

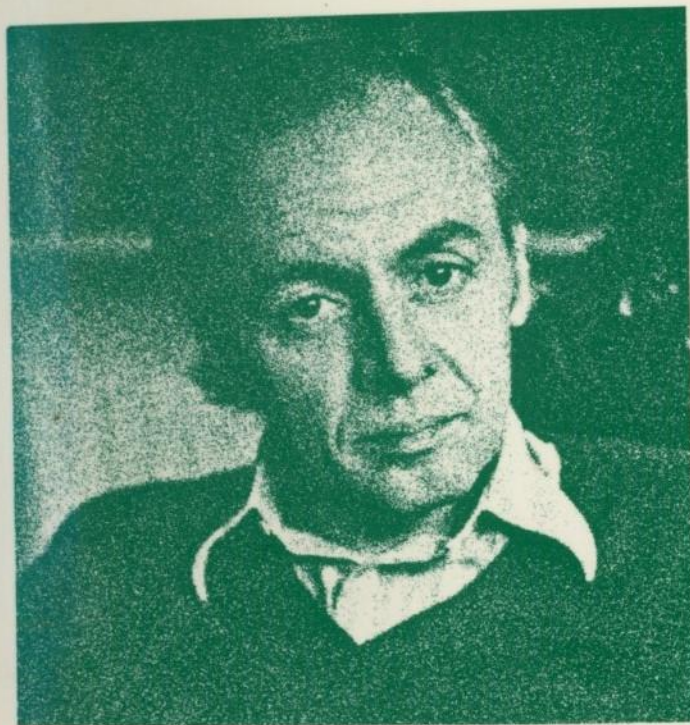
Ronald D. Laing

Le moi divisé

Comme il l'a fait pour son ouvrage *La Politique de l'expérience*, le psychiatre anglais Ronald D. Laing s'emploie ici à appliquer les méthodes de l'analyse phénoménologique et existentielle à l'étude des processus de désintégration du "moi" qui conduisent à certaines formes de schizophrénie. Comment devient-on fou ? Laing le montre en se tenant à l'écart des chemins théoriques de la psychiatrie clinique. Sans rejeter les données de la psychanalyse freudienne ou jungienne, il en souligne pourtant le caractère trop systématique. Cet ouvrage n'est pas destiné aux seuls "spécialistes". Chacun y trouvera des vues originales et passionnantes sur les conditions de la vie psychologique, familiale, sociale dans le monde d'aujourd'hui où, pour reprendre les propres termes de l'auteur, on n'a que trop tendance à considérer comme "normal" l'individu qui refoule ses instincts les plus naturels pour se conformer à une société "anormale".

Ronald D. Laing

Le moi divisé



STOCK + PLUS

*Le moi incarné
et non incarné*

Jusqu'ici j'ai essayé de préciser certaines des angoisses qui sont l'expression d'une insécurité ontologique fondamentale. Ces angoisses apparaissent dans ce contexte existentiel particulier et sont fonction de lui. Lorsqu'un individu se sent en sécurité dans son *être* propre, elles ne se manifestent en aucun cas avec la même force ou la même persistance, car elles n'en ont pas l'occasion.

En l'absence de cette sécurité fondamentale, la vie doit néanmoins continuer. La question à laquelle il nous faut à présent tenter de répondre est de savoir quelle forme de relation avec lui-même peut avoir un individu en état d'insécurité ontologique. J'essayerai de montrer que certains de ces individus semblent ne pas avoir le sens de leur unité fondamentale, unité capable de résister aux plus graves conflits intérieurs, mais semblent plutôt en être arrivés à se sentir divisés en un esprit et un corps. D'ordinaire, c'est à « l'esprit » qu'ils s'identifient le plus étroitement.

