



UNIVERSITÉ PARIS
DIDEROT (Paris 7)
SORBONNE PARIS CITÉ

École Doctorale
Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie
Centre de Recherches Psychanalyse, Médecine et Société

DOCTORAT de PSYCHOLOGIE

Thèse présentée et soutenue par
Gilles ROGHE

CORPS ET ANTAGONISME PULSIONNEL EN PSYCHANALYSE
Contribution à une psychanalyse de l'*entre*

Thèse dirigée par
Paul-Laurent ASSOUN
Professeur, Université Paris Diderot

Soutenue le :

JURY

REMERCIEMENTS

Merci à Diane Bikok pour son soutien et son accompagnement quotidien au long cours de ces quatre années, qui ont permis l'écriture de cette thèse.

Merci à Hervé Breton et Jean-François Maillard pour leur disponibilité, leur lecture précise et leurs remarques précieuses.

Merci à Bruno Bayle de Jessé qui m'a ouvert, guidé et initié à une compréhension précise et exigeante de la tradition philosophique et contemplative du *Chan*.

Merci Patrick Lemeur pour son écoute flottante et attentive.

Merci à Christian Trottman pour sa disponibilité et la richesse de nos discussions.

Merci aux analysants qui m'ont fait confiance et qui m'ont autorisé à reproduire des parties de leur analyse.

Merci à Paul-Laurent Assoun pour ses interventions sobres qui ont à la fois permis d'éviter les impasses et laissé ouverte la possibilité d'une recherche originale.

SOMMAIRE

Introduction : Problématisation et positionnement épistémologique	8
--	----------

Première Partie :
Examen critique du dualisme Thanatos-Eros :
enjeux métapsychologiques et cliniques

1. Métapsychologie des pulsions : les enjeux théoriques	17
2. Libido, agressivité, masochisme et pulsion de mort : les enjeux cliniques	92

Deuxième partie :
Métapsychologie de l'antagonisme

1. L'antagonisme entre philosophie et psychanalyse	120
2. De l'agonisme à l'antagonisme pulsionnel : assumer métapsychologiquement l'ambivalence clinique	153

Troisième partie :
Clinique de l'antagonisme : contribution à une psychanalyse de l'*entrication*

1. <i>Entrelacs</i>. Du moi-corps comme fonction d'<i>entre</i> ou <i>l'entrication</i>	195
2. <i>Psychanalyse de l'entre</i> : expériences des marges, marges de l'expérience	243

CONCLUSION GÉNÉRALE	298
----------------------------------	------------

Table des matières

INTRODUCTION

Problématisation et positionnement épistémologique	8
1. Le sujet de la recherche	8
2. L'objet de la recherche	12
3. La structure de la recherche	15

PREMIÈRE PARTIE

Examen critique du dualisme Thanatos-Eros : Enjeux métapsychologiques et cliniques

1. Métapsychologie des pulsions : les enjeux théoriques	17
1. Le concept de pulsion : construction, analyse et enjeux	17
§ 1. <i>Entre et au-delà l'organique et le psychique. La révolution discrète du concept de pulsion</i>	18
§ 2. <i>Corps physique et corps-objet : Le corps entre organisme et réseau pulsionnel</i> ...	26
a/ L'avènement du corps-objet	27
b/ Le corps pulsionnel	32
§ 3. <i>L'économie pulsionnelle : pulsion, excitation et principe de plaisir-déplaisir</i>	42
a/ Affect et représentation	42
b/ La formulation freudienne du principe de plaisir-déplaisir	49
2. Dualisme pulsionnel et pulsion de mort	58
§ 1. <i>Entre monisme et dualisme</i>	58
§ 2. <i>La pulsion de mort : un concept problématique au coeur de la métapsychologie</i> ..	68
a/ Ambiguïtés et imprécisions autour de la pulsion de mort	68
b / Inertie et/ou constance ? Les problèmes et les chemins laissés ouverts par la seconde théorie des pulsions	76
• Les deux pulsions de mort	77
§ 3. <i>L'intrication et la désintrication des pulsions</i>	84
• Liaison et destruction	86
2. Libido, agressivité, masochisme et pulsion de mort : les enjeux cliniques	
1. Le masochisme comme mise en question du dualisme pulsionnel	92
§ 1. <i>La problématique du masochisme</i>	93
§ 2. <i>Masochisme versus sadisme : Freud et Reich</i>	98
• Cas clinique : un rêve masochiste	98

2. Agressivité, déliaison et pulsion de mort	105
§ 1. <i>Pulsion et objet ou l'agressivité entre libido et pulsion de mort</i>	
a/ mutations et destins de l'agressivité	105
b/ La pulsion de mort et l'objet : une rencontre improbable	108
§ 2. <i>La confusion destruction / déliaison : une impasse théorique et clinique ?</i>	113

DEUXIÈME PARTIE

Métapsychologie de l'antagonisme

1. L'antagonisme entre philosophie et psychanalyse	120
1. Sémantique de l'antagonisme	121
2. Héraclite d'Ephèse : les intuitions fondamentales d'une pensée de l'antagonisme	127
§ 1. <i>Le conflit</i>	127
§ 2. <i>L'harmonie contre-tendue ou l'efficace des forces contraires</i>	130
§ 3. <i>Différences entre le polemos héraclitéen et le neikôs d'Empédocle</i>	134
3. Les deux visages d'Eros : mise en dialogue de Freud et Platon	136
§ 1. <i>Aristophane : le mythe de l'Eros nostalgique</i>	137
§ 2. <i>L'autre discours sur Eros. Diotime et le mythe d'Eros-daïmôn</i>	144
2. De l'agonisme à l'antagonisme pulsionnel : assumer métapsychologiquement l'ambivalence clinique	153
1. Préambule : quelques figures de l'antagonisme en psychanalyse	153
§ 1. <i>Ambivalence et inconscient chez Freud</i>	153
§ 2. <i>Paradoxalité, ambiguïté, transitionnalité</i>	159
2. Métapsychologie de l'antagonisme : de la dualité à la dualité pulsionnelle	163
§ 1. <i>Les ébauches freudiennes d'une troisième dualité</i>	163
§ 2. <i>Vers une théorie antagoniste des pulsions : pulsion A, pulsion Ω, Eros</i>	167
a/ Le principe d'antagonisme	168
b/ Pulsion Alpha, pulsion Oméga	170
c/ Eros comme force de liaison	173
d/ Conclusion	176
§ 3. <i>Topique de l'antagonisme pulsionnel</i>	177
3. « Je ne sais pas où m'installer » : un cas clinique à la lumière de l'antagonisme pulsionnel	183
§ 1. <i>Anamnèse</i>	183
§ 2. <i>Analyse</i>	186

TROISIÈME PARTIE

Clinique de l'antagonisme :

Contribution à une psychanalyse de l'*entrication*

• Préambule	194
1. Entrelacs	
Du moi-corps comme fonction d'entre ou l'entrication	195
1. L'entre du corps, l'antre du moi : le moi-corps en clair-obscur	195
§ 1. <i>Moi, corps, identité, paradoxe</i>	<i>195</i>
a/ Critique du concept d'identité	195
b/ Du moi-corps comme <i>entre</i>	199
§ 2. <i>Entrelacs topologiques : entrication, psychose et névrose</i>	<i>205</i>
2. Deux cliniques de l'entrication : les pratiques sado-masochistes et le tatouage	216
§ 1. <i>Le masochisme érogène</i>	<i>217</i>
§ 2. <i>Le tatouage : entre encrage et ancrage</i>	<i>221</i>
3. L'excitation et sa régulation : entre plaisir et jouissance	226
§ 1. <i>Tension, excitation, entrication</i>	<i>226</i>
• <i>Sémantique de la tension</i>	<i>229</i>
§ 2. <i>La tension d'excitation dans le cadre de l'antagonisme : rythme, plaisir et jouissance</i>	<i>232</i>
• <i>Clinique : vers une sexologie analytique</i>	<i>240</i>
2. Psychanalyse de l'entre : expériences des marges, marges de l'expérience	243
1. Psychanalyse et clinique des marges : aux marges de la psychanalyse ?	245
§ 1. <i>Trances et psychanalyse : entre stase, extase et enstase</i>	<i>245</i>
§ 2. <i>Analyse clinique et métapsychologique d'une expérience méditative</i>	<i>254</i>
2. De l'inter-dit à l'entre-dit : les entres de la pratique analytique	264
§ 1. <i>Pratique analytique et dynamique du transfert : un espace d'entre</i>	<i>266</i>
§ 2. <i>Le parfum de la violette : allusif, vide-médian et silences en analyse</i>	<i>273</i>
3. Spatialités transitionnelles, jeu et intrication des pulsions	280
§ 1. <i>Habiter : concept pour une anthropologie psychanalytique des seuils</i>	<i>280</i>
§ 2. <i>Clinique de l'entrication chez l'enfant de 2 à 5 ans : une expérience d'accueil du corps pulsionnel et du vécu tensionnel</i>	<i>287</i>

CONCLUSION GÉNÉRALE	298
1. Résumé conclusif	
a/ Conclusion de la première partie	298
b/ Conclusion de la deuxième partie	299
c/ Conclusion de la troisième partie	300
2. Résultats et perspectives : de quoi cette thèse est-elle le nom ?	301
 Index des tableaux et schémas	 304
Index des principales notions	305
Index des principaux auteurs cités	306
Références bibliographiques	307
Annexes	321

INTRODUCTION

Problématisation et positionnement épistémologique

1. Le sujet de la recherche

La psychanalyse s'est toujours élaborée dans une dialectique et un va-et-vient entre construction théorique et pratique clinique. Ce *dia-logos* entre la grille d'observation et l'observable constitue l'essence même d'une recherche en psychanalyse. Etant entendu qu'il n'existe pas de fait brut ou pur, indépendant d'une théorie d'observation et de celui qui observe, mais que tout fait se construit au carrefour d'un point de vue théorique et d'une clinique, on peut alors poser que la recherche critique (au sens où l'entend Lacan dans son retour à Freud), et donc la remise en question des modèles métapsychologiques, constituent le meilleur rempart à la tentation dogmatique inscrite dans la circularité de l'établissement du fait psychique pré-construit par la théorie.

Si nous concevons la psychanalyse comme une science « toujours en train de se constituer » dans et par ce dialogue et non pas comme une science dogmatique posée « une fois pour toute », alors nous ne pouvons accepter l'idée d'une orthodoxie de la pensée psychanalytique. Comme toute science, et peut-être même plus que tout autre du fait de son objet, la psychanalyse ne peut ni ne doit éviter ou évincer cette inquiétude fondamentale inscrite au cœur même de son projet d'une science de l'inconscient.

S'il ne peut légitimement y avoir ni orthodoxie, ni donc d'église ou d'inquisition psychanalytique venant séparer l'hérésie du dogme, on ne peut cependant concevoir la psychanalyse comme une nébuleuse intégrant tout, digérant tout, acceptant tout. Il existe bien un hors-champ psychanalytique, une « opinion autre », une hétérodoxie. C'est le cas par exemple des approches comportementalo-cognitivistes ou encore de la *daseinanalyse*. Ce hors-champ peut soit se confronter et entrer en contradiction

dans ses fondements avec la psychanalyse (c'est-à-dire s'exprimer comme une résistance à la psychanalyse) comme c'est le cas pour le réductionnisme neurobiologique, soit se déployer dans un espace autre, un espace non-freudien, non-oppositionnel et éventuellement complémentaire, comme par exemple pour la *daseinanalyse* et la phénoménologie clinique.

Il existe donc bien un espace proprement psychanalytique, structuré et circonscrit par des concepts, des notions et des pratiques, au sein duquel se meut toute recherche en psychanalyse. Notre propos n'est pas ici de délimiter ce champ, ce qui serait en soi une recherche à part entière et qui a déjà été fait par ailleurs, mais bien plutôt de déterminer l'espace légitime et spécifique d'une recherche « en » psychanalyse, la distinguant ainsi d'une recherche « sur » la psychanalyse.

Dans son cours du 8 novembre 1977, *La référence à l'inconscient*, Jean Laplanche utilise une expression d'escrime pour décrire le travail du chercheur : rompre et renouer.

« Une exigence n'exclut donc pas la rupture, s'il est question de dialectique, et je prends le verbe rompre dans tous ses sens, incluant celui qu'il prend en escrime. Je romps pour renouer. » ¹

Laplanche parle d'un espace intermédiaire, l'espace propre de la recherche, qui est celui de l'exigence. Cet espace est borné à ses deux extrémités : d'un côté, le sujet de recherche dit de « programme », académique, scolaire, destiné finalement à valider la position de l'élève, si possible du « bon élève » qui s'inscrit dans le respect de la parole du maître.

« A l'autre extrémité, face au programme, il y aurait disons le « désir », les motivations les plus secrètes : pourquoi à ce moment de sa vie, de sa pratique, de son analyse, de son auto-analyse, pourquoi, à ce moment, ce sujet ? » ²

Un travail de recherche doit donc se tenir à distance de ces deux extrêmes : ni exposé dogmatique enfermé dans la répétition du même, ni témoignage d'un

¹ J. Laplanche, *Problématiques IV, L'inconscient et le ça*, PUF, Quadrige, 1981, p. 19.

² J. Laplanche, *Problématiques IV, L'inconscient et le ça*, PUF, Quadrige, 1981, p. 17.

parcours intellectuel original et singulier se fermant à la possibilité d'une mise en commun, tournant le dos à la « partagabilité » de la recherche.

Il doit cependant, dans cette équidistance, participer de ces deux extrêmes. Il n'y a pas de recherche sans l'introduction d'une certaine rupture, sans une remise en question de ce sur quoi le « on » de la communauté psychanalytique s'accorde tacitement. En escrime chinoise on parle de « rompre le pont », c'est-à-dire de couper avec ce qui fait pont, jonction, contact. Le désir du chercheur ne s'encombre pas de savoir si sa recherche va être bien accueillie, si elle va plaire, si elle est fidèle à la parole de ses maîtres, en bref, si elle correspond au désir de l'autre et va lui permettre d'être « certifié appartenant ». La rupture est la condition de possibilité à cette indépendance et cette audace nécessaire à toute recherche qui cherche, qui n'a pas encore trouvé, qui n'a pas cueilli avec satisfaction le fruit de la recherche.

La recherche inquiète est portée par ce geste inaugural de rupture et par ce désir d'éclairer ce qui reste obscur, de déployer et d'ouvrir ce qui se love encore dans les plis de la théorie et de la pratique. Mais le mouvement de rompre en escrime ne se confond pas avec une négation de l'engagement : rompre reste un geste s'intégrant dans le cadre de la rencontre. Il ne s'agit pas de quitter l'espace de l'assaut, mais bien plutôt d'y introduire des ruptures stratégiques et tactiques, ouvrant ainsi d'autres possibles. De même, dans cet assaut du désir du chercheur, il ne s'agit pas de rompre avec le champ freudien, mais bien de s'arracher au confort d'une pensée déjà établie pour développer et ouvrir des potentialités et des « virtualités d'existence » appartenant à l'espace analytique.

Cette rupture peut aussi s'entendre comme un geste qui coupe avec des concepts qui risquent de s'émousser s'il ne sont pas assez aiguisés par ceux qui les utilisent. C'est le sens du retour à Freud de Lacan qui entendait redonner leur tranchant aux concepts freudiens. Redonner du tranchant à des concepts émoussés par le consensus, c'est mettre en oeuvre une logique de la castration, la catégorie de la séparation, dans l'espace de la recherche.

La rupture est ici à la fois le remède et le danger : remède à la tentation dogmatique qui menace la psychanalyse de l'intérieur, danger de s'exclure du champ propre de la recherche en psychanalyse, de rompre le contact avec ses pairs et avec ce qui structure conceptuellement le champ freudien, pour naviguer dans des eaux solitaires et, *in fine*, stériles.

Averti de ce danger, le chercheur doit donc également participer de ce second mouvement : renouer. Laplanche insiste sur la dimension de la contribution et de la cumulativité. Une recherche n'est ni sans pairs, ni sans pères. Elle se déploie dans un contexte intellectuel qui, ici, part de Freud et de ses sources et s'étend jusqu'à ce point précis du maintenant de la recherche. Sans être un compilateur, le chercheur se doit de prendre en compte ce qui a déjà été dit, les discours déjà déposés, le sens déjà sédimenté. C'est ce second mouvement du « pour renouer » qui inscrit le désir du chercheur dans le champ propre de la recherche en psychanalyse, à l'intérieur du champ freudien.

Paul-Laurent Assoun, dans la préface de l'édition « Quadrige » de *Psychanalyse*, interrogeant les enjeux de la recherche en psychanalyse, cite la formule freudienne de ce contrebalancement des deux forces antagonistes du mouvement de la recherche :

« Le tempérament de chercheur (*das Temperament des Forschers*) a besoin de deux qualités fondamentales (*Grundeigenschaften*) : sanguin dans l'essai, critique dans le travail. »¹

Assoun propose de « penser en torsade » la complémentarité-opposition de ces deux qualités fondamentales. Bien plus qu'une simple addition des qualités, il nous faut penser cette bipolarité comme les deux forces qui mettent en tension l'espace de la recherche, qui est comme travaillé, irrigué et tirailé entre et par ces deux mouvements.

Chaque qualité est l'antidote de l'autre, chacune contrebalance le danger d'un mouvement univoque. On peut ainsi lire ces deux pôles de la recherche au plan métapsychologique :

« Cela noue le « moi » du chercheur, entre le ça (sanguin) et le surmoi (critique) : c'est dire qu'il n'y a pas de « personnalité » du chercheur mais une synthèse active et précaire entre ces deux mouvements. Point de recherche donc sans la pulsion de savoir qui comporte cette motion et sa jouissance; mais point de chercheur, dans le champ de la science, sans cet

¹ P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, PUF, 2007, p. XXII.

autre mouvement qui vient contrer, voire contrarier la jouissance. [...] Sans cette pulsation du *Fort*, qui éloigne sans garantie de retour et ce *Da*, qui ramène à soi, dont « l'enfant à la bobine » figure l'inoubliable cinétique, il n'y aurait pas de dialectique de la recherche. » ¹

La recherche est donc cet « effort de synthèse » entre deux mouvements antagonistes, cet espace du moi du chercheur qui ne cesse d'essayer d'intriquer, de nouer en torsade, pulsion de savoir et travail de critique. Sur ce point, notre thèse, dans son choix d'élaborer le concept d'antagonisme pulsionnel, se révèle être une investigation et une tentative de structuration de ce processus. C'est bien de la « dialectique intime de la subjectivité heuristique » dont il est question ici; dialectique qui autorise une remise en question tranchante et audacieuse des fondamentaux de l'espace analytique tout en l'intégrant, par la critique, par le dialogue, avec les travaux déjà accomplis et par le retour au texte de Freud, au champ propre de la recherche en psychanalyse.

2. L'objet de la recherche

Dans ce double mouvement, une thèse doit porter une thèse. Expression tautologique de prime abord mais qui recèle pourtant l'exigence d'une *plus-value* à la recherche. Il convient, au risque du ratage ou du tatonnement, d'avancer une position qui renouvelle une question, apporte de nouveaux éclairages, propose de nouveaux concepts sur l'objet de la recherche. Mais quel est ici cet objet ? Celui-ci s'est précisé progressivement, s'est détaché comme ob-jet, dans le processus même de la recherche et de l'écriture. Il ne pré-existait pas clairement à la recherche. Ce que la recherche, comme dynamique désirante, cherchait, c'était bien son objet. Dans ce mouvement, nous sommes partis d'un questionnement sur la signification et la fonction de la pulsion de mort en psychanalyse.

La pulsion de mort a été introduite par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir* et constitue le point nodal, avec l'introduction de la seconde topique, de ce qu'il est convenu d'appeler « le tournant de 1920 ». Avec le nouveau dualisme pulsionnel Eros-Thanatos, c'est l'ensemble de la métapsychologie freudienne qui est remis sur la table.

¹ P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, PUF, 2007, p. XXIV.

Cependant la pensée psychanalytique concernant les phénomènes d'union ou de désunion pulsionnelle n'a guère connu d'avancée significative depuis Freud. La pulsion de mort a été, dès son introduction dans la métapsychologie, et reste encore aujourd'hui, la pierre d'achoppement contre laquelle viennent buter accords et désaccords. Elle est également, et bien plus problématiquement, le lieu d'un « consensus mou » où il est possible de trouver un ensemble de concepts, de notions variés et variables : destruction, auto-destruction, destructivité, haine, barbarie, agressivité, sadisme, masochisme primaire, négatif, négativité, principe de constance, principe de *nirvâna*, extinction, dissolution, mort, inorganique...

Dans le silence du travail de la pulsion de mort, on entend parfois la cacophonie d'un concept insuffisamment défini, chacun l'utilisant selon son penchant. Le tranchant du concept est émoussé, laissant la porte ouverte à des amalgames divers venant obscurcir la clinique. En tant qu'analyste, il me semblait que l'usage de ce concept pourtant fondamental, ne venait qu'embrouiller et rendre plus confuse ma lecture clinique.

Car le propos de la métapsychologie, à la différence de la métaphysique, n'est pas de construire un système, de proposer une *weltanschauung*, fût-elle scientifique, mais bien de venir *in fine* éclairer la clinique. Dans l'insuffisance actuelle de son élaboration théorique, quelle lumière vient projeter la pulsion de mort sur la clinique ? L'espace de la recherche est celui de l'exigence disait Laplanche. Nous devons ici, concernant le concept de pulsion de mort, répondre à une exigence d'intelligibilité. Notre travail consiste à redonner son tranchant au concept de pulsion de mort en interrogeant ses significations, ses virtualités, ses contradictions et ses zones d'ombre. Ce travail théorique ne relève pas d'une « spéculation analytique », cédant par-là aux sirènes du concept tout-puissant, mais a pour objet et pour fonction de venir éclairer certaines cliniques paradoxales et d'ouvrir des directions de pratique.

Mais, dans le nouveau dualisme pulsionnel, c'est bien du couple, et donc du couplage, Eros-Thanatos qu'il est question. La pulsion de mort n'est pas un concept qui peut se définir dans un *en soi* extérieur à la pulsion de vie. Une tentative visant à cerner les contours de cette étrange pulsion qu'est la pulsion de mort, interroge donc nécessairement en miroir les contours de la pulsion de vie et le sens du concept même de pulsion en psychanalyse.

Le questionnement doit donc porter sur deux plans :

- Premièrement, la définition extensive des concepts d'Eros et Thanatos : comment définir ce qu'ils recouvrent, comment se sont-ils construits, à quels autres concepts s'opposent-ils, portent-ils des contradictions, quelles sont leurs implications, leurs enjeux métapsychologiques et cliniques ?

- Deuxièmement, la question de leur nouage : comment penser, et avec quels outils, quels concepts, ce dualisme pulsionnel, ces phénomènes d'intrication-désintrication ? Comment Eros et Thanatos jouent-ils ensemble et comment peuvent-ils se marier et divorcer ? Quels mécanismes, quels opérateurs, quels dynamismes organisent, structurent et dirigent cette danse concordante et/ou discordante des pulsions ? Malgré la place centrale du conflit dans la psychanalyse, celui-ci n'a pas été théorisé, pensé et « élevé » au rang de « concept psychanalytique » (comme la pulsion, le refoulement, le narcissisme...) Il y a ici une friche dans la pensée analytique. Notre propos est d'avancer une théorisation du conflit pulsionnel à partir du concept d'antagonisme. Cette métapsychologie de l'antagonisme ouvrant elle-même sur une psychanalyse de l'*entre* qui rend compte, prend en charge et intègre dans la pratique et la théorie analytique d'autres configurations et d'autres rapports entre les grandes instances topiques.

L'objet de notre recherche s'est donc condensé dans ce thème de l'*entre*, des espaces d'*entre*. Ce thème, articulé à celui de l'intrication pulsionnelle, forme le concept d'*entrication*, qui, peut-être, est bien l'objet même de cette thèse ainsi que sa plus-value.

Freud reste remarquablement vague et évasif sur les modalités de cette union des pulsions et sur les logiques à l'œuvre qui effectuent « l'amalgame variable » et les « mélanges diversement composés »¹. Articuler ces deux polarités, comprendre et expliquer comment ces deux pulsions s'attirent, se repoussent, s'entrelacent, s'amalgament et se séparent, c'est le chantier qui s'ouvre encore à la pensée analytique actuelle, c'est la recherche que je me propose d'engager ici.

¹ Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008, p. 292.

3. La structure de la recherche

Avec ce concept d'*entre*, notre travail doit reconnaître sa dette à l'oeuvre de D. W. Winnicott qui, le premier, mis à jour un objet aux propriétés particulières : l'aire transitionnelle. Avec l'aire des phénomènes transitionnels, Winnicott désigne comme objet d'étude un ensemble de processus qui articulent plus ou moins heureusement attachement et séparation, union et désunion. Jean-Bertrand Pontalis, dans la préface à *Jeu et réalité*, remarque que l'objet de Winnicott c'est l'aire intermédiaire : « aire que la psychanalyse non seulement a négligée mais qu'en un sens ses instruments conceptuels - théoriques et techniques - l'empêchent de percevoir et, du coup, de faire advenir »¹. Ces quelques mots résument notre recherche : nous espérons développer ici des instruments conceptuels permettant de percevoir et d'étudier les dynamiques processuelles de l'aire intermédiaire, de l'espace d'*entre*. Cependant, nous articulons cet espace d'*entre* à la théorie des pulsions. En ce sens nous pouvons voir notre travail comme une tentative d'élaboration et de structuration métapsychologique de l'aire transitionnelle dans son acceptation la plus large.

Cette thèse s'organise en trois parties. Dans la première partie, nous proposons une lecture critique de la théorie des pulsions. Pourquoi entrer par la pulsion, par cette mythologie nécessaire de la psychanalyse ? Car la pulsion est un concept de l'*entre* : c'est à la fois un des éléments les plus abstraits de la construction métapsychologique et qui ouvre au plus concret (par son enracinement dans l'événement somatique) de la pratique analytique : le moi-corps et la clinique de l'excitation. En tenant ces deux positions extrêmes, abstraction et clinique au plus près du physique et du réel somatique, on produit un effet de tension propice à la recherche en général et en adéquation avec l'objet de cette recherche en particulier. Dans cette première partie, nous interrogerons les différents enjeux de la théorie des pulsions et nous mettrons à jour les chemins contenus en germe dans la métapsychologie freudienne.

Dans la seconde partie, nous proposerons une relecture de la théorie des pulsions à partir du concept d'antagonisme. L'antagonisme, en le distinguant de l'agonisme, constitue un des outils conceptuels majeurs que nous construisons pour pouvoir penser les dynamiques d'intrications et de désintrications pulsionnelles.

¹ J.-B. Pontalis, *Trouver, accueillir, reconnaître l'absent*, Préface à *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. X.

Enfin, dans la troisième partie, nous proposerons différentes lectures cliniques qui toutes impliquent le corps pulsionnel à différents degrés. Ces cliniques, qui peuvent apparaître hétérogènes, participent toutes d'une clinique des limites, des bords, de l'espace d'*entre*. Ainsi, à côté d'un usage d'une métapsychologie de l'antagonisme pulsionnel, nous avancerons également dans cette dernière partie des éléments topologiques qui découlent de notre relecture de la théorie des pulsions.

PREMIÈRE PARTIE

Examen critique du dualisme Thanatos-Eros : enjeux métapsychologiques et cliniques

1. Métapsychologie des pulsions : les enjeux théoriques

1. Le concept de pulsion : construction, analyse et enjeux

Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud présente la pulsion comme un « concept fondamental » de la psychanalyse. Dans son projet de s'établir comme discipline scientifique, celle-ci doit, comme toute science, « être construite sur des concepts fondamentaux clairs et nettement définis¹ ». Mais dans le même mouvement, Freud note qu'aucun des concepts fondamentaux ne peut prétendre à cette stabilité et clarté qui viendraient répondre à notre désir de fixer *une fois pour toutes* quelque chose qui s'apparenterait à une vérité fondatrice. En contrepoint de cette exigence de clarté, tout concept fondamental porte au contraire une certaine indétermination qui empêche de le circonscrire totalement. Le travail scientifique consiste justement dans cet effort de cerner progressivement le concept et dans la tentative « de lui donner un contenu, en l'abordant par divers cotés »². La pulsion est un concept-racine, un point de départ qui permet d'organiser les données cliniques (dans une démarche descendante), tout en étant déterminé, modelé, façonné par le « matériel empirique » (dans une démarche ascendante). La pulsion n'est donc pas un concept pré-posé et immuable, comme par exemple la définition de la substance chez Spinoza, mais bien un concept nécessaire à l'ensemble de la métapsychologie comprise comme élaboration explicative des phénomènes et processus psychiques. C'est « un concept conventionnel, encore assez confus pour l'instant, dont nous ne pouvons nous passer en psychologie »³.

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 11.

² *Op. cit.*, p.12.

³ *Op. cit.*, p.12.

Cet effort pour mettre en forme le concept de pulsion et tenter de lui donner une consistance, un contenu, une chair, est celui de Freud dans l'ensemble des textes métapsychologiques. Rien ne nous autorise cependant à penser que cet effort est terminé et que le concept de pulsion, et plus généralement l'ensemble de la théorie pulsionnelle, soit arrivé à une sorte de forme finale et définitive. Dire cela reviendrait à affirmer que les données cliniques ne peuvent plus façonner la pensée métapsychologique et que celle-ci est devenue la métaphysique des psychanalystes. Freud lui-même nous invite à continuer à élaborer ce concept fondamental, à *remettre sur la table* ce qui s'est, un temps, enclôté dans la rigidité d'une définition¹. L'élaboration des concepts métapsychologiques est un travail toujours en cours que se doit d'accomplir chaque psychanalyste. Il y a une exigence spéculative en psychanalyse, non pas en tant que méthode (le spéculatif), mais bien rendue nécessaire par son objet, l'inconscient. Face à l'énigme de l'inconscient, il faut bien se résoudre à faire appel à la sorcière métapsychologique pour approcher et jalonner ce centre opaque de la psychanalyse.

« Sans spéculer ni théoriser - pour un peu j'aurais dit fantasmer - métapsychologiquement, on n'avance pas ici d'un pas. »²

§1. Entre et au-delà l'organique et le psychique : la révolution discrète du concept de pulsion

Si l'on considère le corpus des textes de Freud sur la théorie pulsionnelle, depuis les *Trois essais sur la théorie sexuelle* en 1904, jusqu'aux *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse* en 1932, en passant par deux textes fondamentaux concernant la pulsion, à savoir *Pulsions et destins des pulsions* en 1915 et *Au-delà du principe de plaisir* en 1920, on peut dégager quelques invariants dans les définitions de la pulsion.

En premier lieu, la pulsion apparaît comme toujours articulée à l'excitation organique, sans jamais pourtant s'y réduire.

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 12.

² Freud, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, 1937, in *R.I.P. II*, PUF, 1985, p. 240.

« Rien ne nous empêche de subsumer le concept de pulsion sous celui d'excitation : la pulsion serait une excitation pour le psychique. »¹

Nous développerons plus loin (en 3ème partie) le cas particulier de l'excitation somatique et des différentes « stratégies » de sa régulation, qui est un point nodal de la théorie des pulsions et du problème qui nous occupe ici, à savoir la constitution d'une métapsychologie et d'une clinique de l'antagonisme.

En second lieu, la pulsion est présentée comme « un concept-limite entre le psychique et le somatique »². Ce second point, fondamental, est corrélatif du premier, l'excitation formant l'ancrage somatique de la pulsion.

Enfin, le concept de pulsion doit être discuté en rapport avec quatre termes³, quatre coordonnées qui permettent de le circonscrire :

- la poussée
- le but
- l'objet
- la source

On peut observer que cette série de délimitations du concept de pulsion approche par divers biais la question de l'articulation du somatique et du psychique et celle de l'intérieur et de l'extérieur, du dedans et du dehors. L'analyse de ces trois points de définition de la pulsion (excitation, concept-limite, poussée / but / objet / source) va nous permettre de mettre à jour comment et en quoi le concept de pulsion forme la clé de voûte de l'édifice métapsychologique. On peut affirmer que la construction du concept de pulsion, et donc l'ensemble de la doctrine pulsionnelle, fonde et oriente théoriquement la psychanalyse :

« La doctrine des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination. Nous ne pouvons, dans notre travail, faire abstraction d'elles un seul instant, et cependant, nous ne sommes jamais sûr de les voir distinctement. »⁴

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 13.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 17.

³ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 18-19.

⁴ Freud, *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse*, p. 178.

La théorie des pulsions entretient avec la psychanalyse (comprise comme discipline scientifique) le même rapport que le ça entretient avec le moi : elle irrigue, traverse l'ensemble de la psychanalyse et précède le Logos rationnel et représentatif qui tente, dans un après-coup, de *reprendre la main* (c'est-à-dire de transformer la passivité en activité) en transformant ces concepts-limite en entités conceptuelles clairement identifiables et utilisables pour la clinique.

Nous allons, dans ce paragraphe, suivre l'invitation de Freud et discuter la pulsion en rapport avec les trois coordonnées qui en délimitent les frontières et en caractérisent sa dynamique. Par le concept de pulsion, Freud ébranle la dichotomie classique corps/âme pour en redistribuer les termes et rendre possible une nouvelle conceptualisation de leurs rapports. Examinons comment cette dualité est à la fois reprise et entièrement refondue par la théorie pulsionnelle et quelles en sont les conséquences.

Etymologiquement, *pulsion* vient de la racine indo-européenne *pel* qui donne en latin *pellere* (*pello*, *pulsum*). Le dictionnaire *Gaffiot* en donne les traductions suivantes :

- a) Mettre en mouvement, ébranler, donner une impulsion, faire vibrer.
- b) Remuer l'âme, émouvoir.
- c) Pousser avec force, heurter, repousser.

Concernant la traduction du terme allemand *Trieb*, Laplanche et Pontalis en donne la justification suivante :

« D'un point de vue terminologique, le terme *pulsion* a été introduit dans les traductions françaises de Freud comme équivalent de l'allemand *Trieb* et pour éviter les implications de termes d'usage plus ancien comme instinct et tendance. Le terme *Trieb* est de racine germanique, il est très anciennement employé et conserve toujours la nuance de poussée (*treiben* = pousser); l'accent est moins mis sur une finalité précise que sur une certaine orientation générale et souligne le caractère irrépressible de la poussée plutôt que la fixité du but et de l'objet. »¹

¹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, PUF, 2002, p. 360.

Au coeur de la pulsion, il y a donc le mouvement, la mise en mouvement, l'ébranlement. Prenons le temps de déplier ce noyau étymologique et épistémique de la pulsion afin d'en saisir les ramifications, les conséquences et les articulations avec les concepts d'objet, de but et d'excitation.

Sur les quatre termes définissant la pulsion, la poussée possède donc un statut particulier : « Le caractère " poussant " est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci. » ¹

Cependant si Freud utilise le terme d'essence pour désigner la dimension fondamentale et fondatrice de la poussée, c'est dans une forme de langage très relâchée ou plus probablement, intentionnellement non-philosophique. En effet, un des résultats les plus notables de la théorie freudienne des pulsions est précisément de se dégager de la perspective essentialiste à propos du débat sur l'âme et le corps. Freud n'entre pas directement dans ce débat, qui n'est pas vraiment son affaire, mais déplace le curseur d'un questionnement essentialiste et substantialiste sur le statut et la nature de l'âme et du corps, à un questionnement sur l'économie et la dynamique de leur relation. Freud l'énonce flegmatiquement dans *L'intérêt pour la psychanalyse* :

« L'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique ², jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance. » ³

Notre thèse est que la théorie freudienne des pulsions nous fournit un modèle pour penser et organiser différemment les rapports du psychique et du somatique, et donc, pour nous dégager des apories et débats issus du dualisme traditionnel de l'âme et du corps. La pulsion opère un dépassement du dualisme ontologique tout en maintenant une dualité fonctionnelle et opératoire, condition de possibilité d'une vision économique, dynamique et antagoniste de l'humain comme de la pathologie.

Loin de voter pour un tout-corps (comme par exemple le fait Groddeck) ou un tout-âme, Freud fait un pas de côté en assumant la nécessité de maintenir la

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 18.

² Souligné par nous.

³ Freud, *L'intérêt de la psychanalyse, B) L'intérêt pour la philosophie*, p. 75.

distinction entre ces deux pôles pour penser leur relation dynamique. Tout se passe comme si, chez Freud, psychique et somatique désignait chacun un bout de la même corde. Désignation nécessaire pour savoir par où la saisir, pour savoir de quoi l'on parle, c'est-à-dire pour éviter les logiques confusionnantes et amalgamantes du « tout corps » ou du « tout esprit », et donc pour maintenir l'exigence d'une démarche scientifique. En cela il se maintient fermement dans l'expérience du clinicien qui observe ces deux pôles de manifestation sans chercher à les résoudre et les dissoudre dans une théorie philosophique. Jamais Freud ne semble céder à la tentation de déduire de ces deux noms donnés à chaque extrémité de la corde, l'existence de deux cordes différentes. Psychique et somatique apparaissent donc comme deux pôles entre lesquels on peut observer et analyser des échanges dynamiques et énergétiques qui forment, par leurs destins, la trame du sujet. L'unité psycho-corporelle n'est jamais niée au profit d'un primat unilatéral. Dès 1890, Freud désignait le corps comme « la partie corporelle de l'homme » ¹, indiquant par là la nécessité de conserver à la fois unité et dualité. Ce maintien de la différence est chez Freud, corrélatif du refus d'un certain monisme qui tend, pour sa part, à gommer les différences.

En ce sens, la pulsion est bien un concept de *l'entre*. Elle ne désigne aucune réalité substantielle et stable mais est fondatrice d'un *rapport* entre des termes. Dans le même temps elle se pose comme un *au-delà* de la perspective dualiste traditionnelle. Le point important est bien plus que la pulsion soit « un concept-limite entre le psychique et le somatique » qu'un « concept-limite entre... », c'est-à-dire comme délimitant une frontière entre deux entités. Avec un pied dans l'excitation somatique (la source) et un dans la représentation psychique, la pulsion fait pont et lien entre les deux instances opératives *sôma* et *psyché*. Symétriquement, vouloir faire l'économie du concept de pulsion en psychanalyse serait s'exposer au retour d'une vision substantialisante, avec son cortège d'apories, des instances du conflit intrapsychique. Comme le souligne J. André, « de tout notre appareil conceptuel, elle (la pulsion) est sans doute celle qui est le plus menacée par la substantialisation, autrement dit par la métaphysique. » ²

¹ Freud, *Traitement psychique*, 1890, RIP I, p. 2.

² J. André, « *Psyché est corporelle, n'en sait rien* », Revue Française de Psychanalyse, *Entre psyché et soma*, PUF, décembre 2010.

La référence de Freud à Empédocle est ici significative. Dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, Freud évoque la doctrine de la nature d'Empédocle en la présentant comme une *quasi* préfiguration de la théorie des pulsions. Celui-ci propose une cosmologie dans laquelle deux forces de la nature, *amour* et *lutte*, régissent l'agglomération et la dissociation des particules élémentaires que sont les quatre éléments.

« Ainsi le philosophe enseigne qu'il y a deux principes régissant le cours des événements dans la vie de l'univers comme de l'âme, qui sont éternellement aux prises l'un avec l'autre. Il les nomme *philia* - *amour* - et *neikôs* - *lutte*. L'une de ces puissances, qui pour lui sont au fond « des forces de la nature agissant pulsionnellement, et en aucune manière des intelligences conscientes de leurs fins », tend à agglomérer en une unité les particules originaires des quatre éléments, l'autre au contraire veut défaire tous ces alliages et dissocier les unes des autres les particules originaires des éléments. »¹

Dans sa thèse *Nature et subjectivité*, A. Renault analyse ainsi la référence freudienne à la doctrine cosmologique d'Empédocle :

« De manière significative, Freud définit comme élémentaires non pas les éléments empédocliens, qui sont des entités stables et qui peuvent à ce titre induire une représentation atomiste de la réalité, mais les *principes de transformation* de ces éléments, c'est-à-dire les puissances pulsionnelles : *l'élémentaire est ainsi processus, puissance, énergie au sens de mesure d'un travail de transformation*. Freud précise d'ailleurs que le « fondamental » ne correspond plus pour lui aux éléments d'Empédocle : « nous ne pensons plus au mélange et à la séparation de particules *de substance*, mais à la soudure et au désalliage *de composants pulsionnels* »² . Freud affirme ainsi simultanément *le caractère naturel ou mondain des pulsions originaires, l'originarité de la puissance pulsionnelle sur toute substance*, et *l'irréductibilité de la puissance pulsionnelle à l'actualisation d'une forme substantielle préexistante*, puisque le travail des deux forces pulsionnelles l'une sur (ou contre) l'autre est *sans fin*. Cela explique la

¹ Freud, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, in *Résultats, idées, problèmes II*, p. 261.

² Freud, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, in *RIP II*, p. 262.

nécessité de la prévalence d'un vocabulaire économique et énergétique sur un vocabulaire substantialiste. »¹

Nous souscrivons entièrement à cette analyse qui met en évidence le déplacement freudien du champ ontologique au champ opératoire. La pulsion apparaît comme l'élément dynamique qui recouvre et articule les champs du psychique et du somatique, en mettant de côté le débat sur l'identité substantielle. C'est à ce titre, comme concept énergétique et économique, que la pulsion peut être considérée comme « une mesure de l'exigence de travail qui est imposé au psychique en conséquence de sa liaison au corporel »². Cette mise à l'écart du débat substantialiste aura des répercussions décisives sur la conception freudienne du moi, comme nous le verrons plus loin. Psychique et somatique sont posés comme distincts, ou plus exactement comme « à distinguer », en vertu d'une exigence épistémologique et clinique, mais non comme deux plans ontologiquement séparés. Nous pouvons donc poser, concernant les rapports entre psychique et somatique, qu'il y a distinction mais non séparation, dualité mais non dichotomie, chiasme plus que schisme.

Il est remarquable que ce point pourtant fondamental et révolutionnaire est presque obtenu « en passant ». Même si Freud a conscience du fait que la psychanalyse modifie profondément « la donne » des relations traditionnelles de l'âme et du corps, il donne également l'impression, comme le fait remarquer Laplanche, de ne pas avoir tout à fait perçu l'ampleur du bouleversement qu'implique sa théorie, bouleversement qu'il nous incombe d'assumer et de déployer.

« Demandons-nous un instant si la distinction âme-corps, si royalement abolie dans la perspective de Groddeck, est, chez Freud, aussi primordiale qu'il peut le paraître. Freud sans doute en est persuadé : il n'est que de lire sa correspondance pour s'en apercevoir. Mais peut-être Freud n'a-t-il pas aperçu à quel point il contribuait lui-même, sinon à rendre ce problème des relations de l'âme et du corps caduc, du moins à en bouleverser les données, à les déplacer de façon à ce qu'elles soient autrement traitables que par les vieilles solutions

¹ A. Renault, *Nature et subjectivité*, p. 364.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 17-18.

auxquelles recourait - et auxquelles se heurtaient - la philosophie depuis les cartésiens. »¹

Cette révolution discrète des rapports traditionnels entre âme et corps produit des effets similaires sur une autre distinction fondamentale: le sujet et l'objet. En incluant dans les coordonnées fondamentales de la pulsion le but et l'objet, Freud procède de la même manière que pour le débat substantialiste de l'âme et du corps : il ne le nourrit pas et propose une autre voie d'approche.

« L'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. Il est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originairement lié. »²

L'objet n'est donc « que » le moyen nécessaire à la pulsion pour atteindre son but, à savoir une certaine satisfaction. Il est contingent et peut varier en fonction de l'histoire du sujet. Vu à partir de la pulsion, l'objet n'a finalement que peu de valeur, en tout cas pas de valeur intrinsèque, et le métapsychologue pourrait n'y voir qu'un passage nécessaire pour la satisfaction pulsionnelle. Considéré sous cet angle, l'objet de la pulsion ne se distingue pas de l'objet tel qu'il est défini traditionnellement en philosophie. L'objet est ce qui est *posé devant, jeté devant* un sujet qui le perçoit. Ainsi l'objet de la pulsion constitue sa visibilité : il est ce par quoi la pulsion se spécifie pour un sujet. Cependant, tout en utilisant les catégories classiques de sujet et d'objet, Freud en modifie là aussi discrètement mais profondément, la disposition. En posant l'objet comme le vecteur de réalisation de la pulsion, celui-ci s'inscrit dans une dynamique estompant la ligne de fracture abstraite entre le sujet de l'expérience et l'objet. On voit ici comment Freud prend ses distances avec la philosophie kantienne pour laquelle la sensation reste essentiellement passive et ne prend sens que par la synthèse formelle effectuée par le sujet.

L'objet de la pulsion est donc toujours et immédiatement une relation d'objet. L'approche pulsionnelle esquive les difficultés et complications sans fins, effets d'une séparation, d'une déliaison entre le sujet de l'expérience et l'objet exilé dans une extériorité radicale. De ce fait le concept de pulsion est le

¹ J. Laplanche, *Problématiques IV, L'inconscient et le ça, Problématique du ça*, 5 décembre 1978, puf Quadrige, 1998, p. 174.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 19.

meilleur antidote à l'interprétation monadologique du sujet et à ses avatars, inscrite, plus ou moins explicitement, dans le cadre de la théorie d'un narcissisme primaire fondé sur l'auto-érotisme. Dans ces approches, qu'on retrouve par exemple chez William Fairbairn ou chez Margaret Mahler, le sujet est conçu sur le modèle génétique d'une monade primitive, fermée sur elle-même, dont il faudrait problématiquement « sortir » pour « trouver » un objet primordialement absent, et ainsi sortir d'une phase autistique. Ce problème est augmenté par le concept kleinien « d'objet interne » qui finit par ne faire de l'objet « externe » qu'une reconnaissance quasi-platonicienne de l'objet interne. La boucle narcissique est bouclée et le narcissisme résonne des notes du solipsisme.

On peut interpréter cette conception monadologique du sujet comme un reste non-critiqué d'une ontologie de la substance dans la théorie analytique. La déliaison du sujet et de l'objet est en miroir de celle de l'âme et du corps. Toute théorie de la séparation ontologique entre une substance pensante et une substance matérielle, tire dans son sillage les apories du lien et de la relation entre les deux substances, apories que contourne l'abord dynamique et économique de la pulsion.¹

§ 2 Corps physique et corps objet : le corps entre organisme et réseau pulsionnel

La pulsion introduit donc un nouveau rapport au corps, mais nouveau par rapport à quoi ? Afin de prendre la mesure de l'avancée freudienne et des effets de l'hypothèse de l'inconscient, il nous faut repartir de la définition cartésienne du corps inscrite dans le dualisme substantiel, qui fonde l'approche matérialiste et médicale (et commerciale) du corps en occident.

¹ C'est autour du statut à accorder à l'objet qu'on peut observer l'organisation d'une divergence herméneutique entre d'une part, un certain naturalisme de la pulsion focalisé sur la poussée et la décharge, et d'autre part, une forme de psychologisme de la relation d'objet qui culmine dans le concept d'intersubjectivité. Il n'y a pour nous pourtant pas lieu de choisir entre la pulsion et l'objet. Nous trouvons dans la théorie freudienne des pulsions, les conditions nécessaires et suffisantes pour penser le sujet dans l'espace dynamique *pulsion* ⇔ *objet*.

a / L'avènement du corps-objet.

A la fin du XIXe et au début du XXe siècle, la science qui propose la représentation la plus aboutie du corps est l'anatomie. Anatomie vient du latin *anatomia* : disséquer, et du grec *temein* : découper, délimiter un espace et *tomos* : élément. L'anatomie étudie, par la dissection des corps, la structure, la forme de l'organisme et les rapports entre les organes. L'anatomie se propose de voir, c'est-à-dire, de poser le corps comme un objet externe dont il s'agit de rendre visible et lisible l'organisation.

L'anatomie comme science est née en Occident à la Renaissance avec la dissection des cadavres, bravant ainsi l'interdit de l'Eglise qui voyait dans cet acte une profanation, ce qui au sens strict est exact, puisqu'il s'agissait effectivement d'acquérir un savoir profane, mondain, sur un objet ainsi désacralisé.

Par la dissection, le corps perd son opacité, son mystère intime pour se livrer à la pulsion scopique du voyeur. Le dedans devient un dehors. Le scalpel fait effraction dans l'intériorité concrète du corps qui s'abîme dans l'action impudique et presque obscène de cet écartèlement des organes. La dissection ouvre et étale le corps à la vue de tous, le ramenant ainsi à une étendue matérielle et géométrique. Elle est en cela l'héritière directe de Descartes qui fait du corps une chose matérielle, une *res extensa*, une portion d'étendue, entièrement explicable par la physique géométrique. Le corporel est identifié et réduit au matériel.

On peut affirmer que c'est l'idée du corps *physique*¹ qui disparaît ici sous le scalpel, la *phusis* grecque impliquant l'idée d'un principe interne d'animation, de croissance/décroissance et de dynamisme². L'anatomie traite de corps-morts, de surfaces corporelles et matérielles entièrement passives, tout comme la géométrie traite des corps inertes. Descartes pose ce corps ouvert, passif et matériel comme fondamental :

¹ Comme participant de la *phusis*. Dans *Corps et symptôme*, p. 3, Paul-Laurent Assoun propose d'utiliser cette terminologie de «corps physique» afin «de ressaisir ce terme en sa radicalité littérale» et ainsi de le distinguer de l'organisme (le corps matériel relevant de l'espace compris comme étendue) et de le réhabiliter dans son réel inconscient et pulsionnel.

² « Parmi les corps naturels, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas; la vie telle que je l'entends consiste à se nourrir soi-même, à croître et à dépérir.»
Aristote, *De Anima*, II 1, 412a, Gallimard, 1989, p. 39.

« Le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire qui se meut de soi-même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » ¹

On observe ici une inversion du modèle aristotélicien où le corps vivant servait de point de départ pour penser les corps inertes. Pour Aristote, le corps doit être appréhendé à partir de la dialectique de la puissance et de l'acte, *dynamis* et *energeia*, et non dans son organisation statique. Avec Descartes, le corps devient un objet, au sens philosophique, comme l'autre du sujet, et au sens le plus trivial de chose. Le problème de l'animation, du dynamisme du corps est évacué et relégué pour donner lieu plus tard à des spéculations improbables invoquant l'action mystérieuse de la glande pinéale et des esprits-animaux pour tenter de joindre ce que le dualisme substantiel avait préalablement, et irrévocablement, disjoint.

La dissection découpe un objet matériel inanimé et met à la vue de tous un dedans qui n'a plus rien d'un intime : avant Lacan, l'anatomie prépare et préfigure l'idée d'extime. Pris dans ce contexte, un sujet animé du désir de conserver un intime devra nécessairement opérer un repli stratégique dans un territoire encore libre des conquêtes de l'anatomie. La science médicale se constitue *dans et par* l'effort de mettre de côté le sujet. La victoire de l'objectivité s'est imposée comme victoire sur la subjectivité.

Si l'on se penche sur le mot « corps » lui-même, sur les différentes acceptations incluent dans sa définition, on peut noter cette orientation quasi-idéologique du corps-objet. Le mot corps est un objet miné qu'il nous faut d'abord désamorcer avant de pouvoir l'utiliser.

On trouve dans le Larousse : « La partie matérielle d'un être animé considérée du point de vue de son anatomie. / Partie matérielle de quelqu'un après la mort; cadavre. / Tout objet ou substance matérielle. », et dans Le

¹ Descartes, *Les passions de l'âme*, article 6, Gallimard, 1988, p. 157-158.

Littre : « Ce qui fait l'existence matérielle d'un homme ou d'un animal, vivant ou mort ».

Ecrasante hégémonie d'une certaine métaphysique qui fait du corps cette chose étendue, cette substance morte, inanimée et ainsi, manipulable. En découpant et séparant le corps de l'expérience subjective « d'être vivant », celui-ci devient un objet d'étude, de savoir, sur lequel on peut légitimement exercer un contrôle. L'anatomie exprime ici ce désir panoptique du tout-voir, tout-contrôler, tout-mesurer. La figure du chirurgien devient ainsi investie du savoir ultime sur le corps (et l'hystérique ne manquera pas de le relever), savoir qui va grandir et se développer, à l'aide de la technique, pour arriver à une véritable ingénierie d'un corps qu'on ne cesse de déplier et de décomposer en éléments toujours plus fondamentaux. Paradoxalement, dans un style presque zénonien, cette décomposition du corps et sa réduction à des briques élémentaires, produit un discours qui s'enfonce toujours plus dans ce corps qu'on cherchait à étaler. La science objective explique (étymologiquement : dérouler, déployer) le corps, mais elle ne le comprends pas.

En déliant ainsi âme pensante et corps étendu, c'est le principe d'unification du corps à partir du désir tendant vers une fin qui disparaît, au profit d'un éclatement toujours plus grand ¹. En anticipant sur notre analyse du second dualisme pulsionnel, nous pouvons lire ici une action de déliaison de l'unité complexe psychosomatique, action caractéristique du travail de désintrication de la pulsion de mort.

Cette victoire du corps-objet déborde largement le champ de la médecine et de l'anatomie. C'est toute une *vision du monde* qui est ici engagée. La *phusis* grecque disparaît au profit d'un monde matériel qu'il convient de maîtriser, contrôler, et, dans le pire des cas, d'exploiter, de faire plier, de rançonner. La position d'extériorité du sujet épistémologique vient légitimer une représentation d'un monde matériel dont l'unité organique et vivante disparaît. L'homme n'est

¹ Il est ici intéressant de noter que la pulsion freudienne fait en quelque sorte retour à théorie Aristotélicienne de la causalité, par delà Descartes. En effet, si nous reprenons les déterminations principales de la pulsion freudienne, on peut relever une concordance avec les concepts aristotéliciens destinés à caractériser la *phusis*. La pulsion freudienne est caractérisée, nous l'avons vu, par la poussée, le but, l'objet et la source. La pulsion est « une poussée inhérente à l'organisme vivant » (Freud, *Au delà du principe de plaisir*, p.88) qui anime le corps (via le système neuro-musculaire et l'excitation), le faisant tendre vers un but en utilisant l'objet. La poussée est ici la cause formelle, le but (la satisfaction) la cause finale, l'objet la cause motrice ou efficiente, et la source, la cause matérielle.

plus dans un rapport d'inclusion et d'interaction réciproque avec le monde mais se pose « comme maître et possesseur de la nature ¹ » ; maître et propriétaire tout-puissant d'une nature objectalisée, manipulable, réduite à son utilité matérielle. C'est donc bien d'un enjeu de pouvoir, d'un enjeu de domination et soumission, dont il est question ici. Ce point est soutenu par Foucault :

« Il y a eu au cours de l'âge classique toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir [...] Le grand livre de l'Homme-Machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué; celui technique-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. L'Homme-Machine de La Mettrie est à la fois une réduction matérialiste de l'âme et une théorie générale du dressage au centre de laquelle règne la notion de docilité qui joint au corps analysable le corps manipulable. » ²

Le corps-objet de la médecine est soumis à l'exigence de visibilité et de lisibilité. Il doit être exploré, éclairé dans les moindres recoins jusqu'à ne laisser subsister aucune zone d'ombre, aucune opacité, aucune négativité. Le corps objectif est soumis à un désir de positivité sans autre. C'est en cela qu'on peut parler d'une idéologie quasi totalitaire du corps-objet. Le corps disséqué par l'anatomie n'a *de facto*, plus rien à faire d'un corps animé par la pulsion. L'objet de la médecine est la constitution d'un corps a-pulsionnel.

Par ailleurs, si ce corps soumis à la lecture crue de l'anatomie n'est pas dé-génitalisé, on peut affirmer qu'il est désésexualisé. La sexualité apparaît simplement ici comme un caractère, un attribut de la substance corporelle, par elle-même neutre. Sur le versant clinique de ce point, on peut lire certains prolongement contemporains des *gender studies* comme les dernières expressions de ce positionnement face au corps, en face du corps. En effet, dans le mouvement « trans-genre ³ », le sexe biologique est séparé du genre. Le corps sexué n'apparaît plus comme un *fatum*, dans le double sens de donné

¹ Descartes, *Discours de la méthode* (1637), 6e partie, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1966, p. 168.

² M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 138.

³ Représenté par exemple par Pat Califia.

(fatalité) et de destin (à accomplir), mais comme un habitacle, une enveloppe non-signifiante en elle-même que l'on peut changer pour faire correspondre le corps matériel au genre, interprété ici comme « identité sexuelle ressentie » c'est-à-dire implicitement : identité sexuelle psychique. L'identité, (et avec elle la « quête identitaire » et la « revendication identitaire ») devient ici un concept central qui accepte implicitement l'idée qu'il existe quelque-part un moi substantiel (l'identité), différent du corps, qu'il convient de trouver et d'affirmer, voire de revendiquer. La différence sexuelle n'est plus considérée comme fondatrice mais comme une « attribution » modifiable. Les tenants du mouvement trans-genre utilisent d'ailleurs le terme « d'attribution » pour désigner l'assignation de genre liée aux « attributs » génitaux. On peut noter ici la prévalence du vocabulaire substantialiste qui constitue l'arrière-plan conceptuel et idéologique autorisant et permettant ces points de vue. En ce sens on peut opposer la position théorique implicite du mouvement trans-genre, à la parole provocatrice de Lacan sur l'anthropologie affirmant qu'il n'y a pas d'*anthropos* puisque celui-ci est toujours divisé par le sexuel. La différence sexuelle est ce qui, structurellement, empêche de penser un *anthropos* ayant valeur d'universel. Au contraire, la position trans-genre, dans cette hypothèse de lecture, apparaît comme une conséquence cohérente de la dé-vitalisation et la dé-sexualisation du corps opérée par la science objectalisante. L'objectalisation du corps cherche à neutraliser le sexuel. De même que le corps vivant et animé est réduit au matériel inanimé, le sexuel, et son économie libidinale, est réduit au génital dans sa fonctionnalité, matérielle pour la médecine, sociale pour les *gender studies*.

On peut voir ici comment la théorie pulsionnelle freudienne, basée sur une économie libidinale d'investissement et contre-investissements, de dédommagements, d'évitements et de refoulement, maintient une représentation dynamique et processuelle contre les représentations mécanistes et organicistes.

La médecine moderne (et dans le champ des recherches psychologiques, les approches fondées uniquement sur les neuro-sciences, « l'objectivité scientifique » ou le DSM¹) se construisent sur la négation et le refoulement du corps opaque, du corps physique, sexuel, tissé de négativité, conflictuel, habité

¹ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*

et animé par des forces obscures et des démons ¹. Pourtant ce corps physique, vivant, désirant et sexuel ne cesse pas pour autant d'exister. Au contraire sa manifestation moderne est à la mesure de la répression qui s'exerce sur lui. Il se manifeste de façon particulièrement virulente et visible dans tous les symptômes de conversion somatique. Mais de ce corps physique, la science positiviste et objective veut d'abord *n'en rien savoir*.

b / Le corps pulsionnel

C'est dans ce contexte dominé par l'idéologie du corps-objet et de l'extériorité, que Freud commet ses premières recherches sur l'hystérie. En étudiant et comparant les paralysies motrices hystériques et organiques, il note une tendance à l'exagération dans la production des symptômes qui est, en elle-même, un symptôme de l'hystérie.

« La paralysie hystérique présente de plus un autre caractère qui est comme la signature de la névrose. En effet, l'hystérie est une maladie à manifestations excessives, ayant une tendance à produire ses symptômes avec la plus grande intensité possible. »²

L'hystérie « en fait trop ». Sa symptomatologie est débordante et excessive. Par ailleurs, les manifestations hystériques semblent mimer certaines paralysies organiques mais sans aucune lésion organique repérable ou localisable. De surcroît, l'hystérie en « rajoute une couche » en présentant des « paralysies impossibles » pour la médecine anatomique, par exemple en associant des paralysies considérées comme exclusives.

Si la science positiviste et objectalisante du corps ne veut rien savoir du pulsionnel, l'hystérie y répond par des symptômes qui ne veulent rien savoir de

¹ A ce titre, on peut considérer que les représentations traditionnelles du corps, comme un lieu habité ou pouvant être investi par des forces naturelles, des démons ou des divinités offre un aménagement plus « intelligent » et stratégique de la pulsionnalité que le corps moderne qui tend à évacuer toute négativité.

² Freud, *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques* » (1893), in RIP I, p. 50.

l'anatomie savante : « L'hystérie se comporte dans ses paralysies comme si l'anatomie n'existait pas, ou comme si elle n'en avait nulle connaissance »¹.

On peut déjà noter le caractère indocile et rétif de l'hystérie à se conformer au savoir anatomique sur le corps, sur son corps. Tout se passe comme si le corps hystérique se fondait sur une représentation du corps distincte de celle mise à jour par l'anatomie. La clinique de l'hystérie oblige à repenser, par le phénomène de la conversion somatique, la relation du sujet à son corps. Comment rendre compte de la production d'un symptôme somatique, comme une paralysie, une aphonie ou une cécité brutale, alors même que la causalité organico-anatomique ne permet pas de l'expliquer, voire même la catalogue comme impossible ou comme une simulation? « C'est psychologique », répond laconiquement le médecin quand le spectre des causes matérielles a été balayé sans succès. Et pourtant, « c'est physique », ne cesse de dire le symptôme. En repoussant la causalité hors du champ de la causalité matérielle, le diagnostic médical entérine le dualisme ontologique substance pensante/ substance étendue, tout en affirmant en creux ses impasses.

Dès ses premiers pas, la question du corps est au centre de la psychanalyse. Il nous apparaît nécessaire de réaffirmer ce point et de réintroduire le corps au coeur même de la pensée analytique. Notre thèse, et nous suivons en cela P.-L. Assoun, est que la psychanalyse est une théorie radicale du corps comme lieu d'événements pulsionnels. Nous développerons plus loin ce point (en 3ème partie) quand nous traiterons du moi-corps comme un *espace d'entrelacs* de l'antagonisme pulsionnel.

C'est par le « petit sujet » exposant ses symptômes qui résistent à la réduction anatomique, que Freud développe progressivement une ligne de pensée qui va redéfinir le rapport du sujet à son corps et à la culture. Avec la théorie de la libido, la psychanalyse découvre un corps où chaque organe possède une jouissance propre et partielle. Quand un organe est pris dans le conflit entre sa fonction mécanique et organique et sa fonction pulsionnelle, le symptôme apparaît. Quand l'oeil qui regarde pour fournir des informations sur l'environnement est également le lieu d'une jouissance scopique coupable, l'organe se dérègle, l'hystérique s'éblouit, résolvant ainsi momentanément par le symptôme le « conflit d'intérêts » se jouant au niveau de l'organe. Dans

¹ Freud, *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques* » (1893), in RIP I, p. 55.

l'hystérie, le corps déborde. Il jouit par tous les organes, à l'exception de la zone génitale. Le corps entier s'érotise au point de se convulser ou de se raidir. C'est dans la rencontre contradictoire, et contrariée, entre la pulsion sexuelle ou la pulsion agressive qui cherche sa satisfaction et l'interdit de la culture, que fleurissent les symptômes somatiques. Avant même la théorisation ultérieure de la pulsion de mort, le corps hystérique exprime une négativité interne qui vient narguer, par ses symptômes *résistants*, les prétentions positivistes et réductionnistes du corps médical. Dans *La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes*, en 1908, Freud pose les bases d'une pensée du corps sexué comme le lieu de la résistance à la normativité des formes culturelles.

« D'une façon très générale, notre civilisation est construite sur la répression des pulsions. Chaque individu a cédé un morceau de sa propriété, de son pouvoir souverain, des tendances agressives et vindicatives de sa personnalité. »¹

La culture vient barrer et contrecarrer la satisfaction pulsionnelle. Elle se construit sur cette répression pulsionnelle, son propos étant de contrôler et maîtriser les exigences de la pulsion, en définissant un certain niveau de normalité. A partir de ce conflit structurel entre pulsion et culture, on peut tirer deux conclusions. La première est que la culture s'intéresse tout particulièrement au corps et qu'elle développe différentes stratégies en vue de le borner, le marquer, le contrôler. La seconde est que le corps, comme lieu d'événements pulsionnels est en permanence traversé par l'interdit, l'empêchement, c'est-à-dire par l'autre. Le corps est le lieu de rencontre, de choc, entre la pulsion, « morceau de nature », et la culture, structurellement répressive.

Par ses symptômes résistants à la normativité positiviste de l'anatomie, la névrose peut être interprétée comme une dissidence. Si l'intention de la culture consiste dans la régulation et la répression des pulsions (répression qui prend la forme d'une négation dans le cas du corps-objet), alors la névrose se définit comme une entreprise destinée à déjouer et rendre vaine l'intention de la culture :

¹ Freud, *La morale sexuelle «civilisée» et la maladie nerveuse des temps modernes*, p. 26.

« La névrose, où qu'elle porte et quel que soit celui chez qui on la rencontre, sait faire échouer (rendre vain) le dessein civilisateur. »¹

Par le truchement de symptômes qui ne cessent d'échapper à la lumière explicative du réductionnisme, la névrose est une révolte à bas bruit contre le dressage et la docilité du corps-objet. La névrose éclôt quand le sujet n'arrive pas à produire un degré de répression pulsionnel compatible avec sa culture donnée et introjectée.

Telle cette femme de 25 ans, conseillère en image et communication, ex-danseuse classique professionnelle, habituée depuis ses 6 ans à exercer un contrôle quasi-tyrannique sur son corps, son poids, son image, obsédée par un idéal de perfection, qui consulte pour des diarrhées imprévisibles (dont la causalité est renvoyée au « stress ² » selon les médecins et gastro-entérologues qui n'ont trouvé aucune étiologie ou lésion organique). Ces diarrhées sont le seul grain de sable, et de taille, qui vient enrayer et entacher son projet sur-moi d'un corps au service de l'idéal. Ici le symptôme apparaît comme le dernier bastion d'une négativité qui résiste à l'oppression culturelle relayée par le sur-moi. Tous les aspects de sa vie professionnelle, sentimentale, corporelle sont « dans le rang ». « Tout est parfait dans ma vie » me dit-elle, tout, sauf ces diarrhées erratiques et rétives, véritable épée de Damoclès dont l'ombre pèse sur toutes ses sorties, tous ses projets. Tout est sous contrôle, tout, sauf ce lieu où le corps et les sphincters se lâchent, où la fonction de rétention et de contrôle se relâche et fait défaut. Sans ce symptôme littéralement « emmerdant », le sujet se soumettrait entièrement et docilement à une norme hétéronome pour devenir le produit, l'objet, demandé par la culture : un corps lissé et policé, obéissant, objectal, bref, « normosé ». Dans cette perspective, la névrose, qu'elle soit obsessionnelle ou hystérique, doit être interprétée comme une réaction contre la normopathie. Le sujet qui produit un symptôme névrotique (auquel il ne peut renoncer) ne peut plus complètement faire

¹ Freud, *La morale sexuelle «civilisée» et la maladie nerveuse des temps modernes*, p. 49.

² Notons ici que c'est cette explication du « stress de la vie moderne » que Freud réexamine dans les premières pages de *La morale sexuelle civilisée...* Globalement, ce serait l'évolution rapide des techniques (et particulièrement des transports) qui causerait un changement trop rapide dans les conditions d'existence pour que notre système nerveux puisse s'y adapter, Ce qui provoquerait une « nervosité ». Freud, s'il ne rejette pas cet aspect du problème, affirme qu'il n'explique finalement pas vraiment l'étiologie des névroses (qu'elles soient actuelles ou de transfert). Pour pouvoir en rendre compte, il faut introduire la répression pulsionnelle et le conflit pulsion / civilisation.

semblant et se cacher sa vérité pulsionnelle. Il ne peut plus jouer le rôle que lui impose la culture et ses normes.

En révélant ce corps pulsionnel, la psychanalyse réintroduit la dimension du sexuel dans un contexte scientifico-culturel qui le réduit à la génitalité. La névrose exprime la vérité dissidente d'un sexuel qui ne se laisse pas réduire et mater. Cette dimension de la dissidence et de l'opposition structurelle entre pulsion sexuelle et intention de la culture, nous paraît essentielle pour saisir la portée anthropologique de la névrose ¹.

Quand la médecine moderne tente, d'un revers de main, d'écarter les causalités non-organiques d'un symptôme somatique, en renvoyant ces patients rétifs au « psy », elle produit un geste plus lourd de conséquences qu'elle ne le suppose. Ce faisant elle affirme l'existence d'un lien particulier entre le psychique et le somatique dont la science positive, et le dualisme des substances qui la sous-tend, ne peuvent rendre compte. Ce lien, la médecine le constate, notamment avec l'effet *placebo* (du latin : « je plairai ») mais principalement pour chercher à évaluer comparativement l'efficacité matérielle d'une molécule. Pourtant, ce que pointe d'abord et avant tout l'effet *placebo*, c'est bien l'action que peuvent avoir les représentations, conscientes et inconscientes, sur des maladies organiques ² et donc l'existence d'un lien spécifique entre *psyché* et *soma*. C'est de ce lien particulier, mystérieux, lien qui est au fondement du corps pulsionnel, dont il est question dans les échanges de correspondances entre Freud et Groddeck.

Le 27 mai 1917, Georg Groddeck écrit sa première lettre à Sigmund Freud³. Dans celle-ci, le médecin du *Sanatorium* commence par un acte de repentir et d'humilité en restituant à Freud la paternité du concept d'inconscient. Cependant, si le propos est servi tout enveloppé avec la civilité et la forme de la soumission du disciple envers son maître, son contenu reste éminemment

¹ C'est ce point qui fait également que la psychanalyse ne peut que provoquer un ensemble de résistances du côté de la normativité culturelle, puisque son propos n'est pas de faire coïncider le sujet avec la norme mais bien de le mettre en face de la vérité de son désir, ce qui implique que la psychanalyse est, dans son rapport avec la culture, structurellement subversive.

² Un des premiers livres traitant de l'effet placebo est de J. Haygarth, en 1800, intitulé *Of the imagination, as a cause and as a cure of disorders of the body. Exemplified by fictitious tractors and epidemical convulsions*.

³ *Les deux premières lettres* (entre Groddeck et Freud), présentées par J.-B. Pontalis, *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 12, La Psyché Gallimard, 1975.

audacieux et insoumis. En effet, Groddeck se propose de conserver la terminologie fixée par le père reconnu de la psychanalyse, mais en élargissant le concept d'inconscient afin qu'il puisse rendre compte aussi bien des psychonévroses que des troubles organiques traités par Groddeck. Ce faisant, il soutient que le concept psychanalytique d'inconscient est trop étroit pour rendre compte de l'action qu'il exerce sur le corps.

« Il n'est pas possible, dans le développement de ces idées qui sont bien, au fond, les vôtres, d'employer une autre nomenclature que celle qui est établie par vous. Elle n'est pas à remplacer et suffit aussi à mon dessein, sitôt que le concept d'inconscient est élargi. Dans l'*Internationale Zeitschrift*, vous limitez toutefois expressément la portée de l'inconscient. Veut-on élargir cette portée, ce qui est nécessaire à la considération d'un traitement psychanalytique de maux dits corporels, on transgresse peut-être les limites que vous avez assignées à la dénomination psychanalyse. » ¹

Le texte fait ici référence à l'article de Freud *L'inconscient*. Pour Groddeck, l'inconscient ne doit pas seulement être invoqué pour rendre compte des névroses, champ d'application de la psychanalyse, mais doit être étendu à l'ensemble de la vie organique :

« J'ai l'intention de défendre l'idée que toutes les maladies de l'être humain, ainsi que sa vie entière, sont sous l'influence d'un inconscient. » ²

Groddeck précise ailleurs sa compréhension élargie de l'inconscient en référence à l'hystérie de conversion :

« Je considère que c'est une erreur fondamentale et dangereuse de supposer que seul l'hystérique possède le don de se rendre malade pour une raison déterminée. Tout homme possède cette faculté, et en fait un usage tel qu'il est difficile de se le représenter. » ³

¹ G. Groddeck, lettre du 27 mai 1917, in *Les deux premières lettres*, Gallimard, 1975, p. 150.

² G. Groddeck, lettre du 27 mai 1917, in *Les deux premières lettres*, Gallimard, 1975, p. 152.

³ G. Groddeck, *Détermination psychique et traitement psychanalytique des affections organiques*, in *La maladie, l'art et le symbole*, Gallimard, 1969, p. 37.

Groddeck se refuse de faire de la distinction de l'âme et du corps autre chose qu'une distinction de mots. « Le corps et âme sont quelque chose de commun »¹ et les deux, ou plutôt ce « quelque chose de commun », est régi par le ça qui nous meut alors que nous avons la croyance de nous mouvoir par nous-mêmes.

La réponse de Freud vient sans tarder, le 5 juin 1917. Freud y adopte le même ton que Groddeck et accepte, semble-t-il volontiers, la joute qui s'installe entre eux. Freud en vient très vite au point essentiel : le concept d'inconscient, tel qu'il est défini par la psychanalyse, n'a besoin d'aucune rallonge, d'aucune extension, pour rendre compte également des psychonévroses et des troubles organiques. Il présente l'inconscient comme le *missing link*, le « véritable intermédiaire² » qui permet l'articulation entre psychique et somatique. Sur ce point, nous retrouvons la position que nous avons éclairée précédemment, à savoir le maintien d'une différence, mais plus explicitement soutenue et énoncée ici par Freud :

« Pourquoi supprimer la différence entre le psychique et le somatique [...] ? La portée de vos expériences ne va d'ailleurs pas au-delà de cette connaissance, à savoir que le facteur psychique joue aussi un rôle d'une ampleur insoupçonnée dans la naissance des maladies organiques. [...] Pour moi il semble tout aussi arbitraire d'animer la nature toujours et partout comme de la déspiritualiser radicalement. Laissons-lui donc son infinie variété qui s'élève de l'inanimé à l'organiquement animé, de la vie somatique à la vie psychique. »³

Au désir de Groddeck de confondre ontologiquement somatique et psychique, Freud répond par le maintien d'une différence, c'est-à-dire d'un *écart*, qui joue au sein d'une ontologie scalaire. On voit nettement ici que le dualisme freudien n'est en rien un dualisme des substances, un dualisme ontologique. Bien au contraire, Freud pense à l'intérieur d'un cadre où une continuité joue entre les différentes strates du réel. Nous développerons plus avant ce point fondamental pour la compréhension de la métapsychologie freudienne quand nous traiterons du dualisme pulsionnel et du tournant de

¹ G. Groddeck, lettre du 27 mai 1917, op. cit., p. 149.

² Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 346.

³ Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 346.

1920, avec l'introduction de la pulsion de mort. Il est cependant nécessaire de garder ce point en perspective pour comprendre comment l'inconscient peut faire le lien entre somatique et psychique. Tout comme la pulsion, qui est pensée sur le modèle de la mise en relation entre psychique et somatique, l'inconscient, dont le « noyau dur » est constitué par « des représentants de la pulsion qui veulent décharger leur investissement, donc par des motions de désir¹ », met en relation psychique et somatique. Il leur permet de résonner et d'avoir une action réciproque.

Mais revenons à la réponse de Freud concernant l'élargissement du concept d'inconscient demandé par Groddeck. Pour rendre compte de l'inconscient comme chaînon manquant entre psychique et somatique, Freud dévoile la signification d'une note énigmatique située dans le chapitre V de *L'inconscient*, essai auquel se réfère spécifiquement Groddeck pour dénoncer la limitation restrictive du concept d'inconscient. Dans cette note, Freud fait mention d'une cinquième propriété, qu'il nomme ici « privilège », de l'inconscient; privilège qui constitue la réponse freudienne au ça groddeckien :

« Dans mon essai sur l'inconscient que vous mentionnez, vous trouvez une note en apparence insignifiante : « nous réservons de mentionner dans un autre contexte un autre privilège important de l'inconscient² .» Je vais vous révéler ce que cache cette note : l'affirmation que l'acte inconscient exerce sur les processus somatiques une action plastique intense que n'obtient jamais l'acte conscient. »³

A côté des quatre propriétés explicitement énoncées du système inconscient : absence de contradiction, processus primaire (mobilité des investissements), intemporalité et substitution à la réalité extérieure de la réalité psychique, il faut donc en rajouter une cinquième : l'action plastique sur le corps. Cinquième privilège de l'inconscient dont l'importance n'a d'égale que la discrétion de ses apparitions dans les écrits de Freud.

Cet « autre contexte » où devait être développée l'action plastique de l'inconscient sur le corps désigne un projet, plusieurs fois commencé et

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 95.

² Nous préférons ici la traduction de Laplanche et Pontalis dans *La métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 97.

³ Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 344.

abandonné par Freud et Ferenczi, voulant « montrer comment une continuation logique de la théorie de Lamarck sur l'évolution coïncide aussi avec la pensée psychanalytique »¹. C'est en évoquant ce projet de travail dans une lettre à Abraham, datée du 5 octobre 1917, que Freud précise et spécifie l'action du cinquième privilège² :

« Je ne vous ai donc jamais parlé de l'idée de Lamarck ? Elle a germé entre Ferenczi et moi, mais aucun de nous n'a en ce moment le temps ni le courage d'y toucher. Notre intention serait de faire venir Lamarck sur notre terrain et de montrer que son « besoin », qui crée et transforme les organes, n'est rien d'autre que la puissance exercée par la représentation inconsciente sur le corps propre, dont nous voyons les vestiges dans l'hystérie, bref, la « toute-puissance des pensées ». La finalité serait alors vraiment explicitée psychanalytiquement; ce serait le parachèvement de la psychanalyse. On dégagerait deux grands principes de changement dans le progrès : le changement par adaptation du corps-propre, et le changement ultérieur par reformation du monde extérieur (autoplastique et hétéroplastique). »³

C'est d'un enjeu théorique majeur dont il est question ici : la possibilité de penser l'inconscient aussi comme un principe morphologique ouvrant tout un champ de recherche sur les modalités d'action des deux principes auto et hétéro-plastiques. Il nous faut prendre toute la mesure de cet horizon ouvert par Freud, mais laissé à l'état d'esquisse, pour la recherche en psychanalyse. Nous développerons, tout au long de notre étude, cette possibilité de penser et d'articuler la dimension morphologique aux fondamentaux de la psychanalyse. La somatisation hystérique apparaît ici comme un vestige, un signe présent de cette action plastique de l'inconscient sur le corps. En cela, elle occupe bien une place privilégiée pour nous donner accès aux fonctionnements du système inconscient. Freud répond ici à l'affirmation de Groddeck selon laquelle la psychanalyse n'accorde qu'à l'hystérique « le don de se rendre malade pour une raison déterminée ». Freud renverse une nouvelle fois la perspective en présentant l'hystérie comme le vestige visible d'un processus qui nous concerne tous et qui, physiquement, nous modèle.

¹ Freud, *Correspondance 1873-1939*, p. 345.

² Sur le « projet Lamarck » voir l'article de B. Eizykman, *Note sur le 5ème privilège de l'inconscient*, Revue Française de Psychanalyse, vol. 67, p. 539 à 557.

³ S. Freud - K. Abraham, *Correspondance 1907-1926*, Gallimard, 1969, p. 263.

Avec le cinquième privilège, l'inconscient et le corps apparaissent comme structurellement liés et ce dernier devient, à côté des rêves, des lapsus, des actes manqués, une voie d'accès privilégiée à la connaissance de l'inconscient. Non pas le corps-objet-d'étude du positivisme scientifique, mais le corps physique, pulsionnel, sexuel, agressif, où éclosent les symptômes et où s'entremêlent, se déchirent et s'embrassent les pulsions.

Le corps pulsionnel constitue le refoulé de la modernité, refoulé qui ne cesse de revenir et de provoquer un malaise dans la civilisation. Le discours de la science, nous l'avons vu, cherche à repousser, voire, par certains aspects extrêmes, à forclure le corps physique. Il y a un corps perdu par la modernité. Peut-être même est-il déjà perdu pour la modernité. En réintroduisant le corps physique, la pulsion, le travail du négatif, l'action plastique de l'inconscient, la psychanalyse avance dans une zone interdite, dans le non-pensé, l'irrationnel de la modernité. Cette forclusion du corps physique par la modernité explique que l'on retrouve du corps qui s'infiltre dans tous les courants *new-age* et post *new-age* promettant un mieux-être par un « retour au corps ». La prolifération chaotique des techniques de bonheur qui mettent le corps au centre de leur démarche est le symptôme de ce corps perdu. Hélas, dans l'immense majorité, ces courants syncrétiques proposent des empilements de techniques et de philosophie bon marché, complètement déracinés de tout cadre culturel qui permettrait, via une *praxis* du corps, une entrée dans le symbolique. Le corps physique, pulsionnel n'étant plus pris en charge par la culture, celui-ci revient sous une forme symptomatique, avec des éléments souvent délirants ou liés à la pensée magique, vestiges et nostalgie d'un temps où le corps pulsionnel n'était pas le négatif de la culture. Les sujets se jettent « à corps perdu » dans des pratiques, au mieux farfelues, qui ne font qu'exprimer et renforcer l'errance du corps dans la modernité.

Si la psychanalyse ne cède pas sur son désir de produire un discours sur l'inconscient, alors elle se trouve face à l'exigence de réintroduire le corps, comme corps pulsionnel dans son articulation anthropologico-psychanalytique au corps organique, au centre de sa démarche épistémologique et clinique. Le danger théorico-clinique serait de redoubler, par l'ignorance ou la secondarisation de la question du corps, le déni moderne du corps physique, le laissant ainsi aux mains des ingénieurs du corps d'une part et aux néo-chamans et gourous du corps d'autre part. La psychanalyse n'est elle-même

pas à l'abri de l'objectalisation du corps. A certains égards, et en veillant à ne pas généraliser ce jugement, on peut considérer qu'une certaine pente du lacanisme tend à laisser de côté la question du corps pulsionnel en lui préférant une démarche toute fondée sur la théorie du signifiant. Il y a ici un risque, celui de redoubler l'occultation du corps physique et de produire un discours qui tendrait à renforcer le dualisme substantiel culturel qui détermine actuellement le rapport du sujet à son corps.

§ 3. L'économie pulsionnelle : pulsion, excitation et principe de plaisir-déplaisir

Nous avons pour l'instant insisté sur la révolution épistémologique qu'introduisait le concept de pulsion, dans sa fonction d'*entre*, pour penser les relations corps / psychisme en dehors du cadre posé et imposé par le dualisme substantiel. Ce point d'importance nous a permis de souligner que la pulsion apparaît comme un concept central pour prendre en compte le corps physique, comme participant à une *phusis*, dans la démarche et la pratique analytique. Ce faisant, nous avons laissé de côté l'analyse de deux coordonnées : la source et le but de la pulsion, c'est-à-dire, l'excitation somatique et la satisfaction. L'analyse de ces deux points, que nous allons aborder par l'angle du couple métapsychologique affect - représentation, nous permettra d'entrer dans la logique de l'économie pulsionnelle proprement dite.

a / Affect et représentation

Dans son essai métapsychologique *L'inconscient*, Freud précise que les pulsions sont toujours inconscientes, ce qui pose le problème de notre voie d'accès à la pulsion. Nous avons déjà établi que, via le cinquième privilège de l'inconscient, l'action plastique, le corps physique et ses événements pulsionnels constituent un des accès que nous avons à l'inconscient. Cependant, il reste encore à éclairer comment la pulsion, si elle est toujours inconsciente, nous devient connaissable et par quels vecteurs? Revenons pour cela au texte de Freud :

« L'opposition entre conscient et inconscient ne s'applique pas à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule le peut la représentation qui la représente. Mais, dans l'inconscient aussi, la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle. Mais si nous parlons cependant d'une motion pulsionnelle inconsciente, ou d'une motion pulsionnelle refoulée, c'est là une négligence d'expression sans conséquence. Nous ne pouvons rien entendre d'autre qu'une motion pulsionnelle dont le représentant-représentation est inconscient, car il n'est là question de rien d'autre. » ¹

Il y a une obscurité fondamentale de la pulsion. Nous n'avons aucun accès direct, immédiat, à l'inconscient et au jeu pulsionnel. La pulsion, du point de vue du sujet qui perçoit, est toujours médiatisée, secondarisée. Dans la mesure où la pulsion est par elle-même inconnaissable, il nous faut donc prendre en compte les moyens par lesquels elle peut devenir objet de la conscience. Pour ce faire, Freud introduit ici un couple métapsychologique fondamental : la représentation et l'affect. La pulsion n'est pas présente en elle-même, elle se fait représenter par deux délégués qui réalisent chacun une opération spécifique. La représentation, ou pour préciser et éviter la confusion avec le phénomène général de la délégation-représentation, le représentant-représentation, constitue la dimension proprement psychique, idéale, du processus ². C'est sur elle que porte, au sens strict, l'action du refoulement. Au niveau économique, le représentant-représentation réalise une opération (positive) d'investissement alors que l'affect réalise une opération (négative) de dépense, une décharge.

« Toute la différence vient de ce que les représentations sont des investissements - fondés sur des traces mnésiques - tandis que les affects et sentiments correspondent à des processus de décharge dont les manifestations finales sont perçues comme sensations. » ³

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 81-82.

² Pour une étude détaillée de l'origine et de l'usage du concept de représentation chez Freud, et en particulier concernant l'héritage herbartien ouvrant la perspective dynamique, nous renvoyons à l'ouvrage de P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981, p. 131 à 144.

³ Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 84.

Charge et décharge, investissement et dépense, forment le couple dynamique nous permettant de penser une économie pulsionnelle. Il convient donc d'éviter de penser représentation et affect séparément ou, à tout le moins, d'éluder leur couplage. La représentation-investissement désigne un processus psychique alors que l'affect-décharge pointe une manifestation somatique. Affect et représentation sont pour nous, les deux modes de connaissance que nous avons de la pulsion. Or cette pulsion (par définition inconsciente), qui s'élabore à travers divers prismes comme un concept de l'*entre*, comme le *missing link* entre *soma* et *psyché*, nous est connue par deux délégués couplés, un pour *psyché* et un pour *soma*. Représentation et affect, investissement libidinal et décharge constitue un même processus économique qui rassemble dans un double mouvement, opération psychique et vécu physique. Freud parle bien d'un « état d'affect » ce qui pointe la dimension expérientielle, et donc corporelle, de l'affect. L'affect est un état, une manière d'être et de se sentir, à la différence de la représentation qui désigne un acte psychique plus aisément identifiable et aux limites plus nettes. Uniquement avec cette différence de vocable entre représentation et « état d'affect » nous pouvons percevoir que l'état d'affect porte en lui une imprécision, une indétermination qui fait tout son intérêt (et qui renvoie à l'indétermination fondamentale de la pulsion). Un état, une disposition, implique une mise en réseau de différents plans : corporel, affectif, psychique, inconscient, conscient. Il n'y a donc pas une symétrie parfaite entre les deux membres du couple : la représentation est plus fondamentale (c'est elle que Freud évoque quand il parle de l'action plastique des représentations inconscientes) et première dans l'ordre des raisons, l'affect est plus « mêlé », erratique, presque confus, mais par là même, plus accessible à l'investigation clinique, plus visible à défaut d'être clair.

Nous retrouvons de nouveau sous cet angle comme un désir freudien de distinguer processus psychique et physique, tout en les pensant dans leur unité de relation. La pulsion étant pensée comme un concept qui fait pont entre deux dimensions du sujet (*psyché* et *soma*), il est donc cohérent de retrouver cette double obédience au niveau des délégués par lesquels la pulsion nous est connue.

Si le destin de la représentation inconsciente ne pose pas, au plan métapsychologique, de problème spécifique (la représentation est soit consciente, soit inconsciente), il en va différemment pour l'affect qui, par son caractère énergétique et mobile lié à la décharge, est rétif à l'action du

refoulement comme au contrôle du conscient. A son propos, Freud parle d'un « *quantum* d'affect » pour désigner sa dimension énergétique et motrice. Ce faisant, il s'éloigne, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut à propos du statut de l'objet, d'une conception passive de la sensibilité et de l'affectivité. Si l'affect, quand il se manifeste comme sensation, est bien senti par le moi comme un événement subi, qui advient, il désigne également la motion pulsionnelle qui met en mouvement la dynamique psycho-physique. En ce sens l'affect relève en quelque sorte de « la vie du corps » et révèle sa dimension physique de corps animé, vivant. En rabattant le phénomène général de l'affectivité sur cette unité économique-dynamique du *quantum* d'affect, Freud s'éloigne de la conception traditionnelle de l'affect comme *pathos*, passion.

Etymologiquement, la passion désigne le fait de supporter, d'endurer passivement un état. Dans la passion, le sujet pâtit. Si nous laissons se prolonger cette pensée, on peut dire que la théorie psychanalytique tend à se dégager d'une compréhension du *pathos*, et de la pathologie, comme un vécu passif et subi, exogène, pour permettre au sujet de se ré-approprier cet événement. Cette hypothèse de lecture prend un sens particulièrement vif si nous la rapportons à ce que nous avons préalablement analysé concernant la médecine du corps-objet. En objectalisant le corps, la médecine moderne tend à confisquer au sujet la propriété et la responsabilité du *pathos*, créant ainsi les conditions d'une victimisation. Dans le cadre de la médecine scientifique moderne, le sujet, ou plutôt, le patient, consulte le médecin pour que celui-ci identifie et nomme la pathologie dont le sujet est « porteur » et dont il pâtit. Le geste diagnostic est l'apposition d'un sceau qui « certifie » que le patient est bien malade. Ce geste scelle son statut de patient et noue sa jouissance à un réel par l'autre validé. Rien ne satisfait plus l'hystérique que de recevoir ce « certificat médical » de la part du médecin, placé dans le rôle de celui qui possède une connaissance sur le corps, déchargeant ainsi le sujet de la responsabilité de ses symptômes tout en validant leur réalité. L'affect freudien met au contraire l'accent sur la dimension motrice et dynamique, renouant ainsi avec l'étymologie de l'é-motion, et ainsi réinscrit l'événement somatique de l'affect dans une dynamique du sujet, avec ses stratégies singulières d'investissements et de décharges.

Mais revenons à la question du statut métapsychologique de l'affect. Si la représentation peut résider de façon durable dans l'inconscient comme « formation réelle », l'affect réprimé, c'est-à-dire dont l'expression est réprimée,

continue son existence comme « un rudiment qui n'a pu parvenir à se développer »¹. Ce « rudiment », ce reste motionnel de la pulsion auquel on a soustrait la représentation, conserve son *quantum* cinétique et peut donc migrer vers des destins divers et variés, cherchant constamment à se décharger, négociant avec les interdits de la culture. L'affect n'est pas une donnée statique et on ne peut vraiment le fixer topiquement. Ce point est particulièrement intéressant tant aux plans métapsychologiques que cliniques. En effet, c'est par là que s'organise le point de vue économique « qui s'efforce de suivre les destins des quantités d'excitation et d'obtenir une évaluation au moins relative de celles-ci »².

Nous développerons plus loin les enjeux cliniques quand nous traiterons du masochisme et des différentes cliniques de l'excitation. Pour l'investigation métapsychologique, c'est cette mobilité de l'affect qui le rend si précieux. P.-L. Assoun en dit ceci :

« Il faut relever l'étonnant statut métapsychologique de cet « être psychique » qu'est l'affect : ni franchement conscient - puisque candidat à la répression - ni nettement inconscient - puisque ne « séjournant » pas dans le système inconscient de façon sédentaire et accomplie - il faut lui reconnaître une fonction « nomade », voire une « vocation » singulière : celle d'échangeur entre les « systèmes »...»³

Assoun utilise une double négation pour désigner l'affect dans son portrait métapsychologique : ni...ni... Ni franchement conscient, ni nettement inconscient, donc à la fois conscient et inconscient. Le portrait de l'affect est flou, comme lorsqu'on cherche à superposer deux images ou que le sujet de la photo bouge, et ce flouté, ce bougé spécifique à l'affect lui donne toute sa valeur épistémologique et clinique. L'affect circule et exprime à travers son imprécision topique, le jeu de tensions qui structure les relations entre les systèmes *Cs* et *Ics*. L'affect est une donnée qui refuse de se donner entièrement : c'est une donnée transitionnelle et motionnelle.

Cette dimension de l'affect nous apparaît comme centrale concernant notre domaine de recherche. En effet, l'affect est toujours animé, voire dominé,

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 84.

² Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 88.

³ P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, PUF, Quadrige, 2007, p. 395.

par un double mouvement, par un antagonisme qui structure sa définition métapsychologique et sa fonction économique. Cet antagonisme peut être interprété à plusieurs niveaux.

D'un point de vue économique, l'affect résume l'antagonisme répression/décharge. En effet celui-ci est soumis à une double tension entre le refoulement, la répression de son expression et son orientation vers la décharge. Le propos même du refoulement est d'éviter le développement non-contenu, non-lié, « sauvage » de l'affect. Mais cet objet qu'est l'affect ne se soumet pas de bon gré à l'opération du refoulement puisqu'il continue de chercher à se frayer un chemin vers l'expression et la décharge du *quantum* énergétique. De même que la névrose cherche à déjouer l'intention de la culture, l'affect rebelle cherche à déjouer l'interdit et la répression. Refouler l'affect, c'est comme maintenir une bouée sous-l'eau : une force maintient sous la surface la bouée alors que celle-ci ne cesse de vouloir émerger. Ce qui implique que le refoulement de l'affect n'est jamais vraiment effectué. Il nécessite une sorte « d'action refoulante continuée », et donc une utilisation continuelle d'énergie. De son côté, l'affect peut saisir toute occasion, toute faille dans l'action refoulante, tout moyen de substitution, pour « tenter une percée » et se décharger, ne fût-ce que partiellement. Au niveau économique, l'affect est opportuniste.

