

Vide et manque dans les états dépressifs et mélancoliques

Clémence Ortega Douville

Note : Nous entendons par sujet la structure symbolique, sémantique et réflexive qui permet à la personne de se penser elle-même. Elle n'est pas nécessaire à la vie du corps, comme nous le montrent des pratiques et des éthiques d'investissement minimal de sa fonction comme au sein des pratiques bouddhiques (notamment des premiers textes), mais elle permet de nous maintenir constamment conscient-e des liens de dette et d'obligation qui nous relient aux autres et que nous intériorisons dès le plus jeune âge. En cela, la structure du sujet se construit par un jeu de mémoires inter-personnelles et transgénérationnelles, aux conditionnements culturels, sociaux et politiques. Elle s'enracine et est mobilisée au travers des capacités de génération imaginaire de ces mêmes mémoires, abstraites de leur encrage sensorimoteur et émotionnel premier, pour formuler les structures de l'agentivité propres au champ du discours, des représentations et de l'interprétation qui conditionnent l'action (Paul Ricœur, 2010). En cela, la structure du sujet a pour première fonction de nous retenir d'activer les réponses spontanées à nos environnements d'interaction et d'exercer un contrôle relatif sur ces dernières, de façon conditionnée vis-à-vis des règles de conduite préférentielles apprises progressivement et de façon souvent inégale au cours de notre expérience sociale et familiale.

La subjectivité primaire (celle de l'expérience et de la génération constante de mémoire sensorimotrice en interaction avec nos environnements perçus) commune à l'ensemble des espèces animales (F. Varela, E. Thompson & E. Rosch, 1993) est ici externalisée et objectifiée dans une structure subjective secondaire bouclée sur elle-même (Gerald M. Edelman, 1992). L'apprentissage et le conditionnement aux limites vis-à-vis des actes proscrits (notamment, a minima le respect mutuel dû à l'intégrité physique et psychique des individu-e-s) est toutefois dans la plupart des sociétés humaines doublé d'un système de justification ou de non-justification de ces limites au travers de conduites prescrites (dans des systèmes prescriptifs comme celui de l'ordre moral et sa hiérarchisation). C'est lorsque la prescription des limitations excède la possibilité de les justifier de façon intelligible et sensible, qui concorde avec la possibilité d'une auto-détermination au sein de sa propre expérience, que l'individu-e va tenter de combler les lacunes et les failles, sur le plan de l'investigation réelle ou symbolique, pour chercher le sens à donner aux choses – jusqu'au point-limite où la correspondance avec le système de la dette morale avec les autres, qui a autorité sur tout jugement de réalité (d'une réalité consensuelle et fonctionnelle), n'est plus possible. La structure du sujet atteindrait ainsi ses limites dans sa capacité à trouver de façon suffisamment équilibrée des points de correspondance intermédiaires avec le ou les systèmes de réalité pratiqués par les autres, notamment lorsque leur prescription exclut des modes de relation à son propre corps ainsi qu'aux corps autres qui en diffèrent. D'une manière ou d'une autre, l'individu-e tente de garder une forme de souveraineté sur sa propre existence.

Nous sommes de fait des êtres de limites, en perpétuel état de dissociation avec nos corps. Nous compensons cet état de dissociation fondamental en comblant nos brefs moments d'inaction de projections imaginaires nous maintenant lié-e-s à un système de justification hérité de notre environnement familial, social et culturel mais aussi matériel, dont nous dépendons. Notre qualité de sujet est complètement conditionnée par les possibilités admises par notre agentivité, lesquelles émergent à l'intérieur de ces contextes spécifiques et orientent la question du sens. Ces mêmes contextes nous garantissent depuis notre prime enfance, dans le meilleur des cas, une forme de protection, de récurrence et de stabilité qui rendent notre avenir suffisamment prévisible pour nous y projeter à moyen ou long terme. De fait, nous nous accrochons à ces structures symboliques de

protection pour nous mouvoir au travers des incertitudes de notre expérience présente.

Ces structures et leurs pratiques de représentation et de compensation des affects (culturelles, politiques, spirituelles, morales, ...) constituent les bornes à l'interprétation commune des événements qui nous arrivent et nous entourent mais aussi, un système d'organisation intrapsychique de la douleur comme de contrôle relatif de nos états de plaisir. L'angoisse de la perte de contrôle sur ce qu'il adviendra de notre corps et de notre capacité d'être est largement liée au fait que nous faisons reposer la prière de voir son intégrité protégée sur un système de justification de sa valeur au sein d'un ensemble d'interprétation qui dépende majoritairement des autres. Si nos angoisses existentielles tendent à avoir un fondement moral, c'est bien parce qu'il s'agit souvent de savoir si nous serions jugé-e-s comme étant une personne fondamentalement bonne ou mauvaise, pour évacuer le doute et son instabilité, selon une autorité qui nous échappe toujours puisqu'elle serait extérieure à nous-même. Cette autorité morale intériorisée (traitée dans la théorie freudienne comme le surmoi) est de cette façon la seule à avoir la légitimité de l'exercice de la violence sur soi (d'où son fondement politique ; Pierre Bourdieu, 2012).

Or, le vivant ne connaît pas d'autre absolu que l'existence ou la non-existence des choses, la mémoire traumatique qui conduit aux changements et aux altérations de l'expérience des êtres vivants. En cela, il y a un vide sémantique dans l'expérience, que nous comblons d'un système de correspondance symbolique de chacun de nos états et de chacune de nos actions, les référant aux pratiques collectives qui concernent l'interaction des corps entre eux dans les espaces que ces pratiques sanctionnent. C'est de la mémoire de ces pratiques à travers les autres dont nous héritons. Certaines nous protègent, d'autres nous heurtent et d'autres encore parmi celles censées nous protéger, nous trahissent. Tout cela ne saurait rentrer dans un seul champ binaire de ce qui est bon ou mauvais pour nous, même si comme le pensait Mélanie Klein, nous tendons à l'identifier de cette façon en tentant d'appréhender dès la prime enfance nos expériences de plaisir et de déplaisir. Il y a en effet des choses que nous tentons de garder près de nous pour mieux en tenir d'autres à distance et parfois, ces choses qui nous protègent sont précisément celles qui nous heurtent mais que nous connaissons le mieux. Elles nous offrent un relatif contrôle et une forme de prévisibilité sur ce qu'il serait susceptible de nous arriver si nous relâchions ce contrôle – ce qui est la tâche la moins aisée. Les difficultés arrivent dès lors sans doute lorsque nous ne savons plus faire autre chose que de tenter de protéger nous-même la chose qui nous heurte, de l'incorporer autant que possible comme si la douleur en était devenue la seule chose à nous définir avec certitude.