Nous verrons que cette division est une tenta-

tive d'accommodement avec une insécurité sous-jacente. Dans certains cas, elle peut être un moyen de vivre effectivement avec celle-ci, voire une tentative de la transcender ; mais elle peut également perpétuer les angoisses contre lesquelles elle se veut une défense et être le point de départ d'un processus aboutissant à la psychose. Cette dernière possibilité existe toujours si l'individu commence à s'identifier trop exclusivement avec la partie de lui-même qui se sent *non incarnée*. Dans ce chapitre, je ferai d'abord une distinction schématique et très générale entre le moi *incarné* et le moi *non incarné*. Dans les chapitres suivants, je laisserai de côté toutes les possibilités d'une situation qui ne fait de personne le patient d'un psychiatre, pour entrer dans le détail de certaines de ses conséquences pouvant entraîner une grave détérioration de l'être d'un individu et, dès lors, aboutir à la psychose.

Tout le monde, même l'individu le plus « incarné », se sent étroitement lié à son corps. Dans les circonstances ordinaires, on se sent vivant, réel et substantiel dans la mesure où l'on sent son corps vivant, réel et substantiel. La plupart des gens sentent qu'ils ont commencé et qu'ils finiront avec leur corps. On peut dire que ces êtres-là ont conscience d'être *incarnés*.

Ce n'est pourtant pas nécessairement le cas. En dehors des gens « normaux » qui, dans des moments de tension, se sentent partiellement dissociés de leur corps, il y a des individus qui ne

traversent pas l'existence enfermés dans leur corps mais ont le sentiment d'être et d'avoir toujours été d'une certaine façon détachés de lui. On pourrait dire d'un individu de cette sorte qu'il ne s'est jamais tout à fait incarné, et il arrive que lui-même se dise plus ou moins *désincarné* ou *non incarné*.

Nous sommes ici en présence de deux situations fondamentalement différentes et, si l'incarnation ou la non-incarnation devaient être complètes, presque de deux façons différentes d'être humain. La plupart des gens tiennent la première pour normale et saine, la seconde pour anormale et pathologique. Un tel jugement, du point de vue où nous nous plaçons dans ce livre, est inadéquat. De certains points de vue, on peut considérer l'incarnation comme désirable, mais il est possible d'envisager un autre point de vue selon lequel l'individu devrait essayer de se libérer de son corps et d'atteindre ainsi un état souhaité de spiritualité désincarnée¹.

Ce dont il s'agit, c'est de deux dispositions existentielles fondamentales. Leur différence n'empêche pas qu'elles aient une issue différente dans l'un ou l'autre contexte, mais les contextes radicalement différents où elles se présentent déter-

1. Bultmann, par exemple, analyse fort bien dans son *Christianisme primitif* (1956) l'idéal gnostique du divorce de l'âme (le vrai moi) et du corps. Pour les gnostiques, la rédemption était conçue comme une rupture totale entre les deux. Un texte gnostique dit que « le corps est la prison obscure, la mort vivante, la tombe que tu transportes avec toi, le compagnon voleur qui te hait en t'aimant et t'envie en te haïssant ».

minent la manière dont elles sont vécues. Ces deux possibilités extrêmes doivent être examinées à la lumière de la façon dont un individu ressent sa relation avec les autres et avec le monde.

L'individu incarné a le sentiment d'être fait de chair, de sang et d'os, d'être biologiquement vivant et réel. Il se sent substantiel. Dans la mesure où il est entièrement « dans » son corps, il aura vraisemblablement le sentiment de sa continuité personnelle dans le temps. Il se sentira soumis aux dangers qui menacent son corps (mutilation, maladie, décrépitude, mort). Il est impliqué dans ses désirs charnels et dans leur satisfaction ou leur frustration. Cet individu a pour point de départ une expérience de son corps en tant que base de ses rapports personnels avec les autres êtres humains.

Cependant, bien que cet individu ne soit pas divisé *en* lui-même en un esprit et un corps, il peut l'être *contre* lui-même de beaucoup de manières. A certains égards, sa situation est plus précaire que celle de l'homme qui est en quelque sorte séparé de son corps, car il lui manque de se sentir préservé d'une atteinte physique comme l'est parfois l'être partiellement incarné.