D'un point de vue topique, l'affect est remarquable par sa fonction d'échangeur, de médiation entre les systèmes *Cs* et *Ics*. Il exprime et révèle la lutte et la tension inter-systémique.

« Tandis que la domination du *Cs* sur la motilité volontaire est fermement établie, qu'elle résiste, normalement, à l'assaut de la névrose et ne s'effondre que dans la psychose, la domination du développement de l'affect par le *Cs* est moins ferme. En restant toujours dans les limites de la vie normale, on voit les deux systèmes *Cs* et *Ics* lutter constamment pour s'assurer le primat dans le domaine de l'affectivité, certaines sphères d'influence se délimiter les unes par rapport aux autres et des conjonctions de forces en action se produire. »¹

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 85.

L'affect est fondamentalement a-topique. Il ouvre ainsi le chemin à une conception nuancée de la topique en évitant les apories d'une topique trop clôturée et statique. L'affect peut servir d'opérateur pour penser les points de vue topique et économique dans leur articulation.

L'analyse du couple représentation-affect met à jour une dynamique antagoniste fondamentale. Or l'affect, par son rattachement à la motion pulsionnelle et à la décharge, pointe vers la dimension proprement physique de la pulsion. Ainsi le corps devient-il le théâtre des tensions, des antagonismes et des errances de l'affect. On retrouve dans le texte de l'essai *L'inconscient* une autre référence discrète, au lien entre corps et inconscient. C'est encore dans une note apparemment anodine, que Freud pose un élément pour articuler affect et le « cinquième privilège de l'inconscient ».

« L'affectivité se manifeste essentiellement en décharge motrice (sécrétoire, vaso-régulatrice) destinée à transformer (de façon interne) le corps propre, sans rapport avec le monde extérieur; la motilité, en actions destinées à transformer le monde extérieur. »¹

Nous retrouvons là les deux grands principes de changement que Freud décrivait dans la lettre à Abraham citée plus haut. La pulsion *versant* affect peut se décharger soit selon l'action auto-plastique, tournée vers la transformation du corps propre, soit selon l'action hétéro-plastique, tournée vers la transformation du monde extérieur. L'excitation connaît donc deux grandes directions de destin : la première est une décharge tournée vers le corps, en lien avec les sécrétions et les processus de vaso-dilatation et contraction. Ce destin auto-plastique de l'excitation ouvre sur une clinique des phénomènes de transpiration, de rougissement, de l'excitation et des troubles sexuels, des changements internes de température, des variations du rythme cardiaque et, par là-même, sur l'ensemble des somatisations et des vécus d'angoisse. La seconde est une décharge tournée vers l'extérieur, utilisant la musculature et l'ensemble des éléments corporels permettant de se mettre en mouvement et d'agir sur les objets.

Ce double mouvement, soit centripète soit centrifuge, est à la source de l'analyse du sadisme et du masochisme, comme nous le verrons plus loin, et nous servira de modèle pour penser le dualisme pulsionnel. D'une certaine

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 85.

façon, on peut soutenir que ce modèle résulte de l'association d'une pensée dynamique de la pulsion fondée sur la motion, la poussée et du besoin d'articuler interne et externe. Cependant, avant de développer ces points, il nous faut revenir à la façon dont Freud pense cette économie de l'excitation et en analyser les principes directeurs.

b / La formulation freudienne du principe de plaisir-déplaisir

Nous avons vu que l'affect est directement relié à l'excitation somatique. Avec l'excitation nous retrouvons la source de la pulsion qui, à la fois s'origine en elle, et s'exprime par elle. L'excitation se retrouve donc à deux niveaux distincts, pas toujours nettement distingués dans le texte freudien :

- Premièrement, l'excitation désigne l'excitabilité de l'organisme en général (rattachée à la théorie de la libido et à la pulsion sexuelle), et de tel ou tel organe en particulier, dessinant ainsi une cartographie érogène du corps :

« Par source de la pulsion, on entend le processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion. »¹

C'est à partir de cette dimension d'une excitation spécifique à une zone érogène et/ou un organe, que s'étaye la notion de pulsion partielle dont les différentes organisations possibles (oralité, analité, génitalité) vont structurer le développement de la sexualité et du rapport à l'objet.

- Deuxièmement, l'excitation se rattache au *quantum* d'affect, unité énergétique renvoyant aux niveaux économiques et dynamiques, aux phénomènes de tension et de décharge qui manifestent le travail de la pulsion. Par le biais de l'excitation somatique et de la source, Freud articule l'abstraction métapsychologique du concept de pulsion avec sa dimension physique et clinique. Ce faisant c'est aussi toute une théorie psychobiologique du système nerveux articulée au psychisme qui est invoquée. Freud la décrit en ces termes :

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 18.

« Nous n'appliquons pas seulement à notre matériel d'expérience certaines conventions, sous la forme de concepts fondamentaux, mais nous nous servons aussi de maintes *présuppositions* compliquées pour nous guider dans l'élaboration du monde des phénomènes psychologiques. La plus importante de ces présuppositions est de nature biologique et s'énonce ainsi : le système nerveux est un appareil auquel est impartie la fonction d'écarter les excitations à chaque fois qu'elles l'atteignent, de les ramener à un niveau aussi bas que possible ; il voudrait même, si seulement cela était faisable, se maintenir rigoureusement dans un état de non-excitation »¹.

On peut déjà noter combien cette *présupposition compliquée* est liée historiquement à l'expérience clinique du symptôme hystérique où le corps déborde, bourgeoine et s'érotise au point d'occuper tout le champ de l'expérience et d'empêcher le *retour au calme* de l'excitation. Cette présupposition freudienne se répercute aux plans les plus fondamentaux de la métapsychologie puisqu'elle conditionne la formulation du principe de plaisir.²

La pulsion est avant tout un processus dynamique qui se présente comme une poussée orientée et dirigée vers un but : la satisfaction. Ce processus est une charge énergétique qui fait tendre l'organisme, à travers les motricités auto et hétéro-plastique, vers sa satisfaction. La pulsion prend racine dans l'excitation somatique et tend vers son extinction. Dans le cadre du principe de plaisir, l'excitation est comprise comme une augmentation de tension vécue comme un déplaisir. Il en résulte que la satisfaction est alors pensée comme la diminution ou l'arrêt de cette tension, arrêt vécu comme un plaisir *relativement* au déplaisir de la charge.

Freud envisage principalement, voire presque exclusivement, le plaisir comme une donnée explicative du fonctionnement et du « devenir psychique ». Le plaisir est la fin visée par le psychisme et se constitue donc immédiatement comme un principe téléologique, ou en termes aristotéliens, comme une cause finale. Mais cette fin qu'est le plaisir n'est pas envisagée par Freud comme une visée éthique, un « souverain bien » à atteindre, ni même comme

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 15.

² On peut d'ailleurs noter que dans ce texte de 1915, apparaît déjà l'idée que l'appareil psychique « souhaiterait » se maintenir dans un état de non-excitation, ce qui préfigure la théorisation de 1920 sur la pulsion de mort.

une « plus-value », un objet, un état qui nous manquerait et dont la possession nous ajouterait quelque chose. Non, le « plaisir freudien » reste épistémologiquement circonscrit au plan strict de l'économie psychique. Le plaisir dont il est ici question est fondamentalement un principe de devenir, une orientation du fonctionnement de « l'appareil psychique » qui détermine son économie. Pas de dimension hédoniste, aucune morale du plaisir, mais une « mécanique pulsionnelle », un fonctionnement orienté par un but : éviter le déplaisir.

Ici se produit un glissement sémantique majeur. La formulation freudienne du principe de plaisir est d'abord et fondamentalement un principe de déplaisir¹ : l'organisation psychique tendrait avant tout à éviter le déplaisir et cet évitement même constituerait le plaisir. Celui-ci est donc défini négativement comme absence de déplaisir. Le plaisir est dans l'évitement, pas dans l'accès. Analogiquement, cela s'apparente à une définition de la santé comme absence de maladie et non pas comme un état positif en lui-même. Il n'y a, au plan de la métapsychologie, aucune positivité du plaisir. Le plaisir freudien est une absence, un creux. Cette négativité du plaisir, ou plutôt ce *plaisir négatif*, s'éclaire par l'utilisation du concept d'excitation :

« Nous nous sommes décidés à mettre en rapport le plaisir et le déplaisir avec cette quantité d'excitation présente dans la vie psychique qui n'est liée en aucune façon : relation telle que le déplaisir correspond à une élévation et le plaisir à une diminution de cette quantité. »²

La montée de la tension d'excitation provoque un déplaisir et le plaisir vient d'une diminution de cette tension. Freud pose donc un principe de déplaisir fondé sur une interprétation quantitative de l'excitation. Nous proposerons plus loin une relecture critique de cette théorie à partir de l'étude du rapport entre le principe de déplaisir, le principe de constance et le principe de *nirvana*. Freud s'en tient pour l'instant, pour élaborer le principe de plaisir, au plan économique et ne donne aucune signification aux sensations de plaisir et déplaisir, ne propose pas une théorie qualitative de l'excitation, tout en en regrettant l'absence :

¹ La formulation *principe de plaisir* est un raccourci pour ce que Freud avait d'abord nommé le *principe de (dé-)plaisir* ((Un-)lustprinzip) dans *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*, 1911, in *RIP I*, PUF, 1984, p. 136, ou *principe de déplaisir* en 1900 dans *L'interprétation des rêves*, GW, II-III, 605.

² Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 50.

« En revanche, nous serions très reconnaissant envers une théorie philosophique ou psychologique capable de nous dire quelle est la signification des sensations, pour nous si impératives, de plaisir et de déplaisir. Malheureusement, à ce sujet, on ne nous offre rien d'utilisable. »¹

La signification du signifiant plaisir nous est inconnue. La polarité plaisir-déplaisir joue donc avant tout une gamme intensive sur l'échelle *insignifiante* des sensations. Il n'y a aucune différence de nature entre le plaisir et le déplaisir, mais simplement une différence de degré s'exprimant, *via* l'excitation, en croissance-décroissance, charge et décharge. Dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud reste cependant très prudent à propos de la possibilité d'articuler symétriquement, et systématiquement, les sensations de plaisir-déplaisir et les variations quantitatives de l'excitation :

« Nous tenons néanmoins à maintenir le caractère hautement indéterminé de cette hypothèse, tant que nous n'aurons pas réussi à déceler la nature de la relation entre plaisir et déplaisir et les variations dans les quantités d'excitation qui agissent sur la vie psychique. On peut assurément imaginer toutes sortes de relations, et des relations qui seraient assez complexes. »²

L'absence de lumière sur la qualité et la signification de la relation entre excitation et plaisir-déplaisir est à prendre en compte dans le choix méthodologique et épistémologique de Freud de poser un principe de déplaisir plutôt qu'un réel principe de plaisir qui chercherait une augmentation du plaisir, une *plus-value*.

Le plaisir est une notion qui véhicule une certaine ambivalence dans l'utilisation qui en est faite en psychanalyse. Il nous apparaît nécessaire d'en délimiter les contours et de fixer le sens que prennent les concepts de plaisir et de déplaisir dans la perspective freudienne. Concernant le statut et la fonction du couple notionnel plaisir-déplaisir en psychanalyse, Il est nécessaire de bien distinguer deux plans :

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 50.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 17.

Le premier est celui, métapsychologique, du principe de déplaisir-plaisir où le plaisir est lié à la décharge et à la baisse du *quantum* d'excitation. C'est le plan des processus primaires, de l'énergie non-liée, de la motion pulsionnelle qui trouvera toujours un moyen d'atteindre son but : la satisfaction. Le principe de plaisir est ici « la tendance maîtresse à laquelle ces processus (primaires) obéissent »¹. Ici le plaisir ne désigne pas la sensation subjective de plaisir mais le principe économique, on pourrait presque dire *physique*, qui régit la vie pulsionnelle en son devenir. C'est une théorie quantitative du plaisir et de l'excitation qui a pour vocation d'expliquer une logique de fonctionnement et pas de fournir une interprétation ou une herméneutique des sensations-sentiments.

Le second plan est celui des sensations subjectives de plaisir et de déplaisir. C'est le plan d'une clinique de l'excitation où le plaisir n'est plus nécessairement inféodé à la décharge mais peut répondre à d'autres lois économiques ou à d'autres stratégies. Si, dans les premiers écrits, Freud tendait à assimiler la perception du plaisir à la baisse de l'excitation et celle de déplaisir à l'augmentation d'une tension, il devient progressivement plus mesuré et nuancé sur ce problème, jusqu'à finalement admettre une disjonction entre d'une part le principe de plaisir qui gouverne les processus primaires et d'autre part, les sensations subjectives de plaisir et déplaisir. En 1924, dans *Le problème économique du masochisme*, il s'exprime ainsi sur ce sujet :

« Il semble que nous ressentions l'accroissement et le décroissement des grandeurs d'excitations directement dans la série des sentiments de tension, et il n'est pas douteux qu'il existe des tensions s'accompagnant de plaisir et des détente déplaisantes. L'état d'excitation sexuelle est l'exemple le plus frappant d'une augmentation d'excitation qui s'accompagne ainsi de plaisir, mais il n'est certainement pas le seul. Plaisir et déplaisir ne peuvent donc pas être rapportés à l'accroissement ou à la diminution d'une quantité que nous appelons tension d'excitation, encore qu'ils aient beaucoup à voir avec ce facteur. Il semble qu'ils ne dépendent pas de ce facteur quantitatif, mais d'un caractère de celui-ci, que nous ne pouvons désigner que comme qualitatif. Nous serions beaucoup plus avancés en psychologie si nous pouvions indiquer quel est ce caractère qualitatif. Peut-être s'agit-il du

¹ Freud, *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*, 1911, in *RIP I*, PUF, 1984, p. 136.

rythme, de l'écoulement temporel des modifications, des montées et des chutes de la quantité d'excitation; nous ne le savons pas. »¹

Ce texte est fondamental pour notre recherche. Freud indique clairement ici qu'il est nécessaire de bien distinguer le plan d'une théorie quantitative de l'excitation (plan organisé par le principe de déplaisir-plaisir) et celui du caractère qualitatif des sentiments-sensations des tensions d'excitation. Il n'y a aucune correspondance stricte, aucune équivalence entre les sensations de plaisir et déplaisir et les variations de la quantité d'excitation. Cependant, distinguer les deux plans est nécessaire mais pas suffisant. Plaisir-déplaisir et excitation entretiennent manifestement un lien, une relation qu'il reste à définir. Enoncé différemment, cela revient à dire que les organisations, les stratégies singulières du sujet pour négocier avec le principe fondamental de la décharge pulsionnel sont diverses, complexes.

Afin d'éviter les ambiguïtés dans l'utilisation du terme « plaisir », nous distinguerons donc le plaisir d'une part et la décharge pulsionnelle² d'autre part, le premier désignant la sensation subjective de plaisir (qualitative) et la seconde, la satisfaction finale associée à la décharge et à la chute de la tension (quantitative). Le premier est de l'ordre d'un ressenti, d'une sensation, alors que le second n'est pas nécessairement ressenti mais décrit un principe économique rattaché au fonctionnement de l'inconscient.

On peut ainsi mettre en relief deux sortes de plaisir : un plaisir associé à l'augmentation de la tension d'excitation et un second lié à sa diminution. Pour reprendre l'exemple de Freud, on peut observer dans l'excitation sexuelle dite « normale » ces deux plaisirs distincts : le premier est le plaisir lié à la montée de l'excitation, où l'organisme se tend vers, se durcit, s'érotise et augmente sa capacité à sentir, amplifie son spectre de sensibilité. Le second est un plaisir d'apaisement post-orgasme ou post-éjaculatoire, où l'organisme se dé-tend, revient à lui-même, où le corps retrouve sa sensation de cohésion et d'unité après la déterritorialisation et la tension vers l'objet de l'éros. Jean-Michel Porret les repère également dans l'exemple de l'allaitement :

¹ Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 2008, p. 288.

² On pourrait facilement ici invoquer le vocable lacanien de *jouissance* mais nous choisissons de rester au plus proche du phénomène physique à l'oeuvre dans le jeu des pulsions.

« Le premier, le plaisir de succion, est lié à *l'élévation de la tension d'excitation* au niveau des lèvres, de la muqueuse buccale avec le passage du lait chaud et de la muqueuse gastrique en fonction de la réplétion. Tandis que le deuxième, le plaisir consécutif à la disparition de la sensation de faim, est rattachable à *un abaissement de la tension d'excitation*. »¹

La satisfaction pulsionnelle ne recouvre pas le plaisir ou l'apaisement du sujet. Plaisir et satisfaction pulsionnelle ne coïncident pas. En les distinguant, il devient plus aisé de penser un plaisir (d'élévation ou d'apaisement) qui ne soit pas le corrélat d'une satisfaction pulsionnelle et une satisfaction pulsionnelle qui ne corresponde pas à un plaisir, ou qui soit liée à un déplaisir. On arrive ainsi à quatre possibilités de base qui circonscrivent le quadrant dans lequel jouent les relations entre plaisir qualitatif et principe de déplaisir :

1. Un vécu de plaisir associé à une satisfaction pulsionnelle (c'est-à-dire à une décharge).
2. Un vécu de plaisir associé à une insatisfaction pulsionnelle (c'est-à-dire à une charge tensionnelle).
3. Un vécu de déplaisir associé à une satisfaction pulsionnelle.
4. Un vécu de déplaisir associé à une insatisfaction pulsionnelle.

Ces quatre possibilités fondamentales de la relation entre plaisir et satisfaction pulsionnelle permettent de commencer à complexifier *a minima* les relations entre les plans qualitatif et quantitatif, entre la clinique des *états de l'excitation* et la métapsychologie. Nous pouvons les représenter sous cette forme :

¹ J.-M. Porret, *Le corps et le moi*, p. 4.

Tableau n°1 : Relations entre plaisir-déplaisir et charge-décharge

	Plaisir subjectif (qualitatif)	Déplaisir subjectif (qualitatif)
- Satisfaction pulsionnelle - Décharge tensionnelle (quantitatif)	Plaisir associé à une décharge de la tension, à une chute de l'excitation	Déplaisir associé à une décharge de la tension, à une chute de l'excitation
- Insatisfaction pulsionnelle - Charge tensionnelle (quantitatif)	Plaisir associé à une charge de la tension, à une montée de l'excitation	Déplaisir associé à une charge de la tension, à une montée de l'excitation

Dans ce texte, Freud ouvre un champ de recherche qui porte sur deux objets : premièrement sur la nécessité de préciser « quel est ce caractère qualitatif » et deuxièmement sur l'articulation entre la théorie quantitative de l'excitation et le caractère qualitatif. Freud évoque les concepts de rythme, de flux, de variations des tensions d'excitation, concepts encore peu pris en charge par la pensée analytique. Ce texte, inaugural pour notre champ de recherche, nous invite à trouver des outils métapsychologiques pour penser, lire et interpréter une clinique des variations rythmiques et/ou cycliques de l'excitation. Mettre en relation la courbe fondamentale du principe de plaisir et les courbes singulières des variations de plaisir et déplaisir, c'est ce que nous nous proposons d'explorer ici, notamment à partir du concept d'antagonisme, concept que nous construirons en seconde partie.

L'antagonisme n'est pas, loin de là, un concept étranger à la pensée psychanalytique. On peut même affirmer que c'en est un concept central puisque celle-ci considère la dimension du conflit comme constitutive.

Cependant, si on retrouve le conflit à tous les étages de la psychanalyse, des fondements métapsychologiques à l'expérience clinique (ou des fondements cliniques à l'élaboration métapsychologique, au choix), on ne croise que très rarement le concept d'antagonisme. Au contraire c'est plus souvent d'un agonisme qu'il s'agit.

Il est sur ce point remarquable que Freud use, pour décrire le processus de la pulsion, de termes guerriers¹ : la pulsion est une « force d'impact » qui « attaque » l'organisme de l'intérieur. « Il n'y a pas de fuite qui puisse servir contre elle ». Elle doit « être éliminée ». La *satisfaction* est entendue comme « ce qui supprime » l'excitation pulsionnelle que le principe de plaisir cherche à « liquider ». Le jeu entre la pulsion et la satisfaction sonne ici comme une guerre, un conflit. L'économie pulsionnelle est une guerre économique. La paix, toujours précaire, se gagne à la pointe de l'épée contre une pulsion qui ne cesse de pousser, contre une excitation corporelle jamais *une fois pour toute*, éliminée. Contre la menace du « danger pulsionnel »², il faut ériger et organiser des « mécanismes de défense », comme on organise la défense d'une ville.

La pulsion est représentée ici comme l'ennemi de l'intérieur qui vient mettre en péril l'équilibre, ou plus précisément, la stabilité de l'appareil psychique. Il est en effet important de bien distinguer ici entre deux concepts fondamentalement distincts : l'équilibre et la stabilité.

Dans l'équilibre on observe un contrebalancement permanent des déséquilibres. L'équilibre est une gestion continue de déséquilibres par un système de forces et contre-forces. C'est un point à trouver, toujours menacé, jamais acquis. L'équilibre est donc un concept dynamique, ouvrant sur le mouvement. La stabilité au contraire est un concept statique puisqu'elle désigne un état posé, relativement immobile. La stabilité désigne un état, une assiette qui peut résister aux actions extérieures, aux forces cherchant à le renverser. La formulation freudienne du principe de plaisir présuppose une possible stabilité du système psychique, ou *a minima*, une visée de stabilité. Si l'équilibre est du côté du mouvement et de la mobilité, la stabilité est du côté de l'immobilité, de l'inertie. Cette position théorique sur la stabilité du système psychique visée par le principe de déplaisir est liée à la formulation freudienne du principe de constance qui postule que le psychisme tend à maintenir au plus bas le niveau d'excitation somatique. Le concept de stabilité dérive directement du concept d'entropie qui régit le second principe de la thermodynamique et qui stipule l'homogénéisation d'un système isolé comme son destin inéluctable et irréversible. Cette conception de la stabilité aura un impact décisif sur la construction du concept de pulsion de mort. Corrélativement, l'hypothèse d'un équilibre de la « vie psychique » est restée sous-traitée.

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p.14.

² Freud, *L'inconscient*, 1915, Gallimard, 1968, p. 93.

Depuis que nous avons introduit l'étude du principe de plaisir, notre discours tourne autour d'un point vide, qui travaille l'élaboration conceptuelle en silence. Car cet agonisme du champ sémantique de la pulsion que nous avons relevé dans le texte freudien n'est que l'écho d'un agonisme fondamental entre deux types de pulsions, *Eros* et *Thanatos*, dont l'opposition forme le squelette de la métapsychologie freudienne.

2. Dualisme pulsionnel et pulsion de mort

§ 1. Entre monisme et dualisme

Si nous abordons le texte freudien en étant attentif aux représentations agonales, nous sommes frappés par l'importance et la quantité de notions « couplées », fonctionnant en binôme. Avant de nous pencher sur le *dualisme* pulsionnel, constatons d'abord la présence de *dualités* fonctionnelles et explicatives. La psychanalyse dans son ensemble, en tant que science et théorie de l'inconscient, se construit, s'élabore et se structure avec des dualités conceptuelles. La première, fondatrice, est celle du conscient et de l'inconscient. Quand nous reprenons ce que nous avons précédemment analysé, on peut remarquer la récurrence de cette structure duelle sur de nombreux points : âme-corps, intérieur-extérieur, autoplastique-hétéroplastique, centripète-centrifuge, masochisme-sadisme, affect-représentation, activité-passivité, charge-décharge, pulsion-répression. Tous ces couples conceptuels permettent l'élaboration d'une pensée qui privilégie l'aspect dynamique sur le statique. A travers l'usage de ces dualités, et d'autres fondamentales comme le conflit entre le désir et la défense ou l'ambivalence amour-haine, la psychanalyse se constitue comme une science qui tente d'expliquer les phénomènes de la vie psychique à partir du conflit entre deux forces, d'une tension entre deux dynamismes, deux motions. En comparant son approche à celle de Janet, Freud relève cette dimension dynamique qui fait la spécificité de l'approche psychanalytique :

« C'est en cela que notre conception diffère de celle de Janet. Pour nous la dissociation psychique ne vient pas d'une inaptitude innée de l'appareil mental à la synthèse; nous l'expliquons dynamiquement par le conflit de deux forces psychiques, nous voyons en elle le résultat d'une révolte active de deux constellations psychiques, le conscient et l'inconscient, l'une contre l'autre. »¹

Le recours à une dualité de forces procède logiquement de l'exigence épistémologique d'une explication dynamique, elle-même enracinée dans l'expérience clinique du refoulement, des résistances et des réactions thérapeutiques négatives.

Le propos de la métapsychologie est donc de ramener et d'expliquer les phénomènes observables par la clinique (principalement, mais pas uniquement, les symptômes) au jeu conflictuel, agoniste, d'une dualité fondamentale. Au cours du développement de la pensée freudienne, cette dualité fondamentale s'est exprimée selon deux modèles. Le premier, entre les années 1910-1915, est celui de l'opposition entre les pulsions d'auto-conservation (dites *du moi*) et les pulsions sexuelles.

« L'indéniable opposition entre les pulsions qui servent la sexualité, l'obtention du plaisir sexuel, et les autres qui ont pour but l'autoconservation de l'individu, les pulsions du moi, est d'une importance toute particulière pour notre tentative d'explication. Toutes les pulsions organiques qui sont à l'oeuvre dans notre âme peuvent être classées, suivant les mots du poète, en *faim* et en *amour*. »²

Cette première dualité, régie elle-même par le couple principe de réalité / principe de plaisir³, rend compte des conflits névrotiques par le conflit de loyauté qui se cristallise au niveau de l'organe. Tel l'oeil pris en étau entre sa fonction ordonnée à l'auto-conservation, la vue qui informe sur l'environnement, et sa jouissance sexuelle scopique, le « voir » érotique et amoureux. Telle la

¹ Freud, *Cinq leçons de psychanalyse*, 1909, Payot, 1965, p. 19.

² Freud, *Le trouble psychogène de la vision*, 1910, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 2008, p. 170.

³ La pulsion sexuelle étant régit principalement par le principe de plaisir, difficilement éduicable et soumise au refoulement. Les pulsions du moi au contraire, parfois identifiées aux besoins vitaux, sont régies par le principe de réalité. Le conflit du premier dualisme pulsionnel peut donc être ramené à l'opposition principe de réalité / principe de plaisir.

bouche qui « sert au baiser aussi bien qu'à manger et à communiquer par la parole »¹. L'apparition du symptôme névrotique est le résultat de ce conflit entre deux pulsions, de cette double obéissance qui met le moi dans une position intenable :

« Il se confirme alors qu'il n'est facile pour personne de servir deux maîtres à la fois. »²

Cette première dualité pulsionnelle contient déjà, en 1910, l'hypothèse que Freud avancera en 1915-1917 avec le cinquième privilège de l'inconscient. En effet, l'action plastique de l'inconscient sur les processus somatiques se différencie en action auto et hétéro-plastique, selon qu'elle est orientée vers les transformations du corps-propre ou dirigée, *via* le système neuro-musculaire, vers le monde extérieur. Ce double mouvement auto / hétéro se retrouve dans la dualité pulsionnelle auto-conservation / sexualité. L'intuition fondamentale de la première dualité est ce double mouvement soit dirigé vers le moi et pour le moi, mouvement destiné à *conserver*, à préserver, soit dirigé vers l'objet, vers l'altérité. Ce double mouvement est celui du *Fort-Da*, de la bobine qui s'éloigne de moi pour « aller vers » et qui revient à moi et ramène à soi.

Cependant avec l'introduction du narcissisme primaire dans le paysage métapsychologique³ et le débat avec C. G. Jung sur la prévalence d'une libido unique, les pulsions d'auto-conservations sont progressivement assimilées à la pulsion sexuelle, comme amour de soi ou libido du moi (le moi se prenant lui-même comme objet d'amour). La libido n'est plus ici opposée aux pulsions du moi mais acquiert plus nettement son caractère d'énergie susceptible de s'investir vers tel ou tel objet, d'être *orientée* vers l'extérieur ou l'intérieur, vers le monde ou le moi. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud pose le problème :

« On est en droit de dire qu'il n'y avait rien qui soit aujourd'hui à rejeter dans l'ancienne formule : la psychonévrose repose sur un conflit entre les pulsions du moi et les pulsions sexuelles. [...] Si les pulsions d'auto-conservation sont elles aussi de nature libidinale, il n'y a peut-

¹ Freud, *Le trouble psychogène de la vision*, 1910, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 2008, p. 171.

² Freud, *Le trouble psychogène de la vision*, 1910, p. 171.

³ En 1914, avec *Pour introduire le narcissisme*.

être absolument pas d'autres pulsions que libidinales. Du moins n'en existe-t-il pas d'autres qui soient visibles. Mais alors il faudrait donner raison aux critiques qui ont cru pressentir que la psychanalyse expliquait *tout* par la sexualité ou aux novateurs comme Jung qui, hâtivement, ont utilisé le terme de libido dans le sens de « force de pulsion » en général. Doit-il en être ainsi ? » ¹

Freud ne remet pas en cause la dualité pulsions du moi / pulsions sexuelles, qui reste fonctionnelle, mais questionne la nature des pulsions du moi qui, en dernière analyse, semblent n'être qu'un cas particulier des pulsions sexuelles, libidinales ². Quelles sont les implications et les conséquences de cette position métapsychologique ? Comment penser ce monisme de la libido ou, plus précisément, comment penser à l'intérieur de ce cadre moniste ? S'il n'y a qu'une poussée unique, qu'une seule source pulsionnelle, l'*Eros*, la dynamique et l'explication conflictuelle disparaissent. C'est donc toute l'hypothèse économico-dynamique qui s'effondre et, avec elle, la compréhension du symptôme comme expression d'un conflit. Il semble donc nécessaire de devoir choisir entre un monisme pulsionnel, c'est-à-dire un vitalisme de la libido, et un dualisme.

Pourtant, il nous semble erroné et aporétique, pour penser ce pan entier de la métapsychologie, d'opposer trop littéralement monisme et dualisme pulsionnel. Freud semble se positionner pourtant de la sorte, probablement par volonté de se différencier nettement de Jung :

« Notre conception était dès le début *dualiste* et elle l'est encore aujourd'hui de façon plus tranchée, dès l'instant où les termes opposés ne sont plus pour nous pulsions du moi / pulsions sexuelles, mais pulsions de vie / pulsions de mort. La théorie de la libido de Jung est au contraire moniste ; en appelant libido ce qui est pour lui l'unique force de pulsion, il ne pouvait que créer de la confusion. » ³

¹ Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 111

² « Les pulsions, opposées l'une à l'autre, de conservation de soi et de conservation de l'espèce, ainsi que l'autre opposition entre amour du moi et amour d'objet, entrent encore dans le cadre de l'*Eros* ». Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950, p. 8.

³ Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 112.

Freud associe le monisme à une logique de la confusion et de l'amalgame¹, logique du magma qui empêcherait la différenciation et donc, remettrait en cause la vocation scientifique de la psychanalyse. Le danger évoqué est celui du « tout sexuel », sans qu'il soit précisé en quoi ceci constituerait exactement un danger.

La question que l'on peut légitimement poser, est de savoir si Freud n'a pas pris une position « stratégique » pour le développement de la psychanalyse, sachant qu'une prédominance trop visible du sexuel l'exposait à la censure de la culture, bien que par ailleurs, on ne puisse nier l'immense audace de Freud sur la question de la culture depuis *La morale sexuelle civilisée* en 1908, jusqu'à *L'homme Moïse et la religion monothéiste* en 1939, en passant par *Totem et Tabou* et *Malaise dans la culture*.

Dans *Résistances à la psychanalyse*, Freud évoque ce problème :

« ...ce que la psychanalyse appelle sexualité n'est aucunement identique à l'impulsion qui rapproche les sexes et tend à produire la volupté dans les parties génitales, mais plutôt à ce qu'exprime le terme général et compréhensif d'Eros dans le Banquet de Platon. Mais l'opposition négligea ces illustres précurseurs et s'attaqua à la psychanalyse comme si elle avait attenté à la dignité humaine. On lui reproche son pansexualisme, bien que l'étude psychanalytique des instincts eût toujours été rigoureusement dualiste et n'eût jamais manqué de reconnaître, à côté des appétits sexuels, d'autres mobiles assez puissants pour opérer le refoulement de l'instinct sexuel. Ce dualisme de l'instinct du sexe et de l'instinct du moi devint le dualisme de l'Eros et de l'instinct de mort ou de destruction. »²

Et un peu plus loin :

« Les deux bases de la culture humaine sont la maîtrise des forces naturelles et la répression de nos instincts. Le trône de la souveraine est supporté par des esclaves enchaînés : parmi ces

¹ Sur la distinction entre les logiques duelles et les logiques paradoxales (ou *trans-duelles*), je renvoie à mon article *Corps, processus et formation dans la transmission traditionnelle chinoise*, publié sur le site www.lacanchine.fr

² Freud, *Résistances à la psychanalyse*, 1925 in *Résultats, idées, problèmes*, PUF, 1985, p. 130.

éléments instinctifs domestiqués, les impulsions sexuelles, au sens étroit, dominant par force et par violence. Qu'on leur ôte leurs chaînes, et le trône est renversé, la souveraine foulée aux pieds. La société le sait et ne veut pas qu'on en parle [...] parce qu'à beaucoup d'égards, elle n'a pas la conscience tranquille. La psychanalyse [...] tient qu'il faut ôter de sa rigueur au refoulement de l'instinct et donner, pour cela, plus de place à la véracité. Certaines impulsions instinctives que la société a trop violemment réprimées doivent obtenir une plus grande satisfaction. »¹

Ce texte est précieux à de nombreux égards. Il permet d'abord de répondre à l'objection « stratégique » ou « opportune » : Freud se positionne nettement du côté d'une théorie critique de la culture et ne tente pas de « rentrer dans les clous » d'une quelconque morale d'époque. Il affirme par là même la légitimité d'une anthropologie psychanalytique et critique avec prémonition une pratique de la psychanalyse uniquement focalisée sur le conflit intrapsychique : il ne suffit pas de travailler avec le « petit sujet » dans l'ambiance feutrée du cabinet de l'analyste, mais il faut porter les résultats de cette enquête au microscope sur le plan du social et du collectif.

La défense freudienne contre le *pansexualisme* (le monisme pulsionnel) doit donc avoir d'autres raisons. Examinons dans un premier temps la position du *pansexualisme*, pour ensuite voir comment et pourquoi Freud s'en différencie.

Le pansexualisme pose une *libido originare* susceptible d'être sexualisée ou déssexualisée. Or cette hypothèse est génératrice de confusion au plan spéculatif. En effet, ce monisme de la libido se pose comme une téléologie vitaliste tendant à exclure la négativité ou à la réduire à un épiphénomène. Cette conception est positiviste et rend difficilement compte des phénomènes comme la mélancolie et encore plus difficilement des logiques paradoxales et conflictuelles.

Le danger d'un raisonnement de ce type est de vouloir *réduire* la contradiction et donc de sous-estimer la place de l'angoisse. Dans ce vitalisme peut s'enraciner un idéal du bonheur compris comme l'épanouissement plein et

¹ Freud, *Résistances à la psychanalyse*, 1925 in *Résultats, idées, problèmes*, PUF, 1985, p. 130-131.

entier de la pulsion de vie originaire. Par cet idéal l'injonction surmoïque « soyez heureux » ou « jouis » prend la place de l'interdit moral, mais avec la même tyrannie et les mêmes effets névrotiques. Comme toute approche téléologique le problème concerne le début et la fin : quelle est donc cette finalité du dynamisme vital et pourquoi et comment a-t-il commencé ? On en arrive d'un côté à l'idéal du bonheur (et aux dogmatismes utopiques ou totalitaires qui se pensent comme finalité, ainsi qu'à une vision de la psychanalyse comme *développement personnel*) et de l'autre au *moteur immobile* qui se meut de lui-même, c'est-à-dire en fait à l'idée d'une spontanéité autonome créatrice (personnelle ou impersonnelle). Le seul moyen d'éviter ces apories, qui poussent la psychanalyse du côté de l'idéologie ou du dogmatisme, serait de dire qu'il n'y a ni début, ni fin, ce qui reviendrait à considérer un pur dynamisme sans but ni origine, hors du temps, et par là même à réintroduire une certaine négativité qui s'exprimerait alors sous la forme d'un non-savoir, d'un absurde. Il est probable que ces conséquences liées à l'absurde ont pu jouer un rôle dans le refus de cette théorie, Freud n'ayant jamais cédé sur son désir de construire la psychanalyse comme une science.

Mais l'effet le plus délétère d'une théorie moniste reste la perte du modèle conflictuel qui est au cœur de l'intuition psychanalytique. Dans l'extrait cité plus haut, Freud pose la nécessité d'affirmer l'existence de forces non-sexuelles assez puissantes pour rendre compte de l'action dynamique du refoulement. Ainsi, ayant reconnu la nature libidinale des pulsions du moi, l'introduction d'une nouvelle dualité procède d'une exigence interne à la pensée psychanalytique. Cette seconde dualité pulsionnelle est celle d'*Eros / Thanatos*. L'introduction de la pulsion de mort dans l'élaboration métapsychologique répond d'abord à cet impératif logique et épistémologique de conserver une dualité, un agonisme, condition de possibilité d'une explication économique-dynamique. Cependant cet argument ne conserve une validité que dans la mesure où Freud semble avoir du monisme une compréhension à la fois réductionniste et « lissante ». Freud conçoit le monisme sur le modèle de l'homogénéisation et de la réduction des différences. Homogénéisation et réduction des différences qui signent pour lui un abandon fautif vers la mystique et la perte de l'exigence scientifique. Reprenons sur ce point la lettre du 5 juin 1917 à Groddeck que nous avons déjà citée :

« Pourquoi quitter votre base solide pour vous précipiter dans la mystique? Pourquoi supprimer la différence entre le psychique et le

somatique et vous arrêter à des théories philosophiques qui ne sont pas de mise? La portée de vos expériences ne va d'ailleurs pas au-delà de cette connaissance, à savoir que le facteur psychique joue aussi un rôle d'une ampleur insoupçonnée dans la naissance des maladies organiques. [...] Pour moi il semble tout aussi arbitraire d'animer la nature toujours et partout comme de la déspiritualiser radicalement. Laissons-lui donc son infinie variété qui s'élève de l'inanimé à l'organiquement animé, de la vie somatique à la vie psychique. »¹

Comme nous l'avons déjà noté à propos de la distinction entre l'âme et le corps, Freud répond à la « confusion » groddeckienne du somatique et psychique, par le maintien d'une dualité, d'une différence, c'est-à-dire d'un écart entre deux termes. Cependant cette dualité n'est pas un dualisme strict, au sens ontologique. Le dualisme freudien n'est pas un dualisme cloisonné des substances. Bien au contraire, Freud pense à l'intérieur d'un cadre où une continuité joue entre les différentes strates du réel, du minéral à l'animé. Ce cadre unique, qu'on doit bien nommer *moniste*, est celui de la « science de la nature » (*Naturwissenschaft*). « L'infinie variété » de la nature « qui s'élève de l'inanimé à l'animé » résonne avec les paroles de Haeckel, défenseur du monisme scientifique :

« Nous insistons... sur l'unité fondamentale de la nature organique et inorganique (...). On ne peut pas plus tracer une limite exacte entre ces deux domaines principaux de la nature qu'on ne peut établir une distinction absolue entre le règne animal et le règne végétal, ou entre le monde animal et le monde humain. En conséquence nous regardons aussi toute la science humaine comme un seul édifice de connaissances, nous repoussons la distinction habituelle entre la science de la nature et celle de l'esprit. La seconde n'est qu'une partie de la première, ou réciproquement les deux ne font qu'une. »²

De même que Freud évite de choisir un camp dans le débat sur la séparation ou l'unité de l'âme et du corps, il refuse de se laisser enfermer dans la distinction entre « sciences de la nature » et « sciences de l'esprit ». Cette distinction étant elle-même l'avatar du dualisme substantiel qui sépare l'étendue

¹ Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 346.

² *Le monisme, profession de foi d'un naturaliste*, trad. franç., Schleicher Frères, p. 12, cité par P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981, p. 44.

et la pensée, Freud se positionne, à la suite de Haeckel, en dehors de ce choix déjà orienté ¹. Le monisme que Freud discerne chez Groddeck (et chez Jung) et contre lequel il se positionne, n'est donc pas ce monisme épistémologique de la *Naturwissenschaft*, qu'au contraire il revendique, mais bien un monisme philosophico-mystique, chantant l'unité et l'égalité de toutes choses et perdant ainsi les saveurs des différences. Ainsi Freud termine-t-il sa lettre à Groddeck :

« J'ai bien peur que vous ne soyez un philosophe et que vous ayez la tendance moniste à dédaigner les belles différences offertes par la nature, en faveur des séductions de l'unité, mais sommes-nous, pour autant, débarrassés des différences ? » ²

Si nous voulions exprimer philosophiquement le cadre ontologique dans lequel évolue Freud, ce qu'il se refuse à faire pour éviter de prêter l'oreille aux sirènes du concept tout-puissant, nous pourrions reprendre la définition que donne Giordano Bruno de l'être :

« Dans l'un infini et immobile qui est la substance, qui est l'être, se trouve la multiplicité, le nombre, mais quoique celui-ci soit un mode ou une multiformation de l'être, qui dénomme les choses une à une, il ne s'ensuit pas que l'être soit plus qu'un, mais multimodal, multiforme et multiformé. » ³

Le rapport entre unité et dualité peut soit se penser sur un mode exclusif et disjonctif, du type *ou bien...ou bien...*, soit sur un mode inclusif et conjonctif qui affirme simultanément identité et différence. Mais cette affirmation inclusive, compréhensive, doit être accompagnée d'un mouvement qui distingue les niveaux d'application ou d'expression. Au contraire du monisme de l'amalgame, d'une mystique de l'égalité, dénoncé par Freud, qui lisse et aplatit les aspérités, la position inclusive ne peut être tenable qu'à la condition d'opérer des distinctions encore plus fines, de nommer les différences pour pouvoir également établir des conjonctions. L'être multiforme qu'évoque Bruno est tout le contraire d'un informe. Il porte au contraire en lui l'exigence scientifique de la

¹ Sur ce point, voir P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne, chap. 1er, « le fondement moniste »*, Payot, 1981, p. 39 à 50.

² Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 346.

³ G. Bruno, *De la cause, du principe et de l'un*, les Belles Lettres, Paris, 1996, p. 278-280.

distinction, comme le diamant aux multiples facettes exige l'art précis et aiguisé de la taille qui saura le révéler.

Bien qu'usant de nombreuses dualités, Freud veille cependant à ne jamais considérer les dualités sur le mode d'un choix exclusif et excluant. Les dualités que Freud manipule sont bien plus des bipolarités que des dichotomies. Tout comme il ne choisit pas entre âme et corps, entre « science de l'esprit » et « sciences de la nature », il est manifeste que Freud ne considère pas devoir choisir entre monisme et dualisme. Mais par ce non-geste, par ce *ni...ni...* il affirme d'une certaine façon les deux.

Nous pourrions résumer la position freudienne par l'expression « l'Un n'empêche pas l'Autre ». On peut en effet soutenir que la position freudienne consiste à maintenir la possibilité du conflit, donc d'une dualité et d'une altérité, au sein d'une unité. Le maintien d'un dualisme pulsionnel est nécessaire et exigé pour rendre compte des phénomènes psychiques d'un point de vue dynamique et économique. Il y a donc bien maintien d'une *dualité pulsionnelle* au sein d'une unité multiforme et riche de différences, plus qu'une position dualiste opposée à une position moniste, selon une logique disjonctive.

Freud intègre ainsi monisme et dualité sans se laisser enfermer dans aucune « position ». Le monisme épistémologique compense et relativise la posture dualiste en préservant un lien entre les termes des couples duels. Par le monisme de la *Naturwissenschaft* les termes de la dualité *Eros / Thanatos* ne sont pas hypostasiés et l'explication métapsychologique ne s'érige pas en métaphysique ou en ontologie. Le *chorismos* est enjambé : *Eros* et *Thanatos* ne sont pas deux principes irréductibles et étanches mais entretiennent une relation qui les articule dans une tension dynamique. D'un autre côté, le maintien d'une dualité fonctionnelle au sein de ce monisme, évite la fusion-confusion du monisme mystique et permet de respecter et d'étudier les « belles différences », fondant ainsi la possibilité d'un savoir et d'un discours, c'est-à-dire, d'un *logos*.

Cependant, si l'introduction de la pulsion de mort répond effectivement à une exigence logique et épistémologique, donc est une nécessité structurale, il nous faut maintenant étudier cette seconde dualité pulsionnelle pour pouvoir en évaluer les enjeux et les effets théoriques puis cliniques.

§ 2. La pulsion de mort : un concept problématique au coeur de la métapsychologie

a / Ambiguïtés et imprécisions autour de la pulsion de mort

« On sait que nous avons reconnu dans la tendance à la réduction, à la constance, à la suppression de la tension d'excitation interne, la tendance dominante de la vie psychique et peut-être de la vie nerveuse en général (*principe de nirvâna*, selon une expression de B. Low) comme l'exprime le principe de plaisir ; nous trouvons là l'un de nos plus puissants motifs de croire en l'existence de pulsions de mort »¹.

Cette citation de Freud datée de 1920 et extraite de l'essai métapsychologique qui introduit la seconde dualité pulsionnelle, *Au delà du principe de plaisir*, présente comme un condensé des difficultés, imprécisions et, parfois, des contradictions, qui nimbent la seconde théorie pulsionnelle.

Si l'introduction de la pulsion de mort est à la fois légitime et limpide d'un point de vue structurel pour conserver la logique dynamique dans la pensée psychanalytique, il en va tout autrement au niveau du contenu de ce concept. Dans notre avant-propos, nous présentions la pulsion de mort comme le lieu d'un « consensus mou » trop peu exigeant quant à la délimitation et au contenu du concept : un concept dont Lacan aurait pu déplorer le manque de tranchant. Les quelques lignes citées sont caractéristiques de cet aspect « valise » du concept de pulsion de mort.

En effet, Freud aligne ici sur le même plan la tendance à la réduction, la constance, la suppression de la tension d'excitation interne et le principe de plaisir. Cette série, dont les termes sont posés comme équivalents, lève pourtant de nombreux problèmes bien qu'elle soit présentée comme une justification de l'existence de pulsions de mort, pas moins. Cette « justification » reste hautement problématique, comme nous allons l'analyser maintenant.

¹ Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 116.

Une des difficultés principale qui apparait ici est l'identité affichée entre un principe de constance et la suppression, la réduction totale de la tension d'excitation interne. Ce problème est relevé par Laplanche et Pontalis dans leur article consacré au principe de constance :

« Freud semble rapporter à une même tendance «...la réduction, la constance, la suppression de la tension d'excitation ». Or la tendance à la réduction à zéro de l'énergie interne d'un système ne paraît pas assimilable à la tendance, propre aux organismes, à maintenir constant, à un niveau qui peut être élevé, son équilibre avec l'entourage. Cette seconde tendance peut en effet, selon les cas, se traduire par une recherche de l'excitation aussi bien que par une décharge de celle-ci. »¹

Face à ce problème, l'exigence de clarification s'impose à la recherche, à toute recherche, sur la pulsion de mort. On ne peut continuer à utiliser ingénument les concepts de pulsion de mort, de principe de constance, de principe de plaisir, comme s'ils allaient de soi et correspondaient à un contenu défini, circonscrit et utilisable « tel quel ». Non, il nous faut soumettre ces concepts à un interrogatoire serré et exigeant en espérant pouvoir en dégager une ou des significations qui nous permettent de sortir de la contradiction et de la confusion.

« Les contradictions et les imprécisions, les glissements de sens qui sont attachés aux énoncés freudiens ne peuvent s'éclairer qui si l'on cherche à dégager, plus nettement que ne l'a fait Freud lui-même, à quelle expérience et à quelle exigence théorique répondent ses tentatives, plus ou moins réussies, pour énoncer en psychanalyse une loi de constance. »²

Le problème est d'importance puisque la définition du principe de constance conditionne celle de la pulsion de mort et donc l'équilibre général du second dualisme pulsionnel.

Freud ne pose pas la constance comme un système d'équilibre qui permettrait de maintenir constant un certain niveau d'activité, c'est-à-dire de tension. Au contraire, la constance ici posée est en fait identique à la tendance

¹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, PUF, 2002, p. 327.

² Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, PUF, 2002, p. 327.

principale qui régit la vie psychique, le principe de déplaisir, c'est-à-dire la tendance à la réduction complète de l'état de tension¹. Ce qui est évoqué ici, ce n'est pas un système de pondération-régulation de la tension mais une tendance radicale et définitive de retour à un point zéro, que Freud compare dans sa fable phylogénétique à un retour à l'inorganique, à l'inanimé. Le principe de constance (qui dérive du principe de plaisir posé comme principe de déplaisir tout en le fondant économiquement) postule que l'appareil psychique tend à maintenir l'excitation à son niveau le moins « bruyant » possible et à éviter les situations susceptibles de faire monter ce niveau d'excitation. En résumé, le principe de constance tend à éviter l'excitation et dérive lui-même d'un principe plus fondamental : le principe de *nirvâna*². De fait le niveau le plus bas et le moins fluctuant de l'excitation est le niveau zéro, le niveau inorganique, minéral. A travers le principe de constance, le psycho-organisme tendrait au repos le plus total et absolu.

Ce principe revient à affirmer que l'activité et le mouvement tendraient fondamentalement à l'inactivité et à l'immobilité. La constance qui est visée par Freud est la constance infiniment calme d'un monde lunaire, d'un monde de cendres froides où aucun mouvement, aucune perturbation ne viendrait plus troubler l'immobilité figée. Dans cette optique, la vie (au sens de l'*animé*) est assimilée à un mouvement parasite, à une excitation qui viendrait troubler par son agitation l'océan de tranquillité minérale à laquelle cherche constamment à retourner la pulsion de mort, régie par le principe de constance.

En ce sens cette pulsion de retour à l'inanimé mérite bien sa qualification de « mort » puisqu'elle vise, par un mouvement tendant à sa propre extinction,

¹ Nous retrouvons ici la différence que nous avons évoquée plus haut entre une recherche dynamique d'équilibre et une visée statique de stabilité.

² Principe nommé selon le terme sanscrit qui s'oppose au *samsâra* (la roue du devenir naissance/mort alimenté par l'avidité, la soif, *tanha*). Une acceptation restreinte (et caractéristique de la compréhension tronquée et déformée du bouddhisme répandue, après Hegel et Schopenhauer, dans l'Europe du XIXe et de la première moitié du XXe siècle) de *nirvâna* pouvant être l'extinction de l'avidité et par extension, du désir. Cependant, et c'est la limite de ce rapprochement, dans le bouddhisme, *nirvâna* pointe vers la prise de conscience de la vacuité du moi (théorie du non-soi, *anatman*), dont l'illusion d'exister comme réalité alimente les soifs : soif de perdurer (narcissisme), de posséder (relation d'objet). La réalisation de la vacuité essentielle du moi n'implique pas un renoncement, une extinction du désir qui demeure simultanément efficient et illusoire. Pour respecter le sens d'origine des concepts il conviendrait de renommer le principe de *nirvâna*, par exemple en principe de régression, de retour ou d'extinction.

le repos éternel d'un état enfin débarrassé de l'agitation tumultueuse et fatigante de la vie organique.

« S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'inorganique, pour des raisons *internes*, alors nous ne pouvons que dire: *le but de toute vie est la mort* et, remontant en arrière, *le non-vivant était là avant le vivant*. »¹

La vie organique apparaît dans ce contexte comme un épiphénomène qui émerge de la non-vie, de l'inorganique pour, après quelques péripéties, y replonger, y faire retour. La vie organique n'est qu'un exil temporaire d'un état inorganique antérieur « que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures »². Ainsi Freud peut-il affirmer : « Le principe de plaisir semble être en fait au service des pulsions de mort »³. La pulsion de mort règne en maître et les autres principes, qui pourtant semblent servir le moi, y restent soumis et inféodés.

Chemin faisant, avec l'introduction de la pulsion de mort, Freud en arrive à renverser radicalement la perspective sur la pulsion en général. Alors qu'en 1915, dans *Pulsions et destins des pulsions*, il posait la poussée, la mise en mouvement, comme étant « une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci »⁴, avec l'entrée en scène de la pulsion de mort, c'est maintenant ce mouvement de retour à un état antérieur, à un état inorganique, qui détermine la pulsion et devient son « caractère général »⁵ (et dont le signe clinique paradigmatique, selon le Freud d'après 1920, est la compulsion de répétition interprétée comme l'expression de ce désir de *faire retour*). C'est en cela que le second dualisme pulsionnel constitue une véritable révolution métapsychologique.

Cependant cette révolution n'est pas sans lever d'immenses difficultés. Examinons tout d'abord ici celles d'ordre théorique. En effet, si « le but de toute

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 91.

² Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 88.

³ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 127.

⁴ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 18.

⁵ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 125.

vie est la mort » et que le principe de plaisir s'inféode à la tendance régressive de la pulsion de mort, alors c'est l'idée même, fondatrice de l'explication économique-dynamique, d'une dualité antagoniste qui disparaît.

Alors que la pulsion de mort est introduite pour contrecarrer la tentation moniste qui faisait pencher la psychanalyse du côté d'un vitalisme, elle réintroduit finalement un monisme « inversé », c'est-à-dire une prédominance de l'inanimé sur l'animé, de l'immobilité sur le mouvement, du *Da* sur le *Fort*. Dans ce nouveau cadre donné par la pulsion de mort, la pulsion de vie s'y inscrit à l'intérieur, comme une *pulsion secondaire* par rapport à la primauté de la pulsion de mort.

P.-L. Assoun, qui relève le problème, propose une solution pour résoudre cette difficulté en distinguant la « fonction » et la « tendance » du principe de plaisir :

« Le principe de plaisir reste la tendance fondamentale de la psyché inconsciente, mais celle-ci se trouve - secrètement en quelque sorte - au service d'une « fonction », qui est de maintenir l'appareil psychique au plus bas niveau d'excitation. D'où le « double jeu » du même principe qui d'une part tend au plaisir, et d'autre part sert cette « puissance étrangère » interne à la psyché qu'est la pulsion de mort. »¹

Cependant, cette solution ne fonctionne que parce que le principe de plaisir est ici traduit comme un principe bicéphale qui, pour une part, « tend au plaisir ». Or, comme nous l'avons analysé plus haut, le principe de plaisir est, corrélativement au dépassement du premier dualisme pulsion du moi-pulsion sexuelle, maintenant pensé comme un principe de déplaisir qui ne tend aucunement vers un plaisir conçu comme une plus-value ou un accroissement. Il n'y a pas de « tension vers » mais au contraire un désamorçage de toute tension. Le principe de déplaisir est un principe d'évitement et d'extinction de la tension et se confond finalement avec le principe de constance. Tous les deux visent le même but et remplissent la même fonction : rapprocher le plus possible l'excitation de son absence complète. Il n'y a donc finalement aucun « double jeu » du principe de plaisir puisque celui-ci n'est qu'une autre formulation de la pulsion de mort, en tant que tendance à faire retour à l'état

¹ P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, 1997, PUF, 2007, p. 439.

zéro. La tendance et la fonction se confondent dans un même mouvement : revenir à une mer plate et étale, létale.

Comme nous l'avons déjà analysé plus haut, nous ne trouvons pas chez Freud d'outils théoriques et métapsychologiques qui permettraient de penser une *tension vers le plaisir*. Et pourtant, cette *tension vers le plaisir*, cet impensé fait régulièrement retour dans le discours analytique quand le principe *négatif* de déplaisir est interprété comme principe *positif* de plaisir. Cette interprétation positive du principe de plaisir, absente de la métapsychologie, revient comme un symptôme qui résiste au nihilisme de la pulsion de mort.

La seconde théorie des pulsions comporte donc deux grands points d'articulation :

1 / La formulation négative du principe de plaisir (comme principe de déplaisir) qui détermine l'appareil psychique comme un *je préférerais ne pas...* ne pas sentir, ne pas éprouver des excitations somatiques... (pour reprendre une expression de Melville dans *Bartleby*). Formulation qui évite la question de la détermination qualitative du plaisir et du déplaisir.

2 / La traduction de la pulsion comme un phénomène « qui aurait pour caractéristique d'être une tendance à la restauration d'un état antérieur »¹, celui-ci étant, *in fine*, un état inorganique et inanimé ².

Pourtant on peut bien entendre, dans ce nouveau paysage métapsychologique qui finit par égaliser toute différence dans l'extinction du mouvement, le désir et la nécessité de conserver un dynamisme positif, sans lequel tout conflit serait gommé. Car malgré le travail de sape qu'introduit la pulsion de mort, autant dans la lecture de la clinique que dans la construction

¹ Freud, *Psychanalyse et Théorie de la libido*, 1923, in Résultats, idées, problèmes II, PUF, 1985, p. 77.

² Pour ce second point, Freud fait appel à Platon qui lui fournit le modèle d'une hypothèse « d'un genre si fantastique – certainement plus proche du mythe que de l'explication scientifique – que je n'oserais pas en faire état ici si elle ne satisfaisait précisément à la condition même que nous cherchons à remplir : elle fait dériver une pulsion du besoin de rétablir un état antérieur. Il s'agit, bien sur, de la théorie que Platon, dans *Le Banquet*, fait développer par Aristophane et qui ne traite pas seulement de l'origine de la pulsion sexuelle mais aussi de la plus importante de ses variations quant à l'objet ». Freud, *Au delà du principe de plaisir*, p. 118.

Nous reprendrons et analyserons plus loin, en seconde partie, dans l'étude du concept d'antagonisme, l'utilisation que fait Freud du mythe de l'androgynie.

métapsychologique elle-même, Freud tente de conserver une dualité fonctionnelle équilibrée entre deux pulsions fondamentales. En face du délitement programmé et inéluctable de la pulsion de mort, Freud pose l'Eros qui résiste à ce mouvement de retour à l'inanimé.

Alors que la pulsion de mort est une entreprise de déconstruction, de dissolution, d'affaïssement, la pulsion de vie se pose en contrepoint comme un mouvement qui tend à construire, à agglomérer, à rassembler :

« Les deux principes fondamentaux d'Empédocle - *philia* et *neikôs* - sont par le nom comme par la fonction l'équivalent de nos deux pulsions originaires, *Eros* et *destruction*, s'efforçant l'une de rassembler ce qui existe en unités toujours plus grandes, l'autre de dissoudre ces unions et de détruire les formations qui en sont nées. » ¹

Ainsi, à la pulsion de mort se rattache la déliaison, alors que la fonction de liaison est dévolue à la pulsion de vie. La liaison peut s'entendre sous différentes acceptions, d'ailleurs reliées structurellement, en psychanalyse. Au niveau le plus théorique qui nous intéresse ici, celui de la théorie des pulsions, la liaison renvoie à l'action fondamentale de la pulsion de vie qui est la création de configurations nouvelles, par le tissage de liens, de rapports, de connexions. Cette création de liaisons entre les éléments s'entend et s'étend pour Freud aussi bien au niveau du biologique (la création d'organismes de plus en plus complexes), que du collectif (la civilisation) qu'à celui du sujet (théorie du moi comme effort de synthèse). Sur le modèle du développement des organismes pluricellulaires, l'Eros tend à produire des unités de plus en plus grandes et complexes, nécessitant un haut niveau de tension. Alors que les pulsions de vie tissent, trament et entrelacent, les pulsions de mort « détricotent », défont et désagrègent. De ce jeu entre la complexification organique et la désagrégation vers l'inorganique résultent les phénomènes de la vie.

« Pour nous les pulsions auxquelles nous croyons se séparent en deux groupes, celui des pulsions érotiques, qui veulent conglomérer toujours plus de substance vivante en des unités plus grandes, et celui des pulsions de mort, qui s'opposent à cette tendance et ramènent le

¹ Freud, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, 1937, in *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985, p. 261-62

vivant à l'état inorganique. De l'action conjointe et antagoniste des deux procèdent les phénomènes de la vie, auxquels la mort met un terme. »¹

Ce texte, écrit en 1932, vient modérer les premières formulations de la pulsion de mort qu'on trouve dans *Au delà du principe de plaisir*, où Freud affirmait que « *le but de toute vie est la mort* »². En posant l'*Eros* comme une pulsion antagoniste de *Thanatos*, Freud tente de se dégager du monisme inversé et nihiliste que l'introduction de la pulsion de mort comprise comme pulsion d'extinction annonçait. Il réintroduit par ce geste du conflit dans la théorie pulsionnelle et sauve ainsi l'explication économico-dynamique des phénomènes psychiques. Dans ce texte Freud présente la relation entre les deux pulsions comme un antagonisme. A la différence d'un agonisme, qui insiste sur la lutte, l'antagonisme pointe l'action de contrebalancement d'une pulsion sur l'autre, d'où l'idée d'une action conjointe, couplée (au sens qu'on peut donner au *couple* en mécanique, c'est-à-dire l'action simultanée de deux forces opposées autour d'un point). En contrepoint des affirmations radicales de 1920, Freud enfonce le clou, pour se dégager d'une interprétation schopenhauerienne de la métapsychologie (interprétation d'ailleurs légitime si l'on s'en tient aux thèses d'*Au delà du principe de plaisir*).

Si en 1920, Freud affirmait : « *le but de toute vie est la mort* »³, en 1932 il dit ceci :

« Nous n'affirmons pas que la mort est l'unique but de la vie; nous n'omettons pas de voir, à côté de la mort, la vie. Nous reconnaissons deux pulsions fondamentales et laissons à chacune son but propre.»⁴

On retrouve ici le même balancement dans le texte et dans l'argumentaire freudien que celui que nous avons mis à jour concernant l'explication quantitative de l'excitation. Dans un premier moment, Freud pose une règle théorique radicale pour, dans un second temps la nuancer et la contrebalancer

¹ Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, 1932, PUF, *Oeuvres complètes XIX*, 1995, p. 190.

² Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 91.

³ Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 91.

⁴ Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, 1932, PUF, *Oeuvres complètes XIX*, 1995, p. 191.

afin d'éviter l'enfermement dans un savoir totalisant et se rapprocher ainsi de l'ambivalence clinique.

Ainsi, concernant l'excitation, Freud propose d'abord une loi générale : la montée de la tension d'excitation est déplaisir et sa diminution est plaisir. Cette loi économique se fonde sur une loi encore plus radicale : le système psychique tend au niveau zéro d'excitation. Symétriquement, la pulsion de mort est d'abord pensée comme mouvement inéluctable vers l'absence de vie et d'excitation. La pulsion de mort est le représentant de la non-vie dans la vie, en y faisant retour.

Pourtant dans un second moment, qui correspond également chronologiquement à une maturation de sa pensée, Freud contrebalance la radicalité des thèses avancées par des contre-thèses qui viennent, au mieux, nuancer et atténuer, au pire, contredire les thèses précédentes. Aussi pour l'excitation évoque-t-il la possibilité d'une recherche de la tension et donc la possibilité d'un système psychique fondé sur la recherche d'un équilibre homéostatique entre tension et détente, plutôt que sur la recherche d'un néant tensionnel. De la même façon, pour la pulsion de mort, on passe ainsi d'une pulsion d'extinction et d'un principe de *nirvana* posé comme fondamental, à un antagonisme *éros-thanatos* où chaque pulsion vient équilibrer son opposé dans un rapport de forces.

b / Inertie et / ou constance? Les problèmes et les chemins laissés ouverts par la seconde théorie des pulsions

Si nous reprenons le concept de constance comme boussole pour nous orienter dans les tâtonnements de cette pensée en genèse, on peut voir que Freud hésite entre deux acceptions radicalement différentes du principe de constance : celui-ci est compris soit comme un principe d'inertie, soit comme un principe de régulation homéostatique. Pourtant une opposition claire entre un principe d'inertie et un véritable principe de constance permettrait, au niveau théorique, « d'éviter la confusion qui continue à s'attacher à la notion de principe de constance »¹, et au niveau clinique, de commencer à trier et différencier les phénomènes qui peuvent relever soit d'une clinique de la déliaison pulsionnelle, soit d'une clinique de la régulation tensionnelle.

¹ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, PUF, 2002, p. 330.

Il y a donc une rupture entre l'explication métapsychologique et la clinique. Cette dernière, quand elle est invoquée, pointe à chaque fois vers un antagonisme fort, vers une dialectique des contraires dont Freud laisse à sa postérité le soin d'en dégager les principes explicatifs ¹. Tout se passe comme si les principes fondamentaux de la métapsychologie, concernant la théorie économique de l'excitation et la prédominance de l'extinction dans la théorie des pulsions, devaient être contredits pour devenir des outils de lecture clinique.

• **Les deux pulsions de mort**

Si nous prenons acte de cette rupture et que nous dépassons le simple constat pour tenter d'en tirer un sens, on peut avancer l'idée, qu'à l'instar de la double acception du principe de constance, nous nous trouvons en face de deux acceptions et deux interprétations distinctes de la pulsion de mort.

D'un côté, nous avons la description de la pulsion de mort comme un processus de retour à l'inorganique ². Ce procès, qui est un principe d'inertie, est posé comme fondamental et constitue le cœur et le caractère essentiel de tout mouvement pulsionnel. La correspondance que Freud trouve avec le *nirvana* bouddhique coloré par l'interprétation tragique qu'en donne Schopenhauer, le tire vers un principe spéculatif qui, pour rester dans l'univers conceptuel bouddhique, se rapproche du concept d'impermanence. Dans la philosophie bouddhique, l'impermanence (*anicca* en pâli, *anitya* en sanskrit) est une notion centrale et désigne le « caractère transitoire et périssable de tout phénomène composé. Tout ce qui est né de causes et de conditions est destiné à la destruction »³. Tout phénomène étant conditionné dans son existence par des causes et composé d'éléments liés et tenus ensemble ⁴ qui donnent

¹ « Comment les deux (pulsions fondamentales) se mélangent dans le procès de la vie, comment la pulsion de mort est mise au service des visées de l'Eros, (...), ce sont là des tâches qui sont réservées à la recherche de l'avenir. Nous n'irons pas plus loin que le point où une telle perspective s'ouvre devant nous. » Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* 1932, PUF, Oeuvres complètes XIX, 1995, p. 191.

² Principalement dans *Au-delà du principe de plaisir*.

³ P. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Seuil, 2001, p. 251.

⁴ Théorie des 5 agrégats, qui sont : la matière, les sensations, les perceptions, les représentations, la conscience.

l'illusion d'une permanence et d'une « identité », l'impermanence désigne le fait que ces composés agrégés sont voués inexorablement à la dissolution et à la décomposition : « tout passe, rien ne perdure ». La seule permanence dans le bouddhisme, c'est l'impermanence. C'est d'ailleurs sous cet éclairage qu'il convient de comprendre le concept de *nirvana* qui désigne la compréhension de l'illusion de permanence du moi, c'est-à-dire la réalisation de son impermanence fondamentale.

Les rapprochements avec la pulsion de mort freudienne sont à la fois troublants et signifiants : la déliaison des éléments agrégés, l'inexorabilité du retour à la décomposition, la dimension physique, non humaine accordée au principe d'impermanence, le moi comme effort de synthèse en lutte contre ce mouvement de retour à l'indifférencié... Nous pourrions donc associer sans trahir cette première compréhension de la pulsion de mort freudienne au principe d'*anitya* (en lieu et place du principe de *nirvana*). Dans cette première acception radicale de la pulsion de mort, les pulsions de vie restent secondaires¹ et inféodées à ce mouvement de retour et de dissolution. Nous sommes en présence de ce que nous appelons *le monisme inversé* de Freud, négatif du monisme vitaliste jungien issu de l'extension du concept de *libido*. La visée est celle d'une stabilité et non d'un *équi-libre*.

D'un autre côté, la pulsion de mort est pensée dans son couplage antagoniste avec la pulsion de vie, *Thanatos* et *Eros*. Ici, l'accent est mis sur le dualisme équilibré que constitue ce couple bi-polarisé. Dans cette seconde perspective la pulsion de mort se définit *via* des relations agonales entre les termes : destruction en face de création, déliaison en face de liaison. Le principe de constance n'est plus ici compris comme un principe d'inertie mais bien comme un principe qui cherche à maintenir constant un certain couplage, une certaine tension entre les deux directions antagonistes d'*Eros* et *Thanatos*. Dans cette perspective la pulsion de mort se défait de l'aspect spéculatif et presque métaphysique du *Thanatos-anitya* pour devenir un concept opératif permettant de lire les phénomènes cliniques en termes de liaison-déliaison et selon le point de vue économique-dynamique. Si nous revenons au texte

¹ La secondarité des pulsions de vie peut ici être entendue à deux niveaux : celles-ci sont secondes par rapport aux pulsions de mort qui sont plus fondamentales puisque constituant le début et la fin de tous les processus vitaux. Elles sont secondes également dans la mesure où elles se rapportent aux processus secondaires du psychisme, à l'énergie liée, aux représentations alors que l'énergie déliée des processus primaires est soumise au principe de plaisir, à la décharge et donc en dernière analyse, aux pulsions de mort.

d'Assoun qui distingue la tendance et la fonction ¹, on peut effectivement dans ce contexte mettre à jour un double mouvement : d'une part un principe positif de plaisir, associé à l'action d'Eros, qui tendrait vers un *plus* : de liaison, de tensions, de plaisir (la tendance); et d'autre part un principe négatif de déplaisir (la fonction) dont le but reste de maintenir le niveau d'excitation le plus bas possible voire « si seulement cela était faisable, se maintenir rigoureusement dans un état de non excitation. » ²

J. Laplanche et J.-B. Pontalis avançaient la nécessité de dégager et d'éclairer « à quelle expérience et à quelle exigence théorique répondent ses tentatives, plus ou moins réussies, pour énoncer en psychanalyse une loi de constance. » ³

Le dénominateur commun entre les deux conceptions de la pulsion de mort est bien sûr l'idée de *déliaison* régit par un principe d'inertie. La première compréhension de la pulsion de mort répond à l'exigence de fonder presque physiquement la dimension régressive du retour à l'inanimé. La pulsion de mort constitue un sorte de point zéro et peut, *mutatis mutandis*, remplir la même fonction que le zéro en algèbre : définir un plancher qui permette de penser comparativement les éloignements et retours, les augmentations et diminutions, voire une poussée négative face à la poussée positive.

Ainsi, la première définition, principielle, de la pulsion de mort comme impermanence permet de fonder la seconde, opérative, comme antagonisme.

L'antagonisme devient alors la manifestation, ou plus précisément le mode de fonctionnement du jeu entre permanence et impermanence, entre une permanence toujours menacée et la dissolution qui agit structurellement, de l'intérieur. La pulsion de mort prend alors la forme de l'ennemi de l'intérieur qui introduit un travail de sape, de sabotage au coeur même du vivant. En travaillant à la destruction de sa propre demeure, la pulsion de mort devient un concept précieux pour la compréhension des névroses, et en particulier pour l'étude des positions masochistes. Par ailleurs l'antagonisme ainsi compris, entre une force toujours active qui dé-tend vers l'extinction et une force érotique

¹ P.-L. Assoun, *Op. cit.*, p. 439.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 15.

³ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967, PUF, 2002, p. 327.

qui tend vers l'augmentation, permet de fonder l'explication économico-dynamique, signature épistémologique de la psychanalyse.

Dans ce jeu de forces antagonistes, la pulsion de mort prend la forme d'une résistance au changement et à la complexification porté par l'*Eros*. Elle fait alors office de frein au mouvement érotique. L'antagonisme pulsionnel s'inscrit ici dans le couple statique-dynamique et la pulsion de mort, dans sa visée de stabilité et d'inertie, remplit une fonction de conservation. La « tendance à la restauration d'un état antérieur »¹, « l'expression de l'inertie dans la vie organique »² est en tension avec le mouvement de l'*Eros* qui veut « conglomérer toujours plus de substance vivante en des unités plus grandes »³. En cela elle va chercher à conserver l'état qu'*Eros* tend à transformer en créant de nouveaux liens. La compulsion de répétition (centrale dans les névroses traumatiques), qui est un des éléments cliniques à l'origine de la conceptualisation de la pulsion de mort, exprime cette résistance au mouvement « évolutionniste » de l'*Eros*. Cependant, Freud remarque que cette compréhension de l'antagonisme fondamental des deux grandes motions pulsionnelles n'est pas sans poser problème.

« Cette conception de la pulsion paraît étrange : nous sommes habitué à voir dans la pulsion le facteur qui pousse vers le changement et le développement et voici que nous devons y reconnaître précisément le contraire, l'expression de la nature *conservatrice* du vivant. »⁴

En effet, si l'*Eros* tend à produire des unités toujours plus grandes, on peut voir dans ce mouvement un principe d'organisation qui *in fine*, tend vers une stabilité et une conservation des formes. Freud le note dans *Angoisse et vie pulsionnelle* :

« La question aussi de savoir si le caractère conservateur n'est pas propre à toutes les pulsions sans exception, si les pulsions érotiques aussi ne veulent pas ramener un état antérieur quand elles

¹ *Op. cit.*, Freud, *Psychanalyse et Théorie de la libido*, 1923, in RIP II, PUF, 1985, p. 77.

² Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 88.

³ *Op. cit.*, Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle*, 1932, PUF, *Oeuvres complètes XIX*, 1995, p. 190.

⁴ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 89.

aspirent à la synthèse du vivant en des unités plus grandes, cette question aussi, il nous faudra la laisser sans réponse. » ¹

Freud devine poindre ici un retournement qui met en péril la construction de l'antagonisme pulsionnel construit sur le modèle *Thanatos-Eros*. En effet, si l'Eros, dans ses synthèses toujours plus grandes, finit par devenir un principe d'ordre, de stabilité et d'inertie, il mute alors en Thanatos. Inversement, la pulsion de mort, dans son activité de déliaison et de déstructuration des synthèses érotiques devient un principe de chaos et d'instabilité, c'est-à-dire de nouveauté. Elle mute alors en Eros. Si l'on part du zéro théorique que représente la non-excitation de Thanatos, alors l'Eros est un mouvement de création de forme nouvelles. Mais ce mouvement de synthèse devient, à un certain niveau d'organisation, un mouvement conservateur qui, en s'inversant, inverse également la fonction de Thanatos.

Le dualisme *Thanatos-Eros*, construit sur le modèle déliaison-liaison, ne peut donc pas se superposer au modèle conservation-crédation sans se contredire lui-même. Cette difficulté majeure de la seconde théorie pulsionnelle est directement corrélative de la révolution dans la définition de la pulsion qui remplace le caractère de *poussée* par celui de *régression*. Si le caractère conservateur est un caractère général de la pulsion qu'on retrouve aussi bien dans la pulsion de mort que de vie, alors la théorie psychanalytique est de nouveau confrontée au démon du monisme qui aplatit la logique dynamique et conflictuelle. Ce point est finalement le pendant, le contrepoint, du moment où la libido faillit coïncider avec l'énergie pulsionnelle, devenant par-là le caractère général de toute pulsion. Dans le texte précédemment cité, Freud voit pointer la difficulté mais préfère « botter en touche » et laisser la question ouverte.

Ce point fait écho à une réflexion d'*Au-delà du principe de plaisir*, restée relativement dans l'ombre, mais pourtant fondamentale concernant la théorie des pulsions et notre champ de recherche. En réponse aux ambiguïtés et imprécisions du dualisme *Thanatos-Eros*, Freud perçoit une autre voie, un autre dualisme possible, qu'il ne fait que mentionner, *en passant* :

« On objecterait facilement qu'il pourrait bien y avoir en dehors des pulsions conservatrices qui forcent à la répétition, d'autres pulsions

¹ Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, 1932, PUF, *Oeuvres complètes XIX*, 1995, p. 191.

*qui poussent à la production de nouvelles formes et au progrès ; cette objection n'est certes pas à laisser de côté et nous l'intégrerons ultérieurement à nos considérations.»*¹

Nous retrouvons cette *autre intuition* freudienne sur la théorie des pulsions , cette possibilité d'un autre chemin d'exploration de l'antagonisme fondamental, dix années plus tard, dans une note discrète de *Malaise dans la culture*, faisant écho au passage que nous venons de citer d'*Au-delà du principe de plaisir* :

« L'opposition qui apparaît ici entre l'inlassable tendance expansive de l'Eros et la nature en général conservatrice des pulsions est frappante et peut devenir le point de départ de nouvelles interrogations. »²

A côté et en marge de la conception de l'antagonisme fondamental comme liaison-déliaison, Freud garde à l'état de note, en attente, la possibilité de concevoir cet antagonisme différemment, à savoir sur le modèle de *l'expansion-invention de formes nouvelles opposée à la conservation-répétition*. Dans ce cas, le caractère conservateur n'est plus partagé également par les deux pulsions mais devient un des pôles en face d'un pôle expansif et créateur « *de nouvelles formes* ».

Bien que resté à l'état d'esquisse, nous interprétons ce troisième dualisme pulsionnel possible comme un temps majeur de la pensée freudienne sur les pulsions. Il détermine un troisième moment dans l'intelligence des pulsions et l'élaboration métapsychologique :

- Le premier moment correspond à la thématization de la pulsion comme poussée, mise en branle. La pulsion est comprise comme une force essentiellement libidinale et désirante. C'est un moment positif qui culmine dans le monisme jungien qui fait de la libido l'énergie pulsionnelle qui soutient toute chose.

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 89-90 ; souligné par nous.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 60.

- Le second moment correspond à l'introduction de la négativité et de la pulsion de mort. La poussée vers la satisfaction est remplacée par la régression vers un état antérieur et la conservation.

- Dans cette troisième dualité pulsionnelle que Freud mentionne, il y a intégration et articulation des deux positions précédentes : une poussée positive créatrice de nouvelles formes (libidinale) couplée à une poussée négative conservatrice des formes en place, forçant à la répétition (régressive).

Bien que cette objection au second dualisme ne soit « certes pas à laisser de côté », Freud n'a jamais intégré ce troisième modèle du dualisme à la théorie des pulsions. On peut voir que l'état de la question n'a finalement que peu évolué entre 1920 et 1932, sauf à chercher à modérer certaines affirmations, à contourner certaines contradictions. Après cette autre perspective sur la théorie pulsionnelle que Freud aperçoit au cours de sa pensée, il note cet embranchement en se promettant d'y revenir plus tard, de ne pas le laisser de côté, mais il reste « tenté » par le chemin déjà ouvert :

« Mais au préalable il est tentant de poursuivre jusqu'à ses dernières conséquences l'hypothèse selon laquelle toutes les pulsions veulent rétablir quelque chose d'antérieur. »¹

C'est cet autre sentier, aperçu en cheminant, suffisamment prometteur pour que Freud souhaite « l'intégrer ultérieurement à nos considérations », que nous proposons d'emprunter et de suivre « jusqu'à ses dernières conséquences » dans cette recherche. C'est cette troisième dualité possible, décisive dans la dialectique pulsionnelle, que nous allons déplier et interroger ici. Ce sont ces questions, que Freud laisse ouvertes pour ceux qui le suivent, que nous nous proposons de reprendre comme point de départ questionnant la théorie des pulsions. Cependant l'audace assumée de cette démarche nous invite dans le même mouvement à l'humilité : nous empruntons un chemin encore peu défriché où les risques d'égarements sont nombreux. Nous ne pourrions ici que commencer un travail qui, s'il s'avère fécond, devra être prolongé.

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 90.

§ 3. L'intrication et la désintrication des pulsions

Si nous ne restons pas fixé sur l'aspect assez spéculatif des réflexions sur la pulsion de mort développées dans *Au-delà du principe de plaisir*, on peut voir que la pensée freudienne sur le second dualisme pulsionnel s'est assez vite et régulièrement cristallisée autour du problème de la liaison et de la déliaison d'*Eros* et *Thanatos*. De fait la réflexion théorique et métapsychologique ne doit pas faire perdre de vue que, *in concreto*, les pulsions ne se rencontrent pas à l'état pur et que l'expérience clinique nous ramène toujours à prendre en compte leur combinaison.

« Dans le domaine des notions psychanalytiques nous pouvons seulement faire l'hypothèse qu'il se produit très largement entre les deux espèces de pulsions une union et un amalgame variables dans leurs proportions, si bien que nous ne devrions aucunement faire entrer en ligne de compte des pulsions de vie et de mort à l'état pur, mais seulement des mélanges diversement composés de celles-ci. A cette union des pulsions correspondra, sous certaines influences, une désunion de celles-ci. » ¹

Dès lors, la question de l'intrication et de la désintrication devient fondamentale. C'est en effet par elle que nous allons pouvoir observer comment se manifeste et s'exprime l'hypothèse du dualisme pulsionnel. En d'autres termes, le problème de l'intrication met à l'épreuve la théorie des pulsions. Le dualisme pulsionnel ne peut être pensé comme un agonisme ou un antagonisme, et éviter ainsi le dualisme substantiel, qu'à la condition de penser la *relation* entre les deux pulsions.

« Pour « gérer » en quelque sorte le conflit, la dualité pulsionnelle doit disposer d'un modèle de représentation de l'articulation entre les deux termes du couple pulsionnel fondamental. [...] C'est en effet en pensant la relation propre des pulsions de vie et de mort que l'on en perçoit le mieux la nature propre. » ²

¹ Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008, p. 292.

² P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, 1997, PUF, 2007, p. 443.

P.-L. Assoun propose ici de renverser la « perspective dogmatique » : ce n'est pas la définition théorique des pulsions fondamentales qui détermine l'intrication mais bien l'élaboration et la réflexion sur leur « relation propre » qui va permettre d'en percevoir au mieux la nature. L'affinement de notre compréhension du sens de chaque pulsion fondamentale passe par la compréhension de leurs modes de relation.

Cependant Freud reste remarquablement vague et évasif sur les modalités de cette union et sur les logiques à l'œuvre qui effectuent « l'amalgame variable » et les « mélanges diversement composés ». Pour *l'hypothèse de l'inconscient*, sont mis à jour des caractères distinctifs : processus primaire, absence de négation, a-temporalité, indifférence à la réalité matérielle, action plastique sur le corps. Rien de tel pour *l'hypothèse de l'union-désunion pulsionnelle* où seule l'hypothèse est posée. Benno Rosenberg relève ce point dans son étude sur le masochisme : si l'intrication pulsionnelle est régulièrement mentionnée et utilisée par Freud pour décrire et expliquer des phénomènes cliniques aussi importants que l'ambivalence, la régression, le conflit intrapsychique, le masochisme, « il ne nous a pas décrit le *processus de la liaison* des deux pulsions »¹. L'enjeu, tant clinique que métapsychologique, est donc d'importance. Il s'agit pour nous de contribuer ici à élaborer « un modèle de représentation de l'articulation »² des pulsions fondamentales.

Il est étonnant de constater que, malgré l'importance centrale du concept de *conflit* en psychanalyse, celle-ci ne dispose pas d'une *théorie du conflit* qui permettrait cette « représentation de l'articulation » dont parle P.-L. Assoun. L'objet de notre travail est donc de penser les caractères explicatifs et dynamiques de cette polarité pulsionnelle, de repérer les opérateurs qui régissent et gèrent le conflit pulsionnel. Ces opérateurs viendront éclairer une clinique de l'intrication-désintrication des pulsions de vie et de mort, elles-mêmes réinterprétées « dans leur nature propre », en fonction de ces opérateurs.

Freud est d'ailleurs tout à fait conscient de laisser ce champ d'étude en friche. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, il appelle de ses vœux un tel travail de défrichage, qu'il laisse en partie à ses successeurs :

¹ B. Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, PUF, 1991, p. 124.

² P.-L. Assoun, *Op. cit.*

« Dans l'obscurité présente de la doctrine des pulsions, nous aurions bien tort de rejeter toute idée qui vient nous promettre quelque lumière. Nous sommes partis de la grande opposition pulsions de vie/ pulsions de mort. L'amour d'objet lui-même nous montre une seconde polarité de ce genre, celle de l'amour (tendresse) et de la haine (agressivité). Si seulement nous parvenions à mettre en relation ces deux polarités, à ramener l'une à l'autre. » ¹

Douze années plus tard, le problème est resté presque inchangé :

« Comment les deux (pulsions fondamentales) se mélangent dans le procès de la vie, comment la pulsion de mort est mise au service des visées de l'Eros, surtout dans son retournement vers l'extérieur en tant qu'agression, ce sont là des tâches qui sont réservées à la recherche de l'avenir. Nous n'irons pas plus loin que le point où une telle perspective s'ouvre devant nous. » ²

Avant de passer à l'étude des enjeux cliniques de l'antagonisme pulsionnel, il nous reste à examiner comment l'intrication et la désintrication se présentent à nous dans le texte freudien.

• **Liaison et destruction**

L'interprétation freudienne de l'intrication-désintrication procède de l'importance accordée au couple liaison-déliaison. Comme nous l'indiquons plus haut, ce couple peut être rapporté directement à la conception du fonctionnement psychique que Freud porte et développe dès ses premiers textes dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* en 1895.

On peut distinguer deux modalités principales de l'énergie psychique : liée ou déliée. L'énergie déliée est primaire et correspond aux phénomènes de décharge énergétique soumis au principe de déplaisir. Le système psychique et neuronal a pour fonction de lier cette énergie mobile et « sauvage », de la « dompter » en l'inscrivant dans des réseaux de représentations et de

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 113.

² Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse* 1932, PUF, Oeuvres complètes XIX, 1995, p. 191.

significations qui viendront inhiber le but de la décharge totale. L'énergie liée est donc secondaire et nécessaire à l'élaboration d'un « moi » qui s'organise autour de connexions permettant une domestication des processus primaires, une déviation de la décharge par des réseaux, par un maillage. Par là même, l'établissement de liens est un processus civilisateur de la pulsionnalité et ce modèle vaut, chez Freud, autant pour le moi que pour la civilisation. 1920 marque le moment où Freud met en cohérence sa représentation du système psychique avec l'explication métapsychologique. La liaison devient le caractère essentiel de l'*Eros* et la déliaison, celui de *Thanatos*.

Mais, à partir de ce point, on peut observer un glissement de sens vers ce qui est déjà contenu en germe dans le couple liaison-déliaison. Alors qu'on pourrait concevoir, dans le jeu des proportions au sein de « l'alliage pulsionnel », une double forme de négativité, soit par excès de liaison, soit par excès de déliaison, Freud choisit une autre voie : la déliaison porte toute la négativité et se trouve associée à la destruction. Corrélativement, l'*Eros* se dote de toute la positivité et se voit associé à la création. Pulsions de vie et de mort deviennent alors, dans leur jeu d'antagonisme, création et destruction. En 1932, après des textes plus nuancés et prudents, Freud conclut sur une affirmation plus tranchée sur la nature propre de chaque pulsion :

« Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux pulsions fondamentales : l'*Eros* et la *pulsion de destruction*. Le but de l'*Eros* est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion, au contraire, est de briser les rapports, donc de détruire les choses. Il nous est permis de penser de la pulsion de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique et c'est pourquoi nous l'appelons aussi *pulsion de mort*. »¹

Quelques lignes plus loin, le lien avec la topique est confirmé :

« Voici comment nous nous représentons l'état initial : toute l'énergie disponible de l'*Eros*, que nous appellerons désormais *libido*, se trouve dans le moi-ça encore indifférencié et sert à neutraliser les tendances destructrices qui y sont également présentes. »²

¹ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950, p. 8.

² Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950, p. 9.

L'identification de la pulsion de mort à une pulsion de destruction est à la fois une dérive anthropologisante et une conséquence prévisible.

C'est une dérive anthropologisante dans la mesure où il n'y a pas de raisons logiques, intrinsèques, pour identifier déliaison des éléments agglomérés et destruction. Ce saut logique revient à identifier un principe *physique* d'impermanence qui joue au niveau de la matière à une donnée anthropologique aux consonances éthiques : même si le principe participe de l'effet, les deux ne peuvent être identifiés. Ce terrain est glissant et de nombreux auteurs se sont ainsi laissés aller à identifier commodément la pulsion de mort à la haine, fidèles en cela aux dernières formulations freudiennes ¹ (c'est également cette conception d'*Eros-Thanatos* qui fonde une pratique de la psychanalyse conçue comme une alliance de l'analyste avec les pulsions de vie de l'analysant contre ses pulsions de mort interprétées alors comme ses tendances auto-destructrices). Le glissement du niveau physique au niveau éthique, bien que toujours prudent chez Freud, se manifeste par exemple quand, dans *Le malaise dans la culture*, la pulsion de mort est rapprochée du concept théologico-moral de mal :

« Que d'autres (que moi) aient eu la même attitude de récusation et l'aient encore, cela m'étonne moins, car ces pauvres petits, ils n'aiment pas entendre mentionner le penchant inné de l'homme au « mal », à l'agression, à la destruction et par là aussi à la cruauté. » ²

La pulsion de mort y est comparée à l'action du diable dans le *Méphistophélès* de Goethe, retrouvant ici une résonance heureuse avec son étymologie *diabolus* (lat.) « qui sépare », « qui divise », « qui désunit ». Mais dans cette brèche, ouverte par Freud lui-même, s'engouffre l'assimilation de la pulsion de mort au mal, silencieux et multiforme, qui ronge l'humanité et le cœur de l'homme. La pulsion de *mort-destruction-mal* se trouve invoquée pour rendre compte de la *Shoah*, des génocides, de toutes les atrocités commises par l'homme, en un mot : de l'*inhumain*. D'un principe qui tend vers un inorganique *a-humain* et *a-moral*, l'interprétation glisse vers un *in-humain*, qui

¹ Ainsi par exemple, le dernier ouvrage de R. Samacher, intitulé *Sur la pulsion de mort. Création et destruction au cœur de l'humain*. On peut y lire « Dans son article sur les pulsions et leurs tribulations, Freud, n'a-t-il pas affirmé la primauté de la haine sur l'amour ? »
R. Samacher, *Sur la pulsion de mort*, Herman, 2009, p. 100.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, Quadrige, p. 62.

est une catégorie morale, donc un *immoral*. Le passage de la métapsychologie à la clinique est tordu pour s'assimiler ici à un passage de la physique à une dimension morale qui ne s'assume pas comme telle. Dans sa préface au recueil de textes de Ferenczi sur le masochisme, Anne-Marie Saunal, tout en se défendant d'invoquer un mal théologico-moral opposé au bien, mais en jouant sur l'homophonie du mal théologique et du mal-souffrance pathologique, affirme :

« L'analyste est concerné par le mal de diverses manières : quand il écoute la haine, la perversité, le mal commis ou le mal subi; quand il cherche à comprendre la nature du mal dans la psyché et ses conséquences; quand il essaie de s'en protéger afin de ne pas sombrer dans la dépression. En psychanalyse, on peut considérer le mal comme la pulsion de mort, oeuvrant sans visage et en silence, défigurant ! [...] Le mal n'est pas envisagé sous l'angle de l'éthique. Serait mal, à l'inverse du « bon », ce qui suscite en l'être humain une souffrance psychique ou physique. [...] Le mal est toujours en excès, injustifiable, inacceptable, inassimilable, tel le trauma. Il heurte, scandalise, car il n'a pas de sens, il est absurde, sa finalité échappe. Il altère, il est inscrit en l'homme et le rend méconnaissable à ses propres yeux. Il se propage comme une maladie contagieuse...»¹

Si nous prenons le temps de citer longuement cette préface, c'est qu'elle nous apparaît constituer un exemple significatif des dérives interprétatives qui germent et éclosent sur le terreau d'un concept de pulsion de mort insuffisamment élaboré. On peut voir dans ce texte la logique de l'assimilation et de l'amalgame jouer à plein. La pulsion de mort y est assimilée au mal, à la haine, à la perversité, à la souffrance, à l'absurde, à une maladie... Ces assimilations font de la pulsion de mort un concept-valise (pour ne pas dire un fourre tout) dans lequel viennent se loger en vrac tous les vécus et jugements de valeurs associés au mal, à l'inhumain, à la souffrance... Cette interprétation moralisante de la pulsion de mort nous apparaît comme une écueil important

¹ A.-M. Saunal, *La question du mal en psychanalyse*, préface à Ferenczi, *Réflexions sur le masochisme*, Payot, 2012, p. 8-9.

pour la psychanalyse, tant au niveau de ses assises théoriques, qu'à celui de son statut épistémologique.¹

L'amalgame pulsion de mort-destruction est également une conséquence logique et prévisible de l'instauration d'une pulsion dont le propos est la déliaison. A partir d'un principe impersonnel d'inertie qui tend négativement vers le retour au calme du zéro, la pulsion de mort, couplée à l'éros, se transforme en principe de destruction active et d'agression.

