

La pulsion à traduire : animalité, rêve et psychosomatique de l'humain (Freud, Laplanche, Dejours)

Augustin Dumont

Chargé de recherches au Fonds National belge de la Recherche Scientifique

Chargé de cours à l'Université Saint-Louis – Bruxelles (Belgique)

Introduction

Au §54 du premier livre du *Gai savoir*, entremêlant avec subtilité des thèmes en apparence hétérogènes et forçant ainsi la réflexion, Nietzsche produit l'une de ses fulgurances les plus remarquables :

La conscience de l'apparence. – Dans quelle situation merveilleuse et inédite, et en même temps terrible et ironique je me sens, avec ma connaissance, à l'égard de l'ensemble de l'existence ! J'ai découvert quant à moi que l'ancienne humanité et animalité (*die alte Mensch- und Thierheit*), voire même que l'ensemble de l'ère primitive (*Urzeit*) et du passé de tout être sensible, continue à poétiser en moi, continue à aimer, continue à haïr, continue à tirer des conclusions, – je me suis soudain réveillé au beau milieu de ce rêve, mais seulement pour prendre conscience que je suis en train de rêver, et que je dois continuer à rêver si je ne veux pas périr : tout comme le somnambule doit continuer à rêver pour ne pas s'écraser au sol. Qu'est-ce pour moi à présent que l'« apparence » ! Certainement pas le contraire d'une quelconque essence, – que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence ! Certainement pas un masque mort que l'on pourrait plaquer sur un X inconnu, et tout aussi bien lui ôter ! L'apparence, c'est pour moi cela même qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus, – que parmi tous ces rêveurs, moi aussi, l'« homme de connaissance », je danse ma propre danse, que l'homme de connaissance est un moyen de faire durer la danse terrestre, et qu'il fait partie en cela des grands intendants des fêtes de l'existence, que l'enchaînement et la liaison sublimes de toutes les connaissances sont et seront peut-être le suprême moyen de maintenir l'universalité de la rêverie et la toute-intelligibilité mutuelle de tous ces rêveurs, et par là justement de *prolonger la durée du rêve*¹.

91

OCTUBRE 2014

Si la disqualification des arrières-mondes et la valorisation de l'apparence ne s'accompagnent, chez Nietzsche, d'aucune substantialisation ou essentialisation de cette dernière – car le « texte » de la réalité souffre seulement les multiples et infinies interprétations que l'on doit en faire, c'est-à-dire aussi les multiples manières que nous avons de le faire agir comme réalité² –, l'on gagne à prendre conscience de cette apparence et de sa valeur. Non pour l'ériger en nouveau fondement, donc, mais pour mieux en maîtriser les effets dans le monde. S'il s'agit bien d'apprendre à danser dans l'apparence ou à faire danser l'apparence, ce n'est certes pas pour rigidifier celle-ci dans un acte réflexif surplombant, en lequel Nietzsche soupçonnera la fatigue ou même le renoncement. Il est en revanche une réflexivité à la fois vivace et tenace, celle qui, loin de toute position de surplomb, s'apparente plutôt à une forme de lucidité. Dans *Le Gai savoir* comme déjà dans *La Naissance de la*

¹ Fr. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 107-108.

² Au sujet du rapport entre texte et interprétation chez Nietzsche, cf. les travaux indispensables de Patrick Wotling, notamment : P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^{ème} éd. 2012, en particulier « La philologie comme métaphore fondamentale », p. 39-52. Sur la conception nietzschéenne de l'image et ses rapports avec le concept d'apparence, on se reportera avec grand profit à : C. DENAT, « Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie. Sens et usages de la notion d'image dans l'œuvre de Nietzsche », in A. DUMONT et A. WIAME, *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles, PIE Peter Lang, coll. « Anthropologie et philosophie sociale », 2014.