Par exemple, un homme qui avait fait deux longs séjours dans un hôpital psychiatrique à la suite de dépressions schizophréniques me parlait de ses réactions lorsqu'il avait été attaqué, une nuit, dans une ruelle, alors qu'il était parfaitement sain d'esprit. L'un de ses deux agresseurs l'avait frappé d'un coup de matraque. Le coup n'avait pas été très violent et ne l'avait étourdi

qu'un instant, ce qui lui avait permis de résister à ses assaillants et de les mettre en fuite, bien qu'il ne fût pas armé. L'intérêt de la chose réside dans le fait que, lorsqu'il avait été frappé et après une première réaction de surprise, il s'était dit que cette agression était absurde. N'ayant pas d'argent sur lui, il était une victime sans intérêt : « *Ils pouvaient me rosser, disait-il, mais ils ne pouvaient pas me causer un réel dommage.* » C'est-à-dire qu'un dommage causé à son corps ne pouvait pas *réellement* lui faire mal. D'un certain point de vue, bien sûr, une telle attitude pourrait passer pour une sagesse suprême — comme lorsque Socrate affirme qu'il n'est pas possible de faire du mal à un homme de bien. Mais dans le cas de l'homme dont je parle, son corps et lui-même étaient dissociés, de telle sorte qu'il avait eu beaucoup moins peur qu'une personne ordinaire, parce que, de son point de vue à lui, il n'avait rien à perdre qui lui appartint essentiellement. En revanche, il connaissait des angoisses qu'ignore une personne ordinaire. L'individu incarné, entièrement impliqué dans les désirs, les besoins et les actes de son corps, est susceptible d'éprouver des sentiments de culpabilité ou d'anxiété en rapport avec ces désirs, ces besoins et ces actes. Il souffre des frustrations de son corps aussi bien qu'il goûte ses satisfactions. Être dans son corps n'est pas une protection contre d'éventuels remords ; être incarné n'est pas une assurance contre le désespoir ou le désarroi. Au-delà de son corps, il lui faut encore savoir qui il est. Il peut sentir son corps se

dégrader, être empoisonné ou en train de mourir. En bref, le moi corporel n'est pas une forteresse inviolable opposée à la corrosion des doutes et des incertitudes ontologiques ; il n'est pas en soi un bouclier contre la psychose. Réciproquement, la division intérieure d'un être en une partie incarnée et une partie non incarnée n'est pas plus un signe de psychose latente qu'une totale incarnation n'est une garantie de santé mentale.

Toutefois, bien qu'il ne s'ensuive en aucune façon que l'individu authentiquement attaché à son corps soit à d'autres égards une personne cohérente et consistante, cela signifie qu'il a au moins, de ce point de vue, une base de départ intacte. Une telle base sera la condition préalable d'une hiérarchie de possibilités différentes de celles qui s'offrent à la personne qui sent en elle un dualisme moi-corps.

LE MOI NON INCARNÉ

Dans cette situation, l'individu sent son moi plus ou moins détaché ou divorcé de son corps. *Il sent son corps plus comme un objet parmi d'autres objets dans le monde que comme le noyau de son être.* Au lieu d'être ce noyau du véritable moi, le corps est senti comme le noyau d'un faux moi, qu'un « vrai » moi, détaché, désincarné, « intérieur », regarde avec tendresse, étonnement ou hostilité, selon le cas.

Un tel divorce du moi et du corps prive le moi non incarné d'une participation directe à

la vie du monde, dont le seul intercesseur est le corps, avec ses perceptions, ses sensations et ses mouvements. Le moi non incarné, s'il regarde ce que fait le corps, n'y est engagé en rien. Ses fonctions sont l'observation, le contrôle, la critique de ce que le corps éprouve et fait, toutes opérations que l'on dit d'ordinaire purement « mentales ».

Le moi non incarné devient hyperconscient.

Il essaie de poser en principes ses propres *imagos*.