Si nous devons dans ce contexte aborder le sujet des états dépressifs et mélancoliques, nous aborderons fatalement la question critique des configurations psychotiques, qui poussent au-delà de sa propre conservation ce réflexe de préservation, de sanctuarisation de la douleur. De fait, nous aimerions commencer ce sujet en posant d'emblée une définition claire des psychoses telle qu'elle rende service autant aux thérapeutes qu'aux personnes qui en souffrent. Nous entendrons donc dans ce papier par psychose : une formation principalement réactionnaire (c'est-à-dire qui fonde un système d'organisation à partir de ce mouvement de réaction), une tentative de réponse par la personne à une douleur (Darian Leader ; 2011, 2020) située à un point de l'innommable, c'est-à-dire dans la peur ou l'angoisse d'effraction de l'*autre* en soi (au sens d'un-e Autre figé-e dans le *trauma*, lequel inclut la réorganisation symbolique autour de la mémoire traumatique) qui sanctionne l'existence du sujet au-delà des limites perçues de son image corporelle (à soi comme à l'autre confondues). Il s'agit dans ce sens d'une réponse défensive face à la menace d'annulation par l'autre de sa propre subjectivité (ne pas pouvoir « se voir dans le regard de l'autre », selon les termes de Donald W. Winnicott ; 1958). Le système de structuration de la subjectivité autour de la fonction de protection des autres, de survie symbolique et matérielle du sujet serait ainsi sapé par l'incapacité de clore sa propre image corporelle composite en tant que principalement dépendante de sa seule action face aux autres. Ici, toute tentative de mobilisation de cette image telle qu'elle serait censée être perçue par les autres serait entravée par la nécessité de tenir à distance ce qui dans la mémoire

du corps est marqué par l'effraction de la douleur prescrite par un-e *autre*, et non désignée par soi. Le sujet doit non seulement justifier de son action parmi les autres, mais aussi justifier de cette mémoire traumatique qui excède le champ ordinaire dans l'interprétation de son engagement dans le monde, puisqu'il y apporte quelque chose qui ne devrait pas s'y trouver – la marque du *monstre*, ce par quoi l'on désigne ce qui excède le prévisible réglant les interactions courantes. Les niveaux intermédiaires d'interaction qui régissent ces dernières sont à maints égards ceux qui encouragent le refoulement, c'est-à-dire la hiérarchisation de la mémoire et de son oubli relatif. De fait, quand ces niveaux intermédiaires tombent malgré ses efforts pour les maintenir, le sujet en est réduit à des solutions d'urgence en tension directe avec la provocation de changements contrariés figurée par la mémoire traumatique. Le *trauma* nous aliène de cette sorte, en se fixant et en se rendant inaudible, indéchiffrable et de fait, non-communicable, notamment lorsque l'on est porté-e à s'y identifier.

Aussi, la spécificité de la réponse psychotique serait que la personne tenterait malgré tout d'annuler la cause de cette douleur directement et *sans médiation*, c'est-à-dire de reconstruire une autre limite au-delà du corps dans le champ de la signification, sans avoir recours aux espaces de correspondance et d'allègement intermédiaires avec les autres. Ce qu'on ne peut pas dire, pas montrer, on peut lui aménager un espace forclos au sein duquel le contenir. La personne se met sous vide. Il y a donc une tentative de clôture de l'image de soi dans les configurations psychotiques. S'il y a d'ailleurs dans tout un pan de la psychanalyse une assimilation de l'expérience des personnes autistes à ces configurations, on peut y opposer que cette tentative de clôture n'apparaîtrait pas dans l'expérience autistique comme une nécessité première, même si elle est souvent forcée par l'environnement extérieur. La structure subjective peut demeurer ouverte et plus lâche par rapport aux normes d'interaction usuelles, dites neurotypiques dans le champ d'analyse anti-validiste. C'est justement la tentative de clore malgré tout l'image corporelle en y intégrant l'effraction de l'objet *autre* qui crée la situation d'impossibilité, la tension et le caractère paradoxal des configurations psychotiques. Cela n'empêche pas que des personnes autistes puissent se retrouver dans ces configurations, notamment sous l'emprise de ces mêmes normes neurotypiques qui enjoignent les individu-e-s à souscrire à des modes de subjectivité et d'interaction prescrites de façon univoque et externe à la situation singulière de sujet.

L'état de tension créé entre cette construction réactionnaire dans la psychose qui se crée son propre système et la source de la douleur qui ne peut être nommée générerait et maintiendrait radicalement ouvert un espace d'investissement, de projection et de tentative constante de déduction et d'interprétation pour tenter de remettre du sens. Celui-ci rentrait en conflit avec l'espace de la confirmation extérieure, provoquant de nouveaux chocs émotionnels dépressionnaires auxquels la personne tenterait de répondre par une mise sous contrôle. Le vide laissé par la non-reconnaissance ou la reconnaissance partielle de l'autre au sein de ce système clos permettrait une mise à distance avec la mémoire de la douleur, évitant sa réactivation. En même temps, il teindrait figée une image du corps parcellaire, en brèche, menacé à tout moment d'admettre l'effondrement premier de ses limites par la menace toujours présente de leur effraction et de leur négation, selon le degré et la précocité de leur enracinement dans la structure signifiante du sujet laissé sans protection autre que la sienne.

Cette tentative laborieuse de systématisation, de rationalisation et de narration autour de l'irrationnel du trauma ouvrirait au développement de stratégies de régulation de la distance et de compensation, mais de mise en mots assez dense, d'une construction d'interprétation de sa propre expérience assez compacte pour obstruer l'accès traumatique au réel (Silvia Lippi, 2019). Une grande partie de l'effort quotidien de la personne vise à parer la confrontation de ces motifs narratifs avec le monde des autres perçu comme une menace toujours possible, sans toujours trouver, malgré tout, la concordance espérée à même de résoudre d'un bloc la douleur et son origine, chose demeurant impossible sans ouvrir à une décompensation. Cette douleur conditionne l'existence de toute subjectivité plus fortement encore que la contrainte du monde des autres, forçant le sujet dans les retranchements du déni qui le recouvre.