Par ailleurs, l'identification de la pulsion de mort à une pulsion de destruction autonome est également un effet de l'exigence épistémologique de maintenir une dualité pulsionnelle garante de l'explication économico-dynamique. De même que l'introduction de la pulsion de mort était une nécessité structurelle après l'introduction de la libido narcissique, de même l'introduction, ou plus exactement l'interprétation de la pulsion de déliaison en pulsion de destruction répond à la même nécessité théorique. En effet, si le caractère conservateur s'érige comme un « universel pulsionnel », alors la transformation de la pulsion de mort-déliaison en pulsion de destruction et d'agressivité est une réponse nécessaire qui vient maintenir la possibilité d'un antagonisme, menacé de neutralisation par l'extension donnée au concept de conservation, exactement comme l'extension du concept de libido par Jung avait rendu nécessaire l'introduction du second dualisme.

Le point important à souligner ici est le glissement, éminemment problématique, entre une pulsion *négative* d'inertie et une pulsion *positive* de destruction. Freud lui-même entretient cette confusion puisque, selon les moments, parfois dans le même texte, il juxtapose deux interprétations de l'intrication. Dans la première, l'agression vers l'extérieur est le résultat du couplage de la négativité de la pulsion de mort-d'inertie et de l'énergie active de l'Eros dirigée vers les objets (la libido donnant à la pulsion de mort un objet

¹ Tout ce passe comme si un amalgame plus ou moins diffus se faisait entre l'opération négative de la décharge et une négativité morale ou ontologique de même qu'entre la positivité de l'opération d'investissement et une positivité morale ou ontologique. Comme si, en forçant le trait, l'investissement était « bon » et la décharge « mauvaise ». Ce qui bien sûr est absurde d'un point de vue économique. Dans ce cas on peut dire que nous assistons à un dévoiement du point de vue économique. Considérant cependant que l'investissement est l'opération de la représentation et se situe du côté du psychique et que la décharge est celle de l'affect et se situe du côté du corps, nous arriverions donc dans ce cas de figure à une opposition *âme-investissement-bon* et *corps-décharge-mauvais*. On peut raisonnablement avancer l'hypothèse que cette dérive herméneutique du point de vue économique a à voir avec une représentation chrétienne des rapports de l'âme et du corps.

qu'elle n'a, ni ne peut avoir), alors qu'ailleurs, il ne prend plus cette précaution pourtant fondamentale et identifie purement et simplement la pulsion de mort à une force active de destruction.

Il y a ici un saut logique, anthropologique, anthropomorphique. Ce saut consiste à identifier la déliaison au sentiment de haine et la liaison au sentiment d'amour. Ce saut est facilité par le maintien de la terminologie, lourde de connotations affectives, pulsion de *mort* - de *vie*. En rattachant trop littéralement ce qui doit rester des principes, les pulsions fondamentales, à des données empiriques directement repérables dans la clinique, comme la haine-destruction et l'amour, on limite la portée des principes dans leur vocation à expliquer la complexité et la diversité des phénomènes cliniques. La simplification, nécessaire au niveau métapsychologique, ne doit pas s'accompagner d'une réduction simplificatrice au niveau clinique. En superposant le couple métapsychologique *Thanatos* - *Eros*, au couple clinique haine - amour, on s'empêche de penser une haine propre et spécifique à la liaison et une autre relative à la déliaison. De même l'amour devient monolithique et ne peut plus aisément se différencier en un amour de liaison et un amour de déliaison.

Les enjeux cliniques sont considérables : comment penser l'agressivité dans sa relation à la théorie des pulsions ? A quelles conclusions, à quelles avancées et à quelles impasses conduit l'identification de la pulsion de mort-déliaison et d'une pulsion d'agression ? Ce point a des conséquences directes sur la compréhension du masochisme, et donc du couple sadisme-masochisme. Or, c'est bien par la question clinique du masochisme que la psychanalyse est confrontée à la nécessité de repenser ses soubassements théoriques pour tenter de rendre compte de cette donnée énigmatique. C'est ce que nous allons étudier maintenant.

2. Libido, agressivité, masochisme et pulsion de mort : les enjeux cliniques

1. Le masochisme comme mise en question du dualisme pulsionnel

« Voici de nouveau le maudit problème du masochisme ! ». Cette célèbre exclamation de Ferenczi en 1931 (c'est-à-dire à une date où la psychanalyse, à la fois comme théorie de l'inconscient et comme pratique, peut se reposer sur une certaine stabilité), exprime comment le masochisme apparaît comme l'élément perturbateur qui vient interroger la psychanalyse. Cette association suspecte, contradictoire, entre plaisir et douleur, est comme le caillou dans la chaussure qui vient déranger et bousculer l'ensemble de la psychanalyse.

Loin d'être une notion aussi univoque que la contraction populaire « maso » le suggère, le masochisme se révèle au contraire être au carrefour de plusieurs concepts fondamentaux de la psychanalyse. Quand on tire le fil incandescent du masochisme on peut voir apparaître toute une série de ramifications qui font du masochisme une notion clinique qui vient questionner l'ensemble de la métapsychologie, et plus spécifiquement son socle pulsionnel, ainsi que ses différents destins historiques. « Le maudit problème du masochisme », appuie directement et douloureusement sur le point de bascule de la théorie des pulsions, à savoir le statut de l'agressivité et, conséquemment, interroge l'extension et la compréhension des concepts d'*Eros* et *Thanatos*. Le masochisme est une notion clinique, au sens que Lacan donnait à ce terme, c'est-à-dire une notion qui vient interroger la pratique même de l'analyse et les analystes. Elle pousse à rendre compte des fondements qui viennent soutenir la pratique analytique.

Le masochisme est le théâtre où se joue, en direct, le spectacle des antagonismes pulsionnels ; spectacle, dans le cas du masochisme, ambigu, ambivalent, paradoxal. Le problème posé par le masochisme à la psychanalyse nous expose les tribulations et les conflits qui se cristallisent autour de la théorie des pulsions, les incarnent pour ainsi dire dans la chair d'une clinique qui présente un caractère énigmatique. Ainsi nous allons retrouver, dans l'étude du masochisme, l'ensemble des concepts que nous avons déjà étudiés. Nous

n'allons donc pas aborder ici le masochisme par la métapsychologie, ce qui serait redondant, mais par un cas clinique qui nous fera entrer directement dans le vif du sujet (et de l'objet), à savoir, le statut et la fonction de l'agressivité relativement à l'*Eros* et à la pulsion de mort. Il nous faut cependant au préalable déplier succinctement la problématique spécifique du masochisme afin d'en repérer quelques enjeux majeurs.

§ 1. La problématique du masochisme

« On est en droit de trouver énigmatique du point de vue économique l'existence de la tendance masochiste dans la vie pulsionnelle des êtres humains. En effet, si le principe de plaisir domine les processus psychiques de telle façon que le but immédiat de ceux-ci soit d'éviter le déplaisir et d'obtenir le plaisir, le masochisme est alors inintelligible. Si la douleur et le déplaisir peuvent être en eux-mêmes des buts, et non plus des avertissements, le principe de plaisir est paralysé, le gardien de notre vie psychique est comme sous l'effet d'un narcotique. »¹

Ainsi s'ouvre l'essai qui couronne l'avènement du masochisme comme problème majeur posé à la psychanalyse. Freud propose ici une problématisation croisée du type :

<u>Si</u>		<u>alors</u>
principe de plaisir	→	masochisme inintelligible
masochisme	→	principe de plaisir paralysé

L'élément clinique, le masochisme, remet en question l'élément métapsychologique, le principe de plaisir, et cela de deux façons. Dans la première, le masochisme destitue le principe de plaisir comme principe d'intelligibilité de la vie pulsionnelle. Dans la seconde, il le paralyse et le drogue, entendons ici : il le dupe, l'hypnotise, le leurre. La tendance masochiste dans la vie psychique ordonnée par le principe de déplaisir-plaisir est donc

¹ Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008, p. 287.

considérée soit comme une donnée inintelligible, soit comme une donnée trompeuse, paralysante.

Dans le cas où le masochisme est une donnée trompeuse, abusive et abusive, le principe de plaisir semble endormi, mais il reste le principe directeur et organisateur de la vie pulsionnelle, sa tendance générale. Il convient alors de repenser le masochisme afin d'en dégager la fonction, de le rendre intelligible et de percer ainsi son masque trompeur. Dans l'autre cas, si le masochisme reste inintelligible, il devient alors nécessaire de trouver un autre principe explicatif que le principe de plaisir pour en rendre compte.

On peut alors énoncer le problème sous sa forme la plus épurée : soit le masochisme, comme donnée clinique, contredit le principe de plaisir, soit il ne le contredit pas. La simplicité apparente de cette problématique masque la complexité des réponses qui peuvent y être apportées.

Soit la thèse : « *le masochisme ne contredit pas le principe de plaisir* », alors celui-ci reste directeur. Si le principe de plaisir reste souverain de la vie pulsionnelle, alors ce que montre à voir le masochisme comme mise en scène de la douleur doit s'inscrire dans une dynamique d'évitement du déplaisir. Le masochisme comme « plaisir à éprouver du déplaisir », « amour de la souffrance » devient alors une forme seconde, dévoyée, déviée de la recherche du plaisir et de l'évitement du déplaisir. C'est peut-être cet aspect morphologique du problème qui fait classer le masochisme, dès les travaux des sexologues comme Richard von Krafft-Ebing dans sa *psychopathia sexualis* en 1886, comme une perversion. Le masochisme comme donnée trompeuse est ici une mascarade qui vient critiquer, sous le style de la farce et de la satire, le principe de plaisir. Il devient un « maître de l'illusion » qui fait croire au spectateur de la scène masochiste à un « contre-nature » qui trouverait le plaisir dans la souffrance. La question qui se pose alors est de comprendre la fonction de cette donnée à contre-courant, dans une vie psychique globalement orientée par le principe de plaisir. La réflexion s'oriente ici vers une explication psychodynamique du masochisme. Cette démarche sera celle de Sacha Nacht et de Wilhelm Reich.

Soit la thèse : « *le masochisme contredit le principe de plaisir* », alors le principe de plaisir n'est plus un principe souverain permettant de penser la dynamique pulsionnelle des êtres humains. Il faut dans ce cas repenser

l'organisation de celle-ci à partir, soit d'un autre principe que le principe de plaisir, soit d'une dualité, soit d'une pluralité de principes qui incluraient, comme un parmi d'autres, le principe de plaisir. C'est le sens à donner au titre de l'essai freudien *Au delà du principe de plaisir*, à savoir que le principe de plaisir n'est plus un horizon unique et indépassable mais que l'on peut, on doit, en vertu de cette clinique, en penser un au-delà, ou un en deçà. L'au-delà n'est pas ici une catégorie de valeur qui impliquerait une hiérarchie des principes (le principe de plaisir devenant un principe inférieur par rapport à l'au-delà supérieur), mais une altérité. Il y a un *autre* au principe de plaisir. C'est dans cette perspective, et pour répondre au problème que pose le donné clinique du masochisme, que Freud introduit dans la métapsychologie la pulsion de mort. A côté des exigences structurelles qui rendent nécessaire l'introduction d'un nouveau dualisme, le masochisme constitue l'exigence clinique qui oriente la métapsychologie vers la pulsion de mort.

Rappelons ici que ce sont les données cliniques autour de la compulsion de répétition et des névroses de guerre que Freud associe à l'action d'une pulsion de mort.

« Dans l'inconscient psychique, en effet, on parvient à discerner la domination d'une *compulsion de répétition* émanant des motions pulsionnelles, qui dépend sans doute de la nature la plus intime des pulsions elles-mêmes, qui est assez forte pour se placer au-delà du principe de plaisir, qui confère à certains aspects de la vie psychique un caractère démonique. »¹

Ce caractère démonique, qui résiste à la logique de l'évitement du déplaisir, est particulièrement agissant dans la posture masochiste qui semble rechercher diaboliquement un déplaisir, c'est-à-dire une tension d'excitation. Le registre du démonique renvoie à ceux de la déchéance, de la chute et du retournement de l'angélique condamné au corps et au « feu charnel ». Il fait écho également au *daïmôn* socratique, intermédiaire entre le divin et l'humain, mettant Socrate *sous influence*, lui donnant, en son propre pays, « l'air d'un étranger que l'on guide »². De la même manière, le masque grimaçant du masochisme, *daïmôn* de la psychanalyse, met la vie pulsionnelle *sous influence*, la rendant semble-t-il étrangère à elle-même.

¹ Freud, *L'inquiétante étrangeté*, 1919, Gallimard, 2000, p. 242.

² Platon, *Phèdre*, 230 c.

Quelle que soit la thèse soutenue pour aborder le masochisme, c'est le modèle fondamental du *retournement de la pulsion* qui est invoqué pour en rendre compte. Le masochisme est ainsi toujours décrit par rapport à la pulsion agressive, au sadisme, qui constitue son socle énergétique. Dans la première thèse, le masochisme s'entend comme un retournement de l'agressivité vers le sujet alors que dans la seconde, c'est au contraire l'agressivité vers l'objet qui est interprété comme un retournement, ici un détournement, vers l'extérieur d'une pulsion fondamentalement dirigée vers la « destruction de sa propre demeure organique ! »¹.

C'est le rapport à l'objet, et donc la place du sujet qui est ici en jeu, qui est ici l'enjeu. De même que, dans le second dualisme, la libido peut se retourner vers le moi dans l'investissement narcissique, de même l'agressivité peut se retourner vers la personne propre dans le masochisme. Le sadisme pour sa part reste dirigé vers l'extérieur, vers l'objet, comme la libido dans la pulsion sexuelle.

Nous avons donc une première série en fonction de la dynamique et en terme d'isomorphie :

intérieur → extérieur : libido d'objet / sadisme
et
intérieur → intérieur : narcissisme / masochisme

Comme le note P.-L. Assoun dans *Le masochisme*, « cela engage une dialectique serrée de *l'identification* »². En effet, dans le mouvement de renversement, l'objet extérieur, l'autre, est désinvestit au profit du moi qui devient l'objet de la pulsion. Le sujet est donc, *stricto sensu*, altéré, objectalisé. Se mettre en position d'objet : voilà la posture masochiste qui, de fait, impose à l'autre d'endosser le rôle de sujet.

Nous voyons donc que le masochisme engage immédiatement et dialectiquement les concepts fondamentaux de la psychanalyse : sujet-objet, auto-hétéro, libido-agressivité, narcissisme et relation d'objet. Cette dialectique

¹ Freud, *Nouvelle suite...*, *Angoisse et vie pulsionnelle*, 1932, *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995, p. 189.

² Paul-Laurent Assoun, *Le masochisme*, Anthropos, 2007, p.25.

du sujet et de l'objet est visible dans la description que donne Freud du procès masochiste :

« Pour le couple d'opposés sadisme-masochisme, on peut présenter le processus de la manière suivante :

a / Le sadisme consiste en une activité de violence, une manifestation de puissance à l'encontre d'une autre personne prise comme objet ;

b / cet objet est abandonné et remplacé par la personne propre. En même temps que le retournement sur la personne propre, s'accomplit une transformation du but pulsionnel actif en but passif ;

c / de nouveau est cherchée comme objet une personne étrangère, qui, en raison de la transformation de but intervenue, doit assumer le rôle de sujet.

Le cas (c) est ce qu'on appelle communément masochisme. » ¹

Dans cette description, le moment masochiste est secondaire par rapport au moment sadique. Le *masochisme secondaire* ne se définit pas relativement à un *masochisme primaire* mais simplement comme un processus qui apparaît secondairement. Il n'y a donc pas lieu pour l'instant de comprendre le masochisme secondaire en termes métapsychologiques mais simplement en termes dynamiques et économiques.

Notons déjà que le moment masochiste n'apparaît qu'au temps (c) et que les temps (a) et (b) correspondent respectivement au sadisme et au retournement du sadisme. Il convient donc de distinguer le temps du retournement du sadisme sur la personne, temps que Rosenberg nomme *auto-sadisme* ², du temps (c), le masochisme proprement dit. Freud propose donc la série : sadisme → auto-sadisme → masochisme, série que nous allons retrouver dans le cas clinique.

¹ Freud, *Pulsions et destins...*, p.26

² Benno Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, PUF, 1991, p.46

§ 2. Masochisme versus sadisme : Freud et Reich

• Cas clinique : un rêve masochiste

Sylvain est un homme âgé de 36 ans, scénariste, qui consulte pour des problèmes sexuels (angoisse à l'approche du rapport sexuel, troubles de l'érection qui surviennent juste avant ou pendant la pénétration, masturbation compulsive anéjaculatrice *via* des sites pornographiques), des « problèmes de couple » (qu'il relate aux premiers) et pour des stratégies d'échecs qu'il note dans son travail d'écriture (comme effacer un fichier par « erreur » ou faire traîner des projets d'écriture). Après quelques semaines, il rapporte, avec gêne, un rêve :

« Je suis dans ma chambre avec ma femme. Je commence à faire l'amour avec elle. Je la caresse mais l'ambiance est tendue, je sens qu'il y a comme un malaise entre nous. Je commence à me sentir angoissé et à penser au fait que je ne vais pas y arriver, et en même temps je me dis que je ne dois pas y penser... Tout à coup, deux hommes entrent par effraction dans notre chambre. Ils sont armés de fusils à pompe. Un des deux me tient en respect avec son arme pendant que l'autre viole ma femme juste à côté de moi, sur le lit. Au début elle se débat mais rapidement, elle semble y prendre du plaisir et le viol se transforme en rapport sexuel violent. Pendant ce temps, je reste passif à côté et je regarde un pistolet démonté sur ma table de nuit et je me demande pourquoi j'ai démonté ce pistolet alors que j'aurais pu agir s'il était remonté. Là, je ne peux rien faire. »

Le sujet analyse directement le pistolet démonté comme sa libido « démontée », « qui ne fonctionne pas », « qui est en vrac » et avec laquelle il pourrait être actif sexuellement avec sa femme si elle était « remontée » (la libido) et en état de fonctionner.

On peut voir dans l'effraction des deux hommes armés dans l'espace intime de la chambre, l'effraction de la pulsion à la fois sadique et sexuelle (armes, viol) dans l'intime du sujet. Cet aspect du rêve rappelle les définitions de la pulsion comme une force qui attaque, devant laquelle aucune fuite n'est possible. Ici, la pulsion se dirige dans deux directions : en partie sur lui-même (un homme le braque avec son arme, le « tient en respect ») et en partie sur sa

femme (viol). L'effraction renvoie ici à la conception psychanalytique du traumatisme. La pulsion serait, par rapport au moi, de nature traumatique, venant désorganiser par sa poussée impérieuse ce que moi cherche à maintenir, à synthétiser.

Le retournement du sadisme sur le sujet est déssexualisé, alors que le sadisme vers la femme est immédiatement érotisé et lié, intriqué à la pulsion sexuelle. Dans le rêve, le viol se transforme en « rapport sexuel violent » dans lequel la femme prend du plaisir. Sylvain associe cette image du rêve à sa femme qui lui formule la demande de « la prendre sauvagement », ce dont il se sent incapable et qui le plonge dans une sorte d'état apathique d'impuissance teintée de mélancolie.

La question est de savoir s'il s'agit ici d'une pulsion sadique-agressive qui s'érotise et se sexualise (le rapport sexuel *viol-en*), donc qui se lie avec la pulsion sexuelle, ou s'il s'agit d'une pulsion sexuelle, d'un Eros qui se déssexualise, d'une pulsion de vie qui se délie (le braqueur de lui-même). En d'autres termes : est-ce que l'Eros se scinde en amour d'objet et narcissisme (comme amour du moi déssexualisé) ou est-ce qu'on peut postuler une pulsion sadique, une *violence fondamentale* (Bergeret) susceptible d'être liée ou déliée de la libido.

Reprenons les séries dégagées plus haut :

a/ Intérieur → extérieur : libido d'objet / sadisme

b/ intérieur → intérieur : narcissisme / masochisme.

Ces deux séries suffisent pour interpréter cette clinique : La pulsion sexuelle dirigée vers l'extérieur (active) est liée au sadisme, celle dirigée vers l'intérieur (position passive, « je ne peux rien faire ») est liée à la phase auto-sadique du procès masochiste. Dans cette optique l'Eros comporte une dimension sadique qui lui est intrinsèque et qui fait glisser d'un isomorphisme des séries (a) et (b) à une position métapsychologique. Si nous tirons les conclusions de ce glissement, alors le narcissisme, comme éros du moi déssexualisé est par définition un auto-sadisme et donc, constitue l'opérateur métapsychologique du masochisme, de même que le masochisme constitue un opérateur formel du narcissisme.

Dans le rêve du sujet, la phase sadique est symbolisée par le viol, la phase auto-sadique par le braquage de lui-même et la phase masochiste par le fait que le braqueur est un *autre*. Ce rêve diffère de celui de Malkovich dans le film *Dans la peau de John Malkovich*¹ où tous les acteurs du rêve ont son visage. Ici, le sujet est allongé sur son lit, victime impuissante d'un *autre* qui le menace et l'inhibe. Cet *autre*, créé par l'esprit du rêveur, assume donc le rôle du sujet responsable du sadisme pendant que le sujet du rêve, le rêveur, c'est-à-dire le sujet lui-même, se positionne en objet.

Lacan épingle ce trait : « Se reconnaître comme objet de désir, c'est toujours masochiste »². L'autre doit assumer la place de sujet, il y est assigné par le « se faire objet » masochiste.

Le mouvement sadique, qui implique la relation d'objet, se retourne en auto-sadisme sous l'effet de la culpabilité. Rosenberg voit même l'auto-sadisme comme le point de départ de la culpabilité. Pour Reich, l'agressivité est une composante essentielle de toute espèce de pulsion qui tend *agressivement* à sa satisfaction :

« Toute manifestation positive de vie est agressive [...]. Le but de l'agressivité est toujours de faciliter la satisfaction d'un besoin vital. L'agressivité n'est donc pas une pulsion dans le sens propre, mais le moyen indispensable de satisfaire n'importe quelle pulsion. »³

La destructivité, qu'il distingue donc de l'agressivité, est le résultat de la frustration qui bloque l'accès à la satisfaction de la tension agressive.

« Si l'on refuse la satisfaction à la sexualité agressive, le besoin d'obtenir satisfaction n'en persiste pas moins. Alors naît l'impulsion de l'obtenir par *n'importe quel moyen*. »⁴

C'est sur ce *n'importe quel moyen* que s'étaient sadisme et masochisme. A l'origine, il y a cette motion pulsionnelle sexuelle-agressive qui est barrée par l'interdit et intériorisée. Sur ce point Reich est fidèle à Freud qui pense

¹ Spyke Jonze, *Dans la peau de John Malkovich*, 1999.

² J. Lacan, *Le séminaire X, L'angoisse*, 16 janvier 1963, Seuil, 2004, p. 125.

³ W. Reich, *La fonction de l'orgasme*, 1942, L'arche, 1970, p.126-127.

⁴ W. Reich, *ibid.*, p. 127.

l'introjection de l'agressivité et la genèse du sur-moi comme un effet de la civilisation :

« Que se passe-t-il chez l'individu pour rendre inoffensif son plaisir-désir d'agression ? L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre. Là elle est prise en charge par une partie du moi qui s'oppose au reste du moi comme sur-moi, et qui, comme conscience morale, exerce alors contre le moi cette même sévère propension à l'agression que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus. La tension entre le sur-moi sévère et le moi qui lui est soumis, nous l'appelons conscience de culpabilité ; elle se manifeste comme besoin de punition. La culture maîtrise donc le dangereux plaisir-désir d'agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située à l'intérieur de lui-même, comme par une garnison occupant une ville conquise. »¹

Le retournement du « plaisir-désir d'agression » sur le sujet apparaît donc comme un effet de la culture pour maîtriser, contrôler et « tenir en respect », la pulsion. La culpabilité n'est donc pas la cause du retournement pulsionnel mais son effet démonstratif. Le sur-moi est l'agent infiltré de la culture pour affaiblir la puissance sexuelle-agressive de l'individu.

Si Freud hésite et oscille un temps entre un maintien d'une *libido-agressive* et le rattachement de la destructivité à la pulsion de mort, Reich reste pour sa part fidèle au concept, issu de la clinique et du premier dualisme, de *libido-agressive* et en tire les conséquences : la destructivité est toujours une *pulsion secondaire* à la pulsion sexuelle-agressive primaire.

Clinique : A la fin de la séance où le sujet rapporte son rêve, il lui revient un souvenir : entouré toute son enfance par des femmes, sa mère et ses trois soeurs aînées, (« j'ai grandi dans un gynécée » dit-il), élevé et éduqué par elles, son père étant presque complètement absent de l'éducation, elles lui répétaient souvent : « on ne frappe pas une femme, même avec une rose ». Il associe cette injonction morale à sa culpabilité à laisser émerger une énergie sexuelle dont il perçoit la dimension aggressive. C'est donc bien l'inhibition de la décharge sexuelle-agressive, *via* l'interdit *culture-sur-moi*, qui bloque le sujet

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF quadrige 1995, p.66

dans une sexualité réduite à la tendresse. La relation tendre est par ailleurs définie par Freud comme « une motion inhibée quant au but »¹. L'inhibition de la « décharge » est ici à entendre tant au plan métapsychologique, qu'au plan sexologique (l'absence d'érection et d'éjaculation), qu'au plan symbolique (le pistolet démonté qui ne peut être « chargé » et ne peut donc se décharger, tirer, agir).

Résumons : le masochisme se présente comme un procès en trois temps : sadisme → auto-sadisme → masochisme. Le sadisme est soit une composante de la libido, soit toujours associé à elle, qui se déssexualise dans l'auto-sadisme. Le masochisme est adressé à l'*autre* sur un mode passif en se posant comme objet du désir. Avec l'adresse à l'autre, l'auto-sadisme se resexualise en masochisme. On peut donc dire que le masochisme consiste en la resexualisation de l'auto-sadisme.

La distinction de l'auto-sadisme et du masochisme permet d'affiner le tableau clinique du masochisme et d'avancer des hypothèses concernant sa fonction dans l'économie psychique.

C'est sur l'économie du masochisme que les avancées de Reich apportent un éclairage précieux. La réflexion reichienne autour du masochisme s'organise à l'intérieur du cadre conceptuel du masochisme secondaire. Pour Reich, le masochisme est d'abord une donnée clinique qui ne nécessite nullement le postulat d'une pulsion de mort. En conséquence, le dualisme reichien rejoint le premier dualisme freudien pulsions du moi / sexuelles, qu'il organise d'abord sur le modèle du *conflit fondamental entre les besoins et le monde extérieur*². Dans ce conflit, le rôle de la frustration est fondamental dans la genèse de l'auto-sadisme. Par l'adresse à l'autre, le masochisme resexualise la pulsion déssexualisée dans l'auto-sadisme. Le masochisme est donc plus énergisant pour le moi et permet d'éviter la destructivité propre à l'auto-sadisme. Par les concepts de charge et de décharge énergétique, Reich offre une lecture économique du masochisme comme un processus qui vient *charger* le moi en

¹ « On nomme amour la relation entre l'homme et la femme qui, sur la base de leurs besoins génitaux, ont fondé une famille, mais amour aussi les sentiments positifs entre parents et enfants, entre les frères et soeurs dans la famille, bien qu'il nous faille décrire cette relation comme amour inhibé quant au but, comme tendresse. C'est que l'amour inhibé quant au but était à l'origine un amour pleinement sensuel et il l'est toujours dans l'inconscient. »
Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF quadrige 1995, p. 45.

² W. Reich, *L'analyse caractérielle*, 1933, Payot, 1992, p. 234.

le resexualisant. En ce sens le masochisme s'inscrit bien dans la dynamique première du principe de déplaisir, puisqu'il vise, en chargeant le moi, à éviter un déplaisir plus grand, du côté d'un moi déchargé, soumis à la violence du sur-moi ou ouvert à l'effondrement dépressif et mélancolique.

Le tableau clinique du masochisme peut donc s'articuler à celui des stades de l'évolution libidinale. Sur ce point Reich rejoint K. Abraham qui introduit la notion de *sadisme oral*, sadisme qui apparaît avec les premières dents et donc avec la possibilité pour le petit d'homme de mordre. Nous renvoyons sur ce point à *Corps et symptôme*, où P-L. Assoun développe une « odontologie psychanalytique »¹ qui dresse le tableau à la fois clinique et métapsychologique de cette zone que Reich associe à la rage orale. La rage orale c'est la rage dedans, la rage de dents.

Avec les premières dents apparaît donc une première manifestation du sadisme :

« Indubitablement la dentition est le premier instrument avec lequel l'enfant peut réaliser des destructions du monde des objets à une période où les mains ne sont encore aptes qu'à saisir et tenir [...]. A l'étape de l'activité buccale de morsure, l'objet est incorporé et subit la destruction... intensité du besoin de mordre où besoin alimentaire et libido sont mêlés. C'est le stade des impulsions cannibaliques »².

Au stade oral, l'ambivalence besoins / monde extérieur est à son comble. L'objet est incorporé et la pulsion libido-agressivité porte sur un objet total, à la fois possédé / dépossédé. Le manque est aussi total que l'objet et il lie le sujet dans une relation de dépendance. C'est la quête orale toujours insatisfaite. Ainsi au niveau de la clinique, le sadisme et l'auto-sadisme oral entraînent des conduites de remplissage, des conduites d'auto-mutilation, d'auto-dévoration, d'auto-destruction. Dans l'oralité, le désir est uni à la haine : la rage est destructrice, soit pour l'objet dans le sadisme oral, soit pour le sujet dans l'auto-sadisme. On ne peut pas, à ce stade parler de masochisme, mais seulement de sadisme et d'auto-sadisme. Le masochisme apparaît avec l'analité, qui va faire

¹ P-L Assoun, *Corps et symptôme*, 1997, Anthropos, 2004, p. 96.

² K. Abraham, *Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux*, 1924, in *Œuvres complètes*, Payot, 1966, t.II, p. 276-277.

évoluer la rage vers la colère. Dans la colère, l'agressivité s'exprime de façon plus contrôlée et moins rageuse.

Au stade anal, l'adresse à l'autre apparaît. Dans la clinique, issue des psychodrames analytiques où la parole « se lâche », on peut noter toutes les expressions scatologiques qui vont s'exprimer soit sur un mode sadique (« je t'emmerde »), soit sur un mode masochiste (« tu / ça m'emmerde »), soit auto-sadique (« je suis une merde »). Les fantasmes associés sont d'humiliation, de mépris, de soumission. Ces fantasmes sont soit actifs, soit passifs, mais le plus souvent on peut observer un va-et-vient entre les deux dynamiques : humilier l'autre / se faire humilier, le railler / être un objet de moqueries, mépriser / être objet de mépris... L'ambivalence est sur le balancement être sujet / être objet de..., signe de l'évolution de l'auto-sadisme vers le masochisme.

Dans le stade œdipien, le processus de resexualisation s'amplifie à travers tous les fantasmes triangulés (exhibitionnisme, voyeurisme). La violence est ici complètement maîtrisée et prise charge par le sur-moi qui « tient en respect » la pulsionnalité. C'est le stade du masochisme moral dans lequel la violence s'est le plus « décorporisée », idéalisée.

On peut voir que le masochisme, dans sa fonction de resexualisation de l'auto-sadisme et d'éloignement de la violence du corps, a une fonction pare-feu par rapport à la rage orale destructrice. Au cœur de la rage, de l'oralité insatisfaite, on trouve un noyau mélancolique.

Du point de vue moïque, le masochisme est plus économique puisqu'il protège de la rage orale et donc de la mélancolie. Par la resexualisation de l'auto-sadisme, le masochisme vient nourrir les défenses du moi, que Reich décrit comme une « cuirasse caractérielle ». Le masochisme, du point de vue économique est donc une défense narcissique.

Le masochisme, par le *se faire objet* cherche à éveiller le sadisme de l'autre pour se dédouaner de son propre sadisme vers l'objet et pour éviter l'issue auto-sadique ; ce faisant il le *neutralise*. Le masochisme se condense et s'organise autour d'un noyau mélancolique qui ne saurait tolérer la perte de l'objet, qui tente de s'aveugler à la béance de l'autre.

Or, mais nous développerons ce point dans la clinique du moi-corps, l'accumulation d'une charge énergétique provoque du déplaisir. On peut donc voir comment le sujet masochiste se tient dans une dynamique paradoxale (et non pas contradictoire), où il cherche à se recharger moïquement pour éviter la mélancolie, quête produisant un déplaisir qui cherche à être évité par le principe de plaisir. Le sujet masochiste rassemble dans sa position toute la complexité et la richesse d'une clinique de l'antagonisme.

Cependant, si nous avons pu mettre en lumière les mécanismes parfois complexes entre agressivité et masochisme, le problème du statut à accorder à l'agressivité par rapport à la libido reste entier.

2. Agressivité, déliaison et pulsion de mort

§ 1. Pulsion et objet ou l'agressivité entre libido et pulsion de mort

a / Mutations et destins de l'agressivité

« Aussi serais-je très heureux, et soulignerais-je volontiers le fait, s'il apparaissait que ces lignes dussent pourtant apporter quelque changement à la théorie psychanalytique des instincts en établissant l'existence d'un *instinct agressif, spécial et autonome*. Mais il apparaîtra qu'il n'en va pas ainsi, qu'il s'agit uniquement de mieux saisir une orientation prise à vrai dire depuis longtemps, et d'en tirer de plus amples conséquences. »¹

Dans ce passage, Freud laisse entendre, dans une formulation assez alambiquée en forme « d'auto-réfutation affirmative », à la fois que l'établissement de l'agressivité en tant que pulsion autonome est une avancée de la théorie analytique tout en n'étant qu'un approfondissement de positions anciennes. Freud s'y dit « très heureux » d'établir l'agressivité comme un instinct « spécial et autonome » bien que cet établissement n'en soit pas un et découle finalement d'une orientation « prise à vrai dire depuis longtemps ». La forme textuelle est à l'image des mutations et destins suivis par l'agressivité dans la genèse de la pensée psychanalytique. En effet, l'agressivité n'a pas

¹ Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1930, PUF, 1971, p.41, souligné par nous.

attendu la seconde théorie des pulsions pour avoir sa place et exister métapsychologiquement. Les destins de l'agression, particulièrement dans la controverse avec Adler servant de révélateur, ont déjà été suffisamment étudiés pour que nous ne la reprenions pas entièrement ici ¹, autrement que sur les points qui nous concernent.

Dans le passage de *Malaise dans la civilisation* cité plus haut, Freud semble indiquer que l'agressivité a toujours été considérée à côté et spécifiquement des pulsions sexuelles. De fait le point qui lui a fait refuser l'interprétation adlérienne des pulsions c'est la subordination et la dilution de la *libido* dans « l'effort de pouvoir ». Le refus par Freud de la pulsion agressive d'Adler obéit aux mêmes motifs que son refus de la version jungienne de la *libido* : sauvegarder la spécificité et l'autonomie de l'explication psychosexuelle, maintenir le concept de *libido* à côté de..., en dualité avec... Le maintien d'une libido en agonisme avec une autre pulsion forme l'assise économique de la théorie des pulsions. La pulsion de pouvoir d'Adler comme la libido universelle de Jung, escamotent la sexualité, sabordant par là l'explication économique et conflictuelle.

Les formes prises par le concept d'agressivité en psychanalyse évoluent en même temps que les modifications et évolutions de la théorie pulsionnelle.

Dans le cadre du premier dualisme qui opposait les pulsions d'auto-conservation aux pulsions sexuelles, l'agressivité se trouve déjà posée « en face » des pulsions sexuelles mais pas comme une pulsion autonome. Dans sa lutte pour préserver son existence et pour s'affirmer, le moi peut manifester différentes formes d'agressivité dont la principale s'exprime par la pulsion partielle « d'emprise » qui a pour but d'assurer un pouvoir de contrôle sur l'objet. Cependant, dans le premier dualisme, Freud ne pose pas l'agressivité comme une pulsion fondamentale :

« Je ne puis me résoudre à admettre, à côté des pulsions d'auto-conservation et des pulsions sexuelles, que nous connaissons bien, et de plain-pied avec elles, une pulsion d'agression particulière. » ²

¹ Assoun, *Psychanalyse*, 1997, PUF, 2007, p. 254 à 267

² Freud, *Le petit Hans : analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*, 1909, PUF, 2006, p. 123.

Il repère différentes formes d'agression qu'il rattache aux pulsions du moi. L'agressivité est une « espèce pulsionnelle » appartenant au groupe des pulsions du moi ¹. Par ailleurs, l'agressivité n'est pas posée comme une pulsion « spéciale et autonome » car elle appartient au caractère général de toute pulsion, la poussée ² (*Drang*). Etablir une pulsion d'agression reviendrait à confisquer pour une pulsion spécifique ce qui est également partagé par les pulsions en général :

« Il me semble qu'Adler a hypostasié à tort en une pulsion particulière un caractère universel et indispensable de toutes les pulsions, précisément ce qu'il y a en elles de « pulsionnel », de poussant, ce que nous pouvons décrire comme la capacité à donner le coup d'envoi à la motilité. » ³

Avec le second dualisme, nous pourrions attendre de l'agressivité qu'elle passe avec armes et bagages du côté de l'Eros, nouvel ensemble qui regroupe l'ancien couple pulsionnel moi - sexuel, en tant que caractère d'appétence vers l'objet. Mais au contraire la séparation et l'hétérogénéité entre les registres de l'agression et du sexuel sont confirmés, en partie pour conserver la même autonomie du sexuel qu'en 1908 face à Adler. Le second dualisme pulsionnel agit comme un tamis qui sépare les éléments liés à la destructivité de ceux liés à l'Eros. La nécessité de conserver une libido en « alliance » avec l'objet, du côté de la relation objectale et des « belles différences » ⁴, c'est-à-dire comme un pôle opposé au narcissisme primaire illimité et absorbant, oblige à une séparation entre agressivité et libido. Avec le second dualisme, la destruction

¹ « La conception populaire distingue la faim et l'amour comme représentants des pulsions qui tendent à conserver l'individu et de celles qui tendent à le reproduire. Nous ralliant à cette distinction qui tombe sous le sens, nous distinguons également en psychanalyse les pulsions d'auto-conservation ou pulsions du moi des pulsions sexuelles, et nous appelons la force par laquelle la pulsion sexuelle se manifeste dans la vie psychique, *libido* - demande sexuelle -, où nous voyons quelque chose d'analogue à la faim, à *la volonté de puissance*, etc., du côté des pulsions du moi.» Freud, *Une difficulté de la psychanalyse*, 1917, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 2000, p. 178.

² C'est-à-dire au caractère général de toute pulsion avant l'introduction de la pulsion de mort en 1920 où la poussée « agressive » vers..., sera remplacée par la régression à un état antérieur et la conservation.

³ Freud, *Le petit Hans*, 1909, PUF, 2006, p. 123.

⁴ Freud, lettre à Groddeck, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979, p. 346.

apparaît comme le reste, le reliquat ¹ de ce que l'*Eros* ne peut relier, réunir. L'agression « constitue le dépôt de toutes les relations tendres et amoureuses entre les hommes » ². Ainsi Freud peut-il affirmer que, même si la pulsion de mort comme destruction n'est apparue que tardivement, ses prémisses étaient déjà présents dans les pulsions du moi.

Le second dualisme pulsionnel, instaure avec la pulsion de mort, une pulsion de destruction autonome. Mais cette séparation, cette scission nette et tranchée entre une pulsion qui réunit et une pulsion qui sépare, ne vaut que pour la théorie. Pratiquement, comme nous l'avons déjà vu, les pulsions n'apparaissent que dans leur alliage, leur intrication. Concernant l'agressivité-destruction ³, cela signifie qu'on ne rencontre pas de destruction pure, même dans la folie destructrice la plus sauvage, mais qu'elle nous apparaît toujours teintée et colorée d'*Eros*, fût-il narcissique.

b / La pulsion de mort et l'objet : une rencontre improbable

Revenons aux textes que nous avons cités plus haut pour introduire l'intrication des pulsions :

« Nous sommes partis de la grande opposition pulsions de vie / pulsions de mort. L'amour d'objet lui-même nous montre une seconde polarité de ce genre, celle de l'amour (tendresse) et de la haine (agressivité). Si seulement nous parvenions à mettre en relation ces deux polarités, à ramener l'une à l'autre. »⁴.

Dans ce premier texte Freud rappelle d'abord le dualisme fondamental *Eros-Thanatos* pour ensuite, au sein de la libido qui est « *amour d'objet* », redoubler la même dualité qui s'exprime alors dans le couple amour - haine ou tendresse - agressivité. L'agressivité, la haine, se manifestent donc

¹ « Il faut avouer que nous saisissons cette pulsion d'autant plus difficilement que d'une certaine manière nous ne la devinons derrière l'*Eros* que comme un reliquat » Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 63.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 56.

³ Nous reviendrons plus loin sur les difficultés soulevées par une utilisation de ces deux termes comme équivalents.

⁴ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 113.

essentiellement, et semble-t-il exclusivement, dans le registre de l'amour d'objet, de la relation objectale. L'agressivité, la destruction sont donc ici sous le registre de l'Eros, ne s'expriment que dans ce registre. Ce point est réaffirmé clairement dans *le moi et le ça* :

« La réunion des organismes élémentaires en êtres vivants pluricellulaires (*fonction de l'Eros*¹) aurait permis de neutraliser la pulsion de mort de la cellule individuelle, et de dériver sur le monde extérieur les motions destructrices par l'entremise d'un organe particulier. Cet organe serait la musculature, et la pulsion de mort se manifesterait désormais - bien que ce ne soit vraisemblablement que d'une manière partielle - sous la forme de *pulsion de destruction* tournée vers le monde extérieur et d'autres êtres vivants. »²

Nous retrouvons le schème récurrent de la pensée freudienne moi-monde extérieur, auto-hétéro, interne-externe, qui s'applique ici à la pulsion de mort. Tournée vers l'extérieur, *via* la musculature et dans le cadre libidinal de *l'amour d'objet*, la pulsion de mort s'exprime comme *pulsion de destruction*. Tournée vers l'intérieur, la pulsion perd l'objet donné (ou prêté) par la libido et devient silencieuse, indiscernable³. Nous ne percevons la pulsion de mort que dans sa coloration érotique qui la rend visible, c'est-à-dire sous sa forme intriquée.

« Encore et toujours nous nous apercevons que les motions pulsionnelles dont nous pouvons suivre la trace, se révèlent être des rejets de l'Eros. N'étaient les considérations formulées dans *Au-delà du principe de plaisir* et la contribution d'éléments sadiques à l'Eros, il nous serait difficile de maintenir notre dualisme fondamental. Mais puisque nous sommes forcés de maintenir cette conception, l'impression s'impose à nous que les pulsions de mort sont pour l'essentiel muettes et que tout le bruit de la vie provient surtout de l'Eros. »⁴

¹ Souligné par nous.

² Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 283.

³ « Les premières pulsions, qui au fond travaillent sans bruit, poursuivraient le but de conduire à la mort l'être vivant, mériteraient par là le nom de « pulsions de mort » et, tournées vers l'extérieur par l'interaction de nombreux organismes cellulaires élémentaires, se manifesteraient en tant que tendances de *destruction* et d'*agression* ». Freud, *Psychanalyse et théorie de la libido*, 1923, in *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985, p. 76.

⁴ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 289.

Nous pouvons donc discerner deux grandes modalités de la pulsion de mort en fonction de son inscription ou de son désengagement de la relation objectale. Ces deux modalités déterminent deux régimes distincts d'activité, deux catégories *d'agir*.

La première modalité s'inscrit dans le cadre de la relation d'objet, c'est-à-dire dans le cadre de la libido, de *l'amour d'objet* et s'exprime sous les registres cliniques de l'agression, de la haine, de la destruction de l'objet (que cet objet soit interne ou externe) . C'est la forme intriquée de la pulsion de mort avec l'Eros. Nous interprétons ici le « tourné vers l'extérieur » comme « tourné vers l'objet ».

La seconde, plus problématique, renvoie à la définition principielle de la pulsion de mort comme déliaison et principe d'inertie. Cette seconde modalité ne renvoie pas directement à des éléments cliniques clairement identifiables, comme le sadisme pour la destruction, elle agit silencieusement. Le problème de cette seconde modalité de la pulsion de mort (qui en fait est première métapsychologiquement) réside dans son apparente désinscription de la relation d'objet. Quel est donc l'objet de la déliaison? Si l'on s'en tient aux textes, le but de la pulsion de mort est clair : le retour au zéro inorganique, en déliant ce qu'Eros assemble. La déliaison partagerait donc les mêmes objets que la liaison mais avec le but inverse (dénouer les liens). Exprimé synthétiquement cela revient à affirmer que l'objet de la déliaison serait donc la liaison. De prime abord absurde, cette formule pointe cependant la dépendance de la pulsion de mort à la pulsion de vie pour que celle-ci lui fournisse un objet, même en dehors de sa forme intriquée qu'est l'agressivité. Sans l'Eros la pulsion de mort n'aurait rien à délier et serait en quelque sorte désœuvrée. Sans l'Eros elle ne serait pas une pulsion, une motion, mais simplement un *état*, statique, homogène, inorganique, a-tensionnel.

Si nous écoutons et acceptons la définition de la pulsion de mort comme déliaison, comme retour à l'inorganique, comme principe d'inertie et d'impermanence et que nous cherchons dans la clinique à quelle expérience répond cette théorie, il nous faut alors associer la pulsion de mort à l'absence ou à la perte de l'objet aimé ou/et haï, au désinvestissement libidinal. L'objet, c'est du côté de la libido. La pulsion de mort travaille sans bruit, silencieusement, en dissolution et érosion. Ce que pointe la pulsion de mort,

quand elle n'est pas couplée à l'Eros c'est-à-dire interprétée comme une pulsion d'agression capable de se doter d'un objet autonome (l'objet haï, l'ennemi à abattre, l'altérité à contrôler ou annihiler), ce sont les registres cliniques de la dépression, du deuil, de la mélancolie. Sur le plan des affects associés à ce champ psychopathologique on rencontre, à côté des formes « érotiques » d'affects d'angoisse, des sentiments de désaffection, de perte de saveur, d'égalité morne (« tout m'est égal »), d'« à quoi bon », des sentiments de futilité, d'absence d'énergie, des sensations d'affaissement, d'arrêt et d'immobilité, d'impossibilité de se et s'é-mouvoir.

La pulsion de mort comprise comme visée du point zéro est structurellement anobjectale. Si nous reprenons la définition de la pulsion comme source, poussée, but, objet, alors la pulsion de mort prend sous nos yeux une forme très étrange puisque sa source est l'inorganique, son but l'extinction de toute excitation, sa poussée négative et son objet vide. Il est difficile d'accepter l'idée que la pulsion de mort investisse un objet pour le détruire sans voir ici une fonction spécifique à la libido. Soit la pulsion de mort « se donne » un objet, auquel cas elle n'est plus régie par le principe d'inertie et n'est plus interprétable comme dissolution, inertie et impermanence, et doit être interprétée comme une *pulsion sexuelle de mort*, soit l'objet temporairement visé par la pulsion de mort pour atteindre son but lui a été « prêté » par l'Eros dans leur intrication. « L'objet est le révélateur des pulsions »¹ résume A. Green dans une formule compacte qui fait écho à celle de Rosenberg : « L'antagonisme des pulsions ne devient conflit que dans le cadre qu'offre l'objet. »²

Les deux pulsions fondamentales *Eros* et *Thanatos*, sont donc hétérogènes et asymétriques. La pulsion de mort n'est pas le pendant de la pulsion de vie. Elle en est le reliquat, le reste, et dépend du don d'objet de l'Eros pour exister en tant que pulsion, motion, force. Si la fonction de l'Eros en tant que « grand rassembleur » est assez claire et peut s'appuyer sur des considérations biologiques et anthropologiques, celle de la pulsion de mort est plus obscure, semblant attendre silencieusement que l'Eros lie et embrasse pour se manifester comme destruction des liens. Sa fonction est entièrement

¹ A. Green, *Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante*, in *Le travail du négatif*, 1993/2011, Editions de minuit, p. 121.

² B. Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, PUF, 1991, p. 127.

inféodée à celle de l'Eros et elle ne semble pas avoir de fonction propre autre que contre-érotique.

« La difficulté, en ce qui concerne la pulsion de mort, vient donc de ce que nous ne pouvons lui attribuer avec la même précision une fonction correspondante à celle de la sexualité par rapport aux pulsions de vie (ou d'amour). »¹

D'une certaine façon, Freud le dit autrement quand il remarque, en 1938 dans l'*Abrégé de psychanalyse* qui récapitule les avancées analytiques, que la psychanalyse ne dispose pas de mot équivalent à la *libido* pour la pulsion de mort². Il y a la libido et... l'anti-libido ? La non-libido ? L'*antéros* ? Dans une forme lacanienne peut-être pourrions la nommer *l'alibido*, en l'état.

L'antagonisme du second dualisme n'est donc pas un antagonisme équilibré. C'est un antagonisme asymétrique et en déséquilibre, un agonisme inégal. La pulsion de mort est une non-pulsion qui n'entre en mouvement qu'avec l'énergie de l'Eros. Plutôt qu'Eros et *Thanatos*, on pourrait énoncer le second dualisme comme Eros et contre-Eros. On voit que le mouvement, qui apparaît avec l'introduction du narcissisme tendant à faire de la libido l'unique force pulsionnelle et qui culmine dans la scission avec Jung, n'est pas complètement digéré par la seconde théorie freudienne des pulsions. La pulsion de mort est une nécessité structurelle mais elle ne se dégage pas d'une certaine hégémonie de l'Eros. Même si au niveau spéculatif, Freud la place comme l'*alpha* et l'*oméga*, au plan de la clinique de l'intrication et de sa fonction, elle reste une non-pulsion, anobjectale, dépendante de l'Eros pour exister *en tant que pulsion*.

Freud introduit donc, avec la seconde théorie des pulsions, une séparation théorique entre agressivité et libido, chacune relevant d'une pulsion fondamentale distincte. Séparation théorique et spéculative puisque la même théorie affirme simultanément l'érotisation de toute manifestation clinique de l'agressivité. Or c'est bien ce point précis qui pose problème et qui a fait débat, et scission, entre les psychanalystes. Ce point engage en effet toute la théorie pulsionnelle, et par là toute la métapsychologie comme outil d'interprétation de

¹ A. Green, *Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante*, in *Le travail du négatif*, 1993/2011, Editions de minuit, p. 120.

² « Pour désigner l'énergie de la pulsion de destruction nous ne disposons pas d'un terme analogue à celui de *libido*. » Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950, p. 9.

la clinique. Pour ramasser notre propos nous pouvons dégager trois positions possibles concernant l'agressivité et la destruction dans leur rapport au sexuel :

1. La destruction est posée comme une pulsion autonome, intrinsèquement agressive. C'est la position d'Adler, réfutée par Freud.

2. L'agressivité pure, dans son rapport à l'objet, est impossible. Elle n'apparaît et ne se manifeste que dans un couplage, une intrication à l'Eros qui lui donne à la fois un objet et une motion. C'est la position freudienne d'après 1920.

3. On peut enfin considérer que si l'agressivité est toujours en liaison avec un objet, il n'y a alors pas de nécessité dictée par la clinique de la faire dériver de la pulsion de mort. L'agressivité peut alors être considérée comme un constituant de la pulsion érotique. Ce dernier point impliquerait une redéfinition des pulsions de mort - de vie pour conserver la dynamique antagoniste. C'est ce dernier point que nous allons développer dans notre thèse et commencer à étudier maintenant.

§ 2. La confusion destruction / déliaison : une impasse théorique et clinique ? ¹

De ce que nous avons précédemment analysé, on peut en déduire des conclusions différentes. En maintenant une pulsion de déliaison, une tendance dissociative sans énergie propre distincte de l'agressivité, on peut considérer que la déliaison devient un *pur principe* dépourvu de réalité psychique, que l'antagonisme des pulsions est une pure spéculation qui intéresse le métapsychologue, mais sans intérêt pour le clinicien ². Ce dernier, résolument tourné vers la clinique et les manifestations de la pulsion de mort, n'aurait qu'à prendre en compte et à considérer uniquement les différentes formes de destruction, l'agressivité, la haine. Pour ce clinicien heureusement fictif, chevillé aux phénomènes, les spéculations métapsychologiques sur le dualisme

¹ Nous reprenons et développons dans ce paragraphe quelques pistes de réflexions amorcées par Bernard Penot dans son article « *Ladite « pulsion de mort », une force indispensable à la vie subjective (déconstruction d'antéros)* », Revue française de psychanalyse, 2006/3 Vol. 70, p. 767-780. Dans cet article l'auteur soutient des thèses sur la théorie des pulsions très proches des nôtres.

² En supposant bien sûr que l'un puisse exister sans l'autre, ce que nous contestons.

Thanatos - Eros se résument, et se limitent, à l'opposition visible *destruction et amour*. Son contraire, le théoricien de la psychanalyse dégagé du terrain et pouvant spéculer sur l'antagonisme des pulsions fondamentales, jonglerait avec des notions, des fictions, presque des fantasmes, qui finalement seraient sans intérêt direct pour la clinique ; un philosophe parmi les psys en quelque sorte. Cette grossière caricature pourrait prêter à sourire si elle n'était hélas une position qu'il nous arrive de constater. Il y a une certaine facilité de la pensée à identifier pulsion de mort et agression. Cette facilité consiste à se débarrasser de l'effort spéculatif qu'exige l'antagonisme pulsion de mort / de vie.

Mais plutôt que de nous jeter sur l'agression et la haine, ces formes érotiques et bruyantes de la pulsion de mort, en l'identifiant un peu vite à la déliaison, nous pouvons conclure de nos analyses précédentes que Freud, en ne posant pas une pulsion de destruction indépendante de l'Eros, une « *destrudo* », a maintenu une distinction et une différence entre la déliaison et l'agression ; et que nous devons maintenir et penser cette différence.

L'agression, la destruction n'apparaît que et uniquement dans le rapport à l'objet : elle est donc toujours une forme, une modalité d'*investissement libidinal*, c'est l'*haine-amoration* de Lacan. A l'inverse, la pulsion de mort invisible et silencieuse, loin de n'être qu'un pur principe désincarné, peut être interprétée comme un *désinvestissement* discret, silencieux, dont nous ne percevons pas l'action mais uniquement les effets. Ce point est soutenu vigoureusement par B. Penot :

« Il nous faut surtout cesser une bonne fois pour toutes de confondre dé-liaison et agression ! La force déliante tend à défaire le lien libidinal, elle est désinvestissement (d'objet) ; alors que l'agressivité inhérente à l'exercice pulsionnel tend plus ou moins à s'*intriquer* dans tout investissement libidinal fort (n'oublions pas l'origine militaire du terme *investir* !). » ¹

Penot relève par ailleurs la difficulté à concevoir la pulsion de mort comme une non force, privée d'une énergie spécifique, toujours en dette de l'objet d'Eros. Il propose au contraire de rééquilibrer l'antagonisme pour l'élaborer comme une force dé-liante, de soustraction, de séparation. Si l'Eros, dans sa

¹ Penot Bernard, *Ladite « pulsion de mort », une force indispensable à la vie subjective (Déconstruction d'antéros)*, Op. cit.

fonction de rassembleur et d'unificateur « fait de l'Un », alors il nous faut concevoir la pulsion antagoniste comme une force qui « fait du Deux » génératrice de multiple, d'altérité, de multiplicité. Il n'y a plus de raison ici d'appeler encore ces deux mouvements fondamentaux par les vocables très inadéquats et générateurs de confusion de *vie* et de *mort*.

Si nous suivons cette ligne, nous arrivons donc au modèle suivant : une pulsion liante, re-liante, unificatrice et une pulsion dé-liante, séparatrice, dissociative, diversificatrice.

Ce point de détachement avec la théorie freudienne apparaît finalement comme un point de clarification qui ne trahit pas certaines des principales intuitions de Freud sur l'antagonisme. Ce point de détachement consiste à prendre acte de la dimension toujours libidinale de l'investissement agressif, d'accepter de concevoir l'agressivité et la destruction du côté de la relation d'objet et de la liaison (*mon cher ennemi* : la haine est un des liens les plus forts et les plus pérennes). Si ce point est assumé, alors il devient inutile de vouloir toujours ramener la haine et l'agressivité à la pulsion de mort comprise comme une sorte de *volonté de détruire*.

L'identification de la destruction et de la dé-liaison produit deux effets secondaires indésirables : le premier est de favoriser le glissement de l'interprétation des pulsions fondamentales vers une dualité de principes moraux du type bien - mal, amour - haine. Le second, corrélatif du premier, est d'empêcher de penser la positivité de la déliaison et du désinvestissement (à côté de ses effets négatifs et mortifères).

En nous éloignant de la proximité moralisante induite par les vocables de *vie* et de *mort* et en considérant les pulsions fondamentales comme deux principes *physiques*¹ d'unification liante et de fragmentation séparante, nous nous donnons les outils pour mieux penser les « amalgames variables » et les « mélanges diversement composés »². Il devient en effet plus aisé de lire la clinique à partir des possibilités d'un trop ou trop peu de liaison, d'unification, et d'un trop ou trop peu de séparation, de diversification. Ainsi la vie psychique, et physique, est menacée des deux côtés, par deux mortifères possibles qui

¹ Au sens que nous lui donnons, après P.-L. Assoun, de relatif à la *phusis*. cf. I.1.1.§2 *Corps physique et corps-objet : le corps entre organisme et réseau pulsionnel*.

² Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008, p. 292

donnent les bornes entre lesquelles l'intrication peut et doit s'opérer. Un excès de liaison (donc insuffisamment intriqué à la déliaison) est tout aussi pathogène qu'un excès de déliaison.

« Cela mène à considérer la vie psychique comme ayant, elle aussi, à se développer entre deux mortifères possibles : d'un côté, l'implosion liante-fusionnante ; de l'autre, la fuite centrifuge vers la solitude glacée. » ¹

L'inorganique, point zéro de l'excitation vitale, reste ici le point de référence à l'aulne duquel il est possible d'évaluer et de suivre les quantités d'excitation. Mais ce mouvement vers l'inorganique, caractéristique essentielle d'une pulsion dite *de mort*, devient le point de fuite de chaque motion pulsionnelle selon sa modalité propre : fusion ou fragmentation. Le retour vers l'inorganique n'est plus la caractéristique d'une seule pulsion mais *encadre* l'antagonisme. Ce point était déjà présent en germe chez Freud quand il remarquait que la conservation, le retour à l'état antérieur était une caractéristique finalement partagée par l'*Eros* rassembleur et le *Thanatos* séparateur.

Nous développerons et préciserons plus loin ce modèle métapsychologique et en particulier la place de l'éros, de l'amour d'objet dans cet antagonisme et dans l'intrication. Ce point sera l'objet de notre seconde partie : *Métapsychologie de l'antagonisme*.

Mais revenons maintenant à la question des enjeux cliniques de cet antagonisme. B. Penot relève l'importance incontournable de la déliaison dans le processus de subjectivation. La subjectivation ne peut pas être appréhendée uniquement en s'appuyant sur la force d'un Eros liant, unificateur. Il pointe quelques processus, (sublimation, investissement parental, deuil) où le travail de déliaison, appréhendé dans sa positivité opérative, joue comme un facteur nécessaire et déterminant.

Dans la sublimation, le changement de but sublimatoire, qui ouvre la possibilité d'un destin *autre* de la pulsion (c'est-à-dire autre que la décharge),

¹ Penot Bernard, *Ladite « pulsion de mort », une force indispensable à la vie subjective (Déconstruction d'antéros)*, Op. cit.

ne peut s'accomplir sans une force qui vient enrayer et court-circuiter la tendance cohésive et adhésive de l'Eros à l'objet.

La mère *good enough* de Winnicott, offre un autre exemple de la prise en compte de la fonction déliante en clinique. Pour tenter de caractériser un *bon investissement parental* « on ne peut se contenter de définir cette qualité spécifique, ni en termes de quantité de libido (liante), ni d'énergie d'emprise, ni d'investissement narcissique – pas plus d'ailleurs que dans un dosage quelconque de chacun de ces trois composants ! On ne cesse en effet, de vérifier dans la pratique les inconvénients sur le développement subjectif de l'enfant de chacun de ces trois modes d'investissement libidinal, ainsi que de leurs combinatoires. » ¹

La fonction du *good enough* est de prévenir et d'alerter sur les ravages qu'un *completely good* peut avoir sur la capacité de l'enfant à se construire comme sujet. Le *good enough* pointe la nécessité d'être suffisamment détaché, d'être, pour la mère, suffisamment *non bonne* mais sans que ce *non bon* ne soit un *pas bon*, c'est-à-dire une motion agressive ou toxique. L'investissement libidinal est nécessaire et vital mais destructeur sans la présence d'une distanciation, d'un détachement suffisant, un *detachment enough* qui vienne contrebalancer les aspects mortifères de l'investissement libidinal.

Dans cette même direction, le sevrage et la possibilité pour l'enfant d'investir un tiers, que Lacan décrit comme un événement d'abord traumatique *pour la mère*, implique chez la mère ce mouvement d'altérité, de séparation qui, intriqué à l'investissement, permet d'éviter les fusions dévorantes et mortifères. La possibilité pour la mère, d'investir un autre objet que l'enfant est étroitement articulée à sa possibilité de décollement, de déliaison. Ici le détachement doit être pensé *à la fois* comme cause et effet de l'investissement d'un tiers. On ne peut décrire ces processus uniquement avec l'outil *Eros-liaison*. Il est insuffisant de se contenter d'affirmer et de constater la nécessité pour la mère d'investir d'autres objets libidinaux que l'enfant. Ces investissements autres, pour ne pas être la répétition dramatique d'une fusion, doivent nécessairement se faire sur un fond, discret et silencieux, de détachement, de distanciation, de renoncement. Ce n'est que dans l'intrication pulsionnelle de ces deux mouvements, d'attachement et de détachement, de liaison et de déliaison, que

¹ Penot Bernard, *Ladite « pulsion de mort » , une force indispensable à la vie subjective (Déconstruction d'antéros)*, op. cit.

l'investissement parental peut opérer comme support au processus de subjectivation de l'enfant.

Dans ce même registre clinique, on pourrait évoquer la théorie de l'attachement de J. Bowlby qui considère « la tendance à établir des liens affectifs intimes comme une composante fondamentale de la nature humaine, en germe dès la naissance et active tout au long de la vie »¹. La notion de *base sécurisée* (*secure home base*) à partir de laquelle l'enfant va explorer son environnement et progressivement se distancier et se décoller de la base sécurisée, peut être lue comme une tentative d'articuler mouvement d'attachement et de détachement. On peut cependant regretter dans cette approche par ailleurs fertile, l'absence d'une théorie du détachement qui viendrait articuler sur un mode bipolaire une théorie focalisée sur et par la liaison. À bien des égards la théorie de l'attachement, qui cherche à se détacher et se distancier de la base sécurisée historique offerte par la psychanalyse (en réfutant par exemple les conceptions basées sur les stades libidinaux), peut être lue avec profit en relation avec la théorie des pulsions pensée en termes de liaison et déliaison, attachement et détachement. Elle y fait déjà en quelque sorte retour.

Le deuil offre également un champ clinique où l'on peut voir la nécessité de penser la positivité d'une motion dé-liante (c'est-à-dire la nécessité de la négativité). Le processus même du deuil, qui consiste à réaliser un détachement par rapport à un objet fortement investi libidinalement et qui nous a été enlevé, qui a été perdu, ne saurait être interprété avec le seul dualisme haine-amour. On peut même considérer le processus du deuil comme le paradigme de la nécessité fonctionnelle de la déliaison. Celle-ci est la condition de possibilité pour un sujet d'*ex-sister* en dehors du lien à un objet. Un deuil qui n'arrive pas à se faire, c'est un lien érotique qui n'arrive pas à se défaire. Un deuil ne s'accomplit pas *par* la création d'un autre lien libidinal sur un autre objet, mais la possibilité de créer ce lien autre, ailleurs, est la marque d'un détachement qui s'est préalablement opéré sur l'objet perdu. Or l'assimilation de la pulsion de déliaison à la destruction ne permet pas de penser ce détachement préalable.

Dans ces trois champs cliniques, que nous n'avons qu'effleurés, l'application d'un dualisme pulsionnel binaire et simpliste du type [Thanatos-négativité-destruction] opposé à [Eros-positivité-liaison], ne permet pas

¹ J. Bowlby, *Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parent*, Albin Michel, 2011, p. 183.

d'approcher la clinique à partir de la notion de *proportion d'intrication* pulsionnelle. Ce modèle demande à être légèrement complexifié en admettant une positivité et une négativité qui jouent intérieurement à chaque motion pulsionnelle qui s'en trouvent par là-même débarrassée des connotations morales.

On peut voir que le statut accordé à l'agressivité constitue le point nodal où la bascule opère. Soit celle-ci reste structurellement attachée à la pulsion de mort, qui alors peine à se détacher du dualisme *destruction - amour*, soit la métapsychologie s'aligne sur la clinique et prends acte du fait, toujours réaffirmé par Freud, que l'agressivité et la destruction n'existent que dans un investissement libidinal. Il n'y a donc pas lieu d'en faire une caractéristique spécifique de la pulsion de mort. Par ailleurs, cette caractéristique (la destruction) est dépourvue de portée phénoménologique et heuristique puisqu'elle ne fait que décrire le résultat d'une action sur un objet mais n'apporte aucune *plus-value* dans la compréhension du mécanisme à l'oeuvre.

DEUXIÈME PARTIE

Métapsychologie de l'antagonisme

1. L'antagonisme entre philosophie et psychanalyse

L'antagonisme est, nous l'avons vu tout au long de notre première partie, un concept central et fondateur pour l'explication économico-dynamique, signature épistémologique de la psychanalyse. Cependant le concept d'antagonisme n'y est pas vraiment distingué de ceux d'agonisme, de conflit ou d'opposition. Les occurrences textuelles de l'antagonisme chez Freud restent assez dispersées et souvent associées aux notions d'opposition, de dualisme ou d'intrication¹. L'antagonisme n'apparaît pas comme une notion ou un concept psychanalytique. Bien qu'omniprésent, cliniquement, métapsychologiquement, il n'a jamais été élevé à cette dignité. Un des buts de notre travail est de donner au concept d'antagonisme pulsionnel un statut psychanalytique.

Pour mener à bien ce projet, et avant de donner un contenu et une chair, fussent-ils paradoxaux, au concept d'antagonisme en psychanalyse, il nous faut délimiter ses contours, commencer à le cerner par une manoeuvre d'approche qui nous permette à la fois de le circonscrire et de le différencier d'autres concepts reliés au même réseau de significations. Comme toute manoeuvre d'encerclement, elle nécessite des détours et des éloignements pour nous rapprocher du centre. Avec le concept d'antagonisme, la psychanalyse rencontre de nouveau son autre : la philosophie. La psychanalyse est engagée depuis sa naissance dans une relation complexe, *haine-amourée*, faite de ruptures et de retrouvailles, d'éloignement, d'emprunts, de convergences et de divergences avec la philosophie. Freud a toujours revendiqué une différence entre psychanalyse et philosophie et affiché une grande méfiance, que nous pouvons interpréter comme une méfiance suspecte, à l'égard de la philosophie. Pourtant les recherches en psychanalyse ont depuis mis à jour les ponts, les proximités et donc également les différences entre les discours

¹ Par exemple dans *Angoisse et vie pulsionnelle* : « Pour nous les pulsions auxquelles nous croyons se séparent en deux groupes, celui des pulsions érotiques, qui veulent conglomérer toujours plus de substance vivante en des unités plus grandes, et celui des pulsions de mort, qui s'opposent à cette tendance et ramènent le vivant à l'état inorganique. De l'action conjointe et antagoniste des deux procèdent les phénomènes de la vie, auxquels la mort met un terme. » Freud, *Angoisse et vie pulsionnelle*, 1932, PUF, *Oeuvres complètes XIX*, 1995, p. 190.

philosophiques et psychanalytiques. Depuis son refus de lire Nietzsche de peur d'en être trop proche, à l'influence de Brentano, de Schopenhauer, de la théorie de la connaissance kantienne, à ses emprunts à Platon et à Empédocle, Freud entretient avec la philosophie une relation plus serrée et passionnelle qu'il ne veut bien l'admettre publiquement ¹.

Concernant le concept d'antagonisme, sa présence en philosophie comporte quelques similitudes avec sa situation en psychanalyse : on le rencontre sous de nombreux avatars, mais il n'est que peu conceptualisé. L'*antagonisme*, comme d'ailleurs ses signifiants proches *agonisme* et *conflit*, n'apparaissent pas dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande. Pourtant, malgré sa discrétion en tant que concept, on peut mettre à jour, sinon une tradition du moins une topologie spécifique, une ligne de crête de la pensée de l'antagonisme, s'enracinant dans la philosophie présocratique d'Héraclite, se prolongeant sous divers aspects à travers Platon, le néoplatonisme, Nicolas de Cues et Giordano Bruno, la tradition hermétique, jusqu'à Nietzsche, qui tente de penser la lutte, l'antagonisme, la contrariété. Cette pensée s'est parfois érigée en métaphysique pour rendre compte d'une anthropologie contradictoire des passions humaines, rencontrant sur ce point la métapsychologie, pensée d'une clinique. Nous allons maintenant entamer notre manœuvre d'encerclement de l'antagonisme en commençant par circuler dans le réseau sémantique au sein duquel le signifiant *antagonisme* s'inscrit et s'écrit.

1. Sémantique de l'antagonisme

(Agonisme, antagonisme, polarité, contradiction, paradoxe)

Antagonisme nous vient du grec et est formé du préfixe *anti*, qui signifie *contre* et *agônia* (*ἀγώνια*), qui désigne la lutte dans les jeux, exercice de combat où deux hommes se prennent au corps à corps et cherchent à se terrasser l'un l'autre. Par extension, l'agonie désigne un état de lutte contre la mort ou d'extrême angoisse.

Dans la lutte, la joute (*agônia*), le but est la domination de la puissance de l'un sur l'autre et donc d'aboutir à un état où les puissances sont hiérarchisées selon un

¹ Concernant les rapports entre philosophie et psychanalyse, nous renvoyons de façon non exhaustive aux livres de P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, 1976, de B. Cassin, *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Epel, 2012 et de D. Moulinier, *Etudes lacaniennes. Psychanalyse, science, philosophie*, Les contemporains favoris, 2013.

modèle de domination-soumission (on peut d'ailleurs relever que dans les arts de combat dits « de préhension », comme la lutte gréco-romaine ou les *ju-jutsu* japonais, les techniques destinées à contrôler l'autre se nomment des techniques de soumission). Après le temps de la lutte, la relation est « fixée ». Pendant la lutte, l'incertain est au maximum, sauf dans les luttes où l'écart entre les forces en action est tellement important que c'est « joué d'avance ». Cet incertain de la lutte implique la mise en place de stratégies et de tactiques de combat. Dans le combat, on ne cesse de jauger l'autre, de s'y adapter, de tenter de le piéger. C'est dans le combat que la tension de relation est la plus forte, ce qui est à la fois augmenté et symbolisé dans certains rituels de combat par le fait d'attacher les combattants par un lien ou en les confinant dans un espace réduit (ring, arène, cage). On dit d'un combat que c'est une « rencontre ». On retrouve ce point dans les arts martiaux chinois et japonais ou l'expression pour désigner un combat se traduit par « croiser les mains » ou « joindre les mains », expression qui rappelle le « croiser le fer » et le « tact du fer » de l'escrime occidentale¹. La lutte rencontre ici l'étymologie latine du *conflit*, composé du préfixe *con-* (ensemble) et de *fligere* (heurter, frapper). Le *conflit*, comme le *combat*, c'est, étymologiquement le fait de « lutter ensemble ». Le combat est le moment où l'on croise l'autre. Il indique ce point de rencontre, cette intersection de deux trajectoires et spécifie le mode de la rencontre : le heurt, le choc. L'*agônia* est une rencontre frappante.

Dans l'*agônia* chacun se mesure à la force de l'autre. C'est l'opposition à notre propre puissance qui nous permet d'en prendre la mesure, d'en connaître les limites. Dans le combat, l'autre est un foyer vivant d'incertitude, d'altérité forte, d'imprévisibilité. Tous les manuels de stratégies conseillent de ne jamais sous-estimer l'adversaire, c'est-à-dire, de ne pas avoir une idée, une représentation *a priori* de l'autre, mais de lui laisser toute son altérité dangereuse. Le combat est un danse entre deux forces. Comme la danse, elle implique un meneur et un mené, un dominant et un dominé, un guidant et un guidé. Mais alors que dans la danse, les

¹ En escrime occidentale, on appelle « le sentiment du fer » l'aptitude à sentir l'autre par son épée afin de l'envelopper et le dominer. Celui qui a développé le plus haut sentiment du fer, remporte la victoire. « Certes, le sentiment du fer est une qualité utile ; je dirais plus, essentielle, et qui ne peut s'acquérir que par de longues études, et un soin persévérant ; — C'est le résumé précieux d'une grande souplesse du bras, d'une extrême finesse de doigté et d'une précision de jeu qui enveloppe l'adversaire presque à son insu, l'étonne, le domine. L'homme, qui possède ce suprême tact du fer, étreint pour ainsi dire, dans le cercle de sa volonté, l'épée adverse ; il joue avec elle, il l'attire, il la fascine. C'est là toute la science, la force, l'habileté, la puissance du tireur. L'art de l'escrime est-il autre chose que de chercher à attirer son adversaire dans un piège, de lui faire croire à une attaque d'un côté, tandis que l'on cherche à l'atteindre de l'autre ? — Le tromper dans ses calculs, le dominer dans ses mouvements, étreindre, resserrer, paralyser son action ? » Baron de Bazancourt, *Les secrets de l'épée, Cinquième soirée*, 1862, La Balestra.

rôles et les places constituent un point de départ permettant le déploiement des parades et des jeux de séduction, dans le combat, les rôles ne sont pas encore distribués. Leur distribution constitue un point d'arrivé. Comme en danse, ce qui importe en combat c'est l'*espace entre*. C'est la maîtrise de cet *espace entre* qui déterminera l'issue de cette rencontre heurtante. C'est ce qu'on appelle dans plusieurs arts martiaux « la prise du centre ». En combat, le centre, c'est le centre de cet espace créé entre et par les adversaires. C'est un centre instable, mobile, tiraillé, toujours remis en cause. La façon de le combler, de le conserver, de l'orienter détermine et la compétence du combattant et l'issue du conflit.

Dans la lutte, cet *espace d'entre* est structuré et traversé par une force d'attraction. Ici, le corps à corps implique une victoire d'un corps sur l'autre, la lutte (comme l'amour) est une force d'attirance des corps qui se chevauchent sauvagement. Dans la lutte, le but est d'arriver à du Un : un vainqueur, un dominant, une force. « L'Un empêche l'Autre ». Deux lutteurs enlacés donnent une autre version de « la bête à deux dos », rapprochant par là le corps à corps agressif de la lutte et le corps à corps érotique des amants, des aimants.

L'antagonisme est donc, étymologiquement, un anti-agonisme, un contragonisme, c'est-à-dire une contre-lutte. Si dans la lutte, les corps se joignent, les forces se heurtent et se chevauchent, dans la contre-lutte, dans l'antagonisme, les corps s'éloignent, les forces se séparent et se distancient. La lutte *met la pression* entre les corps : la tension y est une forme de pression, de *com*-pression voire d'oppression. Dans l'antagonisme la tension est un étirement, une *ex*-tension, sur le modèle de l'élastique ou du jeu de la corde tirée à chaque extrémités. Dans l'agonisme agit une force d'attraction, dans l'antagonisme, une force de répulsion.

Si le propos, la cause finale de l'agonisme est de *faire de l'Un*, celui de l'antagonisme est de *faire du Deux*. Cette dimension apparaît nettement dans les domaines où le signifiant *antagonisme* est utilisé. En physiologie, il désigne le caractère, l'action de deux muscles, groupes de muscles pouvant produire des mouvements opposés et contraires à partir du même point d'appui (par exemple biceps / triceps, pronateur / supinateur). En chimie, l'antagonisme désigne l'action mutuellement inhibitrice ou réductrice de deux substances.

Antagonisme et agonisme désignent donc deux dynamiques distinctes applicables à un couple, à une dualité. La modalité spécifique de l'agonisme est la convergence, celle de l'antagonisme est la divergence. Nous retrouvons ici, à travers

les strates de ces deux signifiants, la lecture que nous avons proposée plus haut du couple pulsionnel liaison-déliaison comme unification-séparation¹. Le rapport entre lutte et contre-lutte indique bien deux rapports, deux mouvements possibles entre les corps : attraction et répulsion, réunification et séparation. Agonisme et antagonisme désignent donc des dynamiques, des modes de relation *entre*, mais aucunement des états fixés, figés, d'opposition statique. Il faut ici distinguer deux niveaux d'antagonisme : on peut considérer l'antagonisme comme le dynamisme opposé de l'agonisme (un contragonisme) et comme la relation générale entre agonisme et contragonisme, entre l'attraction et la répulsion.

Dans l'agonisme comme dans l'antagonisme, les deux termes sont donc *en relation*, que celle-ci soit une *com-pression* ou une *ex-tension*. L'opposition n'est donc pas ici à comprendre sur un modèle disjonctif et exclusif, mais bien comme une polarisation, une bi-polarité. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud présente ainsi la « grande opposition » entre les pulsions fondamentales.

« Nous sommes partis de la grande opposition pulsions de vie / pulsions de mort. L'amour d'objet lui-même nous montre une seconde polarité de ce genre, celle de l'amour (tendresse) et de la haine (agressivité). Si seulement nous parvenions à mettre en relation ces deux polarités, à ramener l'une à l'autre. »²

Pôles et polarité renvoient à l'idée de deux points diamétralement opposés mais dont la relation détermine ou est déterminée par un axe. Les deux pôles terrestres sont deux lieux, deux *topos* situés sur l'axe de rotation de la Terre. Ce qui fait que ces deux points deviennent des pôles, c'est bien le partage de cet axe commun qui ordonne et structure un espace en mouvement, un espace-temps. En physique magnétique, les pôles déterminent un espace chargé magnétiquement, des champs magnétiques. La relation entre le pôle positif et négatif ouvre un espace où s'exercent des forces. Les pôles de l'aimant exercent sur l'objet « fer » soit une force d'attraction soit de répulsion. L'aimant, qui désigne à la fois la pierre et l'acte présent d'aimer, « l'être en train d'aimer », est comme l'amant, polarisé par un *être-attiré* et un *être-repoussé*. C'est cet espace diversement chargé, cet axe de rotation entre les pulsions fondamentales entendues comme des pôles que Freud aspire à décrypter, dont il souhaite comprendre les lois de fonctionnement.

¹ 1ère partie. 2. 2. § 2. *La confusion destruction / déliaison : une impasse théorique et clinique ?*

² Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p.113.

L'opposition polaire, la bipolarisation, n'est donc pas à comprendre comme une antinomie et une contradiction mais bien plutôt comme une contrariété. Aristote, dans la *Métaphysique* distingue clairement la contradiction de la contrariété. La contradiction désigne une relation logique d'opposition entre l'affirmation et la négation d'une même proposition.

« Or parmi les opposés, les contradictoires n'admettent pas de moyen terme : la contradiction consiste, en effet, en une opposition dont l'un ou l'autre membre est nécessairement vrai d'un sujet quelconque, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire. » ¹

La contradiction ne supporte pas d'intermédiaires. C'est une opposition exclusive de deux propositions entre lesquelles il n'y a pas de milieu. La contradiction ne crée aucun espace d'*entre*, ne génère aucun jeu de forces, aucune dynamique. La non contradiction pose une vérité statique et stable, valable entièrement pour un moment *t* isolé du flux du devenir. On peut dire que le type de vérité issue du principe de non-contradiction est par nature a-temporelle, dégagée des complexités et paradoxes de la durée bergsonienne ou du devenir héraclitéen. Ainsi, la vérité non-contradictoire peut prétendre à une sorte de validité dégagée des contingences : elle est transcendante par rapport aux phénomènes et se pare d'une nécessité éternelle et objective. Elle ouvre sur une science positive, axiomatique. En revanche, elle ne fournit pas un outil très adapté pour rendre compte des réalités processuelles, conflictuelles, dynamiques. La contradiction implique une incompatibilité et une impossibilité entre les termes. Aristote l'énonce ainsi :

« Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport. » ²

Si les opposés contradictoires n'ont pas de milieu, les opposés contraires se caractérisent quant à eux, par la possibilité d'un espace intermédiaire autorisant des compositions des contraires :

¹ Aristote, *Métaphysique*, 1057a 34.

² Aristote, *Métaphysique*, 1005b 19-20.

« Puisque, entre les contraires, il est possible qu'il existe un intermédiaire, et qu'en certains cas il en existe effectivement, les intermédiaires sont nécessairement, composés des contraires. » ¹

Ainsi le contraire du blanc est le noir et l'espace entre ces contraires ouvre sur un infini de nuances de gris composant des mélanges divers des contraires et participant des deux qualités. Le contradictoire du blanc, le non-blanc, se définit pour sa part dans l'impossibilité d'un intermédiaire entre le blanc et le non-blanc.

Il n'y a donc pas de contradiction entre les pulsions entendues comme les pôles magnétiques de la vie psychique, mais bien une logique de la contrariété. Les pulsions se contrarient, se freinent, et se contrebalancent dans une logique dynamique ne relevant pas du principe de non-contradiction. Les contraires génèrent un espace intermédiaire, un *entre*, qui permet d'envisager des alliages et des « mélanges diversement composés ». Les polarités peuvent alors être entendues comme des tendances co-présentes dans les intermédiaires. Ainsi la différence entre la contradiction formelle et l'antagonisme réside dans la dimension proprement dynamique, dialectique et créatrice d'espace, de milieu où s'agitent des forces de l'antagonisme. Celui-ci peut être considéré comme une opposition de tendances, une contrariété apte à rendre compte plus aisément des processus que l'impossibilité logique de la non-contradiction. Si cette dernière fonctionne sur l'idée du *tiers-exclu*, les logiques de la contrariété, au contraire, acceptent la possibilité d'un tiers, d'un *tiers-inclus*.

Ainsi l'antagonisme présente nécessairement un caractère paradoxal. Le paradoxe est ce qui est contraire à l'opinion commune (*doxa*), à la vraisemblance. Par extension, le paradoxe indique, au sein d'une même proposition, la co-existence de deux opinions, positions, thèses, en apparence contradictoires, dont la conjonction est contraire au vraisemblable (c'est-à-dire au semblant vrai, à ce qui a la *semblance*, l'apparence du vrai). En tant que tel, le paradoxe pointe une vérité différente, en-deçà ou au-delà de l'apparence, fût-elle ortho-doxe. Le paradoxe constitue un tout présentant une ou des tensions internes, entre les parties. Le paradoxe se rapproche ici de l'énigme qui présente une pluralité de niveaux de sens qu'il nous faut déplier pour en apercevoir le caractère non-contradictoire qui se cache derrière l'apparence de contradiction, d'invraisemblable ou d'absurde. Le paradoxal peut être défini comme une structure tensionnelle ou une structure dynamique au

¹ Aristote, *Métaphysique*, 1057a 15.

sein d'une proposition, orientant ainsi la pensée vers l'appréhension d'une vérité processuelle plutôt que statique.

En psychanalyse, cette « appréhension d'une vérité processuelle » constitue la dynamique même de l'inconscient approchable par un ensemble de perspectives, de *points de vue* : économique, dynamique, topique. C'est donc la possibilité d'un *structuralisme dynamique* qu'offre l'approche antagoniste des pulsions. Pour rassembler d'un trait notre propos, il consiste à dégager des lois de compréhension de cette logique processuelle de la contrariété qui, par contraste avec le style « clair et distinct » de la logique de la contradiction, serait trop aisément reléguée d'un revers de main au rang d'une logique floue, imprécise.

2. Héraclite d'Ephèse : les intuitions fondamentales d'une pensée de l'antagonisme ¹

§ 1. Le conflit

Retracer et exhumer la généalogie philosophique du concept d'antagonisme est un chantier bien trop vaste pour que nous l'entreprenions ici et qui déborderait amplement le cadre de notre recherche actuelle ². Nous nous contenterons par conséquent de diriger notre attention sur le père dont se réclame toute pensée de l'antagonisme : Héraclite d'Ephèse, dit l'Obscur.

Héraclite est un philosophe présocratique qui vécut approximativement entre 544 et 480 av. J.C. Nous n'avons de son oeuvre que des fragments. Héraclite, aussi connu que mal connu, est habituellement présenté comme le philosophe du devenir,

¹ Nous utilisons ici principalement la traduction commentée des fragments de Marcel Conche, puf, Epiméthé, 1986. La numérotation des fragments cités se fait suivant la classification de référence Diels (*Heraklitos von Ephesos*, von Hermann Diels, Berlin, 1901) sous l'abréviation (D.n° du fragment), dans le corps du texte.

² Elle nécessiterait de nous pencher principalement sur Nicolas de Cues et le concept de *coincidentia oppositorum*, sur son utilisation chez Giordano Bruno dans le cadre d'une philosophie de l'infini, sur le statut de la contrariété et des antinomies chez Nietzsche. Cependant, si cette étude apparaît nécessaire pour cerner au mieux les formes prises par l'antagonisme dans l'histoire de la pensée, elle nous éloignerait trop de notre sujet actuel qui concerne son articulation à la psychanalyse et à la théorie des pulsions.

de l'écoulement perpétuel, du mouvement et du changement, ce qui forme ce qu'on a nommé le mobilisme d'Héraclite. Ce mobilisme est résumé par la formule *panta rei* (Πάντα ῥεῖ), tout s'écoule, formule que l'on ne trouve d'ailleurs pas chez Héraclite lui-même¹. Héraclite est ainsi fréquemment interprété dans le sens d'un relativisme porté au statut d'universel. Tout devient tout, rien ne dure ni ne perdure dans un état stable. Rien n'est ceci ou cela, tout devient : la mort devient vie, la vie mort, le jour nuit. « Le chemin montant descendant est un et le même. » (D.60)

Cependant, réduire la pensée d'Héraclite au mobilisme et au relativisme universel, c'est la caricaturer en éludant ce qui en fait toute sa portée : l'émergence d'une pensée du conflit et de l'antagonisme comme ressort intime du devenir.

« Il faut savoir que la guerre (*polemos*) est universelle, et la joute (*éris*) justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elles nécessitées. » (D.80)

« Toutes choses », tous les étants présents dans la totalité qu'est le monde, naissent de la lutte, du combat, de la discorde. Le conflit (*polemos*) est un principe universel et la joute vient régler, donner une mesure à ce principe. La lutte des contraires est ici présentée comme une joute, un combat qu'Héraclite place à la source de la génération des phénomènes. Sans conflit, sans opposition luttante des contraires, il n'y aurait rien qui viendrait à se manifester, aucune *ex-sistence*².

Selon Aristote « Héraclite blâme le Poète pour avoir dit : *puisse l'Eris disparaître et d'entre les dieux et d'entre les hommes* (*Illiade*, XVIII, 107) »³. La paix universelle dont rêve Homère, comme tous les pacifistes « intégraux », se place dans une logique de la contradiction : la paix et la guerre sont antinomiques et la paix doit exclure la guerre, faire disparaître l'*éris*, la joute, la discorde⁴. Mais, répond Héraclite, sans le combat, sans le conflit, rien ne viendrait à se manifester, rien ne

¹ Cet aspect du mobilisme universel sous l'égide du *panta rei*, correspond à l'interprétation que nous en donne Platon dans le *Cratyle* pour lutter contre « l'héraclitéisme » supposé des sophistes. « Tout est en mouvement et rien ne demeure » (*Panta chôrei kai ouden menei*), Platon, *Cratyle*, 402 a.

² Du latin *exsistere* composé de *ex* (hors) et de *sistere* (forme dérivée de *stare*, être debout) signifiant, sortir de, se manifester, se montrer.

³ Aristote, *Ethique à Eudème*, VII, 1, 1235 a 26.

⁴ Ainsi Einstein pose-t-il le problème dans sa lettre à Freud : « Je suis heureux [...] de m'entretenir avec vous de cette question qui, dans l'état actuel des choses, m'apparaît comme la plus importante de la civilisation : Y a-t-il un moyen de libérer les hommes de la fatalité de la guerre ? » *Pourquoi la guerre ?* Lettre d'Einstein à Freud, 1932, *OC XIX*, puf, p. 65.

serait engendré. La paix « pure » c'est la mort de la vie, c'est l'immobilité paisible et immobile d'une masse d'eau qu'aucun mouvement ne viendrait agiter, qu'aucun courant ne vient animer. La paix « pleine et entière » n'engendre rien, ne produit rien, ne va nulle part. Elle est, simplement, statiquement, identiquement. Elle n'est que l'antinomie du devenir : dans cette épure de paix immobile, rien ne vient ni ne devient, le changement n'a pas sa place.

Cette vision de la paix que combat Héraclite se rapproche de l'état inorganique que Freud invoque comme horizon de la pulsion de mort : un état qui n'est plus troublé par l'agitation. « Le cynéon aussi se décompose s'il n'est pas remué » (D. 125). Sans le mouvement qui vient unifier et mélanger les contraires qui composent le cynéon ¹, ceux-ci se séparent et retournent à leur état initial. Face à cette paix dépolluée de l'*éris*, Héraclite propose d'envisager la paix dans son lien intime avec la guerre. La guerre dont parle Héraclite n'est pas le contradictoire de la paix mais son contraire avec lequel elle entretient un lien serré et indissoluble.

« Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim ; il se différencie comme [le feu], quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. » (D.67)

Dieu, le cosmos, la totalité du monde, n'est pas « jour *et* nuit », « guerre *ou* paix », ni même « guerre *puis* paix ». L'unité des contraires ne doit, ni ne peut être saisie dans l'énumération, le choix ou bien la succession. Dans la perception sensible des phénomènes, l'homme perçoit telle ou telle qualité, tel ou tel parfum dans les fumées, mais le ressort caché de leur *ex-sistence*, de leur manifestation, est la tension interne des contraires qui les fonde. Dans la perception, l'homme s' imagine qu'un contraire peut exister sans l'autre, que la paix peut exister sans la guerre, la satisfaction sans le manque. Il ne voit pas l'hiver dans l'été, ni l'été dans l'hiver. Il ne perçoit pas la faim dans la satiété, ni la satiété dans la faim ².

Or, « il faut savoir que la guerre est universelle » (D.80). L'unité des contraires n'est pas une unité identique à elle-même, compacte et tautologique, elle est une unité différenciée par la tension, la joute des contraires. Nous retrouvons ici le même idée que celle que nous avons étudiée dans la première partie à propos des relations

¹ Le cynéon est un breuvage composé d'une partie solide, essentiellement de la farine d'orge, et d'une liquide, du vin.

² Le fragment 65 pose lapidairement leur co-existence : « Besoin et satiété ».

entre monisme et dualisme : il n'y a pas Un (monisme massif), ni Deux (dualisme substantiel) mais uni-dualité, Un et Deux tout à la fois.

« La guerre (*polemos*) est le père de toutes choses, de toutes le roi. » (D.53)

Polemos n'est pas uniquement la source de manifestation des phénomènes, le « père de toutes choses », mais il en est également le roi. Le roi maintient constamment son pouvoir sur ce qui dépend de lui. De la même façon l'action, l'agir du conflit sur les phénomènes est constante. C'est par la tension des contraires, leur lutte, que les phénomènes existent et continuent d'exister. L'*ex-sister* est un acte, un mouvement, pas un état.

« C'est grâce à la *guerre*, à une lutte incessante, qu'elles (toutes choses) continuent de participer à la vie du monde. On a vu que la lutte est constitutive de leur être, de sorte que, si elle cessait, elles se dissoudraient en choses de néant. » ¹

§ 2. L'harmonie contre-tendue ou l'efficace des forces contraires

L'existence des phénomènes est donc un processus fragile, dynamique, toujours menacé par un retour à la non-existence, par une disparition qui résulterait d'un arrêt du mouvement et du conflit. L'opposition tensionnelle est constitutive des phénomènes et la perte de cette tension signerait leur extinction. Nous pouvons distinguer chez Héraclite deux niveaux du discours : le premier, cosmologique et métaphysique, désigne la guerre, *polemos*, comme le principe universel du devenir, de l'être comme procès, de la manifestation. Le second niveau vient spécifier et préciser l'opérativité du conflit, de la joute (*éris*), qui vient régler et réguler le principe universel du conflit. L'opérativité de la joute, le *comment* du conflit est décrit à travers une série de fragments qui introduisent le concept d'*harmonia* (*ἀρμονία*), et plus particulièrement par le fragment 51, fondamental, de l'arc et de la lyre :

« Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. » (D.51)

¹ M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, Épiméthée, 1986, p. 442.