Il a avec lui-même et avec le corps une relation qui peut devenir très complexe.

Cela étant, notons que si l'on a consacré de nombreuses études à la psychopathologie de l'individu incarné, il en existe relativement peu sur l'individu dont l'être est radicalement divisé de cette manière. On a étudié des états temporaires de dissociation entre le moi et le corps, sans doute, mais généralement ces dissociations sont considérées comme la conséquence d'une tension, comme une crise momentanée.

UN CAS-LIMITE : DAVID

Je voudrais exposer le cas de David avec le minimum de commentaires pour que le lecteur se rende bien compte que de tels êtres et de tels problèmes existent dans la réalité et ne sont pas inventés pour les besoins de la cause.

David avait dix-huit ans lorsque je le rencontrai. Il était fils unique et sa mère était morte lorsqu'il avait dix ans. Depuis lors, il avait vécu avec son père. Il était étudiant en philosophie.

Son père ne voyait pas pourquoi son fils consultait un psychiatre, car il ne remarquait chez lui rien d'anormal. En revanche, son maître-assistant à l'université s'inquiétait de son comportement parfois étrange. David, par exemple, assistait aux cours vêtu d'une cape, ses manières étaient artificielles, ses propos truffés de citations.

Son père n'avait presque rien à dire de lui : pour lui, David avait toujours été parfaitement normal et ses présentes excentricités n'étaient que des caprices d'adolescent... Il avait toujours été un bon fils, obéissant et sans histoires. Sa mère l'avait adoré et réciproquement. Après sa mort, David avait été « très courageux » et avait tout fait pour aider son père, le ménage, le marché, la cuisine. Il « tenait de sa mère » au point d'avoir hérité son goût pour la broderie, la tapisserie et la décoration. De tout cela, son père était très fier.

Le jeune homme m'apparut comme un personnage assez extravagant : un Kierkegaard adolescent, interprété par Danny Kaye... Ses cheveux étaient trop longs, son col trop large, son pantalon trop court, ses chaussures trop grandes — et cette cape et cette canne de comédien de province ! Il n'était pas simplement excentrique : je ne pouvais me défendre contre l'impression qu'il *jouait* à être excentrique, d'une façon maniérée et concertée. Mais pourquoi ?

David était effectivement un acteur : depuis la mort de sa mère au moins, il n'avait cessé de jouer la comédie, d'une manière ou d'une autre. Avant cela, disait-il, « j'avais été seulement ce

qu'elle voulait ». A propos de la mort de sa mère il disait : « Autant que je m'en souviens, cela m'a plutôt amusé. J'ai peut-être eu un peu de chagrin, en tout cas j'aimerais le penser. » Avant cette mort, David avait été seulement ce que sa mère voulait qu'il fût. Après cette mort, il n'avait pas été plus facile pour lui d'être lui-même. Il avait grandi en tenant pour acquis que ce qu'il appelait son « moi » et sa « personnalité » étaient deux choses entièrement distinctes. Il n'avait jamais envisagé une autre possibilité et tenait également pour acquis qu'il en allait ainsi pour tout le monde. L'idée qu'il se faisait de la nature humaine en général, fondée sur son expérience de lui-même, était que chacun est un acteur. Il est important de comprendre que cette conviction ou cette pétition de principe touchant les êtres humains gouvernait sa vie. C'était cela qui lui permettait d'être « ce que sa mère voulait », car toutes ses actions faisaient partie d'un des rôles qu'il jouait et ne procédaient que d'un « faux moi » agissant selon la volonté de sa mère et non selon la sienne.