L'effort de composition compliquée avec la capacité ou non du monde extérieur à répondre et à concorder avec la construction traumatique située dans la psychose provoquerait dans cette perspective l'émergence progressive de nouveaux points de tension et d'évitement, à la fois du côté de la douleur et de la difficulté à admettre l'irruption non-contrôlée de systèmes de réalité autres, perçus comme un seul et même bloc en confrontation avec sa propre tentative de systématisation de ses moyens de survie. On rentre dans ce sens dans une relation à un ensemble perceptif et interprétatif dans les configurations psychotiques, dont fait partie la configuration mélancolique, qui se rigidifie au fil de son usage, ancré dans son propre système de survivance et de protection. La faille, l'espace vide qui potentiellement permettrait le retour pour le moment insupportable de l'autre, qui lui permettrait de rentrer doit à tout prix être comblée par un recours imaginaire, qui signe la marque symbolique du manque – et dans la mélancolie dont il est question ici, signe la faillite de l'espoir en la fonction idéale du sujet comme garante de la protection, de l'unité et de la continuité de son image propre. Là où le travail de médiation et d'accord symbolique et effectif avec les autres permettrait de répartir la charge et de se désidentifier de sa propre douleur comme relevant de sa seule responsabilité, la rupture de lien au cœur de la structure des psychoses et notamment des formes de mélancolie, isole le sujet qui n'a plus que l'objet traumatique incorporé de force et sa permanence auquel raccrocher un peu plus encore sa survivance.

Ici, comme pour toute chose humaine, nous essayons de trouver, d'établir ou de prescrire un lien de nécessité entre des structures contingentes.

Il est d'ailleurs à noter que ce que l'on tente d'étudier ici, d'accompagner sur le versant thérapeutique mais qu'aussi nous construisons comme catégories figées d'analyse et de diagnostic, fabriquant l'objet et le cadre d'interprétation dit des structures psychotiques, est révélateur d'une *impasse herméneutique*. C'est-à-dire que les catégories pour se penser soi-même ou l'autre à partir de soi-même, sa propre expérience et ses propres difficultés, se confrontent au paradoxe fondamental du langage qui annule la mise en relation directe avec l'objet de l'expérience, d'être elles-mêmes des constructions qui dépendent, pour leur emploi, d'un processus d'aliénation et de médiation par la structure syntaxique du sujet comme *agent*. Pour dire « je », je suis obligé-e de dire tout autre chose. Aussi, tout ce qui pourra être dit ici le sera de façon purement spéculative. Le vide de sens immanent du langage auquel se confronte la tentative psychotique de donner précisément du sens là où celui-ci faillit à se justifier lui-même autrement que comme un effet du discours (le bal du signifiant dans l'interprétation lacanienne) est au cœur même de ce qui fait de nous des êtres humains. Ce qu'on essaye de discerner ici, c'est l'enracinement d'une souffrance et la croyance que peut-être, malgré tout, les mots et les images peuvent être un secours ultime là où toutes les autres formes de secours ont commencé d'apparaître inaccessibles. Nous ne pouvons qu'aider à y remettre, un peu, le sens de la médiation – pour reprendre l'expression de Hannah Arendt dans *La Crise de la Culture* (1968), de « naviguer dans la brèche ».

-

De fait, dans toute notre expérience, il y a des choses qui subissent une médiation et d'autres non. La médiation par les projections imaginaires et le langage ne peuvent résoudre complètement l'emprise directe de nos expériences sensorielles et émotionnelles, comme celle de la douleur, mais seulement en temporiser la réponse. Nous sommes obligé-e-s de nous positionner face à elle, quel que soit son degré. On peut la fuir, la réprimer, la transgresser, tenter de la sublimer d'une manière ou d'une autre. La marque du *trauma* nous force de toutes les manières à développer des stratégies pour composer avec elle et avec la peur qui l'accompagne, jusqu'à former notre personnalité, notre identité, la manière dont nous nous impliquons dans le monde partagé avec les autres. Dans les traditions bouddhistes, le terme pâli *dukkha* est généralement traduit par « souffrance » ou mieux, par le caractère « insatisfaisant » de l'expérience où nulle souffrance et nul plaisir ne sauraient être

permanents¹ – ou selon certaines interprétations, il décrirait ce à quoi il est « difficile de faire face », ce qui est difficile à soutenir et à accepter. Dans cette perspective, la construction de l'égo se décrirait foncièrement par toutes les identifications auxquelles nous nous accrochons pour fuir la difficulté de faire face à l'impermanence, à la douleur et à la perte de l'illusion d'un contrôle total sur les choses qui nous entourent et nous arrivent, y compris sur nous-même – au vide d'un sens donné d'avance et immuable.

Notre identité se formerait ainsi par contraste, en agglomérant nos stratégies d'implication parmi les autres, que nous apprenons par leur contact et où la perspective d'un contrôle relatif de notre environnement par le langage se révèle aussi séduisante qu'apparemment privilégiée. Nous nous formons par l'observation et la tentative de reproduction de ces empreintes sensorimotrices. En effet, si la douleur a sa propre forme d'autorité, qui nous force à nous y rendre disponible, le champ du discours apparaît souvent comme un espace où l'on tente de la réparer, de la justifier et d'élaborer des espaces intermédiaires où distribuer nos émotions et nos angoisses de façon progressive et fractionnée. On anticipe le moment où « ça ira mieux », on apprend à échelonner notre impatience, on temporise – on « retarde la réponse » (Gerald M. Edelman, 1992).

Or, que se passe-t-il lorsque ces espaces intermédiaires de répartition de nos affects peinent à se former ou à résister aux chocs venus de l'extérieur ? Le plus compliqué quand on aborde le vécu traumatique, ses ramifications sensorielles et émotionnelles, c'est que la douleur en est un absolu, qui se passe d'intermédiaire et à laquelle ne peut être trouvée de médiation. Quel que soit son degré, elle forme un contraste, une marque, une mémoire avec et autour de laquelle nous devons apprendre à composer. Nous sommes toujours en prise directe avec l'expérience de la douleur, qui nous force à y réagir, à nous y adapter et à ré-organiser les manières dont nous abordons le monde autour de nous. Nous élaborons autour du noyau sensorimoteur et émotionnel de notre expérience une série de correspondances avec les termes du langage qui sont censés nous faire accéder à l'autre et à sa protection, conditionnant en creux l'angoisse du rejet et de l'abandon. Les formes du discours et de la conduite du corps que nous apprenons depuis l'enfance façonnent ainsi la manière dont on se positionne mentalement de façon, à la fois d'être capable de répondre efficacement aux sollicitations des autres et en même temps, d'aménager des espaces de temporisation aux angoisses nées d'un système d'évitement de la menace – entendue comme menace du rejet, de formes diverses de violence et d'annulation du soi –, c'est-à-dire de tout l'effort déployé par le sujet pour être admis et compris parmi les autres et leurs pratiques du corps, des mots et des représentations. Cependant, des fois, le langage échoue à gagner l'autre. Il révèle son caractère arbitraire et sa vacuité primaire.