tragédie, le *rêve* semble se montrer capable d'une telle acuité. Lieu traditionnel de la dépossession de soi, le rêve ne saurait prétendre à une quelconque maîtrise sur ou de l'apparence. Il permet pourtant, justement parce que les « instincts », pour employer encore le vocabulaire de Nietzsche, y travaillent librement et à plein régime, d'unir subtilement à la vie une forme de conscience de soi plus sagace encore que l'éveil. Pleinement immergé dans l'apparence, le rêveur touche pour ainsi dire immédiatement à des significations qu'il doit interpréter, et où apparaît dans sa nudité primitive le jeu des forces que constitue l'apparence comme telle. Ainsi, l'activité onirique permet de révéler le caractère problématique et à jamais équivoque du sens de l'apparence avec une intensité quasi incomparable. Nietzsche, inspiré notamment par le théâtre baroque espagnol, ne se réveille soudainement que pour prendre conscience qu'il rêve et doit, en vertu d'une nécessité intérieure, continuer à rêver. Se détourner du feu follet de l'apparence, en effet, cesser de faire durer la danse terrestre, reviendrait à s'abandonner, du moins pour l'« homme de connaissance », à la mort.

Pour notre propos, l'aspect le plus captivant de cette brève méditation sur l'apparence réside ici : le rêve à la fois « terrible et ironique » où surgit, si l'on peut dire, une telle lucidité quant à l'apparence, est celui d'une animalité et d'une humanité archaïques, de tout un âge primitif du vivant, qui continuent de poétiser en l'homme actuel, d'aimer et d'haïr, mais aussi de raisonner (« de tirer des conclusions »). Au creux de leur enfouissement, depuis ce fond qui n'est pas un fondement, un texte ou une archive se donnent encore à lire, une langue s'offre toujours à parler, et adresse au vivant humain – celui-là même qui est enfoncé dans l'expérience sensible et dans l'apparence quand il se croit éveillé au milieu des idéalités abstraites – des demandes répétées de traduction. Gageons qu'un tel rêve, celui d'une animalité poétique dans l'homme – un rêve moins choquant aujourd'hui qu'hier mais toujours aussi énigmatique – puisse avoir une certaine intelligibilité.

Nous nous intéressons dans les pages qui suivent à ce rêve en tant qu'il est *le rêve d'un humain*. Ainsi, sans vouloir présupposer d'avance valide une quelconque différence anthropologique, et sans vouloir écarter d'entrée de jeu ce que d'aucuns spécialistes appellent volontiers le « point de vue animal », notre contribution prend pour point de départ le rêve humain, dans lequel – à en croire Nietzsche –, l'animalité s'invite et déstabilise le rêveur par son caractère poétique, créateur, passionnel et rhétorique tout à la fois. Ces caractéristiques se présentent bien comme actuelles pour Nietzsche : elles travaillent la volonté de puissance de l'intérieur et participent de ses interprétations, de ses évaluations, de ses discriminations axiologiques. Toutefois, et simultanément, l'animalité comme l'ancienne humanité appartiennent, selon le paragraphe commenté, à une ère primitive, au passé de l'être sensible. L'animalité ou l'humanité archaïques « parlent » dans l'homme actuel, elles argumentent, elles aiment et haïssent, mais leur voix semble sortie d'un passé immémorial ou d'une ère primitive, assez trahie par notre mémoire ou notre morale pour que celle-ci apparaisse aux animaux non humains comme dangereuse, voire délirante. En effet, tentant cette fois – perspectivisme oblige – d'évoquer le « point de vue animal », au paragraphe 224 du troisième livre du *Gai savoir*, Nietzsche évoque non sans humour l'effroi des animaux à la vue de l'humain :

Critique des animaux. Je crains que les animaux ne considèrent l'homme comme un de leurs semblables qui a perdu le bon sens animal (*den gesunden Thierverstand*) de manière extrêmement dangereuse, comme l'animal délirant (*das wahnwitzige Thier*), comme l'animal rieur, comme l'animal pleurnichard, comme l'animal malheureux³.

³ Fr. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 212.