Son moi ne se révélait jamais directement dans ou à travers ses actes. Tout semblait se passer comme s'il était sorti de l'enfance avec, d'une part, son « propre moi » et, d'autre part, sa « personnalité », c'est-à-dire « ce que sa mère voulait qu'il fût ». Parti de là, il avait adopté pour but et pour idéal de rendre aussi complète que possible la séparation entre son propre moi (que lui seul connaissait) et ce que les autres voyaient de lui. Il y avait été d'autant plus enclin

que, malgré lui, il s'était toujours senti timide et vulnérable. En jouant toujours un rôle, il arrivait, dans une certaine mesure, à surmonter cette timidité et cette vulnérabilité. Il se sentait rassuré par l'idée que, quoi qu'il fit, il n'était pas lui-même. Nous avons déjà mentionné cette forme de défense : en essayant d'atténuer son anxiété, il aggravait les conditions qui la provoquaient.

Le point important qu'il gardait toujours présent à l'esprit était qu'il jouait un rôle. D'ordinaire, de son point de vue, c'était le rôle d'un autre, mais parfois il jouait son propre rôle (le rôle de son propre moi), c'est-à-dire que, dans ces cas-là, il n'était pas simplement et spontanément lui-même mais *jouait* à être lui-même. Conséquemment, dans les rôles qu'il jouait, il entretenait vis-à-vis des autres les plus tortueuses équivoques. Envers lui-même, cependant, son idéal était d'être aussi sincère et aussi honnête que possible.

Toute l'organisation de son être reposait sur la disjonction de son « moi » intérieur et de sa « personnalité » extérieure. Il faut remarquer que cet état de choses durait depuis des années sans que sa « personnalité » (son comportement avec les autres) parût insolite.

Son apparence extérieure ne pouvait révéler le fait que sa « personnalité » n'était pas l'expression de son vrai moi mais elle consistait surtout en une série de *personnifications*. Le rôle qu'il estimait lui-même avoir joué à l'école était celui d'un écolier plutôt précoce, avec un esprit vif mais assez froid. Il disait cependant que, à quinze

ans, il avait compris que ce personnage devenait impopulaire, parce qu'« il avait une méchante langue ». En conséquence il avait décidé de devenir un personnage plus sympathique, « avec un heureux résultat ».

Pourtant, ses efforts pour soutenir cette organisation de son être étaient menacés de deux manières. La première ne le tracassait pas trop : c'était le risque de la spontanéité. En tant qu'acteur, il avait toujours souhaité être détaché du rôle qu'il jouait, ce qui lui donnait le sentiment de dominer la situation, d'avoir le plein contrôle de ses expressions et de ses actes, de calculer avec précision leur effet sur les autres. Être spontané était simplement stupide : c'était se mettre à la merci des autres.

La seconde menace était plus réelle et plus imprévisible. S'il avait une plainte personnelle à me formuler, c'était à son sujet, car elle commençait effectivement à mettre en péril toute sa technique de vie.

Durant toute son enfance, il avait beaucoup aimé jouer des rôles devant le miroir. A présent, devant son miroir, il continuait à jouer mais il lui arrivait de s'y laisser prendre, c'est-à-dire d'être spontané — et cela, lui semblait-il, était dangereux. Les rôles qu'il jouait devant le miroir étaient toujours des rôles de femmes. Il s'habillait avec les vêtements de sa mère, qu'il avait gardés, et interprétait les héroïnes des tragédies classiques. Mais il avait découvert qu'il ne pouvait plus s'arrêter : il se surprenait à marcher comme une femme, à parler, voire à regarder et à penser

comme une femme. C'était ainsi qu'il expliquait son extravagante tenue car, disait-il, il avait constaté que s'habiller et se comporter comme il le faisait était la seule manière de contenir le personnage féminin qui menaçait d' « englober » non seulement ses actes mais même son « vrai moi », de le priver de son précieux contrôle de lui-même. Il ne comprenait pas pourquoi il était ainsi poussé à jouer ce personnage qu'il détestait et dont il savait que tout le monde riait. Mais ce rôle « schizophrénique » était sa seule défense contre un « englobement » total par la femme qui était en lui et semblait toujours vouloir s'extérioriser.

Il est évident qu'on ne peut comprendre le genre d'individu dont David est un exemple particulièrement typique sans regarder de plus près ce modèle d'organisation schizoïde.