Le champ du discours appris socialement agit aussi comme une normalisation de la menace du rejet et la prescription de sa condition. On apprend à « être seul-e en la présence des autres », pour reprendre les termes de Donald W. Winnicott, parce qu'on sait que selon toute vraisemblance, notre appel devrait être entendu et se voir répondu. En adoptant une certaine conduite du discours et du corps, même de façon superficielle et complètement dissociée de l'expérience émotionnelle et affective de la personne, on serait plus ou moins assuré-e de l'accueil et de la protection des membres de la communauté et de la société qui la pratiquent et s'y reconnaissent mutuellement. On apprend à se reconnaître soi-même à travers ce faisceau d'indices et de réponses qui concordent entre elles avec suffisamment de récurrence à notre égard – en miroir. Qu'advient-il alors lorsque, justement, le langage ne sert plus à établir une correspondance avec les autres mais à établir une barrière avec l'*autre* dont la réponse ne nous permet pas de nous reconnaître, à faire contraste, coupure et séparation symbolique ? Quelle position du sujet survit à l'effondrement des espaces intermédiaires qui permettent la concordance entre le champ symbolique du discours et celui du corps, lorsque la fonction symbolique du langage tombe et que la personne ne peut plus relier les stratégies d'évitement ou de réparation de la douleur au cœur le plus intime de son expérience ? Que faire lorsque celle-ci semble radicalement exposée à l'emprise d'un regard *autre*, comme une

1 Sur tous les sujets liés au bouddhisme des premiers textes, vous pouvez vous référer aux cours de Doug Smith sur *The Online Dharma Institute*, ou sur la chaîne YouTube *Doug's Dharma* (en anglais).

mémoire condamnée à hanter le sujet de son empreinte ?

On peut supposer que la personne a la possibilité ou non d'admettre l'écart entre la capacité du langage à expliquer et à justifier la situation dans laquelle elle se trouve et sa capacité effective à réparer la douleur. Cela nécessite d'abord de réparer les moyens de l'aborder et de lui faire face tout en allégeant progressivement les voies pour y arriver. S'il y a effraction de l'autre au-delà de la capacité de la personne à réguler son appréhension de la situation et le contrôle relatif sur la possibilité d'y réagir, il n'y a pas de médiation ni de justification qui puisse inscrire la récurrence possible de cette effraction dans le champ symbolique autre que traumatique. L'événement demeure à l'état d'image rattachée au vide de la sidération et la personne ne peut y répondre qu'en s'en dissociant et en l'expulsant dans le champ d'une mémoire imaginaire. On peut d'une certaine façon suggérer que beaucoup de cas diagnostiqués comme ayant trait aux structures psychotiques sont liés justement au fait que la personne attache désormais sa qualité de sujet à sa capacité à pouvoir régler la question de la douleur *immédiatement* dans le champ imaginaire du langage, dans sa capacité à recréer une distance nécessaire à l'état de survie. Or, celui-ci fonctionne par le fractionnement et la médiation de l'expérience et de la mémoire, par sa mise sous contrôle afin d'alléger les interactions. La position psychotique ramène le langage et la représentation mentale à leur état de paradoxe pour le corps qui tente de sortir de soi et pour cela, à sa capacité limitée de soutenir l'écart.

La personne en prise avec un positionnement psychotique peut à tout prix se passer de la confrontation avec toutes les manières dont le discours et le champ symbolique ont fractionné le sujet et aménagé la mise sous contrôle de son rapport à la douleur, mais ont échoué à prévenir l'effraction de l'*autre* qui précisément, a fait faillir la fonction de barrière du sujet telle qu'il est censé la garantir. Elle pourra chercher au contraire des voies de justification par le langage et la conduite du corps qui évitent et évitent le plus possible la confrontation à la présence de cet-*te autre* qu'on se projette de façon traumatique et qui a prescrit de façon critique la difficulté à s'exposer et en même temps à se protéger de l'imprévisible, de l'incontrôlable et de l'impermanent. Risquer la demande d'une présence face à l'autre, c'est risquer que l'autre rejette cette demande, mais aussi risquer que cet-*te autre* l'ignore et annule la fonction de médiation du langage. Peut-être est-ce autour de l'angoisse de ce refus, de cet abandon et de ce vide que le sujet crée le lieu du manque, en creux de la faille de la fonction symbolique du langage, que viennent combler un discours se protégeant lui-même et ses investissements, liés à la survie hypothétique et imaginaire du sujet, qui existerait dans le regard de l'autre parce que comme elle ou lui, iel parle. L'écart sans médiation se forme entre l'anticipation du vide déjà présent et son recouvrement par la structure compensée du manque, laquelle crée une tension susceptible à tout moment de s'effondrer si la personne ne maintient pas constamment l'effort de la maintenir et de traverser ses voies d'allègement, qui sont des soubresauts du corps à travers ses dépressions.

Pour approfondir notre compréhension de ce qui peut-être se joue dans la mélancolie, il faudrait rappeler que l'espace du contact affectif primaire qui fonde la sensibilité émotionnelle d'une personne s'établit lui aussi comme un champ sans médiation nécessaire, qu'il s'agisse du contact entre l'enfant et son ou ses parents nourriciers ou des marques d'affection ouvertes entre des personnes qui se connaissent suffisamment intimement pour ne plus avoir à y opposer d'abord un contrôle par le langage. Dès lors, en cas d'une distance marquée par l'autre à l'abord de ce contact qui ne serait pas expliquée par sa relation à un autre événement ou signe conduisant à une élucidation, la personne subissant ou ressentant un rejet pour lequel elle ne trouve pas de fondement intelligible va vraisemblablement tenter de se protéger, de résoudre ou de compenser l'échec de la demande primaire, censée se passer de médiation, par la production de justifications ou la tentative de gagner l'autre par-delà l'objet ou trauma qui l'aliène à soi (lequel peut courir sur plusieurs générations). Donald Winnicott décrivait ce mouvement en suggérant que l'enfant pouvait tenter de compenser un-e parent-e trop présent-e ou au contraire absent-e psychiquement en développant des stratégies d'adaptation visant à déclencher une réaction de sa part – un « faux self ». Selon lui, cela

pouvait être un terreau possible au développement futur de psychoses infantiles.