J.-P. Dumont en donne la traduction suivante :

« Ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même.
Il est une harmonie contre-tendue, comme pour l'arc et la lyre. » ¹

L'harmonie dont il est ici question n'est pas une forme quiétiste de paix à l'écart du tumulte du conflit, ni même une forme de perfection ou de synthèse hégélienne sursumant la négation. Non, l'*harmonia* est un ajustement de forces contraires, une « harmonie contre-tendue ». Il est intéressant de noter ici que nous n'avons pas, en français, de mot pour traduire *παλιντροπος* (*palintropos*), terme qu'Héraclite utilise pour définir et spécifier cette harmonie. *Palintropos* désigne l'idée de revenir sur ses pas, de rebrousser chemin, de mouvement en sens inverse, contraire : un tropisme de contrariété pourrait-on dire laborieusement. Le *palintropos* est donc l'orientation d'une forme et d'un mouvement qui inclut son contraire, son inverse. Le *palintropos* indique une structure interne de contrariété, mais sur un mode dynamique et non sur celui d'une opposition statique. L'anglais peut en rendre compte plus aisément avec les termes de *backward-turning* ou *turning-back structure*. Antagonisme, en français, est probablement ce que nous avons de plus proche pour exprimer cette idée. L'harmonie dont nous parle Héraclite est donc une harmonie *palintropique*, antagoniste. En joignant ainsi le concept d'*harmonia* à celui de conflit, Héraclite s'écarte du concept pythagoricien d'*harmonia* fondé sur l'assemblage des semblables. L'*harmonia* héraclitéenne est un tout structuré par l'altérité, le dissemblable :

« L'adverse, bénéfique; à partir des différents, le plus bel assemblage et [tout se fait dans la lutte]. » (D.8)

Par cette image « d'harmonie contre-tendue », « d'ajustement par actions de sens contraire », Héraclite condense magistralement la logique de l'antagonisme. L'*harmonie antagoniste* désigne donc une forme d'ajustement des contraires, une structure interne en tension qui fonde un mode d'apparaître des phénomènes. Cet ajustement est représenté par la corde de l'arc ou de la lyre qui relie les deux pôles, les deux extrémités. Le lien entre les deux directions opposées a pour première fonction de les réunir, de les mettre en relation. La relation est le troisième terme qui permet de penser une dualité dynamique. Par ailleurs cette image nous donne des éléments sur la structure de la relation. Plus la tension de la corde est importante, plus les opposés sont en relation et tendent à se rapprocher l'un de l'autre, à

¹ J.-P. Dumont, *Héraclite, Les Présocratiques*, Gallimard, La Pléiade, 1988.

coïncider. La différenciation interne des deux pôles est ici reliée à (et par) une tension antagoniste, constitutive d'un équilibre dynamique, qui contraste avec la stabilité statique de l'état zéro.

Cependant, si l'on considère les métaphores de l'arc et de la lyre, il ne suffit pas d'envisager la corde comme ce qui relie la dualité, mais également de penser son efficace. L'arc est un outil qui se définit par sa fonction : tirer une flèche. « Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'oeuvre est mort » (D.48). L'arc considéré comme un objet de collection n'est qu'un arc mort, un arc dans une vitrine. L'arc est fait pour vibrer dans les mains de l'archer, sa corde est faite pour chanter, tout comme la lyre.

« Dans Homère, l'arc est vivant et le poète le compare à la lyre (*Odyssée*, XXI, 406), car, comme elle, il est sonore : la corde de l'arc d'Ulysse, essayée, rend un son clair « pareil au cri de l'hirondelle » (*ibid.*, 411), la détente de l'arc lançant la flèche produit un bruit sec. »¹

On peut développer, à partir des métaphores de l'arc et de la lyre, plusieurs pistes qui nous permettent de mieux approcher ce concept fuyant et mobile d'*harmonie contre-tendue*, d'*harmonie antagoniste*. L'arc doit être entendu comme un arc vivant, en acte, comme le signifiant d'un *agir* et pas simplement comme une l'image immobile d'un *état*. Dans ce cas il nous faut, ainsi que le présente Conche, prendre en compte l'agir de l'archer :

« Ainsi la main gauche qui saisit l'arc par le *milieu* et la main droite qui amène la corde vers la poitrine s'efforcent en sens contraire². Or de ces actions de sens contraire résulte l' « exact ajustement », l'ἀρμονία, qui est l'arc lui-même en acte : « Soudain il crisse, la corde sonne bruyamment, et la flèche aiguë s'élance » (*Iliade*, IV, 125). Ces sonorités caractéristiques de l'arc fonctionnel et efficace indiquent que l' ἀρμονία constitutive de l'arc est atteinte, et que l'arc et l'archer forment un tout harmonieux. »³

L'exact ajustement est atteint techniquement par l'application simultanée de forces contraires. Mais le point important est que cet ajustement harmonieux des

¹ M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, Épiméthée, 1986, p. 426.

² « On aurait tort de dire de l'archer que ses mains repoussent et attirent l'arc en même temps; mais on dit très bien que l'une de ses mains le repousse et que l'autre l'attire » (Platon, *République*, IV, 439b, trad. Baccou).

³ M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, Épiméthée, 1986, p. 428.

forces antagonistes produise un effet, un efficace qui est l'objet même de l'arc, sa nature propre. L'antagonisme est producteur d'effets : pour l'arc, l'envol de la flèche, pour la lyre, la création d'un son. A partir de ce point, et en fonction des effets, on peut donc schématiquement distinguer trois modes du conflit, trois grands états de la tension antagoniste :

1/ Une tension trop lâche, un manque de tension, produisant des effets dysharmonieux, ou, à l'extrême, une absence de tension qui ne produit aucun effet, aucun son. Ici, l'écart entre les deux extrémités de l'arc ne génère pas un *espace* producteur d'effets. Il y a manque de lien, de liant. Il n'y a pas ou pas assez d'*entre*. Cet état se caractérise par une prééminence du vide.

2/ Une tension trop forte qui introduirait soit une rupture du lien (et donc une désunion des principes antagonistes et un retour à l'état 1), soit une impossibilité d'ajustement par manque de vide, par manque de manque. La tension entre les contraires est trop forte pour laisser la possibilité du mouvement. Cet état se caractérise par une prééminence du plein.

3/ une tension « juste », accordée, une variation de tensions intermédiaires qui, à la fois conserve le lien entre les pôles antagonistes tout en produisant des effets. C'est le moment de « l'harmonie palintropique ». C'est un *espace d'entre* où les mouvements contraires coexistent pour générer des phénomènes antagonistes tissés de vide et de plein.

Ce tissage, cette *intrication* des contraires dans les phénomènes est désignée par Héraclite par le terme de *noeuds* :

« Noeuds : tous et non-tous, rassemblé séparé, consonant dissonant ; de toutes choses l'un et de l'un toutes choses. » (D.10)

Les « étants », les phénomènes, sont des noeuds, des noeuds gordiens. Ils sont, intrinsèquement, un nouage formant un tout, une totalité, dont les parties constituantes sont à la fois portées l'une vers l'autre et séparées. L'étant-noeud est ainsi un « tenir ensemble » d'un mouvement qui rassemble et d'un mouvement qui sépare, d'une motion d'unification et d'une de désunification. Mais ces deux mouvements ne doivent pas être compris comme des contraires se succédant, la réunification d'éléments épars alternant à la dispersion de ce qui était réuni, ou comme des positions exclusives « ou bien...ou bien ». Non, ils doivent être

appréhendés dans un geste qui perçoit leur entrelacement, leur nouage intime : « de toutes chose l'un et de l'un toutes choses ».

« Il s'agit plutôt de l'analyse du double processus constitutif de tout ce qui est réel, c'est-à-dire vivant et participant de la vie du monde, à savoir un processus d'unification ou mouvement vers l'un, un de dés-unification ou mouvement vers le multiple. A la limite, d'une part, l'un pur serait immobile et mort, d'autre part, les autres, la dispersion pure, ne serait qu'immobilité et mort. Ce qui constitue tout ce qui y a, la réalité même, la vie universelle, est l'indissociabilité du mouvement vers l'un et du mouvement vers le plusieurs. »¹

§ 3. Différences entre le *polemos* héraclitéen et le *neikôs* d'Empédocle

A bien des égards, on peut noter une proximité, une familiarité entre la pensée d'Héraclite et celle d'Empédocle, légèrement postérieure. Mais sur ce point précis, la théorie de l'Ephésien se distingue nettement de celle d'Empédocle. En effet, chez ce dernier, le rapport entre la discorde et la concorde, entre *neikôs* et *philia*, bien que toujours en acte dans les mélanges que sont les choses du monde physique², est réglé par un rapport méta-physique d'extériorité réciproque. *Philia*, la concorde, l'amitié (souvent traduit par « Amour » bien qu'Empédocle n'utilise pas le terme *eros*) circule à l'intérieur du monde, unifiant les éléments, faisant de l'Un. *Neikos*, la discorde, la lutte (souvent traduit par « Haine ») vient de l'extérieur, séparant et fragmentant ce que *philia* rassemble. La discorde est une étrangère, funeste et venant du dehors.

« Tantôt l'Un augmente jusqu'au point d'être seul existant à partir du multiple; et tantôt de nouveau se divise, et ainsi de l'Un sort le multiple. [...] Tantôt de par l'Amour ensemble les éléments constituent une unique ordonnance, tantôt chacun d'entre eux se trouvent séparés par la Haine

¹ M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, Épiméthée, 1986, p. 435-436.

² « Lorsque paraît au jour, résultant du mélange, ou la forme d'un homme, ou celle d'une bête, ou d'un arbuste encore ou enfin d'un oiseau, on en parle en usant de ce mot : engendré. Et quand les éléments après se dissocient, pour en parler on dit : funeste est le trépas. Ce parler est injuste, et pourtant il convient que j'y recoure aussi pour observer l'usage. » Empédocle, *De la Nature*, Frag. IX

et : « Il y a seulement un effet de mélange et de séparation de ce qui fut mêlé : naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes. » Frag. VIII.

ennemie. [...] Ainsi de l'Un sort le Multiple : et feu et eau, et terre, et air haut et sans bornes; en dehors d'eux la Haine, funeste, et parmi eux, l'Amour. » ¹

Ainsi le monde est-il rythmé par une alternance entre l'action de l'Amour et de la Haine. *Neikos* a ici un tout autre statut que l'*eris* chez Héraclite : elle disloque le tout, elle ne le constitue pas. La discorde chez Empédocle possède une dimension tragique absente de chez Héraclite. Elle est funeste, ennemie de l'unité et, derrière l'apparente conciliation avec l'Amitié dans le mouvement du monde, reste extérieure aux éléments, n'ayant pas sa place « parmi eux ». La séparation ne peut venir que de l'extérieur à la sphère originelle (*Sphairos*) , unifiée par l'Amitié : « Dans le tout, point de vide et non plus de trop-plein » ² . Celle-ci est parfaite, sans failles, parfaitement identique à elle-même :

« Egal à lui-même partout, illimité,
Sphairos est là, tout rond, joyeux et immobile. » ³

La séparation est tragique pour l'immobilité joyeuse et tautologique du *Sphairos*. Elle intervient de l'extérieur comme un couperet qui met fin à cet état stable et unifié par l'Amitié. La séparation, la castration est présentée chez Empédocle comme une nécessité tragique et non comme un moment constitutif. L'harmonie Empédoclienne est cette harmonie une du *Sphairos*, fondée sur l'identité. Le conflit vient rompre cette unité harmonieuse comme un geste violent vient briser le vase en morceaux. C'est une harmonie paisible, a-conflictuelle (ou anté et anti-conflictuelle), sans tensions internes, une béatitude immobile qui contraste et se distingue donc nettement de l'harmonie contre-tendue, antagoniste et dynamique d'Héraclite. Chez Héraclite, l'unité n'est pas conçue comme ce qui arase les différences mais comme ce qui les contient. La dualité du manifesté n'est pas pensée comme un moment postérieur à l'indifférenciation primordiale, comme chez Empédocle, mais comme un processus coextensif à l'unité fondamentale du Tout.

Le choix de Freud de s'inspirer d'Empédocle n'est pas sans conséquences sur la morphologie que prendra la théorie des pulsions. Empédocle pense, comme Héraclite, le mélange de deux principes contraires, mais non selon les mêmes modalités.

¹ Empédocle, *De la nature*, fragment XVII, 1-20.

² Empédocle, *De la nature*, fragment XIII.

³ Empédocle, *De la nature*, fragment, XXVIII.

Empédocle déploie une pensée de l'agonisme, pas de l'antagonisme. Amitié et Discorde sont en lutte, dominant chacun à son tour l'autre dans une cosmogonie tragique. L'antagonisme préfiguré par Héraclite nous semble être un précieux contrepoint à l'agonisme d'Empédocle et, par la suite, un outil indispensable pour développer une théorie de l'antagonisme en psychanalyse.

C'est une autre figure du *Sphairos*, « tout rond, joyeux et immobile » que nous rencontrons dans la référence freudienne à Platon, utilisée pour étayer la théorie des pulsions : le mythe de l'androgynie.

3. Les deux visages d'Eros : mise en dialogue de Freud et Platon

C'est en 1920, au chapitre 6 d'*Au-delà du principe de plaisir*, que Freud invoque le mythe platonicien de l'Eros. Cette référence apparaît à un moment tout à fait stratégique de l'argumentaire freudien : il s'agit d'assoir l'hypothèse du dualisme Eros / Thanatos, développement freudien de l'intuition d'Empédocle sur l'origine. C'est quand la science et l'observation clinique ne peuvent plus rien apporter de nouveau concernant la compréhension de l'origine de la sexualité, que Freud fait appel au dire mythologique sous l'autorité du « divin Platon »¹.

« Dans un tout autre domaine, sans doute trouvons nous une telle hypothèse mais elle est d'un genre si fantastique – certainement plus proche du mythe que de l'explication scientifique – que je n'oserais pas en faire état ici si elle ne satisfaisait précisément à la condition même que nous cherchons à remplir : elle fait dériver une pulsion du besoin de rétablir un état antérieur. Il s'agit, bien sur, de la théorie que Platon, dans *Le Banquet*, fait développer par Aristophane et qui ne traite pas seulement de l'origine de la pulsion sexuelle mais aussi de la plus importante de ses variations quant à l'objet. »²

Tout en restant prudent quant au degré d'incertitude et de partialité de cette dimension spéculative de la métapsychologie qui tend à s'éloigner de la clinique, Freud la pose cependant comme fondamentale pour la théorie des pulsions, et donc pour la psychanalyse. Avant de déplier cette référence au *Banquet* de Platon, il nous faut enfin noter qu'elle n'a rien d'anecdotique mais qu'elle parcourt discrètement le

¹ Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, , préface à la quatrième édition, 1920, Gallimard, 1987, p. 33.

² Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 118.

corps du texte freudien depuis 1905, fondant l'extension donnée au concept de sexualité. Nous renvoyons sur ce point à *Freud, la philosophie et les philosophes* où P.-L. Assoun en brosse la généalogie ¹.

Nous disions en ouverture que Freud invoque le mythe platonicien de l'Eros, mais il nous faut préciser que le choix de Freud porte sur un mythe bien particulier du *Banquet*, celui d'Aristophane. C'est ce mythe, celui de l'androgynie et de la coupure originelle, qui accompagne Freud tout au long de sa vie, tant dans son vécu affectif personnel ² que dans ses spéculations métapsychologiques. Freud avait une bonne connaissance de Platon. Il avait bien sûr connaissance du second grand mythe de l'Eros du *Banquet*, le mythe présenté comme central et que Platon fait développer par Socrate lui-même : le mythe de Diotime et de la naissance d'Eros au banquet d'Aphrodite. Il y a donc un choix freudien et, symétriquement, un « mythe éludé » par Freud. Il nous faut ressaisir la prééminence accordée au mythe d'Aristophane en lien avec le silence sur le mythe de Diotime. Selon nous, ce *choix* et ce *taire* font sens ensemble et nous donnent un éclairage précieux quant à la fondation de la métapsychologie des pulsions. Il nous apparaît important de faire ici retour à Platon afin de bien voir ce qui est en jeu dans ce choix, par Freud, du mythe d'Aristophane. L'étude de ces deux mythes nous permettra d'affiner les différences entre les approches agonistes et antagonistes du dualisme pulsionnel.

§ 1. Aristophane : le mythe de l'Eros nostalgique

Dans *Le Banquet*, Platon propose donc deux grands mythes pour approcher l'origine et la dynamique de l'Eros. Le premier, porté par Aristophane, fait dériver l'Eros, après la castration opérée par Zeus, d'une androgynie primordiale et antérieure :

« Car autrefois, notre nature n'était pas celle que précisément elle est aujourd'hui, mais d'une autre sorte. Premièrement, l'espèce humaine comportait en effet trois genres et non pas deux comme à présent [...] ; Il existait alors en effet un genre distinct, l'androgyné, qui par la forme comme

¹ Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, 1976, puf, 2005, p. 195 à 198.

² « Dans une lettre à Martha Bernays en date du 28 août 1883, on trouve une allusion au mythe platonicien; évoquant sa douloureuse séparation d'avec sa fiancée, Freud s'écrit : « Je ne suis plus qu'une moitié d'être humain au sens de la vieille fable platonicienne que tu connais sûrement et, dès que je suis désœuvré, la coupure me fait souffrir » ».

P.-L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, 1976, puf, 2005, p. 195.

par le nom, participait des deux autres ensemble, du mâle comme de la femelle [...] Chacun de ces hommes était, quant à sa forme, une boule d'une seule pièce, avec un dos et des flancs en cercle ; il y avait quatre mains et des jambes en nombre égal ; puis, sur un cou tout rond, deux visages absolument pareils entre eux, mais une tête unique pour l'ensemble de ces deux visages, opposés l'un à l'autre ; Quatre oreilles, deux organes de la génération et le reste à l'avenant. » ¹

L'androgynie est ici l'image de la complétude. Les éléments s'équilibrent jusqu'à se neutraliser. L'insistance sur la forme sphérique et pleine augmente l'effet d'unité compacte, lisse, « d'une seule pièce » dit le texte. Si cette androgynie participe du féminin et du masculin, ceux-ci ne sont pas dans un rapport d'attraction-répulsion. Il n'y a pas de *jeu* permettant un quelconque mouvement, aucun espace n'existe, ni ne peut exister entre les deux parties siamoises de cette totalité identique à elle-même.

C'est une unité homogène et stable, auto-suffisante, auto-centrée. Il y a certes la présence des « deux organes de la génération » mais leur proximité n'engendre rien, la génération n'est pas en acte. L'unité sphérique originelle ne contient qu'en puissance la différenciation sexuée, l'altérité désirable.

Ce n'est qu'après la scission du Même, que l'Autre s'actualise; après que Zeus, lassé par l'insolence du pouvoir des androgynes, décide de les couper en deux, « à la façon de ceux qui coupent les cormes dans l'intention de les conserver » introduisant ainsi une césure dans leur belle unité sphérique. Cette action séparatrice du roi des dieux, a pour but de les conserver. C'est pour ne pas avoir à les détruire que Zeus les affaiblit par cette coupure. L'intention de Zeus est, par cet acte, de fixer des limites à leur insolence et de les remettre à leur juste place en leur enseignant l'humilité.

« Dès qu'il avait coupé un de ces hommes, Zeus enjoignait à Apollon de lui retourner le visage du côté de la coupure, afin que l'homme devant le spectacle du sectionnement subi par lui, en devînt plus modeste. » ²

¹ Platon, *Le banquet*, 189 e-190 a.

² Platon, *Le banquet*, 190 e.

Alors chaque moitié, incomplète et souffrant de cette incomplétude, de ce passage du tout au pas-tout, regrettant sa propre moitié s'anime d'un mouvement pour se rejoindre :

« Chaque moitié s'enlaçait mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être, finissant par mourir de l'inaction causée par leur refus de faire quoi que soit l'une sans l'autre. En outre, quand une des moitiés était morte, la moitié survivante en cherchait une autre. » ¹

La pulsion de vie qu'est l'Eros se résume dans cette nostalgie d'une unité originelle organisée autour de l'insupportable de la séparation. Ainsi Freud trouve ici un appui pour donner une forme au concept élargie de libido comme mouvement général du vivant vers une réunification, comme désir de conjonction et force d'attraction ². Aristophane le résume ainsi :

« Ainsi, c'est depuis un temps aussi lointain, qu'est implanté dans l'homme l'amour qu'il a pour son semblable : l'amour, réassembleur de notre primitive nature; l'amour qui de deux êtres, tente d'en faire un seul, autrement dit, de guérir l'humaine nature. » ³

L'unité du mythe d'Aristophane est fondamentalement asexuée ; c'est-à-dire qu'elle ne contient l'altérité, la dualité qu'en puissance. C'est une unité-unicité étrangère à l'expérience de l'Autre. L'unité première de l'indifférenciation, précède ici la différence sexuée qui n'aspire qu'à y revenir. Ce mythe du destin nostalgique de la pulsion pose l'Eros comme la manifestation d'un désir d'unité qui cherche désespérément, jusqu'à la mort, à résoudre l'angoisse de la séparation. On peut retrouver ici une intuition qui sera reprise par Lacan : il y a une irréductibilité de la différence sexuelle, que le sujet, par son symptôme, tente *encore et en-corps* de résoudre. Il y a une coupure, un trou fondamental que le sujet cherche, toujours pathétiquement, à recoudre, à colmater.

¹ *Ibid.*, 190 e.

² « Nous supposons que les pulsions de l'homme sont de deux espèces seulement, soit celles qui veulent conserver et réunir - nous les nommons érotiques, tout à fait dans le sens de l'Eros dans le Banquet de Platon, ou sexuelles par une extension consciente du concept populaire de sexualité -, et d'autres qui veulent détruire et mettre à mort. »
Freud, *Pourquoi la guerre ?*, 1932, puf, *Oeuvres complètes XIX*, p. 75.

³ Platon, *Le banquet*, 191 d.

Nous retrouvons ici bien des motifs qui dessinaient déjà la pensée d'Empédocle. Lacan le note dans le *séminaire VIII*, sur le transfert :

« Chez Platon, et bien avant lui, cette forme, *Sphairos*, comme dit encore Empédocle, c'est un être qui est de tous les côtés semblable à lui-même, sans limites, [...] qui a la forme d'un boulet, règne dans sa suffisance royale, rempli de son propre contentement, de sa propre suffisance. Ce *Sphairos* est la forme que prend l'amour [...], l'amour qui rassemble, qui agglomère, qui assimile, qui agglutine. » ¹

Les images de la sphère et de la boule trouvent un écho contemporain dans la poésie d'Henri Michaux. *Lointain intérieur* s'ouvre sur ces lignes :

« J'étais autrefois bien nerveux. Me voici sur une nouvelle voie :
Je mets une pomme sur ma table. Puis je me mets dans cette pomme.
Quelle tranquillité !

[...] Je suis parfois si profondément engagé en moi-même en une boule unique et dense que, assis sur une chaise, à pas deux mètres de la lampe posée sur ma table de travail, c'est à grand peine et après un long temps que, les yeux cependant grands ouverts, j'arrive à lancer jusqu'à elle un regard.

Une émotion étrange me saisit à ce témoignage du cercle qui m'isole.

Il me semble qu'un obus ou la foudre même n'arriverait pas à m'atteindre tant j'ai de matelas de toute part appliqués sur moi.

Plus simplement, ce serait bien que la racine de l'angoisse est pour quelque temps enfouie. J'ai dans ces moments l'immobilité d'un caveau. » ²

La boule unique et dense est, chez Michaux, une réponse aux agressions de l'espace et du devenir, de la temporalité, racine de l'angoisse. N'ayant ni commencement ni fin, elle annule le passage et l'écoulement du temps. Elle est vécue comme une formation de l'être qui se constitue en refuge, qui se met en boule dans un mouvement de protection de façon à ce que rien, pas même la foudre de Zeus, ne puisse le toucher et le forcer à se mettre en mouvement. Cet « être en boule » renvoie à la situation du fœtus dans le ventre maternel, situation qui se maintient dans la prime enfance et qui disparaît progressivement avec le langage et les sollicitations du monde extérieur.

¹ Lacan, *Le séminaire VIII, Le transfert*, 1960-61, Seuil, 2001, p. 112.

² Henri Michaux, *Plume précédé de Lointain intérieur*, Gallimard, 1963, p. 9-11.

« Jusqu'au seuil de l'adolescence, il formait une boule hermétique et suffisante, un univers dense et personnel et trouble où n'entrait rien, ni parents, ni affections, ni aucun objet, ni leur image, ni leur existence, à moins qu'on ne s'en servît avec violence contre lui. » ¹

L'être en boule est antérieur et résistant à la relation d'objet. C'est un état pré-oedipien où ni parents, ni aucun objet n'ont de place. L'altérité en est exclue et n'existe que sous la forme d'une violence qui fait effraction de l'extérieur. La perfection et la densité de la boule excluent également tout espace, toute faille qui autoriserait un mouvement :

« Il voudrait agir. Mais la boule veut la perfection, le cercle, le repos. [...] Il n'est qu'une boule. Il s'entête. Il est à l'affût du mouvement. Il est le fœtus dans un ventre. Le fœtus ne marchera jamais, jamais. Il faut le sortir et ça c'est autre chose. » ²

Du point de vue de cette unité parfaite, archaïque et océanique, la division est une perte de perfection, une perte de cohésion. L'altérité apparaît comme une chute, une décadence de l'état originel.

« La boule donc perdit sa perfection.

La perfection perdue, vient la nutrition, viennent la nutrition et la compréhension. A l'âge de sept ans, il apprit l'alphabet et mangea. » ³

De la séparation, viennent la faim, paradigme physique de la pulsion, et la parole. La parole est un exil du *Sphairos*. Dans l'Eros des amants hémiplegiques et incomplets qui forment dans leur union, non pas un couple, mais une boule unique, les mots sont inutiles et viendraient douloureusement mettre à distance la jouissance de l'identique collé à lui-même.

¹ Henri Michaux, *Plume précédé de Lointain intérieur, Le portrait de A.*, Gallimard, 1963, p. 110 à 120.

² Henri Michaux, *Plume précédé de Lointain intérieur*, Gallimard, 1963, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 112.

Encart clinique

Il s'agit d'un sujet âgé de 46 ans, Yannick, qui consulte suite à une période de dépression et pendant un moment de transition professionnelle. Nous relatons ici un moment d'une des premières séances, après quelques mois, pendant laquelle l'analysant se laissait aller à l'association libre.

« Je me sens comme une boule. [silence]. Je suis une boule. C'est comme si la distance entre vous et moi avait subtilement changé. Je suis à la fois très loin et très proche. [long silence]. En fait, c'est comme s'il n'y avait plus que l'ouïe. Il n'y a vraiment que les sons. Tout le reste, c'est comme des images floues à la surface de la boule. Je ne sais pas si les sons sont à l'intérieur ou à l'extérieur. En fait c'est les deux. Je suis à l'intérieur et à l'extérieur. [silence]. C'est très paisible; apaisant. Je sais que je vais devoir en sortir, retourner dans le monde, dans l'agitation, dans les responsabilités, mais je n'en ai pas envie. »

Nous retrouvons ici la dimension du refuge cher à Michaux. Le monde extérieur est vécu comme le lieu des sollicitations, des responsabilités, le lieu où le désir de l'autre oblige à une réponse, exige une sortie du calme de la boule. Le vécu de boule, en boule, met le monde, l'altérité, entre parenthèse, les transformant en reflets à la limite de la boule. Le sujet vit ce moment comme une *épochéé*, une suspension qui autorise un retour sur soi, une recollection. Il est significatif de noter l'importance que prend ici la dimension auditive qui renvoie à un vécu fondamentalement sonore du monde évoquant la vie intra-utérine. On peut rapporter ce moment à temps de régression au niveau d'un narcissisme primaire, pré-moiïque, où on observe une clôture du pré-moi sur lui-même, une absence d'extériorité et de relation d'objet. A la séance suivante, Yannick reparle de ces moments où il « est en boule » :

« En fait, ça me fait penser à la boussole de bateau qu'il y avait dans la voiture de mon grand-père. C'était une boule qui flottait dans un liquide. Elle me fascinait cette boule. Elle était en lien avec l'extérieur, elle pouvait réagir aux chocs, elle bougeait avec les soubresauts de la voiture, elle tournait pour indiquer le nord, mais elle restait toujours protégée dans sa bulle d'eau. C'est comme ça quand je retourne en boule. Il y a une relation avec les choses mais je suis à l'abri des sollicitations. Je ne suis pas obligé d'y répondre. »

La perception de l'agressivité de l'extérieur est essentiellement reliée au désir de l'autre, au contraire des environnements naturels (Loire, forêts) que Yannick recherche pour la tranquillité qu'ils lui apportent. Il ressent le désir de l'autre comme une agression qui « rentre » dans son espace intérieur et à laquelle il se sent obligé de répondre, obligation toujours accompagnée d'une peur de ne pas y arriver, de ne pas être à la hauteur. Parlant d'une période de travail plus intense, il conclut par : « je vais devoir trouver des micro-moments pour pouvoir me remettre en boule ». Le *se remettre en boule* apparaît comme un rythme nécessaire, comme une scansion vitale entre un *refaire* et un *défaire*, entre un *Fort* qui l'éloigne de lui-même et un *Da* qui y fait retour.

Ce mythe de l'origine de l'Eros, qui est un mythe de l'Eros des origines, vient illustrer magnifiquement l'hypothèse freudienne que la pulsion cherche à rétablir un état antérieur et vient fonder mythologiquement le principe de nirvâna.

Mais, comme le fait remarquer Lacan concernant l'anthropologie, on ne rencontre que des hommes et des femmes. L'androgynie apparaît donc comme un principe non-manifesté, étant donné que la manifestation, qui est différenciée, implique l'altérité en acte. Si nous acceptons comme postulat, l'évidence phénoménologique qu'il y a quelque chose et non pas rien, qu'il y a manifestation et différence des sexes, alors l'unité-unicité ne peut au mieux qu'être une unité non-manifestée, relevant d'une métapsychologie qui frôle ici la métaphysique. L'androgynie sphérique évoque donc l'unité océanique et parfaite de l'indifférenciation primordiale¹, matrice et chaos originel contenant en germe la manifestation. En cela elle s'identifie à l'informe qui est pure puissance.²

Il est important de noter que, pour fonder le second dualisme pulsionnel, Freud fait appel au mythe qui le fait dériver d'une unité première. La dualité pulsionnelle, censée être un facteur de discernement face à la « confusion » de la théorie de la libido jungienne, n'arrive pas à se dégager de l'unité, vers laquelle elle régresse : elle est comme réabsorbée par la force attractive du Même. L'Eros, comme force « qui rassemble, qui agglomère, qui agglutine », est donc un Eros nostalgique et régressif, un mouvement animé du désir de « faire retour » à l'unicité originelle. Dans le mythe d'Aristophane, la castration échoue à fonder l'altérité.

Ce mythe régressif de l'Eros et, *in fine*, mortifère à travers un Désir qui s'identifie au besoin, doit se comprendre dans son articulation au second mythe d'Eros du Banquet, le mythe laissé dans l'ombre par Freud. Ce second mythe de

¹ Concernant le *sentiment océanique* et la discussion avec R. Rolland, nous renvoyons à *Malaise dans la culture*, puf, quadrigé, p. 9. Ce point est d'importance puisqu'il concerne les possibilités d'états limites du moi-corps. Nous traiterons et analyserons ce point en troisième partie : *Psychanalyse et clinique des marges : aux marges de la psychanalyse ?*, p. 245.

² Supposons un instant que l'unicité relève d'une ontologie positive (c'est-à-dire qu'elle soit manifestée, existante), alors son homogénéité même empêcherait de la penser, puisque l'acte réflexif comme l'acte du parler, nécessitent une distance, une séparation, qu'un plein ontologique excluant l'Autre rend impossible. La castration symbolisée ici par la coupure introduite par le dieu de la foudre, Zeus, est donc fondatrice de toute énonciation. Pareille unité relèverait donc d'une forme impensable d'inconscience.

l'origine d'Eros est rapporté par Socrate qui le tient lui-même de Diotime de Mantinée, prêtresse d'Apollon.¹

§ 2. L'autre discours sur Eros. Diotime et le mythe d'Eros-daïmôn

« Le jour où naquit Aphrodite, les dieux étaient au festin. Avec eux tous était le fils de Métis, Pôros. Après le dîner, Pénia était venue mendier, ce qui est naturel un jour de bombance, et elle se tenait près de la porte. Pôros, qui s'était enivré de nectar, entra dans le jardin de Zeus, et tout alourdi s'endormit. Pénia, dans sa pénurie, eut l'idée d'avoir un enfant de Pôros : elle se coucha contre lui, et fut enceinte de l'Eros. »²

Pôros, c'est l'être dans sa plénitude, la ressource. *Pénia* représente pour sa part le manque, la pauvreté, la vacuité. Le manque d'être n'est pas invité au banquet des dieux. *Pénia* ne participe pas à la joie et à l'abondance mais ne peut que venir mendier les miettes à la porte, au seuil (lieu où règne *Janus*). La pénurie, le manque, ne pénètre pas dans l'enceinte des dieux mais se tient à la limite de leur lieu, de leur existence. Ni complètement à l'extérieur, ni à l'intérieur, elle se tient et *est sur le seuil*. Le seuil est sa modalité d'existence.

Ainsi *Pénia*, d'une certaine façon, est. Elle n'est pas le néant, l'absolument rien (qui, au sens strict est impensable), mais révèle plutôt un mode d'être « en creux » par contraste avec le mode d'être de *Pôros* caractérisé par le plein. *Pénia* n'est donc pas assimilable à un néant (*ne-ens*), à un non-être, mais bien à une modalité négative de l'être, difficilement définissable par son caractère évanescent, mais distincte cependant d'une pure et simple inexistence ; métapsychologiquement, on peut lire *Pénia* comme une préfiguration conceptuelle du manque comme principe, et plus simplement comme effet ou comme perte, absence de l'objet.

¹ Notons au passage le souci de Platon de spécifier l'énonciateur du mythe. Ici, Aristophane, auteur des *Nuées*, et responsable probable du procès, et de la mort du Père, Socrate, le maître de Platon ; Là, une femme vouée à Apollon, fils de Zeus, Dieu du temple de Delphes, situé sur le nombril du monde : *l'omphalos*. Entre Aristophane et Diotime, ce sont deux rapports au discours qui s'opposent : ici un discours « pervers » et perversi, un discours du semblant aux effets mortifères, là un discours lié à l'interprétation d'une parole divine, un discours signifiant.

² Platon, *Le Banquet*, 203 b.

Or *Pôros*, dans un moment d'ivresse, sa lucidité altérée par le nectar, s'unit au manque. De cette union de la plénitude et de la vacuité, de la ressource et du manque, naît *Eros* qui participe des deux natures. La conjonction de l'être et du manque est donc à rapporter à un fait mystérieux et irrationnel, un obscurcissement fondamental exprimé par l'inconscience de *Pôros* et l'oubli de sa filiation à *Métis* (sagesse, intelligence pratique). Car l'être ne peut en effet désirer s'unir au manque en dehors d'un moment d'oubli de sa nature propre.

Mais cet obscurcissement originel est également ivresse, c'est-à-dire volupté, *mania*. Toute ivresse, qu'elle soit vulgaire, bachique ou sublime, mystique, se caractérise par un état de dépossession de soi et d'oubli articulé à une sensation d'exaltation. L'ivresse de *Pôros* est donc conjointement et simultanément inconscience, torpeur, obscurcissement et transport, excitation, volupté. Seul cet état trouble et indistinct de l'ivresse, autorise l'union avec le manque. Dans un oubli voluptueux et embrumé, sous le signe d'Aphrodite déesse du plaisir, la plénitude de l'être s'unit avec son Autre.

Par cette conjonction du Même et de l'Autre, Eros est engendré. Le Désir, Eros, naît d'un *oubli-ivre* de l'unité du plein, d'un état non travaillé par le manque. Il y aurait une jouissance à s'accoupler au manque d'où émerge l'Eros. Cette jouissance aurait à voir avec le corps pulsionnel, l'*oublivre* indiquant un désir inconscient de débordement de la stabilité du système corps-psychisme, stabilité pleine et univoque, sphérique, sans manque, sans Eros.

Nous proposons donc de lire le mythe d'Aristophane sur l'androgynie originelle et celui de Diotime, comme deux approches complémentaires de la dialectique du Même et de l'Autre. Si Aristophane propose une explication de l'Eros à partir du désir de l'Un de faire retour à lui-même après l'expérience douloureuse et insurmontable de l'altérité, Diotime décline également ce thème, mais intègre l'Autre en en faisant un élément essentiel à la fécondité de l'éros, à son efficace.

Aristophane énonce le point de vue de l'unité-unicité pour laquelle le non-soi apparaît comme insupportable. Eros exprime ici la pulsion régressive tendant à rapprocher les aimants de l'indifférenciation primaire et archaïque qui viendra enfin neutraliser la pulsion déstabilisante. Chez Aristophane, le Deux est déduit de l'Un. L'Un est ontologiquement premier et le Deux apparaît comme la division de l'Un. La différence sexuelle est interprétée comme la division d'une unité première et hypothétique. A partir de cette primauté de l'Un, l'Eros qui détermine un mode de

relation entre les contraires, est marqué du sceau de la nostalgie des origines. La vie n'est qu'un moment dans l'histoire de l'Un : elle en émerge et y fera retour. C'est un point de vue métaphysique, déductif et mathématique ¹.

Diotime pour sa part se fait la porte parole d'une unité fondée sur la rencontre du Même et de l'Autre. Chez Diotime ou Héraclite, l'Un est coextensif au Deux. Il n'y a pas d'Un qui précède, ontologiquement ou génétiquement, le Deux. Le Deux est immédiatement là et l'unité désigne l'interdépendance des contraires, ou plus exactement et d'un point de vue psychologique, l'Un est la capacité de faire tenir ensemble des motions contraires dans un même geste cognitif ou psychique sans être paralysé par l'impossibilité logique ou déchiré entre les tendances antagonistes. C'est un point de vue « phénoménologique » au sens d'une primauté du phénomène sur l'interprétation, d'une primauté la multiplicité physique sur une unité métaphysique. C'est la position inverse du point de vue métaphysique et spéculatif de la primauté du Un. Il y a irréductibilité de la différence. Ainsi l'espace de la différence, *l'entre de l'altérité* devient constitutif d'un rapport au réel : le réel n'est pas donné « en direct » mais toujours médiatisé par l'interface de l'entre, par le jeu de l'antagonisme.

Dans les deux mythes l'altérité est fondatrice de l'Eros : le Même devient Autre par la scission première, douloureusement et difficilement, chez Aristophane, il s'y unit voluptueusement, *oublivrement*, chez Diotime. La différence essentielle réside dans le statut de l'altérité : purement négative et privative dans le modèle de l'androgyné, elle acquiert une positivité et une fonction dynamique dans le mythe de Diotime.

C'est en effet la conjonction de deux principes contraires, la satisfaction et le manque, qui fait de l'Eros un principe dynamique.

« Eros n'est par nature, ni mortel ni immortel. Dans la même journée, tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt, puis il revit quand passent en lui les ressources qu'il doit à la nature de son père, mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe ; Aussi l'Amour n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence. » ²

¹ En ce sens, on peut affirmer que la métapsychologie freudienne du second dualisme est spéculative.

² Platon, *Le Banquet*, 203 d.

Freud, évoquant le mythe d'Aristophane, disait qu'il « ne traite pas seulement de l'origine de la pulsion sexuelle mais aussi de la plus importante de ses variations quant à l'objet »¹. Le mythe de Diotime nous donne, peut-être plus encore, un modèle du rapport désir - objet : l'objet du désir est toujours poursuivi, mais jamais possédé. Sans cesse il lui échappe. Eros est un mouvement vers la possession, sur le seuil de la jouissance. Mais il meurt, en tant que désir, avec la possession de l'objet. Par le mythe de Diotime, Platon construit le Désir comme une dynamique du manque qui meurt et se renouvelle par la saisie de l'objet. Les amants *oublivres* ne s'aperçoivent pas que lorsque, désirant et engendrant, croyant surmonter la dualité dans l'enlacement amoureux, ils la confirment. C'est là le paradoxe de la pulsion dès lors qu'on la considère dans la perspective métapsychologique : la satisfaction n'éteint pas la soif, mais la confirme, en tant qu'elle implique un « oui » dit à cette soif. C'est l'éternelle indigence d'Eros à qui échappe toujours la possession de l'objet, Eros qui, s'il renaît sans cesse, renaît avec la même privation, le même manque. A croire que le dynamisme déclenché par la quête de l'objet est plus important que sa possession.

Eros est un mouvement dont le dynamisme s'origine dans un *ni...ni...* : ni indigent - ni opulent, ni satisfait - ni insatisfait, ni mortel - ni immortel ; double négation qui est aussi et simultanément une double affirmation : mortel et immortel, besoin et satiété... L'Eros résonne ici d'accents fortement héraclitéens : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim » (D. 67)². Du point de vue économique, la logique dynamique du *ni...ni...* se distingue de la logique statique du *je préférerais ne pas*, que nous avons identifiée comme la logique du principe de déplaisir³, et qui, à la circulation tensionnelle entre les contraires, préfère la disparition de toute tension. Eros se meut donc dans cet *entre* ouvert par la coexistence des tendances contraires.

En effet, nous dit Diotime, Eros est un *daïmôn* :

Eros « est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. C'est un *daïmôn*, Socrate. En effet tout ce qui a le caractère du *daïmôn* est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. [...] Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux, [...] et

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 118.

² Egalement D.65 « besoin et satiété »

³ Cf. *Ambiguïtés et imprécisions autour de la pulsion de mort*, I.1.2.§ 2. a/ p. 68.

comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que le Tout soit lié à lui-même. » ¹

Eros naît de cet antagonisme entre *Pôros* et *Pénia*. Il jaillit de cet espace tendu entre la plénitude et le manque. Il est le lien qui les fait tenir ensemble alors que tout les sépare. Il est le vecteur qui permet une circulation entre les pôles, traduisant et transmettant, ouvrant un espace de parole et d'énonciation. Si, dans le mythe d'Aristophane, Eros naît également d'un espace, créé par la séparation des deux parties, il ne vise qu'à le réduire, le colmater. Ici la fécondité d'Eros procède de sa double nature antagoniste : il ne cherche pas à réduire la différence, il en émerge et en exprime la fécondité.

Eros remplit ici la même fonction que la corde dans le fragment 51 d'Héraclite : il est le troisième terme qui permet de penser une dualité dynamique, une dualité de forces *en relation* plutôt qu'une dualité substantielle. Il représente l'unité des contraires antagonistes « de manière que le Tout soit lié à lui-même » ². Eros est une corde tendue entre satisfaction et manque, point d'équilibre, seuil et passage entre deux extrêmes. L'entre-deux où se tient Eros n'est pas une tiédeur ou une mesure de la voie médiane. Non, Eros ne propose pas une sagesse de la modération, de la négociation apaisée. Il est tout entier ressource et manque : il fait coïncider les opposés sans les réduire ou les édulcorer.

« Etant donc le fils de *Pôros* et *Pénia*, l'Amour se trouve dans la condition que voici : d'abord, il est toujours pauvre et loin d'être délicat et beau, il est rude au contraire, il est dur, il va pieds nus, il est sans gête, il couche toujours par terre, il dort à la belle étoile près des portes et sur les chemins, car il tient de sa mère, et le besoin l'accompagne toujours. D'autre part, à l'exemple de son père, il est à l'affût de ce qui est beau et bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur de premier ordre, il ne cesse d'inventer des ruses; il est désireux du savoir et sait trouver les passages qui y mènent, il emploie à philosopher tout le temps de sa vie, il est merveilleux sorcier, et magicien, et sophiste. » ³

¹ Platon, *Le Banquet*, 202 d-e.

² Platon, *Ibid.*

³ Platon, *Le Banquet*, 203 d.

La description d'Eros évoque bien évidemment la figure de Socrate, lui-même sous l'influence d'un *daïmôn*¹, figure inclassable et atopique, vagabond, philosophe, un peu devin. A la fin du Banquet, Alcibiade le compare aux Silènes et aux Satyres, personnages mi-divins, mi-humains, au corps mi-humain, mi-animal, accompagnant Dionysos ou le dieu Pan, le Tout. Satyre, Dionysos ou Pan : à chaque fois nous rencontrons une représentation faisant coïncider dans une unité deux éléments apparemment hétérogènes. A la fois bouc et dieu, tragédie et comédie, vie et mort, toutes ces figures incarnent différemment une même ambiguïté fondamentale, une ambivalence structurelle².

Habile à trouver le moyen, le passage pour arriver à ses fins, Eros n'est jamais sans ressources (*a-pôros*) au contraire de sa mère mendicante qui, elle, reste dans l'*a-porie*, espérant trouver, dans l'union avec *Pôros*, le moyen d'en sortir. Habitant l'intervalle entre le chemin et l'aporie³, entre l'impasse et l'issue, Eros, comme Socrate, est fondamentalement *atopique*. On ne peut le fixer en aucun lieu, ne l'assigner à aucune place, rendant toute entreprise topique à son égard délicate et périlleuse. Eros remplit une fonction d'*entre*.

Résumons et concluons : Platon, dans *Le Banquet*, propose donc deux discours, deux récits porteur chacun d'une compréhension différente d'Eros et du rapport entre unité et dualité.

- En premier lieu, il y a l'androgynie sphérique du mythe d'Aristophane, narrant la nostalgie d'un état fusionnel parfait, d'une unicité précédant toute séparation, toute altérité, laquelle est alors présentée comme une punition et une privation douloureuse. Au plan clinique, nous pouvons rapprocher cet état de l'indifférenciation symbiotique du fœtus, recroquevillé sur lui-même, baignant et flottant dans la tiédeur protectrice du liquide amniotique, à l'abri des heurts et des bruits de l'extérieur. Cette androgynie est en tout point analogue au *Sphairos* d'Empédocle. Tout comme la Haine séparatrice, le couperet de Zeus intervient *de l'extérieur* et est doté d'une

¹ Platon, *Phèdre*, 230 d et 242 b-c.

² « Or ce qu'il y a en lui de vérité est tout uni, divin, réside en haut parmi les Dieux, tandis que sa fausseté est en bas, au milieu du grand nombre des hommes, chose hérissée d'inégalités, où il y a du *tragos*, du « bouc », comme aux origines de la « tragédie », car c'est là le domaine de presque tout ce qui est fables et menteries : là, dans la vie « tragique » ! Il est correct que celui qui exprime « tout », pan, qui tout « toujours retourne », *aëi-polôn*, doive être *Pan-aïpolos*, « pan chevrier », un fils d'Hermès et que sa double nature fait tout uni du côté d'en haut, mais, du côté d'en bas, hérissé et ayant un aspect de bouc. » Platon, *Cratyle*, 508 c - d.

³ *Pôros* signifie également le passage, le chemin.

valeur négative. Métapsychologiquement, le principe directeur est ici le *principe de nirvana*, auquel se subordonne le principe de déplaisir. La pulsion part ici du niveau 0 d'excitation, (le *Sphairos* content et immobile, l'androgynie) décrit une boucle par l'objet et le manque, pour y retourner. Ici, l'Eros veut « faire de l'Un ». La logique économique est celle du *Je préférerais ne pas...* Le mouvement de la pulsion est pensé par rapport à l'immobilité qui en est à la fois la source et l'horizon. (Voir plus loin le schéma n° 1, p. 179). C'est une position spéculative issue d'une métaphysique de l'Un et ne prenant pas comme point de départ le constat d'un clinique paradoxale.

- En second lieu, nous rencontrons la figure du grand *daïmôn* Eros. Le point d'origine de l'Eros n'est plus ici l'unicité sphérique, fusionnelle et stérile, mais unité bipolaire, unidualité dynamique. *Eros-daïmon* fait coïncider dans sa fonction d'*entre*, d'intermédiaire, la dualité des principes d'où il procède. C'est un Eros double qui se montre sous la figure du Silène ou de l'*Omphalos*¹. Si nous pouvons rapprocher le mythe d'Aristophane de la pensée d'Empédocle, le mythe de Diotime présente une compréhension de la contrariété qui le rapproche d'Héraclite. *Eros-daïmon* est, intrinsèquement et fondamentalement, une « harmonie contre-tendue », un « ajustement d'actions de sens contraires ». Ici l'Eros est ce qui fait tenir ensemble les mouvement antagonistes de *Pôros* et *Pénia* ; il ne résume plus la tendance de toute pulsion à « faire de l'Un » mais il est ce troisième terme qui permet l'intrication, l'alliance, le tissage, de deux tendances fondamentales qui, d'elles-mêmes, sont antagonistes. Il permet de maintenir une dualité en tension créant ainsi un espace qui n'a pas pour vocation à être colmaté, mais au contraire qui est un lieu-non-lieu, un *entre*, qui ouvre sur des possibles. Cet espace permet un *jeu*², des mouvements de rapprochement et d'éloignement (*Fort - Da*), des métamorphoses là où l'espace empédoclien n'aspire qu'à être rempli. Nous avons d'un côté, avec

¹ Diotime de Mantinée est prêtresse du temple d'Apollon, situé à Delphes. Le temple d'Apollon est construit sur un ancien lieu de culte : l'*Omphalos* ou nombril du monde. L'*Omphalos* combine un symbolisme axial et sexuel. Comme nombril du monde, il figure l'axe du monde autour duquel s'organise la manifestation. Lieu d'Apollon « l'instructeur ancestral pour toute l'humanité, lui qui, siégeant au centre de la terre, donne ses instructions au lieu qui est le nombril de celle-ci ».

Par ailleurs, l'*omphalos* est un symbole double figurant l'union des principes féminin et masculin. Il représente à la fois le nombril saillant de la femme enceinte ou du nouveau né et le phallus en érection. La féminité est ici évoquée dans sa dimension de fécondité, c'est-à-dire comme passivité agissante, une « nature naturante ». Il ne s'agit pas ici d'une passivité passive, d'une inertie stérile, mais d'une révélation de l'efficace du réceptif. Et cette féminité est conjointement phallique, active. L'*omphalos* symbolise donc la conjonction, la co-présence *en acte* d'une dualité.

² Nous retrouverons plus loin, quand nous traiterons en dernière partie, du travail avec les enfants, les notions fondamentales d'*espace potentiel* et de *jeu* développées par Winnicott.

Empédocle et Aristophane, un espace qui ferme, traversé par une force d'attraction cohésive et unitive, un agonisme, et de l'autre, avec Héraclite et Diotime, un espace ouvrant, vibrant, source de possibles, ouvert par l'antagonisme des forces.

L'écart entre le manque et la satiété est ici ce qui met en mouvement le Désir, par la logique économique du ni...ni... Le Désir, l'Eros apparaît alors comme porteur d'un savoir inconscient sur le manque, le négatif. A travers sa double origine, le Désir offre la possibilité pour le sujet d'*organiser le manque*.

Le discours de Diotime permet d'intégrer l'unicité du *Sphairos*, le retour à la boule narcissique, la réunification, comme un des pôles nécessaire d'une dualité élargie. Ce pôle de la plénitude entre dans un rapport de tension antagoniste avec celui du manque, de la multiplicité, tension qu'Eros a pour charge de transformer en « harmonie contre-tendue ».

C'est la différence entre unité et unicité qui joue ici. Si l'unicité est massive, massivante et archaïque, la symbolisation de l'unité comme une entité double et bipolaire exige de repenser les relations logiques entre unicité, unité et dualité, et métapsychologiques entre principe de *nirvana* et la dualité Thanatos - Eros. En fonction de cette enquête, la nostalgie de l'Un, qui résume le mouvement de la pulsion freudienne, la compréhension du Désir, la position du sujet face au manque et à la castration, peuvent prendre des significations différentes, voire opposées.

Notre thèse est que le choix freudien de fonder mythologiquement le dualisme pulsionnel exclusivement sur le discours d'Aristophane et la cosmologie d'Empédocle, ne permet pas de penser les phénomènes d'intrication autrement que sur une logique quantitative et agoniste.

Il ne s'agit pas ici d'évacuer le mythe d'Aristophane pour le remplacer par un contre-mythe, mais plutôt de l'intégrer à un discours plus fondateur ou, plus modestement, de proposer une métapsychologie alternative et complémentaire. Avec la double paternité d'Empédocle et d'Aristophane, le dualisme des pulsions reste construit sur un agonisme cohésif qui ne propose qu'un modèle unique de relation entre les contraires. Par le retour à l'état antérieur de la pulsion, la dynamique de l'Eros reste obscure et inféodée à une dialectique dissymétrique Eros-Thanatos où le principe de *nirvana* vient paralyser *in fine* toute logique de l'antagonisme en ramenant tout mouvement (de séparation ou d'adhésion) à l'unicité étale et létale. Or la logique de l'antagonisme, fondée mythologiquement sur le discours de Diotime et

la cosmologie d'Héraclite, nous apparaît être un instrument nécessaire, plus pertinent et pointu, pour penser les phénomènes pulsionnels d'intrication et de désintrication, c'est-à-dire pour dégager, élaborer et préciser ce que peut être une clinique de l'*entre*. Ce point est d'ailleurs relevé par Lacan dans le séminaire sur le transfert :

« Il est très singulier de voir réémerger sous la plume de Freud l'amour comme puissance unifiante pure et simple, à l'attraction sans limites, pour l'opposer à Thanatos - alors que nous avons corrélativement, et d'une façon discordante, la notion si différente, et tellement plus féconde, de l'ambivalence amour-haine. » ¹

Nous allons maintenant développer les grandes lignes de ce que pourrait être une métapsychologie de l'antagonisme pulsionnel. Nous allons, dans un premier temps, présenter quelques expressions de l'antagonisme en psychanalyse pour, en un second temps exposer la structure fondamentale d'une métapsychologie de l'antagonisme. Enfin, dans un troisième moment, nous proposerons un cas clinique qui viendra éclairer cette approche et ouvrir des pistes de réflexion sur le point de vue topique.

¹ Lacan, *Le séminaire VIII, Le transfert*, 1960-61, Seuil, 2001, p. 113.

2. De l'agonisme à l'antagonisme pulsionnel: assumer métapsychologiquement l'ambivalence clinique

1. Préambule : quelques figures de l'antagonisme en psychanalyse

Comme nous le relevions précédemment, l'antagonisme n'est pas, en tant que tel, un concept psychanalytique. Cependant, tout comme en philosophie, on peut relever les indices de sa présence à travers d'autres concepts qui, eux, ont été utilisés dès les premiers temps de la théorie psychanalytique pour rendre compte d'une clinique. Le plus important et le plus fécond de ces concepts est, comme le notait Lacan, celui d'ambivalence. Notre propos ici n'est pas de poser l'antagonisme comme une avancée particulièrement originale et novatrice, voire rénovatrice, pour la psychanalyse. Bien au contraire nous entendons plus modestement montrer, à travers notamment quelques éclairages sur l'ambivalence, que différentes acceptions de l'antagonisme préexistent et coexistent en psychanalyse. Cependant, force est de constater que l'ambivalence reste une notion essentiellement clinique, observant et constatant la présence simultanée de deux sentiments, deux comportements, deux *valences*. Il n'y a pas, à notre connaissance, dans le champ des recherches psychanalytiques, d'ouvrages élaborant spécifiquement le concept d'ambivalence. En d'autres termes, on observe comme un schisme entre la métapsychologie et la clinique sur ce point. On peut considérer de ce point de vue que notre travail se donne pour objet d'élaborer métapsychologiquement, *via* le concept d'antagonisme pulsionnel, l'ambivalence clinique pour, en retour, l'éclairer différemment.

§ 1. Ambivalence et inconscient chez Freud ¹

Freud retient sélectivement de l'apport de Bleuler l'ambivalence des sentiments telle qu'elle s'exprime de façon paradigmatique dans le couple amour-haine. Il restreint ainsi l'extension du concept d'ambivalence et cette restriction même lui permet d'ouvrir l'ambivalence au champ des névroses (et plus particulièrement de l'appliquer à l'étude de la névrose obsessionnelle) alors que, chez Bleuler, ce concept permettait de décrire un symptôme fondamental, peut-être même fondateur,

¹ Nous ne reprendrons pas ici la dimension métapsychologique de l'ambivalence amour-haine. Nous renvoyons sur ce point à la première partie où nous traitons des rapports entre libido et agressivité : I. 2. 2. *Agressivité, déliaison et pulsion de mort*.

de la schizophrénie. En réduisant ainsi l'ambivalence à celle des sentiments, Freud met de côté l'*ambivalence*, qui désigne une position de choix impossible entre deux motions, deux désirs, et l'ambivalence intellectuelle qui porte sur l'indécidabilité entre deux propositions, A et non-A.

Ainsi l'ambivalence est principalement le constat d'une co-présence des opposés par rapport à un objet ou dans l'organisation du moi.

« Ce qui la (l'organisation archaïque sadique-anale) caractérise en outre, c'est que les couples d'opposés pulsionnels sont développés de manière sensiblement identique, phénomène que l'on décrit sous l'heureuse dénomination d'ambivalence, introduite par Bleuler. »¹

L'ambivalence décrit ici un certain état de mixtion pulsionnelle où l'opposition se présente sous une forme symétrique, bicéphale. Cette forme engendre *un conflit d'ambivalence* qui est la modalité principale sous laquelle s'exprime l'ambivalence dans l'oeuvre de Freud (c'est-à-dire, si nous reprenons le vocabulaire que nous proposons, une ambivalence agoniste). Métapsychologiquement, le conflit oedipien est traduit, dans ses racines pulsionnelles, comme un conflit d'ambivalence. Il y a toujours un état de lutte, de conflit entre les deux grandes pulsions, que ce soit entre les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles ou entre Eros et Thanatos. Dans ce cadre agoniste, les symptômes névrotiques apparaissent comme différentes stratégies défensives pour tenter de trouver une solution au conflit, par déplacement, refoulement ou formations réactionnelles.

Le conflit d'ambivalence renvoie donc toujours au dualisme pulsionnel à travers l'opposition de couples opératifs : intérieur-extérieur, passif-actif, pulsion-interdit. L'ambivalence irrigue les grands concepts cliniques et métapsychologiques de la psychanalyse, jusqu'à pouvoir affirmer que la psychanalyse comme pratique thérapeutique et théorie de l'inconscient s'enroule autour du conflit d'ambivalence, bien que celle-ci ne soit pas théorisée en tant que telle. D'un point de vue général, concevoir l'ambivalence comme un conflit nécessite de trouver des solutions au conflit, c'est-à-dire d'arriver à une *réduction*, à une *résolution* du conflit.

En ce qui concerne le point de vue de l'investissement objectal, l'ambivalence freudienne se cristallise autour de la figure du père, et par lui, de l'oedipe. Le père tout-puissant de la horde primitive, haï et craint, vénéré et idéalisé, fait ici fonction de

¹ Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905, Gallimard, 1987, p. 130.

référence. En lui s'accomplit la conjonction de la haine et de l'amour, de la destruction et de l'identification. Ainsi, là où il y a de l'ambivalence, il y a du père et réciproquement. Freud utilise le mot polynésien de *tabou* pour rassembler « deux significations opposées : d'un côté celle de *sacré, consacré* ; de l'autre celle d'*inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur* »², remarquant au passage que nos langues européennes modernes ne possèdent pas, ou plus, de mot pouvant exprimer cette ambivalence. Sur ce point, le petit essai de 1910, *Sur le sens opposé des mots originaires*, nous donne de précieuses informations sur le statut de l'ambivalence chez Freud. En effet, dans ce court texte qui préfigure l'usage ultérieur du mot *tabou*, Freud met en relation une caractéristique importante de l'inconscient visible dans le rêve, l'absence de contradiction, et certains mots anciens. En préambule à cet exposé, il cite un passage de l'*Interprétation des rêves* :

« Le comportement du rêve à l'égard de la catégorie de l'opposition et de la contradiction est extrêmement frappant. Celle-ci est tout bonnement négligée. Le « non » semble, pour le rêve, ne pas exister. Avec une prédilection particulière, les oppositions sont contractées en une unité ou représentées par un élément unique. Mieux, le rêve prend également la liberté de représenter n'importe quel élément par le désir de son opposé, de sorte qu'au premier abord, on ne sait d'aucun élément admettant un contraire s'il est contenu dans les pensées du rêve de manière positive ou négative. »²

Freud précise que ce résultat « de l'effort analytique, n'a pas encore été compris ». Le rêve met particulièrement en relief cette caractéristique de l'inconscient qu'est l'absence de contradiction. Freud retrouve cette caractéristique dans différents mots « originaires » en égyptien ancien qui, comme *tabou*, rassemblent deux sens opposés : fort-faible, lointain-proche, lier-séparer, dehors-dedans. Le sens précis à donner à ces mots dans le contexte énonciatif se faisant grâce à une image « déterminative » à l'écrit ou par le geste à l'oral. Ainsi, la notion de fort s'entend comme « plus fort que faible », celle de séparée comme « plus séparé que lié », et ainsi de suite. Dans cette vision de la langue, la relativité de toute notion reste visible, manifeste. Les notions ne sont pas isolées et érigées en absolus : le fort en-soi n'existe pas, non plus que le masculin en-soi ou la liaison en-soi. Le sens n'est pas

¹ Freud, *Totem et tabou. Le tabou et l'ambivalence des sentiments*, 1923, Payot, 2001, p. 35.

² Freud, *Sur le sens opposé des mots originaires*, 1910, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1985, p. 51.

hypostasié et reste inscrit dans un rapport de signifiants, évitant ainsi toute substantialisation. Citant le linguiste Abel, Freud écrit :

« Ce mot ne désignait en vérité ni « fort » ni « faible », mais *le rapport entre les deux*¹ et la distinction entre les deux, qui avait produit les deux du même coup. [...] L'homme n'a justement pu conquérir ses concepts les plus anciens et les plus simples autrement qu'en les opposants à leur opposé, et ce n'est que progressivement qu'il a appris à isoler les deux versants de l'antithèse et à penser l'un sans le mesurer consciemment à l'autre. »²

Dans cette perspective, l'accent est mis sur le rapport entre les termes plutôt que sur les termes eux-mêmes. Chaque concept est une unité duelle présentant deux « versants », deux faces en opposition antagoniste, dont le sens n'apparaît que dans leur relation. Ce qui à nos yeux peut apparaître comme un concept « autonome », clair et distinct, est toujours appréhendé dans sa globalité dualiste : chaque concept est une face d'un *Janus* et n'existe que dans cette unité bipolaire. Les deux termes qui constituent les pôles conceptuels d'une notion en tension restent présents simultanément. On pense ici aux fragments d'Héraclite exprimant cette « unidualité » conceptuelle : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim; » (D.67).

Or ce type de rapport entre les opposés, que nous qualifions d'antagoniste, est spécifiquement mis en relation par Freud avec le fonctionnement de l'inconscient. Le rêve, comme le fantasme et les formations substitutives, présentent ce caractère antagoniste, réunissant « en eux des déterminations opposées »³. « Absence de contradiction » est une détermination négative d'un fonctionnement de l'inconscient à partir du point de vue du conscient et de la non-contradiction. C'est une détermination rétrospective qui prend la présence de la contradiction comme point de repère et comme référence. « Ambivalence » ou « antagonisme » seraient des déterminations positives de cette caractéristique de l'inconscient.

Nous pouvons représenter synthétiquement ces points par une bipartition du type :

¹ Souligné par nous.

² Freud, *Sur le sens opposé des mots originaires*, 1910, Gallimard, 1985, p. 55.

³ cf Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 101 et 102.

Tableau n°2 : Antagonisme et agonisme

Inconscient	Conscient
Absence de contradiction	Présence de la contradiction
Présence d'ambivalence ou ambivalence vive	Absence d'ambivalence ou Conflit d'ambivalence (besoin d'une solution)
Antagonisme	Agonisme
Langues anciennes	Langues modernes
Non séparation des pôles (<i>Janus</i> à 2 visages) → vers une pensée du <i>procès</i>	Isolation des pôles (un seul visage) → vers une ontologie de la substance
Unidualité ou dualité	Dualité dichotomique

Cependant cette présentation pédagogique accentue la coupure et la séparation en ne rendant pas suffisamment compte de la dynamique articulant et reliant organiquement les termes.

Autant dans son interprétation de la langue qui évolue vers une représentation isolée des concepts antagonistes (*le fort*, *l'extérieur*, *le féminin*...), que dans sa représentation du rapport entre inconscient et conscient, Freud privilégie une vision génétique et évolutionniste. Il y a bien un « devenir conscient »¹, qui se superpose au développement de l'enfant accédant progressivement au langage et à la séparation (on peut lire génétiquement la série oral-anal-phallique comme une instauration progressive, *via* la castration, d'une déliaison). Dès la première topique Freud met en garde contre une vision géographique statique des lieux psychiques (point qui sera toujours réaffirmé jusqu'en 1933 dans les *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse*). Ici, le désir de fixer dans une théorie trahirait la complexité nuancée de l'observation clinique.

« L'étude des rejetons de *l'Ics* décevra profondément notre attente de trouver une distinction d'une pureté schématique entre les deux systèmes psychiques. [...] Mais nous ferons valoir que notre tâche consiste seulement

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 105.

à traduire les résultats de l'observation en théorie et nous ne nous sentons pas obligés d'arriver du premier coup à une théorie bien polie et qui se recommande par sa simplicité. »²

Si nous reprenons la lecture freudienne de l'égyptien ancien pour l'appliquer à son propre discours, il conviendrait de parler systématiquement de l'inconscient-conscient, éventuellement avec un déterminatif distinguant un *plus inconscient que conscient* et un *plus conscient qu'inconscient*. Car si l'étude se doit d'étudier les coupures, censures et séparations qui s'installent entre les deux systèmes (c'est l'étymologie de *l'analyse* comme action de dé-liaison, donc de séparation), elle ne doit pas pour autant perdre de vue leur unité princeps. Il y a une dialectique entre ambivalence et contradiction, entre équivoque et univoque, qui tisse la trame même de l'inconscient-conscient.

Ainsi le rêve permet-il au rêveur de sortir de l'aporie et de l'impossibilité du conflit d'ambivalence en régressant vers un état où l'ambivalence n'est plus vécue sur le mode agoniste du conflit et de la contradiction, terreau des affections névrotiques. La place de l'ambivalence explique qu'Abraham en fasse, dans son *Esquisse d'une histoire du développement de la libido*, un concept ordonnateur et classificateur. Abraham pose l'ambivalence comme un axe central autour duquel s'organisent une phase pré-ambivalente et une post-ambivalente. La phase pré-ambivalente, sans amour ni haine, est rapportée à une étape d'organisation de la libido où la relation objectale n'est pas encore advenue, phase du narcissisme primaire, auto-centrée, auto-érotique, sorte de circuit fermé de l'énergie libidinale. Nous pouvons rapporter cette phase au *Sphairos* d'Empédocle ou à l'androgynie d'Aristophane. L'ambivalence apparaît avec la relation objectale et détermine une série de phases qui se caractérisent par différents rapports à l'objet (sadique-orale, sadique-anale...) et différents vécus du conflit d'ambivalence (peur, culpabilité, dégoût, honte...). Les phases ambivalentes présentent différentes mixtions de l'amour et de la haine. Enfin une phase post-ambivalente qui résout le conflit en le résorbant dans la génitalité (par un choix d'objet aimé dans sa totalité). Ici Abraham identifie totalement le concept d'ambivalence à celui de *conflit d'ambivalence*.

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 101.

La phase pré-ambivalente d'Abraham présente pour nous une ambivalence non-conflictuelle, non-contradictoire ². Sa phase ambivalente présente les différents avatars du conflit d'ambivalence, de l'ambivalence agoniste. Quant à phase post-ambivalente, elle est essentiellement conçue comme une sortie du conflit d'ambivalence, comme son évacuation, comme la paix après la guerre. Si l'ambivalence est bien une donnée fondamentale parce qu'organisatrice de la vie psychique, celle-ci est avant tout appréhendée dans sa nocivité, sa négativité pathogène.

§ 2. Paradoxalité, ambiguïté, transitionnalité

Dans les travaux de Paul-Claude Racamier on peut voir émerger une valeur positive accordée à certaines formes de l'ambivalence. Racamier distingue clairement deux registres distincts de l'ambivalence : la paradoxalité et l'ambiguïté.

Dans le vocabulaire de Racamier, qui s'inspire ici des travaux de Bateson puis de Watzlawick sur le double lien (*double bind*) et d'Anzieu sur le transfert paradoxal, le paradoxe décrit une situation de contradiction vive, une impossibilité induisant une sidération, une confusion cognitive et émotionnelle.

« Un paradoxe se définit en toute rigueur comme une formation psychique liant indissociablement entre elles et renvoyant l'une à l'autre deux propositions, ou injonctions, inconciliables et cependant non opposables. » ²

Le régime de la paradoxalité installe et impose un cadre psychique et relationnel empêchant *a priori* tout dénouement. Le paradoxe induit une confusion des plans, brouillant les séparations : haine et amour, vrai et faux deviennent des termes échangeables et permutable, rendant ainsi tout choix à la fois impossible et absurde. Le régime de la paradoxalité est une entreprise, un « effort pour rendre l'autre fou » (H. Searles). Le paradigme du paradoxe est le fameux syllogisme d'Epiménide le Crétois qui affirme : « Tous les Crétois sont menteurs ». Si j'accepte son énoncé pour vrai alors, Crétois lui-même, il ment. Mais s'il ment, alors il peut y avoir un Crétois qui dise la vérité (tous les Crétois ne sont pas menteurs). Peut-être

¹ Cette phase peut-être interprétée comme a-conflictuelle ou pré-conflictuelle dans une vision génétique ou comme anti-conflictuelle dans une approche psychopathologique. Elle constituerait alors le paradigme d'une formation psychique destinée à lutter contre toute conflictualité.

² Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 115.

alors dit-il la vérité. Le paradoxe induit une instabilité, brouille les limites des concepts, rend les mots incertains trahissant ainsi le pacte du langage : c'est un mouvement de désymbolisation.

Racamier remarque que les paradoxes, une fois formulés, sont déjà à moitié déliés, « les paradoxes cliniques, eux, tendent à se rendre indiscernables »¹. La fonction des organisations paradoxales est de monter un système serré de défense contre la conflictualité. Le paradoxe gèle les dynamiques agonistes, c'est-à-dire les conflits orientés vers une solution ou une formation de compromis. Avec le paradoxe il n'y a pas de compromis, pas d'intermédiaire possible. Le sujet est bloqué au milieu du pont : il ne peut choisir aucune berge, ni ne peut s'installer dans cet entre-deux. Le paradoxe paralyse et assigne à un non-lieu, interdisant par là toute circulation du sens, tout passage.

L'absence d'intermédiaire indique que l'on peut classer le paradoxe, tel que l'entend Racamier, du côté d'une logique de la contradiction et non de la contrariété. C'est cependant une contradiction d'un genre particulier puisqu'aucun des deux termes ne peut être choisi sans provoquer un court-circuit. Tout se passe comme si le paradoxe bloquait l'accès à une logique contradictoire fondée sur le principe de non-contradiction. Le paradoxe, en discréditant chaque terme de la proposition, met en place une contradiction sans issue possible, sans négociations². En ce sens on peut dire que le régime du paradoxal empêche d'accéder au fonctionnement névrotique basé sur le conflit d'ambivalence et la formation de compromis. « Fait remarquable : la paradoxalité n'a pas cours dans les névroses proprement dites »³. Si le paradoxe désigne une contradiction vive, une plaie à ciel ouvert, le conflit d'ambivalence désigne une contradiction sourde, où l'un des deux termes est refoulé (refoulement qui constitue déjà en lui-même une réponse au conflit). Avec le concept de paradoxalité, Racamier revisite l'ambivalence de Bleuler en précisant sa fonction et son fonctionnement dans la schizophrénie.

¹ Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 116.

² Racamier utilise, comme Watzlawick, l'histoire de la mère qui offre deux cravates à son fils pour illustrer ce point : *Une mère offre à son fils une cravate verte et une cravate bleue. Le fils s'empresse de porter la verte. La mère lui dit alors : « Tu n'aimes donc pas la cravate bleue? » et vice versa. Pour satisfaire sa mère, le garçon met à la fois les deux cravates. Sa mère fait alors un commentaire affligé : « Mon pauvre garçon, mais tu perds la tête ! ».*

³ Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 117.

Face au régime pathogène de la paradoxalité, Racamier propose d'envisager le régime de l'ambiguïté. Si la paradoxalité signe une défense verrouillée contre la conflictualité, le registre de l'ambiguïté ouvre un espace où la dualité, comme double affirmation, peut exister. Cet espace de l'ambiguïté est pour Racamier une condition de possibilité de la santé du moi et un principe fondamental de la vie psychique.

« Dans son acception la plus précise qui est la plus positive, l'ambiguïté désigne la propriété de ce qui réunit deux qualités opposées et participe de deux natures différentes. Telle est bien l'acception importante. Ambigus sont donc des objets, des représentations et des relations qui, d'origine et foncièrement, participent de deux natures opposées. » ¹

Le registre de l'ambigu est celui de la contrariété et non de la contradiction. Il autorise toute une gamme d'objets, de représentations et de relations intermédiaires qui sont composés dans et par la tension entre deux pôles qualitatifs. Au niveau intrapsychique, l'ambiguïté désigne la capacité à soutenir cette bipolarité, à accepter et élaborer une double origine. Si la paradoxalité peut se ramasser dans une formule comme « ni amour, ni haine », le conflit d'ambivalence par « amour ou haine », l'ambiguïté se dirait en « amour et haine ». Racamier note que cet espace de l'ambigu, qui ouvre sur la possibilité d'accueillir la dualité des contraires, est l'autre face du déni et du clivage.

« L'ambiguïté ne relève nullement du déni ; ne relève d'aucun clivage, ni dans le moi, ni de l'objet ; elle définit au contraire une aire où le clivage n'a pas cours ; liée à l'incertain, ferment d'ensembles nouveaux et contraire du définitif (lui même relié au principe de Nirvana et à la compulsion de répétition), l'ambiguïté est une production d'Eros. » ²

Si le déni ou le clivage déterminent et délimitent des zones, posant des frontières et des barrières, séparant les objets, les représentations, les affects, l'ambiguïté au contraire ouvre un espace où les échanges et les articulations peuvent se faire. C'est un espace d'intrication, de liaison, de connexion. Ainsi au niveau topique, l'ambigu désigne cet espace transitionnel, intermédiaire, entre le moi et

¹ Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 117.

² Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 119.

l'objet. Racamier le résume par cette formule : « Le coeur de l'ambigu se situe à la jointure indécise entre le narcissique et l'objectal. »³.

Le concept d'ambiguïté chez Racamier est l'héritier direct de ceux d'objet et phénomènes transitionnels décrits par Winnicott. L'objet transitionnel relève et participe à la fois de l'enfant et de sa mère, de l'inanimé et de l'animé, du mien et de l'autre, de la réalité interne et de l'externe. Il présente cette potentialité de réunir en lui deux contraires sans contradiction. Il fait ainsi fonction d'intermédiaire, de trait d'union, d'interface. Il relie ce que le clivage sépare, réunit ce que le conscient pose comme distinct. L'objet transitionnel supporte cette double nature, cette ambiguïté, cet antagonisme, sans qu'il soit nécessaire de décider s'il relève d'une qualité ou de l'autre. L'objet transitionnel maintient une ambiguïté ouverte, et cette ouverture même signe la qualité de l'ambigu. Si Winnicott désigne sous le terme « d'objet paradoxal » ce que Racamier nomme un « objet ambigu », tous deux s'attachent à dégager, à côté des formes connues du conflit d'ambivalence, une valeur positive à celle-ci.

Que ce soit sous le registre du paradoxal chez Winnicott ou de l'ambiguïté chez Racamier, on peut voir à l'oeuvre des logiques de l'antagonisme au sens que nous avons préalablement donné à ce concept. On peut ainsi dégager, à partir des cliniques de l'antagonisme étudiées par Winnicott et Racamier, une orientation métapsychologique. En centrant le regard sur la dimension agoniste du conflit d'ambivalence, Freud tend à élaborer une métapsychologie agoniste qui privilégie la lutte des instances pulsionnelles. Cependant le dégagement de trois champs distincts (paradoxalité, ambivalence agoniste, ambiguïté-transitionnalité), autorise à penser une métapsychologie des pulsions qui prendrait en compte ces différents régimes de l'opposition.

¹ Racamier, *Ambiguïté, paradoxalité*, 1985, in *Gruppo*, Revue de psychanalyse groupale n°1, p. 118.

2. Métapsychologie de l'antagonisme: de la dualité à la dualité pulsionnelle

§ 1. Les ébauches freudiennes d'une troisième dualité

Nous avons vu comment, à partir d'un désir de « déconfusion » de la théorie des pulsions et pour maintenir la perspective économico-dynamique, Freud en arrive à poser un dualisme fondamental Eros-Thanatos. Cependant, en fondant mythologiquement l'origine d'Eros sur le mythe de l'androgyné et le mouvement régressif de la pulsion, Freud en arrive à faire revenir la dualité vers l'unité indifférenciée, régression étayée par le *principe de nirvana* et le *principe de déplaisir*.

Ainsi le modèle métapsychologique de la seconde théorie des pulsions reste « plombé » par l'immobilité du point zéro qui en constitue l'alpha et l'oméga, la source et l'horizon (Voir plus loin schéma n°1, p. 179). La motion pulsionnelle est ici aussi mystérieuse que l'apparition du mouvement dans un univers statique. Cependant, comme nous l'avons montré dans le chapitre *Inertie et / ou constance ?*¹, l'élaboration métapsychologique après 1920 hésite entre deux acceptions bien distinctes de la pulsion de mort mais mêlées dans le texte. Rassemblons ces points avant de poursuivre.

1. D'un côté, nous avons la description de la pulsion de mort comme un processus de retour à l'inorganique. Ce mouvement régressif fondamental, ordonné par l'inertie et par le principe de *nirvana-anitya*, constitue le caractère essentiel de tout mouvement pulsionnel. Il est fondé mythologiquement sur le mythe de l'androgyné, expression du *Sphairos* d'Empédocle. Dans cette première acception radicale de la pulsion de mort, les pulsions de vie restent secondaires et inféodées à ce mouvement de retour et de dissolution. C'est ce que nous appelons *le monisme inversé* de Freud issu de l'extension du concept de retour, négatif du monisme vitaliste jungien issu de l'extension du concept de *libido*. La visée est celle d'une stabilité et non d'un équilibre².

¹ Première partie, 1. 2. § 2, b. p. 76 à 84.

² Pour la distinction entre stabilité et équilibre nous renvoyons à *La formulation freudienne du principe de déplaisir-plaisir*, Première partie, 1. 1. § 3, b/ p. 49.

2. D'un autre côté, la pulsion de mort est pensée dans son couplage antagoniste avec la pulsion de vie, *Thanatos* et *Eros*. Ici, l'accent est mis sur le dualisme équilibré que constitue ce couple bi-polarisé. Dans cette seconde perspective la pulsion de mort se définit *via* des relations entre les termes : destruction et création, déliaison et liaison. Ici la constance n'est plus l'inertie mais bien un principe maintenant une certaine articulation, une tension entre les deux directions antagonistes d'*Eros* et *Thanatos*. La pulsion de mort se défait du caractère spéculatif du *Thanatos-anitya* pour devenir un concept opératif permettant de lire les phénomènes cliniques en termes de liaison-déliaison et selon le point de vue économique-dynamique. On peut y voir opérer un double mouvement : d'une part un principe positif de plaisir, *Eros*, qui tendrait vers un *plus* : de liaison, de tensions, de plaisir, d'agir; d'autre part un principe négatif de déplaisir visant le plus bas niveau d'excitation possible.

Nous avons par ailleurs dégagé trois moments dans l'intelligence des pulsions et l'élaboration métapsychologique :

1. Dans un premier temps, avant 1920, la pulsion est thématisée comme *poussée vers*, mise en branle. Elle est une force libidinale et désirante, une faim. C'est un moment positif qui culmine dans le monisme jungien qui fait de la libido l'énergie pulsionnelle qui soutient toute chose.

2. Le second moment correspond à l'introduction de la négativité et de la pulsion de mort. La régression vers un état antérieur et la conservation prennent la place qu'occupait précédemment la *poussée vers*. C'est le monisme inversé.

3. Dans la troisième dualité pulsionnelle que Freud mentionne dans *Au-delà du principe de plaisir*, il y a intégration et articulation des deux positions précédentes : une poussée positive créatrice de nouvelles formes (libidinale) couplée à une poussée négative conservatrice des formes en place, forçant à la répétition (régressive).

La seconde acception de la pulsion de mort correspond à cette troisième dualité pulsionnelle, repérée par Freud mais laissée à l'état d'esquisse. Rassemblons ici, chronologiquement, les textes où Freud évoque cette troisième voie :

1920, *Au-delà du principe de plaisir* : « On objecterait facilement qu'il pourrait bien y avoir en dehors des pulsions conservatrices qui forcent à la répétition, d'autres

pulsions qui poussent à la production de nouvelles formes et au progrès ; cette objection n'est certes pas à laisser de côté et nous l'intégrerons ultérieurement à nos considérations. » ¹

1930, *Le malaise dans la culture* : « L'opposition qui apparaît ici entre l'inlassable tendance expansive de l'Eros et la nature en général conservatrice des pulsions est frappante et peut devenir le point de départ de nouvelles interrogations. » ²

1932, *Angoisse et vie pulsionnelle* : « Ce faisant, les pulsions érotiques introduiraient dans la mixtion la multiplicité de leurs buts sexuels, tandis que les autres n'admettraient que des atténuations et des gradations de leur tendance monotone. Par cette hypothèse nous avons ouvert la perspective à des investigations qui pourront revêtir un jour une grande significativité pour notre compréhension des processus pathologiques. » ³

1932, *Pourquoi la guerre ?* : « Vous le voyez, ce n'est à vrai dire que la transfiguration théorique de l'opposition universellement connue aimer et haïr, qui entretient peut-être une relation originaire avec la polarité attraction et répulsion, polarité qui joue un rôle dans votre domaine. » ⁴

1938, *Abrégé de psychanalyse* : « Dans les fonctions biologiques, les deux pulsions fondamentales sont antagonistes ou bien combinées. [...] Cet accord et cet antagonisme des deux pulsions fondamentales confèrent justement aux phénomènes de la vie toute la diversité qui lui est propre. Par analogie avec le couple de nos pulsions fondamentales, nous sommes entraînés, au-delà du domaine de la vie, jusqu'à la paire d'opposés qui règne dans le monde anorganique : attraction et répulsion. » ⁵

L'antagonisme pulsionnel se présente dans ces textes sous différentes oppositions : conservation des formes - création de formes nouvelles (1920),

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 89-90 ; souligné par nous.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 60.

³ Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse,angoisse et vie pulsionnelle*, 1932, PUF, Oeuvres complètes XIX, 1995, p. 188.

⁴ Freud, *Pourquoi la guerre ?*, 1932, PUF, Oeuvres complètes XIX, 1995, p. 75.

⁵ Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950, p. 9.

conservation-expansion (1930), multiplicité-unité (tendance monotonale, 1932), attraction-répulsion (1932 et 1938). Mais ces couples antagonistes ne sont pas superposables au dualisme Eros-liaison / Thanatos-déliaison. En effet à l'Eros sont associées : la création de formes nouvelles, l'expansion, la multiplicité, mais également l'attraction et donc aussi la conservation. A Thanatos sont associées : la conservation, la tendance monotonale, mais également la répulsion. Or celle-ci est créatrice de séparation, de multiplicité, d'expansion.

Freud suggère donc, dans ces textes, de penser le dualisme pulsionnel à partir d'autres catégories qui permettraient d'infléchir, d'approfondir ou d'intégrer et de résoudre les contradictions du couple liaison-déliaison. Il est intéressant de noter deux points relatifs aux catégories proposées par Freud.

Dans *Pourquoi la guerre ?* le couple attraction-répulsion est dit entretenir une possible « relation originaire » avec le couple amour-haine. L'antagonisme Eros-Thanatos compris comme liaison-déliaison, est issu d'une élaboration phylogénétique, biologique. Avec le couple attraction-répulsion, Freud propose de rattacher ce principe ordonnateur de la vie organique à un principe plus vaste, ordonnateur du monde physique dans son ensemble. Il s'agit donc, avec le couple attraction-répulsion d'élargir la portée de l'antagonisme pulsionnel en le rapportant à des grandes motions physiques. Cet élargissement du cadre épistémologique puise sa source et sa légitimité dans la conception unifiée, moniste, de la « science de la nature » (*Naturwissenschaft*). Il est cohérent, dans ce cadre de pensée, d'envisager que « l'infinie variété » de la nature « qui s'élève de l'inanimé à l'organiquement l'animé »¹, soit régie par les mêmes principes. En ce sens, le passage de l'amour-haine à l'attraction-répulsion consiste en un approfondissement et une universalisation du modèle métapsychologique.

Le second point concerne les dynamiques présentes dans ces couples d'opposés. Création-répétition, expansion-conservation, multiplicité-unité, répulsion-attraction, sont tous organisés sur une dualité motionnelle de type centrifuge-centripète. On retrouve dans tous ces couples antagonistes les premières bases, les premières intuitions freudiennes qui constituent le socle de la première théorie des pulsions : auto-conservation et pulsion sexuelles, actions autoplastique et hétéroplastique de l'inconscient, masochisme et sadisme, principe de plaisir et de réalité, le moi et le monde. C'est en fait le modèle fondamental du *Fort-Da*, comme structure cinétique, qu'on voit jouer ici. C'est cette pulsation rythmique d'éloignement

¹ Freud, *Correspondance 1873-1939, Lettre à Groddeck, 5 juin 1917*, Gallimard, 1979, p. 346.

de soi et de retour à soi, de dépossession et de réappropriation, d'expansion et de contraction, qu'on retrouve sous divers avatars dans les antagonismes proposés par Freud. C'est dans ce double mouvement de présence et d'absence que l'objet se constitue en tant qu'objet et, symétriquement, que le sujet s'en détache. Au-delà de la capacité à supporter l'angoisse de la séparation, au-delà de la constitution de l'objet, le *Fort-Da* pointe vers la nécessité de ce double mouvement, de ce mouvement antagoniste qui articule et ordonne dans une respiration un mouvement vers l'extérieur, vers les bords de l'existence et un mouvement de retour vers l'intérieur, vers le centre de mon monde. Si nous pouvons poser la figure d'*Eros-Janus* comme le schème mythologique de l'antagonisme, le *Fort-Da* en constitue le schème opératoire.

§ 2. Vers une théorie antagoniste des pulsions : pulsion A, pulsion Ω , Eros

Nous avons maintenant les composants et les outils nécessaires pour commencer à élaborer cette autre métapsychologie des pulsions que Freud envisageait d'intégrer. Si la dualité comme structure oppositionnelle fondamentale est conservée, il convient de dépasser le modèle dichotomique. Avec le mythe d'*Eros-daïmon*, l'équilibre est pensé comme une coexistence d'opposés en acte. La représentation de la dualité évolue vers une forme où l'opposition dynamique est inscrite au cœur même de la pulsion. Ainsi les opposés, entre lesquels s'actualisent des variations différentielles, apparaissent comme des pôles corrélatifs et la pulsion elle-même, ainsi bipolarisée, se définit comme structurellement ambivalente, dotée de deux versants, de deux visages. On retrouve ici un « monisme » de la pulsion, mais celle-ci apparaît comme structurellement duelle, antagoniste et tensionnelle. La pulsion est un *Janus*, à la fois Une et Deux. Cette unidualité de la pulsion, nous la nommons *dualité*.¹

Sur ce modèle opératoire, l'antagonisme se complexifie : non seulement l'opposition de forces caractérise la structure de tout phénomène pulsionnel, mais la tension entre les pôles détermine des variations entre équilibre tensionnel et deux formes distinctes de déséquilibre, par domination d'un des deux pôles. Ainsi nul besoin d'envisager, selon une temporalité linéaire et continue, un primat

¹ Nous empruntons le terme de dualité à Henry Corbin : « J'emploie le mot « dualité » pour désigner deux parties d'un tout inséparable l'un de l'autre et interdépendants l'un de l'autre, un *unus-ambo*. » in *L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des Religions du Livre*, in *Cahier de l'université Saint-Jean de Jérusalem*, Berg International, 1979, p.171.

ontogénétique de la pulsion de mort sur la pulsion de vie, comme dans le second dualisme freudien, ou un primat de la pulsion de vie sur la destructivité, comme chez Jung ou Reich. La pulsion est structurellement conflictuelle, antagoniste.

a / Le principe d'antagonisme

Le concept d'*harmonie contre-tendue*, ou d'*ajustement par actions contraires*, d'Héraclite, nous fournit un outil pour penser cet antagonisme dans ses variations tensionnelles. Reprenons les trois états de tension que nous avons dégagés à partir du concept d'harmonie contre-tendue ¹ :

1/ Une tension trop lâche, un manque de tension, produisant des effets dysharmonieux, ou, à l'extrême, aucun effet. Ici, l'écart entre les deux extrémités de l'arc ne génère pas un espace producteur d'effets. Il y a manque de lien, de liant. Il n'y a pas ou pas assez d'*entre*. Cet état se caractérise par une prééminence du vide.

2/ Une tension trop forte qui produirait une impossibilité d'ajustement par manque de vide, par manque de manque. La tension entre les contraires est trop forte pour autoriser le mouvement. Cet état se caractérise par une prééminence du plein.

3/ Une tension « juste », accordée, une variation de tensions intermédiaires qui, à la fois conserve le lien entre les pôles antagonistes tout en produisant des effets. C'est le moment de « l'harmonie palintropique ». C'est un espace d'*entre* où les mouvements contraires coexistent pour générer des phénomènes tissés de vide et de plein.

Cette image, si on prend le temps de la déplier, nous donne des éléments pour penser la désintrication et l'intrication pulsionnelle : le maximum d'intrication, de lien entre les pulsions antagonistes s'exprime par une tension *optimale* entre les deux pôles. A coté de cette liaison conflictuelle, deux modes de déliaison, de désintrication sont possibles : une *hypo* et une *hyper*.

Cette logique de l'antagonisme, ramassée en quelques fragments chez Héraclite, trouve un développement chez Lupasco, philosophe et penseur inclassable, contemporain de Freud et de Lacan, auteur du *dualisme antagoniste et*

² cf, seconde partie, 1.2. § 2. *L'harmonie contre-tendue ou l'efficace des forces contraires*.

les exigences historiques de l'esprit en 1935 et du Principe d'antagonisme et logique de l'énergie en 1951. Celui-ci formule plus précisément le principe d'antagonisme.

« Pour qu'un phénomène ait lieu, il est indispensable qu'une certaine énergie passe d'un certain état potentiel à un certain état d'actualisation, faute de quoi, actualisée d'emblée de par sa nature et en tout temps, elle serait essentiellement statique, comme une mer absolument étale, immobile et morte; Cependant, afin que cette énergie ait pu se trouver dans cet état potentiel, il a bien fallu qu'une énergie antagoniste l'y ait maintenue, par son actualisation, et se potentialise, à son tour, pour lui permettre de s'actualiser. Toute énergie – comme tout dynamisme – comporte une énergie – un dynamisme – antagoniste dans sa nature même, afin qu'elle existe ou du moins qu'elle se manifeste à nous, et telles que l'actualisation de l'une entraîne la potentialisation de l'autre. C'est là notre principe d'antagonisme. » ¹

Grâce aux concepts d'actualisation et de potentialisation qui agissent réciproquement, le principe d'antagonisme permet de spécifier les phénomènes de liaison et de déliaison pulsionnels. ²

L'équilibre n'est plus ici compris comme la stabilité, mais comme un état de tension conflictuelle régie par les lois d'actualisation-potentialisation. Nous sommes maintenant en mesure de spécifier les trois principaux moments du jeu pulsionnel :

1/ Un état de liaison caractérisé par une tension bipolarisée où la pulsion de mort se potentialise quand la pulsion de vie s'actualise et réciproquement. Cet état est un équilibre dynamique, un état *métastable*, qui se caractérise par des variations intensives constantes du processus rythmique entre potentialisation et actualisation des pulsions de vie-mort. C'est l'intrication pulsionnelle.

2/ Un état de déliaison *hypo*, une dépolarisation négative, où le système se déséquilibre autour d'une actualisation dominante d'une force homogénéisante (la pulsion de mort freudienne). Celle-ci portant progressivement à son ampleur

¹ S. Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, 1950, 10/18, 1970, p. 124.

² L'antagonisme des pulsions (amour-haine) est énoncé, bien que discrètement, chez Freud : « La vie des sentiments humains est bel et bien composée de tels couples d'opposés ; Ces opposés de sentiments ont par ailleurs coutume de se réprimer l'un l'autre jusqu'à ce que l'un réussisse à tenir l'autre masqué... ». Freud, *Le petit Hans*, 1909, PUF, 2006, p. 100.

maximale le répétitif, l'équivalent, l'identique, bref le Même. La force antagoniste est donc ici maintenue potentialisée. La pulsion de vie ne s'actualise plus et tout mouvement hétérogénéisant reste « dans l'œuf ». Cet état de désintrication négative est mortifère par fusion, immobilisation, rigidification, cristallisation.

3/ Un état de déliaison hyper, une dépolarisation positive, où le système se déséquilibre autour de l'actualisation d'une force hétérogénéisante (la pulsion de vie freudienne), portant progressivement à son apogée le changeant, le différent, l'altérité. Cet état de désintrication positive est mortifère par dissipation, fragmentation, éclatement et échec des processus identificatoires.

b / Pulsion *Alpha* , pulsion *Oméga*

Nous voyons maintenant qu'il est nécessaire de repenser les pulsions de vie-mort en termes de positivité et négativité. La pulsion de mort représente le pôle négatif et le dynamisme homogénéisant, la pulsion de vie le pôle positif et le dynamisme hétérogénéisant. Il est ici nécessaire de se dégager de toute vision manichéenne, romantique, vitaliste et anthropomorphique qui présenterait la pulsion de mort comme un être pour la mort, une force au service de la destruction et la pulsion de vie comme un élan positif œuvrant pour la création. Les deux pôles que sont les pulsions d'homogénéisation et d'hétérogénéisation sont tout aussi mortifères et destructeurs pour le sujet quand ils agissent sans le contrebalancement suffisant de l'autre. Seul l'état de liaison tensionnelle et conflictuelle constitue pour le sujet quelque chose qui pourrait se rapprocher d'une définition positive, bien que paradoxale, de la santé.