Pour les animaux eux-mêmes, donc, l'homme aurait perdu un « sain entendement animal », faudrait-il dire pour traduire littéralement le *Tierverstand*, et sa folie est à la fois tragique et pleine d'esprit ou drôle – tel est le sens du mot *wahnwitzig*, retenu par Nietzsche, qui le privilégie ainsi sur *wahnsinnig* ou d'autres termes encore. On le comprend donc, loin que l'animal non humain n'ait pas d'histoire – ce n'est pas ici la question –, l'humain, lui, est en tout cas un être assez historique, ou un être dont l'histoire est assez singulière, pour effrayer le non humain par sa capacité à faire cohabiter un passé animal, reconnu par les animaux eux-mêmes, et une actualité « démente », incompréhensible pour les autres espèces. Tout en s'opposant au darwinisme, jugé trop unilatéral et incapable d'expliquer pourquoi, chez l'humain, les faibles ont si longtemps dominé les forts dans l'Occident chrétien, Nietzsche n'en rappelle pas moins constamment l'animalité de l'homme et reconnaît sa dette à l'égard de divers naturalistes et physiologistes. C'est notamment le cas dans le cinquième livre du *Gai savoir*, où il raille son semblable, soudainement soucieux de s'assurer du propre de l'homme – en l'occurrence sa conscience de soi – au moment même où la zoologie moderne lui assure que « toute la vie serait possible sans se voir en quelque sorte dans un miroir »⁴. C'est d'autant plus désobligeant pour l'homme que « la partie de loin la plus importante de cette vie se déroule encore en nous sans cette réflexion »⁵. Le « besoin de communication »⁶, propose Nietzsche à titre d'hypothèse, expliquerait le surdéveloppement, chez l'homme, du pouvoir de prendre conscience de ce qu'il sent, éprouve, voit et évalue ; non que le non humain n'ait pas besoin de communiquer, mais l'humain, « étant l'animal le plus exposé au danger »⁷, aurait eu un besoin impérieux de se faire comprendre d'autrui, et pour cela, de comprendre ses propres états le mieux possible pour pouvoir les transmettre à autrui.

Avant de quitter Nietzsche, tâchons de rassembler les éléments, il est vrai un peu dispersés, de ce qui constitue le point de départ hypothétique de la présente recherche. Dans le rêve plus qu'ailleurs l'humain prendrait conscience, d'une part, de son appartenance radicale à l'apparence, du fait que de multiples forces jouent et combattent dans l'apparence, que de multiples interprétations, c'est-à-dire de multiples évaluations du monde, sont en conflit ; d'autre part, il prendrait conscience que cette activité créatrice d'apparence et d'interprétation – activité littéralement « poétique » – est comme portée ou poussée par un fond animal, que l'on entendra comme un texte en demande de traduction dans le rêve, ou plutôt un texte toujours en train de se traduire de multiples manières, dans des traductions folles, heureuses ou malheureuses, parfois délirantes, et en tout cas dangereuses. Dans les pages qui suivent, nous proposons de tester cette hypothèse et surtout d'en mesurer la portée, d'en élaborer les enjeux, à partir de la psychanalyse. Nous construisons notre fil rouge de manière autonome en nous appuyant, outre sur Freud, sur les travaux psychanalytiques de Jean Laplanche et sur la psychosomatique psychanalytique de Christophe Dejours.

Parce que notre réflexion porte en priorité sur l'animalité de l'humain et non sur l'animalité de l'animal, le lecteur pourrait être amené à croire, du moins de prime abord, que l'animal non humain est envisagé par nous de manière strictement privative. En réalité, il n'en est rien, bien que ce soit encore, à différents degrés, le cas chez les auteurs sur lesquelles nous nous appuyons ici. Dans une partie conclusive, simplement prospective et plus courte pour des raisons matérielles, nous tâcherons alors de préciser notre position en regard des enjeux les plus actuels de la question de l'animalité, celle de l'animal et celle de l'humain, entendues comme entités problématiques.

⁴ *Ibid.*, p. 302.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 303.