D'une certaine manière, ce qu'évoque cet exemple, c'est que l'objet *autre* fait soit effraction au-delà des limites de réponse du corps, soit l'objet qui aliène l'autre à soi empêche la relation. Dans un cas, cela conduirait sans doute à une sécession de la personne avec son propre corps et sa demande, lesquels ont été soumis à la volonté de l'*autre*, objet de l'aliénation, pour assurer sa survie psychique face au trauma de l'effraction ; dans l'autre, on aurait la tentative de résolution, de destruction ou d'appropriation de l'objet qui détourne de soi la personne objet de la demande primaire d'affection. Dans les deux cas, un objet ou une personne tierce fait effraction, s'impose et s'interpose, soit directement dans la relation à son propre corps qui empêche ensuite de considérer les autres autrement que comme des menaces potentielles, soit indirectement en corrompant la possibilité d'une relation d'attachement harmonieuse avec la ou les personnes censées la dispenser. La demande primaire d'affection bute toujours sur une médiation intrusive qui prend littéralement sa place et corrompt l'espace de la demande, compliquant la conduite de sa propre agressivité et dissolvant l'image de soi sous l'emprise de la domination de l'objet *autre*.

Si l'on peut suggérer qu'un tel paradigme serait central dans l'élaboration et la cristallisation des structures de relation psychotiques, dans la mélancolie, il situerait hypothétiquement l'objet perdu et corrompu à l'*autre* au centre de l'échec de la personne à le convaincre de revenir, d'être disponible à une demande émanant du sujet d'y accéder sans la médiation du langage. C'est cette médiation forcée par l'entremise de l'*autre* qui impose le sujet comme insuffisant à la base, à la racine même de toute demande, qui harcèle le sujet en lui rappelant son impuissance à gagner une chose aussi élémentaire ; d'où que la dépression et la mélancolie peuvent ouvrir à des phases de maniement emphatique et exalté du discours et des interactions sociales où la personne se donne à voir comme joyeuse et à l'aise dans une performance de *soi-même comme un-e autre* (selon l'expression de Paul Ricœur), s'arrachant un moment à sa propre condition, au risque de rechuter, parfois jusqu'au passage à l'acte – au-dessus du vide, sans filet. La fonction du sujet échoue donc ici à maintenir l'autre à une distance suffisante pour pouvoir articuler la demande, obstruée par l'*autre*-objet qui sape les conditions premières de la subjectivité, ou à tenir le ou la destinataire de la demande suffisamment près pour que la structure agissante du sujet en effet *agisse* dans le but de révéler sa présence à l'autre que cette structure serait censée porter. Le sujet, privé de son agentivité qui le signifie auprès des autres, signe pour la personne même qui le porte le lieu du manque, c'est-à-dire que le langage perd sa fonction de résolution, de progression d'action en action et de demande en demande, pour s'abîmer dans sa tension et dans l'attente à l'autre prisonnière de sa médiation par le seul et même objet de la trahison – la faute – jusqu'à pouvoir en éprouver du ressentiment.

De fait, la dépression à l'œuvre dans la mélancolie s'articule beaucoup au sentiment de l'envie, au sens kleinien (Mélanie Klein, 1978) d'un repli sur la scission qu'impose l'objet qui contrarie la demande d'affection et impose une séparation d'avec elle (ladite position schizoïde-paranoïde). Cette même position de repli est une posture d'agrippement et de réaction compulsive à la douleur d'un renoncement imposé qui souligne, selon Pierre Fedida, que la dépression (dont celle à l'œuvre dans la mélancolie) « peut à la fois être comparée (ou même assimilée) à un *travail de deuil* et se concevoir comme une *organisation narcissique primaire protectrice d'un deuil et défensive contre un deuil*. »² La présence du tiers objet apparaît comme un déni de la réalité même de la demande première de contact affectif, soit parce qu'il s'impose en faisant effraction, annule la possibilité d'une demande et rejette son ou sa destinataire virtuelle au-delà du corps dont la capacité de réponse est saturée par l'intrus-e ; soit parce qu'il rend l'autre indisponible en le détournant et là aussi, le ou la rejette au-delà de la portée qui permet à la personne d'exister dans son regard.

Dans tous les cas, la trahison est double : à la fois l'autre et son propre corps trahissent le sujet qui tente de s'appuyer sur eux pour formuler les conditions de son existence visible et préhensible, donnant la priorité à l'intrusion traumatique d'un fantôme – la marque et mémoire traumatique de cette intrusion. Le vide, l'écart doit ainsi se voir comblé par la formulation d'une

2 in Pierre Fedida, *L'absence*, ed. Gallimard, coll. Folio essais, 1978, p. 121.

demande qui de toute façon, renvoie le sujet à la certitude de sa faillite, parce qu'il y aura toujours entre les deux la présence de cet objet condamnant tout espoir à la ruine. C'est la capacité du sujet à formuler des espérances qui a été battue en brèche. La demande elle-même s'aliène et fait intrusion, jusqu'à devenir intolérable à la personne qui pour la rejeter, doit rejeter sa propre condition de sujet situé, à moins d'en faire le deuil sous sa forme passée.