L'introduction des concepts d'hétérogénéisation et d'homogénéisation, ainsi que la logique de l'antagonisme, permettent une lecture plus précise de la définition freudienne de la nature des pulsions comme « l'expression d'une inertie ou d'une élasticité de l'organique »¹, l'inertie étant la manifestation de la pulsion d'homogénéisation, l'élasticité celle de la pulsion d'hétérogénéisation.

Nous proposons à ce point d'abandonner purement et simplement les termes de vie et de mort, trop marqués du point de vue anthropologique et trop liés à des valeurs morales, pour désigner ces deux grandes motions pulsionnelles. A titre d'outil

¹ Freud, *Psychanalyse et Théorie de la libido*, 1923, in RIP II, PUF, 1985, p. 77.

de travail, nous proposons d'utiliser, pour les désigner, les lettres grecques α et ω , *alpha* (**A**) et *ômega* (**Ω**). Outre que celles-ci représentent les deux points extrêmes de l'alphabet entre lesquels les autres lettres prennent place, le graphisme de chacune symbolise plutôt heureusement la dynamique de chaque motion pulsionnelle : faisant retour à soi, délimitant un espace clos pour la pulsion α et ouvert sur l'extérieur, ouvrant un espace pour la pulsion ω .

La dualité pulsionnelle se déploie donc dans deux motions antagonistes fondamentales :

1. La pulsion A : exprime un mouvement vers l'homogène, la *mêmeté*, l'identité, l'unité. C'est un mouvement *régressif*, en son sens le plus fort et originel (du latin *regredi*) : aller en arrière, faire retour, revenir sur ses pas. C'est un retour à l'indifférencié, au *Sphairos* androgyne, à la boule matricielle et complète. Elle procède par unification, fusion, densification, cristallisation, colmatage du manque. C'est une force centripète d'attraction, de contraction, de cohésion, tendant vers la stabilité et l'immobilité de l'Un. La pulsion A agrège et rassemble, massifiant les différences et les singularités. On peut rapprocher cette motion pulsionnelle de la néguentropie qui désigne, en physique des systèmes, une force de cohésion, un facteur d'organisation qui vient contrebalancer l'entropie. C'est une motion isotropique.

- Dans sa relation avec la pulsion Ω , elle se manifeste comme formante. En opposant une force de cohésion au mouvement centrifuge de Ω , elle canalise, contient, borde et freine l'expansion de la pulsion Ω . A ce titre, la pulsion A tend à la conservation des formes, au retour aux formes antérieures, à la répétition des formes en place. Tendant à la stabilité de l'Un, elle résiste à l'expansion et aux transformations. Elle est ici, dans sa relation à son contraire, normative, conservatrice, résistante au changement.

- Cette motion s'exprime dans le moment cinétique du *Da*, le *là*, qui ramène l'objet-bobine dans mon espace propre, qui me permet de m'en saisir, de le faire mien, le garder, le conserver. C'est un mouvement qui tend à l'assimilation, l'introjection, l'incorporation. A ce mouvement A est lié un plaisir ou un déplaisir associé à la diminution de l'excitation.

2. La pulsion Ω : exprime un mouvement vers l'hétérogène, l'altérité, la multiplicité, la diversité. C'est un mouvement *agressif*, entendu ici dans son sens étymologique (de *adgredi*) : aller vers, s'avancer, entreprendre. C'est un mouvement vers le différencié, le particularisé, le singulier. C'est une dynamique d'altérisation, au double sens d'altération de l'identique et d'altérité. Si la pulsion **A** « fait d'l'Un »¹, la pulsion Ω « fait du deux ». Elle procède par séparation, désunion, fragmentation, dislocation, dissipation. Elle soutient la logique de la castration. C'est une force centrifuge de dispersion, d'expansion, de désagrégation et d'éparpillement. On peut, au niveau physique, rapprocher cette motion du principe d'entropie qui fait tendre l'énergie d'un système vers la désorganisation et de celui d'anisotropie.

- Dans sa relation avec la pulsion **A**, elle apparaît comme déformante, transformante. En opposant une force d'expansion au mouvement cohésif de **A**, la pulsion Ω ouvre, décontenance et déborde ce que **A** tend à fermer et clore. A ce titre c'est une force qui tend à créer des formes nouvelles, à renouveler les formes existantes : en tendant vers l'informe, elle menace le *statu quo* des formes en place. En ce sens elle est subversive, source de changement, transgressive. Si Ω a besoin de **A** pour être contenue et ne pas tout déborder et envahir, **A** a besoin de Ω pour ne pas se rigidifier, se solidifier, se minéraliser. La pulsion Ω fluidifie et dynamise ce que la pulsion **A** cherche à maintenir, à conserver en l'état. En ce sens on peut dire que la motion **A** soutient une pensée de la substance, de l'étant comme état stable et homogène et que la motion Ω soutient une pensée du devenir, des dynamiques, des flux et des métamorphoses.

- Cette pulsion s'exprime dans le moment cinétique du *Fort*, le *là-bas* ou le *pas-là*, qui projette et exile l'objet-bobine loin de moi, dans un espace autre, le fait disparaître² de mon espace-propre. Ce faisant je m'en dessaisis, m'en déleste, m'en libère. Dans ce geste, le sujet met en oeuvre une dynamique de détachement, de séparation avec l'objet. Par ce mouvement sujet et objet se révèlent, en quelque sorte l'un à l'autre, comme distincts, autonomes, séparables. C'est donc bien la constitution de l'altérité qui joue ici. Ce mouvement de *Fort* tend à l'expulsion, à la projection, au clivage. A cette motion Ω est lié un plaisir ou un déplaisir associé à l'augmentation de l'excitation.

¹ Selon la formule de J. Lacan dans le séminaire XIX *...ou pire*, Seuil, 2011.

² De nombreuses variations du jeu de la bobine peuvent être observées chez les enfants autour du caché-apparaître. Certains enfants déposent l'objet dans leur dos, le faisant disparaître de leur espace perceptif pour se retourner et le voir ainsi revenir.

Cette présentation, nécessaire pour la clarté du discours, est une construction, une modélisation théorique et abstraite, presque une vue de l'esprit. Dans le champ de l'expérience quotidienne et clinique, nous rencontrons uniquement des phénomènes présentant un rapport entre les pulsions **A** et **Ω**¹.

Cependant, pour pouvoir penser l'intrication, le tissage des deux pulsions autour de l'objet, il nous faut postuler une troisième force qui accomplit cette oeuvre de liaison. Comme nous le disions plus haut, l'objet d'une pulsion ne peut pas être l'autre pulsion. L'objet de la déliaison ne peut être la pulsion liante, de même que l'objet de la pulsion liante ne peut être sa pulsion antagoniste. Nous ne pouvons conférer à la dynamique cohésive de la pulsion **A**, la fonction de l'intrication pulsionnelle. Les deux pulsions déterminent deux rapports fondamentaux à l'objet : un rapport d'emprise, fusionnel, absorbant pour la pulsion **A** et de déprise, d'interchangeabilité et d'expulsion pour **Ω**. Dans les deux cas, l'objet disparaît. Les deux pulsions sont, en dehors de leur couplage, destructrices pour l'objet. Mais pour que ces deux motions physiques se lient à l'objet nous proposons de postuler une troisième force qui remplisse cette fonction.

c / Eros comme force de liaison

« Que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible sans un troisième. Car il faut, qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux. »²

Une dualité stricte ne porte en elle aucune aptitude à déployer, à manifester une dynamique. Seul un troisième terme, qui rende possible une relation, et une variation des composants, permet de sortir de l'aporie d'une opposition binaire et de penser les phénomènes d'intrication-désintrication entre les pulsions. Pour joindre deux berges, pour circuler de l'une à l'autre, il nous faut un bac ou un pont qui relie.

¹ « Dans le domaine des notions psychanalytiques nous pouvons seulement faire l'hypothèse qu'il se produit très largement entre les deux espèces de pulsions une union et un amalgame variables dans leurs proportions, si bien que nous ne devrions aucunement faire entrer en ligne de compte des pulsions de vie et de mort à l'état pur, mais seulement des mélanges diversement composés de celles-ci. A cette union des pulsions correspondra, sous certaines influences, une désunion de celles-ci. » Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008, p. 292.

² Platon, *Timée*, 31 b-c.

Pour que le jeu de la bobine puisse se dérouler dans le double mouvement de *Fort-Da*, il faut une ficelle qui relie la bobine-objet au sujet jouant. Si la ficelle n'est pas l'objet du jeu (bien que dans certaines configurations, elle puisse le devenir), elle en est une condition de possibilité.

Cette force de liaison, et nous retrouvons ici la terre connue de la métapsychologie freudienne, c'est l'Eros. Eros qui relie, qui « fait tenir ensemble ». Nous retrouvons ici le second mythe d'Eros, celui du grand *daïmon Eros* du discours de Diotime qui revient dans sa profondeur et son ampleur. Eros remplit une fonction d'intermédiaire. Il est le lien qui articule les pulsions antagonistes que tout sépare. Il est le vecteur qui permet une circulation entre les pôles, traduisant et transmettant, ouvrant un espace de parole, d'énonciation, d'articulation.

Eros est le principe d'alliage et d'union dont l'absence est Thanatos, désunion. La pulsion de mort est en effet ici silencieuse, muette, absente. Dans cette hypothèse de travail, étant donné que les pulsions sont structurellement antagonistes, l'absence de liaison, d'Eros, signe leur déliaison.

Thanatos est une non-force : Thanatos c'est l'absence d'Eros. Dans notre cadre de travail, il est inutile et superflu de postuler une force de déliaison au sens d'une force dont la fonction serait de rompre la liaison de l'Eros (sorte de pendant métapsychologique du mal théologique). Les deux pulsions fondamentales **A** et **Ω**, sont antagonistes. Leur mouvement propre tend à une séparation. Les pulsions sont des forces constantes, ce qui signifie que l'antagonisme, qui signe leur rapport, est une force constante avec laquelle doit composer le sujet.

Ce qui ne va pas de soi, ce que nous avons besoin de comprendre et donc de modéliser, c'est comment elle se lie et s'articulent. Les ratés de la liaison sont déliaison. Avec une théorie de l'antagonisme, nous n'avons pas besoin d'un autre outil pour penser le « comment les pulsions se dénouent ». Sans une force de liaison qui noue ensemble les pulsions **A** et **Ω**, leur rapport structurel est la déliaison.

« La libido est ce qui articule, lie, équilibre et métastabilise des tendances opposées. » ¹

¹ B. Stiegler, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, 2006, p. 62.

Dans notre optique, la libido est une force, distincte des deux pulsions fondamentales, qui peut se mettre au service, *via* l'objet, soit du mouvement régressif, soit agressif. Ainsi nous pouvons distinguer clairement une libido agressive et une libido régressive. Mais au niveau du phénomène pulsionnel, c'est-à-dire au plan clinique, la libido présente toujours une articulation, une proportion spécifique entre libido régressive et agressive. Nous avons ici un modèle métapsychologique qui vient expliquer les phénomènes qualitatifs liés à l'excitation et au plaisir-déplaisir et n'obéissant pas au principe de constance. Dans la fonction de liaison qu'accomplit l'Eros, nous pouvons distinguer clairement deux types de plaisirs et conséquemment, de déplaisir : premièrement, un plaisir lié à l'agression et à l'augmentation de l'excitation (et donc un déplaisir antagoniste lié à sa diminution) et deuxièmement, un plaisir lié à la régression et à la diminution de l'excitation (et donc un déplaisir antagoniste lié à son augmentation).

Tout comme Husserl, co-disciple de Freud auprès de Brentano, pouvait affirmer que « toute conscience est conscience de quelque-chose », on peut dire que « toute libido est libido d'objet », désir de quelque-chose. Il n'y a pas de libido pure saisissable en dehors d'une relation d'objet. La liaison opérée par la libido n'est donc pas « en soi » et ne peut porter sur la pulsion elle-même, qui n'est qu'un mouvement, une motion, un vecteur, et pas un objet. En termes freudiens, la pulsion de mort ne peut être l'objet de la pulsion de vie, et réciproquement. La libido ne produit ses effets de liaison qu'en tant qu'elle vise un objet. C'est donc bien l'objet qui permet l'intrication pulsionnelle et la perte de l'objet ou l'erreur sur l'objet du désir, qui provoque une certaine déliaison. La libido ne peut être force de liaison que si elle est une troisième force qui permet que le dualisme s'articule et devienne un antagonisme. Ce point est relevé par Rosenberg :

« L'intrication pulsionnelle se fait donc par l'intermédiaire de l'objet sans lequel elle est impossible : une union-fusion directe des pulsions mêmes est incompatible avec leur hétérogénéité. » ¹

La pulsion ne s'intéresse pas à l'objet autrement que comme un « permettant » sa décharge, sa jouissance. Seul son but, sa direction lui importe. C'est le désir (dans notre modèle la libido, la troisième force comme force liante, comme force d'investissement objectal) qui s'intéresse à l'objet, à la relation avec l'objet. La pulsion a toujours un objet, mais est fondamentalement an-objectale. Elle fait le tour de l'objet, le réduit à devenir l'instrument momentané de son urgence.

¹ Rosenberg, *Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie*, PUF, 1991, p.126.

Cela revient à poser, au plan métapsychologique même, une différence entre Désir et Pulsion. Le Désir, qui est désir d'objet, est toujours médiatisé et articule nécessairement, dans diverses proportions, prise et déprise, attachement et détachement. A ce titre le Désir apparaît comme un vécu culturel, médiatisé et traversé par l'autre. Le Désir ne cherche pas la décharge, mais au contraire trouve son sens dans le maintien d'un certain niveau optimal de tension. *A contrario*, la Pulsion est immédiate, non-articulée, non-élaborée et présente toujours la domination d'un pôle sur l'autre : soit agressive, soit régressive. Elle entre en lutte contre la culture qui propose toujours une articulation pulsionnelle, intrication qui contient et oriente la décharge. On repère la pulsion quand la nécessité urgente de la décharge prend le pas sur le maintien d'une tension antagoniste inscrite dans une durée.

d / Conclusion

Nous proposons donc une métapsychologie des pulsions fondée sur le concept d'antagonisme. Pour construire ce concept, nous avons fait usage de la pensée d'Héraclite, plus spécifiquement de son concept d'*harmonie contre-tendue* et du second mythe de l'Eros, le mythe d' *Eros-daïmon*, dans *Le Banquet* de Platon.

Nous en sommes venus à proposer un modèle ternaire pour penser une dualité, c'est-à-dire une dualité dynamique surplombant l'opposition monisme-dualisme et le modèle agoniste. Ce modèle ternaire se déploie comme suit :

- Une pulsion régressive, d'homogénéisation, d'attraction : la pulsion **A**.
- Une pulsion agressive, d'hétérogénéisation, d'expansion : la pulsion **Ω**.
- Une force de liaison permettant l'intrication, l'articulation de **A** et **Ω** : Eros.

Du point de vue du moi, qui est l'*entre* gouverné (parfois mal gouverné, délaissé ou au contraire tyrannisé) par l'Eros, toute manifestation pulsionnelle est libidinale. Nous n'avons pas d'expérience d'une pulsion non-sexuelle. Pourtant, en elle-mêmes les deux pulsions fondamentales d'attraction et de répulsion sont physiques et a-

sexuelles. Ou encore : toute pulsion est physique et a-sexuelle dans son essence et libidinale dans sa manifestation ¹.

Nous concluons cette partie centrale par une citation de B. Penot :

« Freud aimait se référer aux concepts (révisables) de la physique contemporaine. On pense ici au jeu antagoniste entre l' *expansion centrifuge* de l'Univers et la *force d'attraction gravitationnelle* – énergies non équivalentes, bien sûr, mais dont le relatif *équilibre dynamique* permet le déploiement des corps dans l'espace. Aujourd'hui des physiciens en viennent à postuler une énergie noire pour rendre compte de certains effets *antigravitationnels*...

On ne saurait s'étonner que les conditions de développement d'une subjectivité aient à reprendre quelque chose de cet équilibre dynamique qui empêche la matière cosmique de se précipiter-condenser en naines blanches ou en trous noirs. Cela mène à considérer la vie psychique comme ayant, elle aussi, à se développer *entre deux mortifères* possibles : d'un côté, l'implosion liante-fusionnante ; de l'autre, la fuite centrifuge vers la solitude glacée... Le physicien Edgar Gunzig (2004) va jusqu'à considérer la matière condensée (corpusculaire) et le vide (quantique) comme deux états bien réels, mutuellement (dynamiquement) réversibles ! » ²

§ 3. Topique de l'antagonisme pulsionnel

Nous proposons ici quelques représentations schématiques et topiques qui tentent de figurer spatialement les dynamiques pulsionnelles. Si ces représentations permettent de mieux appréhender certaines dynamiques, elles sont également restrictives et limitatives. Leur principal défaut est de donner une image figée d'une

¹ Dans le modèle freudien, il y a une opposition entre une pulsion sexuelle, l'*Eros*, et une pulsion non-sexuelle, *Thanatos*. A l'*Eros* est dévolu l'idée d'évolution (via la création d'ensemble de plus en plus complexes), à *Thanatos* celle de régression, d'involution (par le retour à l'horizon-source de l'inorganique). Dans le modèle antagoniste que nous proposons, les deux pulsions fondamentales, agressive et régressive, sont physiques, et donc non-sexuelles. La notion d'évolution, de création d'ensembles toujours plus complexes est toujours dévolue à l'*Eros*, qui ne s'oppose plus à la pulsion régressive (thanatos ou A), mais qui réalise cette fonction en combinant A et Ω. Le sexuel est le mode de manifestation de l'intrication.

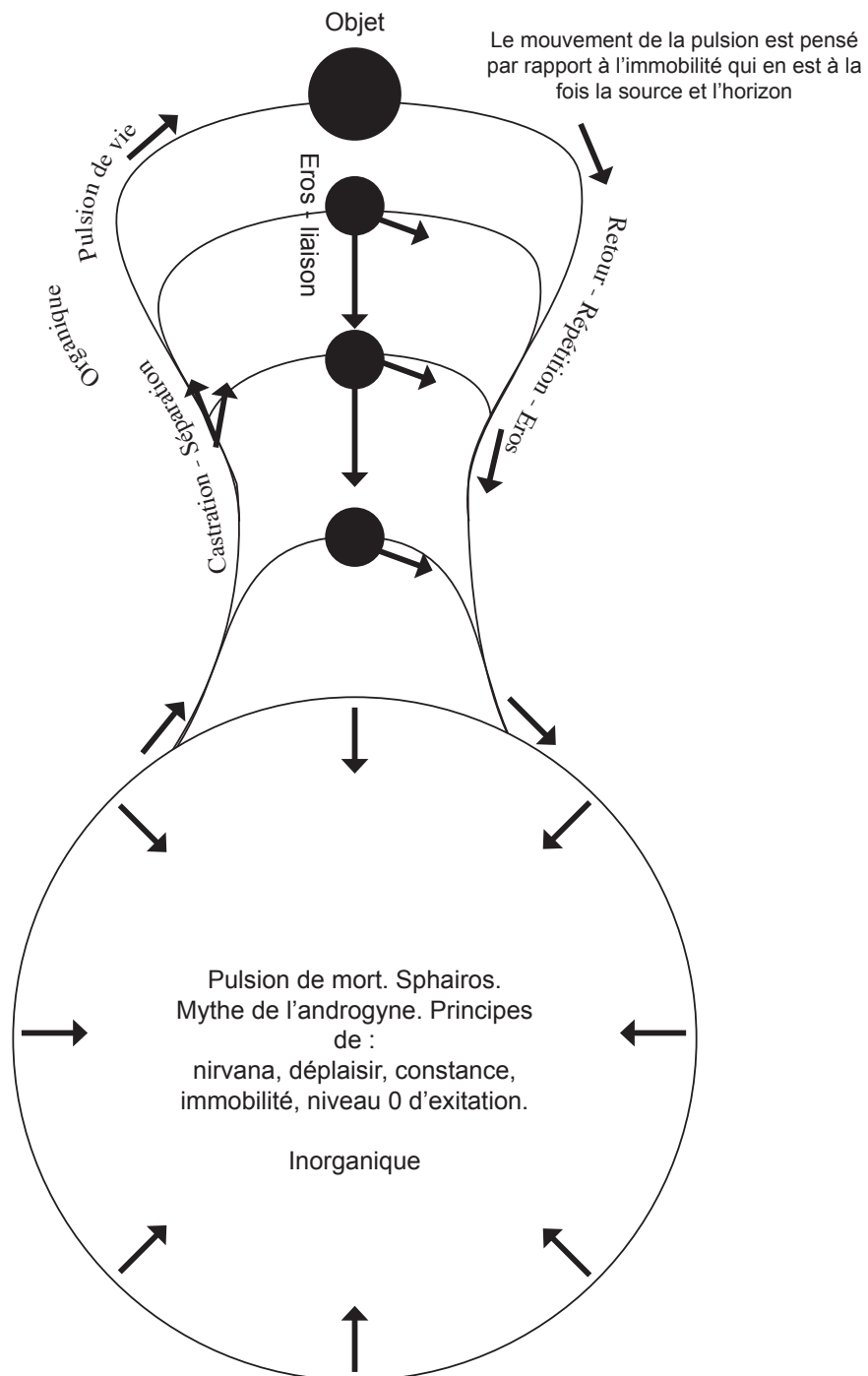
² B. Penot, *Ladite « pulsion de mort », une force indispensable à la vie subjective (Déconstruction d'antéros)*, Revue française de psychanalyse, 2006/3 Vol. 70, p. 767-780.

dynamique. Chacune permet de présenter une perspective, un point de vue sur tel ou tel aspect de la théorie des pulsions. Il est donc nécessaire de les croiser, de les articuler pour se donner une représentation ouverte et dynamique des phénomènes qu'elles se proposent d'approcher. Mais dans le même temps, chacune peut apparaître comme une matrice herméneutique qui reste à déployer et à déplier pour ouvrir des possibilités d'interprétations et les relier à la clinique.

Le premier schéma représente le mouvement de la pulsion dans la métapsychologie freudienne. Le mouvement y est pensé à l'aune de l'immobilité qui en constitue à la fois la référence-source et l'horizon de retour. La pulsion de mort fonctionne dans ce système comme un *attracteur étrange* : la dynamique globale du système est attirée par lui de façon irrésistible, comme la mer finit par attirer à elle toutes les rivières. Toute manifestation finit par y retourner. En cela c'est un facteur déterministe qui polarise *in fine* l'ensemble du système pulsionnel. La relation entre pulsions de vie et de mort y est pensée à partir du concept de stabilité et non pas d'équilibre. La pulsion de vie, polarisée par l'objet, émerge de l'inorganique, produit de la liaison entre les objets et retourne à son état antérieur. La castration y est interprétée comme privative par rapport à l'unité tautologique du *Sphairos*. Ce schéma met en relief la dimension fondamentalement épiphénoménale de la pulsion de vie et la dimension secondaire de la dualité pulsionnelle.

Schéma n°1 : Le mouvement de la pulsion et la relation entre Eros et Thanatos dans la métapsychologie freudienne

**PULSION DE VIE ET DE MORT
DANS LA MÉTAPSYCHOLOGIE FREUDIENNE**



Le second schéma représente le double mouvement fondamental des pulsions **A** et **Ω**, mais sans la régulation-articulation de l'Eros. L'espace du moi-corps est traversé par ce double mouvement qui peut s'exprimer, soit dans une configuration agoniste, soit antagoniste. Ici la dualité pulsionnelle est première et constitutive d'un rapport de tension dont les variations quantitatives et qualitatives forment la trame pulsionnelle avec laquelle le moi doit s'arranger, négocier. Ce système est organisé à partir du concept d'équilibre et pas de stabilité.

Schéma n° 2 : Le double mouvement des pulsions A et Ω dans le cadre de l'antagonisme pulsionnel

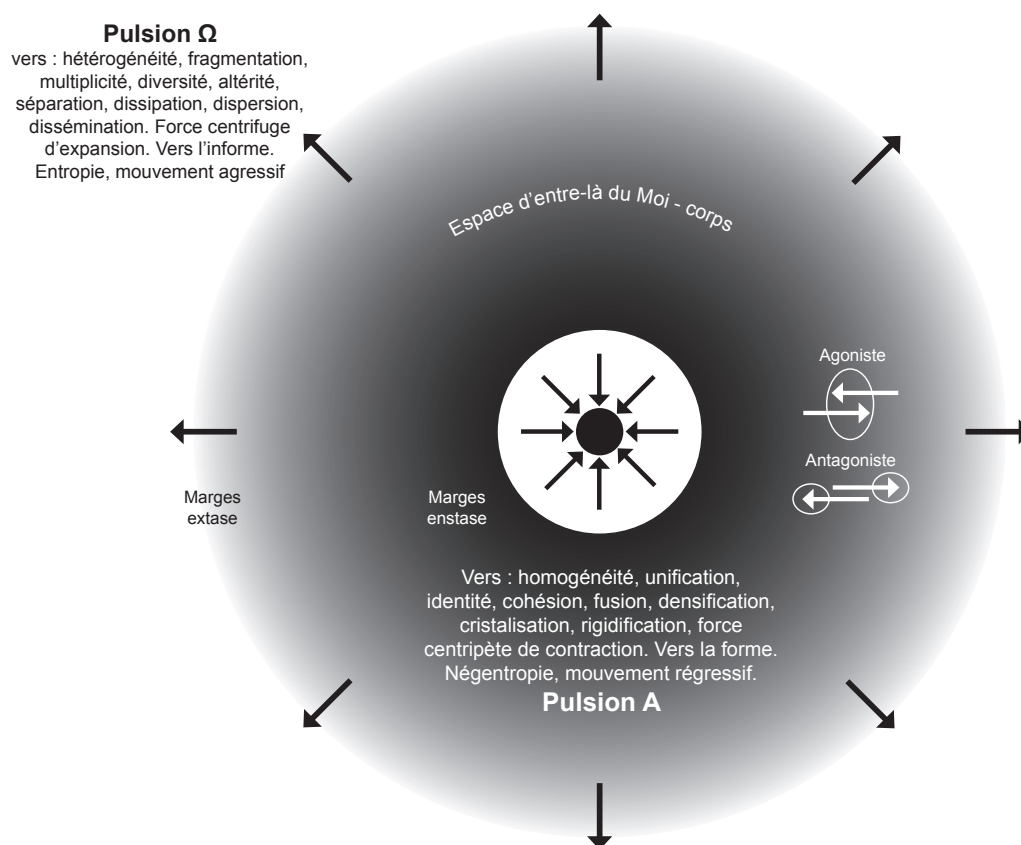


Schéma n°3 : Ce troisième schéma reprend sous un autre angle l'antagonisme pulsionnel en intégrant l'espace spécifique de l'Eros, qui coïncide avec l'espace du moi-corps, comme *topos* de l'intrication. Ici c'est l'espace du moi-corps comme scène de l'antagonisme qui centre et organise la représentation. Ce schéma anticipe les thèmes que nous traiterons en troisième partie *Contribution à une psychanalyse de l'entrication* (clinique des marges, le moi-corps comme fonction d'entre...).

TOPOLOGIE DU MOI-CORPS ET ANTAGONISME PULSIONNEL

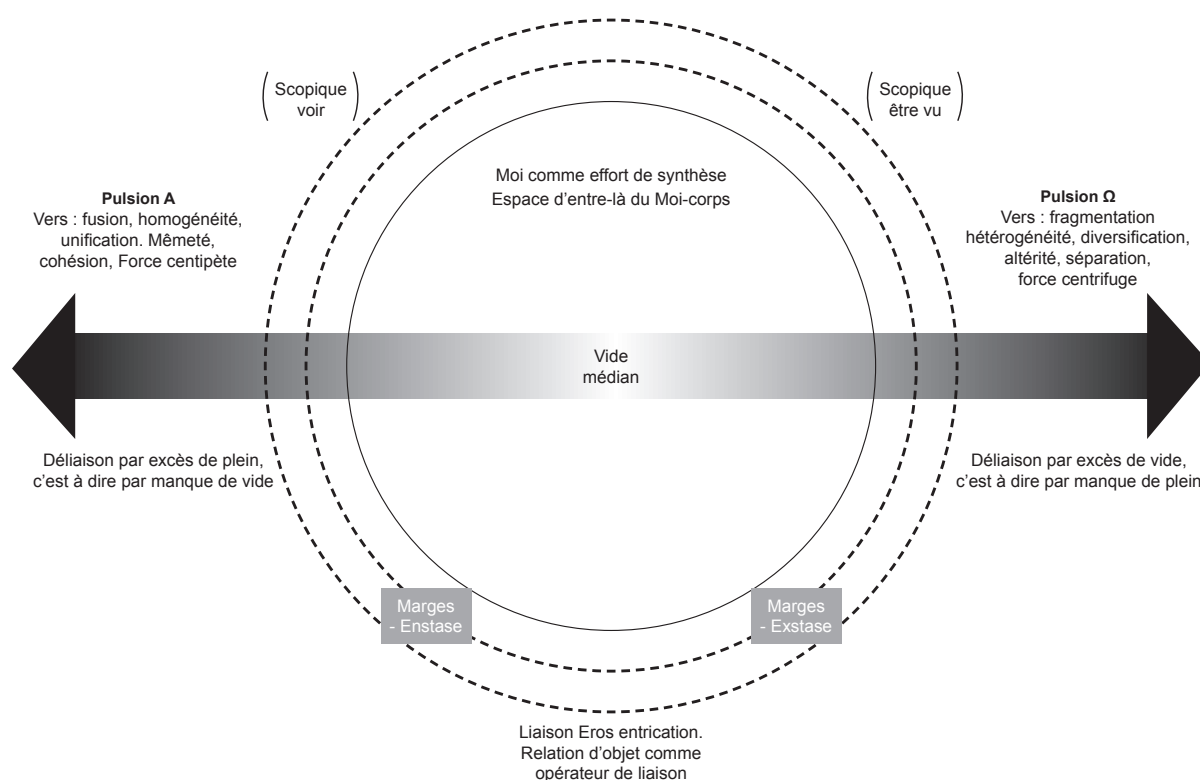
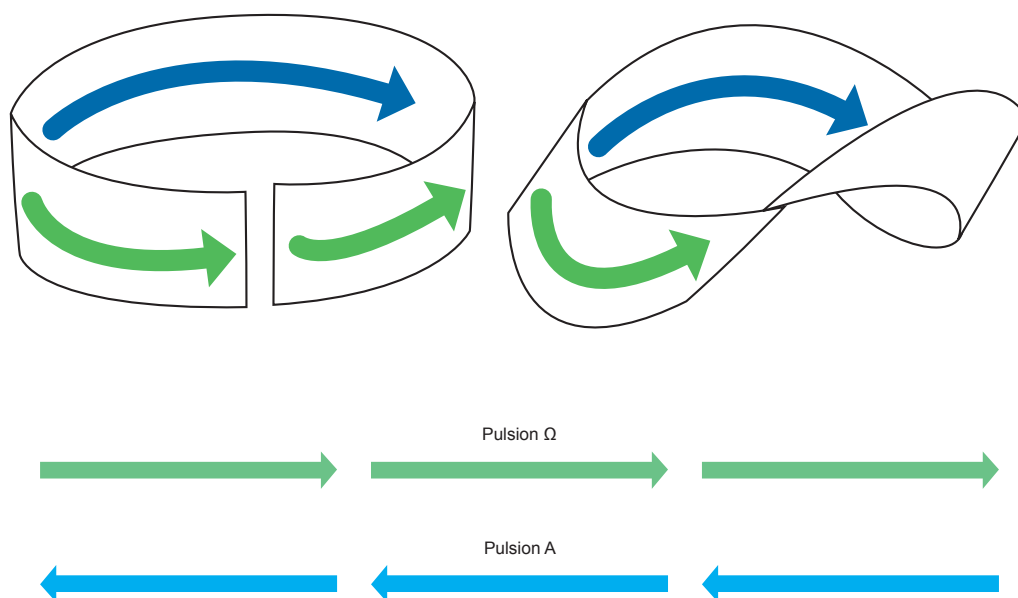


Schéma n° 4 : L'intrication pulsionnelle des pulsions A et Ω et le principe d'antagonisme



Ici, le premier ruban représente l'antagonisme des pulsions **A** et **Ω** dans leur opposition théorique, en dehors de toute intrication. Ce ruban peut également représenter l'état de désunion, de désintrication pulsionnelle dans lequel chaque pulsion suit sa motion, poursuit sa dérive propre, sans se nouer à son contraire. Bien que participant toutes deux à la même réalité, ici le même ruban, elles ne se rencontrent jamais. Si nous prenons un point fixe extérieur au ruban comme référence du regard, alors on peut voir qu'une pulsion reste actualisée (sur la face externe) pendant que l'autre reste potentialisée (sur la face interne). Il y a fixation du processus d'actualisation-potentialisation dans un état, une relation bloquée, statique. C'est la configuration que nous mettons à jour dans le cas clinique d'Etienne (intitulé « Je ne sais pas où m'installer »).

Le ruban de Möbius permet une représentation dynamique de deux aspects fondamentaux du même phénomène : l'intrication pulsionnelle et le principe d'antagonisme, c'est-à-dire la relation dynamique entre actualisation et potentialisation dans le jeu pulsionnel. Ici chaque pulsion rencontre son autre : chacune peut jouer un rôle de contre-poison ou de contre-poids par rapport à l'autre,

dans des logiques « d'harmonies contre-tendues », antagonistes : formante-déformante, ouvrante-enclosante, attachement-détachement, unifiante-diversifiante, etc. Le ruban de Möbius ne doit pas être considéré comme une totalité statique. Il représente un mouvement qui permet d'appréhender la relation dynamique des pulsions antagonistes dans leur intrication et leur indissociabilité. Si nous reprenons le point fixe extérieur comme référence du regard, le ruban de Möbius exprime une alternance rythmique et un jeu constant de variation entre potentialisation et actualisation. C'est un sens que nous pouvons donner à l'intrication pulsionnelle.

Nous proposons maintenant, pour conclure cette partie consacrée à la métapsychologie de l'antagonisme, d'examiner un cas clinique dans lequel nous pouvons lire les dynamiques que nous venons d'exposer.

3. « Je ne sais pas où m'installer » : un cas clinique à la lumière de l'antagonisme pulsionnel

§ 1. Anamnèse

Etienne est un homme de 31 ans qui présente un tableau clinique assez contrasté. D'allure assez désinvolte, souvent habillé en survêtement, les cheveux longs et la barbe peu entretenus, il traverse des périodes où son hygiène corporelle est parfois approximative. Cette apparence de négligence est renforcée par un tonus corporel très faible. Etienne se tient plutôt courbé et quand il s'assoit, il s'affaisse, semblant toujours hésiter entre s'asseoir et s'allonger. Son corps donne l'impression d'être dégonflé, comme si le fait de maintenir une forme de corps lui demandait un effort trop important. Il marche en traînant les pieds, soupire souvent, se déplace souvent encombré de plusieurs sacs, dégageant une impression générale de désordre et de fatigue.

Etienne n'a pas de travail; il vit du RSA et d'un petit héritage reçu suite au décès récent de son père, qui s'est suicidé. Les parents d'Etienne ont tous deux réalisés plusieurs séjours en psychiatrie. Son père, diagnostiqué maniaco-dépressif, pour des bouffées délirantes dans ses phases maniaques et sa mère pour une paranoïa avec délire construit. Ses parents se séparent quand il est âgé de six mois. Etienne ne rapporte que peu de matériel lié à son enfance, mis à part quelques

événements marquants, soit relatés par sa mère, soit vécus par Etienne, qui viennent scander une période de vie qui semble surtout s'être déroulée sous le signe de l'homogénéité, de l'attente et de la passivité.

Son père, qu'il ne verra plus qu'épisodiquement, reste en Bretagne. Etienne relate en ce qui le concerne quelques épisodes dont l'aspect délirant provoquait chez Etienne inquiétude et insécurité, comme la fois où il brula sous ses yeux le voilier avec lequel ils venaient de naviguer quelques jours pour lui « démontrer la vanité des possessions matérielles ». Sa mère retourne à Paris, près de ses parents, en emmenant Etienne qui va vivre avec elle jusqu'à ses 17 ans, âge où il entre en hypokhâgne à Henri IV. Supportant très difficilement les premières semaines en classe préparatoire, il peine à établir des relations avec ses camarades et supporte difficilement la pression mise sur le travail et les résultats. Il quitte Henri IV après un trimestre pour intégrer une autre hypokhâgne en province où il terminera l'année scolaire, vivant seul pour la première fois. Il suivra finalement une scolarité supérieure chaotique, entrecoupée de périodes d'abandons, de ratages d'examens, d'errance, qui s'étire sur neuf années. Il finira par décrocher une licence de lettres modernes et quittera définitivement l'université en maîtrise, à 28 ans, malgré les encouragements répétés de son directeur de mémoire.

A partir de cette année de « prépa », et les années suivantes, commencent à apparaître les symptômes avec lesquels Etienne viendra me consulter en 2009 : angoisse, tendance dépressive, indécision chronique, incapacité à choisir, difficultés à fixer son attention, alcoolisme, perturbation des rythmes de sommeil, désocialisation progressive, stratégies d'échec. A ces symptômes s'associent des manifestations obsessionnelles assez envahissantes, principalement fixées sur le rythme des soirées d'alcoolisation (un jour sur quatre, un jour sur cinq...), sur le temps passé à jouer à des jeux vidéos ou sur des projets jamais menés à terme (comme jouer du piano deux heures par jour en variant les gammes ou lire tous les romans d'un auteur...), ou, au cours de l'analyse, sur le temps et le rythme des séances.

Mais ces traits obsessionnels ne semblent pas s'organiser comme structure. D'autant que l'obsessionnalité semble ici apparaître comme une défense ponctuelle à la mélancolie et aux angoisses de mort. Etienne insiste régulièrement sur un sentiment d'injustice qu'il ressent constamment. Injustice d'avoir eu une enfance où on ne lui a pas appris à tisser des liens, où le monde était présenté comme dangereux, où il passe le plus clair de son temps dans le canapé à jouer à la

console; injustice de ne pas avoir eu d'adolescence « rebelle »; injustice de ne pas avoir été « soutenu dans ses projets » (quand il a intégré Henri IV, sa mère lui a reproché d'être passé du côté des bourgeois et du pouvoir), injustice d'avoir manqué d'argent. Ce sentiment d'injustice et de manque lié à son enfance s'exprime dans une expression qu'il utilise souvent : « je n'ai pas de base arrière ». Ce vécu affectif est associé à deux autres sentiments récurrents : celui de n'être pas compris et celui d'une « urgence à vivre » censée compenser le manque d'expériences de son enfance.

En 2011, suite à une rupture avec son amie qui l'hébergeait, Etienne se retrouve sans logement, presque sans argent, n'ayant pas réalisé les démarches administratives qui lui permettrait de toucher des aides financières. S'ensuit une période d'errance où il trouve refuge ponctuellement ici et là. L'alcoolisation tend à augmenter, le faisant parfois dormir dans la rue. Face au risque croissant de clochardisation, je lui propose d'envisager un séjour dans une clinique pratiquant la psychothérapie institutionnelle, dans le but de recréer du lien social et, optionnellement, de contenir les conduites d'alcoolisation qui accentuent son isolement. Pendant plusieurs mois, Etienne, qui adhère à cette idée, visite plusieurs établissements et passe des séances entières à dresser des listes comparant les avantages et les inconvénients de chaque lieu. Plus les listes sont précises, plus le choix lui semble impossible. Au final, il ne choisit pas, se laissant choisir par la clinique lui proposant une place le plus rapidement.

Etienne reste à la clinique de septembre 2011 à juin 2013. Il s'y sent globalement bien, particulièrement avec quelques résidents et moniteurs qu'il estime « intellectuellement intéressants ». Il redonne une place au corps par le sport et des balades en forêt. Il participe à quelques ateliers, retisse des liens, discute beaucoup, retrouve l'envie de séduire, lit des livres conseillés par d'autres résidents, et passe ainsi une année entière sans consommer d'alcool. Cependant Etienne entre difficilement dans le cadre des « contrats » de vie collective demandés par l'institution. Cette demande se cristallise sur la figure de son psychiatre référent qu'il perçoit comme rigide, froid, dur, peu compréhensif et imprégné de morale catholique. Le transfert négatif ne sera pas dépassé. Il entre progressivement en résistance passive contre cette demande institutionnelle, ne choisissant que les contrats plaisants, se levant de plus en plus tard, se lavant rarement, reprenant ponctuellement de l'alcool. La clinique répond à ce comportement par une réaffirmation de leur position : soit Etienne se plie aux règles du collectif, au « principe de réalité » dit son psychiatre, soit il quitte ce lieu. La menace d'être

« viré » provoque un retour du sentiment d'angoisse qui s'était apaisé durant l'année 2012 où Etienne commençait à « s'installer » à la clinique. Pendant les derniers mois il reprend de l'alcool et se sent de nouveau étranger, exclu, incompris, en transit. En juin 2013, son psychiatre lui demande de quitter la clinique.

Après le séjour à la clinique, Etienne retourne habiter dans un village près de Bordeaux où vit sa mère, pour « qu'on s'aide mutuellement » dit-il. Il trouve un studio à deux rues de chez elle. Il reprend les séances d'analyse avec moi, à Tours, séances que nous avons interrompues début 2013 sur la demande de la clinique pour « permettre à Etienne de s'inscrire complètement dans le cadre ».

§ 2. Analyse

« Je ne sais pas où m'installer » : c'est avec cette phrase qu'Etienne reprendra son analyse en juillet 2013. Etienne considère son installation comme temporaire et hésite sur le lieu où chercher un logement : Bordeaux, Tours ou Paris. A chaque lieu il associe un ensemble d'avantages et d'inconvénients qui, au final, s'annulent et se neutralisent, avec pour résultat de rester dans son studio, mais avec la sensation de ne pouvoir, ni ne devoir s'y installer.

On peut noter chez Etienne un envahissement de désirs multiples : rencontrer des gens « atypiques » (écrivains, artistes, philosophes...), tomber amoureux, pratiquer « des activités intéressantes » (théâtre, danse contemporaine, chant, yoga, badminton, suivre des cours à l'université...), écrire un roman, jouer de la musique, concevoir un jeu vidéo ou des applications pour smartphone... Mais ces désirs ne se polarisent pas, ne s'organisent pas autour d'un objet. Ils restent dispersés, multiples, changeants, parfois interchangeable. Il tente fréquemment de courir deux lièvres à la fois, par exemple en écoutant un *podcast* de philosophie en jouant au badminton ou en imaginant des dialogues de théâtre tout en jouant de la musique. Tous ces désirs sont associés à la situation fantasmée d'un *ailleurs* qui sera le lieu où s'installer, la place où, enfin, il pourra avoir les meilleures conditions pour vivre et « rattraper le manque ».

Ces désirs hétérogènes, tous orientés vers l'altérité, ne s'actualisent jamais. Ils restent à l'état potentiel de fantasme. la pulsion Ω ne s'actualise pas et tout mouvement hétérogénéisant reste *dans l'œuf*. Peut-être avons-nous là une lecture du fantasme comme une activité visant à potentialiser la pulsion. Dans l'état

d'intrication, le fantasme tend à rencontrer le réel (à s'actualiser) et à se repotentialiser, soutenant ainsi la dynamique du Désir, nouant l'antagonisme pulsionnel. Ici au contraire, le fantasme est le mécanisme que le sujet utilise pour éviter toute actualisation et donc pour éviter de se confronter à la castration. Le fantasme, ainsi potentialisé, s'exacerbe jusqu'à envahir le champ de la pensée.

Dans la terminologie freudienne, nous pourrions parler ici d'une invasion de l'Eros, en tant qu'excitation. Dans l'intelligibilité que nous proposons, il y a ici un manque d'Eros, un manque de liaison qui viendrait articuler les deux pulsions. Ce manque de liaison permet une invasion de l'excitation associée à la pulsion Ω (c'est-à-dire une jouissance liée à l'augmentation de l'excitation). Etienne ne trouve pas d'objet qui lui permettrait, *via* l'articulation avec **A**, de mettre en forme la multiplicité des désirs, d'orienter cette expansion dans un investissement objectal qui s'inscrirait dans une durée, c'est-à-dire susceptible de lui donner un sens, dans la double acception de direction et de signification. Ainsi, les deux pulsions **A** et Ω n'étant pas reliées, équilibrées et articulées par *une relation d'objet suffisamment pérenne*, on peut observer le jeu pulsionnel à ciel ouvert, ce qui s'exprime par une pulsion Ω potentialisée envahissant fantasmatiquement la pensée. Cet envahissement s'associe chez Etienne à une difficulté à fixer son attention, à finir et développer une idée, à une dispersion et un éclatement de la pensée qu'il essaie de contenir en remplissant de nombreux carnets de notes « pour ne pas oublier quelque chose d'important ».

La potentialisation de la pulsion Ω va de pair avec l'actualisation de la pulsion **A** (principe d'antagonisme). Chez Etienne cela se traduit au quotidien par un enlèvement, une incapacité à choisir, une inertie. Physiquement, Etienne évoque souvent « la flemme », le manque d'énergie, la fatigue comme vécu principal. Concrètement, le résultat de la fragmentation et de l'envahissement des désirs hétérogènes, c'est la stagnation dans un état de non-choix, la fatigue perpétuelle exprimant cet aspect. Etienne passe le plus clair de son temps chez lui, à jouer à des jeux vidéos, à fantasmer sur les choix à venir qui lui offriront le plus de possibles. Bien qu'il ait touché à toutes les activités qu'il fantasme, il n'en approfondit aucune, n'est rentré dans aucun processus de transformation à travers une pratique, n'a rien réalisé. Tout reste à l'état d'ébauche, de possible, aucun « aller vers » ne s'actualise. A ce propos il dit ceci :

« M'installer, ce serait consommer la chose et la finir. Si je vis une première fois, alors il n'y aura plus jamais de première fois. Je n'ai pas envie

que la possibilité d'une première fois meure. [silence]. J'ai envie d'éternellement avoir la possibilité de vivre. Si je vis un truc, alors ça appauvrit le champ des possibles de la vie. Je suis entre les deux postures : rester dans la contemplation des possibles ou vivre des trucs. [silence]. C'est comme si une posture devait exclure l'autre. »

La multiplicité des désirs remplit la double fonction paradoxale de supporter l'absurdité de son réel enlisé et de dévaloriser sa situation actuelle. Si on peut lire l'envahissement de la pulsion Ω potentialisée comme le résultat d'une carence d'Eros dans sa fonction de liaison pulsionnelle, on peut aussi l'interpréter comme le moyen pour Etienne d'entretenir une situation dans laquelle il ne se confronte pas aux limites, à la castration, comme le moyen de ne pas mettre en forme le fantasme, pour le conserver précieusement, gardant ainsi ouverte la possibilité de naviguer dans l'infini des possibles : « Une fois que c'est consommé, c'est consommé. C'est fini. C'est trop tard. Après, tout est plus fade. Vivre les choses, ça les périmé ».

La survalorisation des désirs d'ailleurs, d'altérité, d'autres, de différence se comprend dans son contrebalancement avec la dévalorisation du *là*, de l'*ici*, du *maintenant*. Le *Fort* fantasmé est idéalisé, le *Da* inacceptable. Cette dévalorisation de l'*ici*, empêche Etienne de s'installer dans son présent et d'utiliser positivement sa situation.

Quand Etienne nous dit « Je ne sais pas où m'installer », l'accent explicite est sur le *où*. Quel *là-bas* choisir ? Faire porter l'angoisse sur le *où* lui permet d'éviter la question du *s'installer*. Or c'est bien sur le *s'installer* que porte l'accent informulé et inarticulé de la question.

L'installation est, pour Etienne, une impossibilité. Quand je lui propose d'associer librement sur le *s'installer* qu'il convoque, Etienne présente une grande difficulté à associer et élaborer dessus, évoquant une angoisse de mort qui apparaît à cette occasion. Il associe l'idée d'être installé au souvenir d'être seul avec sa mère, c'est-à-dire de 6 mois à 17 ans, sans visites, sans amis (sa mère refusait qu'Etienne invite des amis). C'est un état statique, calme, mortellement calme, où rien ne se passe, rien n'arrive, rien n'advient ni ne devient. Un univers dont le centre est le canapé face à un écran, rythmé par les jeux vidéos, seule fenêtre sur un monde extérieur, par des journées entières que sa mère passe à dormir : un temps et un espace sans altérité, sans projets, sans diversité. La description que fait Etienne de cette ambiance familiale mortifère fait écho à la description freudienne de la pulsion

de mort. L'omniprésence de la mère renforcée par l'absence du père, absorbe Etienne dans une motion d'homogénéisation qui rend difficile tout investissement objectal. Mais, remarque-t-il « en même temps c'est bizarre parce que dans le réel que je vis, c'est le même que celui que j'avais avec ma mère petit. Je suis retourné près d'elle et je ne fais pas grand chose ».

Dans cette perspective la mise en place d'une activité fantasmatique centrée sur la figure de l'autre apparaît comme vitale pour introduire de l'altérité. Il est donc nécessaire et vital, pour Etienne de *ne pas s'installer*, de ne pas céder complètement à ce mouvement de fusion, d'homogénéisation, d'ensablement. L'envahissement de la pensée par des désirs multiples et variés constitue un rempart contre la dépression et la mélancolie. Mais ce faisant, il s'interdit du même coup toute *mise en forme* de ses désirs. Il reste bloqué au milieu du gué, ne pouvant ni s'installer dans son présent, ni articuler les deux motions pulsionnelles pour qu'elles puissent jouer ensemble et se contrebalancer dans une dynamique rythmique de potentialisation / actualisation.

La séance suivante Etienne dit ceci :

« Je me demande si d'une certaine façon, le seul endroit où j'arrive à m'installer, c'est l'échec. Au moins, ça, je suis sûr de pouvoir le réaliser tout le temps et n'importe où. Je commence tout juste à me dire que, pour répéter, je n'ai pas nécessairement besoin d'échouer. »

La répétition est, pour Etienne, un vécu nécessaire, comme les traits obsessionnels et les rituels qui sont la seule solution qu'il ait trouvée pour rythmer, organiser, border le flux toujours mobile d'une pulsion altérante.

Une fois pointée cette difficulté à *s'installer* Etienne commence à associer sur cet aspect. Il remarque qu'il a du mal à suivre une conversation sans « s'échapper ailleurs », qu'il a du mal à observer un phénomène externe ou interne sans que ses pensées l'entraînent vers d'autres sentiers, estimés à ce moment comme « plus intéressants, plus urgents ». Sa difficulté à *s'installer* est également une difficulté à *habiter*.

Ce point se manifeste par la difficulté qu'éprouve Etienne à gérer le quotidien dans son aspect le plus familier et domestique : difficulté à faire le ménage, faire les courses, se faire à manger, ranger ses affaires, laver son linge, sortir les poubelles,

etc. Les gestes simples du quotidien qui permettent d'habiter un espace, de l'organiser et se l'approprier pour s'y sentir « chez soi », lui apparaissent comme compliqués, pesants. Etienne peine à se constituer un espace intime, privé, sécurisant qu'il pourrait identifier comme « chez moi ».

Mais surtout, Etienne remarque qu'il n'habite pas son corps, en dehors des moments d'excitation intenses qui sont avant tout fantasmés à cet effet et pour cet effet. Quand Etienne évoque ses désirs « de tomber vraiment amoureux », de « vivre intensément tous les instants », de « se sentir vivant pour niquer la mort », il évoque un état qu'il pressent, mais qu'il regrette de ne pas connaître. Un état où son corps et lui serait à l'unisson pour habiter pleinement ce qui se vit. L'alcool est également utilisé dans ce sens :

« Quand, j'ai bu, les choses sont plus douces, moelleuses, je me sens souple, je ne pense pas à plein de trucs. J'ai l'impression d'être plus vivant, plus présent. Hélas, ça ne dure pas ».

Il faut rapprocher ce point du fait qu'Etienne est perpétuellement déçu par ses expériences qu'il vit du dehors, sur le mode de l'extériorité, comme un étranger. Son corps est vécu sur ce mode général. C'est un corps qu'il a, Etienne rêvant d'instant où il pourrait être le corps qu'il est.

Cet externalisation du corps se manifeste par ailleurs par son intérêt assez vif pour le *transhumanisme*, courant de pensée qui conçoit le corps sur le modèle d'une machine à améliorer, trouvant son idéal dans le *cyborg* qui serait enfin débarrassé, grâce à la technique, des limitations trop humaines, dont la mort. Cependant son attrait pour cette doctrine de l'humain tend à décroître au fur et à mesure qu'il en perçoit la dimension de fuite. Il parle souvent de la sensation de « se voir vivre un truc mais pas de le vivre vraiment ». Les quelques relations sexuelles qu'il a connues ont toutes été vécues sur ce mode : une gymnastique sexuelle technique plutôt agréable, mais sans jamais d'orgasme, de transport ou d'intensité.

De fait, un orgasme serait probablement la pire des choses qui pourrait lui arriver. Un orgasme serait l'effraction d'un réel qu'Etienne veille scrupuleusement à tenir à distance. Irruption d'une motion d'hétérogénéisation qui viendrait, si elle s'actualisait, altérer et déchirer la constitution branlante d'un moi-corps n'arrivant que difficilement à articuler l'antagonisme. La potentialisation / fantasmatisation de la pulsion Ω et l'actualisation de la pulsion A constitue l'équilibre précaire qu'Etienne a

trouvé pour négocier avec ces deux poussées constantes. Mais en l'absence d'un objet qui permettrait l'articulation des pulsions **A** et **Ω**, il reste coincé dans cette configuration (nous avons figuré cette configuration dans le schéma n°4 p. 182, par le ruban où chaque pulsion reste bloquée dans un état soit d'actualisation, soit de potentialisation. Les deux motions sont présentes, mais ne se rencontrent pas pour jouer l'une avec l'autre). Sans le nouage que permettrait la relation objectale, la pulsion **A** ne peut pas devenir le vecteur de mise en forme de **Ω**. Symétriquement, la pulsion **Ω** ne peut devenir la force mettant en mouvement **A**, l'ouvrant sur l'altérité, rendant possible le changement. Etienne est dans la situation contradictoire et paradoxale (au sens de Racamier) de rechercher l'excitation pour se sentir exister, pour refaire du corps et, simultanément, de se défendre contre l'excitation dont l'invasion viendrait menacer la cohésion fragile du moi-corps.

Le tableau clinique d'Etienne penche ainsi du côté de la psychose telle que Freud la définit dans *Névrose et psychose*, c'est-à-dire comme altération de la relation avec le monde extérieur, donc comme altération de la relation objectale :

« La névrose serait le résultat d'un conflit entre le moi et son ça, la psychose, elle, l'issue analogue d'un trouble équivalent dans les relations entre le moi et le monde extérieur. »¹

L'acte de se lier à un objet est à la fois désiré et évité par Etienne :

« J'aimerais être installé dans un but, dans un objectif; [silence] ou une fille... J'aimerais être engagé dans une relation. Je ne sais pas si je vais tenir la longueur si je m'engage dans un but. J'ai peur de me lasser, de ne pas trouver une récompense qui soit à la hauteur de l'effort à fournir. Je m'attends à être déçu. Je m'attends peut-être trop à ce que ce soit génial. »

Dans la psychose c'est bien la relation avec le monde extérieur qui devient problématique. Cependant, c'est un thème récurrent de notre étude, nous ne pouvons penser la limite entre intérieur et extérieur sur le modèle de la frontière.

Ce sont les espaces de transition, les flux de médiation entre interne et externe, entre moi et non-moi qui, dans la psychose, sont perturbés, déchirés. Ne pouvant articuler l'antagonisme pulsionnel par l'intermédiaire de l'objet, le sujet psychotique est envahi par un pulsionnel qui vient mettre en péril l'équilibre du moi lui-même,

¹ Freud, *Névrose et psychose*, 1924, PUF, 2008, p. 283.

dans sa fonction d'interface. La difficulté d'Etienne à *habiter* se décline ainsi sur plusieurs plans : difficulté à habiter son corps-propre, à se constituer un « chez-moi », à gérer le quotidien, mais également difficulté à habiter l'espace du nous, du commun, du collectif.

« Habiter, c'est trouver, définir, ajuster, entretenir les bonnes distances entre moi et les autres, entre les autres et moi. Ni trop près, car alors ce sont les passions, les effusions, la violence toujours possible, c'est la confusion ou la fusion, c'est inhabitable. Ni trop loin, parce que en ce cas c'est l'indifférence, l'oubli, la réduction de l'autre en objet pour moi. Trop loin, rien n'est possible pour qu'un nous puisse advenir. Ne reste que l'espace vide, inhabité. Pour éviter les deux écueils symétriques de l'inhabitable et l'inhabité, l'art d'habiter suppose donc un réglage des proximités et distances. Un réglage qui n'est jamais donné une fois pour toutes, mais qui doit au contraire être ajusté, entretenu, redéfini de manière permanente. » ¹

Dans ce texte Jean-Marc Besse retrouve quant à son objet d'étude, l'habiter, les deux pulsions fondamentales que nous utilisons, les exprimant en terme d'espace. Entre l'inhabitable de la fusion (**A**) et l'inhabité de l'espace vide (**Ω**), l'acte d'habiter se caractérise par un ajustement permanent de forces contraires, par une harmonie contre-tendue. C'est cet acte d'ajustement antagoniste qu'Etienne peine à effectuer. Ce point se manifeste explicitement lors des séances qui se déroulent en marchant dans un parc. Les premiers temps, Etienne n'arrivait pas à gérer la proxémie, à maintenir un rythme de pas et une distance des corps qui lui permît de parler avec moi. Le fait de trouver la bonne distance, celle qui permettrait à un nous d'émerger, celle qui créerait un espace commun d'énonciation et de parole, est pour Etienne une action qui demande toute son attention. Etienne se trouvait toujours soit trop en arrière, soit trop en avant, marchant trop vite ou pas assez, peinant à trouver un rythme suffisamment régulier pour le laisser aller. De ce fait il ne pouvait simultanément parler et marcher à deux, d'un pas commun. Etienne n'arrive que difficilement à habiter l'espace commun d'une marche, à trouver la distance juste entre lui et l'autre.

Ce point revient dans son discours comme une interrogation constante sur ce qu'il doit dire ou cacher de son histoire et de sa situation quand il rencontre quelqu'un, de peur que l'autre le fuie ou qu'au contraire il acquière un trop grand pouvoir sur lui. Etienne balance, selon une logique dualiste de l'oscillation et de

¹ J.-M. Besse, *Habiter un monde à mon image*, Flammarion, 2013, p. 43.

l'exclusion entre un *trop près* et un *trop loin*, n'arrivant pas à déterminer l'*entre*, l'espacement juste qui lui permettrait d'être en relation sans se sentir déserté ou envahi. On voit encore ici que la logique de l'antagonisme joue en direct sans être métastabilisée par la relation objectale qui permettrait de sortir d'une logique de la dualité du type *ou bien... ou bien* pour entrer dans une logique de la dualité, du type *et... et...* (ou *ni... ni...*).

TROISIÈME PARTIE

Clinique de l'antagonisme :

contribution à une psychanalyse de l'*entrecroisement*

• Preamble

A partir de l'examen du concept d'antagonisme, du conflit et de la contrariété chez Héraclite, du mythe de Diotime sur la naissance et la fonction d'*Eros*, des notions d'ambiguïté, de paradoxe, de transitionnalité chez Racamier et Winnicott, nous avons mis à jour un objet, ambigu et rétif à la logique du tiers-exclu : l'*entrecroisement*. Cet objet s'est peu à peu dévoilé et nous est apparu comme étant au centre de notre recherche sur l'antagonisme pulsionnel. Si, avec l'espace transitionnel et potentiel de Winnicott, la psychanalyse ne méconnaît pas ce thème, on peut affirmer, avec Pontalis¹, qu'elle n'a pas investi ce champ de recherche, ne l'a pas fait advenir, n'a pas développé des instruments conceptuels permettant de le penser, et par là, d'en faire usage. Le concept d'*entrecroisement* est au carrefour du corps, des pulsions et du monde. C'est un espace de chevauchements, de tuilage de différentes instances où la topique s'appréhende dans la cinétique engendrée par l'antagonisme des motions pulsionnelles.

Cependant, Si le thème de l'*entrecroisement* peut apparaître comme un champ de recherche particulièrement riche pour penser la pratique et les concepts analytiques dans leur dimension la plus dynamique, son indétermination même en fait également un concept profondément insatisfaisant. L'*entrecroisement*, dans sa dérive paresseuse, apparaît comme un espace brouillon, flou, indistinct : une zone entre chien et loup où tous les chats sont gris. Si la logique contradictoire n'y a plus court, on peut craindre à juste titre un délitement de la pensée, une perte de rigueur, d'exactitude qui laisserait dire tout et son contraire, ouvrant sur un relativisme généralisé, perdant du même coup toute valeur en terme de savoir. L'*entrecroisement* serait ici du côté d'un irrationnel, brouillant tout effort de discernement.

De fait, le concept d'*entrecroisement* ne permet pas d'ordonner le monde et les phénomènes. Il n'est pas le fils de la substance, des états fixes qui posent des jalons-repères dans le flux du devenir. Il n'est pas non plus du côté de la structure, du squelette, de l'organisation souterraine qui propose à la raison de voir l'agencement nouménal et essentiel derrière l'apparent chaos du vivant. A ce titre on

¹ Cf., Pontalis, *Préface à Winnicott, Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. X.

peut entendre que la psychanalyse, en quête d'une légitimité scientifique, ne se soit pas, ou peu, saisie de ce thème.¹

Pourtant, si ces objections ne sont pas à prendre à la légère, on ne peut non plus en conclure trop hâtivement à l'impossibilité de penser cet espace. Bien au contraire, il nous semble que son indétermination même peut être entendue comme l'exigence d'un effort de rigueur accrue. Penser les processus dynamiques, c'est penser l'*entre*, et penser l'*entre*, c'est penser les processus. C'est à ce titre que l'*entre* apparaît comme une notion incontournable dans une recherche sur la pulsion qui est avant tout un concept processuel, dynamique. Mais tenter d'élaborer une pensée de l'*entre*, c'est tenter de penser dynamiquement le nouage du corps et de la pulsionnalité.

1. **Entrelacs**

Du moi-corps comme fonction d'*entre* ou l'*entrication*

Le concept de l'*entre* est essentiellement clinique ou, plus précisément, dans cet espace de l'*entre*, clinique et métapsychologie s'articulent nécessairement. Dresser une radioscopie métapsychologique de l'*entre*, c'est proposer une métapsychologie du corps et des pulsions, indissociablement. Mais pour aborder le concept fuyant et évanescent de l'*entre*, il nous faut passer par une clinique, par des cliniques, dans un va-et-vient constant avec la métapsychologie. C'est ce que nous allons proposer ici en approchant le concept d'*entre* par celui du moi-corps.

1. L'*entre* du corps, l'*antre* du moi : le moi-corps en clair-obscur

§ 1. *Moi, corps, identité, paradoxe*

a / Critique du concept d'identité

Nous nous sommes jusqu'à présent attaché à mettre à jour les ponts, les nouages, les chevauchements entre corps et pulsions, ce que nous avons rassemblé dans le concept, encore imprécis, d'*entre*. Nous disions également en préambule

¹ Il est d'ailleurs significatif que l'auteur qui a introduit les notions d'espace et de phénomènes transitionnels, Winnicott, ne soit pas issu de la tradition intellectuelle franco-germanique, l'empirisme anglo-saxon proposant un environnement de pensée moins polarisé par la transcendance de la vérité.

que l'*entre* n'était pas du côté d'une pensée de la substance, de l'idée platonicienne, de l'essence intemporelle. En cela, la notion d'*entre* vient interroger le concept d'identité, souvent invoqué quand il s'agit de circonscrire l'idée d'un moi.

Dans une perspective substantialiste, l'identité est postulée comme la terre natale, le socle stable et nécessaire pour construire un rapport considéré comme « normal » au monde, dont le manque ou l'ébranlement signerait la pathologie. L'identité est un de ces concepts dont l'usage à la fois abusif et désinvolte produit un effet d'évidence qui masque son ambivalence. Contrairement à l'opinion, parfois vulgaire, parfois savante, l'identité ne va pas de soi. Il est possible en effet de mettre à jour une histoire de la critique du concept d'identité, critique qui vient questionner ce postulat. Cette vaste entreprise débordant le cadre présent, il suffira ici de poser quelques jalons qui nous serviront de repères pour préciser la position, sur ce sujet, de la psychanalyse.

On trouve chez Platon une des plus anciennes critiques occidentales de l'idée d'un individu unifié. C'est dans la *République*, par le mythe de la bête monstrueuse, que Platon nous propose une des approches les plus fécondes pour mettre en perspective ce qui deviendra, à partir de l'ontologie des substances de Descartes, la problématique de l'identité.

« Modèle la forme unique d'une bête hétéroclite et à plusieurs têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres, d'animaux féroces, capables en outre de changer tout cela et de le produire par lui-même. Modèle donc une autre forme, celle d'un lion, puis encore celle d'un homme, et que, de beaucoup, la plus grande soit la première, et la seconde, de la seconde taille. Alors, les trois formes que voilà, assemble-les donc en une, de manière qu'elles se fondent entre elles. Modèle leur maintenant un placage extérieur, qui soit l'image d'un être unique, celle de l'homme, de façon qu'aux yeux de celui qui ne pourrait voir le dedans, mais verrait la seule enveloppe externe, ce serait un unique animal, un homme. » ¹

L'homme, unifié seulement par la vertu du placage externe, de la surface (idée proche de celle que développe Freud quand il compare le moi au disque germinatif de l'oeuf ² ou à une façade du ça ³), est composé de trois puissances distinctes : le

¹ Platon, *République*, 588 c, d.

² Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 262.

³ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 7.

monstre, le lion et l'homme. Le mythe perce à travers le sentiment empirique d'évidence portant sur l'unité du moi. Il nous arrache à cette évidence vécue et phonétique en disloquant le concept d'un individu unifié : celui-ci est non seulement triple mais une des parties, la bête monstrueuse, est à la fois polycéphale et polymorphe. Ce monstre toujours mutant, est paisible et courroucé, doux et violent, apprivoisé et indomptable. Il est le symbole même de l'instabilité, du chaos, du déchirement, du conflit interne. Sur lui, rien ne peut être fondé de certain : ses motions sont changeantes, variées, souvent opposées et contradictoires.

Le lion représente ici une instance médiane entre le monstre polymorphe et l'homme. Il n'est en soi ni bon ni mauvais et symbolise la force, la puissance pouvant se mettre au service soit de la monstruosité, soit de l'homme. Dans ce tableau, ce dernier apparaît comme remarquablement faible et fragile ; il sera d'ailleurs plus loin qualifié de nourrisson. L'homme intérieur est presque écrasé par la puissance des deux autres entités. Il est à la frontière du possible et du manifesté, ni non-existant, ni existant pleinement. Son existence fragile et improbable paraît menacée par ses dangereux voisins. Il reste une puissance latente face aux puissances (omni) patentes du monstre et du lion.

C'est la notion de *clivage du moi* qui est préfigurée ici. L'homme n'est pas une volonté unique. En lui luttent des volontés multiples, parallèles, convergentes et divergentes. Le *moi* ne désigne que le placage externe, le contenant camouflant les divisions intestines de l'âme. L'individu, comme non divisé, reste soit une chimère ou un idéal d'unification et d'autonomie (via le *logos*) : il n'y a pas in-dividu mais *dividu*, masque unifiant et contenant en surface la lutte de puissances souterraines. Reprenant un mot de Nietzsche ¹, l'homme n'est ici qu'un édifice d'âmes multiples dont la caractéristique essentielle est la contradiction et le déchirement : s'il laisse croître en lui la bête monstrueuse et le lion, il rendra l'homme intérieur « si faible que là où le mènera tel ou tel des deux autres, il y sera tiré de force » ². Au cœur même de l'humain réside une puissance sauvage et brutale, une violence fondamentale.

« Ne nous apercevons-nous pas, en mainte occasion, qu'un homme, poussé par la violence de ses désirs à agir contre la raison qui calcule, s'injurie lui-même et s'emporte contre ce qu'il y a en lui-même, dont il subit la violence. » ³

¹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 12, 1886, Gallimard, 1971, p. 32.

² Platon, *République*, 589 a.

³ Platon, *République*, 440 a.

Le *dividu* est donc un être multipolaire, au tempérament « bariolé et bigarré » ¹, aux désirs multiples et contradictoires, victime de sa propre violence. Ici dire *je* est illégitime : l'homme dont l'humanité intérieure est presque éteinte, ne vit pas, mais est vécu par des pulsions qui le traversent. Bien qu'il ne soit pas thématiqué comme tel, c'est une esquisse du concept d'inconscient qui joue ici.

Ce détour par le monde grec nous permet de mettre en perspective la problématique de l'identité. Celle-ci prendra en effet une nouvelle configuration avec l'avènement du corps-objet, via l'anatomie, la dissection des cadavres et la séparation des substances étendues et pensantes de l'ontologie cartésienne. En dénouant ainsi le lien entre âme et corps, Descartes permet de fonder ontologiquement un corps posé comme un objet à disséquer, expliquer, contrôler. Le corps n'est plus un lieu pulsionnel, habité et traversé par des forces qui le dépassent, mais une géométrie d'organes comparable à l'agencement ingénieux d'une horloge ². Avec Descartes naît l'idée d'un moi substantiel, pensant, d'un ego, indépendant des vicissitudes du corps matériel. Cette unité substantielle de l'ego autorise à fonder ontologiquement le concept d'un moi unifié, d'une identité stable. Elle institue un cadre de pensée totalement étranger au monde grec qui nous fournit ainsi une position d'altérité.

D'autres critiques incisives et décisives concernant l'unité substantielle du moi mériteraient d'être développées ici, nous ne ferons que les citer pour y renvoyer le lecteur : Hume dans le *Traité de la nature humaine* ³, analyse le moi comme une sorte d'illusion rétroactive qui vient homogénéiser artificiellement des flux de

¹ Platon, *République*, 605 a.

² Nous renvoyons à la première partie, 1. 1. §. 2. *L'avènement du corps-objet*

³ « Pour ma part, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment, sans une perception et je ne peux rien observer que la perception. Quand mes perceptions sont écartées pour un temps, comme par un sommeil tranquille, aussi longtemps je n'ai plus conscience de *moi* et on peut dire vraiment que je n'existe pas. Si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort et que je ne puisse ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr après la dissolution de mon corps, je serais entièrement annihilé et je ne conçois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un parfait mort. » D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, 4e partie, section VI, *L'identité personnelle*, Aubier Montaigne, 1973, p. 343.

perceptions; Nietzsche ¹, déconstruisant la notion de sujet, voit sous la défense d'un ego substantiel la marque de l'ignorance des jeux souterrains des instincts et pulsions. ²

b / Du moi-corps comme *entre*

A bien des égards, nous pouvons inscrire Freud dans cette lignée de pensée qui vient détrôner le moi de son piédestal et de son hégémonie. Il pose lapidairement et directement le problème en 1914 :

« Il est nécessaire d'admettre qu'il n'existe pas dès le début, dans l'individu, une unité comparable au moi ; le moi doit subir un développement. » ³

Mais le développement dont parle ici Freud n'est pas à comprendre sur le modèle de l'*ego-psychology*, comme le renforcement d'un moi ferme, a-conflictuel et adaptatif. Dans *Le moi et le ça*, Freud précise sa position : il y présente le moi comme une entité fonctionnelle et non pas substantielle. Mais *entité* reste un terme encore trop chargé d'ontologie pour désigner cette fonction qu'est le moi. En désignant le moi comme une fonction, Freud désubstantialise ce qui était traditionnellement pensé comme le socle solide et indéniable de nos expériences et remets profondément en cause l'évidence du sens commun qui rattache, sauf dans la psychose, le pronom personnel *je* à une identité stable, substantielle et saisissable.

Cependant, alors qu'on pourrait anticiper une théorisation du moi comme *pure fonction*, Freud, contre toute attente, le ramène au contraire à la dimension du corps :

« Le moi est avant tout un moi corporel. » ⁴

¹ « La déconstruction de la notion de sujet permet de mettre en évidence le primat de l'infra-conscient sur le conscient, et de faire éclater la fiction de l'unité pour lui substituer le travail collégial d'une multiplicité d'instances infra-conscientes. »

P. Wotling, *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Allia, 2007, p. 41.

² Nous pourrions également évoquer, en dehors du cadre de la pensée occidentale, les développements de la pensée bouddhique sur l'*anatman*, le non-soi, l'absence de soi.

³ Freud, *Pour introduire le narcissisme*, 1914, in *La vie sexuelle*, PUF, 2005, p. 84.

⁴ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 264.

Etonnante affirmation qui contraste avec la critique adressée à la psychanalyse de laisser le corps de côté pour se focaliser sur le langage. Mais, pour bien saisir ce point et ne pas totalement amalgamer le moi et le corps, il convient de la lire toute entière :

« Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface. » ¹

La surface renvoie à l'idée que le moi constitue la surface du ça « à peu près comme le disque germinatif est posé sur l'œuf » ². La surface est le lieu où les choses deviennent visibles, que l'on parle de la surface de l'eau ou d'une surface de réflexion ou de projection. La surface est également un lieu de séparation entre un dedans et un dehors, entre un dessous et un dessus : la surface *à la fois* sépare et relie deux espaces. Dire que le moi est une surface revient à faire du moi une fonction d'interface. Le moi n'est pas à ranger du côté du dedans, de l'intériorité, face au monde qui déterminerait un dehors, une extériorité. Non, le moi est cette surface qui se constitue dans la double action de séparer (fonction **Ω**) et relier (fonction **A**). Ce moi sans épaisseur est le *non-lieu*, la zone, où se rencontrent et s'imbriquent les pulsions. Le moi-corps est la surface où se réfléchit l'antagonisme du dualisme pulsionnel. Le moi-corps est donc vécu, traversé par les pulsions. Sur ce point, Freud se réclame de Groddeck « qui ne cesse d'insister sur le fait que ce que nous appelons notre moi se comporte dans la vie de façon essentiellement passive et que, selon son expression, nous sommes vécus par des forces inconnues et impossibles à maîtriser. » ³

Cette passivité fondamentale du moi à l'égard des pulsions, est ensuite transformée par le moi-corps en activité qui cherche à faire sienne ces forces qui le dépassent, le traversent et le désindividualisent :

« Il ressemble ainsi, dans sa relation avec le ça, au cavalier qui doit réfréner la force supérieure du cheval. [...] De même que le cavalier, s'il ne veut pas se séparer de son cheval, n'a souvent rien d'autre à faire qu'à le

¹ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 264.

² *Ibid.*, p. 262.

³ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 261.

conduire où il veut aller, de même le moi a coutume de transformer en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre. »¹

Le moi se présente ici comme une tentative d'appropriation des motions du ça. Avec cette image Freud donne déjà une indication sur les différents modes de relation possibles entre le ça et moi. Soit le moi cherche à dompter le cheval, à le forcer à obéir : il entre alors en conflit, en lutte avec les désirs du ça. Soit il commence par accepter que le cheval est plus puissant que lui et que sa liberté consiste à pouvoir le guider, à orienter le courant, à « le conduire où il veut aller ». Si ce deuxième cas de figure paraît plus viable que le conflit (ou que le déni du pulsionnel), le moi cherche malgré tout à habiller les pulsions du ça de ses propres vêtements. Il cherche à croire au semblant d'unité qui ferait de lui la source de ses volontés, de ses désirs. Le moi est ici décrit comme une source d'illusion dont l'objet est sa propre autonomie. Quand le moi « transforme en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre », il met en place une illusion de pouvoir et d'action, illusion nécessaire pour accepter sa propre impuissance, sa passivité fondamentale à l'égard du pulsionnel. Ce point est énoncé clairement dans *Le malaise dans la culture* où le moi autonome et démarqué est présenté comme un leurre et comme une façade :

« Normalement, rien n'est pour nous plus assuré que le sentiment de notre soi, de notre moi propre. Ce moi nous apparaît autonome, unitaire, bien démarqué de tout le reste. Que cette apparence soit un leurre, qu'au contraire le moi se continue vers l'intérieur, sans frontière tranchée, dans un être animique inconscient que nous qualifions de ça, auquel il sert en quelque sorte de façade, c'est ce que nous a enseigné, la première, la recherche psychanalytique... »²

Mais à l'image de Freud, il faut rajouter que le cheval a deux têtes, chacune tirant dans des directions opposées. Le moi-corps doit donc composer avec cet antagonisme des pulsions dites de vie et de mort (dans la métapsychologie freudienne) ou des pulsions **A** et **Ω** (dans notre modèle d'étude) : lutte dans laquelle la surface peut se déchirer et où le moi risque à chaque instant d'être désarçonné et de ne plus pouvoir *chevaucher la bête*.

¹ *Ibid.*, p. 263.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 7.

Mais revenons à la définition de Freud qui reste à déplier. Dire que le moi-corps est une surface, c'est affirmer deux choses : premièrement que l'idée d'un *moi profond* (ou d'une identité véritable, authentique) n'est qu'un *effet de surface* et, deuxièmement, c'est dire qu'il est une limite. Cependant cette limite n'est pas à concevoir sur le modèle d'une séparation nette, d'une frontière géopolitique qui délimiterait clairement les lieux de la topique freudienne : ici le ça, là le moi. Bien au contraire, Freud ne cesse de réaffirmer, discrètement mais régulièrement, que nous ne pouvons poser « une distinction d'une pureté schématique entre les deux systèmes psychiques »¹. Pour exprimer et approcher le statut des limites moïques, il a recours à une image qui insiste sur la porosité, l'indétermination et le dégradé de ladite limite :

« Dans cette partition de la personnalité en moi, sur-moi et ça, vous ne pensez pas bien sûr à des frontières tranchées, telles qu'elles ont été tracées artificiellement en géographie politique. Nous ne pouvons faire droit à la spécificité du psychique par des contours linéaires, comme dans le dessin ou la peinture primitive, mais plutôt par des champs de couleurs qui se fondent comme chez les peintres modernes. Après que nous avons séparé, il nous faut laisser de nouveau confluer ce qui a été séparé. »²

Freud nous invite ici à penser les limites du moi-corps comme une surface d'échanges où, dans le fondu-enchaîné des couleurs, le moi comme instance psychique se compose et se décompose, s'organise et se désorganise. Plutôt que d'appliquer au problème des limites du moi une logique dualiste du type jour / nuit ou midi / minuit, Freud préfère une logique paradoxale, antagoniste, de l'aube et du crépuscule.

Dans la logique midi / minuit, l'accent est mis sur la différence des états, différence posée comme référence, comme cadre pour différencier clairement et distinctement deux *topos* : le jour n'est pas la nuit, la nuit n'est pas le jour. Dans la logique aube / crépuscule, l'accent est mis sur la transitionnalité entre des états mobiles, entre des dynamiques. Leur différence apparaît comme seconde par rapport à la continuité qui fait qu'un état se transforme en un autre. Dans une logique crépusculaire, midi et minuit ne sont que des arrêts sur image dont on ne peut inférer aucune différenciation ontologique. A l'aube comme au crépuscule, les contraires, le

¹ Freud, *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 101.

² Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, La décomposition de la personnalité psychique*, 1932, *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995, p. 162.

jour et la nuit, coexistent : il fait encore nuit et déjà jour, ni pleinement jour, ni vraiment nuit. Chaque contraire pousse chaque fois jusqu'à la négation de l'autre, révélant ainsi une logique antagoniste d'actualisation et de potentialisation. Ainsi la distinction dichotomique qui oppose jour et nuit, moi et non-moi, se révèle inadéquate. Pour le moi-corps, c'est cette distinction même qui est problématique.

Dans cette logique, le moi-corps peut être compris comme une dynamique d'actualisation paradoxale qui potentialise, c'est-à-dire qui refoule, les motions du ça. Idée exprimée par Lacan selon laquelle le moi est avant tout une fonction d'inconnaissance, siège du refoulement et des résistances.

Le moi n'est donc pas une donnée. Il ne se donne pas comme un objet mais se constitue dynamiquement sur le modèle de la coexistence impressionniste ou crépusculaire des contraires. Le moi-corps n'est pas un acquis saisissable : il lutte pour exister et doit continuellement s'organiser avec le manque, la perte et l'absence de limites claires et distinctes. Nous pourrions ici reprendre à notre compte ce que dit Freud sur la difficile, pour ne pas dire impossible, condition du moi :

« Un proverbe met en garde contre le fait de servir deux maîtres en même temps. Le pauvre moi en voit de plus dures encore, il sert trois maîtres sévères, s'efforçant d'accorder entre elles leurs revendications et exigences. Ces revendications divergent toujours, paraissent souvent incompatibles ; rien d'étonnant à ce que le moi échoue si souvent dans sa tâche. [...] Ainsi, poussé par le ça, serré par le sur-moi, rembarqué par la réalité, le moi lutte pour la maîtrise de sa tâche économique : instaurer l'harmonie parmi les forces et influences qui agissent en lui et sur lui...»¹

Le moi-corps est fondamentalement soumis à *Janus*, le dieu du seuil. Le seuil, notion que nous étudierons en fin de troisième partie, est un lieu de passage, de transition qui désigne un déplacement, un transit bien plus qu'une géographie fixe. Le moi-corps est un seuil, un *entre* où il est impossible de trancher définitivement entre un intérieur et un extérieur. Tout comme la pulsion, dont il est la surface projetée, le moi-corps est structurellement paradoxal.

De ce fait, on peut avancer que le sujet ne cesse de se faire du moi-corps et donc, de perdre du moi-corps, dans et par des processus ou des stratégies, conscientes ou inconscientes, soumis à des rythmes. Il n'y a ni identité substantielle,

¹ Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, La décomposition de la personnalité psychique*, 1932, Oeuvres complètes XIX, PUF, 1995, p. 160-161.

ni individu, mais processus d'individuation et de désindividuation (ou de personnalisation et de dépersonnalisation), dont la trame rythmique, économique et dynamique forme ce que nous appelons un moi. Sur ce point nous nous différencions de B. Stiegler qui pose le processus d'individuation comme le contrepoint de l'entropie. Il rattache ainsi l'individuation à la néguentropie :

« La néguentropie est ce qui lutte contre l'entropie, c'est-à-dire contre l'égalisation et l'indifférenciation de toutes choses, et l'individuation est essentiellement un processus néguentropique. » ¹

L'individuation ², au sens de la constitution d'un moi, n'est pas liée à un pôle plutôt qu'à un autre, mais opère dans et par la tension systémique entre entropie et néguentropie, entre désorganisation et organisation. Ainsi le moi peut-il être interprété comme une *forme* destinée à maintenir l'homéostasie. C'est la position soutenue par Laplanche et Pontalis :

« Le processus secondaire, tel qu'il est repéré dans le système préconscient-conscient, qui suppose une liaison de l'énergie, celle-ci étant réglée par une certaine " forme " tendant à maintenir et à rétablir ses limites et son niveau énergétique : le moi. [...] L'équivoque fondamentale dans la pensée freudienne (entre la déduction des processus secondaires à partir des processus primaires et une genèse quasi mythique de l'organisme comme forme constante tendant à préserver dans l'être à partir d'un état purement inorganique) ne peut s'interpréter à notre sens que si l'on comprend le moi lui-même comme une " forme ", une *Gestalt* édiflée sur le modèle de l'organisme, ou, si l'on veut, comme une métaphore réalisée de l'organisme. » ³

La compréhension du moi comme une forme dont la fonction est de réguler des différentiels de tension entre différents systèmes, permet de l'appréhender comme la scène où se jouent les aléas de l'antagonisme pulsionnel. Cette scène s'ouvre comme un *entre* qui se déploie dans un espace vectoriel organisé par trois pôles : la motion **A**, la motion **Ω**, l'Eros. Ainsi le moi-corps apparaît comme un espace

¹ B. Stiegler, *Réenchanger le monde*, Flammarion, 2006, p. 44.

² Nous n'employons pas ici la notion d'individuation au sens jungien qui renvoie à l'idée d'un *soi*, impliquant toute une métaphysique, mais simplement en son sens le plus original, tel qu'il est employé en biologie, et qui désigne un principe de structuration morphologique.

³ J. Laplanche et J-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, Quadrige, 2002, p. 331.

dynamique dont la fonction est de réaliser l'intrication des motions pulsionnelles : c'est ce que nous nommons l'*entrication*. Nous proposons de forger le concept d'*entrication* pour désigner le moi-corps en tant que forme homéostatique régulatrice et opératrice de l'antagonisme pulsionnel. Le concept d'*entrication* permet de poser ensemble l'intrication pulsionnelle et la fonction d'*entre*.

§ 2. Entrelacs topologiques : *entrication*, *psychose* et *névrose*

Notre entreprise est nécessairement vouée à une forme d'échec. Plus précisément on peut dire qu'elle *laisse à désirer*. Le geste même de vouloir saisir et circonscrire le moi-corps comme un *entre* ne pourra pas, heureusement, colmater et saturer de sens l'objet insaisissable de notre recherche. L'*entre* désigne un espace qu'on ne peut approcher que par les bords, qui ne fait sens que par ses bords. Nous ne pouvons que chercher à le border, à l'approcher au plus près, mais en acceptant de renoncer au geste de le saisir complètement et définitivement, geste qui fossiliserait l'objet.

Nous sommes ici dans un autre *entre* : entre l'exigence de rationalité et l'acceptation de ses limites, entre science et nescience. Le moment où nous croyons avoir cerné l'*entre*, où nous croyons l'avoir enfin saisi, c'est le moment où nous en sommes le plus éloignés, où il nous échappe. Nous ne pouvons cependant en conclure à l'inutilité ou à la vanité d'une démarche d'intelligibilité. Il nous faut avancer vers un plus d'intelligibilité tout en gardant à l'esprit le caractère fondamentalement incomplet de notre cheminement. Les concepts seront toujours dans le manque, rateront toujours en partie leur objectif. Notre démarche et sa rationalité, ne peuvent qu'être asymptotiques ou elliptiques. Elles ne peuvent que s'approcher indéfiniment de l'objet sans jamais coïncider avec lui. Mais dans cette approche toujours inachevée de la droite et de la courbe, on peut faire émerger un sens qui, nous l'espérons, est susceptible d'apporter des lumières sur certaines cliniques.

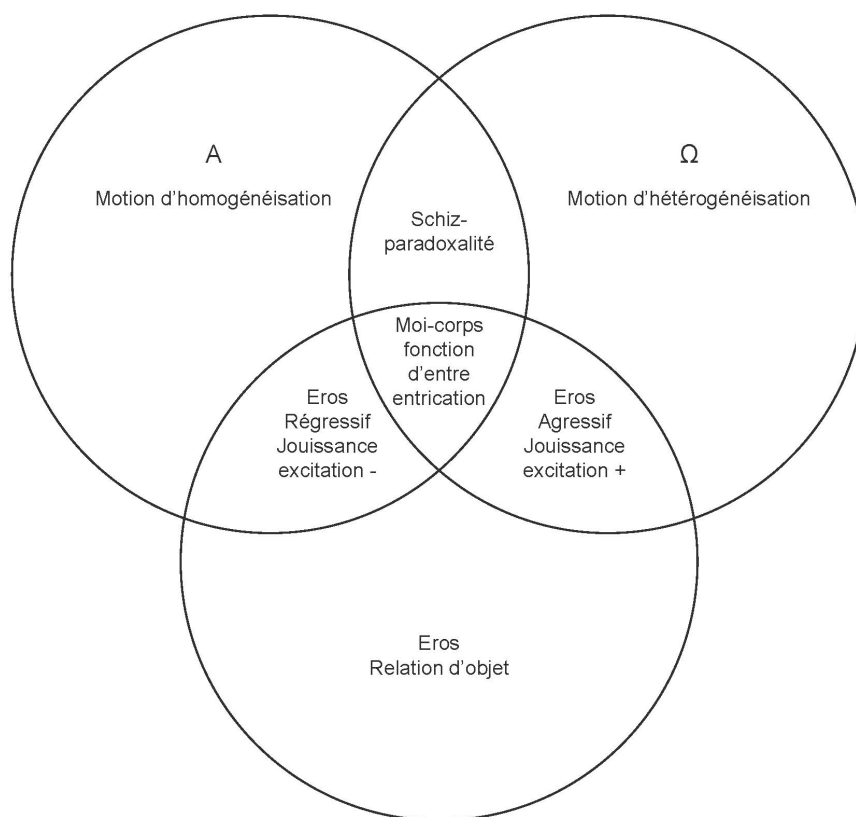
Pour approcher l'*entre* du moi-corps dans sa fonction d'*entrication* des coordonnées de l'antagonisme pulsionnel, il nous faut donc varier les stratégies d'approche, les angles de vue, les outils. Nous proposons ici de le penser à partir d'un schéma particulièrement adapté pour exprimer l'entrelacs des fonctions dans le cadre de notre modèle d'étude : les anneaux borroméens.

Ceux-ci sont bien connus en psychanalyse puisqu'utilisés par Lacan pour penser, dans leur nouage, les dimensions du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Cependant nous ne nous inspirons ici aucunement de l'utilisation qu'en fait Lacan. Cette présentation s'est imposée à nous comme une des plus adéquate pour rendre compte du concept d'*entrication* dans le cadre de notre hypothèse de l'antagonisme pulsionnel.

Le moi-corps a, dans notre modèle d'étude, la fonction de réaliser l'articulation, le nouage entre trois paramètres : la pulsion **A**, la pulsion **Ω** et l'Eros. Nous pouvons donc formaliser sa position comme suit :

Schéma n°5 : Entrelacs borroméens du moi-corps



Les anneaux borroméens délimitent sept espaces : trois espaces univalents, trois espaces bivalents, un espace trivalent. Les trois espaces univalents, **A**, **Ω** et Eros sont des espaces purement théoriques désignant des pôles, des dynamiques, des vecteurs. Ces espaces purs, non-imbriqués ne correspondent donc à aucune clinique. Seuls les espaces imbriqués pointent vers une clinique. Nous pouvons donc mettre à jour quatre espaces d'intrication : un espace d'intrication entre les pulsions **A** et **Ω** (**AΩ**), un espace d'intrication entre la pulsion **A** et l'Eros (**AE**), un troisième

entre la pulsion Ω et l'Eros (ΩE) et enfin l'espace d'*entrication* du moi-corps qui articule les trois coordonnées A , Ω et Eros ($A\Omega E$).

$A\Omega$ désigne un espace où l'action de l'Eros fait défaut, c'est-à-dire où la relation objectale et l'investissement libidinal ne viennent pas suffisamment articuler et trianguler l'antagonisme des pulsions qui se déploie alors à ciel ouvert, selon diverses logiques possibles : le déchirement, le basculement et l'oscillation bipolaire, l'immobilisation (l'impossibilité de choisir ou l'ambitendance de Bleuler). Quoiqu'il en soit, sans l'action médiatrice de l'Eros, l'antagonisme se présente toujours soit comme une domination d'un des pôles pulsionnels sur l'autre ($A\omega$ ou $\Omega\alpha$), soit comme une oscillation. Celle-ci mobilise toute l'énergie du moi dans la tentative toujours impuissante de régulation du contrebalancement, sans orientation dans un sens, sans direction, sans signification, sans inscription dans une durée. Ainsi le sujet oscille pendulairement entre un trop plein et un trop peu d'excitation. Cet espace tend vers une organisation psychotique, régit par la paradoxalité au sens où l'entend Racamier. Nous avons donc trois configurations possibles pour $A\Omega$:

- $A\omega$: A actualisé, ω potentialisé.
- $\Omega\alpha$: Ω actualisé, α potentialisé.
- $A \leftrightarrow \Omega$: oscillation pendulaire.

AE et ΩE désignent les espaces d'articulation d'une pulsion prédominante avec l'investissement libidinal. Pour être plus précis il conviendrait de préciser simultanément le processus d'actualisation et de potentialisation. Ainsi AE devrait s'écrire $A\omega E$ (A actualisé, ω potentialisé, Eros) et ΩE s'écrire $\Omega\alpha E$ (Ω actualisé, α potentialisé, Eros). Ainsi nous pouvons distinguer entre une coloration A et une Ω de l'Eros, un *Eros régressif* pour A et un *Eros agressif* pour Ω . Ces deux espaces tendent vers des organisations névrotiques.