1. Laplanche : de l'instinct à la pulsion

Jean Laplanche a fait du concept de « séduction généralisée » le cœur de sa magistrale relecture – qui est aussi une réappropriation critique et une transformation – de l'œuvre freudienne. La théorie de la séduction généralisée tente d'expliquer de manière originale pourquoi, chez l'homme, « toute fonction, tout processus vital, peuvent "secréter" de la sexualité »⁸, en évitant de réduire cette dernière à une simple fonction d'autoconservation.

La distinction freudienne entre l'instinct (*Instinkt*) et la pulsion (*Trieb*) est l'opérateur conceptuel central de la démarche laplanchienne. Représentant psychique des excitations en provenance du corps, la pulsion est irrémédiablement en décalage avec les instincts, ceux que de prime abord l'on dira « animaux », avec Freud, comme par exemple la périodicité de l'excitation sexuelle. L'instinct animal, aucune des topiques freudiennes ne le situe quelque part : il ne correspond ni à un système psychique ni à un stade originaire du développement de l'individu. Laplanche met en garde contre toutes les tentatives de lire, chez Freud, une articulation de la nature et de la culture dans le nouage du ça et du moi : la clinique nous enseigne justement que l'autoconservation n'est jamais un contenu du ça offert comme tel à l'interprétation. Au contraire, « le contenu du ça c'est avant tout la pulsion sexuelle et c'est la pulsion sexuelle là où elle est le plus éloignée de l'instinct »⁹.

L'étayage (*Anlehnung*) – ce concept essentiel réhabilité par les traductions de Laplanche elles-mêmes – désigne, dès les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* de 1905 – quoique dans un indéniable clair-obscur – le processus primaire de subversion de l'instinct par la pulsion ; il s'agit d'un « mouvement complexe d'appui, puis de déviation, puis de retournement, de la sexualité à partir d'un fonctionnement qui est d'abord étroitement conjoint au fonctionnement visant au maintien de l'existence animale »¹⁰. Tous les organes du corps biologique sont susceptibles d'être déviés de leur fonction biologique et d'être investis, c'est-à-dire « retravaillés » de l'intérieur par la pulsion. La dimension de *mouvement* nous paraît ici essentielle : l'instinct d'autoconservation est représenté, c'est-à-dire dévié, rendu extrêmement *mobile*, et même, selon Freud, perverti, dans l'étayage à travers lequel se constitue le ça – strate primordiale du désir –, tandis qu'au niveau du moi – strate supérieure du désir –, un tel instinct est représenté et subverti par ce que Laplanche appelle une relation vicariante. En biologie, est vicariant l'organe qui supplée à l'insuffisance fonctionnelle d'un autre organe ; de même une espèce animale ou végétale retrouvée dans une région qui n'est *a priori* pas la sienne sera dite vicariante. Chez Laplanche, on le comprend aisément, le concept de vicariance signifie simplement que le biologique est lui-même « vicarié » par le sexuel, c'est-à-dire le pulsionnel. De la sorte, si l'étayage confère progressivement ses contenus les plus déliés au ça, la vicariance – l'équivalent de l'étayage au niveau du moi – opère au contraire un constant travail de liaison psychique et se comporte à l'image d'un organisme, redéfinissant sans cesse ses limites par rapport à l'extérieur et cherchant partout l'équilibre, l'homéostasie. La vicariance du moi fait de ce dernier une instance synthétique, sommée de réparer constamment une totalité – le corps-esprit – défaite par les poussées du ça et ses déliaisons.

On dira, en une première approche, que le moi est le représentant psychique des intérêts propres à la vie, c'est-à-dire à l'autoconservation, là où le ça est le principal vecteur de la pulsion de mort, au sens du texte fameux de Freud intitulé *Au-delà du principe de plaisir*. Dans cette optique, la stabilité garantirait la continuité de la vie tandis que les écarts

⁸ J. LAPLANCHE, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1970, p. 38.

⁹ J. LAPLANCHE, *Problématiques I. L'angoisse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 261.