-

Dans la mélancolie, le rejet de la douleur de la perte anticipée mais maintenue dans cet état de suspension se ferait dès lors tout autant sans possibilité de médiation, tout recours ayant trahi le sujet, mais en expulsant hors de soi, soit le discours dans l'investissement décrit par la manie, soit le corps qui ressent trop fort, sans support intermédiaire, cette perte. Dans la mesure où la structure du sujet se compose dans sa relation à l'action vers un objet, la structure du trauma, qui renverse la position du sujet qui est cette fois *agi* par l'objet de la relation, est prise de plein fouet dans la position mélancolique. De cette façon, quelque chose nous arrive à nous et continue de nous arriver sans intermédiaire. Les notions de temps sont effacées et le passé ne se résout pas dans l'action présente. En maintenant suspendue la perte de la chose dont on manque, on se soumet comme objet de sa propre douleur, dans l'espoir d'échapper à la position de sujet qui serait soumis à l'expérience du changement. On perd l'objet une seconde fois à chaque fois en tentant de le faire revenir en lui donnant une nouvelle forme, une forme à soi, une forme d'altérité de son désir de le voir vivre toujours. Le lien intime à l'objet est un lien de survivance face à l'effort apparaissant comme insurmontable de devoir défaire l'association du champ du langage et du discours à la croyance en sa capacité de résoudre ce travail de correspondance avec le corps, en apparence insuffisant à se mesurer à l'ampleur et à l'impact du trauma. Il reste là en tant que fantôme, investi comme une décharge, comme l'espoir d'une libération future de sa propre condition de corps soumis à la douleur qui terrorise la personne qui la fuit. Dans la position psychotique, ce qu'on cherche, c'est un refuge dans une zone entre le jeu des binarités du langage (dans nos sociétés où le champ de la narration et de l'interprétation morale s'établit largement dans un cadre binaire) et l'expérience sensorielle et émotionnelle qui aurait évidé la nécessité d'établir des correspondances entre les deux, autres que celles qui semblent garantir la survivance de la position dans laquelle le sujet trouve sa *justification*.

On parle donc d'une projection de soi sous une forme qui serait inaltérable et qui prendrait en charge la douleur, quitte à ce que ce soit dans la faute, nous dissocierait de la perspective de son retour, dans une autre réalité qui rende la réalité commune insuffisante là où le sujet lui-même était insuffisant. Dans le cadre de schémas de narration de soi établis dans des dynamiques binaires où l'on serait soit radicalement bon-ne ou radicalement mauvais-e, soit capable soit incapable, ou encore soit désirable ou non-désirable, la peur de basculer d'un camp à l'autre motive largement la tension à se maintenir, dans son image de soi, dans le camp des justes. La douleur forclose et la douleur qui « revient dans le réel », pour emprunter les termes lacaniens, sont impossibles à reconnaître comme la même chose : la perte, dans notre réalité vécue, d'un sens à travers lequel nous aurions tenté de nous diriger, même de façon imposée par des circonstances extérieures, dès lors que surgit l'angoisse d'être destitué-e de sa position de sujet en capacité d'agir et de voir son action saluée, que l'on y soit assuré-e d'être accueilli-e de façon durable.

De fait, dans le champ de la mélancolie, nous nous imposons à nous-même une subjectivité entière qui soit dévouée à la stabilité de la relation à l'objet fantôme et magique qui, malgré tout, nous accueillerait dans notre singularité, même une singularité de douleur et d'insuffisance, de *faute*, et auquel nous pouvons nous soumettre sans risquer notre position d'agent-e dans le discours. Tout le conditionnement mental de notre position de sujet tend en effet à maintenir, notamment à travers notre flux de pensée et de représentation, cette capacité à agir et à répondre aux situations qui se présentent à nous selon les modalités attendues par les normes d'interaction, de conduite et de représentation de soi en vigueur dans leur contexte social et culturel. L'angoisse d'invalidation de

cette qualité de sujet peut être suffisante pour refuser de risquer l'intégrité de sa propre subjectivité et la replier dans une configuration où, étant soi-même éternellement l'objet d'une douleur et d'une faute qui ne seraient pas soumises au changement, nous serions dispensé-e-s de risquer la faillite de la raison suffisante que nous aurions d'avoir mal. Serait-elle susceptible d'ouvrir à l'acceptation de la personne au-delà de sa condition de sujet du discours ?

Il y a une tension entre le monde des autres et un monde *autre* aux frontières abolies, dont le conflit génère la culpabilité de ne pouvoir céder l'un pour l'autre, au risque d'admettre justement cette raison motivée par la douleur – un deuil.

Mais il y a deux côtés dans le travail de correspondance symbolique, qui forment l'écart dont il est question. On peut assez aisément comprendre cette problématique en l'observant du point de vue sensorimoteur. Une majeure partie de notre activité symbolique consiste à maintenir cette correspondance entre projections imaginaires et le retour à l'expérience sensorielle et émotionnelle, au corps. Nous conditionnons de cette manière et progressivement depuis nos premiers apprentissages infantiles notre capacité à répondre à la présence des autres sur le plan du langage et de la représentation. Que se passe-t-il alors si à un moment donné, l'empreinte sensorielle de mon expérience me confronte à une situation d'impossibilité ? C'est le propre de l'expérience traumatique, la perception sensorielle de l'événement et la réponse se confondent. Je suis *agi-e* par ce qui m'arrive, comme dans les phénomènes d'hallucination. Et qu'advient-il si la relation à cette effraction vient à s'étirer ou à se répéter, que ce soit dans le réel ou à travers le retour de la mémoire d'une forme de violence, qui ouvre une brèche dans la perception que la personne a des limites possibles de son corps ? C'est sans doute là que les choses se jouent parce que s'il est possible de sortir, de se projeter hors de soi de façon imaginaire ou sensorielle, il est plus difficile de revenir à soi avec la certitude de pouvoir fermer la boucle entre le dedans et le dehors, de pouvoir à la fois s'exposer et se protéger en retour.

Le *trauma* et la mémoire traumatique, dans ce sens, ne sont pas tant à prendre comme une seule expérience d'un ou de plusieurs actes de violence, mais la violence vient de l'impossibilité et de l'échec à séparer le caractère fini et circonscrit du moment traumatique de sa réactualisation par la mémoire. Le moment d'aliénation du *trauma*, c'est-à-dire la zone de contact entre soi et *autre* que soi, est un moment dont on peut ou pas revenir, selon des circonstances variables. Notamment, il peut être difficile d'en revenir si l'ordre symbolique dans lequel évolue la personne n'établit pas les limites qui permettrait de comprendre et d'acter cette séparation. Par exemple, tout ce qui est culturellement ou dans le contexte familial de l'ordre de l'implicite et du non-dit peut participer d'une difficulté, voire d'une impossibilité à clore la tension et la vigilance vis-à-vis de l'anticipation et de la croyance que l'autre *peut revenir*, de circonscrire sa projection et cette mémoire pour pouvoir revenir à soi. Dans les psychoses, l'autre ne nous voit pas, ne nous reconnaît pas et nous ne pouvons pas nous reconnaître dans son regard. L'autre fait l'économie des limites et fait effraction en ligne directe avec la zone vitale de notre corps perçu. Le langage ne fait plus office de médiation et d'établissement mutuel de limites avec l'autre. Dès lors, on tente en dernier recours de faire bouger la limite chez l'autre, de l'animer par le biais de la projection imaginaire que permettent la parole et la représentation, d'organiser l'expérience absolue et non-organisée du champ traumatique pour lui-même. C'est ce que Donald W. Winnicott analysait sous l'angle du développement du « faux self » et que Silvia Lippi aborde dans la mélancolie sous l'angle de la vitesse dans la mélancolie, comme une manière de chercher l'état-limite du corps où il n'aurait plus d'obligation de revenir à lui-même.