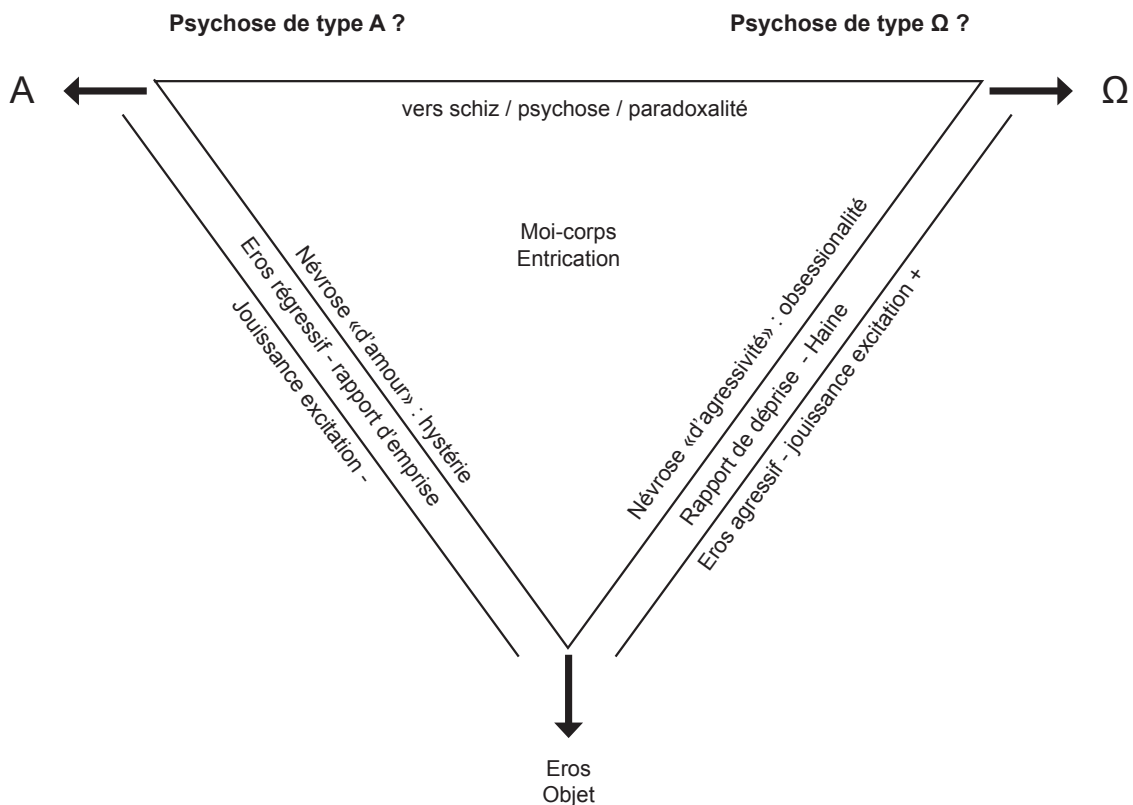
Cependant, ces trois zones que nous venons d'énoncer ne sont pas des espaces qui existent *en soi*. Ici aussi, et surtout ici, nous devons nous garder de substantier les espaces, les dimensions que nous mettons en lumière. Les trois configurations $A\Omega$, AE et ΩE , ne désignent que les bords du seul espace qui « existe »¹, bien que sur un mode paradoxal : le moi-corps qui noue les trois coordonnées, $A\Omega E$. Ce sont ces trois bords qui circonscrivent, qui délimitent l'*entre* du moi-corps qui apparaît dans ce schéma comme un espace vide : non pas un vide-

¹ A condition de le penser sur la logique du tétralemmme : le moi-corps existe, n'existe pas, ni n'existe ni n'existe pas, existe et n'existe pas. Nous présentons le tétralemmme en dernière partie, p. 284, tableau n°4.

rien, un néant, mais un vide médian, une vacuité ontologique et vibrante, un mode d'être en creux approchable avec l'image du seuil et déterminé par ses bords. Concevoir le moi-corps comme fonction d'entre, comme *entrication*, revient à dire que le moi-corps ne prends corps qu'à travers la mise en oeuvre de sa fonction d'articulation, d'intrication pulsionnelle.

Ainsi nous pouvons recentrer le schéma des anneaux borroméens sur l'espace central de l'*entrication* (**AΩE**), espace tendu entre trois pôles, espace en tension dont la fonction est de réaliser « l'ajustement par actions de sens contraires », « l'harmonie contre-tendue » dont parle Héraclite. Nous pouvons donc délimiter un triangle dont les trois sommets désignent les trois pôles qui tendent dynamiquement l'espace de l'*entrication* (**A**, **Ω**, Eros), et dont les trois côtés, les trois bords désignent trois modes d'organisations, trois intrications possibles des coordonnées du jeu pulsionnel (**AΩ**, **AE**, **ΩE**).

Schéma n°6 : Le triangle de l'entrication



Cette représentation qui se centre sur l'espace d'entrelacs des trois grandes motions nous permet de spécifier et de préciser comment les grandes structures, en premier lieu psychose et névrose, prennent place et sens dans le cadre de l'antagonisme pulsionnel.

- Le bord **A** ↔ **Ω** se caractérise par un éloignement maximal de la relation objectale. L'éclat phallique est au plus bas, défaillant, vacillant. L'influence de l'Eros, compris comme force de liaison par investissement de la libido dans une relation d'objet, est lointaine, incertaine, insuffisamment pérenne, caractéristique de la psychose comme trouble des relations entre l'interne et l'externe. Il en résulte un antagonisme entre **A** et **Ω** qui n'est pas, ou plus exactement, insuffisamment ou incorrectement régulé et articulé. Si nous tirons ce fil et déplaçons ce schéma nous pouvons supposer qu'en fonction du pôle dominant, en fonction du déséquilibre pulsionnel, nous serons en présence soit d'une psychose à dominante **A**, soit à dominante **Ω**. Ainsi une psychose de type **A** serait dominée par la motion d'homogénéisation, par l'immobilité, par la régression et le retour à un état excluant l'altérité, détournée du monde et de l'amour, une psychose pleine et immobile, saturée. On peut supposer que la mélancolie nous fournisse le modèle d'une psychose de type **A**. Ici l'excitation est au plus bas, aucun objet, même provisoire ne venant relancer le moteur de l'excitation. On peut relever une carence d'agressivité, avec une impossibilité à l'utiliser vers l'extérieur, celle-ci étant, du fait de la potentialisation de **Ω** et de la carence d'éros, comme coagulée. La position mélancolique se présente comme l'image inversée de la manie (laquelle peut être alors interprétée comme l'inverse de la mélancolie, comme son autre face et non pas comme son opposée). La psychose de type **A** est enfermée dans une forme de solitude, dans un solipsisme existentiel. Pour l'autre, cette catégorie de psychose se caractérise par une absorption, un engluement, une pétrification des relations.

A l'opposé, une psychose de type **Ω** serait caractérisée par une domination de la motion d'hétérogénéisation, par la fragmentation, par un mouvement agressif, par un excès d'altérité. Dans sa relation toujours problématique à l'autre, dans sa dimension agressive et fragmentée, dans son expansion qui peut s'étendre à la totalité du monde, la paranoïa nous semble pouvoir fournir le modèle d'une psychose de type **Ω**. L'excitation et l'agressivité sont ici au plus haut, investissant tous les objets sans discernement, sans mesure, dans une démesure, un *hubris* qui se déploie sans contrepoids ou contenant. A l'opposé de la mélancolie qui joue le drame d'une solitude radicale, peut-être même fondamentale, la psychose de type **Ω** est enfermée dans et tyrannisée par une forme de multitude. Le moi-corps y est

perpétuellement envahi, débordé. Ici l'envahissement se propage dans le lien à l'autre qui se colore de cette intonation envahissante, intrusive, tyrannique.

- Le bord $\Omega \leftrightarrow E$ pointe vers une organisation dominée par l'intrication de l'Eros et de la pulsion Ω , avec une pulsion A qui reste peu opérante. Quel sens pouvons-nous donner à cette polarisation de l'Eros par la pulsion Ω ? Il y a bien ici relation d'objet, ce qui nous éloigne de la psychose et nous rapproche de la névrose. Ce bord est dominé par un Eros agressif, un désir polarisé par la pulsion Ω . Le moi lutte ici contre la dispersion, la fragmentation, la désorganisation. Il y a une difficulté structurelle à vivre la dispersion, à accepter l'altérité, la nouveauté. Nous serions ici en présence d'une *névrose d'agressivité*, dont l'obsessionnalité nous paraît constituer le type caractéristique. L'amour y est fortement intriqué à la haine et le sujet lutte contre cette association, refusant et refoulant ce couplage. Si nous reprenons notre hypothèse sur la paranoïa comme représentant la psychose dominée par la pulsion Ω , nous pourrions avancer l'hypothèse que la névrose obsessionnelle lutte, avec méticulosité, contre des tendances paranoïaques potentiellement envahissantes. Ici, l'excitation est potentiellement dangereuse et envahissante dans son excès : les rituels obsessionnels sont là pour la maintenir à distance, la canaliser, la contrôler. Le sujet est en prise et s'organise, toujours plus ou moins en catastrophe, avec un trop d'excitation, cherchant à la contrôler, à l'éviter, à l'ordonner, pour prévenir son inflation.

- Le bord $A \leftrightarrow E$ indique une organisation dominée par l'intrication de l'Eros avec la pulsion A , avec une pulsion Ω peu opérante. Ce bord est dominé par un Eros régressif. Comment comprendre un désir qui serait polarisé par la pulsion A ? Ici, l'Eros est polarisé par l'identité, l'assimilation, la fusion, la conjonction. C'est l'Eros que Freud décrit comme le paradigme pulsionnel de retour à un état antérieur, à un état de non-séparation, au paradis fusionnel d'avant la castration. Le moi est donc en lutte entre une tendance affirmative (par la relation d'objet : *Je désire*) et une tendance régressive, fusionnelle. Il y a ici une difficulté structurelle à accepter l'attraction, la relation amoureuse, bien qu'elle soit constamment recherchée. Il y a une lutte contre l'unité, une difficulté à se centrer, à se concentrer, à se stabiliser, à organiser et ordonner le monde. La place et l'affirmation d'un désir propre font donc problème et apparaîtront comme des symptômes récurrents. Nous serions ici en présence d'une *névrose d'amour*, dont l'hystérie nous apparaît être le type caractéristique. Dans l'hystérie la difficulté à formuler et à élaborer une demande, le fantasme d'être compris et entendu dans ses désirs sans avoir à demander, peuvent être interprétés comme la nostalgie d'un état fusionnel où l'espace et la distance

instaurés par la demande étaient inutiles et inexistants. L'angoisse de séparation est centrale, du fait de l'éloignement de la fonction Ω . Dans sa relation au pôle **A**, l'hystérie pourrait alors être interprétée dans la mise en scène d'un drame, d'une lutte contre des tendances mélancoliques. Dans ce drame, l'Eros est utilisé comme la bouée, à laquelle l'hystérique s'accroche avec toute son énergie, destinée à ne pas couler dans la mélancolisation du lien. Ici, l'excitation est recherchée comme un moyen pour résister à la mélancolie. Le sujet doit s'organiser avec un manque, une carence : l'hystérie recherchant, créant et inventant des stimulations d'excitation pour palier préventivement une déflation excitationnelle.

Nous aurions alors, dans cette hypothèse de travail, une répartition en quatre structures principales, deux psychotiques, mélancolie et paranoïa, deux névrotiques, obsessionnalité et hystérie. Nous pouvons les représenter ainsi :

Tableau n°3 : Psychoses et névroses A et Ω

Psychose de type A $A\omega$ Mélancolie	Psychose de type Ω $\Omega\alpha$ Paranoïa
Névrose de type A Névrose « d'amour » AE Hystérie	Névrose de type Ω Névrose « d'agressivité » ΩE Obsessionnalité

Cependant, dans un modèle qui privilégie une lecture de l'intrication pulsionnelle comme une logique de l'*entre*, il nous faut veiller à ne pas ériger ces structures en formes platoniciennes. Dans une note de cours, Merleau-Ponty a cette formule remarquable qui nous permet d'appréhender les structures dans un modèle dynamique :

« Les formes sont des cicatrices de forces et les forces vibrent dans les formes. » ¹

¹ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 1959-1961, NRF Gallimard, 1996, p. 173.

Certes, les structures sont bien des formes d'organisation du moi dotées d'une certaine permanence et stabilité. Cependant il convient d'aller au-delà de cette stabilité pour y lire les forces en présence. Dans une logique statique, les structures apparaissent comme des limites, des frontières, délimitant des contrées psychopathologiques. Cette logique de frontière favorise l'éclosion de catégories aléatoires tel les *états-limites* qui viennent interroger la pertinence des dites limites (et de la notion même d'*état* fixe), non pas dans leur définition mais dans leur légitimité à poser des séparations.

Dans une logique dynamique, les structures apparaissent comme des cristallisations, des cicatrices de forces. Une structure n'est peut-être ici qu'une crispation, une fixation sur un fonctionnement, ou sur un moment de l'articulation du pulsionnel, ici sur une configuration particulière de l'intrication des motions pulsionnelles¹. La structure se définit alors comme une ligne de force. Cela implique que les quatre structures que nous avons proposées comme bordant l'espace du moi-corps ne sont pas, ne sont jamais des types purs. Si chaque structure détermine et délimite effectivement une organisation spécifique et repérable, il convient dans ce modèle de les concevoir comme des aires qui communiquent entre elles. Les structures sont connectées et ne forment pas des compartiments étanches.

Cette psychopathologie s'inscrit dans la perspective générale d'une continuité entre normalité et pathologie. Entre un état considéré comme pathologique et un état considéré comme normal, il n'y a pas une différence de nature, mais uniquement une différence de degré qui peut se représenter par un prisme gradué. Exprimé avec le lexique de la systémique, nous dirions qu'il y a changement à l'intérieur d'une classe mais non changement de classe.

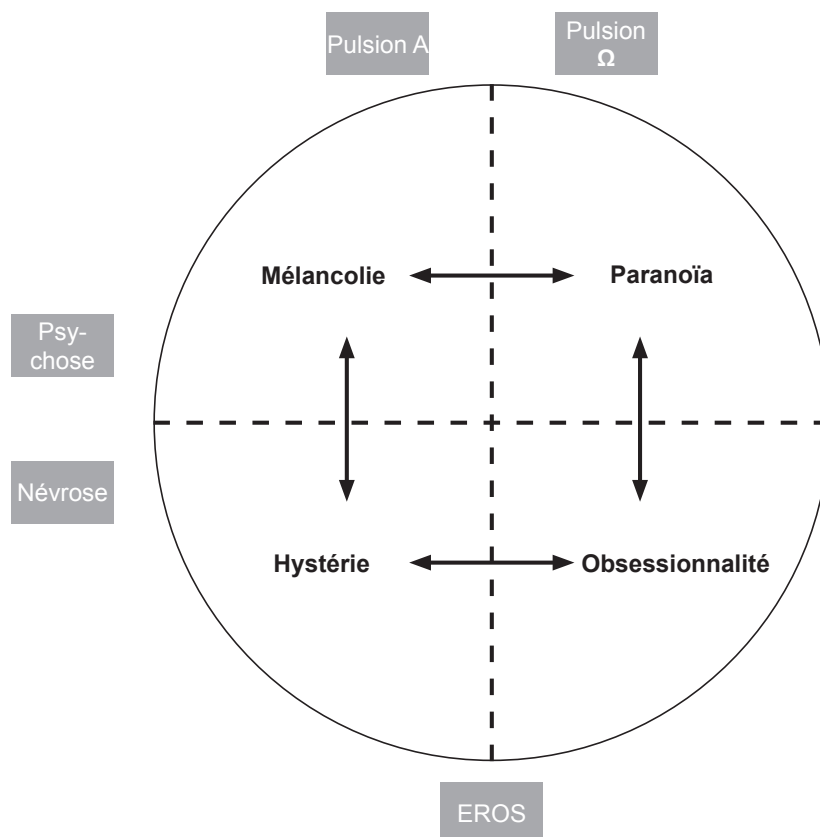
Ainsi mélancolie, paranoïa, hystérie et obsessionnalité constituent autant de pentes naturelles d'un moi qui tente structurellement de s'équilibrer entre ses bords, c'est-à-dire qui cherche, dans un style nécessairement un peu dramatique, à opérer une intrication, une articulation suffisamment viable qui permette d'éviter le glissement définitif vers un des bords, la domination d'un des bords. La pathologie désigne ainsi un certain moment de déséquilibre, un point de bascule qui empêche le sujet de rééquilibrer le triangle du moi. Ce dernier point implique que nous pouvons trouver et repérer dans un moi supposé « sain », c'est-à-dire qui « fonctionne » dans son oeuvre de synthèse et d'*entrication*, un moi qui n'a pas atteint ce point de

¹ Cette idée n'est assurément pas originale. On retrouve chez Freud l'idée d'une organisation qui se présente sous la forme d'un « sédiment » ou d'une « cicatrice, séquelle d'un processus révolu ». Freud, *Un enfant est battu*, 1919, PUF, 2008, p. 233.

bascule, des traits de mélancolie, de paranoïa, d'hystérie et d'obsessionnalité, sans que cela ne constitue l'indice nécessaire et suffisant d'un état psychopathologique. La « santé » ne désignerait donc ici qu'un certain *rapport*, un état d'équilibre plus ou moins précaire *entre* divers déséquilibres possibles. Le symptôme ne fait problème que s'il s'accompagne d'une souffrance pour le sujet. On peut envisager, et repérer cliniquement dans une psychopathologie de la vie quotidienne, des symptômes à coloration hystériques, mélancoliques, *etc.*, qui ne s'accompagnent pas de souffrance et donc qu'il convient, dans le cadre d'une analyse, de conserver, de préserver. En effet ceux-ci manifestent et attestent d'une stratégie suffisamment viable d'équilibration, d'intrication des motions.

Nous pouvons ainsi, pour représenter ces points, faire évoluer notre précédent tableau dans la figure suivante, les flèches indiquant les champs possibles, les seuils de glissement entre les structures-types :

Schéma n°7 : Structuralisme dynamique



Avec ce schéma, il est possible d'envisager des cliniques qui se situent sur le seuil des structures de références : entre l'hystérie et la mélancolie, entre l'hystérie et l'obsessionnalité... Certains entres apparaissent comme déjà défrichés : ainsi la phobie prend aisément place entre l'obsessionnalité et l'hystérie. Certaines formes de schizophrénie oscillent chroniquement entre mélancolie et paranoïa¹. De nombreux sujets obsessionnels présentent, au cours de l'analyse, des traits paranoïdes.

On peut approcher l'idée de structure dynamique avec l'image du barycentre ou centre de gravité. Dans l'entre du moi-corps, celui-ci s'organise autour d'un centre de gravité (la structure en tant que telle). Cependant les autres secteurs entrent en jeu dans l'équilibre homéostatique du moi, dans des proportions diverses. Si nous prenons par exemple la structure paranoïaque, celle-ci constituera le barycentre d'une organisation psychotique, sa zone lestée. Cependant, si l'on suit cette hypothèse, celle-ci sera susceptible de comporter soit des traits obsessionnels, soit des traits mélancoliques. Dans le cas de traits mélancoliques, nous serions en présence d'une structure psychotique dont il conviendra de discerner comment s'organise l'antagonisme entre les pulsions **A** et **Ω**. Si nous gardons l'idée du principe d'antagonisme, les traits mélancoliques seront potentialisés et la paranoïa (actualisée) pourra servir de défense contre la mélancolie. Dans le cas de traits obsessionnels, il conviendra de repérer s'il s'agit d'une structure névrotique obsessionnelle avec des traits paranoïdes (signant par là une fragilité dans la relation objectale), soit d'une structure psychotique paranoïaque avec une couverture de défense obsessionnelle destinée à se défendre contre l'envahissement.

Il apparaît difficile de pousser plus avant cette démarche très théorique sans la confronter et la mettre à l'épreuve d'une clinique. Si cette grille de lecture de la psychopathologie nous semble féconde, nous n'avons pas le recul suffisant et nécessaire pour vérifier ou invalider cette approche qui n'est ici qu'une hypothèse encore hasardeuse et qui nous est apparue au cours de notre recherche. Nous ne savons pas encore si cette hypothèse peut effectivement apporter une lumière sur

¹ Ainsi la fameuse bipolarité qu'on présente trop souvent comme une structure, apparaît comme l'archétype d'un fonctionnement psychotique schizoïde où le sujet oscille entre les pôles **A** et **Ω**. Dans l'hypothèse de l'antagonisme pulsionnel, la bipolarité désigne le paradigme psychopathologique. Toute pathologie est bipolaire, dans la mesure où toute pathologie propose une organisation de la bipolarité pulsionnelle. Bipolaire ne désigne donc pas une catégorie psychopathologique mais un principe commun à toute pathologie, ce qui explique qu'on peut trouver de la bipolarité sous n'importe quel symptôme, voire n'importe quel affect. Eriger cette structure en catégorie psychopathologique revient à pathologiser le mouvement même de la vie pulsionnelle (ce qui confirme l'idée selon laquelle les approches scientifiques se constituent comme négation du pulsionnel).

certaines cliniques qui semblent rétives à « entrer dans les cases » d'une typologie structurale plus rigide.

Quoi qu'il en soit, à l'heure où les nosographies psychiatriques de type DSM continuent de proposer une vision morcelée, empilée et systématiquement pathologique des symptômes, il nous semble que l'intérêt de cette perspective réside essentiellement dans sa fluidité et la représentation dynamique des structures qu'elle suppose et propose. L'idée d'une structure-barycentre autour de laquelle s'organise, s'équilibre et se noue l'*entrication* permet de l'envisager dans une approche qui respecte et prend en compte toutes les nuances et les paradoxes avec lesquels le sujet peut se présenter. A l'inverse, il nous faut veiller à ne pas utiliser cet outil pour invalider la notion de structure et égaliser et aplanir les différences en les diluant dans une continuité et une équivalence horizontale.

Il reste une question que nous n'avons pas encore abordée : quelle place donner, dans ce modèle d'étude, à la structure perverse ?

Nous n'avions pendant longtemps aucune réponse à cette question. Notre modèle d'étude semblait avoir trouvé là une de ses limites. Cependant, si nous partons de l'idée freudienne que perversion et névrose sont dans un rapport d'inversion¹, il est possible de trouver quelques pistes. La perversion apparaîtrait alors comme une structure qui inverse la logique de l'Eros. Il faut peut-être entendre ici inverse et négatif au sens le plus littéral : l'investissement objectal est inversé, l'objet investi par la perversion est interne et ne participe pas à l'extériorité. La perversion pourrait mimer le ou les fonctionnements névrotiques, donner le change sur un fonctionnement objectal, mais dont l'objet principal est uniquement narcissique. Le seul objet investi libidinalement est le narcissisme, c'est le moi comme objet d'amour.

Ainsi le pervers peut, stratégiquement, présenter, exposer tel ou tel symptôme névrotique. Mais ceux-ci ne feront pas symptôme autrement que dans les yeux de celui qui regarde. Car celui qui regarde est essentiel dans la logique perverse qui cherche à faire valider, presque coopter par l'autre les investissements libidinaux opérés, tous finalement dirigés vers le moi-corps du pervers². La perversion pervertit, dévie la logique érotique au bénéfice du narcissisme. Bien sûr, au plan

¹ « La névrose est le négatif de la perversion. » Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905, Gallimard, 1987, p. 189.

² C'est en ceci que le masochisme peut être classé comme une perversion, comme nous le verrons au chapitre suivant.

génétique, la perversion en tant qu'elle convoque l'idée d'un narcissisme primaire, est première par rapport à l'organisation névrotique, ce qui implique qu'on peut trouver des traits primaires de perversion chez tout névrosé et que la névrose peut apparaître comme le négatif de la perversion.

Ainsi, si nous reprenons le schéma du triangle de l'*entrication*, la perversion apparaîtrait comme une logique érotique inversée, uniquement tournée vers le moi-corps et qui n'utilise l'altérité que dans cette perspective. La perversion serait donc essentiellement narcissique et se présenterait comme une réponse à la psychose. Le terme freudien de *psychonévrose narcissique* semble ici tout à fait adapté. Investir le moi comme objet d'amour, mais sur un mode toujours manquant, serait la seule réponse trouvée pour équilibrer l'antagonisme des pulsions. Tout se passe comme si le pervers n'avait pas eu accès à l'oedipe, ou plutôt comme s'il en proposait une version grimée, mimée. C'est l'idée de la perversion comme père-version, comme une version du père, que nous retrouvons ici. Mais une version du père qui ne permet pas de sortir de la fusionnalité pour nouer une relation avec l'objet externe. Ainsi, l'autre est-il absorbé et utilisé dans cette logique narcissique avec toute l'énergie, l'ingéniosité et, finalement, le désespoir d'une stratégie, d'une « solution » destinée à se protéger de la violence du pulsionnel, d'un pulsionnel dont l'antagonisme apparaît comme une menace toujours affleurante.

2. Deux cliniques de l'*entrication* : les pratiques sado-masochistes et le tatouage.

La traduction du moi-corps comme une fonction d'*entre* nous permet de l'appréhender, non pas sous la catégorie de la chose ou du donné, mais bien sous celle d'une dynamique paradoxale, crépusculaire, d'un *système dissipatif*¹ qui ne cesse de se donner et de se perdre, d'un seuil où la limite ne cesse de se réorganiser avec l'absence de limite, avec la perte et le manque.

Comme nous le disions plus haut, on peut avancer que le sujet ne cesse de se faire du moi-corps et donc, de perdre du moi-corps. La clinique des limites, de l'entre, des espaces transitionnels renvoie à de nombreux domaines : le développement de

¹ La notion de système dissipatif, ou de structure dissipative, a été introduite par Ilya Prigogine. Un système dissipatif est un système ouvert (à la différence du système isolé de la thermodynamique dominé par l'entropie et la stabilité) caractérisé par la balance de ses échanges régulés par des couples antagonistes : entropie-néguentropie, isotropie-anisotropie, expansion-attraction gravitationnelle. Il nous paraît tout particulièrement adapté pour décrire le moi-corps comme forme homéostatique.

l'enfant, les entres troubles de l'adolescence, les états amoureux, l'errance, l'exil, les phénomènes d'acculturation, mais également toutes les expériences qui jouent, sciemment ou non, avec les limites et avec leur franchissement, ou leur affranchissement. Nous proposerons plus loin une approche d'une psychanalyse des marges et une analyse clinique et métapsychologique de l'expérience méditative mais, avant d'étudier l'*entrication* dans sa dimension d'indétermination féconde, il nous faut l'étudier sous l'angle de la difficulté à poser des limites contenantes ¹. Dans le masochisme érogène et le tatouage, les processus antagonistes de perte et de réappropriation du moi-corps deviennent tout particulièrement lisibles.

§ 1. Le masochisme érogène

La peau prend ici une importance particulière, le moi-corps, comme surface et limite, étant d'emblée entendu comme moi-peau. Dans l'ensemble de ce qu'il est convenu d'appeler « les pratiques SM », la peau reste un des éléments directeur et ordonnateur : depuis la « simple » fessée, à l'ensemble des instruments destinés à la flagellation classés selon qu'ils « marquent » ou « ne marquent pas » la peau (badines, cravaches, fouets, martinets, *paddles*), jusqu'aux roues à pics, à l'usage de la cire chaude, et au *bondage* et *shibari* japonais.

Le code vestimentaire de l'univers sado-masochiste est presque entièrement structuré autour de la peau et destiné soit à la mettre en valeur par des jeux de voilement / dévoilement, soit à la dédoubler par une « seconde peau » : le latex ou le cuir, éventuellement la fourrure (ces deux derniers étant effectivement des secondes peaux, écorchées et tannées).

La déclinaison des pratiques SM de *soft* à *hard*, se fait par une graduation cutanée en fonction du type de marques, de traces, laissées sur la peau : des traces éphémères (rougeurs), aux marques s'inscrivant quelques jours ou semaines (zébrures de badine, brûlures...), jusqu'aux marques permanentes au fer rouge, tatouages et aux scarifications re-ritualisées. La logique de la marque se prolonge dans la graduation : saigne / ne saigne pas, c'est-à-dire, selon que le moi-peau est déchiré, coupé, ouvert ou non.

¹ Nous renvoyons bien sûr sur ce point à l'ensemble de l'oeuvre de Didier Anzieu et plus particulièrement à l'ouvrage *Le moi-peau*, Dunod, 1995.

Dans le *bondage*, pratique qui consiste à immobiliser un sujet au moyen de cordes, bandes de cuir, papier adhésif ou cellophane, il y a une sensation physique de contrainte qui vient limiter et empêcher la liberté de mouvement, la liberté motrice et musculaire, système par lequel s'exerce la relation avec l'extériorité. La motricité entravée par l'autre (qui prend ainsi en charge la fonction d'agresseur) la tension musculaire associée à la pulsion Ω ¹ se redirige de force, sur le moi-corps. On peut voir le *bondage* comme l'expression d'un besoin de recharger énergétiquement (et énergiquement) le moi-corps, ce qui pointerait donc simultanément un processus corrélatif de perte, de fuite énergétique où le sujet *perd du corps*. On peut mettre en relief la série suivante :

1. Processus de perte, de fuite, de délitement, peut-être de dispersion, de dissipation du moi-corps.
2. Projection sur l'autre de la fonction d'agresseur.
3. Application de l'agression sur le moi-corps par la contrainte.
4. Epruvé, par le moi-corps, de ses limites et recharge énergétique, redéfinition de ses limites.

Les entraves viennent donner un contenant externe au moi-corps, indiquant par-là un déficit du moi-corps dans sa fonction de limite, un déficit dans la fonction **A**. Dans le processus de perte, de délitement, on peut voir une pulsion Ω insuffisamment bordée, contenue, canalisée par la pulsion **A**. Il y a donc une carence, un manque de la fonction d'articulation des pulsions antagonistes par l'Eros. Ce dernier point explique la nécessité de passer par l'autre qui endosse la responsabilité du désir, d'un désir dirigé vers le sujet qui se pose alors en objet. Il n'y a pas d'*auto-bondage*. Le *bondage*, comme les chatouilles, ne fonctionne que dans cette relation à l'autre, dans ce passage par l'autre.

La « séance de coups » vient exercer la même fonction de se refaire du corps par la stimulation de la peau et l'érotisme cutané : se refaire du corps, c'est éprouver les limites du moi et se refaire du moi, c'est éprouver les limites du corps². Ainsi peut-on lire également les coupures qui prennent, au delà de la *catharsis* somatique

¹ La pulsion Ω , en tant que force centrifuge, hétérogénéisante, d'expansion est associée à la mise sous tension du système neuro-musculaire. C'est le passage du repos au mouvement, à l'*aller vers* agressif. Au contraire, la pulsion **A**, en tant que force centripète, est associée à la détente de la tension d'excitation, au retour à l'immobilité, au passage du mouvement au repos. Nous développerons ce point dans le chapitre suivant : 3. *L'excitation et sa régulation : entre plaisir et jouissance*

² Éprouver doit autant s'entendre ici comme l'éprouvé perceptif que comme la mise à l'épreuve, le test qui vient vérifier où et comment agit la limite.

liée à l'écoulement du sang-angoisse, tout leur sens dans la cicatrisation marquant une restauration et une réparation des bords du moi-corps. La cicatrice n'est pas ici l'étendard de la douleur mais bien la trace, le signe toujours visible pour le sujet, car inscrit dans sa chair, d'une ré-homogénéisation du moi-corps, d'une réintégration au-delà de la déchirure du moi.

On peut penser ce processus de perte de moi-corps comme une manifestation de la motion Ω , du principe d'hétérogénéisation désintrié de son contraire. L'acte de se refaire du moi-corps exprime le principe antagoniste d'homogénéisation de la pulsion **A** par laquelle le sujet se remet en forme, véritable et littéral *body-building* pulsionnel. C'est une dialectique entre la forme et l'informe qu'on peut voir jouer ici. Dans le masochisme érogène, il y aurait donc une alternance, un balancement pendulaire, une oscillation entre pulsion **A** et Ω , qui se substituerait à une co-présence, d'une articulation. Cependant ce balancement ne pointe pas vers un agencement psychotique comme chez Etienne mais s'inscrit nécessairement dans l'adresse à l'autre qui est ici convoqué pour venir articuler l'antagonisme.

L'actualisation de la pulsion **A** vient border l'exvasion de la pulsion Ω . Il y a donc simultanément, en fonction du principe d'antagonisme, une potentialisation de Ω qui vient soutenir, ou plutôt qui fait redémarrer la dynamique du désir.

Il convient de lire selon ce point de vue le concept d'angoisse orgastique chez Reich, comme la peur à se laisser aller, à s'abandonner au flux hétérogénéisant de l'orgasme et à la perte momentanée des limites du moi-corps qui accompagne cet abandon. Or cette perte momentanée des limites est un moment nécessaire à leur re-création, à leur réunification. L'intrication rythmique des pulsions Ω et **A** est perturbée : Ω ne pouvant s'actualiser, il est maintenu potentiel. Ce faisant il s'exacerbe et envahit le moi-corps, provoquant ainsi une hétérogénéisation qui demande à être bordée et contenue, de force et à coup de trique si nécessaire.

Le masochisme érogène actualise, *via* l'autre, la pulsion **A** pour mater une pulsion Ω dont le dynamisme et l'expansion menace les limites du moi-corps.

Un point ici relevé par Freud prend toute son importance pour la compréhension du masochisme érogène :

« Le corps propre, et avant tout sa surface, est un lieu dont peuvent provenir simultanément des perceptions externes et internes. Il est vu comme un objet étranger, mais en même temps il livre au toucher des

sensations de deux sortes, dont l'une peut être assimilée à une perception interne. La douleur aussi semble jouer là un rôle et la manière dont on acquiert, à l'occasion d'affections douloureuses, une nouvelle connaissance de ses organes est peut-être exemplaire de la manière dont, d'une façon générale, on arrive à se représenter son corps propre. » ¹

La douleur, plus encore que le plaisir, apparaît comme un des moyens privilégié par lequel le moi-corps acquiert une conscience de ses limites, de sa forme.

« C'est le *modus cognoscendi* du corps propre. [...] ce qui fait de la douleur un principe génératif voire « germinal » : la douleur est la grande cartographe ou anatomiste du corps. » ²

Dans cette perspective, la définition du masochisme comme « prendre plaisir à souffrir » se révèle en grande partie comme un contre-sens. De fait, le sujet dit « maso » recherche la douleur avant tout parce qu'il en tire un bénéfice moïque et narcissique : la redéfinition de ses limites et la bordure d'une pulsion Ω qui l'exode, qui le déborde et l'illimite.

Certains rituels obsessionnels, la préciosité du comportement et du langage exagérément poli, la passion de la précision, peuvent également être lus comme le besoin réactionnel de donner une forme hypercivilisée à une pulsionnalité sauvage. On peut d'ailleurs retrouver ce goût pour l'illimité, l'infini, la liberté, la créativité qui se potentialise alors dans l'idéal du moi.

Au niveau de la clinique, et au-delà du simple masochisme érogène, on peut également étendre cette grille pour lire ces sujets, au masochisme moins érotisé, qui se dispersent, se diluent et s'épuisent dans l'activisme, dans une perpétuelle mise en mouvement et qui ne trouvent comme solution finale, pour border et limiter ce mouvement de la pulsion Ω , que la maladie. Dans la maladie, le sujet peut désinvestir l'altérité, se détourner du monde et revenir vers le moi-corps. La maladie est alors utilisée comme le moyen de stopper et contrecarrer le mouvement expansif et potentiellement épuisant d'une pulsion Ω insuffisamment articulée. Le sujet ainsi forcé et « bien obligé » à s'arrêter par la maladie (et par là-même déresponsabilisé, n'ayant pas à assumer un quelconque désir, « l'arrêt de travail » signé et tamponné par le médecin remplissant la double fonction d'autorisation et de validation), se refait

¹ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 263-264.

² P-L Assoun, *Corps et symptôme*, p. 168.

du moi-corps par l'actualisation de la pulsion **A** qui vient redonner une forme à cet entre-ouvert, trop ouvert. Le temps de la maladie, et de tous les bénéfices secondaires qui l'accompagnent, est un colmatage, un pansement qui vient refermer et suturer un moi-entre dont le manque de contenant le fait dériver vers l'informe. La maladie est, paradoxalement, une remise en forme.

On peut supposer derrière ce modèle économique une forme d'intolérance au plaisir qui caractérise la position masochiste, c'est-à-dire pour le point qui nous concerne, une difficulté à utiliser le plaisir comme *modus cognoscendi* du moi-corps et donc à l'utiliser comme outil pour articuler le mouvement antagoniste des pulsions. De fait, si l'on considère que le masochisme est l'envers du sadisme et que celui-ci se définit comme « le plaisir à donner de la souffrance », l'envers exact en serait « le déplaisir à recevoir du plaisir » (et non pas « le plaisir à recevoir de la souffrance »). En ce sens le masochisme apparaît comme le prototype de la névrose, ou plutôt sa dynamique fondamentale : la difficulté à ressentir le plaisir comme tel.

« Il n'est pas douteux que tout déplaisir névrotique est de cette sorte : un plaisir qui ne peut être éprouvé comme tel. » ¹

§ 2. Le tatouage : entre encrage et ancrage

« Une des formes les plus antiques à incarner dans le corps cet organe irréel, (la libido) c'est le tatouage, la scarification. L'entaille a bel et bien la fonction d'être pour l'Autre d'y situer le sujet, marquant sa place dans le champ des relations du groupe, entre chacun et tous les autres. Et, en même temps, elle a de façon évidente une fonction érotique, que tous ceux qui en ont approché la réalité ont perçue. » ²

« Entre chacun et tous les autres » ; avec cette expression, Lacan positionne la question du tatouage directement dans une dialectique du sujet et de l'altérité. Le tatouage ³, quel que soit son style, peut être interprété de diverses manières. On peut le lire comme une protection, parfois ritualisée et sacralisée comme dans les tatouages thaïlandais, le *sak yant* ou le *tikki* maori, ou tel un marquage social comme

¹ Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001, p. 54.

² Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, séance du 27 mai, Seuil, 1964, p. 187.

³ De l'anglais *tattoo*, terme dérivé du polynésien *ta tau*, marquage (ou inciser) la peau.

pour l'*irezumi* japonais. Dans cette clinique, nous entendons par tatouage, outre l'acte d'inscription de signes dans la peau, une démarche générale de rapport au tatouage qui s'inscrit dans une durée. Concrètement, la clinique dont nous traitons ici concerne des sujets pour lesquels le tatouage est une démarche, presque un engagement, mais assurément pas un phénomène de mode.

Cependant, pour pouvoir interpréter psychanalytiquement le phénomène du tatouage, il nous faut le réinscrire dans la modernité. Notre thèse est que le tatouage manifeste une affirmation du corps pulsionnel face au corps-objet. Le tatouage incarne, inscrit dans le corps « cet organe irréel » qu'est la libido et affirme par-là même la dimension libidinale et pulsionnelle du corps. Face au corps objectalisé par la vision scientiste et réductionniste du vivant, le corps tatoué revendique son appartenance à un autre ordre que celui d'une machinerie d'organes régie par un déterminisme matériel. Le corps tatoué n'est pas utile, n'est pas orienté vers une utilisation pragmatique, efficace et productiviste du corps-objet. Ainsi nous pouvons interpréter le choix du tatouage comme un processus d'appropriation, ou plutôt de ré-appropriation, du moi-corps en réponse à la désappropriation du corps, à sa confiscation par la science triomphante. En ceci le tatouage apparaît comme un acte de résistance face à la normalisation et à l'homogénéisation des corps-objets imposés par la pensée dominante ¹.

Le tatouage renoue ici avec son histoire comme pratique associée aux marginaux, aux bannis, aux criminels ou encore aux nobles ou à certaines castes. Dans tous les cas le marquage du tatouage sert ici à se démarquer de la masse, d'une majorité homogène et normée. Nous sommes ici en présence d'une résistance des marges, des marginalités. Cette résistance des marges se fait *par la marge*, le bord, que constitue le moi-corps.

Si l'interprétation du tatouage comme une résistance du corps pulsionnel face à l'homogénéisation du corps-objet permet de réinscrire l'acte du tatouage dans une dynamique du collectif, il reste que seuls certains sujets choisissent d'investir ce mode de résistance. Il nous faut maintenant rétrécir la focale pour la centrer sur la dynamique propre du sujet tatoué, du sujet se tatouant.

En le marquant de signifiants, le tatouage inscrit le corps dans l'histoire du sujet et le sujet dans l'histoire du corps. Le tatouage vient border la pulsion en lui offrant une limite spéculaire « renforcée », surlignée. Le tatouage fixe, encadre, contient

¹ Nous renvoyons sur ce point à notre première partie : 1.1.§ 2 *Corps physique et corps-objet : Le corps entre organisme et réseau pulsionnel*, p. 26.

quelque chose. Il permet une appropriation du moi-corps, qui est comme cartographié par le tatouage. Avec le tatouage le moi s'ancre. L'encrage est aussi un ancrage.

Ainsi le tatouage apparaît également comme une protection, une seconde peau (particulièrement visible quand le tatouage recouvre de larges zones du corps), une image spéculaire choisie et camouflante. L'expression consacrée par l'usage pour désigner le tatouage japonais intégral est *body-suit*, littéralement un corps-costume. Ce costume d'encre, porté à même la peau, constitue une limite supplémentaire qui s'intercale entre le moi et le monde, protégeant le sujet d'une nudité fragilisante.

La douleur du tatouage, une nécessité pour les puristes, fait partie du processus de ré-appropriation, de délimitation et d'ancrage du moi-corps. Nous retrouvons ici la dimension, précédemment mise en relief dans le masochisme érogène, de la douleur comme *modus cognoscendi* du moi-corps. Au moment du tatouage, la douleur ne peut pas être évitée, elle ne peut qu'être acceptée. Elle sert de mesure du désir : c'est une douleur choisie et c'est là, dans l'épreuve douloureuse de l'acte d'être tatoué qu'on voit « à quel point on désire le tatouage ». Le tatoueur *Horikitsune*, inscrit dans la tradition de l'*irezumi* japonais, souligne ce point lors d'un entretien :

« Comment pourrait-on anticiper ce que va être la douleur du tatouage ? On peut bien l'imaginer, la douleur dépasse toujours notre imagination. C'est une expérience. Quand tu es là, sous les aiguilles, tu peux arrêter à chaque instant. Tu te demandes " mais pourquoi je fais ça, pourquoi je m'inflige ça ? ". C'est là que tu vois si tu désires vraiment ce tatouage. C'est là que tu fais la différence entre un désir et un caprice. Et ça, ça n'a pas de prix. »

Dans l'*irezumi*, certains tatouages demandent autour de quarante heures de travail « sous les aiguilles » (pour un tatouage intégral du dos jusqu'à mi-cuisse, *kamenoko*, le « dos de tortue »¹). Un corps complet se fait parfois sur une quinzaine d'années voire plus et demande un investissement en temps et en argent considérable. Si le tatoué se met bien en position de « recevoir » le tatouage par l'artiste tatoueur, en position d'objet, on voit apparaître dans cette passivité une forme d'activité, de choix, d'investissement. Le sujet tatoué est *activement passif*, retournant ainsi le *passivement actif* du moi qui tente de se faire croire à son activité

¹ Nous renvoyons aux annexes pour deux représentations d'un *kamenoko*.

alors qu'il ne fait que suivre passivement les motions du ça, qui cherche à « transformer en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre. »¹. Nous retrouverons, comme un schème récurrent, ce retournement du *passivement actif* en *activement passif*, dans notre analyse des pratiques des marges.

Dans le tatouage le concept de moi-corps résonne tout particulièrement et avec force. Le tatouage met un certain temps pour être assimilé, intégré par le moi-corps : au niveau physique, le temps de cicatrisation est un temps où le tatoué prend soin de la peau, la pommade, la lave... Dans le monde du tatouage, on dit que c'est le moment de responsabilité du tatoué (après celui du tatoueur). La beauté et la longévité du tatouage dépendra en grande partie du soin qu'on lui apporte dans ses premiers jours (douches, pommade, absence d'alcool et de drogues, sommeil suffisant...). Au temps de la douleur et de l'épreuve des aiguilles qui viennent agresser le moi-corps, succède celui de la douceur, du *prendre soin*. Le processus de cicatrisation inscrit la forme du tatouage dans la forme du corps. La forme du tatouage participe alors à la forme du moi-corps. Au niveau psychique, ce temps de cicatrisation correspond à l'adoption du tatouage, à son assimilation. Ainsi, Antoine, un analysant de 35 ans au corps presque entièrement tatoué, peut-il affirmer :

« C'est moi. C'est moi en entier. Je suis comme ça. Quand je me vois le matin dans la glace, je ne regarde pas des tatouages, je me vois moi, et c'est comme ça que je suis. Mes tatouages, parfois je les regarde mais sinon, je ne les vois même plus. C'est pour ça que ça m'énerve quand on me demande de montrer mes tatouages. C'est intime, ça ne regarde que moi et mes proches. Je ne demande pas aux gens de me montrer leur bide... Je ne suis pas une bête de foire. C'est moi et c'est tout. »

Le tatouage est un extime intime. Il montre un spéculaire de l'ordre de l'intime. Il manifeste tout particulièrement l'intrication pulsionnelle entre un mouvement formant, bordant, marquant avec force la limite de la peau, individualisant, et un mouvement inscrivant directement l'altérité, *via* le scopique, fortement sexuel, adressé à l'autre. Ici le tatouage exprime sa fonction érotique qu'on peut rapprocher d'une parure de séduction. C'est également en ce sens qu'il n'est pas destiné à tout le monde. Chez Antoine, les éléments les plus signifiants, les plus intimes, et qui correspondent à des moments importants de son histoire, sont inscrits sur le buste, les flancs, le dos. Les mains et les bras sont plus destinés à la communication sociale, à être vus par tous.

¹ Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 263.

« Toute sa vie, le sujet reste empreint de cette première identification spéculaire pour y revenir et s'en séparer. Dans cet esprit, je ferais l'hypothèse que marquer, graver son corps, le tatouer, est un geste de reconquête spéculaire, de fabrique de soi. Le rajout d'une image, d'un ornement du corps pourrait en venir à faire identification symbolique au même titre que la voix de la mère, nommant l'enfant, devant le miroir. » ¹

Dans le tatouage nous pouvons retrouver le nouage des trois coordonnées de l'antagonisme pulsionnel. Ainsi le tatouage remplit la fonction de spécifier, marquer, démarquer et différencier un sujet désirant face à la masse homogène des corps ramenés au rang d'objets, de choses matérielles. C'est l'action de la pulsion Ω en tant que mouvement vers hétérogène, le différent. Simultanément, il permet au sujet de se rassembler, de s'homogénéiser, de retrouver une limite qui, en le bordant, recollecte un moi-corps toujours soumis à la dispersion (fonction de la pulsion A). Enfin, par sa dimension spéculaire et érotique, il inscrit l'autre dans ce double processus. Antoine exprime ainsi cette fonction de reconquête spéculaire :

« J'étais tellement confus et éclaté. Je ne savais pas qui j'étais. Le matin j'étais sympathique, à midi déprimé, le soir agressif. Je faisais des promesses aux autres et à moi-même que je ne tenais jamais. J'étais vraiment comme un étranger, quand je me regardais dans le miroir. Ça créait beaucoup de douleur en moi et autour de moi. Au fur et à mesure que les tatouages se faisaient, quand je me regardais, je me disais, " Voilà. C'est moi ". Les tatouages me racontaient une histoire, mon histoire. A chaque tatouage correspond une époque de ma vie. Je peux me souvenir comment j'étais et qui je suis devenu maintenant. »

Le tatouage retisse le fil temporel de l'inscription du sujet dans une histoire. Par sa narration imaginaire et symbolique inscrite à l'encre indélébile dans sa chair, le sujet ne disparaît pas dans l'oubli, ne s'altère pas. Le tatouage apparaît ici comme un pense-bête, toujours sous la main et disponible, une mémoire infailible qui rappelle au moi soumis au devenir et aux tempêtes antagonistes de dispersion-coagulation, sa cohésion, sa cohérence. Il fabrique, par l'inscription des signes, une identité imaginaire qui vient faire tenir le sujet en soutenant une fonction A vacillante et en donnant forme à une pulsion Ω altérante.

¹ Wiener Simone, *Le tatouage, de la parure à l'oeuvre de soi*, Champ psy, 2004/4 n° 36, p. 169.

Mais, dans son action de border et former le moi-corps, le tatouage ne peut que partiellement réussir, et donc toujours partiellement échouer. Il y a systématiquement un reste à cette opération. Car le tatouage cherche à border un bord, dans une forme de mise en abîme ouvrant une ligne de fuite vertigineuse. Le moi-corps n'est jamais, heureusement, entièrement contenu et délimité par l'action de le border. Si le tatouage permet d'aborder les rives du moi-corps, celui-ci reste fondamentalement « inbordable ». L'action de délimiter ses frontières ne peut que s'inscrire dans une efficacité provisoire. Le moi-corps est le mi-lieu atopique d'une *entrication* toujours à faire, jamais conclue.

Ce dernier point peut expliquer le phénomène inflationnel qui accompagne le tatouage. On observe souvent qu'un sujet qui commence à se faire tatouer étend le territoire encré, zone par zone, les reliant jusqu'à ce qu'elles se rejoignent. Chez Antoine, seuls le visage, le sexe, les paumes de mains et les plantes de pied (c'est-à-dire les zones par lesquelles s'exercent la connexion et l'échange entre le moi et le monde) ne portent pas de tatouages. L'action de border et d'encrer-ancrer la limite est toujours à refaire, à parfaire, à renouveler, à prolonger. Ainsi le tatouage ne manifeste, en dernière analyse que notre impossibilité foncière à saisir et circonscrire un moi-corps qui ne cesse de nous échapper partiellement, tel le sable qui glisse entre nos doigts.

3. L'excitation et sa régulation : entre plaisir et jouissance

§ 1. *Tension, excitation, entrication*

Dans son récent traité sur *l'excitation et ses destins inconscients*, P.-L. Assoun introduit la notion ainsi :

« Le statut de l'excitation, en sa dimension inconsciente n'est élucidable que dans le cadre de la " doctrine pulsionnelle " (*Trieblehre*) freudienne dont elle constitue le pôle de réel. » ¹

Il remarque par ailleurs que l'excitation reste encore le parent pauvre de la pensée psychanalytique, occultée par l'ombre imposante de la jouissance lacanienne. Elle constitue un réel difficile à traiter, un événement somatopsychique

¹ P.-L. Assoun, *L'excitation et ses destins inconscients, court traité psychanalytique de l'excitation*, PUF, 2013, p. 12.

dans lequel s'enracine l'élaboration théorique de la psychanalyse (notamment avec le concept central de pare-excitation), mais que les écrits psychanalytiques ont tendance à contourner, ce à quoi son *court traité* sur l'excitation contribue à remédier. Il ne s'agit pas ici, en ce qui nous concerne, de produire un exposé exhaustif sur la question de l'excitation en liaison avec la théorie des pulsions. Notre problème est de déterminer, puisqu'effectivement l'excitation constitue un point nodal de la théorie des pulsions, quelle lumière notre relecture de cette dernière projette sur cette notion et, réciproquement, comment cette notion peut venir éclairer notre théorie de l'antagonisme.

Rassemblons, avant de poursuivre, ce que nous avons déjà dégagé à propos de l'excitation ¹. Si dans un premier temps, centré sur une approche quantitative de l'excitation, Freud propose l'équation simple *augmentation de l'excitation = déplaisir* et *diminution de l'excitation = plaisir*, il révisé par la suite l'universalité de cette formule en considérant l'acte sexuel comme un contre-exemple évident de cette correspondance ². Cela implique une distinction entre le plan du quantitatif et celui du qualitatif, et le constat d'un écart entre les « grandeurs d'excitation » et le vécu de plaisir. Cet écart constitue pour Freud un problème important auquel la pensée psychanalytique doit s'atteler. Nous avons à partir de ce point décliné quatre relations basales qui encadrent les rapports possibles entre le plaisir subjectif et la tension d'excitation. Nous avons rassemblé ce dernier point dans le tableau suivant qui nous permet d'éviter les confusions et imprécisions qui nimbent souvent le discours autour de la triade pulsion-excitation-plaisir (confusion dont se dégage et s'extrait Lacan en posant le terme de jouissance) :

¹ Nous avons traité ce point principalement en première partie, en 1.1.§.3.b/ *La formulation freudienne du principe de déplaisir-plaisir*, p. 49.

² Nous renvoyons au texte fondamental, cité en première partie, dans *Le problème économique du masochisme*. Pour rappel, nous le redonnons ici :

« Il semble que nous ressentions l'accroissement et le décroissement des grandeurs d'excitations directement dans la série des sentiments de tension, et il n'est pas douteux qu'il existe des tensions s'accompagnant de plaisir et des détentes déplaisantes. L'état d'excitation sexuelle est l'exemple le plus frappant d'une augmentation d'excitation qui s'accompagne ainsi de plaisir, mais il n'est certainement pas le seul. Plaisir et déplaisir ne peuvent donc pas être rapportés à l'accroissement ou à la diminution d'une quantité que nous appelons tension d'excitation, encore qu'ils aient beaucoup à voir avec ce facteur. Il semble qu'ils ne dépendent pas de ce facteur quantitatif, mais d'un caractère de celui-ci, que nous ne pouvons désigner que comme qualitatif. Nous serions beaucoup plus avancés en psychologie si nous pouvions indiquer quel est ce caractère qualitatif. Peut-être s'agit-il du rythme, de l'écoulement temporel des modifications, des montées et des chutes de la quantité d'excitation; nous ne le savons pas. » Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 2008, p. 288.

Tableau n°1 : *Relations entre plaisir-déplaisir et charge-décharge*

	Plaisir subjectif (qualitatif)	Déplaisir subjectif (qualitatif)
- Satisfaction pulsionnelle - Décharge tensionnelle (quantitatif)	Plaisir associé à une décharge de la tension, à une chute de l'excitation	Déplaisir associé à une décharge de la tension, à une chute de l'excitation
- Insatisfaction pulsionnelle - Charge tensionnelle (quantitatif)	Plaisir associé à une charge de la tension, à une montée de l'excitation	Déplaisir associé à une charge de la tension, à une montée de l'excitation

La dimension qualitative, c'est-à-dire le vécu de plaisir, dans sa relation à la tension d'excitation, n'est pas uniquement régulée par l'équation économique du principe de plaisir. Freud évoque à son propos des pistes, des hypothèses qui restent encore ouvertes : le rythme, des variations de flux dans le temps...

Freud, dans le passage concerné du *Problème économique du masochisme*, perçoit clairement que le problème vient de l'articulation difficile, voire impossible, entre une théorie générale de l'excitation organisée autour du concept de stabilité ¹, *attracteur étrange* de la métapsychologie, et des dynamiques de plaisir qui échappent à cette logique. L'évocation des notions de rythme et d'écoulement temporel pointe vers l'idée d'un système organisé autour du concept d'équilibre, concept qui s'est spécifié et précisé, au cours de cette étude, autour d'une représentation du moi comme une forme homéostatique, comparable en physique des systèmes à un *système dynamique dissipatif*, dont la fonction est d'opérer l'intrication et l'articulation des pulsions antagonistes **A** et **Ω**. Ce dernier point est ce que nous avons thématiqué comme *fonction d'entre* et ramassé par le néologisme d'*entrication*.

¹ Concept de stabilité issu du règne du concept d'entropie qui organise et régit le second principe de la thermodynamique et qui stipule l'homogénéisation d'un système isolé comme son destin inéluctable et irréversible. Le concept freudien de pulsion de mort est construit autour de cette théorie physique qui conserve et se construit encore sur des postulats substantialistes comme l'idée de la *permanence de la matière*. Mais Freud a fait avec les outils théoriques de son temps. Nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il se serait approprié les outils qui ont émergé avec la théorie du chaos ou avec la théorie des champs quantiques et que l'élaboration des concepts métapsychologiques s'en soit trouvée modifiée en conséquence.

Or cet espace d'entre qui spécifie le moi-corps est déterminé par des dynamiques tensionnelles. Nous renvoyons ici au concept héraclitéen d'*harmonie contre-tendue* (*palintropos*) et aux différentiations de tensions qui nous ont aidé à construire le concept d'antagonisme motionnel. Le moi-corps est, structurellement un espace en tension. Il apparaît comme tendu entre les trois pôles **A**, **Ω** et Eros. A côté des images déjà proposées de l'arc ou de la lyre, nous pourrions le comparer à une voile qui nécessite trois points de tension qui vont déterminer la tension juste de la toile par rapport à sa fonction : capter la force du vent pour donner un sens au navire. C'est le point d'équilibre entre ces trois pôles de tension, qui sont donc aussi des points de fuite et de déséquilibre du système, qui détermine une tension « juste » c'est-à-dire, au sens grec, harmonieuse.

Le terme freudien de *tension d'excitation* rappelle qu'il n'y a pas d'excitation sans tension. L'excitation, en tant que « pôle de réel » de la pulsion, se manifeste et devient visible, et lisible, par la tension. Celle-ci apparaît alors comme une porte d'entrée pour repérer et décrypter (au sens le plus littéral) les phénomènes pulsionnels. Au même titre que le rêve est une voie royale pour l'inconscient, la tension d'excitation est une voie royale pour la pulsion, pulsion qui se déploie elle-même dans un *entre* somatique et psychique, au seuil du dedans et du dehors.

« C'est à la pliure la plus matérielle du dedans et du dehors, entre réalité corporelle et psyché, que se forme l'événement nommé " excitation ". C'est aussi le grand écart entre l'excitation sexuelle et l'excitation intellectuelle, qui pourtant raconte la même histoire, protéiforme. » ¹

Avant de nous saisir de la question du rythme et de l'écoulement temporel dans leur rapport à la tension d'excitation, nous allons procéder, comme pour l'antagonisme, par un détour, presque une promenade associative, dans le réseau sémantique du signifiant *tension*.

• Sémantique de la tension

Tension vient du latin *tendere*, *tendo* qui signifie tendre, étendre, déployer mais également se diriger vers, chercher à. Le verbe *tendre* est également utilisé pour désigner le fait de dresser une tente, de l'ériger, mettant la toile en tension entre différents points. Si on tend un arc pour tirer, pour lâcher la tension à son point de

¹ P.-L. Assoun, *L'excitation et ses destins inconscients*, PUF, 2013, p. 56.

paroxysme dans une dé-tente, on parle aussi de le bander, dans une homophonie avec l'expression populaire désignant la tension érectile du pénis. Le verbe tendre joue toujours à la frontière de la transitivité grammaticale et de la transitionnalité : on tend vers un but et on se tend vers l'objet du désir.

Toute tension psychique, toute *intention*, est simultanément une tension physique, une modification du *tonus* neuro-musculaire. L'intention, qui se définit comme « le mouvement de l'âme par lequel on tend à une fin » ou par « l'action de tendre vers un objet »¹, s'accompagne nécessairement d'une tension physique, d'une mise sous tension du corps, c'est-à-dire du système musculaire qui permet d'agir sur le monde et de le transformer (qui renvoie à l'action hétéro-plastique du cinquième privilège de l'inconscient).

L'intention est une *in-tension*. Toute tension modifie donc le tonus. Ce dernier qualifie un état de tension nécessaire et suffisant de certains muscles pour s'opposer à l'action de la pesanteur, ce qui permet l'équilibre vertical et le fait de tenir debout, de s'ériger contre la force gravitationnelle². Peut-être avons-nous là la représentation la plus physique et la plus concrète de l'antagonisme : une tension qui parcourt le corps (par l'ensemble du système neuro-musculaire) pour lutter contre une force d'affaissement, d'attraction et dont l'articulation permet la locomotion, *l'aller vers*. Car la détente, c'est-à-dire le fait de relâcher la tension, n'est au final qu'un abandon, un assentiment à la force gravitationnelle, toujours présente, contre laquelle nous avons l'habitude et la nécessité, du fait de notre bipédie, de lutter. Etre debout, marcher sont les effets d'un antagonisme harmonieux.

Etymologiquement, *tonus* renvoie également au grec *tonos* (τόνος), terme central du stoïcisme ancien qui désigne une qualité de tension essentielle, permettant d'articuler organiquement les trois catégories du système : la physique, la logique et l'éthique.

« De même que, selon la physique des stoïciens, la solidité d'un corps n'est pas simple inertie, mais effet dynamique du *tonos* qui lui est immanent, de même, selon leur gnoséologie, la connaissance vraie doit sa « solidité » à l'action du *tonos* immanent à l'âme. »³

¹ Cf., *Trésor de la langue française informatisé*, TLFi.

² *Dictionnaire général des sciences humaines* (sous la direction de Georges Thinès et Agnès Lempereur), éditions Universitaires, Paris, 1975.

³ A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, 1973, p. 48.

Le *tonos* stoïcien renvoie à une notion de vigueur, qualité nécessaire au sage pour maintenir la constance de l'âme dans son orientation vers des représentations permettant l'assentiment au *logos*. Le tonus évoque donc une qualité de vigueur, d'énergie, ressort intime de la capacité à agir et à connaître. Qualité qu'une personne atteinte d'*atonie* a perdu : elle n'a plus de ressort, perdant ainsi sa capacité tant à bondir qu'à rebondir. Ne pouvant plus se tendre, elle ne peut non plus se détendre. Dans l'atonie, l'organisme perd son appétence, les tissus perdent l'élasticité qui leur permet de faire varier, de moduler la tension.

Tonos évoque également les notions d'accentuation, d'accent tonique ou d'intonation, c'est-à-dire ce qui vient scander et rythmer une suite continue. Sans les *tons*, tensions scandées de la langue, musicalité propre à chaque langage, il n'y aurait qu'une vibration sonore, excitation basale du son qui ne ferait pas langage. Si les accents toniques manifestent la ponctuation du parlé, créant des espaces, des pics et des vallées dessinant le paysage d'une langue, les langues tonales ¹ font du système de modulation des tons des différenciations et des marqueurs de sens. Le ton, les variations de tonalité dans la langue sont des variations de signifiants : en mandarin *mén* (門, la porte) et *mèn* (悶, mélancolique, triste) ne forment pas un seul signifiant accentué différemment, mais bien deux signifiants distincts : c'est l'accentuation même qui fait le signifiant. Les modulations de tension dans la langue signifient.

Cette dernière phrase « Les modulations de tension dans la langue signifient. » pourrait résumer notre projet qui pourrait s'énoncer comme : dégager la signification des modulations de tension dans l'*entrication* pulsionnelle. Ainsi, ces modulations tensionnelles formeraient un langage du pulsionnel qu'il nous appartient d'écouter et de traduire. Nous pourrions, sur ce point, paraphraser Lacan et affirmer que le moi-corps est structuré tensionnellement comme un langage.

¹ Ce qui inclut la plupart des langues de l'Asie du sud-est (vietnamien, cambodgien, thaïlandais, laotien, birman), les langues chinoises (mandarin, cantonais, hokkien...) et une large majorité de langues africaines (bantoue, bassa...)

§ 2. La tension d'excitation dans le cadre de l'antagonisme : rythme, plaisir et jouissance

La tension est donc un concept qui ne prend sens que par rapport à un point zéro théorique auquel nous pouvons nous référer pour évaluer des grandeurs de tension proportionnelles à l'éloignement du plancher zéro. C'est la fonction de l'inorganique dans la métapsychologie freudienne qui permet l'élaboration d'une théorie quantitative de la tension d'excitation. Sans ce point zéro, nous ne serions qu'en présence de forces dont nous ne pourrions évaluer ni l'intensité ni la direction. Le point zéro d'excitation est analogue au repère fixe que nous cherchons des yeux pour déterminer si c'est notre train qui bouge ou le train voisin. En cela le point zéro est également fortement phénoménologique. Si nous reprenons l'image du tonus musculaire nécessaire à la verticalité pour illustrer le rapport de la tension à la gravité, nous pouvons en effet concevoir l'état a-tensionnel comme un état d'immobilité, un état d'a-tonie identique à l'immobilité du sol sous nos pieds. Cependant, cette immobilité est une perception. Le corps dé-tendu, le corps inerte continue de subir la force gravitationnelle. Il ne cesse de continuer à perdre des tensions, des connexions, allant jusqu'à se dissoudre. L'immobilité est une illusion perceptive, tout comme l'immobilité de l'inorganique qui reste traversée continuellement par la force d'attraction. Mais ce mouvement gravitationnel ne peut avoir une fin, un terme que dans un système fermé fondé sur l'entropie. Ainsi l'excitation freudienne (et son destin statique) s'éclaire à la lumière du second principe de la thermodynamique :

« Il en ressort que l'énergie globale d'un système isolé reste constante et que l'énergie d'un système passe nécessairement et spontanément de formes concentrées et potentielles à des formes diffuses et cinétiques (frottement, chaleur, etc.)- ce qui introduit la notion d'irréversibilité d'une transformation et la notion d'entropie. Le principe affirme que l'entropie d'un système isolé augmente, ou reste constante. Le point le plus significatif est que le système énergétique tend vers le zéro- ce dont Freud se souviendra. »¹

Si nous reprenons les éléments théoriques de notre modèle d'étude, cela revient à affirmer que la vie psychique articulée au somatique (c'est-à-dire la vie pulsionnelle et excitationnelle) est toute entière gouvernée par la motion **A** qui tend à l'immobilité, à l'entropie, à l'homogénéité « pure et simple ». Mais le modèle

¹ Assoun, *L'excitation et ses destins inconscients*, PUF, 2013, p. 60-61.

thermodynamique utilisé par Freud est valable pour un système fermé, isolé. Hors, la tension d'excitation se produit dans un système ouvert : le moi-corps, « métaphore réalisée de l'organisme »¹, ce qui implique, pour la penser, d'utiliser d'autres logiques, d'autres modèles analogiques et métaphoriques que la seule loi d'entropie et les formalismes conservatifs.

Si, par exemple, nous nous référons à un autre domaine physique qui utilise la notion d'excitation mais qui opère loin d'une vision substantialiste, la théorie quantique des champs, l'interprétation de l'excitation en est profondément modifiée. Celle-ci n'apparaît plus comme un état des particules matérielles réglé par l'entropie (comme dans le cas de la chaleur), c'est-à-dire dont le destin est le point zéro, comme en thermodynamique. Dans la théorie quantique des champs, qui modélise une vision dynamique de l'univers, les particules *révèlent les excitations du vide*, du champ de l'électron, qu'il convient plus de se représenter comme une brume que comme une trajectoire.

« Il n'y a pas « plus » ou « moins » d'électrons, il n'y a que des états excités différents d'une même entité physique fondamentale, le champ quantique de l'électron. Et l'on passe des uns aux autres en lui fournissant ou en en extrayant de l'énergie, quelle qu'en soit la forme. »²

Les champs remplacent les particules, la matière permanente. Ceux-ci ont un seuil minimal d'activité, leur vide. Mais un champ vide continue « d'être », il ne disparaît pas, n'est pas réduit à un *rien*. L'état de vide d'un champ ne correspond pas à un état zéro, mais à son seuil d'excitation minimal. Il y a un renversement de perspective : les particules deviennent « les révélateurs matérialisés des états excités du champ quantique. Plus précisément, les particules représentent les diverses excitations du vide du champ »³.

Le vide quantique présente ainsi toujours une vibration, une excitation résiduelle, ce qui autorise dans ce cadre à considérer l'excitation du vide quantique comme une donnée originelle ou, à tout le moins, incompressible. Il en résulte que l'expansion cosmologique de l'espace (et non pas *dans* l'espace) induit une excitation du champ.

¹ Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, PUF, 1967, Quadrige, 2002, p. 331.

² Gunzig E., *Que faisiez-vous avant le Big Bang ?*, O. Jacob, 2008, p. 172.

³ Gunzig E., *Que faisiez-vous avant le Big Bang ?*, O. Jacob, 2008, p. 174.

« L'expansion cosmologique de l'espace peut exciter le vide et créer des particules matérielles en puisant l'énergie requise *dans l'expansion même de l'espace*. [...] Au cours de celle-ci, les composants matériels de l'univers ne sont pas animés de mouvement *par rapport* à l'espace, mais, au contraire, sont emportés *avec lui* et l'accompagnent dans son étirement. » ¹

Nous retrouvons donc ici, dans cette nouvelle mythologie que constitue la cosmologie quantique contemporaine, les éléments de la métapsychologie de l'antagonisme, à moins que ce ne soit l'inverse. L'augmentation de l'excitation accompagne, dans une forme de simultanéité-réciprocité, le mouvement d'expansion, de dilatation. L'augmentation de l'excitation manifeste l'expansion du champ : les deux aspects sont absolument indissociables. A cette force *d'expansion excitée* ou *d'excitation expansive*, s'oppose une force d'attraction gravitationnelle :

« Le sort des couples de particules virtuelles résulte de la compétition entre deux effets antagonistes : d'une part, elles cherchent irrésistiblement à se retrouver quantiquement mais, d'autre part, l'étirement de l'espace tend à les éloigner l'une de l'autre. » ²

Ainsi, si nous prenons l'excitation comme mesure de l'état du champ, celle-ci peut varier entre deux pôles, deux états : un pôle maximum polarisé par la force d'expansion et un pôle minimum, le vide quantique, polarisé par la force d'attraction. Il n'y a pas, dans ce modèle, de niveau zéro de l'énergie. Aucun plancher, aucun sol sous nos pieds, aucun inorganique ne viennent nous fournir un repère fixe, une base sécurisée pour la pensée. Nous n'avons ici que deux points de fuite, deux mouvements dont la lutte et le nouage déterminent un certain état d'expansion et donc d'excitation, état qui n'est jamais qu'un moment *t* dans une dynamique.

Si nous reprenons à notre compte ce modèle, l'excitation varie entre un maximum et un minimum. Elle ne tend pas au zéro, mais est tendue, contre-tendue, par deux pôles, *entre* deux mouvements : attraction et expansion. Ainsi, « quelque part au centre », « à un certain moment entre » ces deux motions, nous trouvons un point d'équilibre qui articule, et « fait tenir ensemble » l'antagonisme des forces. Ce point, qui dans notre modèle également est à penser comme un champ, une aire, un *espace d'entre*, est le mi-lieu de l'homéostasie. Relativement au concept de tension, l'homéostasie désigne un *optimum* d'excitation qui articule un minimum et un

¹ Gunzig E., *Que faisiez-vous avant le Big Bang ?*, O. Jacob, 2008, p. 185-186.

² Gunzig E., *Que faisiez-vous avant le Big Bang ?*, O. Jacob, 2008, p. 185.

maximum, un *optimum d'entrication*. Cet optimum est une mesure d'efficacité pour l'oeuvre de synthèse opérée par le moi-corps, à distance de toute perfection ou de toute stabilité. L'homéostasie n'est pas à penser avec le concept de stabilité, mais bien avec celui d'équilibre. Robert Samacher l'exprime ainsi :

« Ainsi, contrairement à l'idée que l'on pourrait s'en faire, l'équilibre homéostatique n'est pas stable : il ne présente pas un niveau constant de plaisir, mais s'apparente à une succession de petites variations de tensions. Schématiquement, on pourrait le représenter par une série de paraboles et d'hyperboles, se déployant à l'intérieur d'une bande possédant des limites inférieures et supérieures et au-delà desquelles se font sentir le déplaisir et la jouissance. » ¹

Le moi-corps est ici traversé par deux mouvements antagonistes qui s'accompagnent chacun d'une logique tensionnelle et excitationnelle spécifique. La motion **A** tend à une diminution de l'excitation, à sa « contraction », à son homogénéisation. On peut comparer le régime **A** de l'excitation à la fonction du bourdon en musique : un son unique, grave et continu, originel, à partir duquel s'organisent et se déploient tous les discours musicaux. Le bourdon forme la trame vibratoire sur laquelle la musique va broder des variations. Identiquement le régime **A** de l'excitation tend à revenir à ce bourdon d'excitation. A ce mouvement est associé un plaisir lié à l'abaissement de la tension, voire à sa disparition dans le vécu subjectif. C'est le principe de plaisir freudien qui se fonde sur l'idée que l'appareil psychique « voudrait même, si seulement cela était faisable, se maintenir rigoureusement dans un état de non-excitation » ².

Mais ce mouvement s'accompagne d'un mouvement antagoniste, la motion **Ω**, qui par son expansion s'accompagne d'une augmentation, d'une amplification de l'excitation. A ce mouvement est associé un plaisir lié à l'augmentation de la tension, au frisson de l'excitation qui monte, qui se tend en s'étendant, qui s'étend en se tendant. ³

¹ R. Samacher, *Sur la pulsion de mort*, Herman, 2009, p. 113.

² Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, Gallimard, 1968, p. 15

³ Nous pouvons lire ce point comme une interprétation d'un point nettement affirmé par Freud sur l'excitation dans sa relation à la différence des sexes : « Il n'y a qu'une libido, qui est mise au service de la fonction sexuelle tant masculine que féminine. A elle-même nous ne pouvons donner aucun sexe. » (Freud, *Nouvelles suites, La féminité*, p. 215.). Assoun commente : « Une excitation et deux fonctions. » (*L'excitation...*, p. 196.). Ici, une excitation soit au service de la fonction **A**, soit de la fonction **Ω**.

Ces deux motions excitationnelles suffisent à expliquer que certains sujets cherchent leur plaisir subjectif soit dans l'augmentation, soit dans la diminution de l'excitation. Ainsi, un sujet qui prend plaisir à l'augmentation de la tension d'excitation (Ω), ressentira sa diminution comme un déplaisir. Le vide excitationnel, l'excitation à son seuil minimum sera source d'angoisse, lui donnera le bourdon, et le sujet pourra mettre en place un ensemble de stratégies pour l'éviter, c'est-à-dire pour susciter, déclencher et rechercher l'excitation.

A l'inverse, un sujet qui trouve son plaisir dans la diminution de la tension (**A**), ressentira son augmentation comme un déplaisir ou une souffrance. Toute montée de l'excitation sera interprétée par le moi-corps comme un danger et sera perçue comme une angoisse dont il faut se protéger par la mise en place de pare-feu, de boucliers, de cuirasses.

Si la montée et l'expansion de l'excitation nécessitent la mise en place de pare-excitations, on peut également supposer, en suivant ce modèle, la nécessité de pare-non-excitation (sorte de para-chutes excitationnels) destinés à se protéger de la dépression excitationnelle (en terme freudien, un *anti-principe de plaisir*). La notion de plaisir se spécifie et se précise par ce modèle : elle se dégage de la notion d'un excès ou d'un plaisir-jouissance. Le plaisir consisterait à trouver une régulation harmonieuse des tensions, soit en abaissant la quantité d'excitation quand celle-ci tend à envahir le moi-corps, soit en la relançant, en re-dynamisant le moi-corps quand l'excitation tend à chuter en-dessous d'un certain seuil¹. Il y a bien un *paradoxe* économique du masochisme, mais pas une contradiction. Le paradoxe consistant ici à maintenir ensemble ce double mouvement, dans la régulation des tensions, d'une augmentation-diminution. Ce sont les concepts de rythme, et donc de durée, d'écoulement temporel, que Freud évoquait plus haut, qui apparaissent ici.

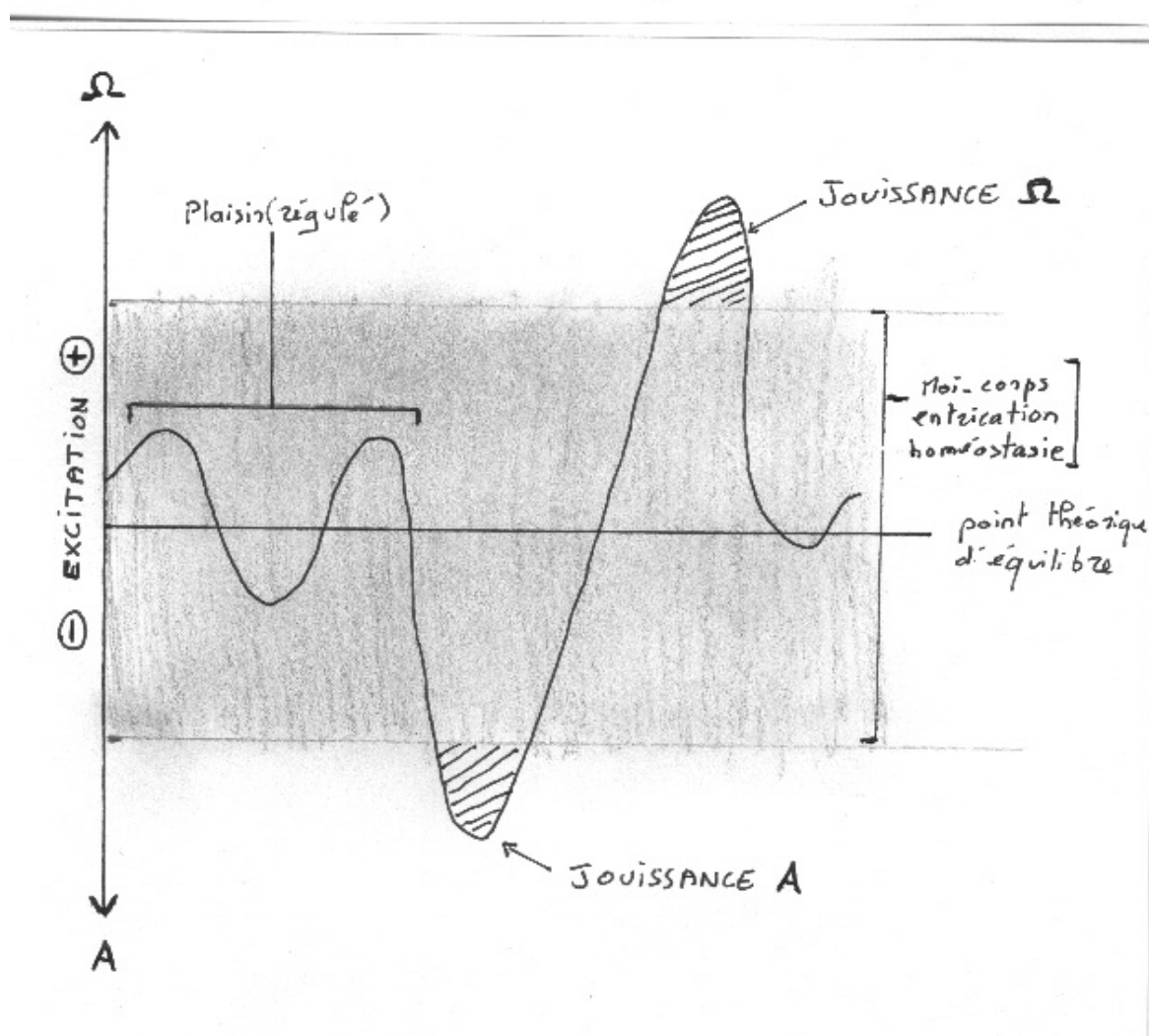
Mais le moi-corps est toujours menacé par le débordement, des deux cotés : quand l'excitation dépasse les seuils supérieurs et inférieurs, le plaisir « régulé » disparaît et laisse la place à la jouissance, au sens où l'entend Lacan. La capacité à rythmer les flux de tension disparaît au profit d'une logique de la jouissance qui éclôt et fleurit dans les excès inflationnels et / ou déflationnels de l'excitation (loin de la logique de la castration qui permet la régulation). Nous pouvons alors distinguer deux grands types de jouissance : une jouissance **A**, jouissance de la forme, de l'identique, jouissance d'un mouvement cherchant la mort de l'excitation, une

¹ C'est dans ce second cas de figure que peuvent s'inscrire les cliniques sado-masochistes et du tatouage étudiées plus haut.

jouissance de l'impuissance qui se tient à l'écart de l'expansion, et une jouissance Ω , jouissance de l'informe, de l'excès d'excitation, une jouissance de la toute-puissance qui se tient à distance de la dépression (au sens *quasi* météorologique de chute de pression). Nous retrouvons ici le modèle ternaire de la métapsychologie de l'antagonisme : ce qui permet de réguler l'excitation pulsionnelle bipolarisée, c'est bien l'objet, le désir qui vient articuler et trianguler le jeu pulsionnel qui se déploie dans l'entre du moi-corps.

Nous pouvons rassembler ces éléments dans le diagramme suivant :

Schéma n°8 : Rythme, plaisirs et jouissances



Ainsi le rythme apparaît comme un élément de différenciation entre le plaisir et la jouissance. Le plaisir est rythmique, la jouissance non. Pierre Sauvaget, dans *Le rythme et la raison* donne du rythme la définition suivante :

« On conviendra désormais d'appeler rythme : *tout phénomène perçu, subi ou agi, auquel un sujet peut attribuer au moins deux des critères suivants : structure, périodicité, mouvement.* » ¹

Le rythme intègre dans un modèle unique la tension, entre structure et espace-temps. Nous sommes face à une formule commutative : le plaisir s'exprime par le rythme, le rythme s'exprime par le plaisir. Avec le rythme comme mesure du plaisir nous retrouvons le jeu de la bobine et le *Fort / Da* comme schème fondamental et opératoire de l'antagonisme. Le plaisir naît du jeu dans sa globalité et sa temporalité : dans le cycle apparaître-disparaître que l'enfant, par sa scansion, transforme en rythme, donc en plaisir. Car le *Fort / Da* se manifeste pour l'enfant comme un *fortdafortdafort...* qui va être accentué, articulé, rythmé. Le *Fort / Da* présenté comme une structure tend à gommer la dimension temporelle et cinétique qui est nécessaire, avec la structure, pour que la pulsion se transforme en désir, pour que la dualité oscillatoire se transforme en rythme inscrit dans une temporalité. Le rythme articule forme et flux, logique structurale et logique dynamique :

« Un rythme qui se tient, un rythme qui « tient » le sujet percevant, c'est un système dynamique de tensions. Tous les phénomènes rythmiques se jouent à la fois et indissociablement entre forme et flux, et génèrent un troisième terme qui les dépasse tous les deux. » ²

Ainsi le rythme apparaît quand l'enfant introduit dans son jeu des temps de retard et d'accélération qui viennent articuler et moduler la tension binaire et pulsionnelle fondamentale (**A** & **Ω**). Ces temps de retard, d'attente ou d'accélération, qui sont bien sûr des temps de régulation des tensions d'excitation, sont fondamentaux pour comprendre ce qui constitue un rythme et donc ce qui constitue, pour le sujet, le plaisir. C'est dans ces temps de retard que peut émerger une anticipation du plaisir à venir qui entrelace excitation et plaisir. Ils sont la part irréductible du rythme, le reste qui fait que le rythme échappe toujours au formalisme. Ces temps de déphasage, de décalage, de jeu avec les tensions expriment le sujet du rythme :

« Au sein de la définition, il y a ce qui, dans le rythme, se laisse *arraisonner* (les trois critères), et ce qui échappe à la raison (la case vide).

¹ Sauvanet, *Le rythme et la raison*, t.1 *Rythmologiques*, Kimé, 2000, p. 195.

² Sauvanet, *Le rythme et la raison*, t.1 *Rythmologiques*, Kimé, 2000, p. 212.

Que « contient » donc cette case vide ? Elle est ce qui ne peut pas être rempli par le concept et ce qui doit être l'être par les sens : elle est, en somme, *la part du sujet*, subissant-agissant le rythme : *je suis le sujet du rythme.* »¹

Ce dernier point, c'est-à-dire la présence d'une absence, d'une case vide dans le rythme, différencie radicalement le rythme de la répétition névrotique. Dans la répétition, le sujet est comme prisonnier d'une périodicité qui défie le devenir, l'écoulement temporel et donc, la transformation. La répétition du symptôme névrotique signe une impossibilité à rythmer les flux d'excitation, à les moduler, pointant par là une gestion économique de l'excitation organisée sur une clôture, une fixation sur un régime et un choix d'objet. Si nous reprenons l'idée du moi-corps comme forme homéostatique, on peut dire que la névrose fixe le moi-corps dans une forme tensionnelle rigide. Dans la répétition, le sujet est l'objet d'une périodicité récurrente qui fait bégayer l'écoulement temporel et bloque les processus de modulation-transformation.

Ainsi la jouissance se déploie dans un hors-rythme, une a-temporalité renvoyant aux caractéristiques fondamentales de l'inconscient. La jouissance n'est pas du côté du plaisir mais de la pulsion : ça pulse, ça pousse, et même « ça urge ». Le temps de la jouissance est celui de l'urgence qui rabat la dynamique excitationnelle du côté du trauma. Le trauma signe un débordement du système psychique par une « situation d'urgence » excitationnelle, situation qui nécessite des « mesures d'urgence ».

« On dirait que les malades n'en ont pas encore fini avec la situation traumatique, que celle-ci se dresse encore devant eux comme une tâche actuelle, urgente, et nous prenons cette conception tout à fait au sérieux : elle nous montre le chemin d'une conception pour ainsi dire économique des processus psychiques. Et même, le terme traumatique n'a pas d'autre sens qu'un sens économique. Nous appelons ainsi un événement vécu qui, en l'espace de peu de temps, apporte dans la vie psychique un tel surcroît d'excitation que sa suppression ou son assimilation par les voies normales devient une tâche impossible, ce qui a pour effet des troubles durables dans l'utilisation de l'énergie. »²

¹ Sauvanet, *Le rythme et la raison*, t.1 *Rythmologiques*, Kimé, 2000, p. 212.

² Freud, *Introduction à la psychanalyse*, 1916, Payot, 2004, p. 32.

Mais le modèle freudien pense principalement le trauma sur le modèle de l'envahissement, de l'augmentation de la tension d'excitation, de l'explosion. Si ce modèle est tout à fait valide, il convient dans notre modèle d'étude d'y ajouter son autre face, à savoir la possibilité d'un trauma par le vide, par le trou, par un état de carence ou de déprivation tensionnelle, un trauma par implosion, qui vient tout autant déborder le moi que le trauma par augmentation. Dans un cas les frontières du moi sont franchies et risquent la rupture, dans l'autre elles n'arrivent pas à émerger et risquent l'engloutissement.

Les phénomènes de rythmes et leur conflit avec les phénomènes d'urgence de la pulsion sont particulièrement visibles dans une clinique étrangement un peu délaissée par la psychanalyse, la clinique de l'acte sexuel. On ne peut pourtant se contenter de la formule provocatrice de Lacan sur l'impossibilité du rapport sexuel : l'acte sexuel existe et trouve sa place au coeur de l'entreprise analytique qui ne peut, ni ne doit l'abandonner aux tenants d'une sexologie comportementaliste.

• **Clinique : vers une sexologie analytique**

Notre analyse du plaisir dans son rapport à la tension d'excitation insiste sur la capacité à rythmer, à scander les flux de tension. Cette scansion fait appel aux notions de retard, d'anticipation, d'accélération. Dans la clinique « sexologique », ces phénomènes sont au centre d'un symptôme masculin fréquent : l'éjaculation dite « précoce », ou rapide. Dans son traité sur l'excitation, P.-L. Assoun rappelle et critique l'approche sexologique. Celle-ci répertorie les phases de l'excitation sexuelle en les inscrivant dans leur succession chronologique : 1. Excitation, 2. Croissance, 3. Plateau, 4. Orgasme. Outre les confusions et imprécisions conceptuelles, Assoun remarque que la phase dite de plateau, où l'excitation est censée se maintenir est en contradiction avec l'essence ponctuelle du phénomène excitationnel. Pourtant, si nous sommes d'accord pour critiquer l'idée d'un plateau, nous ne le faisons pas tout à fait pour les mêmes raisons. En effet, l'excitation ne peut se concevoir sur le modèle d'une phase stable, en plateau, mais nous interprétons son essence ponctuelle à la lumière de la théorie de l'antagonisme.

Le sujet éjaculateur précoce présente une stratégie d'évacuation efficace de la tension. Il va vite, « trop vite » selon ses critères, qui bien souvent sont des critères liés à l'autre et à l'enjeu de satisfaire sa partenaire. Mais cette rapidité se manifeste dans d'autres domaines : il mange vite, passe rapidement d'un sujet à l'autre, « zappe ». Chez lui, la tension monte « d'un coup », sans fluctuations, sans

ralentissements, sans freins : il se débarrasse de cette inflation en éjaculant. Mais, cette série : montée-éjaculation-descente, ne fait que décrire le cycle « normal » d'une excitation Ω que le moi-corps cherche à éviter, selon le principe d'évitement du déplaisir. L'éjaculateur rapide ressent un déplaisir à la montée et l'expansion de l'excitation, déplaisir que l'éjaculation vient résoudre et réduire. Dans une logique quantitative de *quantum* d'excitation, cette intolérance indique un état déjà excité, un moi-corps déjà *en tension* ne pouvant que difficilement tolérer une quantité d'excitation supplémentaire : le verre est déjà plein et prêt à déborder.

« L'éjaculateur dit « précoce » n'est autre, au fond, que l'éjaculateur proprement dit. Il pose plutôt la question de savoir pourquoi l'éjaculation n'est pas toujours immédiate. Par souci de prolonger la jouissance assurément, mais celle-ci n'y consent que si l'aiguillon du désir vient l'y inciter et que si la temporalité du désir s'y trouve par là-même intéressée. » ¹

Du point de vue biologique, la fonction de l'éjaculation c'est la reproduction. De ce point de vue l'éjaculateur rapide répond parfaitement à une éjaculation efficace. Ce n'est que dans le rapport à l'autre, au désir, que la possibilité de « faire durer » l'excitation fait sens. Bien souvent ces sujets ne présentent pas de précocité à la masturbation, ce qui indique que le problème se situe bien dans le champ du désir et pas dans une dimension mécanique. On observe souvent une angoisse de performance : peur de ne pas être « à la hauteur » du désir de l'autre. L'éjaculateur rapide cherche à *contrôler* une tension d'excitation déjà en excès : démarche nécessairement vouée à l'échec qui se résume énergétiquement à vouloir maîtriser l'augmentation de tension par une tension supplémentaire. Le sujet additionne les tensions, stimulant ainsi le processus d'excitation conduisant à l'éjaculation, dénouement inconsciemment désiré pour conclure au plus vite ce moment économiquement pénible. Ainsi le sujet est pris en étau entre une injonction oedipienne de « faire plaisir à l'autre » et une situation excitationnelle intenable.

Le grand absent de cette équation est bien son plaisir propre. Si nous reprenons les éléments dégagés plus haut, on peut dire que l'éjaculateur précoce est dominé par une logique de l'urgence, de la pulsion. La jouissance pulsionnelle est dans l'éjaculation. Le flux d'excitation explose et se répand dans l'éjaculation. C'est une jouissance de type Ω . Ce que l'éjaculateur rapide n'arrive pas à rythmer, à scander, c'est ce flût de tension qui l'envahit et qui déborde. Le moment que la sexologie identifie à tort comme un plateau est en fait un temps rythmé ou

¹ Assoun, *L'excitation et ses destins inconscients*, PUF, 2013, p. 206.

s'entrelacent augmentation et apaisement, tension et détente. Le sujet qui « vient » rapidement, ne peut articuler les motions **Ω** et **A** en introduisant des retards, des pauses qui permettraient de scander l'activité tensionnelle, de jouer sur le *Fort / Da* de la scène érotique en pondérant la *tension vers* avec un *retour à*.

Ici l'excitation ne s'inscrit pas dans une durée, dans un écoulement temporel, dans un rythme, celui qui fait et qui est le plaisir (ici sexuel), mais reste soumise à l'atemporalité de l'urgence. Il n'y a pas de place pour un *jeu*, seulement un *enjeu* économique. Il n'y a ici ni désir, ni plaisir, ni rythme, mais seulement pulsion, jouissance et urgence. Nous sommes donc en présence d'un moi-corps qui n'arrive pas à articuler l'antagonisme des motions **Ω** et **A**, s'exprimant ici dans le réel somatique en tension-détente. Le sujet n'est pas un sujet désirant, son désir étant *pour l'autre*. Son désir n'est pas à la première personne et l'excitation le traverse sans qu'il puisse se l'approprier en la transformant en rythme. On retrouve ici de façon particulièrement frappante les propos de Freud sur la relation du moi au ça : le moi est traversé passivement par des forces qui le dépassent et qu'il tente de faire siennes. Tentative d'appropriation qui échoue et qui prend la forme d'un ratage répétitif pour l'éjaculateur rapide. On note souvent dans l'anamnèse des sujets éjaculateurs précoces un rapport fusionnel à une mère surprotectrice et envahissante fixant un régime de l'excitation insuffisamment régulé par la castration.

Sans le développer ici, remarquons que le symptôme inverse peut être lu avec la même logique. Le sujet anéjaculateur est l'image inversée de l'éjaculateur rapide : il garde, retient, contient les flux d'excitation en évitant systématiquement la décharge de l'excitation. Ces sujets sont à lire dans les mêmes logiques que celles que nous avons étudiées pour le masochisme et le tatouage : une tentative, un besoin de recharger un moi-corps sous-énergétisé, un moi-corps aux limites trop peu marquées. Ici la pulsion dominante est la motion **A**. Le moi-corps peut ici être comparé au champ quantique vide, qui certes garde un tonus vital minimal, mais qui est vécu par le sujet comme un vide-rien, un vide absence. L'excitation est alors utilisée pour *sentir*, pour tirer le vécu corporel du côté d'un réel vibrant et vivant, ancrant le sujet dans une sensation subjective d'exister. Le sujet cherche avec l'excitation sexuelle un *shoot* d'excitation, un surplus d'existence. La décharge énergétique et tensionnelle qui accompagne l'orgasme est ici vécue comme une catastrophe, un *crash* que le sujet évite systématiquement. La perte de l'érection pénienne est le destin physique de ce symptôme et manifeste son destin pulsionnel : une rechute dans un *trop-peu*, dans tonus *a minima*, mono-tonique, au seuil mortifère de l'atonie.

