions bibliques de la genèse, il est indiqué fort succinctement que Lilith fut la première femme d'Adam, issue de la même matière. Reprenant une légende Sumero-Babylonienne, c'est la tradition hébraïque qui va lui donner son ampleur et donner des précisions sur le conflit qui va éclater entre Adam et Lilith à propos de la manière de faire l'amour et précisément de savoir quelles seraient les positions respectives de l'un et de l'autre. Donc si on entend bien il s'agirait de savoir dans ce conflit qui a le dessus.

Lacan interroge « *que faire d'un corps de parlêtre ?* » Il est saisissant comment il reprend ainsi la question est posée dans les termes les plus clairs dans ces textes anciens.

J'oserai dire qu'il s'agit bien par une manœuvre imaginaire d'avoir le phallus. La notion de castration symbolique pourrait nous aider à proposer une lecture de ce mythe. Nous sommes dans le temps d'avant toute castration, d'avant toute privation, nous sommes dans le registre de l'Un, dans Un-sexe ce qui équivaut à l'absence de sexe, de différence sexuelle.

Est-ce à dire que Lilith serait phallique ou plus précisément toute-phallique, refusant toute altérité, tout autre. C'est l'échec de cette position - sans doute faudrait-il dire que c'est aussi bien l'échec d'Adam, ou mieux de ce premier mariage, nous parlons du mythe bien sûr !

Il en ressort que Lilith cède la place, non sans fracas, à Ève, qui ne lui sera pas semblable. Par là-même elle laisse à Adam l'emblème viril et va régner dorénavant sur le monde souterrain, celui des savoirs magiques et des pratiques occultes.

La psychanalyse est-elle de cet ordre, d'un savoir ésotérique qui se transmettrait par initiation ? Pour Lacan, au contraire elle ne relève pas d'une initiation, l'initiation pouvant se définir comme « *ce par quoi on s'élève [...] au phallus.* » D'une manière la plus générale, la plus normale, *il nous dit ici que « ce phallus on l'intègre ».*

Cette notion d'intégration peut surprendre, on attendrait dans le discours consacré le terme d'incorporation, ou bien d'identification. Il faut alors sans doute reprendre la référence mathématique qu'il nous propose ; l'intégration en mathématique consiste à réunir la somme des éléments épars. Par association on va penser à la quête d'Isis la déesse égyptienne qui part à la recherche du phallus morcelé jeté dans les eaux du Nil.

L'initiation suppose qu'après une série d'épreuves précisément codifiées finalement une donation dans son entier de ce pouvoir magique. Le procès analytique n'est pas de cet ordre mais d'une quête dans la substance liquide de l'inconscient d'éléments épars, de signifiants perdus, et par leurs intégrations plus ou moins complètes, viennent construire un phallus qui n'est pas sans porter les marques de ces mésaventures, c'est-à-dire qu'il n'est pas tout-phallique.

Lilith serait-elle la figure antique, mais pourquoi pas éternelle, de ce qui pourrait guérir de cette anomalie du non-rapport, de ce qui pourrait suppléer au non-rapport sexuel, et instaurer le règne de ce qui annulerait la division, le règne de l'Un-sexe ?

Alors que la figure d'Eve, en tant qu'elle se sépare d'une unité totalisante, vient montrer le non-rapport et ainsi faire trou dans la jouissance toute phallique. Là où Lilith voulait de l'Un, Eve a la charge d'être l'Autre, ce qui ne la décharge pas d'être habitée par cette ombre diabolique. (cf le discours de Caracas).

Dans la culture biblique, la crainte de Lilith était grande. Dans le Chabbat on dit qu'« il est interdit à un homme de coucher seul dans une maison ; celui qui le fait sera emporté par Lilith. » Il est donc dans l'obligation de prendre femme. La démonsse aurait aussi un appétit particulier pour les enfants qu'elle va volontiers dévorer. Sur les murs de la femme en couche on écrit cet exorcisme « Qu'Adam et Eve soient ici, que Lilith soit dehors ! ».

Ce troisième sexe ne pourrait-on pas tout aussi bien dire qu'il est celui d'avant toute différence sexuelle et en tout cas peu compatible avec les deux autres. Il en résulte qu'en l'absence d'une initiation par Lilith, il fallait se résoudre jusqu'ici à être homme ou femme et donc qu'il n'y ait pas de rapport sexuel. On reste quelque peu suspendu avec cette notion d'un troisième sexe. Est-ce Lilith en tant qu'elle représenterait ce qui pourrait qu'il y ait du rapport ?

Alors pour terminer, **comment raccrocher cela avec la question de la métaphore et de la topologie ?**

Quand Lacan dans sa quête manipule les enveloppes, les doublures de la Bande de Möbius (cf la leçon 1 de T§T), quand il évoque « le champ intérieur du cercle » à la leçon 4, quand il nous révèle autant par un effet de

métaphore que par un traitement topologique comment dans la mise à plat est impropre à rendre compte du non-rapport, il est conduit, de par les échanges soutenus spécialement avec les autres topologues vers le Nœud Borroméen Généralisé.

Or la solution mathématique à laquelle il aboutit pour montrer le non-rapport fait surgir la figure antique de la démons, première épouse d'Adam dont les avatars n'ont eu de cesse de hanter l'espace de bien des monothéismes. Avec la trinité chrétienne en particulier, le NBo s'y tient comme chez lui. Le NBo ouvrirait le champ à une réévaluation de ce non-rapport, et peut être aux possibles d'autres modes de suppléances à ce non-rapport.

IJHI

Vol. XIV, No. 1&2, 2024



ISSN 2285-4517 (online)
ISSN 1844-458X (print)
ISSN-L 1844-458X



International Journal on Humanistic Ideology

Vol. XIV, No. 1&2, 2024



Romanian Academy, Cluj-Napoca Branch
"George Baritiu" Institute of History
Department of Socio-Human Research

International Journal on Humanistic Ideology

Vol. XIV, No. 1&2, 2024



Presa Universitară Clujeană