Ce qui apparaît dans les psychoses, c'est la dimension concrète, palpable de la menace de désintégration de la limite du corps. Le champ symbolique devient non plus un champ de correspondance, mais un champ de manifestation de la réalité. Ce n'est pas tant le retour au corps et à l'expérience qui prime, mais la mise à distance de la menace. De cette manière aussi, la certitude que la chose *peut revenir* à tout moment pousse l'individu-e à élaborer une explication du réel à

partir de cette anticipation, et ce de façon d'autant plus forte que l'environnement social, culturel et familial échouent à élaborer une réponse fiable à une question ou à une demande qui peuvent être impossible à formuler, parce qu'on ne met pas une douleur comme ça sur la table sans provoquer et perturber le courant régulier et « normal » des choses. Est-ce que, en effet, la réalité commune, ou communément admise comme la plus pratique d'emploi dans les contraintes imposées dans nos sociétés, aurait, dans l'esprit de la personne ou de façon effective, les moyens de répondre à ce qui relève de l'*extraordinaire*, laissant la personne dans le dénuement ?

-

Par ailleurs, il apparaît que les autres personnes qui nous entourent semblent nous prendre comme un objet fini, comme un tout bien clos sur lui-même, qui peut ne pas refléter l'état d'indéfinition où l'on se trouve. Ces parties du « tout » faussé auquel on ne peut répondre s'évident alors ailleurs. La structure des psychoses cherche des histoires alternatives qu'elle prend pour plus proches et plus réelles mais surtout, pour sauver le corps de son impossible conformité. Et l'effraction de l'autre marque aussi la difficulté suivante d'être complètement sûr-e de son jugement sur la réalité de son propre corps.

Si le travail de correspondance symbolique nous pousse à vérifier que le jugement rendu par notre projection imaginaire correspond suffisamment à la réalité perçue, il apparaît que dans une configuration psychotique, ce temps de vérification est plus difficile, parce que c'est avant tout l'*autre* de la mémoire traumatique qui décide, qui identifie, qui *ferme* la limite. Une différence possible qu'on peut établir entre la mélancolie et d'autres formulations des configurations psychotiques, par exemple, c'est que dans la mélancolie, cet autre serait absent. En s'absentant, il laisse une place vide mais aussi, l'impossibilité de poser la limite à l'évident à son endroit, de clore et de circonscrire ce qui reste de soi ou de l'autre. Aussi, la marque de la faute, de la culpabilité, peut aisément se comprendre comme un lien de dette qui explique, compense et maintienne une justification possible, qui permette de remplir de signification la béance, le vide sémantique et réel. La personne tente de combler à défaut de fermer, émet des projections sans pouvoir établir de correspondance avec le réel. Elle ne peut établir de correspondance qu'entre des ensembles symboliques depuis longtemps abstraits et autonomisés par rapport à la vérification et à la clôture de l'expérience. Là-dessus, les travaux de Denis Vasse (1999) sur la question de l'image du corps et celui de Silvia Lippi sur celle de la butée de la personne par rapport au rythme qu'elle tente de donner à son discours et à ses élaborations symboliques abstraites sont éclairants. De la même manière que l'approche encouragée par Darian Leader sur le sujet, ils permettent d'aborder la position et l'expérience des personnes en proie aux psychoses à partir de leurs propres efforts pour apporter une réponse à l'angoisse d'effondrement et de se venir en aide à elles-mêmes. Si la personne psychotique s'accroche de façon désespérée à sa capacité à fabriquer, sinon du sens, du moins une direction à travers le langage et une certaine conduite du corps, c'est parce que le retour au corps et la possibilité d'y faire rentrer la mémoire traumatique est contrariée.

Cette mémoire qui fait effraction a en effet été objectivée et projetée vers le dehors. Mais aussi, tout ce qui peut s'y rapporter a été et continue d'être projeté vers le dehors, là où l'autre devrait se trouver et pourrait être résolu-e. Le réseau de sens est polarisé vers l'objectification de cette mémoire traumatique impossible à sceller (terme freudien de la forclusion). Dès lors, cet objet peut être identifié à d'autres objets de mémoire ou à des objets empiriques qui font fonction de support du manque. La question de la faute et de la culpabilité dans la mélancolie externalise l'objet du trauma sous la forme d'un contrat, celui de se plier à la justification de la faute à tout prix, tenant l'autre à distance, dans l'attente d'une résolution impossible. De manière générale, un grand nombre de relations psychotiques tendraient à s'exprimer sous la formulation du contrat avec le réel, auquel la personne dans une configuration psychotique demande de s'accommoder aux mesures de compensation qu'elle lui impose à ses propres frais. Une fois ce contrat scellé, il servira de

promesse, puisque *on s'était mis d'accord*. La personne en proie à la psychose a en effet besoin de recréer en face d'elle une forme de subjectivité, qui engage la responsabilité de *l'autre*, dans le sens que la personne donne à son expérience et à ses actes engagés. « Le réel me contrarie et pourtant, *on avait* ou *on aurait dit que*. » La psychose trouve et crée des enclaves dans les non-dits, dans les silences, dans les brèches au milieu desquels l'absence de clôture ou ses failles quant à l'image que la personne a de son propre corps tentent de recréer des voies d'investissement et de déduction, sans jamais risquer la confirmation. Parce que nous sommes constamment en train de maintenir ce conditionnement à la réponse et à la correspondance, que ce conditionnement opère en tension avec l'expérience ou en tension avec une mémoire *autre*, le glissement vers la psychose n'est ici qu'une affaire d'écart où les réponses données ne trouvent que rarement de correspondance avec le monde des autres.