Si nous envisageons ce dernier cas par la perspective étroite du symptôme sexologique, il faut cependant noter que cette dynamique générale peut constituer l'indice d'une structure psychotique de type **A**. Dans la psychose la montée d'une excitation sans contenants menace les éléments déjà fragiles de cohésion du moi-corps. Ici apparaissent, dans le sillage de la montée de l'excitation, les angoisses de fragmentation, d'éclatement, de morcellement. Mais, dans le même temps, il y a ici une recherche de l'excitation pour *refaire du corps*, pour *se sentir*, c'est-à-dire pour parer et répondre au manque de tension.

Le moi-corps, dans une psychose **A** est donc dans situation de double contrainte : l'excitation est vitale, l'excitation est une menace de mort. Cette dynamique en double-lien prédispose à la « solution perverse » comme défense adaptée à la psychose. L'utilisation faite par le pervers de l'autre comme porteur de la validation et de la responsabilité de la pulsion peut alors être interprétée comme une tentative de localiser l'excitation dans un *hors-corps*, de la délocaliser pour ne plus avoir à la porter, à la supporter, l'excitation *de l'autre, en l'autre*, devenant alors l'enjeu de toutes les manoeuvres, l'objet de tous ses désirs.

2. Psychanalyse de l'entre : expériences des marges, marges de l'expérience

« Mais il est remarquable que Freud, en même temps qu'il présente ce modèle, indique, à travers la mystique par exemple, la possibilité de « modifier, à l'aide de certaines pratiques, les relations normales » entre les « circonscriptions psychiques ». [...] La distinction des systèmes permet de tracer les lignes autant que les stratégies de « transgression » intrapsychiques ! [...] Si le moi mystique a la possibilité de percevoir certains rapports cachés dans son ça, il faut rappeler que l'impératif analytique qui commande que « là où le ça était, advienne le moi » suppose un tel « jeu » avec les limites inter-systémiques. » ¹

Tout notre travail tend à mettre en lumière et à élaborer, dans une prise de distance toujours renouvelée avec les avatars d'une pensée de la substance, ces espaces interstitiels, intersystémiques, transitionnels. Ces seuils permettent de penser dynamiquement le tuilage des articulations duelles fondamentales de la

¹ Assoun, *Psychanalyse*, PUF, 2007, p. 380.

psychanalyse et l'organisation, en elle-même dynamique, entre les points de vue topiques, économiques et dynamiques. A cet égard nous pourrions définir notre projet comme une tentative de forger des outils conceptuels et métapsychologiques pour penser et éclairer les cliniques relevant de ces espaces, de ces « transgressions ». Nous proposons, pour penser ces seuils, ces espaces d'*entre*, d'utiliser les concepts de polarité, de tension, d'harmonie contre-tendue, concepts relevant d'une logique et, par extension, d'une métapsychologie de l'antagonisme. Cette approche n'invalide aucunement une pensée des limites, ou de la structure, mais fait advenir les aires d'*entre* comme un objet d'étude spécifique et souvent laissé dans l'ombre. Ainsi, c'est bien l'amorce d'une *psychanalyse de l'entre* qui s'élabore progressivement ici.

Nous avons déjà proposé quelques cliniques qui viennent interroger et questionner la psychanalyse comme pensée dynamique des passages, des limites. Mais, une des cliniques les plus insistantes à ce sujet, qui vient constamment frapper à la porte fermée d'une approche fortifiée et réductionniste de l'humain, c'est bien celle que Freud range sous le terme générique de mystique.

Nous allons, dans cette dernière partie, examiner trois champs cliniques qui s'éclairent à la lumière de l'*entre* et qui viennent simultanément donner à l'*entre* une chair et un enracinement. Le premier est celui des transes, de la mystique, des expériences des marges, aux marges. Nous proposerons dans ce cadre l'analyse clinique et métapsychologique d'une expérience méditative. Le second champ clinique est celui de la cure analytique interprétée comme un espace d'*entre* et de l'expérience de langage qui peut s'y déployer. Enfin, nous concluons, à partir du concept d'habiter, sur une analyse de l'*entre*, de l'aire transitionnelle qui articule le moi et le monde. Nous analyserons dans ce cadre une expérience d'accueil et de vie avec des enfants de deux à cinq ans, où le corps pulsionnel et tensionnel est pris comme point de départ et où le dialogue tonique entre l'enfant et son milieu introduit à une articulation et à une rythmicité du pulsionnel rendant possible l'émergence d'un sujet désirant.

1. Psychanalyse et clinique des marges : aux marges de la psychanalyse ?

§ 1. *Trances et psychanalyse : entre stase, extase et enstase*

Les premières pages de *Malaise dans la culture* s'ouvrent sur une discussion du *sentiment océanique* que Romain Rolland voit comme la source et l'origine de tous les besoins religieux. Si Freud proposera dans cet essai une autre voie d'explication de la religion dans sa négociation avec le pulsionnel, il note malgré tout dans ces propos liminaires, que le sentiment océanique, sentiment d'une appartenance avec le monde, ne peut être balayé d'un revers de main. Il pose en effet avec acuité la question des limites du moi, question qui ne peut laisser indifférent le fondateur de la psychanalyse. Il remarque par ailleurs que ce sentiment se retrouve également au comble de l'état amoureux où « la frontière entre moi et objet menace de s'effacer » ¹. Sur le plan de la pathologie, cette problématique des limites fait également motif, à travers notamment les phénomènes de dépersonnalisation :

« La pathologie nous apprend à connaître un grands nombre d'états dans lesquels la délimitation du moi d'avec le monde extérieur devient incertaine, ou dans lesquels les frontières sont tracées d'une manière vraiment inexacte ; [...] Ainsi donc le sentiment du moi est lui-même soumis à des perturbations et les frontières du moi ne sont pas stables. » ²

On retrouve de façon troublante des schèmes similaires, voire identiques, dans certaines expériences mystiques et la psychose ³. L'identification avec un « environnement non humain »⁴ se retrouve certes de façon frappante dans certaines psychoses, mais relève au final d'un fonctionnement structurel de l'esprit

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 7.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 8.

³ Nous renvoyons sur ce point au livre co-écrit par Catherine Clément et Kakar Sudhir, *La folle et le saint*, (Seuil, 1993) qui propose une lecture parallèle de deux « folies » aux destins tragiquement opposés : Madeleine, enfermée depuis ses 22 ans en hôpital psychiatrique pour délire mystique, suivie par Janet, condamnée à l'exclusion sociale et à l'enfermement par le positivisme du XIXe siècle, et à la même époque, en Inde, le brahmane Ramakrishna, aux visions et aux symptômes similaires, déclaré saint et grand mystique, porté, adoré et reconnu par le mysticisme extatique indien.

⁴ A. Searles, 1960, Gallimard, 1986.

dans sa relation au monde, et le délire n'est pas, comme le note Freud, l'apanage de la psychose :

« Mais on affirmera que chacun de nous se conduit, sur un point ou sur un autre, de façon analogue au paranoïaque, corrige par une formation de souhait un aspect du monde qu'il ne peut souffrir, et inscrit ce délire dans la réalité. » ¹

Searles pousse quant à lui ce problème de l'articulation du psychisme à son environnement, en posant la thèse suivante comme point de départ de sa réflexion psychanalytique :

« L'élément non humain de l'environnement de l'homme forme l'un des constituants les plus fondamentaux de la vie psychique. Je suis convaincu que l'individu sent, consciemment ou inconsciemment, une parenté avec le non humain qui l'entoure, que cette parenté revêt une importance transcendante pour l'existence et que, comme bien d'autres données essentielles, elle est une source de sentiments ambivalents chez l'individu, qui, s'il s'efforce de fermer les yeux sur la force de ce lien, risque de compromettre sa santé psychique. » ²

Revenant au *sentiment océanique*, Freud en propose une interprétation génétique et laisse ouverte la possibilité d'une surimpression entre un état premier où les limites du moi et du monde ne sont pas encore fixées et une séparation ultérieure. Le moi se dessine en se détachant progressivement du monde extérieur, « par une orientation intentionnelle de l'activité sensorielle et par une action musculaire appropriée » ³, pour acquérir un sentiment de clôture, de limites qui permet la distinction nécessaire entre un intérieur et un extérieur.

« A l'origine le moi contient tout, ultérieurement il sépare de lui un monde extérieur. Notre actuel sentiment du moi n'est donc qu'un reste ratatiné d'un sentiment beaucoup plus largement embrassant, et même... embrassant tout, sentiment qui correspondait à un lien plus intime du moi avec le monde environnant. S'il nous est permis de faire l'hypothèse que ce sentiment du moi primaire s'est conservé - dans une plus ou moins grande

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 24.

² A. Searles, *L'environnement non humain*, 1960, Gallimard, 1986, p. 27.

³ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 9.

mesure - dans la vie d'âme de nombreux hommes, il se juxtaposerait, comme une sorte de pendant, au sentiment du moi qui est celui de la maturité, dont les frontières sont plus resserrées et plus tranchées...»⁴

Développant la célèbre métaphore de Rome pour illustrer la possibilité de conservation de strates archaïques dans la psyché, Freud, tout en admettant ne pas avoir de penchant pour ces questions et se méfiant ironiquement de ceux qui se réjouissent de respirer « en haut, dans la lumière rose »², laisse entre-ouverte la question des franges de chevauchements possibles entre un moi *clair et distinct*, et un « moi », à la conscience plus indistincte de ses propres limites, expérimentant « maintes obscures modifications de la vie d'âme, comme la transe et l'extase »³.

Cependant, on peut voir chez Freud une tendance à amalgamer la transe, l'extase, la mystique, voire les pratiques psycho-physiques du yoga indien, comme relevant indistinctement des mêmes logiques qualifiées d'« obscures ». En ce qui concerne la mystique⁴, le terme renvoie directement à un contexte religieux, et selon nous, à un type de transe bien particulière fortement articulée à ce contexte. Or, si l'expérience mystique est toujours une transe, toutes les trances ne sont pas mystiques. Nous préférons donc ici ne pas utiliser le terme de mystique pour désigner l'ensemble des phénomènes qui se déroulent aux frontières du moi, mais le réserver à une logique de transe que nous allons spécifier. Le terme de *trances*, au pluriel, nous paraît plus adapté à une utilisation générique. Son étymologie, du latin *transire*, renvoie aux idées « d'aller au-delà », de « passer à travers » ou « d'être traversé par ». Par extension, les idées de transit, de passage (d'un lieu à l'autre, d'un état à l'autre), de transformation y sont associées. Toute transe est un transit, un transport, une transition(nalité) qui permet le passage. Une transe est un seuil entre deux états repérables ou entre un état connu et un autre, inconnu. Le préfixe *trans* est utilisé pour signifier une démarche qui relie, qui ouvre des passages entre des domaines, des dimensions, des disciplines autrement perçues dans leur fermeture et leur étanchéité (transdisciplinaire, transversal, transsexuel).

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 9.

² Freud, *Le malaise dans la culture*, p. 15.

³ *ibid.*

⁴ Le terme n'est maintenant plus utilisé, ou très exceptionnellement, dans l'idée d'une connaissance liée aux mystères, mais bien toujours dans son articulation avec l'idée d'une vérité ou d'une « réalité » transcendante ou absolue avec laquelle le mystique entre en contact, par-delà la perception égotique.

Quand nous suivons la piste des signifiés de *transe*, on peut entendre qu'un travail sur l'*entre* rencontre nécessairement les phénomènes de trances comme une clinique privilégiée. Quelles lumières les trances peuvent-elles apporter à la psychanalyse et quelles interprétations notre théorie psychanalytique de l'antagonisme pulsionnel peut donner des phénomènes de transe ?

La psychanalyse s'est construite dans un rapport ambivalent à la question des trances. Le rejet de l'hypnose par Freud y a presque une valeur fondatrice et est interprétée comme un geste positif et premier permettant à la psychanalyse d'émerger comme science en tournant le dos à l'obscurité du mysticisme.

« Or, je n'aimais pas l'hypnose ; c'est un procédé incertain et qui a quelque chose de mystique. Mais lorsque j'eus constaté que, malgré tous mes efforts, je ne pouvais mettre en état d'hypnose qu'une petite partie de mes malades, je décidais d'abandonner ce procédé et d'appliquer le traitement cathartique. J'essayais donc d'opérer en laissant mes malades dans leur état normal. » ¹

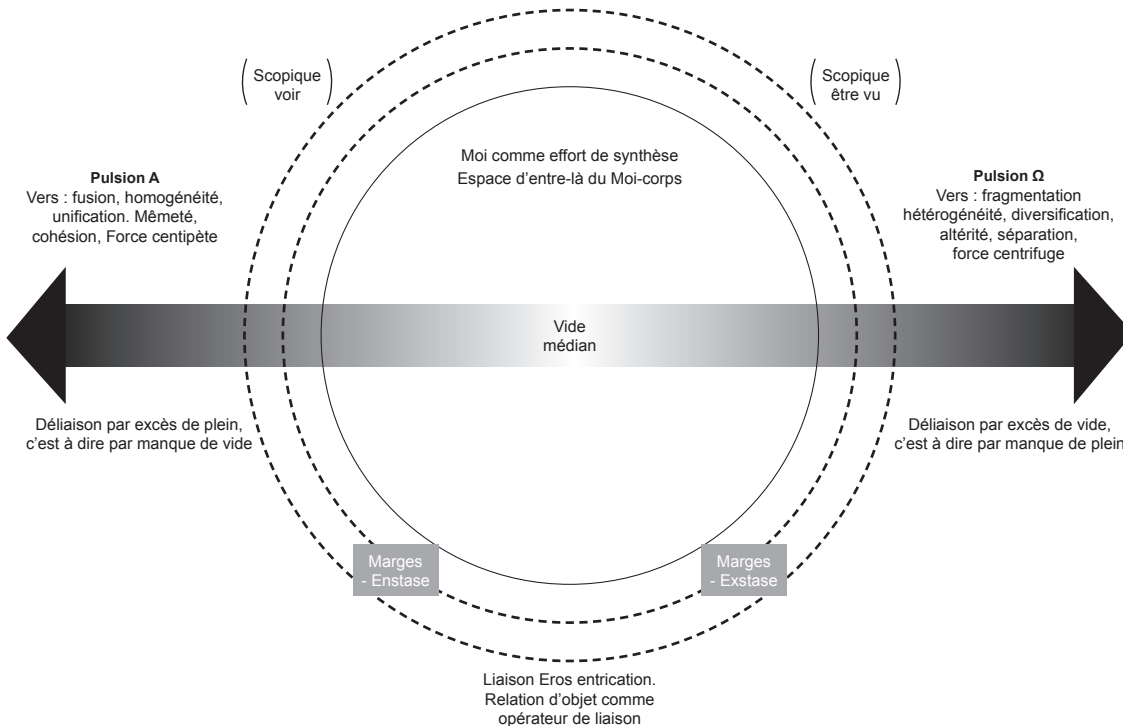
Cependant, l'amalgame freudien entre hypnose, trances et mystique empêche à la psychanalyse de scruter et d'interroger plus avant ses origines. Par ailleurs, il convient de rester très prudent sur l'affirmation, et le désir, d'être débarrassé à si bon compte (et peut-être à trop bon compte) des phénomènes de trances en psychanalyse, comme nous l'analyserons plus loin.

Pourtant, si nous gardons en mémoire ce que nous avons dégagé sur la thématization du moi en psychanalyse comme une fonction liée au corps et organisée selon des logiques crépusculaires et impressionnistes, la possibilité des passages, des transitions, bref, des trances fait partie intégrante des possibilités du moi-corps. Reprenons ici le schéma n°3, qui illustre la topologie du moi-corps dans le cadre de l'antagonisme des pulsions **A** et **Ω** :

¹ Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse, deuxième leçon*, 1909, Payot, 1965, p. 25.

Schéma n°3 :

TOPOLOGIE DU MOI-CORPS ET ANTAGONISME PULSIONNEL



Le moi se dessine comme cet *espace d'entre* dont la fonction est de réaliser l'articulation de l'antagonisme. Cette bipolarité pulsionnelle entraîne la distinction de deux types de marges, deux types de limites du moi, entre lesquelles l'espace du moi se trame : une limite du côté de la motion **A**, et une du côté de la motion **Ω**. En quoi ces limites se distinguent-elles ? C'est encore du côté du réel somatique que nous trouvons des éléments de réponse et de clarification. Ce schéma met en relief trois régimes possibles de l'excitation déterminant deux grands types de transes, deux types de marges : une transe **Ω**, du côté d'un acmé excitationnel et une transe **A**, du côté d'un minima excitationnel et tensionnel (que nous avons comparé au bourdon vibratoire en musique). Entre l'extase et l'enstase, entre ces deux marges de l'expérience, nous trouvons l'état de stase excitationnelle. La stase n'est pas une marge : elle fait le corps du moi, comme nous pourrions parler du corps du texte. Elle est encadrée par les marges qui font à la fois fonction de limites et de sorties : extase et enstase sont les seuils antagonistes de la stase.

Nous posons donc un triptyque : enstase - stase - extase. L'état de stase de l'excitation, est un état où les tensions sont statiques, immobiles. Il n'y a pas de modulations, de rythmicité des tensions, mais le maintiens d'une stabilité marquée par l'absence de changement et de variations. Si nous reprenons l'idée de transe-

transit-passage, on peut dire que l'état de stase bloque tout transit, tout passage, toute métamorphose. En bref, l'état de stase bloque toute transe¹. Très tôt repéré par Freud, l'état de stase de l'excitation est le lieu de production des symptômes névrotiques :

« Car la valeur psychique de la satisfaction sexuelle s'élève avec sa frustration ; La libido à l'état de stase se trouve en mesure de détecter l'un ou l'autre des points faibles qui font rarement défaut dans la structure de la *vita sexualis* et de percer là, pour obtenir une satisfaction substitutive névrotique sous forme d'un symptôme pathologique. »²

« La libido à l'état de stase », c'est une configuration pulsionnelle (**Aω** ou **Ωα**), « verrouillée » par un choix d'objet. Le symptôme est une tentative d'actualisation (de satisfaction) de la pulsion refoulée : au sens strict, le symptôme est un *acting*, c'est-à-dire un processus de passage (du potentiel) à l'acte. C'est pourquoi on tient à son symptôme et qu'il est préférable de le déplacer plutôt que d'y renoncer. Pour renoncer au symptôme névrotique, il faudrait que le sujet trouve une autre manière d'actualiser la pulsion, faute de quoi il se soumettrait totalement soit à l'homogénéisation, à la mort par identité, soit à l'hétérogénéisation, à la mort par fragmentation. Si la sublimation est un des moins mauvais choix retenus par Freud, les transes fournissent un autre rapport possible aux tensions d'excitation. L'extase propose une autre voie qui permet de donner un sens au symptôme, c'est-à-dire de l'inscrire dans l'ordre du symbolique, à condition que le collectif lui fournisse un cadre symbolique qui rende cette inscription possible³. La stase est un des destins naturels et structurels du phénomène de l'*entrication*. Le moi comme oeuvre de synthèse, pressé et compressé entre les injonctions de répondre aux exigences antagonistes du ça, aux interdits du surmoi et de la culture, et à celles du réel, trouve dans la stase un compromis temporaire, équilibré par la formation de symptômes substitutifs. Entre l'impossibilité de la satisfaction et celle de la fuite, le refoulement apparaît ainsi comme une stratégie première et nécessaire ouvrant la voie à une lecture économique des phénomènes pulsionnels. Le refoulement est un effet structurel de l'antagonisme, déjà relevé par Freud :

¹ Nous pourrions presque postuler que l'impossibilité pour le moi d'expérimenter au moins une des deux marges, une des deux transes, est le marqueur de l'état de stase de l'excitation et donc l'indice d'une structure névrotique verrouillée.

² Freud, *La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes*, 1908, Eres, 2009, p.36.

³ Cf. Clément et Sudhir, *La folle et le saint*, Seuil, 1993.

« La vie de sentiment des humains est bel et bien composée de tels couples d'opposés ; et même, on n'en viendrait peut-être pas au refoulement et à la névrose s'il en était autrement. » ¹

Mais revenons aux deux grands types de trances qui sont l'objet de ce chapitre. La première, la plus connue et la plus spectaculaire, celle dont se méfie Freud et qu'il qualifie, à raison, de mystique, c'est la transe Ω . Elle se situe du côté de l'acmé épileptique, de la transe chamanique, de la pulsion agressive, de l'*ex-stase* mystique. C'est une transe dilatée, une transe d'expansion. Car c'est bien d'une *ex-stase* qu'il s'agit ici : une transe qui s'extirpe de l'état de stase, qui expulse, extériorise l'accumulation de la tension d'excitation. Les trances extatiques sont ultra-expressives, hystérisantes. Ce sont des trances de possession par un autre (dans les cadres animistes ou immanentistes), un grand-Autre (dans les cadres monothéistes et transcendantalistes).

Ce sont des trances orgastiques, souvent connotées sexuellement, fonctionnant sur une logique de la décharge et de la fulguration. Leur dimension sexuelle et transgressive n'a d'ailleurs pas échappé aux tenants de l'orthodoxie culturelle et religieuse qui ont toujours cherché à les contenir, les contrôler, voire, les réprimer. Dans la modernité athée, on « s'éclate », dans des *raves party* sauvages et transgressives, jouant le triptyque dionysiaque transe-ivresse-transgression. N. Midol, dans *Ecologie des trances*, note que ces trances spectaculaires apparaissent fréquemment dans des contextes sociaux de trauma.

« Ce genre de trances ultra-expressives apparaît lors de ruptures sociétales ; il accompagna les conversions mystiques des Africains aux cultes chrétiens ou islamiques, de même que dans l'Europe du moyen-âge, des générations de saintes s'approprièrent dans des trances visionnaires l'essence même de la foi des nouveaux maîtres chrétiens. » ²

Ces trances permettent à la fois de supporter la clôture du moi et la clôture des interdits en les transgressant momentanément dans une décharge qui outrepassé les limites posées par l'association du collectif et du sur-moi. Dans la transe extatique, le sur-moi est, pour un temps, désactivé, neutralisé, libérant ainsi une pulsion trop réprimée. C'est un moment de folie régulée, encadrée (la plupart de ces trances sont inscrites dans un groupe qui fait contenant physique et/ou symbolique)

¹ Freud, *Le petit Hans*, 1909, PUF, 2006, p. 100.

² N. Midol, *Ecologie des trances*, Tétraèdre, 2010, p. 27.

permettant un retour à l'ordre apaisé et vidé d'un surplus tensionnel envahissant. Au niveau du moi, dans la transe extatique, défoulatoire, l'angoisse de séparation au cours de laquelle le sujet ressent douloureusement la clôture du moi-corps, ses limites, sa séparation d'avec le monde (et la mère) cherche à s'apaiser dans la disparition et la transgression des limites, dans la fusion extatique et affective avec Dieu, Marie, l'infini, *Brahman* etc. Le mystique Ramakrishna s'exprime ainsi, un jour qu'il n'arrivait pas à obtenir de vision de la divinité :

« Je souffrais l'agonie... Mes yeux soudain tombèrent sur l'épée qui se trouve dans le temple de la Mère. A ce moment précis, je pris la décision de mettre fin à ma vie. Comme un fou, je courus et m'en saisis, et voici ! Soudain j'eus la merveilleuse vision de la Mère. Je tombai, inconscient... Au plus profond de mon âme j'étais traversé d'un flot d'intense bonheur, tel que je n'en avais jamais connu... Et ce que je voyais était un océan de conscience lumineux, sans frontières. » ¹

La dimension cathartique et défoulatoire, au plan de l'économie tensionnelle et pulsionnelle, de ces trances extatiques leur donne fréquemment une forte coloration affective. On peut toujours observer, à travers ces moments paroxysmiques, une abréaction de l'affect. « Défouler » est l'antonyme de refouler, réprimer. Dans l'extase le refoulé se défoule, régulant par là, mais en l'amplifiant et donc en l'entretenant, son retour. Ce sont des trances d'amour, de possession, d'amplification du spectre émotionnel, qui exposent dans toute sa démesure, à celui qui en est le témoin sidéré, le spectacle du paroxysme ².

A l'opposé de ces transports mystiques, à forte coloration hystérique et fleuretant avec les logiques économiques de l'épilepsie, nous trouvons les trances polarisées par la pulsion **A**. Loin du grand spectacle des extases, nous trouvons là des trances de recueillement, contemplatives et méditatives : des trances « à bas bruit », minimales et enstatiques. Si, d'un point de vue scopique, les trances extatiques sont dans un *être vu*, ici c'est le *voir* qui importe. Le niveau d'excitation est au plus bas, l'ensemble des stimulations internes et externes étant tenues à distance. Nous ne rencontrons pas dans ces trances la dimension affective de l'extase. Au contraire l'affect brille ici par son absence, remplacé par des formes de calme, de retrait, de tranquillité, d'impassibilité. Ce sont des trances « négatives » qui

¹ Ramakrishna, 1983, vol. I, p. 162 *sq.* in *Ecologie des trances*, p. 71.

² L'Inde traditionnelle, védique et védantique, caractérise ces trances de *bhaktiques*, c'est-à-dire relevant de la *bhakti*, la dévotion, l'adoration, la piété.

se déterminent plus par des absences, telles que les définissent les concepts stoïciens : *ataraxia*, absence de troubles, *apathéia*, absence de passions, *adiaphora*, absence de différences. Nous ne rencontrons pas ici les débordements expansifs et expressifs de l'extase mais au contraire une absorption, un centrage, une concentration dans un mouvement centripète de retrait de la périphérie vers le centre. Dans le bouddhisme et le yoga indien, le préambule à ces transes d'absorption est nommé *pratyahara*, le retrait des sens des objets, et l'image traditionnelle utilisée est celle de la tortue qui rentre à l'intérieur de sa carapace ses cinq membres. Freud voit dans l'érémitisme le paradigme de cette économie pulsionnelle qu'il interprète comme une tentative d'éradication des pulsions :

« S'isoler volontairement, se tenir à distance des autres, c'est là la protection la plus immédiate contre la souffrance susceptible de résulter pour quelqu'un des relations humaines. On comprend : le bonheur que l'on peut atteindre par cette voie est celui du repos. [...] On peut espérer, en agissant sur ces motions pulsionnelles, être libéré d'une partie de la souffrance. Ce mode de défense contre la souffrance ne s'attaque plus à l'appareil sensitif, il cherche à se rendre maître des sources internes de besoin. A l'extrême cela advient dès lors qu'on met à mort les pulsions, comme l'enseigne la sagesse de vie orientale et comme le réalise la pratique du yoga. » ¹

Ce « bonheur du repos » apparaît comme éminemment mortifère. On pourrait reprendre à son propos les mots de Platon dans le *Gorgias* :

« Socrate : Donc ce n'est pas à bon droit que l'on parle du bonheur des gens qui ne connaissent aucun besoin ?

Calliclès : A ce compte en effet, les pierres, en vérité, jouiraient d'un bonheur sans égal, ainsi que les morts. » ²

Cependant, si Freud pointe là une dérive défensive évidente et manifeste des voies de l'ascèse, son interprétation, qui n'échappe pas tout à fait à son époque, est fortement teintée de la représentation schopenhauerienne du bouddhisme, (fréquente au XIXe siècle et au début du XXe), comme un nihilisme, une « mise à mort » du désir (l'utilisation du terme de *nirvana* pour désigner le désir de retour à l'inorganique va dans ce sens). Mais comment interpréter psychanalytiquement cette problématique « mise à mort » de la pulsion ? Est-ce une forme de refoulement, une

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 20-21.

² Platon, *Gorgias*, 492 d-e.

forclusion, un déni ou une forme subtile de sublimation ? Cette mise à mort est-elle seulement possible ou n'est-elle qu'une vue de l'esprit ? Est-elle autre chose qu'une autre formule pour désigner un état de stase qui cherche à neutraliser les mouvements pulsionnels ?

Notre connaissance des voies extrêmes-orientales s'est depuis considérablement affinée et appelle à une relecture des transes méditatives. Par ailleurs, celles-ci sont interprétées par Freud dans le cadre unilatéral du principe de plaisir qui stipule que toute montée de l'excitation est vécue comme un déplaisir, ce qui implique une lecture restrictive de la transe méditative comme une défense contre l'excitation. Si, en effet, on peut lire les transes **A**, enstatiques, comme des stratégies économiques pour éviter l'excitation et son envahissement, on ne peut cependant les y réduire. Quels effets notre relecture métapsychologique de la théorie des pulsions produit-elle sur cette clinique ? Pour approcher ces transes dans leurs nuances et leur complexité, nous proposons de les aborder à travers l'analyse clinique d'une expérience méditative rapportée dans le cadre d'une analyse.

§ 2. Analyse clinique et métapsychologique d'une expérience méditative

Arnaud est un homme âgé de 39 ans. Il est en analyse depuis cinq ans, qu'il a débutée dans le but de mieux comprendre certains traits récurrents et ce qu'il perçoit comme des conduites d'échec dans son activité professionnelle, l'enseignement. Grand, assez athlétique, il dégage une impression générale de présence physique. Il se tient droit, parfois dans des attitudes légèrement rigides, semble veiller à ses gestes et à son attitude. Il pratique la méditation bouddhique (des courants Theravada et Zen) depuis ses 18 ans mais n'en parle que peu, ou avec une sorte de pudeur, tout comme son activité littéraire et sa connaissance assez approfondie des textes bouddhiques.

Il présente sa relation au corps comme ayant toujours été problématique, avec un épisode à tendance boulimique entre 10 et 14 ans suivi d'une « prise en main » à la puberté où il débute le sport (natation et course à pied), qu'il vit alors, et pendant toutes ses années de jeune adulte, comme une discipline vitale, une sorte ascèse nécessaire. Au cours de son analyse, il élabore sa pratique du sport et de la méditation comme des tentatives, d'ailleurs assez réussies, d'appropriation d'un corps-angoisse qui lui échappe, le déborde : corps sexué encombrant en surpoids, corps agressé par un père violent et colérique, corps dépossédé par une mère trop aimante et intrusive. Ce témoignage sur cette expérience de dépersonnalisation

vécue lors d'une retraite intensive de méditation, est apporté en séance après quatre ans. Il la présente comme une expérience à la fois importante et intime dont il parle peu, de crainte de n'être pas compris ou d'être « étiqueté » bouddhiste. Il conçoit essentiellement sa pratique de la méditation comme une voie de connaissance et ne s'inscrit dans aucun courant du bouddhisme religieux. S'il avait déjà souvent évoqué le fait qu'il pratiquait la méditation, c'est la première fois qu'il parle d'une expérience et de son vécu dans l'acte de méditer.

Voici son récit :

« C'était lors d'une retraite de méditation de dix jours, dans le courant du Theravada. Theravada signifie « la doctrine des anciens » et désigne l'école orthodoxe, monastique et centrée sur une pratique assidue de la méditation. On y pratique la méditation assise dite Vipassana, qui signifie « vision profonde », pendant 13 heures par jour, sans parler, sans lecture, sans musique. L'emploi du temps est strict et répétitif : lever tôt, alternance de séances de méditation assise d'une heure et de pauses courtes ou longues. Le propos est d'élaguer toutes les distractions habituelles pour maintenir l'attention orientée vers les sensations présentes, en laissant autant que possible de côté l'imaginaire et les commentaires. C'était ma première retraite de ce type. J'en ai refait quelques unes depuis. Je me souviens que j'étais assez excité à l'idée de cette épreuve. J'étais jeune (23 ans). Surement que je l'abordais avec un esprit trop guerrier, trop agressif, avec pas assez de distance ou de calme.

Très vite, dès le premier jour, ce fut difficile. Mon corps se révoltait contre la station assise prolongée. Les genoux, le dos ne cessaient de se plaindre. Le plus dur était de tenter de conserver une relative immobilité de la posture et de simplement « observer avec patience et continuité les sensations, agréables, désagréables ou neutres », comme disait l'instructeur. Je m'aperçus rapidement que les sensations neutres provoquaient l'ennui et la fuite dans l'imaginaire, qu'il m'était difficile de conserver un intérêt à cette observation. A côté de ça, je cherchais à éteindre et fuir les sensations douloureuses pour attendre après les agréables. Impossible de conserver cette attention stable, continue et équilibrée qui était demandée. Mon attention me semblait comme autonome et hors de ma sphère de contrôle, tout comme mon corps d'ailleurs qui refusait de se plier à cette discipline que je lui imposait.

Après environ trois ou quatre jours de ce qui était devenu une sorte de combat de plus en plus difficile pour rester attentif, avec des moments de découragements, d'accalmie et de lutte acharnée, « d'instant en instant », il s'est passé quelque chose. Ça a commencé lors d'une séance de méditation assise : à force de lutter pour contrôler mon attention et la ramener inlassablement et laborieusement au corps, aux sensations, au présent, j'ai commencé à éprouver une grande lassitude face à cette impuissance contre laquelle je ne cessais de me heurter. J'eus la brève sensation que, finalement, ce corps qui pratiquait, ressentait, souffrait, se reposait, ce n'était pas vraiment « moi ». Mais d'un autre côté, je ne pouvais encore moins m'identifier à cet « esprit », à cette attention volatile, ou à cette volonté poussive et si vite essoufflée. Il s'en est suivi une sorte d'abandon, ou plutôt une reddition, comme si le moi déposait les armes et cessait un peu de lutter pour tenter de s'approprier ce qui se vivait, s'expérimentait. A la pause, je suis allé m'asseoir dehors, sur un banc. Et tout à coup, ça m'est tombé dessus, comme une bulle qui éclate : si je n'étais pas ce corps, si je n'étais pas ce psychisme, cette volonté, cette conscience, alors QUI étais-je ? ou plutôt, où pouvait bien être ce JE ? A cet instant la question « QUI ? » m'occupait tout entière. Mais pas comme une idée, comme un état. C'est difficile à exprimer. J'étais comme exilé de ce que j'avais toujours plus ou moins perçu comme « moi ». Ou plutôt c'était comme si le moi s'était dissout, effrité, laissant à la place cet état interrogatif, ce centre vide et questionnant.

Les premiers instants, je fus comme paralysé. Dès que je percevais l'intention, par exemple, de bouger le bras, de me lever du banc, la question « QUI ? » (qui bouge ? qui se lève ?) était si forte qu'elle inhibait toute action. Si une pensée s'élevait, le QUI ? la vidait de sa force et de son intérêt. Comme si toute impulsion était l'occasion d'interroger la source du mouvement. Et l'impossibilité de répondre à cet état questionnant me paralysait. Je suis resté là, sur ce banc, comme stupide, à laisser cet état se diffuser. Comme j'étais entraîné à « observer sans saisir », il me semblait qu'une instance continuait d'observer « ce qui se passait », mais « ce qui se passait » ne m'appartenait plus. Quant à cette instance observante, le QUI ? agissait aussi. Je serais bien incapable de dire vraiment ce qu'elle est, ou même où elle était.

C'était une sorte d'état sans je. Il y avait perception, mais personne pour se l'approprier. Je me souviens d'une pensée qui a surgi à ce moment, (et c'est bien ce qui c'est passé : une pensée a surgi, et pas « j'ai pensé »),

cette pensée donc c'était : « ça doit être ça le wu-wei, l'agir vide, vide de moi... ». Progressivement, le questionnement « qui ? » devînt moins intense et laissa la place à une sensation plus diffuse qui venait nimbier tout ce qui était perçu, senti, vu, pensé d'une sorte de voile brillant. Tout était dans une singularité interrogative. Les choses se détachaient en relief et j'étais comme étonné. Comme si je voyais les couleurs pour la première fois. Et simultanément tout était comme un film dont j'étais le spectateur, mais un spectateur-témoin, à la fois très intéressé, curieux, mais finalement pas vraiment concerné, pas intimement concerné par toute cette mise en scène.

Cet état demeura toute la journée, comme une brume. Après la nuit, j'étais revenu dans la sensation d'être moi. Cet état avait disparu mais il avait laissé sa trace. La sensation d'être moi - comment dire? - d'être à la barre, n'a plus jamais eut le même caractère de certitude, ça n'avait plus la même saveur. Le moi était comme définitivement frappé d'un sentiment de doute et, finalement, d'incertitude. Comme si un voile s'était déchiré, comme si je ne pouvais plus être complètement dupe. Comme un dépucelage, il y a un avant et un après. Etrangement, ce moment de vacance de moi-même m'apparaît, encore aujourd'hui, des années après, comme une expérience centrale de ma vie. »

Notons d'emblée le paradoxe : cette expérience d'un moment de dépersonnalisation, d'un moment de transe où le moi semble s'effacer, apparaît pour le sujet comme ce qui est le plus intime et le plus central. Tout se dit comme si le centre était vide. Au coeur du moi, dans ce qui est vécu comme intime, réside une vacance, une absence, qui prend ici la forme d'une interrogation. C'est ce point vide, au coeur du moi, que nous avons placé sur le schéma précédent au centre de l'antagonisme et que nous avons nommé « vide médian », pour parer à toute « nature humaine », à toute érection d'un moi-substance. Tout se passe comme si le destin du moi-corps, dans sa fonction d'*entrication*, était d'hésiter entre la stase et le vide. Dans ce témoignage, une fois toutes les lourdeurs et les stases traversées, après avoir capitulé, le moi fait l'expérience de sa propre inconsistance, de son insubstantialité.

Cependant, cette expérience n'est pas vécue sur le mode de l'angoisse, de la perte ou de la dislocation. Elle aurait pu, au moment où l'interrogation éclate, où le moi prend brutalement conscience de son insubstantialité, suivre une pente pathologique si le moi avait lutté pour se saisir de l'expérience, pour tenter désespérément de la faire sienne. Il y a danger de dislocation, de confusion, pour le

moi crispé sur son effort de cohésion, à rencontrer ce type d'expérience. Cela est d'ailleurs valable pour toute transe, enstatique ou extatique. Ainsi, en miroir, l'incapacité à la transe, à au moins une transe, signe une rigidité du moi, est l'indice d'un état de stase importante et la promesse de formations symptomatiques. On peut ainsi voir sous cet angle la formule freudienne qui désigne le moi archaïque non-différencié, « comme une sorte de pendant au sentiment du moi qui est celui de la maturité, dont les frontières sont plus resserrées et plus tranchées... »¹. Faire du moi océanique « une sorte de pendant » au moi différencié, c'est également en faire un contre-poids, une dimension antagoniste de contre-balancement, qui peut s'avérer pathogène ou thérapeutique.

Mais, c'est à ce point de bascule entre la transe et la pathologie, qu'interviennent la spécificité et l'intelligence de l'entraînement bouddhique qui vient atténuer le risque pathologique par la mise en place de contenants qui viennent border et jalonner l'expérience. Outre le cadre spatial de la retraite, les règles de vie, la régularité métronomique de l'emploi du temps qui fournissent des contenants externes, la simplicité et la régularité de l'entraînement de l'attention à « observer sans saisir » fournit un contenant interne. C'est ce dernier qui permet à l'expérience de transe de se vivre sans se cristalliser, sans se pathologiser.

Sur ce point précis, la *praxis* bouddhique met tout particulièrement en garde le pratiquant sur la tentation de se saisir des expériences de transe, des effets de la pratique, pour en faire une vérité, un absolu ou une *Weltanschauung*. Des sentences traditionnelles comme « si tu vois Bouddha, tue-le ! » ou « Allez, allez, allez au-delà, allez par-delà l'au-delà »², vont également dans ce sens. Ici encore, au coeur des expériences de transes, il convient de continuer à observer le phénomène sans chercher ni à le faire disparaître, ni à le faire perdurer, mais simplement à le laisser se déployer et se transformer. Cette observation attentive se doit d'être la plus légère possible, à la frontière de l'inattention, non-interventionniste, en ne faisant pas peser sur le dynamisme observé, une idéologie lourde, un souhait, une direction imposée et pré-formatée par nos représentations. Il s'agit ici d'observer les rythmes propres de l'apparition et de la disparition des phénomènes transitoires sans chercher à les contrôler volontairement. Il n'y a ici aucune vérité à atteindre, seulement une méthode, une *praxis*, un passage.

¹ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 9.

² En sanskrit : *gate gate pāragate pārasaṃgate*, tiré du *sutra* de la grande vertu de la sagesse, le *Prajñāpāramitā sutra*.

« Si vous venez de comprendre quelque chose, non pas seulement intellectuellement, mais de le voir avec les yeux de l'esprit, considérez que *cela est venu* et que vous n'avez rien fait, ne le gardez pas, ne vous arrêtez pas. » ¹

Cette absence de saisie intentionnelle du moi va à contre-courant du mouvement habituel qui tend à « transformer en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre » ². Ici, au contraire, le moi reste dans une posture d'observation et de retrait. L'entraînement consiste, en développant la capacité à « observer sans saisir », à ne plus réagir, à ne plus embrayer aux motions du ça ou aux perceptions externes : « *cela est venu* ».

Le rapport au ça et aux motions pulsionnelles est inversé : au lieu d'être *passivement actif*, le moi-corps est ici *activement passif*.

Dans le premier cas, comme nous l'avons étudié plus haut ³, le moi subit les motions pulsionnelles et tente de les revêtir de ses propres habits. Son « activité » n'est que le reflet, à la surface du moi, des motions du ça qui sont la vraie source du mouvement. Le moi reste passif et pathique : il n'agit pas, il tente de récupérer et d'orienter un mouvement qu'il subit. Dans le second cas, en se posant comme *activement passif*, à travers le maintien d'une position observante et l'acceptation de la passivité et de la passibilité, le sujet reprend la main sur le moi. Une instance émerge qui n'est plus immergée dans le jeu pulsionnel. Mais cette instance, qu'Arnaud décrit comme au cœur de son expérience, comme un point intime, qui n'est pas le moi-corps, qui n'est pas la volonté, qui n'est pas l'imaginaire, est une vacuité, un vide. Il n'est pas innocent que nous retrouvions ce schème d'inversion de la passivité et de l'activité dans le masochisme. Le masochiste, ou le tatoué, se font activement objet, laissant à l'autre la place de sujet. Ici la même dynamique se retrouve, intériorisée. Dans l'*activement passif*, la position passive est assumée, laissant la place libre pour l'émergence d'une position de sujet, ailleurs. Mais ici, il n'est pas demandé à l'autre, ou au grand-Autre, d'assumer cette place : elle est laissée vide, vacante.

¹ B. Bayle de Jessé, *Houa T'euou. Initiation aux bouddhismes Ch'an et T'ien T'ai*, Editions de la Maisnie, 1985, p. 135.

² Freud, *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001, p. 263.

³ Cf., troisième partie, 1. 1. §. 1.b/ *Du moi-corps comme entre*, p. 197.

Nous sommes maintenant en mesure de spécifier le statut de ce vide. On peut distinguer deux vides : un vide néant et un vide « plein ». Le vide-néant apparaît comme un avatar d'une pensée de la substance : le néant (*ne-ens*), est une absence d'être, un rien. De ce vide, la pensée ne peut rien en faire : dans une logique de la contradiction on ne peut tisser être et non-être qui sont vus comme mutuellement exclusifs. Il est difficile, dans ce cadre, de penser la folie autrement que comme un « défaut d'être », une tare. Le néant est le contradictoire de l'être comme le non-blanc est le contradictoire du blanc : entre eux, pas d'intermédiaires.

Avec la pensée du vide, de la vacuité, le vide apparaît comme le contraire non-contradictoire du plein, permettant un tissage entre vacuité et plénitude. Ce vide est un champ vide, une aire où les possibles peuvent « venir à l'être », *ex-sister*. C'est donc un vide-entre, un espace ouvert tendu entre être et non-être, entre apparition et disparition : c'est l'espace de tissage, d'*entrication*, de jeu. Cet espace tissé de vide est l'objet paradoxal de la méditation : c'est un champ attentionnel (et a-tensionnel) qui forme la condition de possibilité de l'observation des sensations, des tensions. Il remplit la même fonction que le silence en musique ou la toile vierge en peinture : il permet aux sons, aux couleurs d'ex-sister. Le méditant cesse de « remplir » le moi-corps de sensations, d'images, cesse de s'identifier aux processus incessants de synthèse que doit opérer le moi-corps, cesse de coller et d'adhérer à tel ou tel objet qui se présente, pour se placer, se « situer » au niveau du champ, de l'*entre*, en tant que tel. Il perçoit le moi comme un espace vide, un *vide médian* permettant l'ensemble des processus moteurs, affectifs, cognitifs.

Cette capacité opérative du vide est exprimée par la métaphore du miroir, magnifiquement étudiée par Paul Demiéville ¹, dont Lacan fut l'élève attentif, dans un

¹ Sur le lien entre Lacan et Demiéville, son « bon maître », nous renvoyons à l'article de Guy Flecher, *Paul Demieville, le bon maître de Lacan*, dont nous citons ici un passage concernant la référence de Lacan au miroir, étudié avec Demiéville : « Un autre enseignement de ce texte est que le désir est en toi et nul besoin d'un autre miroir. Comme la surface de l'eau, la pureté du miroir spirituel sera corrélée à la passivité, au détachement du Saint sans pensée, sans désir. Ceci afin de conduire à un état où la connaissance est comme un miroir reflétant spontanément les choses. L'objet de connaissance, de désir est en toi. Tu es miroir. L'autre miroir est « sans éclat », « une surface où ne se reflète rien ».

En 1963 (*L'angoisse, Le Séminaire livre X*, Seuil, 2004, p. 258.), Lacan parle de ce « miroir sans surface dans lequel il ne se reflète rien ». Il rappelle alors cette autre référence directe à cet article de Demiéville qu'il avait déjà écrite en 1946 : « Quand l'homme cherchant le vide de la pensée s'avance dans la lueur sans ombre de l'espace imaginaire en s'abstenant même d'attendre ce qui va en surgir, un miroir sans éclat lui montre une surface où ne se reflète rien. » (*Propos sur la causalité psychique, in Écrits*, Seuil, 1966, p.188.).»

article de 1947 intitulé *Le miroir spirituel*¹. A travers diverses traditions, Demiéville étudie les utilisations faites de la métaphore du miroir pour désigner une qualité reflétante de l'esprit apaisé, dé-tendu et attentif. Par la position de passivité assumée, la capacité de l'esprit à être une surface sur laquelle se reflètent les phénomènes perçus, révèle une distinction entre la capacité reflétante, qui ne reflète rien, vide de tout reflet mais néanmoins existante, et les reflets, mouvements qui viennent s'agiter à la surface du miroir sans modifier sa capacité reflétante, qui demeure telle un champ vide. Tel est le sens du travail de l'attention, du précepte « observer sans saisir », dans la *praxis* bouddhique.

Ce mouvement *activement passif* de l'attention, produit un double effet : il favorise une perception du moi-corps qui dissout la sensation d'identité stable en mettant à jour sa réalité crépusculaire et impressionniste tout en évitant que cette expérience soit vécue comme traumatique. En d'autres termes, le placement spécifique de l'attention-observante évite de substantier, et l'expérience et le moi qui la vit. Il y a comme un vidage continu de toute position de jouissance qui pourrait servir d'accroche à une formation symptomatique. On retrouve cette démarche dans un autre témoignage de l'enseignement et l'entraînement corporel et psychique bouddhique, ici dans le courant du bouddhisme *Chan*², le *Mahayana* chinois. Voici les paroles et les conseils d'un instructeur de *dhyana* (méditation, absorption) à ses élèves méditants :

« Les impressions, les sentiments, nous traversent ; il ne faut pas les considérer comme nous-mêmes, les vivre sauvagement : les vivre sauvagement, c'est se précipiter dessus afin de les utiliser pour exister, sans même s'apercevoir de la distance qui nous en sépare. Si vous faites quelques pas dans la voie, il se peut que vous receviez toutes sortes d'impressions dont beaucoup vous ont été inconnues. Vous aurez à apprendre à ne pas y prêter une attention exagérée et à vous apercevoir nettement qu'elles ne sont pas du tout la substance de votre vie. »³

¹ Paul Demiéville, *Le miroir spirituel*, *Sinologica* I, 1947, repris en partie dans *Tch'an, Zen*, Revue Hermès, Les deux océans, 1985, p. 167-177.

² Le bouddhisme *Chan*, dite aussi « école de la méditation » (du sanskrit *dhyana*), est une forme du bouddhisme née de la rencontre entre le bouddhisme indien et la pensée chinoise, principalement daoïste. Il est l'ancêtre du bouddhisme *zen* qui fleurira ensuite au Japon. Il fait partie de la branche du *Mahayana*, le grand véhicule, qui est une évolution postérieure au *Theravada* (le bouddhisme « orthodoxe ») et qui s'en distingue par une conception moins monastique. Avec le *Chan* est apparu la possibilité d'un bouddhisme non monastique.

³ B. Bayle de Jessé, *Houa T'eou. Initiation aux bouddhismes Ch'an et T'ien T'ai*, Editions de la Maisnie, 1985, p. 42.

Etonnante description du travail de l'attention qui pourrait être également utilisée pour décrire « l'attention également flottante » de l'analyste, comme nous le verrons plus loin.

Le moi est ainsi perçu comme un processus, une dynamique et plus comme une réalité stable, comme le socle ontologique de nos perceptions. L'idéologie d'un substrat egotique à l'expérience est délaissée au profit d'un état de « présence-vide-attentive ». Dans ce cadre, les processus de dépersonnalisation, les passages aux marges du moi, n'apparaissent plus nécessairement comme un danger de dislocation, de fragmentation, de perte, ou d'engloutissement, puisque, précisément, il n'y a rien à perdre (ni rien à gagner). Il n'y a point de substrat susceptible de se disloquer ou de disparaître autre qu'une sensation de personnalisation, elle-même tout aussi fluctuante que les processus de dépersonnalisation dont l'articulation forme la trame du moi.

On peut donc voir l'apprentissage des trances **A**, des trances méditatives, comme un assouplissement des frontières névrotiques organisées sur et par la stase. La contemplation attentive et non-saisissante des stimuli internes et externes est à l'opposé du spectre de la mystique affective. L'impasse pulsionnelle mortifère pointée par Freud comme « le bonheur du repos » est connue et reconnue dans cette *praxis* et est considérée par le *Chan* comme une « maladie du *dhyana* », état où « le coeur est comme des cendres froides », où plus rien n'a aucune saveur et tout s'égale dans un calme de tombeau. Cette dérive, structurelle, des trances **A** est évitée par un vidage continu de toute position qui pourrait s'ériger en surplomb, par un désamorçage incessant des éléments de jouissance et de vérité.

Dans cet entraînement, l'attention reste centrée sur l'observation continue et souple des sensations corporelles. Si le moi est fondamentalement un moi-corps, alors on peut dire que cette pratique vise à augmenter la qualité de l'attention portée aux processus à l'oeuvre dans le moi, ou plutôt aux processus qui lient et délient, font et défont le moi-corps, c'est-à-dire aux processus d'intrication et de désintrication. L'absence de saisie intentionnelle, par la position *activement passive*, est acceptation de la perte, du manque qui ne cessent d'organiser le régime économique du moi-corps. Elle desserre l'étau du sur-moi et révèle dans le même geste un vide médian, une fonction-sujet dont on ne peut rien dire, mais qui réside pourtant au coeur, au carrefour des processus d'*entrication*.

Il n'y a donc ici aucune « mise à mort » des pulsions (ce qui serait plutôt le fait d'un contrôle tyrannique de l'idéal du moi), mais au contraire la création d'un espace qui permet aux phénomènes pulsionnels de jouer sans entraîner dans leur danse le sujet. Freud pense dans un cadre moderne où l'action est opposée à la réflexion, au travail de la pensée. A la Renaissance le contrepoin fonctionnel de l'action est la contemplation, la réflexion active relevant au final de l'action. De ce fait, il n'envisage que quatre grands destins possibles à la pulsion : le renversement dans son contraire, le retournement sur la personne propre, le refoulement et la sublimation ¹, cette dernière étant en quelque sorte « le moins mauvais destin possible ». Les transes **A** indiquent un cinquième destin, perdu de vue par la modernité : la contemplation.

Si la stase est fondée sur le refoulement et l'extase sur un défoulement, on peut affirmer que les transes **A** le sont sur un *a-foulement*. Elles tentent d'éviter de fouler les dynamiques en flottant à leur surface. Psychanalytiquement, l'entraînement de l'attention qui observe « ce qui émerge », sans saisir, sans juger, a pour but de rendre l'instance observante plus à distance du sur-moi jugeant. Nous pouvons donc conclure ce chapitre par les mots de Freud qui viennent s'éclairer avec plus de nuance et prennent maintenant une saveur toute particulière :

« On peut également bien se représenter que certaines pratiques mystiques peuvent réussir à renverser les relations normales entre telle et telle circonscription animique, de sorte que, par ex., la perception peut appréhender, dans le moi profond et dans le ça, des faits qui lui étaient autrement inaccessibles. Pourra-t-on, par cette voie, se saisir des vérités dernières dont on attend tout le salut ? On peut tranquillement en douter. Concédon's toutefois que les efforts thérapeutiques de la psychanalyse se sont choisis un point d'attaque similaire. Sa visée est, en effet, de fortifier le moi, de le rendre plus indépendant du sur-moi, d'élargir son champ de perception et d'étendre son organisation, de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du ça. Là où était du ça, du moi doit advenir. » ²

Dans ses propos les plus méfiants, Freud produit inconsciemment l'énoncé le plus fidèle à l'essence de la pratique méditative. Celle-ci propose en effet, en élargissant le champ de perception, de douter tranquillement de toute saisie des

¹ Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, in *Métopsychoologie*, Gallimard, 1968, p. 24.

² Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, XXXIe Leçon*, 1932, PUF, 1995, p. 162.

vérités dernières et de n'attendre aucun salut. Ainsi s'éclaire le sens d'une maxime bouddhique, « tenir seul dans le vide ». Quant à l'avènement du moi, la seule perspective dégagée ici est en forme de passe, d'es-passe.

2. De l'inter-dit à l'entre-dit : les *entres* de la pratique analytique

En quoi, cette expérience d'une pratique des trances méditatives, des trances **A**, peut-elle intéresser la psychanalyse ? La pratique psychanalytique peut-elle s'enrichir d'une confrontation, ou d'un dialogue, avec ces méthodes millénaires d'introspection ? C'est ce que pensent de plus en plus de psychanalystes qui, comme Olivier Douville, sortent du couple indifférence-méfiance concernant ces pensées articulées à des pratiques issues de l'Extrême-orient.

« La psychanalyse a-t-elle, comme la philosophie, quelque chose à gagner (du côté de ce qui la fonde) ou à perdre (du côté de ses illusions) à passer par la Chine ? C'est probable. C'est, en tout cas, un pari qu'il faut faire. Mais à condition qu'un tel passage ne l'entraîne pas à s'y laisser diluer, ni à croire s'y retrouver comme étant déjà là ou déjà attendu. Bref, à condition que la Chine soit autre chose que la dernière coqueluche du monde psychanalytique parisien, et continue à se présenter comme une occasion féconde d'interroger ce qui, dans la psychanalyse, dans son extension dans le monde, ne se réduirait pas une machine à occidentaliser les esprits. De cette interrogation, il est juste d'attendre des retours sur notre propre rapport à la psychanalyse, en tant que théorie de l'énonciation, plus encore en tant que pensée du sujet et théorie de l'acte. » ¹

Avec le cas clinique d'Arnaud, nous sommes en présence d'un exemple extérieur à la nosographie psychiatrique. Cette extériorité est déterminée par un cadre culturel autre, le bouddhisme, qui ne s'enracine pas dans une ontologie de la substance. De ce fait, la dépersonnalisation ici décrite ne s'inscrit pas *a priori* dans le registre de la psychopathologie. Cette extériorité est pour nous l'occasion de penser du dehors, un impensé, à savoir la possibilité d'envisager les phénomènes de marges, de dépersonnalisation, c'est-à-dire, les phénomènes relevant d'une clinique de l'*entre*, en dehors de l'ombre portée du concept d'identité.

¹ O. Douville, *Lacan, l'écriture chinoise, le vide et le mythe*.

Cette altérité à la pensée traditionnelle occidentale de la substance et à ses tristes avatars modernes de type *ego-psychology* ou *développement personnel*, rapproche assez étonnamment ce champ d'expérience de la lignée de pensée évoquée plus haut, dans laquelle s'inscrit Freud, qui vient ébranler les notions d'identité, de stabilité, et par voie de conséquence, les rapports entre le normal et le pathologique. A ce titre, ce récit nous fournit un matériel clinique d'une grande valeur pour essayer de penser un destin a-pathologique des phénomènes de dépersonnalisation et plus généralement, de ces transes de type **A**, de ces transes *a minima*, à bas bruit.

En effet, ces transes discrètes, ces transes lucides, sont assez largement méconnues par l'Occident car occultées par le vacarme des transes **Ω**. Pire encore, quand elles ne sont pas méconnues, elles sont instrumentalisées et récupérées par la pensée positiviste du comportementalisme (sous la dénomination de *mindfulness*, « pleine conscience », terme absurde et en contre sens si l'on considère l'enracinement de ces pratiques dans une pensée de la vacuité) qui les recycle dans une forme technique, vidées de leur spécificité et de leur inscription dans une théorie du sujet ¹. Notre position, presque politique, est que la psychanalyse, en tant que pensée du sujet et théorie de l'acte, ne peut, ni ne doit laisser cette récupération se faire sans y opposer un discours fondé simultanément sur sa compréhension des processus de la cure et sur une connaissance précise de ceux en oeuvre dans les transes **A**. La psychanalyse ne peut se contenter, face aux méthodes d'introspection comme la méditation bouddhique, à une position d'indifférence polie, mais se doit d'entrer dans un dialogue et une confrontation réciproque. Elle doit entendre ce qu'en disait, en guise de conclusion, Lacan ² :

« [...] à Sainte-Anne, où j'ai fait grand état du zen, naturellement qui est-ce qui s'en souvient, qu'est-ce que ça peut foutre à quiconque que je me

¹ Nous renvoyons sur ce point à l'article de Nadia Garnoussi, *Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psycho-spirituels dans la médecine mentale*, Sociologie, 2011/3 Vol. 2, p. 259-275.

L'auteur y montre comment, répondant à des idéologies libérales et scientistes, « la fabrique scientifique du *Mindfulness* s'inscrit dans le contexte de la sécularisation et de la constitution d'un marché des biens de salut dominé par la double demande de résolution de la souffrance psychique et de croissance personnelle ». Transformer la méditation en TCC est une récupération dramatique, désymbolisante et post-coloniale d'une pratique inscrite dans une tradition infiniment plus riche.

² Sur les références au zen qui émaillent l'enseignement de Lacan, nous renvoyons aux articles de G. Flecher, *Lacan, koanalyste ? Analyste, quoi !* et *A la passe avec Lacan*, édités sur le site www.lacanchine.fr

sois référé au zen pour exprimer quelque chose de ce qui se passe dans la psychanalyse. »¹

L'*entre* est un espace à haut niveau d'indétermination. Si celle-ci peut être le signe du chaos, de la déstructuration, de l'obscurité trouble, elle est également la condition de possibilité pour qu'émergent des processus nouveaux, des configurations inédites et créatives. La dimension d'indétermination féconde de l'*entre* nous apparaît être un outil pour repenser certains champs, y compris dans leur efficacité thérapeutique. L'espace de l'analyse nous paraît être un de ces champs.

§ 1. Pratique analytique et dynamique du transfert : un espace d'entre

Chez Michel de M'Uzan, on trouve également ce changement de registre à propos des phénomènes de dépersonnalisation. Celle-ci n'est pas directement pensée sur le mode d'une pathologie du moi, mais est le signe et la condition de possibilité d'une certaine qualité d'écoute chez l'analyste qui va permettre l'émergence d'un espace d'*entre*. C'est sur ce fond de dépersonnalisation diffuse que l'analyste reste ouvert aux images, sensations, représentations qui surgissent dans la rencontre avec les processus psychiques de l'analysant. Nous retrouvons ici encore le concept de paradoxe, que nous posons comme un concept nécessaire à la compréhension des processus antagonistes d'*entre*. De M'Uzan l'utilise pour qualifier certaines représentations qui émergent dans le cadre de l'analyse :

« Pensées paradoxales. J'en rappelle brièvement l'essentiel : lors de certaines séances, des représentations étranges surgissent inopinément dans l'esprit de l'analyste. Fugitives, polymorphes, le plus souvent imagées et dotées d'un fort caractère hallucinatoire, mais parfois langagières, ces représentations se développent sur fond de dépersonnalisation légère. [...] Si les pensées paradoxales émergent comme isolément, elles relèvent en fait d'un vaste phénomène, dont elles expriment l'activité, le *système paradoxal* qui, lui, oeuvre incessamment sur les frontières du préconscient et de l'inconscient, sorte de basse continue du travail de l'esprit - pour employer une métaphore musicale - là où les représentations de choses ambitionnent de rencontrer les représentations de mots. »²

¹ J. Lacan, *En guise de conclusion*, discours de clôture au congrès de Strasbourg, le 13 octobre 1968, publié dans *Lettres de L'école Freudienne*, 1970, n° 7, p. 157-166.

² M. de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Gallimard, 2005, p. 77-78.

Etonnant texte dans lequel nous retrouvons plusieurs thèmes et motifs que nous soutenons. Les pensées paradoxales, fuyantes, polymorphes qui émergent sur ce fond de « dépersonnalisation légère » sont les révélateurs du *système paradoxal* qui oeuvre, constamment, en fond. De M'Uzan compare ce dernier à une vibration basse continue, un bourdon disions-nous plus haut, qu'il associe au travail de l'esprit. Exprimé dans la métaphore quantique de la théorie des champs, nous dirions que les particules *révèlent les excitations du vide*, du champ. Exprimé en termes de réel somatique, en termes d'excitation, nous pourrions dire que les pensées paradoxales sont des excitations qui se manifestent sur fond de l'excitation basale du champ d'*entre* du moi-corps, du champ de l'*entrication*. Pour reprendre la métaphore du miroir, le système paradoxal coïncide avec la capacité reflétante du miroir, sa clarté, et les pensées paradoxales, surgissant dans l'excitation de la rencontre entre l'analyste et l'analysé, sont les reflets divers et variés, rendus possibles par la clarté du miroir et la manifestant. Les reflets apparaissent lors de la rencontre entre la capacité reflétante vide et un objet à refléter. L'absence d'objet ne signe pas l'absence du champ-vide-reflétant mais, au contraire, la présence de l'objet le révèle.

Le système paradoxal est présenté comme un *entre* préconscient-inconscient, un seuil où s'opèrent « incessamment » l'opération de nouage des représentations de mots et de choses. Ce seuil apparaît comme le lieu d'émergence du langage dans sa fonction d'articulation et de nouage.

De M'Uzan, dans une forme de pudeur (ou d'auto-censure) fréquente chez les psychanalystes, préfère utiliser le terme de « dépersonnalisation légère », plutôt que celui de transe. Mais pourtant, au delà d'un « sur-moi freudien » introjecté qui « n'aime pas l'hypnose » ¹, c'est bien d'une transe légère qu'il s'agit ici. Cette transe *a minima*, aux marges du moi de l'analyste, permet l'accès aux pensées paradoxales qui précèdent et anticipent « l'éventuelle compréhension intellectuelle du matériel clinique exposé » ². Cette transe **A** porte un nom en psychanalyse : *attention également flottante* ou *attention en égal suspend*.

Mais de quoi l'attention également flottante est-elle le nom ? Les descriptions et les conseils que donnent Freud pour cette règle fondamentale de la technique psychanalytique font écho aux recommandations des pratiques méditatives dites « sans objet », comme celle étudiée plus haut :

¹ *Op. Cit.*, Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse, deuxième leçon*, 1909, Payot, 1965, p. 25.

² M. de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Gallimard, 2005, p. 77.

« Cette technique consiste simplement à ne vouloir porter son attention sur rien de particulier et à accorder à tout ce qu'il nous est donné d'entendre la même attention en égal suspend. » ¹

Il distingue par ailleurs *l'attention également flottante* de *l'attention intentionnelle*. L'attention flottante est une attention qui réalise *en elle-même* un équilibre entre deux mouvements antagonistes : un mouvement attentif engageant et un mouvement de désengagement, d'abandon insouciant : « écouter sans se soucier de savoir si l'on porte ou non attention à quelque chose » ². L'attention intentionnelle, comme son nom l'indique ³, tend vers quelque chose. Elle tend vers une saisie et est poussée par une intention, par un désir.

« On s'épargne de cette façon un effort de l'attention que l'on ne pourrait d'ailleurs pas maintenir quotidiennement des heures durant, et l'on évite un danger qui est indissociable de l'attention intentionnelle. En effet, du moment où l'on tend intentionnellement son attention jusqu'à un certain degré, on commence aussi à sélectionner parmi le matériel offert ; on fixe tel morceau avec une acuité particulière et on élimine en revanche un autre en suivant dans cette sélection ses attentes et ses inclinations. » ⁴

L'attention également flottante est une attention sans effort, sans tension. Nous pouvons y entendre à propos, l'homophonie *attention* / *a-tension* comme une homologie. Avec le minimum de tensions possible, elle est une attention *portée* à un champ et non *portée sur* un objet. Elle reste ouverte, comme une focale large en photo, à l'ensemble de ce qui émerge dans le champ de parole de l'analysant sans y opérer de tri sélectif, selon d'obscurs critères. A l'inverse l'attention intentionnelle est une tension qui pointe, fixe, sélectionne tel ou tel objet qui se détache ainsi du champ. Dans l'intention le moi-corps se tend agressivement vers... Rappelons ici que Freud mentionne justement « l'orientation intentionnelle de l'activité sensorielle » ⁵ comme le facteur de différenciation et de démarcation du moi par rapport au monde.

¹ *Gleichschwebende Aufmerksamkeit*, Freud, *Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique*, 1912, PUF, 2007, p. 72.

² *Ibid.*, p. 72.

³ Nous renvoyons au paragraphe *Sémantique de la tension*, p. 227. L'intention est une *in-tension*.

⁴ Freud, *Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique*, 1912, PUF, 2007, p. 72.

⁵ Freud, *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995, p. 9.

Nous retrouvons ici la distinction utilisée dans la pratique méditative bouddhique entre attention et concentration : l'attention est symbolisée par un triangle ouvert dont la pointe se dirige vers le pratiquant (∨) et l'ouverture vers le divers phénoménal, la concentration par un triangle dont la pointe se dirige vers l'objet (∧). L'attention accueille et recueille une pluralité, dans un mouvement réceptif d'ouverture alors que la concentration sélectionne un objet en cherchant à écarter la pluralité, dans un mouvement de fermeture et de contrôle. L'expression de *présence attentive sans objet* y est utilisée comme synonyme de *pratique méditative*.

Si la concentration ou l'intention manifestent une certaine tension d'excitation qui *se porte sur* un objet, dans un mouvement actif, volontaire et fondateur du moi (et donc avec une participation active du sur-moi qui interdit certaines perceptions pour en élire d'autres), l'attention égale veille au contraire à maintenir le niveau de tension d'excitation au plus bas, à ne se porter sur aucun objet particulier, aucun reflet particulier à la surface du miroir. Par une position *activement passive*, par un non-agir positif, l'attention vise à accueillir la diversité du matériel clinique. C'est en cela qu'il nous faut entendre l'indifférence : le psychanalyste est indifférent, dans la mesure où il n'introduit pas de différence. Il renoue ici avec l'*adiaphora* grecque (ἀδιάφορα) qui n'a rien à voir avec une forme de froideur, de mépris ou une absence d'intérêt, mais au contraire qui désigne l'acte d'être également attentif à tout, dans une non-différence réceptive, ne prescrivant ni n'interdisant.

La qualité *flottante* de cette attention paradoxale lui permet d'être sensible aux flux, aux chaînes de connections, aux relations mouvantes qui apparaissent dans, ou sous, le discours de l'analysant. Toute fixation d'objet par l'analyste bloque cette perception fluide et exprime par là, la résistance en tension de l'analyste. Dans la pratique bouddhique de l'attention, la qualité flottante de l'attention est également mentionnée par des images du type : « l'attention est comme une feuille posée à la surface de l'eau et qui en épouse les mouvements, le flux et le reflux ». Ces images sont utilisées pour faire comprendre et indiquer au pratiquant comment, dans la pratique, « observer sans saisir ».

François Jullien dans un essai récent, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, propose le concept de disponibilité qui permet d'éviter l'amalgame avec une pure passivité ou une forme de quiétisme :

« Il ne s'agira pas là d'une catégorie renonçante, de quelque invitation à la passivité, mais du contraire du solipsisme (du sujet) et de son activisme. Il

ne s'agit pas non plus de s'en remettre à un autre pouvoir (à un autre sujet) ; ou, dit autrement, de transférer à Dieu la maîtrise, comme le font si bien les quiétistes. Non, cette déprise de la disponibilité est une prise, et même plus adroite parce que fluide, non engoncée, non arrêtée : la notion, en même temps qu'elle est éthique, est stratégique. » ¹

L'état de disponibilité est stratégique. En effet, Freud y a été amené suite à son expérience et après ses propres déboires dans l'utilisation de l'hypnose. Elle contourne les résistances (partagées entre l'analyste et l'analysant) pour accéder à du matériel clinique autrement inaccessible. Dans son articulation de deux positions, de mouvements antagonistes, la prise et la déprise, *l'attention à* et *l'abandon de* toute saisie, de tout désir de contrôle, la disponibilité est une pratique de l'antagonisme.

Dire que l'attention également flottante, ou « l'attention planant en égal suspend » dans la traduction proposée par Jullien ², est une pratique de l'antagonisme, c'est dire qu'elle constitue un point d'intrication pulsionnel, une harmonie contre-tendue productrice d'effets, porteuse d'un efficace. L'attention également flottante est une tension juste de la corde entre une attention intentionnelle fixante et un abandon a-tensionnel. Elle articule et fait tenir ensemble, dans et par un même geste psychique et physique, le mouvement agressif ³ **Ω** et la motion régressive **A**. La particularité de ce nouage spécifique dans l'analyse, est que l'objet-cheville qui permet l'intrication est un champ, une aire, un *entre*.

Mais elle est également éthique. C'est en effet sur ce fond attentionnel-a-tensionnel que l'analyste peut « écouter sans saisir », sans se jeter sauvagement, avidement sur une parole, une idée qui fait, pour lui, relief. La disponibilité tensionnelle de l'analyste lui permet d'intégrer à son champ d'attention, les mouvement d'excitations qui émergent en lui en réaction aux mouvements du patient. Elle permet d'observer les premiers frémissements tensionnels du contre-transfert. C'est à partir de cette disponibilité tensionnelle que l'analyste ne propose pas d'interprétation intempestive et peut accueillir l'inconscient de l'analysant sans suggérer et / ou imposer ses propres représentations.

¹ F. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Grasset, 2012, p. 25.

² F. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Grasset, 2012, p. 29.

³ Dont nous rappelons l'utilisation étymologique que nous en faisons comme *allers vers...*

C'est là, selon nous, le centre de la règle d'abstinence, et c'est en cela que la disponibilité est une notion éthique. L'abstinence n'est pas un effort de la volonté ou l'application d'une loi morale à la conduite de la cure, mais bien l'exigence éthique qui accompagne une écoute décollée, « déracinée » d'un moi substantiel, diffuse et flottante. Dit autrement, plus l'analyste accepte d'écouter à partir d'une a-position, à partir d'un centre vide, fluctuant et incertain, plus il sera à même de laisser résonner les fluctuations et incertitudes de l'analysant. Plus l'analyste écoute à partir du seuil de lui-même, plus ses interventions seront sobres, abstinentes, c'est-à-dire dégagées des éléments de jouissance-propre, dégagées de l'excitation sexuelle consubstantielle à la saisie intellectuelle, pour être « à-propos ». En abandonnant l'intention, l'analyste évite de *porter sur* l'association libre de l'analysant, mais ouvre un champ, un espace où la parole du sujet peut advenir. On peut ici interpréter toute intervention *intentionnelle* de l'analyste, toute intervention qui n'émerge pas de ce fond attentionnel, comme un passage à l'acte agressif et sexuel sur l'analysant.

Cette règle éthique de l'abstinence est d'autant plus nécessaire que l'espace d'*entre* qui advient dans le cadre du transfert peut être interprété comme un *entre* érotique. C'est en effet le mi-lieu où les tensions d'excitations de l'analysant et de l'analyste se rencontrent, se tissent, se rapprochent et s'éloignent. Il y a une nécessité stratégique, éthique et économique à ne pas rajouter aux tensions d'excitation de l'analysant, celles de l'analyste. L'écoute flottante de l'analyste est une tension *a minima*, qui permet aux mouvements pulsionnels de l'analysant de se déployer dans cet espace d'*entre* créé par l'ensemble du protocole analytique dont l'attention flottante est la clef de voûte et le garant. De M'Uzan voit cet espace comme une entité à part entière :

« En effet, nouvelle étape du processus général - au développement duquel je m'attache - au plus fort de l'activité paradoxale de l'analyste, qui peut coïncider avec l'acmé de son empathie, les inconscients des protagonistes touchent à une imbrication telle qu'il en procède la « mise au monde » d'une entité nouvelle, monstrueuse, que j'ai appelée *chimère*, à qui il appartient, *in fine*, de construire des pensées paradoxales. » ¹

Cet entrelacement des inconscients dans l'*entre* partagé d'un temps où les limites du moi s'estompent autorise De M'Uzan à interpréter la séance analytique comme une zone érogène. Et pourtant cette chimère crée dans la rencontre des entres de chacun, fait que le transfert est autant une histoire d'amour qu'une histoire

¹ M. de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Gallimard, 2005, p. 78.

érotique. C'est bien d'un amour de transfert qu'il s'agit ici et avec lequel l'analyste doit savoir composer, jouer. C'est bien avec cette chimère qu'est l'amour, ici de transfert, que l'analyste opère.

Ce qui s'expérimente dans la solitude de l'entraînement bouddhique, se vit ici dans cet espace de rencontre, cet *entre* de la séance analytique. Le détour par l'autre culturel de l'expérience bouddhique, permet de faire retour à l'analyse avec une autre perspective. Elle nous permet par ailleurs de dissiper le malentendu persistant entre psychanalyse et hypnose. Ce que Freud rejette de l'espace analytique, c'est avant tout la suggestion hypnotique, l'intrusion des représentations de l'hypnotiseur, avec toute sa dimension libidinale. Il la remplace par « l'attention également flottante » du côté de l'analyste et par « l'association libre » du côté de l'analysant, qu'il convient d'élaborer et d'aborder dans leur articulation :

« La prescription est de porter son attention sur tout d'une égale façon, pendant nécessaire de ce qui est exigé de l'analysé : raconter sans critique ni sélection tout ce qui lui vient à l'idée. » ¹

Association libre et attention également flottante fonctionnent de concert. C'est la qualité de l'attention de l'analyste qui permet l'avènement de l'association libre. Par rapport à l'hypnose, l'induction d'un état de transe prend simplement ici une autre forme, plus subtile et discrète, mais aussi plus respectueuse d'une éthique et adossée à une théorie du sujet. Celle d'une transe légère, d'une dépersonnalisation diffuse, favorisée par le protocole du divan, et celle de cet espace commun, l'ancre de la séance où s'entrelacent les inconscients, l'*entre* et le seuil d'où peut jaillir une créativité qui vient enrayer les mécanismes de répétition. La transe de type **A**, la disponibilité, est partagée entre l'analysant et l'analyste. Elle est en effet également du côté de l'analysant quand la parole se libère quelque peu de l'étau du sur-moi, de ses interdits, et que « ça parle ». La dynamique du paradoxe est aussi du côté de l'analysant quand l'avènement d'une parole qui laisse entrevoir un jeu pulsionnel autonome des « je veux » et « je ne veux pas », est vécu comme l'approche d'un intime qui pourtant ne nous appartient pas.

Cet *entre* de la séance analytique fait écho à l'*entre* qu'est le moi-corps. Simultanément mi-lieu, limite et vide-médian où se noue et se dénoue le jeu pulsionnel. L'*entre* de la séance n'est peut-être que la rencontre de deux espaces qui

¹ Freud, *Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique*, 1912, PUF, 2007, p. 72.

commencent à se distancier du sentiment d'un moi clos, bastion fortifié d'une identité toujours incertaine.

§ 2. Le parfum de la violette : allusif, vide-médian et silences en analyse

Une caractéristique « structurelle » des dynamiques antagonistes en équilibre réside dans l'impossibilité de les saisir, de les fixer *une fois pour toutes*, de les classer, bref de les ériger en vérité. Elles se tiennent à distance de la vérité. Il en résulte une *quasi* impossibilité d'en faire une *expérience narrative* pour le roman du moi : on ne peut chosifier l'expérience antagoniste. C'est une expérience que la saisie fait disparaître. On ne peut que la vivre à travers un « suspend », une *épochéé*, un passage. Elle ne se laisse approcher qu'à travers une acceptation de l'impossibilité pour le moi de s'approprier l'expérience pour construire dessus la sensation d'exister sur le mode de l'identité. Nous retrouvons ici la nécessité d'une topique impressionniste évoquée par Freud ¹, privilégiant la transitionnalité des états à leur définition, le voir au regarder.

Ainsi l'antagonisme, loin de son élaboration conceptuelle, évoque les idées d'évanescence, d'atmosphère, d'ambiances suspendues entre deux temps, telles que la naissance de l'aube, ou la qualité de certains silences qui surviennent spontanément. Les dynamiques antagonistes sont semblables au parfum de la violette. Le parfum de cette fleur délicate ne se laisse pas facilement capturer. En effet, si nous approchons notre nez de la fleur pour la respirer et jouir de son parfum, celui-ci a la propriété d'endormir les nerfs olfactifs de sorte que, en quelques instants, son parfum disparaît. Dès que l'on pense l'avoir capturé, celui-ci nous échappe. Pour le retrouver, nous devons nous en éloigner pour y revenir, dans une déprise qui permet son retour. Le parfum de la violette est presque toujours un souvenir, impalpable, insaisissable. Il est une allusion à lui-même. Ni présent, ni absent, il passe dans l'*entre* de la présence et de l'absence.

Nous avons proposé de voir le couple que forment *l'attention également flottante* de l'analyste et *l'association libre* de l'analysant comme une pratique de l'antagonisme. Cela implique que le régime de la verbalisation et du silence en analyse réponde à certains critères. Quelles formes prennent dans l'analyse silence et verbalisation, si nous les considérons du point de vue des dynamiques

¹ Freud, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, La décomposition de la personnalité psychique*, 1932, *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995, p. 162.

antagonistes et, plus spécifiquement ici, du point de vue des tranches **A**, telles que nous les avons définies et étudiées ?

L'attention en égal suspend, dans un geste activement passif, se tient au milieu, au centre vide également ouvert aux extrêmes, à l'un comme à l'autre, dans un non-choix qui autorise l'articulation de l'antagonisme. Cette a-position, cette *atopia*, qui engage dans le même geste corps et psychisme, est une harmonie contre-tendue et constitue ce que la pensée chinoise appelle le « milieu juste » (*zhongyong*) ou encore le « vide médian », notion intensément travaillée par Lacan dans sa collaboration avec François Cheng ¹. La parole comme le silence qui émergent de ce vide médian ont certaines spécificités qui font leur efficace. C'est ce point, celui de l'opérativité de l'*entre* en analyse, que nous proposons d'étudier maintenant.

La justesse des interventions de l'analyste est, nous l'avons vu, intimement articulée à son réglage de la disponibilité qui conditionne sa présence paradoxale (en forme d'absence), son écoute attentive, *adiaphorique*. Ses interventions sont de deux ordres : le silence et l'énonciation. Cependant, nous devons garder à l'esprit que ces deux modes constituent deux régimes de l'*entre* analytique, parlent d'un rapport entre pulsions et verbalisation, et ne constituent aucunement une opposition. François Sauvagnat le rappelle dans son introduction à la traduction qu'il propose de « *Silence and verbalization* » de Robert Fliess :

« Ce texte interdit de voir les rapports entre pulsion et verbalisation comme une opposition figure-fond, et impose de les comprendre comme les deux faces d'une bande unilatère. Ils sont, selon une expression de Fliess, « collatéraux » [...] selon une structure où J. Lacan aura reconnu les caractéristiques topologiques de la bouteille de Klein. » ²

Cependant le silence possède, du côté de l'analyste, une primauté méthodologique : il convient de commencer par écouter. Le silence de l'analyste, n'est pas l'opposé de sa parole, mais constitue sa condition première, indissociable de l'attention également flottante. Dans le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, Lacan distingue le « se taire » du silence et remarque que le silence n'est pas réductible à l'arrêt de la parole.

¹ Nous renvoyons sur ce point au témoignage de F. Cheng dans la revue *L'âne* n°48, octobre-décembre 1991.

² F. Sauvagnat, *Silence et verbalisation*, in *La voix*, colloque d'Ivry, Ed. Lysimaque, 1989.

« Ce silence... si dénoté dans sa fonction musicale, aussi intégré au texte que peut l'être, dans ses variétés, le silence dont le musicien sait faire un temps aussi essentiel que celui d'une note soutenue, de la pause ou du silence... Est-ce là quelque chose que nous puissions nous permettre d'appliquer seulement au fait de l'arrêt de la parole ? Le « se taire » n'est pas le silence : *Sileo* n'est pas *taceo*. » ¹

Cette distinction entre le taire et le silence nous éclaire sur les différentes qualités de silence en analyse. Le silence peut être un taire, une répression du dire, du côté du tabou, de la difficulté à élaborer, à créer des réseaux de représentations, de signifiants. C'est, dans notre interprétation, le silence de la pulsion de mort freudienne : une absence de liaisons, de seuils transitionnels. C'est un vide-néant, un rien, une non-parole du côté du manque d'être, d'un manque ou d'un trou dans la capacité à dire.

Posons le lapidairement : l'interdit de la parole est *un-taire-dit*. C'est l'actualisation d'un taire qui vient colmater l'*entre* de la parole. Rapporté à l'activité pulsionnelle, le taire est l'actualisation d'une pulsion **A**, régressive, absorbant l'énonciation dans une complétude compacte pré-oedipienne. C'est le sens du silence érotique-oral de R. Fliess :

« Dans le type pur du silence érotique-oral, le patient décharge ces excitations, celles qui sont actives aussi bien que passives, en exploitant la situation analytique au service d'un transfert, demandant une incorporation mutuelle du sujet et de l'objet. Ainsi l'analyste est ingéré; il a cessé d'exister pour le moment comme objet du monde extérieur et son influence suggestive est suspendue. Toutefois, le patient, en même temps que cette « incorporation totale de l'objet non divisé » (Abraham), a changé temporairement la situation analytique en une existence « intra-utérine ». » ²

Ce type de silence archaïque signe une désintrication pulsionnelle avec une actualisation de la pulsion **A**. L'*entre* de l'espace analytique y est colmaté. La séparation n'y a plus cours, inhibant ainsi la possibilité d'une parole qui se détache : c'est *un taire-dit*. Car se taire dit quelque chose du jeu pulsionnel du patient (qui ici n'est pas analysant) au silence de l'analyste. Ce taire se distingue donc du silence

¹ Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 17 Mars 1965, numérisation sur la base de la sténotypie E.L.P., P. Valas, p. 341.

² Robert Fliess, *Silence et verbalisation*, in *La voix*, colloque d'Ivry, Ed. Lysimaque, 1989, p. 63.

de l'analyste qui se loge dans le vide entrelacé de l'attention égale. Ainsi, dans la situation analytique, le silence répond au taire et permet d'y maintenir un espace, espace nécessaire à une trans-formation possible du taire en parole.

Le silence de l'analyste est un *faire silence*. C'est un silence actif, condition de possibilité de toute parole, de tout énoncé, comme espace entre les paroles.

« Ce silence c'est le lieu même où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet. » ¹

Cet espace est la matrice des formes possibles, la possibilité de toute métamorphose. Il fait signe d'un autre vécu du silence que le taire : c'est un silence qui signifie. Lacan entame son séminaire par une citation d'Héraclite qui condense ce point :

« Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes. » ²

Si la fonction de l'oracle est bien, *in fine*, d'arriver à une interprétation du désir des dieux ³, il ne délivre aucune révélation, aucune vérité. Il ne dit rien de fixé, mais il ne se tait pas non plus. « Il ne dit ni ne cache ». Il se tient dans l'*entre* du dire et du taire; et cet *entre* signifie, donne des signes. Le silence de l'analyste entre en relation, dans l'*entre* de l'analyse, avec le taire de l'analysant, son a-tension avec ses tensions, et cette médiance, qui n'est pas une médiation, permet...

Jean-Marc Besse, qui réfléchit sur les concepts de spatialité et d'habiter, note la nécessité d'espaces de silence comme condition à l'habiter :

« Les lieux et les moments de silence sont les conditions nécessaires pour faire (ré)apparaître une intériorité, c'est-à-dire laisser s'accomplir une parole personnelle. Le silence a pour effet essentiel de faire place, de faire de la place, pour qu'une voix puisse émerger, à laquelle il est possible de s'abandonner en confiance et, surtout, pour qu'un contact avec soi-même puisse avoir lieu. Cela suppose une sorte de solitude ou, comme dit D.

¹ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 17 Mars 1965.

² Héraclite, D. 51, traduction de M. Conche, *Héraclite, Fragments*, PUF, Épiméthée, 1986, p. 150.

³ Ici, d'Apollon. Le même temple dont Platon fera venir le discours de Diotime dans le *Banquet*.

Winnicott, une « capacité d'être seul », y compris dans la présence physique des autres. » ¹

C'est dans ce silence qui permet, qui ouvre un possible, que se fonde le régime d'énonciation de l'analyste. Nous avons commencé à l'aborder en évoquant le sens de la règle d'abstinence, nous pouvons maintenant le préciser sous une catégorie : l'allusif.

La parole de l'analyste s'enracine dans un sans-racine.

L'allusivité des énonciations de l'analyste n'est que l'autre bord du même mouvement qui lui permet « d'écouter sans saisir ». Ainsi l'allusion lui permet de « parler sans fixer ». F. Jullien, qui propose l'allusivité comme un second concept proposé à la psychanalyse, qui certes ne l'avait pas vraiment attendu, en rappelle l'étymologie qui permet d'en saisir la dynamique :

« Pour entendre la portée de l'allusif, il faut en comprendre le terme par ce qu'en dit par composition le latin : *ad-ludere*, c'est, au sens propre, venir « jouer » autour, « à proximité ». Comme des dauphins s'approchent et jouent autour du bateau, *accedunt atque adludunt* ; ou comme la mer, dit si poétiquement Cicéron, lui d'ordinaire si peu poète, s'approche en se jouant du rivage, *litoribus adludit*. » ²

L'allusion est toujours indirecte. Elle approche de biais, évitant ainsi l'opposition frontale avec les zones de résistances. Elle vient jouer, proposer, elle s'approche mais ne se jette pas sauvagement sur le signifié en cherchant à l'arrimer solidement au signifiant. Elle laisse ouverte la possibilité d'un *entre* signifiant-signifié, *entre* qui permet un mouvement, une plasticité, un jeu. Dans la névrose obsessionnelle, dite « de contrainte », c'est ce jeu de l'allusif, cette disponibilité souple à « ce qui lui passe par la tête », qui est bloqué, verrouillé et contraint. Ici le taire peut prendre deux formes : celle d'un discours logique, structuré, contrôlé ou celle d'un taire agressif. A la différence du taire **A**, régressif, le taire obsessionnel (que R. Fliess nomme « silence érotique-anal »), refuse à l'autre le cadeau de la parole. Discours sous-contrôle ou silence de contrôle sont les deux modalités de l'énonciation de la névrose d'agressivité (**Ω**).

¹ J.-M. Besse, *Habiter*, Flammarion, 2013, p. 169.

² F. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Grasset, 2012, p. 60.

Par l'allusivité, nous retrouvons le parfum de la violette. Si l'énoncé allusif ne fixe pas une interprétation, il est, symétriquement, difficilement saisissable : il laisse à entendre et laisse à désirer. Il peut ici se révéler profondément insécurisant, ou plutôt il révèle manifestement le sentiment d'insécurité. « Mais donnez-moi une réponse, une interprétation, vous qui savez ! », demande implicitement ou explicitement le névrosé à celui qui est supposé savoir. Mais l'allusif laisse la place vide. Ainsi, l'allusif nécessite, pour que son second niveau d'opérativité soit effectif (après la révélation de l'insécurité qui en constituerait le premier niveau), une disponibilité égale de celui qui reçoit. L'allusif révèle les tensions du champ du moi-corps et ne peut opérer que si les tensions d'excitation ou de résistances commencent à s'assouplir ou à s'articuler.

Si nous pouvons faire coïncider l'attention également flottante à une transe **A**, alors la parole allusive en serait l'énonciation. Elle se rapproche ainsi du *gōng'àn*¹ du *Chan*, plus connu sous sa traduction japonaise de *kō-an*. Le *gōng'àn* prend souvent la forme d'un énoncé paradoxal, d'apparence absurde ou irrationnel. Il peut être une question posée par le maître à son disciple ou la réponse du maître à une question, ou encore une histoire, voire un geste, un coup, un cri ou un même un silence. Le *gōng'àn* se comprend toujours dans son articulation à la pratique de la méditation sans objet. Cette forme spécifique de l'utilisation du langage constitue l'autre face de la pratique du « faire silence ». Voici quelques exemples de *gōng'àn* :

- « Qui est-ce qui porte pour vous ce corps dénué de vie ? »
- « Toutes les choses retournent à l'Un, mais où retourne l'Un ? »
- « Quel son produit une main qui applaudit ? »
- « Quel était votre visage avant la naissance de vos parents ? »

Il n'y a aucune réponse rationnelle qui puisse être donnée à un *gōng'àn*. Devant lui, la raison est comme paralysée, frappée de stupeur, d'étonnement ou d'embarras. Le paradoxe du *gōng'àn* n'est pas fait pour être résolu, mais bien pour être embrassé. Son propos est de provoquer une ouverture, une disponibilité soudaine : il décontenance. Il s'agit ici de surprendre le disciple, dont la disponibilité a été préalablement « travaillée » et assouplie par la pratique de la méditation, afin de le faire basculer dans une réceptivité accrue, afin de lui faire éprouver la vacuité. Le *gōng'àn* court-circuite la raison discursive et le principe de non-contradiction qui sont ici face à une impasse. Il vise, selon une phrase tirée du *sutra du diamant* à « éveiller l'esprit sans l'appuyer sur rien ». Le paradoxe insoluble du *gōng'àn* retire le tapis

¹ 公案, littéralement : *arrêt faisant jurisprudence*.

sous les pieds de la raison, il ôte toute possibilité d'accroche, de fixation. Le *gōng'àn* active ainsi un régime du langage distinct du parlé ordinaire : « Parler, ce n'est pas remuer la langue » affirme un *gōng'àn* du recueil *La passe qui a pour porte le rien*¹. Il disjoint une configuration univoque signifiant-signifié, ouvrant un espace vide dans leur *entre*. On peut approcher le propos du *gōng'àn* avec Héraclite : « il ne dit ni ne cache mais donne des signes ». Il vise alors à esquiver toute fixation, tout arrêt, toute jouissance :

« Maître Shou Shan leva sa canne de bambou. La montrant à ses disciples, il dit : si vous appelez ceci canne de bambou, vous la fixez. Si vous ne l'appellez pas canne de bambou, vous allez à l'encontre d'un fait. Dites-moi, dites-moi : comment l'appellerez-vous ? »²

Le cœur de la pratique du *gōng'àn*, c'est d'éveiller ce que le *chan* nomme le doute. Le doute dont il est ici question désigne l'état interrogatif rencontré par Arnaud sous la forme du « Qui ? ». Ainsi la pratique couplée du *gōng'àn* et de la méditation, c'est-à-dire de l'observation sans saisie, conduit le pratiquant à la porte du vide, de cette vacuité qui ne peut être qu'effleurée. C'est, selon nous, la portée et la fonction de la parole allusive en analyse. Toute fixation, toute tentative d'univocité produit l'éclipse du sujet, qui « ne se figure qu'à s'énoncer d'un mi-dire »³. Le sujet n'apparaît, « ne se figure » que dans un clair-obscur, un *sfumato* qui le voile en le dévoilant.

« Car un laque décoré à la poudre d'or n'est pas fait pour être embrassé d'un seul coup d'oeil dans un endroit illuminé, mais pour être deviné dans un lieu obscur, dans une lueur diffuse qui, par instants, en révèle l'un ou l'autre détail, de telle sorte que, la majeure partie de son décor somptueux constamment caché dans l'ombre, il suscite des résonances inexprimables. »⁴

¹ Le *wu men guan* (無門關) : *La passe qui a pour porte le rien* (en japonais : Mu- mon-kan) est un recueil de 48 *gōng'àn* compilés au début de XIIIe siècle par le moine chinois Wumen 無門 (1183-1260) et publié en 1228. Trad. en français : Paul Reys, *La porte sans porte*, in *Le Zen en chair et en os*, Albin Michel, 1993, p. 102-154.

² Izutsu Toshihiki, *Le Kōan zen*, Fayard, 1978, p. 32.

³ Lacan, *Le séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, Seuil, 1991, leçon du 11 mars 1970, p. 118.

⁴ J. Tanizaki, *Eloge de l'ombre*, 1978, Verdier, 2011, p. 37.