Dans le cas de David, il nous faudrait décrire en détail la nature de son « vrai » moi, la relation de celui-ci avec sa « personnalité », l'importance qu'avait à ses yeux le fait d'être « conscient » et « vulnérable », la signification de ses personifications et la manière selon laquelle une « personnalité » étrangère s'introduisait dans la sienne, de façon apparemment autonome et incontrôlable, pour menacer l'existence même de son « vrai » moi.

La scission majeure, chez David, existait entre ce qu'il appelait son « vrai » moi et ce qu'il appelait sa « personnalité ». Cette dichotomie

est fréquente. Ce que l'individu appelle son « vrai » moi, son moi « propre », « intérieur », « réel », il le sent distinct de tout ce que les autres peuvent observer et que David appelait sa « personnalité ». On pourrait qualifier cette « personnalité » de l'individu de « faux moi » ou de « système du faux moi ». Si je parle de « système », c'est que la « personnalité », le faux moi, le masque, la « façade » ou le personnage que de tels individus adoptent peut consister en un amalgame de divers personnages dont aucun n'est assez cohérent pour avoir une « personnalité » propre. Des rapports suivis avec un tel individu révèlent que son comportement observable peut comprendre à la fois une part de comédie délibérée et des actions incontrôlées de toute sorte. On assiste évidemment aux manifestations non point seulement d'un faux moi mais d'un certain nombre d'éléments partiellement conscients de ce qui pourrait constituer une personnalité si un seul d'entre eux l'emportait. Il semble plus juste, dès lors, de qualifier l'ensemble de ces éléments de « système ».

Le « moi », dans une telle organisation schizoïde, est d'ordinaire plus ou moins incarné. Il est senti comme une entité mentale. Les actes de l'individu ne lui apparaissent pas comme des expressions de son moi. Ces actes (tout ce que David appelait sa « personnalité » et que j'ai proposé d'appeler le « système de son faux moi ») deviennent dissociés et en partie autonomes. Le sujet n'a plus le sentiment que son moi participe aux actions du faux moi, et celles-

ci lui semblent de plus en plus fausses et futiles. D'autre part, enfermé avec lui-même, il se considère lui-même comme le « vrai » moi et tient pour fausse la personnalité « jouée ». Il se plaint d'un manque de spontanéité, mais il peut cultiver ce manque et aggraver ainsi son sentiment de futilité. Il dit qu'il n'est pas « réel », qu'il est en dehors de la réalité et non point vraiment vivant. Existentiellement, il a entièrement raison. Le moi est extrêmement conscient de lui-même et observe le faux moi avec un sens critique d'ordinaire très aigu. Il peut se sentir menacé par l'envahissement du « système » de son faux moi ou par une partie de ce système (cf. la crainte qu'avait David du personnage féminin qui l'habitait).

L'individu qui se trouve dans cette situation a toujours une terrifiante conscience de lui-même (cf. chap. 7), cette conscience impliquant le contraire du sentiment d'être observé par l'autre.

Ces modifications dans les rapports entre les différents aspects de la relation avec soi-même sont constamment associées aux relations avec autrui, qui sont complexes et varient d'une personne à une autre.

La relation de l'individu avec lui-même devient une pseudo-relation interpersonnelle. Le moi traite les faux moi comme si ceux-ci étaient d'autres gens, qu'il dépersonnalise (David, par exemple, parlant d'un personnage antipathique qu'il avait joué, disait : « Ça a une méchante langue »). De l'intérieur, le moi regarde les choses fausses qui sont faites et dites, et déteste celui qui les

fait ou les dit comme si c'était quelqu'un d'autre. Il y a dans tout cela une tentative de créer des relations avec les personnes et les choses à l'intérieur de l'individu sans recourir au monde extérieur des personnes et des choses. L'individu crée en lui-même un microcosme ; mais bien entendu ce « monde » intérieur n'est pas un substitut acceptable du seul monde qui soit vraiment, celui que l'on partage avec autrui. Si cette entreprise était viable, il n'y aurait pas de psychose.