Petit à petit, il apparaît que c'est le mode de relation à l'objet traumatique, dont le manque est recouvert de signification, qui tient l'écart entre l'élaboration d'un réseau de correspondances intra-symboliques de défense et la mise en suspension du corps qui attend un retour sur projection. D'où la fragmentation de l'image du corps, vers lequel l'investissement imaginaire peut devenir minimal. La personne psychotique, en quelque sorte, construit un miroir qui ne peut pas refléter son visage. De là, on peut facilement se représenter la dépression du corps qui ne voit pas de réponse à la mise en suspension de certaines de ses motions sensorimotrices à l'endroit où la projection intra-symbolique émet un vide à la possibilité de les exprimer. Les capacités imaginaires et la mémoire sensorimotrice constamment générées en interaction avec notre environnement fonctionnant à partir du même endroit, des mêmes réseaux primaires de neurones (Gerald M. Edelman, 1992), le surinvestissement du champ symbolique pour lui-même distendu du mouvement de vérification et de retour à l'expérience pourrait saturer la capacité mentale de la personne à se reconnaître elle-même comme sujet de sa propre expérience. Dans les états mélancoliques, ce n'est pas tant que la personne manque de l'objet, mais que l'objet sert de supplétif à ce que la personne se manque elle-même. Il faut imaginer la douleur d'avoir tellement intériorisé que ce qui n'avait pas de nom était une menace qu'exister soi-même à l'extérieur de la zone de contrôle autorisée par la seule certitude de l'effraction devient impossible, parce que la tentative de s'exposer à l'autre tout en s'en protégeant rompt la communication. La structure même du sujet nécessite ces deux temps distincts de sortie de soi et de retour, et non leur simultanéité.

Lorsque je dis « je », je dis « je » pour que l'autre le comprenne. J'en fais un objet extérieur d'expression de mon expérience, sensorielle et émotionnelle, alors même que celle-ci n'est pas communicable *littéralement* à l'autre, par aucun moyen. Mais si je crois, si je suis persuadé-e que *l'autre* a accès à cette expérience sans médiation aucune, dire « je », c'est donner quelque chose qui lui appartienne déjà. Cette difficulté à séparer l'émetteur-riche du ou de la destinataire de la projection symbolique dans le champ de la psychose est vraiment ce qui pousse la personne qui s'y confronte à tenter de stabiliser ce qui se passe de paradoxal au niveau du langage. Car, il s'y passe *quelque chose*, qui fait sens, objet d'apparence concrète. Toute notre existence sociale et intime est régulée et réglée par des conventions symboliques qui passent par le langage et le discours, soit des objets imaginaires. Donc, quelque chose s'y passe, et dans notre flux de pensée, quelque chose s'y passe souvent à l'insu de notre plein contrôle. Et, dans le cas des psychoses, quelque chose se passe qu'on ne peut même pas investir soi-même, potentiellement une action ou une chose que nous pourrions dire dans telle ou telle circonstance, même imaginaire. C'est cette dislocation de l'agentivité de la personne en prise avec une situation psychotique, non plus seulement par rapport à son environnement mais par rapport à l'intégrité de son propre corps qui crée le vide – lequel, s'il peut être compris comme un espace nécessaire entre projection imaginaire et expérience sensorimotrice, fait ici sécession avec la structure de sens et le système de réalité du sujet en prise avec les termes de la description du réel. Quelque chose se passe au niveau du langage qui semble faire évidence pour les autres que soi mais qui ici, ne fait pas sens et qui isole le sujet de la possibilité d'une reconnaissance de sa demande d'explication et de dialogue qui lui parle dans la

singularité de son expérience traumatique.

La culpabilité, l'absence, le manque, ce sont des moyens liminaires et minimaux pour justifier et légitimer l'angoisse de désintégration auprès des autres. En cédant un discours sur ces objets, on donne quelque chose que les autres puissent entendre et prendre comme objet et comme sujet au même titre qu'un « je ». Si l'autre touchait à la douleur, iel toucherait à la fois à la douleur comme symptôme et comme raison d'existence du sujet, dans la mesure où le sujet est agi par sa relation à l'*autre* du trauma. Toucher à soi, c'est toucher à l'autre qui devrait entendre. Le rapport aux émotions est régi par la relation à une altérité toute-puissante. L'état exalté décrit comme celui des phases de manie et son contrepoint dans l'effondrement semblent toujours tenter de créer un espace de vide entre soi et l'effraction et ce qui semble être en jeu, c'est l'intégrité du système intrasymbolique entier du sujet dans sa confrontation au système symbolique déplacé par les autres – et qui l'aliène progressivement à son tour. Le mouvement des autres, le changement, l'impermanence se confrontent à la rigidification d'un système autonome entier articulé autour de l'impossibilité de comprendre sa douleur, de s'en saisir. La médiation de la douleur, c'est accepter le changement, accepter sa propre altérité, le vide de sens donné en soi sinon le caractère irréductible de l'expérience. On ne peut accepter de changer, d'être non-figé-e, lorsque l'on a une raison de se manifester à soi-même qui semble nous identifier pour toujours à la promesse d'un effondrement. D'où peut-être, dans la mélancolie, la fonction du manque : le manque nous tient à ce qui devrait être là, qui pourrait surgir à tout moment, un lien de dette où c'est nous qui manquons à l'appel – c'est là la chose que nous pouvons contrôler.

Bibliographie :

- Pierre Bourdieu, *Sur l'Etat – Cours au Collège de France 1989 – 1992*, Seuil, 2012.
- Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, Odile Jacob, 1992.
- Pierre Fedida, *L'absence*, Gallimard, 1978.
- Mélanie Klein, *Envie et gratitude*, Gallimard, 1978.
- Darian Leader, *La jouissance, vraiment ?*, Stilus, 2020.
- Darian Leader, *Qu'est-ce que la folie ?*, Stilus, 2017.
- Silvia Lippi, *Rythme et mélancolie*, Erès, 2019.
- Paul Ricœur, *Écrits et conférence 2 : Herméneutique*, Seuil, 2010.
- Francisco Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993.
- Denis Vasse, *L'ombilic et la voix. Deux enfants en analyse*, Seuil, 1999.
- Donald W. Winnicott, *La capacité d'être seul*, Payot, 2012 (1958).