3. Spatialités transitionnelles, jeu et intrication des pulsions

§ 1. *Habiter : un concept pour une anthropologie psychanalytique des seuils*

Dans la lecture que nous avons proposée plus haut du cas clinique d'Etienne, titrée *Je ne sais pas où m'installer*, nous avons insisté sur les notions de *s'installer* et d'*habiter*. Bien que n'étant pas, en elles-mêmes, des notions psychanalytiques, on peut les lire comme une expression spatiale et géographique de l'investissement libidinal ouvrant sur une topique extérieur-intérieur et interrogeant la notion de limite. Comme nous le rappelons au début de notre étude ¹, le concept même de pulsion en psychanalyse remplit une fonction d'*entre*, une fonction de pont et d'interface entre des réalités autrement perçues dans leur clôture substantielle. Ainsi la pulsion peut-elle servir à penser dynamiquement l'*entre* psychique-somatique et l'*entre* intérieur-extérieur.

De la même façon, si nous reprenons les définitions minimales de la névrose et de la psychose que Freud propose dans *Névrose et psychose* ², il apparaît nécessaire d'apporter un soin tout particulier à notre façon de penser l'*entre* des grandes instances topiques et l'*entre* moi / monde extérieur afin de préciser comment s'organisent, à cet égard, névrose et psychose.

Si, dans la psychose, c'est la zone d'échanges et de liaison entre le moi et le monde extérieur qui est troublée, alors la psychanalyse, en tant que théorie du sujet dans son rapport au collectif, doit prendre en compte et discuter les données issues des disciplines étudiant cet espace, en premier lieu l'anthropologie et la géographie. Certains entres disciplinaires, à la croisée de la psychanalyse, de la géographie, de l'anthropologie, des sciences de l'éducation, de la philosophie et de l'urbanisme sont en train d'émerger et restent encore à développer.

¹ I. 1. 1. §1 *Entre et au delà l'organique et le psychique : la révolution discrète du concept de pulsion.*

² « La névrose serait le résultat d'un conflit entre le moi et son ça, la psychose, elle, l'issue analogue d'un trouble équivalent dans les relations entre le moi et le monde extérieur. » Freud, *Névrose et psychose*, 1924, PUF, 2008, p. 283.

Dans sa préface à l'ouvrage collectif *Habiter la terre*¹, Michel Lussault dresse un tableau de l'évolution du concept d'habiter qui s'impose graduellement comme une clé de lecture fondamentale et transdisciplinaire pour penser les relations très diverses de l'individu à l'espace. Depuis les travaux de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss sur l'interaction entre habitat et structure sociale jusqu'aux concepts d'écoumène et de médiance chez Augustin Berque² ou « d'habiter poly-topique » chez Mathis Stock³, on peut observer un approfondissement et un élargissement du concept d'habiter.

Ce que pense le concept d'habiter dans toute son extension, de quoi il est le nom, c'est la relation d'un individu ou d'un groupe à un certain espace. Mais cet espace n'est pas ici l'espace abstrait de la géométrie de l'étendue. L'espace de l'habiter n'est pas une surface plane, une table rase, préexistant comme un contenant neutre dans lequel viendraient se loger des objets qui pourraient être ici ou ailleurs. L'espace newtonien est inadéquat pour penser l'acte d'habiter qui détermine au contraire un espace dynamique, vivant, c'est-à-dire, un milieu. Il s'agit ici de passer d'une réflexion sur l'espace à celle sur la *spatialité* comprise comme un espace indissociable d'un agir, de ce qui s'y organise et s'y désorganise. Ne plus envisager l'espace comme un contenant, mais comme un espace mis en forme (et en informe) par le sujet, revient à ne plus confondre l'espace et l'étendue géométrique. Nous retrouvons ici la même tension entre les deux modèles épistémologiques de l'espace (étendue géométrique / espace habité), qu'entre les deux modèles du corps (corps-objet matériel et corps *physique*, pulsionnel) précédemment étudiés⁴. De même que le corps physique n'est pas réductible à l'organisme, l'espace n'est pas réductible à l'étendue ou à un contenant.

Ainsi, concevoir l'espace comme un mi-lieu dynamique, autorise à penser l'habiter comme une notion qui articule divers mouvements antagonistes. Dans ce cadre, sédentarité et nomadisme, stationner et se déplacer, apparaissent plus comme des pôles dynamiques, des structures en tension que comme des données empiriques désignant des modes de vie.

¹ Pineau G. Bachelart D., *Habiter la terre*, L'Harmattan, 2005.

² A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, 2000.

³ Mathis Stock, *L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles*, EspacesTemps.net

⁴ Cf I. 1. 1. § 2. *Corps physique et corps-objet : Le corps entre organisme et réseau pulsionnel*.

« On estime, classiquement, que l'habitat nomade (qu'on peut considérer comme un idéal-type) s'oppose au sédentaire (autre idéal-type) en ce que les configurations spatiales qui le manifestent et l'expriment ne sont pas stables, alors que celles du sédentaire le sont, du fait même de l'assignation à *la* résidence. Ainsi le sédentaire structure des espaces habités centrés sur le point origine du logis, le nomade construit un réseau labile et multicentré de chemins, ponctué de haltes. » ¹

Les deux « idéaux-types » que sont nomadisme et sédentarité déterminent ici deux rapports fondamentaux à l'espace, deux modes d'organisation qui se travaillent l'un l'autre : d'une part la dimension fondamentale et phénoménologique ² d'un rapport à l'espace comme lieu fixe et central (le sol immobile sous nos pieds) et d'autre part la participation à des réseaux, à des mobilités, à des logiques de flux. Il n'y a ici aucune coïncidence entre l'acte d'habiter et le bâtis, le logis (ou une « terre natale »).

Ainsi, cette bipolarité nous engage à distinguer clairement entre l'ancrage et l'enracinement. Si l'enracinement renvoie à un lieu, à un *topos* compris comme un point fixe de l'espace géométrique, l'ancrage désigne une qualité, une dynamique tendant à la stabilité. A bien des égards notre imaginaire autour du concept d'habiter est bordé d'un côté par la représentation newtonienne de l'espace et de l'autre par l'imaginaire heideggerien qui tend à majorer la dimension de l'immobilité, de l'enracinement, du demeuré. Or, le concept d'habiter ne prend sens dynamiquement qu'à la condition de nous arracher à ce double imaginaire. Ce qu'on peut appeler un espace habité ne se définit pas par des limites fixes ou par le fait de demeurer sur place : c'est un ensemble de mouvements rythmiques de l'extérieur vers l'intérieur et de l'intérieur vers l'extérieur. Mathis Stock, avec le concept d'habiter poly-topique ³, met en tension des ancrages multiples et des lignes, des trajectoires, des flux. Habiter, ce n'est pas seulement être (posé) quelque part, c'est avant tout mettre en oeuvre la capacité à articuler, à accorder ce qui ouvre vers l'extérieur et ce qui clôt, fixe des frontières. Pour appréhender le concept d'habiter il faut faire jouer ensemble deux grandes motions fondamentales, ancrage et mobilité :

¹ M. Lussault, *Vers une éthique de l'espace habité*, in *Habiter la Terre*, L'Harmattan, 2005, p. 13.

² Au sens où l'entend E. Husserl comme fondement phénoménologique de la spatialité des sciences physiques. E. Husserl, *L'arche-originale Terre ne se meut pas*, 1934, Ed. de minuit, 1989.

³ Mathis Stock, *L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles*, EspacesTemps.net

« Habiter l'espace à la surface de la Terre, c'est être précisément dans cette tension dialectique, dans cette extension qui unit sans les réduire le proche et le lointain, l'*ici* et le *Là-bas*. [...] Nous sommes ici et là, et c'est dans l'ensemble de nos parcours, entre nos *ici* et nos *là*, qu'au bout du compte, nous aurons habité. » ¹

Ainsi l'espace de l'habiter, l'espace ouvert par les actes d'habiter, est un espace de l'*entre*, une spatialité traversée par des forces antagonistes qui cherchent des équilibres, des aménagements, des agencements. C'est l'espace ouvert par le *Fort-Da* du jeu de la bobine. Cet espace est un mi-lieu, c'est-à-dire un demi-lieu. Ce n'est donc pas un lieu, ni un non-lieu. Il se tient à égale distance du *topos* et de l'atopie, tout en participant des deux (le *milieu* signifiant simultanément le centre et l'environnement). A ce titre on comprend que la géographie de l'habiter, y compris dans sa dimension la plus concrète comme l'architecture et l'urbanisme, s'intéresse tout particulièrement aux seuils. L'architecte Herman Hertzberger en souligne ici l'importance :

« Le seuil est, en tant qu'aménagement construit, aussi important pour les contacts sociaux que les murs épais le sont pour l'intimité. Des conditions qui assurent l'intimité et des conditions qui permettent de garder des contacts sociaux sont également nécessaires. Les entrées, les auvents et bien d'autres formes d'espaces intermédiaires fournissent l'occasion de concilier des mondes qui se côtoient. » ²

Le seuil, gouverné dans le monde romain par le dieu *Janus* aux deux visages, est un espace particulier. Ni tout à fait à l'extérieur, ni tout à fait à l'intérieur, tout en participant de ces deux *topos*, il représente le type même de spatialité, où le principe du tiers-exclu (soit A, soit non-A) s'avère inadéquat et inopérant. Pour le caractériser, le recours au tétralemmme, qui formalise au niveau logique le principe du tiers-inclus, apparaît pertinent. Il se différencie de la logique du dilemme, logique du tiers-exclu qui fonde le principe de non-contradiction. Le tétralemmme se présente ainsi :

1. Affirmation (A) ;
2. Négation (non-A) ;
3. A la fois affirmation et négation (A et non-A) ;
4. Ni affirmation ni négation (ni A, ni non-A) .

¹ J.-M. Besse, *Habiter un monde à mon image*, Flammarion, 2013, p. 80 et 222.

² H. Hertzberger, *Leçons d'architecture*, trad. L. Biétry, InFolio, 2010, p. 50.

La logique du tétralemmes¹ est aussi désignée comme une logique quadrangulaire et peut être représentée sous la forme suivante :

Tableau n°4 : Tétralemmes

Affirmation A	Négation non-A
Affirmation double A et non-A	Négation double Ni A, ni non-A

Le seuil répond aux logiques inclusives des troisième et quatrième lemmes : quand on se tient sur le seuil, on est *ni* à l'intérieur, *ni* à l'extérieur (4e lemme) mais simultanément, *à la fois* à l'intérieur *et* à l'extérieur (3e lemme). Le seuil est un espace d'*entre*. Ainsi le seuil, tout comme Eros dans le mythe de Diotime², fait fonction d'intermédiaire, de transition, de passage entre deux espaces. Il est la zone d'indéterminé entre deux *topos* déterminés (le dedans et le dehors). Cet indéterminé rend possible un ensemble de relations, d'énonciations, de symbolisations, qui tissent conjointement différentes articulations, différents modes d'organisation entre intérieur et extérieur.

Augustin Berque, qui étudie comment ce concept de seuil se manifeste et se matérialise dans l'architecture japonaise met en relief les caractéristiques *entriques* de l'*engawa*, la plate-forme qui entoure une partie de la maison :

« De tous ces termes, *en* est le seul à allier les deux sens, l'un concret (le sens architectural), l'autre abstrait, mais concrétisé par le type de relation dont il s'agit. Ces deux sens sont liés, l'*en(gawa)* étant certes une bordure

¹ Cette logique a été particulièrement développée dans l'école bouddhique de la *mādhyamika* (la voie du milieu), dont le principal représentant est Nāgārjuna, auteur du *Traité du milieu*. Concernant cet auteur fondamental pour la compréhension de la fonction épistémologique du tétralemmes et de son utilisation pour approcher des notions inaccessibles à la logique du dilemme (du tiers-exclu), nous renvoyons à l'excellent ouvrage de Guy Bugault, *La notion de prajna ou de sagesse selon les perspectives du Mahayana*, Collège de France, I.C.I, 1982.

² Eros est présenté par Diotime comme ni mortel, ni immortel, mortel et immortel. « Aussi l'Amour n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence. » Platon, *Le Banquet*, 203 d.

matérielle, mais aussi incarnant en architecture l'idée générale de l'*en* comme relation. En effet, l'*en(gawa)* symbolise et ménage la relation du bâtiment avec l'extérieur (en particulier avec le jardin), et c'est aussi un lieu qui occasionne et favorise l'*en* comme relation entre gens du dedans et gens du dehors. Dans une relation familière, il est possible d'entrer (monter) dans la maison par l'*en(gawa)* ; il est possible également, pour le visiteur impromptu, de s'asseoir sur le bord de l'*en(gawa)*, tandis que l'habitant pourra rester sur le tatami de la pièce attenante, par exemple pour une causerie informelle visant à un mariage, (*endan* " histoire d'*en* " *en* signifiant ici la relation virtuelle entre de possibles époux). De tels rapports sont évidemment impensables si le visiteur est un inconnu, " sans *en* " (*muen*), c'est-à-dire sans lien avec l'habitant. » ¹

Le seuil qu'est l'*engawa* remplit la fonction d'une aire transitionnelle qui permet l'articulation, la relation entre deux moments-positions déterminés et repérables. Cet espace inclusif du seuil est un mi-lieu, un entre deux lieux. il s'agit bien ici d'une *troisième aire*, aux contours certes assez graduels, mais distincte cependant des *topos* clairement identifiés, ou supposés tels, du moi et du non-moi. Elle remplit les mêmes fonctions et possède les mêmes caractéristiques que l'espace transitionnel mis en lumière par Winnicott dans *Jeu et réalité*.

« Il est utile selon moi d'envisager une troisième aire de l'existence, qui n'est ni dans l'individu, ni au dehors, dans le monde de la réalité partagée. » ²

Cet espace est fondamentalement paradoxal : le désir de fixer une réalité unique, de le définir à partir d'une logique bivalente de type *soit intérieur, soit extérieur*, empêche de l'appréhender et de penser ses fonctions. Winnicott présente ce désir de séparer les choses pensées en entités définies, délimitées et a-conflictuelles comme une fuite face au paradoxe. Cette fuite, en posant le clivage des objets comme un critère, revient finalement à ériger en principe gnoséologique un mécanisme de défense.

« Je demande qu'un paradoxe soit accepté, toléré, et qu'on admette qu'il ne soit pas résolu. On peut résoudre le paradoxe si l'on fuit dans un

¹ A. Berque, *A propos des termes "en", "fûdo" et "ba"*, article rédigé pour le séminaire *Japarchi* du 17 décembre 2011, Kyôto, Nichibunken, ecoumène.blogspot.fr

² D. Winnicott, *Jeu et réalité, Le lieu où nous vivons*, 1971, Gallimard, 1975, p. 152.

fonctionnement intellectuel qui clive les choses, mais le prix payé est alors la perte de la valeur du paradoxe. » ¹

L'espace transitionnel que Winnicott s'attache à décrire, plus qu'à théoriser, est ce que nous appelons un *espace d'entre*, espace mouvant, difficilement saisissable, un seuil toujours changeant, mais dans lequel on peut découvrir la valeur du paradoxe. Cette troisième aire, « qui n'est ni dans l'individu, ni au dehors » ², à la fois du moi et du non-moi, remplit la double fonction paradoxale de joindre (fonction **A**) et séparer (fonction **Ω**) : « c'est là le paradoxe que j'accepte et ne tente pas de résoudre » ³.

Dans sa préface à *Jeu et réalité*, J.-B. Pontalis évoque clairement cet *espace d'entre* qu'il présente comme un champ de recherche encore délaissé par la pensée psychanalytique, une aire encore peu défrichée et déchiffrée :

« Ce qui intéresse avant tout Winnicott, mais l'intéresse d'abord cliniquement, et ce qui fait le prix de sa découverte pour tout psychanalyste, qu'il s'occupe ou non d'enfants, c'est l'aire intermédiaire : aire que la psychanalyse non seulement a négligée mais qu'en un sens ses instruments conceptuels - théoriques et techniques - l'empêchent de percevoir et, du coup, de faire advenir. » ⁴

Jusqu'à présent cette aire transitionnelle, cet espace d'*entre* a souvent été occulté et recouvert par l'éclat accordé à l'objet transitionnel qui focalise notre pensée sur une réalité plus saisissable, plus circonscrite et manipulable. Ainsi l'objet transitionnel prend place à côté d'autres objets (fétiche, partiel, total, bon ou mauvais...) dans la collection psychanalytique d'objets statiques, jalons fixes et rassurants, substantiels, dans un paysage mouvant. Ce paysage fait de lignes de forces qui s'entrecroisent et se chevauchent, de flux et de courants, est le mi-lieu de l'habiter, acte d'habiter que l'enfant réalise par le jeu. L'absence de prise en compte de l'aire transitionnelle exprimerait ainsi un certain reliquat philosophique en psychanalyse, une habitude de penser selon la catégorie de la substance, de la permanence, dont la généalogie suivrait l'émergence du sentiment d'un moi distinct.

¹ D. Winnicott, *Jeu et réalité*, 1971, Gallimard, 1975, p. 4.

² D. Winnicott, *Jeu et réalité, Le lieu où nous vivons*, 1971, Gallimard, 1975, p. 152.

³ D. Winnicott, *Jeu et réalité, Le lieu où nous vivons*, 1971, Gallimard, 1975, p. 149.

⁴ J.-B. Pontalis, *Trouver, accueillir, reconnaître l'absent, Préface à Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. X.

Par les concepts d'habiter et de seuil, nous retrouvons des problématiques qui concernent directement la compréhension psychanalytique de la topique.

« On ne saurait méconnaître que les lieux désignent aussi bien les lignes de force d'un véritable « voyage » d'une « province » à l'autre - ce qui articule la topique à la dynamique. Celle-ci n'ajoute pas un point de vue des forces à un paysage mort, mais s'inscrit dans une cinétique inhérente à la topique même. »¹

Nous faisons l'hypothèse que la métapsychologie de l'antagonisme fournit un outil épistémologique et heuristique, un « instrument conceptuel théorique et technique »² pertinent pour penser cette « cinétique inhérente à la topique même » et ces aires transitionnelles qui organisent la topique selon une logique du mouvant. L'intrication pulsionnelle prend ainsi une nouvelle valeur : elle désigne la dynamique des phénomènes qui adviennent, et font advenir, l'espace transitionnel de *l'entre*. Etudions maintenant, par une clinique précise, comment ces dynamiques transitionnelles opèrent.

§ 2. Clinique de l'entrication chez l'enfant de 2 à 5 ans : une expérience d'accueil du corps pulsionnel et du vécu tensionnel

Pontalis pointe, au début de sa préface à *Jeu et réalité*, la difficulté à rendre compte en français, des idées de mouvement, de « processus en train de s'effectuer »³ portées par l'usage que fait Winnicott des termes *playing, dreaming, living, relating, being*, etc. Les traductions par *jeu, rêve, vie*, fixent le processus et le posent comme un « produit fini »⁴. Reprenons et faisons usage de la distinction établie plus haut entre espace et spatialité. Ce que s'attache à décrire Winnicott relève plus d'une *spatialité transitionnelle* que d'un espace existant en dehors de l'acte le produisant. L'espace transitionnel n'existe pas indépendamment du processus qui l'instaure. C'est en jouant (*playing*) que l'enfant fait advenir une

¹ P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, PUF, 2007, p. 380.

² J.-B. Pontalis, *Op. Cit.*

³ J.-B. Pontalis, *Op. Cit.*, p. IX.

⁴ J.-B. Pontalis, *Ibid.*

spatialité transitionnelle ¹. Le concept de spatialité transitionnelle permet de désigner immédiatement le processus en train de s'accomplir et l'espace comme co-extensifs.

L'objet transitionnel est le modèle premier de l'intrication pulsionnelle et de la triade que nous avons posée : **A**, **Ω** et Eros. Il est la cheville qui à la fois articule, joint et distingue les mouvements antagonistes de prise et de déprise, d'amour et d'agressivité. Il est destiné à être progressivement désinvesti à mesure que le détachement d'avec la mère s'opère et que les investissements d'objet autres ², intriquant les mouvements régressifs **A** et agressifs **Ω**, s'accomplissent. Mais les spatialités transitionnelles (les phénomènes transitionnels dans le vocabulaire de Winnicott) persistent, dans la mesure où l'oeuvre d'intrication et d'articulation entre intérieur et extérieur reste toujours et encore à accomplir, à renouveler, n'est jamais un « produit fini ».

« Nous supposons ici que l'acceptation de la réalité est une tâche inachevée, qu'aucun être humain n'est affranchi de la tension que suscite la mise en rapport de la réalité intérieure et de la réalité extérieure; nous supposons aussi que cette tension peut être relâchée grâce à l'existence d'une aire intermédiaire d'expérience qui n'est pas contestée; cette aire intermédiaire est en continuité directe avec l'aire ludique du jeune enfant qui est « perdu » dans son jeu. » ³

La spatialité transitionnelle du jeu permet à l'enfant d'articuler le monde onirique du sommeil et le monde de la veille, soumis au principe de réalité. De même l'objet transitionnel, le « doudou » est destiné à être transporté, en sécurité, de la veille au sommeil (motion **A**) et du sommeil à la veille (motion **Ω**). Il est la ficelle qui permet le *Fort-Da*, la passerelle qui joint et relie ces deux mouvements. Il articule ainsi la dimension du désir hallucinatoire et celle de l'altérité qui résiste, qui oppose une résistance au désir. Mais il convient de ne pas considérer l'état d'articulation, « d'union pulsionnelle » comme un préalable évident et que le psychanalyste ne devrait se soucier uniquement que des processus de désintrication, des ratages. Le

¹ Si le français n'a qu'un mot pour désigner les phénomènes distingués par l'anglais de *play* et *game*, notons cependant qu'incidemment, la traduction française par le terme de jeu permet également d'entendre l'idée « qu'il y a du jeu », du vide et que ce jeu permet un mouvement. Si, entre deux éléments fixes, « il y a du jeu », si une clé « joue dans la serrure », alors, il y a un mouvement possible, voire une aisance, l'absence de jeu signant une immobilité, un plein uniforme.

² « En général, l'objet transitionnel est progressivement désinvesti, surtout au moment où se développent les intérêts culturels de l'enfant. » Winnicott, *Jeu et réalité*, 1971, Gallimard, 1975, p. 25.

³ Winnicott, *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, 1951, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992, p. 183.

nouage de l'antagonisme pulsionnel ne va pas de soi et nécessite un « travail » d'instant en instant qui doit être étudié et clarifié. Les voies d'articulation des motions antagonistes doivent être examinées avec autant de soin que celles qui conduisent aux ratages, aux dé-liaisons.

« Je ferais remarquer sans attendre que le matériel étudié ici est celui qui est associé dans nos esprits avec le terme « dés-union ». Nous présumons qu'il existe, chez l'individu en bonne santé, une union des éléments agressifs et libidinaux, mais nous ne donnons pas toujours toute sa signification au stade préliminaire (pré-union) et au mécanisme de l'union. Il se peut que nous prenions trop facilement pour acquise l'existence de l'union. Il faut admettre que le mécanisme de l'union est un mécanisme difficile, qu'il n'opère pas complètement même chez un individu en bonne santé. » ¹

Notre positionnement, dans le cadre d'une métapsychologie de l'antagonisme et d'une psychanalyse de l'*entre*, consiste à étudier liaison et déliaison, dans leur interdépendance, comme les deux faces d'un même ruban de Möbius², comme les deux temps fondamentaux et cardinaux d'une même rythmique modulée par les relations d'objet. A ce titre l'exploration psychanalytique ne peut concerner que le domaine de la pathologie. Elle doit aussi, comme l'indique le sous-titre de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, s'appliquer « à l'interprétation des actes de la vie quotidienne » ³. Il est d'ailleurs significatif qu'il n'existe pas en français d'antonyme exact à « pathologie » : normal s'oppose à anormal et santé à maladie. La pathologie existe insulairement supposant par-là un *allant de soi* de l'état non-pathologique. Le terme winnicotien de *living*, « en train de vivre, vivant », pourrait avantageusement être entendu dans ce sens. C'est une psychanalyse du *living* et du *playing* que nous ébaucherons dans cette dernière partie.

Notre terrain clinique est celui d'un travail quotidien avec les enfants s'étendant de 1995 à 2010 au sein de l'éducation nationale. Une première tranche, de 1995 à 2003, s'effectue dans le cadre d'une classe d'accueil des premières scolarisations avec des enfants de deux à cinq ans, en tant que professeur des écoles. Nous

¹ Winnicott, *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, 1951, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992, p. 164.

² Voir schéma n°4, p. 180.

³ Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne, Application de la psychanalyse à l'interprétation des actes de la vie quotidienne*, 1901, Payot, 1975.

centrerons notre discours et nos exemples cliniques sur cet espace éducatif (la seconde tranche, de 2003 à 2010 s'effectuant dans un cadre thérapeutique, les RASED¹). Cette classe d'accueil est une classe « prototype », dite « à structure ». L'espace y est aménagé et structuré pour répondre aux besoins tonico-émotionnels des enfants de cet âge. Une mezzanine en **L** couvre la moitié de la surface. Elle détermine trois plates-formes, accessibles et connectées entre elles par différents moyens, plus ou moins complexes à utiliser : mur d'escalade, échelles, toboggans, tunnel, ponts de singe, escalier, plan incliné avec cordes. Sous ces mezzanines (littéralement : entre-sol), on trouve des espaces plus intimes, des « coins » plus ou moins obscurs, cachés, dissimulés. ²

L'ensemble de cet espace n'est pas un « espace moteur », réservé à l'activité dite de « motricité », propédeutique au sport codifié (*game*), mais constitue le milieu, l'environnement, le cadre de vie de l'enfant. Cet espace est toujours présent pour l'enfant, disponible, utilisable et utilisé pour différents usages ; il est son terrain de jeu, d'exploration sensori-motrice. Il faut bien voir que cet aménagement de l'espace est exceptionnel dans le cadre de l'Education Nationale. Dans les classes d'accueil des enfants de deux et trois ans, on ne rencontre habituellement aucun espace moteur, aucune possibilité d'expression de la motricité, celle-ci étant reléguée, au mieux, à la portion congrue d'une « séance de motricité » d'environ quarante minutes par jour, organisée selon des règles et visant des « objectifs pédagogiques », dans une salle réservée à cet effet.

Pour bien saisir l'importance et les implications d'un tel milieu sur le développement de l'enfant, il convient de garder à l'esprit la dynamique tensionnelle de l'*entrication*. La motion **A**, régressive, se manifeste toniquement par le passage du mouvement au repos, par une décroissance des tensions d'excitation; la motion **Ω**, agressive, par le passage du repos au mouvement, par une croissance des tensions d'excitation. Chaque pulsion, prise individuellement, est mortifère et pathogène. Seule des articulations rythmiques organisées par les relations objectales permettent l'émergence d'une position de sujet, d'un *living*.

Chez l'enfant, la tension d'excitation s'exprime par la motricité, par l'exploration motrice. Freud, en rattachant l'agressivité au système musculaire, avance l'idée d'une différenciation du moi de son environnement *via* l'activité intentionnelle,

¹ Réseaux d'Aides Spécialisées aux Elèves en Difficulté. Un RASED est constitué d'une équipe psychologue-psychomotricien-pédagogue.

² Nous renvoyons en annexe pour les photographies de ce lieu.

sensorielle et musculaire ¹. Winnicott, prolongeant cette voie, identifie agressivité primaire et activité motrice :

« L'agressivité est présente avant l'intégration de la personnalité. (A l'heure actuelle je relierais cette notion à celle de motricité). Un bébé donne des coups de pieds dans le ventre de sa mère; on ne peut présumer qu'il cherche ainsi à s'en évader. Un bébé de quelques semaines bat l'air de ses bras; on ne peut présumer qu'il a l'intention de frapper. Un bébé mâche le mamelon avec ses gencives; on ne peut présumer qu'il cherche à détruire ou à faire mal. A l'origine, le comportement agressif est presque synonyme d'activité. [...] L'intégration de la personnalité ne se produit pas un certain jour à une certaine heure, elle se fait et se défait. » ²

Dans notre modèle d'étude, l'agressivité est rattachée à la motion Ω , mouvement qui met le corps-psychisme sous tension, en tension. La pulsion Ω est ici identique à une pulsion motrice (la pulsion A pouvant être entendue alors comme pulsion de repos). Dans le meilleur des cas, cette tension sert un but, s'oriente vers un choix d'objet. Mais l'agressivité reste une dynamique qui n'est jamais totalement résolue et absorbée dans l'investissement objectal (fort heureusement d'ailleurs puisqu'un investissement total signerait ici la folie). Il y a toujours un reste d'agressivité-activité non liée. Ce reste « de motricité non fusionnée a besoin de trouver une opposition. Autrement dit, il a besoin de se mesurer à quelque chose pour ne pas rester sans objet et menacer la santé » ³.

Il convient donc de soutenir l'activité agressive de l'enfant en lui proposant un environnement auquel il va pouvoir se mesurer, un environnement « suffisamment résistant », dans tous les sens du terme ⁴, un milieu qui permette et favorise l'opposition. Cela consiste, dans la vision winnicotienne, à proposer une forme de réparation du stade de non-inquiétude par-delà l'apparition de la culpabilité nécessaire qui accompagne le stade de la sollicitude, du *soucis de (concern)*. Dans notre lecture, cela revient, au-delà de la dimension de dé-foulement des trop pleins d'excitation évitant ainsi les stases tensionnelles, à favoriser l'émergence d'un moi

¹ *Op. Cit., Le malaise dans la culture*, p. 9.

² Winnicott, *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif*, 1950, Payot, 1992, p. 151.

³ Winnicott, *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif*, 1950, Payot, 1992, p. 161.

⁴ L'environnement de l'enfant doit offrir une opposition, résister à son désir d'immédiateté, à l'urgence de la pulsion (y compris par des interdits cohérents), mais il doit également résister, au sens de « ne pas être détruit », perdurer malgré l'agressivité qui « s'exerce » sur lui.

différencié, d'un moi se sentant exister par son agir et ouvrant par là une spatialité transitionnelle.

« La somme des expériences de motricité contribue à la formation chez l'individu d'une aptitude à commencer à exister. » ¹

On peut observer chez les enfants, relativement à cet environnement suffisamment résistant, trois grands types de positionnements.

Le premier consiste dans un évitement de la confrontation à la résistance. Ces enfants privilégient les coins cachés, protégés, les activités nécessitant peu de tension. Ils n'explorent pas leur environnement (ou *a minima*), percevant les sollicitations motrices comme dangereuses, anxiogènes, inquiétantes. Le langage et les activités symboliques sont fréquemment sur-investis et la séduction vis à vis de l'adulte protecteur et prescripteur, importante. Ces enfants plutôt craintifs, « sages » et dociles sont par ailleurs sur-valorisés par un système éducatif qui les pose en modèle *quasi* idéologique.

Le second positionnement, à l'opposé, consiste dans une activité défoulatoire qui peine à trouver des temps de repos. Ce sont des enfants « agités », excités, sous tension. Dans les cas extrêmes, ce sont des enfants « casse-cou », percevant difficilement les mises en danger, pour eux-mêmes et pour autrui, de leur motricité-agressivité excessive. Leur utilisation de l'environnement-structure est intensif et ne s'accompagne pas de signes de plaisir, mais plutôt de signes de décharges (cris). Ils sont dévalorisés par le système éducatif qui peine à les « gérer », les taxant hâtivement d'hyper-actifs.

Mais l'étiquetage sous la catégorie pathologisante d'hyper-activité s'applique également au troisième positionnement, largement majoritaire chez les quelques 200 enfants avec lesquels j'ai travaillé, celui que nous qualifierons d'équilibré. Ces enfants alternent des activités de dépense motrice et tensionnelle, associées à un vécu de plaisir (rires) et des temps de retour au calme, investissant alors des activités plus « culturelles ». Dans ce va-et-vient tensionnel, véritable *Fort-Da* pulsionnel à la scansion toujours individuelle, l'enfant met en place et en acte les dynamiques antagonistes fondamentales permettant une disponibilité. Si François Jullien propose le concept de disponibilité à la psychanalyse, celui-ci devrait être proposé de façon encore plus nécessaire à l'éducation des jeunes enfants. La

¹ Winnicott, *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif*, 1950, Payot, 1992, p. 163.

disponibilité tensionnelle est un concept essentiel pour construire et élaborer une éducation qui parte du « matériau » pulsionnel de l'enfant.

Equipés de cet outil conceptuel, nous pouvons lire et interpréter les dynamiques d'*entrication* pulsionnelles qui sous-tendent les jeux enfantins. Destruction-construction, vider-remplir, mourir-renaitre, attraper-être attraper, se cacher-apparaître : autant de couples antagonistes dont la plus-value fondatrice de plaisir est à rattacher à l'*entrication* qu'ils mettent en scène, qu'ils jouent et rejouent, encore et en-corps.

Prenons, à titre d'exemple clinique, le jeu de caché-apparaître. Dans cet espace structuré et structurant, les nombreux coins et recoins permettent à l'enfant de jouer ce couple disparaître-apparaître. Quelle lecture pouvons-nous en faire en termes de vécu tensionnel et d'*entrication* ? Dans l'action de se cacher, le moi expérimente une sensation très particulière d'excitation contenue, ramenée dans un mouvement centripète qui intensifie la sensation d'exister. Ne pas faire de bruit, ne pas bouger, ne pas être vu, bref inhiber volontairement tout mouvement, toute motricité, revient à s'auto-contenir, à garder « sur soi » toute manifestation centrifuge et expansive. C'est donc un temps de charge, voire de recharge. Dans le fait d'être découvert par l'autre, toute cette charge se libère, se décharge dans une union de motricité retrouvée et de plaisir. Le plaisir naît de l'alternance de ces deux temps fondamentaux de *retour sur soi* qui unifie les tensions et *d'ouverture à l'autre* qui les diffractent.

Dans cet espace « suffisamment résistant » que constitue l'espace aménagé du milieu de vie éducatif, on peut observer comment les enfants mettent en place ces va-et-vient tensionnels sur le temps d'une journée, en relation avec les propositions de temps centripètes et centrifuges de l'adulte. Voici comment se déroule, dans ses grandes lignes et ses fluctuations rythmiques, une journée :

Le matin, les enfants arrivent de façon échelonnée et se répartissent dans l'espace en fonction de leur envies, de leur prédispositions : certains privilégient l'activité motrice, d'autres les activités symboliques en petit groupe, d'autres encore s'isolent avec un jeu ou un livre. Dans ce premier moment, les parents peuvent accompagner les enfants dans la classe. Une fois les parents partis, ce temps libre se prolonge, permettant à l'adulte d'observer les répartitions des enfants et d'en accompagner, d'en soutenir certains dans leur activité. Puis, un temps de regroupement, autour d'un livre ou de jeux, est proposé. Le lieu de regroupement varie : parfois par terre, accessible à tous, parfois sur une mezzanine, incitant ainsi

certaines enfants inhibés au niveau moteur à tenter des actions qu'ils évitent, ou dans dans un coin caché, incitant les enfants actifs à se contenir. Mais le regroupement n'est pas imposé. Certains enfants préfèrent le suivre à distance, l'observant de loin, certains en prenant de la hauteur, gérant à leur façon une proxémie qui correspond à leur possibilité de contact et « d'être avec ». Généralement ces enfants se rapprochent progressivement et finissent par participer au groupe, après quelques temps. Si l'adulte, quittant l'incitation, oblige ces enfants à être regroupés, alors que le groupe est pour eux anxiogène, ils deviennent perturbateurs, inattentifs, agités, voire agressifs, provoquant ainsi une répression de l'adulte qui ne fait qu'amplifier l'angoisse.

Suite à ce temps groupal **A**, de cohésion, de regroupement, d'attraction, on laisse de nouveaux les enfants se disperser et retourner à des activités variées. Ici, les adultes peuvent proposer des activités orientées vers l'abstraction et la symbolisation pour des petits groupes d'enfants. Comme pour le temps de regroupement, ces activités sont proposées et non imposées. On peut ainsi observer, sur quelques semaines, quels enfants évitent systématiquement quelles activités. Pour la grande majorité des cas, les enfants viennent d'eux-mêmes participer à ces activités « culturelles », puis retournent à leur jeu. Ce va-et-vient entre jeu libre (*playing*) et apprentissage (*game*) se répète plusieurs fois, chaque enfant intriquant à son rythme propre (qui évolue avec sa maturation), ces deux phases. Pour les enfants qui évitent systématiquement les propositions « culturelles », on peut, après quelques temps, leur demander de participer à ces activités mais en y intercalant des temps de décharge motrices-tensionnelles articulées au jeu. Par exemple, s'il doivent retrouver leur prénom parmi d'autres étiquettes, on peut répartir ces étiquettes sur les mezzanines, permettant ainsi à une certaine tension d'angoisse de se décharger dans l'acte moteur de chercher la réponse, évitant ainsi les situations frontales de mise en échec. Ces mêmes activités, intriquant motricité et symbolique, permettent également aux enfants inhibés dans leur agressivité-motricité de dépasser certaines angoisses motrices pour réaliser l'exercice. Bien souvent ces enfants ne peuvent pas réaliser certaines actions motrices (grimper, sauter...) si celles-ci sont présentées comme un enjeu par l'adulte, dans le cadre d'une « séance de motricité »¹. Leur

¹ Poser une « séance de motricité » avec des enfants de 2 à 4 ans, revient à poser une « séance de pulsionnalité encadrée ». Cette séance, de quelques dizaines de minutes sur une journée est le symptôme dramatique du désir de contrôle du collectif (ici de l'institution) sur le pulsionnel. Le pulsionnel est « encadré », contrôlé, autorisé quelques minutes par jour. En dehors de ça, il doit ou devrait se faire oublier, sauf dans les temps défilatoires non-structurés des récréations. En dehors de ça, l'enfant doit être un élève, performant, obéissant, normé. Le déni du pulsionnel à l'école est le ferment d'une violence institutionnelle sur le corps de l'enfant. La psychanalyse doit pouvoir faire entendre la place et la légitimité de la pulsionnalité de l'enfant.

intégration incidente au quotidien de l'enfant leur permet de mûrir et d'approcher ce point d'angoisse à leur rythme.

Puis, de nouveau, un temps de regroupement est proposé, et ainsi de suite. L'après-midi, la sieste se fait dans la classe, des matelas individuels étant répartis dans l'ensemble de la structure. Chaque enfant choisit ainsi un coin, « son » coin où dormir, plus ou moins obscur, seul ou à côté d'un camarade. Il n'y a pas de dortoir, de temps imposé dans un lieu réservé à cet effet. Ainsi, chaque enfant se réveille à son rythme et peut participer à des activités calmes qui ont lieu dans le même espace que la sieste. Certains enfants apprennent à cette occasion à réguler leur bruit, le silence qui leur est alors demandé faisant sens pour ne pas réveiller les autres et n'étant pas présenté comme un but en-soi. Au fur et à mesure que plus d'enfants se réveillent, l'activité générale du groupe et le niveau sonore provoque le réveil des derniers dormeurs qui reviennent ainsi au mouvement.

On peut donc mettre en évidence la superposition de deux rythmes, de deux pulsations rythmiques de l'activité tensionnelle : le *Fort-Da* individuel et singulier de l'enfant et celui proposé par l'adulte dans l'alternance de temps groupaux et individuels. A chaque fois, ces *Fort-Da* expriment tensionnellement le passage du mouvement au repos (**A**) et le passage du repos au mouvement (**Ω**). L'organisation de l'environnement qui favorise aussi bien l'activité motrice-agressive que les temps d'isolement ou de motricité apaisée (comme le micro-salon rempli de coussins dans un recoin sombre sous une mezzanine) offre à l'enfant la possibilité, l'espace, pour articuler son rythme tensionnel propre à celui qui est proposé par l'adulte, ouvrier du symbolique. De même, la rythmicité des temps centripètes (regroupement) et centrifuges (éclatement), rendue possible par l'environnement et mise en place par l'adulte, permet à l'enfant « d'accrocher » et d'accorder progressivement son rythme propre (moi) au rythme du collectif (non-moi), d'intriquer les temps auto-centrés aux temps hétéro-centrés.

Empêcher ce double mouvement d'*aller vers* et de *retour à*, en obligeant par exemple l'enfant à être disponible cognitivement alors que son degré d'excitation l'en empêche, est une forme de violence, de contrainte (institutionnelle et culturelle) exercée sur le corps de l'enfant. Ce faisant on empêche, dans une répression pathogène, les premières intrusions pulsionnelles de s'accomplir. Cette répression favorise les stases excitationnelles productrices de symptômes ou les retournements de l'agressivité sur le corps-propre (préfigurant ainsi des dispositions masochistes). La disponibilité cognitive, l'accès au registre du symbolique (représentation, langage, lecture, abstraction), dépend de la disponibilité tensionnelle et de la capacité à

articuler les deux motions **A** et **Ω**. Toute « surcharge » motrice-agressive barre la possibilité de jouer dans la sphère culturelle du symbolique.

« La quantité de potentiel agressif d'un nourrisson dépend de la quantité d'opposition qu'il a rencontrée. En d'autres mots, l'opposition affecte la conversion de la force vitale en potentiel agressif. De plus, un excès d'opposition introduit des complications propres à rendre impossible l'existence d'un individu qui, doté d'un potentiel agressif, parviendrait sans cela à une union de ce potentiel avec le potentiel érotique [...] L'impulsivité du fœtus en bonne santé amène une découverte de l'environnement, ce dernier constituant l'opposition rencontrée et ressentie par l'intermédiaire du mouvement. Il en résulte une reconnaissance précoce d'un monde non-moi (*not-me*) et un établissement précoce du moi (*me*) (on sait que dans la pratique ces choses se développent graduellement, apparaissent et disparaissent itérativement, s'accomplissent et se perdent). » ¹

Un environnement insuffisamment résistant ou trop résistant, qui ne propose pas à l'enfant de rythmer et d'éprouver son potentiel d'agressivité-motricité, entrave le développement du moi dans sa fonction d'*entrication*. Le rôle de l'éducateur est d'être à l'écoute des manifestations tensionnelles, c'est-à-dire des énonciations toniques de l'enfant afin de proposer une intervention cohérente avec son état. Mais au-delà de ces interventions plus ou moins pertinentes et « accordées » (par exemple en proposant une activité symbolique quand la tension d'excitation le permet ou en articulant les dimensions motrices et symboliques), sa fonction est d'aider et d'accompagner l'établissement des rythmes tensionnels mouvement→repos (**A**) et repos→mouvement (**Ω**). Cela suppose bien sûr une formation, actuellement inexistante, de l'éducateur à cette écoute.

« Ne peut être un éducateur que celui qui peut sentir de l'intérieur la vie psychique infantile. » ²

La structuration de l'espace de vie et de jeu de l'enfant porte en lui-même les interdits nécessaires aux réglages pulsionnels. Ainsi, ceux-ci sont contenus et « mis en forme » à travers les rythmes de l'activité tensionnelle. La pulsion motrice-agressive est orientée, structurée, endiguée par l'organisation même de l'espace. Cette « formation »

¹ Winnicott, *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif*, 1950-55, Payot, 1992, p. 166.

² Freud, *L'intérêt de la psychanalyse*, 2e partie, h, *L'intérêt du point de vue pédagogique*, 1913, Retz, 1980, p. 94.

permet l'articulation avec la pulsion de repos qui n'est plus vécue comme une sanction mais comme une scansion. L'existence d'espaces moteurs et d'autres comme « la boîte à crier » (sorte de niche où les enfants s'enferment à plusieurs et où ils peuvent hurler et dire des « gros-mots ») permettent, plutôt que de réprimer et d'interdire l'agressivité, de la contenir, de l'orienter, l'endiguer, bref, de lui donner une forme. Cette mise en forme homéostatique de l'activité du moi-corps est à l'image du travail que doit accomplir le moi-corps. Elle se distingue nettement d'une pure et simple répression, productrice de refoulement. Freud notait déjà, en 1913, dans un texte d'une modernité toujours brûlante, la nocivité d'une éducation qui ne prend pas en compte le corps pulsionnel de l'enfant.

« Une violente répression d'instincts puissants exercée de l'extérieur n'apporte jamais pour résultat l'extinction ou la domination de ceux-ci, mais occasionne un refoulement qui installe la propension à entrer ultérieurement dans la névrose. La psychanalyse a souvent eu l'occasion d'apprendre à quel point la sévérité indubitablement sans discernement de l'éducation participe à la production de la maladie nerveuse, ou au prix de quel préjudice de la capacité d'agir et de la capacité de jouir la normalité exigée est acquise. »¹

C'est le souci de la préservation ou de la restauration de cette capacité d'agir et de jouir (qu'il faut entendre ici comme la capacité à éprouver du plaisir) que partagent psychanalyse et éducation. L'éducation touche à la pulsion et au désir, concepts dramatiquement absents du vocabulaire pédagogique, niés et remplacés aujourd'hui par des « stratégies de motivation » ou « d'objectifs ». Tout comme le corps pulsionnel est nié par la médecine moderne, le vécu pulsionnel et tensionnel de l'enfant est nié par l'éducation actuelle. Si l'élève doit certes advenir, il ne peut le faire sur l'oubli et le déni de l'enfant, vivant, jouant, tout occupé à cette activité fondamentale de l'*entrication*.

¹ Freud, *L'intérêt de la psychanalyse*, *Ibid.*, p. 95.

CONCLUSION GÉNÉRALE

1. Résumé conclusif

a / Conclusion de la première partie

Nous sommes partis du concept de pulsion et de sa place dans l'édification de la métapsychologie. Nous avons par là dégagé ses différentes fonctions comme un concept de l'*entre* : entre le somatique et le psychique, entre monisme et dualisme. A travers la formulation du principe de plaisir-déplaisir et la question de l'excitation, nous avons placé le corps pulsionnel et l'action plastique de l'inconscient (dans sa double dynamique auto-hétéro), au centre de notre investigation. Mais la question de l'excitation ouvre sur la problématique de la pulsion de mort et des principes de *nirvana* et de constance. Notre analyse de la pulsion de mort (et de sa fonction) nous a permis de mettre à jour ses ambiguïtés, voire ses contradictions, métapsychologiques et cliniques, en particulier dans sa détermination comme pulsion de destruction et de déliaison.

Nous avons distingué deux acceptions distinctes de la pulsion de mort : soit comme un *attracteur étrange* de la métapsychologie, comme retour à l'inorganique (schéma n°1, p. 177), soit comme la pulsion antagoniste de l'Eros créateur de liaisons et d'ensembles nouveaux. Cette première partie nous a permis de construire et de dégager notre objet : élaborer des lois de compréhension de la logique processuelle de la contrariété qui permettent de penser l'antagonisme des pulsions de vie et de mort. Au-delà de la pulsion, ce sont bien les modalités et les dynamiques d'intrication et de désintrication pulsionnelle que nous étudions ici. Pour renouer avec la « formule de la recherche » de Laplanche que nous citons en introduction, qui entrelace rupture et cumulativité, cette première partie inscrit notre recherche dans le champ freudien, en l'enracinant dans le processus d'élaboration des concepts de pulsion et de dualisme pulsionnel, ouvert et laissé ouvert par Freud.

b / Conclusion de la deuxième partie

Dans cette seconde partie, nous construisons les outils et les concepts nécessaires pour pouvoir penser notre objet. Nous avons dans un premier temps dégagé deux lignes distinctes dans l'élaboration d'une théorie du conflit en psychanalyse. La première, fondée sur l'idée d'agonisme, est celle du mythe d'Aristophane sur l'Eros nostalgique et du *Sphairos* d'Empédocle. Cette conception de l'Eros instaure le retour comme mouvement fondamental de la pulsion et inféode Eros à Thanatos. Le mouvement de la pulsion est pensé par rapport à l'immobilité qui en est à la fois la source et l'horizon. C'est une position spéculative issue d'une métaphysique de l'Un, ne prenant pas comme point de départ le constat d'un clinique paradoxale. Le conflit y est conçu comme tragique.

La seconde ligne, fondée sur l'antagonisme, s'appuie sur le concept héraclitéen *d'ajustement de forces contraires* ou *d'harmonie contre-tendue* et sur le « second mythe » du *Banquet*, négligé par Freud, le mythe de la naissance d'Eros au banquet d'Aphrodite, énoncé par Socrate. Le point d'origine de l'Eros n'est plus ici l'unicité sphérique, fusionnelle et stérile, mais unité bipolaire, unidualité dynamique. *Eros-daïmon* fait coïncider dans sa fonction d'*entre*, d'intermédiaire, la dualité des principes d'où il procède, dans une harmonie antagoniste. La figure *d'Eros-daïmon* nous permet de penser la pulsion dans sa fonction d'*entre*. Nous passons ici d'une logique de la contradiction à une de la contrariété, d'une logique statique à une logique dynamique et processuelle. Le conflit y est conçu comme constitutif et créateur de phénomènes antagonistes tissés de contraires.

Nous utilisons, pour désigner cette logique de l'antagonisme, le concept de dualitude. Celui-ci permet de dépasser le clivage monisme-dualisme, encore à l'oeuvre dans la première ligne. Rappelons ici brièvement leurs délimitations : le monisme est une pensée de l'Un qui fait procéder la dualité d'une unité première. C'est la voie suivie par Jung, qui pose la libido comme force unique, désavouée par Freud qui cherche à maintenir l'unité de la nature et un dualisme opératif. Le dualisme Eros-Thanatos est posé comme une nécessité épistémologique permettant de sauvegarder une lecture économique des formations symptomatiques. Cependant la dualité stricte, fondée sur l'agonisme, se dissout, par résorption du conflit. La dualité est soit figée dans une opposition disjonctive bloquant toute dynamique, soit réabsorbée par un monisme. Il convient alors, pour dépasser le clivage monisme-dualisme, de penser la dualité sur le modèle de la dualitude (ou de la non-dualité) qui intègre monisme et dualisme dans une logique de l'antagonisme.

La dualité, qui pose les pulsions comme une bipolarité en tension, associe et articule une force « moniste », tendant à l'Un et une force « dualiste », tendant au Deux, à la multiplicité. Elle implique une troisième force, ici l'Eros, afin de passer d'une logique statique binaire à une logique dynamique ternaire, analogue métapsychologique de la dynamique oedipienne. Nous avons ainsi posé deux pulsions antagonistes : une pulsion Alpha (**A**), régressive, motion d'homogénéisation et une pulsion Oméga (**Ω**), agressive, motion d'hétérogénéisation. L'Eros est conservé comme force de liaison, mais sa fonction est alors l'articulation des directions antagonistes. Il se constitue donc comme un troisième pôle d'une métapsychologie antagoniste des pulsions (schémas n°2 et 3, p.178-79). Les phénomènes antagonistes sont des noeuds qui se constituent par un « tenir ensemble » d'un mouvement qui rassemble et d'un mouvement qui sépare, d'une motion d'unification et d'une de désunification.

c / Conclusion de la troisième partie

Dans *Le problème économique du masochisme*, Freud perçoit clairement la difficulté d'articuler une théorie générale de l'excitation organisée autour du concept de stabilité, *attracteur étrange* de la métapsychologie et des dynamiques de plaisir qui échappent à cette logique¹. Les notions de rythme et d'écoulement temporel pointent vers l'idée d'un système organisé autour du concept d'équilibre, concept qui s'est spécifié et précisé, au cours de cette étude, autour d'une représentation du moi-corps comme une *forme homéostatique* (que nous avons rapproché analogiquement d'un *système dynamique dissipatif*), dont la fonction est d'opérer l'intrication et l'articulation des pulsions antagonistes **A** et **Ω**, harmonie antagoniste rendue possible par la relation d'objet. Ce dernier point est ce que nous avons thématiqué comme *fonction d'entre* et ramassé par le néologisme d'*entrication*. L'*entrication* pose dans un même geste les processus d'intrication-désintrication pulsionnels et l'aire transitionnelle, l'*entre*. Nous avons ainsi commencé à dégager quelques lectures psychopathologiques de cette dynamique ternaire de l'*entrication*.

Notre travail a donc tenté de mettre en lumière et d'élaborer, loin d'une pensée de la substance, ces espaces interstitiels, intersystémiques, transitionnels. Ces seuils permettent de penser dynamiquement le tuilage des articulations duelles

¹ Freud, *Le problème économique du masochisme*, 1924, in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 2008, p. 288.

fondamentales de la psychanalyse et l'organisation, en elle-même dynamique, entre les points de vue topiques, économiques et dynamiques. A cet égard nous pouvons définir notre étude comme une tentative de forger des outils conceptuels et métapsychologiques pour penser et éclairer les cliniques relevant de ces espaces, de ces *entres* qui viennent transgresser les limites. Nous proposons, pour penser ces seuils, ces espaces d'*entre*, d'utiliser les concepts de polarité, de tension, d'harmonie antagoniste, de paradoxe, de vide, de disponibilité tensionnelle, concepts relevant d'une logique et, par extension, d'une métapsychologie de l'antagonisme. Cette approche n'invalidé aucunement une pensée des limites, ou de la structure, mais fait advenir les *spatialités d'entre* et leurs dynamiques, comme des objets d'étude spécifiques et souvent laissés dans l'ombre. Ainsi, c'est bien une *psychanalyse de l'entre* que nous avons commencé à élaborer ici.

Dans cette troisième partie, nous avons donc abordé différentes cliniques apparemment hétérogènes (clinique de l'excitation, masochisme, tatouage, transes et pratique méditative, espace de l'analyse, travail avec les enfants) qui, toutes, travaillent et sont travaillées par le jeu antagoniste des pulsions. Toutes ces cliniques résistent aux interprétations statiques et ne peuvent s'éclairer à la lumière d'une théorie des pulsions non antagoniste. Nous les avons ressaisies à la lumière de notre reformulation ternaire de la métapsychologie et avons utilisé, pour les interpréter, les outils conceptuels que nous avons construit.

2. Résultats et perspectives : de quoi cette thèse est-elle le nom ?

L'objet même de cette thèse interdit de poser une conclusion définitive en forme de fermeture ou de point final. Ce travail n'a aucune prétention à s'ériger en refonte intégrale de la psychanalyse ou en vérité sur la pulsion. Bien au contraire, il prétend participer pleinement à la pensée psychanalytique entendue comme un processus d'élaboration continu et d'investigation de l'inconscient. Les chemins empruntés et défrichés par cette étude ne sont pas révolutionnaires. Ces voies ont, pour la plupart, été ouvertes, ou entre-ouvertes, par Freud et ses successeurs. En ce sens, ce travail s'inscrit bien plus dans un prolongement de la pensée freudienne sur les pulsions que dans une rupture. En entrelaçant la théorie des pulsions et l'aire transitionnelle, cette thèse reconnaît sa double dette à Freud et Winnicott.

Ce travail n'est pas non plus un système destiné à tout expliquer, à tout intégrer. Il « laisse à désirer ». Il n'est qu'une ébauche, un commencement, destiné, du moins c'est notre désir, à être éprouvé, malmené, contredit, discuté, transformé dans une dialectique conflictuelle et antagoniste productrice de sens. Il doit avant tout rencontrer d'autres cliniques qui viendront mettre à l'épreuve sa pertinence et sa validité. L'élaboration métapsychologique ici développée, vise en premier lieu à éclairer des pratiques, des cliniques, un réel fluide et fluctuant, insaisissable, « en devenir ». Les pulsions, les processus psychiques, le moi-corps et la production des symptômes somatiques, le changement, ne peuvent être appréhendés que par des outils qui articulent forme et informe, permanence et devenir, homogénéité et hétérogénéité, prise et déprise.

Nous ne pensons pas qu'il y ait de « nouvelles cliniques », ou de « nouvelles structures », spécifiques au monde contemporain. Pourtant, certaines configurations inédites, principalement liées au développement effréné de la technique, apparaissent. Des logiques d'investissement libidinal fondées sur des dynamiques de flux, de transit, de chaos, d'intermittence semblent prendre une place de plus en plus importante, jusqu'à modifier notre relation à l'espace, aux spatialités, à l'habiter. En ce sens notre travail peut apparaître comme un outil adapté pour penser les cliniques relevant de ces dynamiques dans la mesure où il propose de les lire non plus à partir d'une pensée de la composition (des facteurs), mais à partir d'une logique de la corrélation de pôles en tension ouvrant des spatialités d'*entre*, des passages, des équilibres fait de déséquilibres.

En effet, ce travail (et les propositions de lecture qu'il apporte) vise à se dégager des outils conceptuels enracinés dans une pensée de la substance et à affirmer la nécessité de penser la pulsionnalité dans sa dimension dynamique, mouvante et tensionnelle. En ce sens, il cherche à décoller les strates, les résidus et les restes non interrogés d'une vision statique et d'une pure logique détachée du référent, qui peuvent subsister en psychanalyse. Il se propose, selon la formule de Pontalis ², de « faire advenir » les aires, les *spatialités transitionnelles* en les pensant comme le mi-lieu, l'*entre* des processus de liaison-déliaison, d'intrication et de désintrication pulsionnelles. Pour ce faire, il convient de construire des outils, théoriques et techniques, qui permettent de penser ces dynamiques transitionnelles, interstitielles, ces logiques de flux et de reflux. C'est le sens des concepts

² J.-B. Pontalis, *Trouver, accueillir, reconnaître l'absent, Préface à Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. X.

d'*entrication* et d'antagonisme, comme structure tensionnelle paradoxale, qui constituent le centre de cette thèse.

L'*entre* n'est cependant pas à instituer, à côté d'une pensée des limites, de la séparation et de la non-contradiction, comme un paradigme concurrent. Il ne s'agit pas ici de poser une opposition idéologique entre une pensée des états et une autre de l'*entre*, des flux, de la transitionnalité. Les dynamiques antagonistes, qui constituent selon nous une caractéristique essentielle des *spatialités d'entre*, doivent être comprises et acceptées comme tissant continuellement dans leur structure fluide, organisation et désorganisation, conservation et transformation, **A** et **Ω**. C'est le sens de l'*entre* de désigner une aire, un champ, une spatialité qui est simultanément processus, et non un objet précis, saisissable et détachable. Henri Atlan, dans un *essai sur l'organisation du vivant*, disait ceci des organisations vivantes :

« Le tourbillon liquide - détrônant l'ordonnement du cristal - en est devenu, ou redevenu, le modèle, ainsi que la flamme de la bougie, quelque part entre la rigidité du minéral et la décomposition de la fumée. »³

L'objet saisissable dans son organisation, sa régularité, son identité, constitue un vecteur, une direction qui vient s'articuler au mouvement antagoniste vers la variété, l'altérité, l'improbabilité. C'est ce geste d'acceptation et d'embrassement du paradoxe vécu que constituent les dynamiques antagonistes, « entre le cristal et la fumée », qui demande un effort, une prudence, une vigilance continue, dans un geste répété de décollement d'une pensée statique et d'attention souple aux jeux tensionnels. C'est ce mouvement tissé d'extrêmes que nous avons tenté de penser, de lire et d'énoncer.

³ H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, 1979, p. 5.

Index des tableaux et schémas

Tableau n°1	
<i>Relations entre plaisir-déplaisir et charge-décharge</i>	56 et 228
Tableau n°2	
<i>Antagonisme et agonisme</i>	157
Tableau n°3	
<i>Psychoses et névroses A et Ω</i>	211
Tableau n°4	
<i>Tétralemmes</i>	284
Schéma n°1	
<i>Le mouvement de la pulsion et la relation entre Eros et Thanatos dans la métapsychologie freudienne</i>	179
Schéma n° 2	
<i>Le double mouvement des pulsions A et Ω dans le cadre de l'antagonisme pulsionnel</i>	180
Schéma n°3	
<i>Topologie du moi-corps et antagonisme pulsionnel</i>	181 et 249
Schéma n°4	
<i>L'intrication pulsionnelle des pulsions A et Ω et le principe d'antagonisme</i>	182
Schéma n°5	
<i>Entrelacs borroméens du moi-corps</i>	206
Schéma n°6	
<i>Le triangle de l'entrication</i>	208
Schéma n°7	
<i>Structuralisme dynamique</i>	213
Schéma n°8	
<i>Rythme, plaisirs et jouissances</i>	237

Index des principales notions

Agonisme, 8, 56, 58, 64, 75, 120-134, 153, 157, 299.
Agressivité, 90-93, 96, 100-119, 124, 142, 209-211, 288-296.
Ambivalence, 52, 58, 76, 85, 103, 149, 152-162, 196.
Antagonisme, 14-16, 47, 56, 75-87, 90, 111-116, 120-131, 136, 148, 150-153, 156-157, 162-170, 174-177, 179-183, 187, 190-193, 194, 200, 204-209, 214-216, 219, 225, 229-234, 237-238, 242, 248-250, 257, 270, 273-274, 287-289, 298-302.
Conflit, 7, 33-35, 56-63, 67, 73, 75, 84-85, 102, 111, 120-123, 127-135, 154, 158-162, 191, 194, 201, 240, 280, 299.
Contradiction, 39, 63, 125-128, 155-162, 165, 197, 260, 278, 283.
Contrariété, 121, 125-128, 131, 150, 160-161, 194, 298-299.
Corps, 15, 20-50, 54, 60-61, 65-66, 90, 103-104, 123-124, 145, 177, 180-81, 183, 190-192, 195, 198-226, 229-244, 248, 254-262, 267, 272, 281, 287-297.
Dé liaison, 25, 26, 29, 74, 76, 78-79, 81-82, 84-91, 105-118, 156, 162-168, 171-174, 289, 298, 302.
Disponibilité, 269-272, 274, 277-278, 292-294, 301.
Entrication, 14, 194, 195, 205-207, 215-217, 226-235, 250, 257, 260, 262, 287, 290, 293-297, 300, 302.
Espace, 9-16, 27, 123-126, 133, 148-151, 161, 168, 171-174, 177, 180-181, 190-195, 204-212, 229, 233-234, 238-239, 243-244, 249, 260, 263, 271-276, 279-296, 301-302.
Excitation, 15, 18-22, 42, 46-57, 68-81, 95, 116, 145, 150, 164, 171-173, 175, 187, 190-191, 207-218, 226-243, 249-253, 267-271, 273, 275, 278, 290, 293-296, 298, 300.
Intrication, 14-15, 84-90, 108-119, 133, 150-152, 161, 168-177, 181-183, 205-213, 219, 224, 228, 262, 270, 280, 287-288, 298, 300, 302.
Liaison, 74, 78, 79, 81, 84-91, 110, 115-118, 124, 161, 164-170, 173-178, 187-188, 204, 209, 275, 280, 289, 298, 302.
Moi-corps, 15, 33, 105, 180-181, 190-191, 195, 199-226, 229, 231, 233-252, 257-262, 267-268, 272, 278, 297, 302.
Masochisme, 13, 48, 85, 89-105, 215-223, 236, 242, 259, 301.
Paradoxe, 126, 147, 159-162, 194-195, 215, 236, 257, 266, 272, 278, 285-286, 301.
Principe de constance, 13, 51, 57, 69-72, 76-78, 175.
Principe de plaisir, 49-53, 56-61, 68-78, 93-95, 105, 147, 150, 163, 166, 228, 235, 236, 254, 298.
Principe de nirvana, 13, 51, 76-78, 143, 150-151, 161-163.
Principe de non-contradiction, 125-126, 160, 278, 283.
Pulsion de vie, 13, 64, 72, 74, 78, 99, 110-111, 139, 164, 168-170, 178.
Pulsion de mort, 12-13, 29, 34, 50, 57-58, 64, 57-95, 101-102, 105-119, 129, 163-164, 168-170, 174-175, 178, 188, 228, 275, 298.
Pulsion Alpha, 167-176, 187, 190-191, 206-211, 218-221, 225, 252, 275, 291.
Pulsion Omega, 167-176, 186-191, 206-211, 218-225, 291.
Rythme, 54, 56, 142, 184, 189, 192, 203, 227-231, 236-242, 258, 294-296.
Sadisme, 13, 54, 56, 91, 96-104, 110, 166, 221.
Seuil, 144, 147-148, 203, 208, 213-216, 229, 233, 236, 243-249, 267, 271-275, 280, 283-287, 301.
Tension, 15, 46-58, 67-80, 95, 100, 110, 122, 126, 129-139, 147, 150, 156, 161-170, 176, 180, 204, 208, 218, 226-244, 249-252, 260, 268-271, 276-278, 281-283, 287-297, 300-302.
Transe, 244-254, 257-258, 262-267, 272, 274, 278, 301.
Transitionnel, 15, 46, 161-162, 202, 203, 216, 230, 243-244, 247, 273-275, 280, 284-289, 292, 300-302.

Index des principaux auteurs cités

Aristote, 27, 28, 125, 126, 128.

Atlan Henri, 303.

Assoun Paul-Laurent, 11, 27, 46, 72, 79, 84-85, 96, 103, 106, 137, 220, 226, 229, 232, 235, 241, 243, 287.

Bayle de Jessé Bruno, 259, 261.

Berque Augustin, 281, 284-285.

Besse Jean-Marc, 192, 276, 283.

Conche Marcel, 127, 130, 134, 276.

Douville Olivier, 264.

Empédocle, 23, 74, 134-136, 140, 149-151, 158, 163,

Foucault Michel, 30.

Freud Sigmund, 14, 17-26, 32-88, 93, 95-102, 105-109, 112-115, 120-121, 124, 136-137, 139, 147, 154-158, 165-170, 173, 191, 196, 199-203, 212, 215, 220-221, 224, 226-228, 235, 239, 245-248, 250-251, 253, 258-259, 263, 267-268, 272-273, 280, 289, 296, 298, 300.

Green André, 111-112.

Groddeck Georg, 36-40, 64, 66, 200.

Gunzig Edgard, 233-234.

Héraclite, 127-136, 148, 150-153, 156, 168, 176, 208, 276, 279.

Jullien François, 270, 277, 292.

Lacan Jacques, 100, 114, 117, 139, 140, 152, 172, 203, 221, 260, 265-266, 274, 275, 279.

Laplanche Jean, 9, 20, 24, 39, 69, 76, 79, 204, 233.

Lupasco Stéphane, 168-169.

Michaux Henri, 140-142.

Midol Nancy, 251.

M'Uzan (de) Michel, 266, 267, 271.

Platon, 73, 95, 132, 136-140, 144, 146, 148-149, 173, 176, 196-198, 253, 284.

Penot Bernard, 114, 116-117, 177.

Pontalis Jean-Bertrand, 15, 20, 36, 69, 76, 194, 204, 233, 286, 287, 302.

Racamier Paul-Claude, 159-162, 191, 207.

Reich Wilhelm, 100, 102, 104, 219.

Rosenberg Benno, 85, 97, 111, 175.

Samacher Robert, 88, 235.

Searles Harold, 159, 245, 246.

Winnicott Donald Woods, 117, 150, 162, 194-195, 285-289, 291-292, 296, 301.

Références bibliographiques

Abraham Karl

Esquisse d'une histoire du développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux, 1924, *Œuvres complètes*, Payot, 1966, t. II.

Andrieu Bernard

Le corps dispersé. Histoire du corps au XXème siècle, Paris, L'Harmattan, 1993.

Anzieu Didier

Le Moi-peau, Dunod, 1995.

Aristote

- *De l'âme*, Les Belles Lettres, 1989.
- *La Métaphysique*, Vrin, 1986.
- *Ethique à Eudème*, Garnier Flammarion, 2013.

Assoun Paul-Laurent

- *Freud, la philosophie et les philosophes*, PUF, Quadrige, 1976, 2005.
- *Freud et Nietzsche*, PUF, Quadrige, 1980.
- *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981.
- *Introduction à la métapsychologie freudienne*, PUF, Quadrige, 1993.
- *Corps et symptôme*, 1997, Anthropos, 2009.
- *Le couple inconscient*, Anthropos, 2005.
- *Le masochisme*, Anthropos, 2007.
- *Psychanalyse*, PUF, 2007.
- *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*, PUF, 2009.
- *Masculin et Féminin*, Anthropos, 2013.
- *L'excitation et ses destins inconscients*, PUF, 2013.

Atlan Henri

Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant, Seuil, 1979.

Aucouturier Bernard

Fantasmes d'action et pratique psychomotrice, de boeck, 2005.

Axelos Kostas

Héraclite et la philosophie, Editions de Minuit, 1962.

Balsamo Maurizio

Psychanalyse et subjectivité, Editions Campagne Première, 2010.

Bayle de Jessé Bruno

Houa T'eou. Initiation aux bouddhismes Chan et Tien Tai, Editions de la Maisnie, 1985.

Benjamin Jessica

Imaginaire et sexe, Essai sur la reconnaissance et la différence sexuelle, Payot, 2012.

Berger Anne-Emmanuelle

Le grand théâtre du genre, Belin, 2013.

Bergson Henri

La pensée et le mouvant, 1938, PUF, 1990.

Berque Augustin

Ecoumène, Introduction à l'étude des milieux humains, Belin, 1987.

Bernet Rudolf

Force - Pulsion - Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse, Vrin, 2013.

Bersani Leo

- *Théorie et violence ; Freud et l'art*, Seuil, 1984.
- *Sexthétique*, EPEL, 2011.

Besse Jean-Marc

Habiter un monde à mon image, Flammarion, 2013.

Billeter Jean-François

- *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Allia, 2001.
- *Etudes sur Tchouang-Tseu*, Allia, 2004.

Bleger José

Symbiose et ambiguïté : étude psychanalytique, PUF, 1981.

Bowlby John

- *Attachement et perte. vol 1, L'attachement*, PUF, 2002.
- *Attachement et perte. vol 2, La séparation, angoisse et colère*, PUF, 2007.
- *Attachement et perte. vol 3, La perte*, PUF, 2002.
- *Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parent*, Albin Michel, 2011.

Bouton Christophe

Le temps de l'urgence, Le bord de l'eau, 2013.

Boss Médard

Psychanalyse et analytique du Dasein, Vrin, 2007.

Brown Norman

Eros et Thanatos, Julliard, 1960.

Bugault Guy

La notion de prajna ou de sagesse selon les perspectives du Mahayana, Collège de France, I.C.I., 1982.

Canetti Elias

Masse et puissance, 1960, Gallimard, 1966.

Cassin Barbara

Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse, Epel, 2012.

Charbonneau Georges

Introduction à la psychopathologie phénoménologique, MJW Fédition, Paris, 2010.

Chertok Léon, Stengers Isabelle

Le cœur et la raison. L'hypnose en question de Lavoisier à Lacan, Payot, 1989.

Cheng François

Vide et plein, le langage pictural chinois, Seuil, 1991.

Clément Catherine

- en collaboration avec Kakar Sudhir, *La folle et le saint*, Seuil, 1993.
- *L'appel de la transe*, Stock, 2011.

Conche Marcel

Héraclite, Fragments, PUF, Épiméthée, 1986.

Cornu Philippe

Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme, Seuil, 2001.

David-Ménard Monique

Eloge des hasards dans la vie sexuelle, Hermann, 2011.

Deleuze Gilles

Différence et répétition, PUF, Epiméthé, 1968.

Démiéville Paul

- *Le miroir spirituel*, Sinologica, 1947.
- *Les entretiens de Lin-Tsi*, Fayard, 1977.

Descartes René

- *Discours de la méthode (1637)*, Gallimard, 1966.
- *Les passions de l'âme (1649)*, Gallimard, 1988.

Descola Philippe

- *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
- *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Quae, 2011.

Dumont Jean-Paul

Les Présocratiques, Gallimard, La Pléiade, 1988.

Duportail Guy-Félix

L'origine de la psychanalyse. Introduction à une phénoménologie de l'inconscient, Mimésis, 2013.

Empédocle

Fragments. De la nature, traduits par J.-P. Dumont, dans *Les Présocratiques*, Gallimard, La Pléiade, 1988.

Evola Julius

Métaphysique du sexe, L'âge d'Homme, 1989.

Ferenczi Sandor

- *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, 1924, Payot, 2002.
- *Journal clinique. Janvier-octobre 1932*, Payot, 1985.
- *Ferenczi-Groddeck, Correspondance 1921-1933*, Payot, 1982.

Foucault Michel

Surveiller et punir, Gallimard, 1975.

Freud Sigmund

- *Traitement psychique*, 1890, in *Résultats, idées, problèmes I (RIP I)*, PUF, 1984.
- *Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques*, 1893, in *Résultats, idées, problèmes I (RIP I)*, PUF, 1984.
- *Esquisse d'une psychologie scientifique*, 1895, in *La naissance de la psychanalyse*, PUF, 2009.
- *Psychopathologie de la vie quotidienne, Application de la psychanalyse à l'interprétation des actes de la vie quotidienne*, 1901, Payot, 1975.
- *De la psychothérapie*, 1905, in *La technique psychanalytique*, PUF, 2007.
- *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905, Gallimard, 1987.
- *La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes*, 1908, Eres, 2009.
- *Caractère et érotisme anal*, 1908, PUF, 2008.
- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, 1909, Payot, 1965.
- *Le petit Hans : analyse de la phobie d'un garçon de cinq ans*, 1909, PUF, 2006.
- *Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique*, 1910, PUF, 2008.
- *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse*, 1910, in *La vie sexuelle*, PUF, 2005.
- *Sur le sens opposé des mots originaires*, 1910, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1985.
- *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques*, 1911, in *RIP I*, PUF, 1984.
- *Sur la dynamique du transfert*, 1912, in *La technique psychanalytique*, PUF, 2007.
- *Conseils au médecin dans le traitement psychanalytique*, 1912, PUF, 2007.
- *L'intérêt de la psychanalyse*, 1913, Retz, 1980.
- *Remémoration, répétition et perlaboration*, 1914, in *La technique psychanalytique*, PUF, 2007.
- *Pour introduire le narcissisme*, 1914, in *La vie sexuelle*, PUF, 2005.
- *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968.
- *L'inconscient*, 1915, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968.
- *Introduction à la psychanalyse*, 1916, Payot, 2004.
- *Une difficulté de la psychanalyse*, 1917, in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Gallimard, 1985.
- *Deuil et mélancolie*, 1917, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968.
- *Les voies de la thérapie psychanalytique*, 1918, in *La technique psychanalytique*, PUF, 2007.
- *L'inquiétante étrangeté*, 1919, Gallimard, 1985.
- *Un enfant est battu*, 1919, PUF, 2008.
- *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Payot, 2001.

- *Psychologie des masses et analyse du moi*, 1921, Payot, 2001.
- *Le moi et le ça*, 1923, Payot, 2001.
- *Psychanalyse et théorie de la libido*, 1923, in *Résultats, idées, problèmes II* (RIP II), PUF, 1985.
- *Totem et tabou*, 1923, Payot, 2001.
- *Névrose et psychose*, 1924, PUF, 2008.
- *Le problème économique du masochisme*, 1924, PUF, 2008.
- *La perte de la réalité dans la névrose et la psychose*, 1924, PUF, 2008.
- *Résistances à la psychanalyse*, 1925 in *Résultats, idées, problèmes*, PUF, 1985.
- *La négation*, 1925 in *Résultats, idées, problèmes*, PUF, 1985.
- *Inhibition, symptôme et angoisse*, 1926, PUF, 1951.
- *Le malaise dans la culture*, 1930, PUF, 1995.
- *Des types libidinaux*, 1931, in *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995.
- *Pourquoi la guerre ? Correspondance avec Einstein*, 1932, *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995.
- *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, 1932, *Oeuvres complètes XIX*, PUF, 1995.
- *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*, 1937, in *Résultats, idées, problèmes II* (RIP II), PUF, 1985.
- *Abrégé de psychanalyse*, 1938, PUF, 1950.
- *Correspondance 1873 - 1939*, Gallimard, 1979.
- *Correspondance Freud-Abraham, 1907-1926*, Gallimard, 1969.

Galpérine Marie-Claire

Lecture du Banquet de Platon, Verdier, 1996.

Gentis Roger

Leçons du corps, Flammarion, 1980.

Goldschmidt Victor

Le système stoïcien et l'idée de temps, Vrin, 1979.

Gori Rolland

De quoi la psychanalyse est-elle le nom ? Démocratie et subjectivité, Denoël, 2010.

Green André

- *Le travail du négatif*, 1993/2011, Editions de minuit.
- *Illusions et désillusions du travail psychanalytique*, O. Jacob, 2010.

Grimal Pierre

Le dieu Janus et les origines de Rome, Berg international, 1999.

Groddeck Georg

- *Le livre du ça*, 1923, Gallimard, 1973.
- *La maladie, l'art et le symbole*, Gallimard, 1969.

Guillerault Gérard

Les deux corps du moi. Schéma corporel et image du corps en psychanalyse, Paris, Gallimard, 1996.

Gunzig Edgard

Que faisiez-vous avant le Big Bang ?, O. Jacob, 2008.

Heidegger Martin

Le principe d'identité, 1957, in *Questions I et II*, Gallimard, 1968.

Héraclite

Fragments, traduits par Marcel Conche, PUF, Épiméthée, 1986.

Héritier Françoise

L'identique et le différent, L'aube, 2012.

Hyppolite Jean

Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud, 1954, in Lacan, *Ecrits I, Appendice I*, Seuil, 1999.

Hume David

Traité de la nature humaine, trad. A. Leroy, Aubier Montaigne, 1968.

Ingold Tim

Marcher avec les dragons, Zones sensibles, 2013.

Izutsu Toshihiko

Le Kôan zen, Fayard, 1978.

Jullien François

- *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Seuil, 1998.
- *Du temps, Eléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001.
- *L'ombre au tableau, du mal ou du négatif*, Seuil, 2004.
- *Les transformations silencieuses*, Grasset, 2009.
- *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Grasset, 2012.

Kaës René

Les alliances inconscientes, Dunod, 2009.

Lacan Jacques

- *Le séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, 1953-54, Seuil, 1975.
- *Le séminaire II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, 1954-55, Seuil, 1978.
- *Le séminaire VIII, Le transfert*, 1960-61, Seuil, 2001.
- *Le séminaire X, L'angoisse*, 16 janvier 1963, Seuil, 2004.
- *L'agressivité en psychanalyse*, XIe congrès de Bruxelles, 1948, in *Ecrits I*, Seuil, 1999.
- *Introduction et réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la « Verneinung » de Freud*, 1954, in *Ecrits I*, Seuil, 1999.
- *Le mythe individuel du névrosé*, 1952, Seuil, 2007.
- *Variante de la cure-type*, 1955, in *Ecrits I*, Seuil, 1999.
- *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 17 Mars 1965, numérisation sur la base de la sténotypie E.L.P., P. Valas, <http://www.valas.fr>.
- *En guise de conclusion*, discours de clôture au congrès de Strasbourg, le 13 octobre 1968, publié dans *Lettres de L'école Freudienne*, 1970, n° 7.
- *Le séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*, 1969-70, Seuil, 1991.
- *Le séminaire XIX, ...ou pire*, Seuil, 2011.

Laplanche Jean

- *Vie et mort en psychanalyse*, 1970, PUF, Quadrige, 2008.
- *Problématiques IV, L'inconscient et le ça*, PUF, Quadrige, 1981.
- *Les forces en jeu dans le conflit psychique*, 1994, in *Entre séduction et inspiration: l'homme*, PUF, Quadrige, 1999.
- *La soi-disant pulsion de mort: une pulsion sexuelle*, 1995, in *Entre séduction et inspiration: l'homme*, PUF, Quadrige, 1999.
- *Pulsion et instinct*, 2000, in *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien 2000-2006*, PUF, Quadrige, 2007.
- *Sexualité et attachement dans la métapsychologie*, 2000, in *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien 2000-2006*, PUF, Quadrige, 2007.

Laplanche Jean et Pontalis Jean-Bertrand

Vocabulaire de la psychanalyse, PUF, 1967, Quadrige, 2002.

Lapoujade David

Puissances du temps, Editions de Minuit, 2010.

Levi-Strauss Claude

- *Anthropologie structurale*, 1958, Plon, 1974.
- *Structuralisme et écologie*, 1972, in *Le regard éloigné*, Plon, 1983.
- *L'identité*, 1974-1975, PUF, Quadrige, 1983.

Locke John

Identité et différence, trad. E. Balibar, Seuil, 1998.

Lorenz Konrad

L'agression. Une histoire naturelle du mal, 1969, Flammarion, 2012.

Lukasiewicz Jan

Du principe de contradiction chez Aristote, 1910, Ed. de l'éclat, 2000.

Lupasco Stéphane

- *Les trois matières*, Julliard, 1950, 10/18, 1970.
- *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, 1951, Ed. du Rocher, 1987.

Maldiney Henry

Penser l'homme et la folie, 1991, Million, 2007.

Marcuse Herbert

- *Eros et civilisation*, 1955, Ed. de Minuit, 2002.
- *L'homme unidimensionnel*, 1964, Ed. de Minuit, 1968.

Martin Nicolas, Spire Antoine

Chine, la dissidence de François Jullien, Seuil, 2011.

Michaux Henri

Plume précédé de Lointain intérieur, Gallimard, 1963.

Midol Nancy

Ecologie des transes, Tétraèdre, 2010.

Moulinier Didier

Etudes lacaniennes. Psychanalyse, science, philosophie, Les contemporains favoris, 2013.

M'Uzan (de) Michel

Aux confins de l'identité, Gallimard, 2005.

Nacht Sacha

Le masochisme, 1965, Payot, 2006.

Nicolas de Cues

Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés, 1449-1453, cerf, 2010.

Nicolescu Basarab

La transdisciplinarité. Manifeste, Editions du Rocher, 1995.

O'Leary Joseph Stephen

Philosophie occidentale et concepts bouddhistes, PUF, 2011.

Parménide

Le Poème: fragments, traduit par M. Conche, Epiméthée, PUF, 1996.

Pavie Xavier

Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique, Les Belles Lettres, 2012.

Phillips Adam

Winnicott ou le choix de la solitude, Editions de l'Olivier, 2008.

Piaget Jean

Le structuralisme, 1968, PUF, Quadrige, 2007.

Platon

Œuvres complètes, traduction par Léon Robin, Gallimard, La Pléiade, 1950.

Le Banquet, texte établi et traduit par Vicaire et Laborderie, Les Belles Lettres, 1989.

Pommier Gérard

- *L'ordre sexuel*, 1989, Flammarion, 1995.

- *Du bon usage érotique de la colère*, 1994, Flammarion, 2011.

Pontalis Jean-Bertrand

Les deux premières lettres, nouvelle revue de psychanalyse, *La psyché*, Gallimard, 1975.

Prado de Oliveira Luiz Eduardo

Sándor Ferenczi, la psychanalyse autrement, Armand Colin, 2011.

Pragier Georges et Sylvie

Repenser la psychanalyse avec les sciences, PUF, 2007.

Prigogine Ilya, Stengers Isabelle

La nouvelle alliance, Gallimard folio, 1979.

Racamier Paul-Claude

Le génie des origines. Psychanalyse et psychoses, Payot, 1992.

Rahula Walpola

L'enseignement du Bouddha, Seuil, 1961

Renault Alexandra

Nature et subjectivité. L'énigme de l'homme chez Freud et Merleau-Ponty, Thèse de doctorat de philosophie, Université de Clermont-Ferrand, 2004.

Reich Wilhelm

- *L'analyse caractérielle*, 1933, Payot, 1992.
- *La fonction de l'orgasme*, 1942, L'arche, 1970.

Reik Theodor

Le masochisme, 1953, Payot, 2000.

Rosenberg Benno

Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie, PUF, 1991.

Rosset Clément

Loin de moi, étude sur l'identité, Editions de Minuit, 1999.

Roustang François

- *Influence*, 1990, Editions de minuit, 2011.
- *Qu'est-ce que l'hypnose ?*, Editions de minuit, 1994.

Sacher-Masoch

La vénus à la fourrure, trad. A.Willm, in G. Deleuze, *Présentation de SacherMasoch*, Ed. de minuit, 1967.

Safatle Valdimir

La passion du négatif : Lacan et la dialectique, Olms, 2010.

Samacher Robert

Sur la pulsion de mort, Herman, 2009.

Sauvanet Pierre

Le rythme et la raison, t.1 Rythmologiques, kimé, 2000.

Searles Harold

- *L'environnement non humain*, 1960, Gallimard, 1986.
- *Le contre-transfert*, Folio, 2005.

Shûichi Kato

Le temps et l'espace dans la culture japonaise, CNRS Editions, 2007.

Spielrein Sabina

La destruction comme cause du devenir, in *Entre Freud et Jung*, Aubier, 2004.

Stiegler Bernard

- *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, 2006.
- *Mécréance et Discrédit. 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, 2006.

Suzuki Daisetz Taitaro

Essais sur le bouddhisme zen, volumes 1&2, 1940 et 1943, Albin Michel, 1972.

D.T Suzuki, E. Fromm, R. de Martino

Bouddhisme zen et psychanalyse, PUF, Quadrige, 1971.

Tanizaki Jun'ichiro

Eloge de l'ombre, 1978, Verdier, 2011.

Tetsurô Watsuji

Fûdo, le milieu humain, 1935, CNRS éditions, 2011.

Trottmann Christian

- *La coïncidence des opposés dans le De Icona de Nicolas de Cues (IX-X)*, dans *Nicolas de Cues, penseur et artisan de l'unité*, D. Larre ed. ENS éditions, Lyon, 2005, p. 67 à 85.
- *Vers la contemplation*, Le savoir de Mantice, Champion, Paris, 2007.

Voelke André-Jean

L'idée de volonté dans le stoïcisme, PUF, 1973.

von Weizsäcker Viktor

Pathosophie, Million, 2011.

Winnicott Donald Woods

- *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif*, 1950-55, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. française par J. Kalmanovitch, Payot, 1992.
- *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*, 1951, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992.
- *L'angoisse associée à l'insécurité*, 1952, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992.
- *Psychose et soins maternels*, 1952, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992.
- *La capacité d'être seul*, 1958, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1992.
- *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, trad. française M. Monod et J.-B. Pontalis, Gallimard, 1975 (*Playing and reality*, 1971).
- *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, trad. française par J. Kalmanovitch et M. Gribinski, Gallimard, 2000, (*Psycho-analytic explorations*, 1989).

Widlöcher Daniel

- *Freud et le problème du changement*, PUF, 1970.
- *Métapsychologie du sens*, PUF, Quadrige, 2011.

Wotling Patrick

- *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995.
- *La pensée du sous-sol: Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Allia, 1999.
- *Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche*, in *La pulsion*, Vrin, 2006.

Wunenburger Jean-Jacques

La raison contradictoire, Albin Michel, 1989.

Articles

Amaral Dias Carlos et Luzes Pedro

Relations d'objet et modèle de la pulsion, Revue française de psychanalyse, 2006/5 Vol. 70, p. 1361-1371. DOI : 10.3917/rfp.705.1361.

Assoun Paul-Laurent

La passion de répétition. Genèse et figures de la compulsion dans la métapsychologie freudienne, Revue Française de Psychanalyse, *Compulsions du vide, compulsions de création*, PUF, 1994, p. 335-357.

R. Barbaras

Merleau-Ponty et la psychologie de la forme, Les études philosophiques 2/2001 (n° 57), p. 151-163.

Chagnon Jean-Yves

Le masochisme dans les travaux psychanalytiques français : Un sujet (dé)battu, Psychologie clinique et projective, 2006/1 n° 12, p. 7-67. DOI : 10.3917/pcp.012.0007

Corbin Henri

L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des Religions du Livre, in *Cahier de l'université Saint-Jean de Jérusalem*, Berg International, 1979.

Corin Ellen

- *À l'ombre de la psychose... des tracés en creux aux marges de la culture*, *Cahiers de psychologie clinique*, 2003/2 no 21, p. 197-218.

- *L'autre en abîme*, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, n° 3, 2010, p. 69-90.

URL: <http://id.erudit.org/iderudit/1006201ar>

B. Eizykman

Note sur le cinquième privilège de l'inconscient, Revue française de psychanalyse, 2003/2 Vol. 67, p. 539-557. DOI : 10.3917/rfp.672.0539

David-Ménard Monique

Les pulsions caractérisées par leurs destins : Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb ? », in *Revue germanique internationale*, n° 18 « Trieb : tendance, instinct, pulsion », 2002, p. 201-219.

Demiéville Paul

Le miroir spirituel, *Sinologica I*, 1947, repris en partie dans *Tch'an, Zen*, *Revue Hermès*, *Les deux océans*, 1985, p. 167-177.

Dispiaux Marie-France

Une nouvelle topique : pour quoi faire ?, Revue française de psychanalyse, 2006/5 Vol. 70, p. 1351-1354. DOI : 10.3917/rfp.705.1351

Douville Olivier

Lacan, l'écriture chinoise, le vide et le mythe, <https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/lacan-l-ecriture-chinoise-le-vide-et-le-mythe>

Flecher guy

- *Paul demiéville, le bon maître de Lacan*, <http://www.lacanchine.com>
- *A la passe avec Lacan*, <http://www.lacanchine.com>
- *Lacan, koanalyste ? Analyste, quoi !*, <http://www.lacanchine.com>

Fliess Robert

Silence et verbalisation, traduction de François Sauvagnat, in *La voix*, colloque d'Ivry, Ed. Lysimaque, 1989.

Garnoussi Nadia

Le Mindfulness ou la méditation pour la guérison et la croissance personnelle : des bricolages psychospirituels dans la médecine mentale, Sociologie, 2011/3 Vol. 2, p. 259-275.

Green André

La déliaison, in *Littérature*, N°3, 1971. Littérature. Octobre 1971. pp. 33-52.

Paturret Jean-Bernard

Philia et neikos : Empédocle avec Freud et Lacan, in *La psychanalyse à coups de marteau*, ERES, 2004, p. 58-74. URL : www.cairn.info/la-psychanalyse-a-coups-de-marteau--9782749202594-page-58.htm.

Penot Bernard

Ladite « pulsion de mort » , une force indispensable à la vie subjective (Déconstruction d'antéros), Revue française de psychanalyse, 2006/3 Vol. 70, p. 767-780. DOI : 10.3917/rfp.703.0767. <http://www.societe-psychanalytique-de-paris.net>

Porret Jean-Michel

Le corps et le moi, Juin 1999, Collège international de Psychanalyse et d'Anthropologie, URL : www.cipa-association.org/cipa_docs/porret_corpsetmoi.pdf

Racamier Paul-Claude

Ambiguïté, paradoxalité, 1985, in Gruppo, Revue de psychanalyse groupale n°1.

Renault Alexandra

Le sujet de l'expérience chez Freud, *Astérion [En ligne]*, 1 | 2003, mis en ligne le 04 avril 2005. URL : <http://asterion.revues.org/28>

Roghe Gilles

- *La terre philosophique. Sagesse d'orient, sagesse d'occident*, in *Habiter la terre*, L'Harmattan, 2005.

- *Corps, processus et formation dans la transmission traditionnelle chinoise. Approche phénoménologique et transdisciplinaire des dialectiques formel / non formel*, publié sur le site lacanchine.fr. URL: http://www.lacanchine.com/Roghe_01.html

- *Le corps inachevé. Phénomènes de dépersonnalisation et psychanalyse de l'entre*, Revue Française de Psychanalyse, *La dépersonnalisation*, Tome LXXVII, PUF, 2013, p. 997-1007. <http://www.societe-psychoanalytique-de-paris.net>

Stock Mathis

L'hypothèse de l'habiter poly-topique : pratiquer les lieux géographiques dans les sociétés à individus mobiles, EspacesTemps.net , Travaux, 26.02.2006

<http://www.espacestemp.net/articles/lrsquohypothese-de-lrsquohabiter-poly-topique-pratiquer-les-lieux-geographiques-dans-les-societes-a-individus-mobiles/>

Wiener Simone

Le tatouage, de la parure à l'oeuvre de soi, Champ psy, 2004/4 no 36, p. 159-170. DOI : 10.3917/cpsy.036.0159

Zaltzman Nathalie,

Une volonté de mort, Topique, 2007/3 n° 100, p. 85-102. DOI : 10.3917/top.100.0085

Ouvrages collectifs, Revues.

P. Bantman, A. Deniau, D. Sabatier (s/d)

Psychanalystes, gourous et chamans en Inde, Che vuoi ?, L'Harmattan, 2007.

P. Chemla (s/d)

Résistances et transferts, Erès, 2004.

R. Frydman, M. Flis-Trèves (s/d),

L'irrésistible course du temps, PUF, 2011.

F. Geerardyn, G. Van de Vijer,

Aux sources de la psychanalyse, Une analyse des premiers écrits de Freud, L'Harmattan, 1998.

Piret Bertrand (s/d)

La haine, l'étranger et la pulsion de mort, L'Harmattan, 2008.

M. Plon, H. Rey-Flaud (s/d)

La pulsion de mort entre psychanalyse et philosophie, ères, 2004.

- *L'indifférence à la psychanalyse. Rencontres avec François Jullien*, PUF, 2004.

Hermès, recherches sur l'expérience spirituelle, Les deux océans, 1981.

- *Les voies de la mystique, ou l'accès au sans-accès.*

- *Le vide, expérience spirituelle en occident et en orient.*

Nouvelle Revue de Psychanalyse
La psyché, Numéro 12, Gallimard, 1975.

Revue Française de Psychanalyse
- *Entre psyché et soma*, PUF, Décembre 2010, Tome LXXIV.
- *La dépersonnalisation*, PUF, Octobre 2013, Tome LXXVII.

Revue de Psychanalyse, Champ lacanien
L'identité en question dans la psychanalyse, n°6, PUF, Mars 2008.

ANNEXES

Photographies

1. Structure aménagée organisant l'espace-classe dans une maternelle accueillant des enfants de 2 à 5 ans, à Saint-Laurent en Gâtines, en Indre et Loire. Pages 322 à 324.
2. *IREZUMI* : Tatouages traditionnel japonais. Ces photographies représentent deux *kamenoko*, le « dos de tortue ». Pages 325 et 326.