Un tel individu schizoïde essaie, dans un sens, d'atteindre à l'omnipotence en enfermant en lui, sans recourir à une relation créatrice avec les autres, des modes de relation qui requièrent la présence effective d'autres gens et du monde extérieur. Il voudrait être pour lui-même tous les êtres et toutes les choses (ce qui est impossible), imaginant ainsi assurer la sécurité de son vrai moi, son isolement, sa liberté vis-à-vis des autres.

A ces avantages imaginaires s'opposent des inconvénients qui sont l'impossibilité de réaliser son projet et le passage d'un faux espoir à un désespoir constant ; d'autre part, il en résulte un sentiment obsédant de futilité, car le moi caché et enfermé, en niant sa participation aux activités quasi autonomes du « système », vit seulement « mentalement ». Qui plus est, ce moi enfermé, étant isolé, est incapable d'être enrichi par une expérience extérieure, de telle sorte que le monde intérieur s'appauvrit de plus en plus, jusqu'à ce que l'individu finisse parfois par se sentir entièrement « vide ». Le sentiment d'être

capable de faire n'importe quoi et de tout posséder coexister alors avec un sentiment d'impuissance et de vacuité. L'individu qui à un moment donné a pu se sentir *en dehors* de la vie qui l'entoure et qu'il tendait à mépriser, lorsqu'il la comparait à sa richesse intérieure, aspire désormais à *rentrer* dans la vie et à faire *rentrer* la vie en lui, tant ce vide intérieur est effrayant.

Le trait essentiel du schizoïde de ce type est la nature des angoisses auxquelles il est sujet. Nous avons déjà souligné quelques-unes de leurs formes en parlant d'engloutissement, d'implosion, de la peur de perdre son autonomie intérieure, sa liberté, en bref de sa peur d'être transformé, de l'homme qu'il était, doté de subjectivité, en une chose, une mécanique, une pierre, un *ça*, d'être pétrifié. Il convient à présent d'étudier comment ces angoisses sont renforcées par le développement de l'organisation schizoïde.

Lorsque le moi abandonne partiellement le corps et ses actes pour se retirer dans une activité purement mentale, il se sent comme une entité peut-être localisée quelque part dans le corps. Nous avons indiqué que ce « retirement » est, en partie, une tentative de préserver son être, dès lors qu'une relation quelconque avec les autres apparaît comme une menace pour l'identité du moi. Le moi ne se sent en sécurité que caché et isolé, fût-ce en présence des autres. Mais cette tentative est vaine.

Personne ne se sent plus vulnérable, plus en danger d'être découvert par le regard d'autrui que le schizoïde. S'il n'a pas une conscience aiguë

d'être vu par les autres, il surmonte son anxiété par l'une des deux méthodes suivantes : ou bien il transforme l'autre en chose, dépersonnalise ses propres sentiments à l'égard de cette chose, ou bien il affecte l'indifférence. La dépersonnalisation d'autrui et (ou) l'indifférence sont étroitement liées mais non point identiques. L'autre, dépersonnalisé, peut être utilisé, manipulé, on peut agir sur lui. Comme nous l'avons dit plus haut (chapitre 1), le caractère essentiel d'une chose est qu'à l'inverse d'une *personne* elle n'a pas de subjectivité propre et ne peut donc avoir d'intentions réciproques. Dans l'attitude d'indifférence, la personne ou la chose est traitée avec mépris ou désinvolture, comme si elle ne comptait pas, comme si elle n'*existait* pas. Une personne sans subjectivité peut encore être importante et une chose peut encore compter beaucoup. L'indifférence dénie toute signification aux personnes et aux choses. Rappelons que la pétrification était une des méthodes utilisées par Persée pour tuer ses ennemis, qu'il changeait en pierres en leur montrant la tête de Méduse. La pétrification est un moyen de tuer. Bien entendu, sentir qu'un autre nous traite ou nous regarde non pas comme une personne mais comme une chose n'est pas nécessairement effrayant, si l'on est assuré de sa propre existence. Mais si le fait d'être une chose aux yeux d'un autre ne représente pas pour l'individu « normal » une menace catastrophique, pour le schizoïde toute paire d'yeux est une tête de Méduse dotée du pouvoir de tuer ou d'étouffer quelque chose, en lui, à la fois de précaire et

de vital. Il essaie donc de prévenir sa propre pétrification en changeant les autres en pierre. Ce faisant, il croit s'assurer une certaine sécurité.

D'une façon générale, le schizoïde ne dresse pas des défenses contre la perte d'une partie de son corps. Tout son effort tend plutôt à préserver son « moi », mais nous avons vu que le résultat est précaire : il reste soumis à la crainte de sa propre dissolution dans le non-être, dans ce que William Blake appelait « une non-entité chaotique ». Son autonomie est menacée d'engloutissement. Il doit se défendre contre la perte de sa subjectivité et de son sentiment d'être vivant. Dans la mesure où il se sent vide, la réalité vivante, substantielle des autres est un empiètement toujours susceptible de devenir « implosif », menaçant d'envahir son moi comme un gaz envahit le vide ou comme l'eau s'engouffre dans un barrage. Le schizoïde redoute d'avoir une relation dialectique réelle et vivante avec des êtres réels et vivants. Il ne peut avoir de relation qu'avec des êtres dépersonnalisés, des fantômes de ses propres phantasmes, peut-être avec des choses ou des animaux.

Il nous semble donc que l'état schizoïde que nous décrivons peut être interprété comme une tentative en vue de préserver un *être* précairement structuré. Nous verrons plus loin que la structuration initiale de l'*être* se produit dans la première enfance. Dans des circonstances normales, elle se révèle assez solide dans ses éléments de base (par exemple la continuité du temps, la distinction entre le moi et le non-moi,

le rêve et la réalité) pour que, par la suite, elle puisse être tenue pour acquise. Sur cette base stable, un grand nombre de diversités peuvent exister dans ce que nous appelons le « caractère » d'un individu. En revanche, dans la structure caractérielle schizoïde, il y a insécurité des fondations et, par compensation, rigidité de la superstructure.

Si la totalité de l'être individuel ne peut être défendue, l'individu recule ses lignes de défense jusqu'à ce qu'il se retranche dans une citadelle centrale. Il est prêt à sacrifier tout ce qu'il est, sauf son « moi ». Mais le paradoxe tragique est que, plus le moi est défendu de cette manière, plus il est détruit. L'apparente destruction, l'apparente dissolution finales du moi dans les états schizophréniques ne sont pas le résultat d'une attaque extérieure par un ennemi réel ou supposé mais des dégradations causées par les manœuvres défensives intérieures elles-mêmes.

forme de foi en quelque chose d'une grande valeur) qu'il y avait quelque chose de très précieux profondément perdu ou enseveli en elle, que ni elle ni personne n'avait encore découvert.

Si l'on avait pu s'enfoncer dans les profondeurs obscures de la terre, on aurait découvert « l'or éclatant ». Si on avait pu descendre assez loin, on eût découvert « la perle au fond de la mer »...

Table des matières

AVANT-PROPOS	9
PREMIÈRE PARTIE	13
1. Les fondements phénoménologico-existentiels d'une science des personnes ..	15
2. Les fondements phénoménologico-existentiels de la compréhension des psychoses	31
3. L'insécurité ontologique	49
DEUXIÈME PARTIE	83
4. Le moi incarné et non incarné	85
5. Le moi intérieur dans l'état schizoïde ..	105
6. Le système du faux moi	127
7. La conscience de soi	145
8. Le cas de Peter	169
TROISIÈME PARTIE	189
9. Développements psychotiques	191
10. Le moi et le faux moi chez une schizophrène	223
11. Le spectre du jardin sauvage (<i>Etude d'un cas de schizophrénie chronique</i>) ..	253