¹⁰ *Ibid.*, p. 262.

chaotiques du ça viseraient la mort. Et c'est la même énergie, à savoir les forces instinctives d'autoconservation, qui se clive ainsi dans la pulsion sexuelle humaine, une partie de cette force cherchant à synthétiser et à lier entre elles les excitations, l'autre tentant de fragmenter, de multiplier les excitations pour elles-mêmes et de faire éclater toute synthèse. Mais par là-même, il faut admettre que le ça et le moi ne sont que les deux faces d'une même médaille. Du point de vue économique, la source énergétique du moi réside en fait dans le ça lui-même, à travers lequel filtrent en première ligne toutes les motions instinctives, puisque le moi est une instance psychique plus tardive que le ça. Le moi n'est rien d'autre que cette partie émergée du ça où la pulsion fait l'objet d'une tentative de maîtrise rendue nécessaire par la confrontation au monde extérieur – exigence de contrôle et de synthèse passant par une quête d'invariance, voire de stase. La traduction de l'instinct opérée par le moi et le ça dans et comme vie psychique est toutefois bien différente dans chacun de ces deux cas : commuée en désir sexuel délié par le ça, d'un côté, la vie instinctive alimente le moi à travers le narcissisme, d'un autre côté. Ainsi, l'investissement libidinal du moi par lui-même se porte seul garant de la qualité des liaisons psychiques. Quant à lui, le ça, c'est-à-dire en fait la partie de la pulsion restée immergée sous le moi – lequel, dans la seconde topique, est lui-même en partie inconscient tout comme le surmoi – n'est pas organisé, et il n'est pas non plus structuré. Il est au contraire traversé par des motions fluentes, volontiers violentes, contradictoires, mais ne se supprimant pas les unes les autres, et capables de déstabiliser le narcissisme comme aussi de l'alimenter. Son caractère chaotique est volontiers suggéré par Freud à partir des années 1920¹¹. Dès lors, comme le note Laplanche, ce sont d'abord les exigences narcissiques du moi qui maintiennent en vie le sujet, davantage que les forces instinctives d'autoconservation, désormais étayées et vicariées :

tout ceci se joue dans un champ où l'autoconservation n'est pas directement en cause comme motivation, comme force. Au niveau de ce que nous constatons dans l'inconscient : je vis, je mange, je me défends dans la lutte pour la vie, non pour vivre mais pour l'amour de moi, pour l'amour du moi¹².

95

OCTUBRE 2014

Il faut vraiment s'aimer, en effet, pour continuer à vivre en subissant constamment l'assaut des motions pulsionnelles de mort issues du ça ! De prime abord, cela semble contradictoire : pourquoi les instincts d'autoconservation, sur lesquels s'étaye la pulsion sexuelle, clivée en pulsion de vie dans le narcissisme du moi et en pulsion de mort dans le ça, pousseraient-ils indirectement à la destruction de la vie ? L'explication la plus claire mais aussi la plus critiquable (et la plus critiquée) en est donnée par Freud au lendemain de la Première Guerre Mondiale : le ça viserait, selon *Au-delà du principe de plaisir*, une sorte de point zéro de désir, il viserait l'extinction de tous les stimuli, la neutralisation de toutes les excitations, en raison d'un impératif indépendant de l'appareil psychique et de ses constructions, qu'elles soient mortifères ou non. C'est que, dans l'énigmatique spéculation de 1920, toute vie organique, pour des motifs strictement phylogénétiques, tenterait de réinstaurer l'état antérieur de sa condition – et Freud de prendre plusieurs exemples tirés de la vie animale, comme les saumons qui reviennent dans les eaux où ils sont nés –, jusqu'à vouloir l'inorganique et à revenir dans le non vivant. Dès lors, comme l'écrit Freud, « la totalité de la vie pulsionnelle sert à faire venir la mort »¹³. Le « fourvoiement biologisant » d'un certain Freud, dénoncé par Laplanche, s'annonce ici clairement. Car si, comme l'écrit

¹¹ Caractère qu'il faut également relativiser. Cf. les remarques à ce sujet de Laplanche et Pontalis : J. LAPLANCHE et J-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 57-58.

¹² J. LAPLANCHE, *Problématiques I*, op.cit., p. 266.

¹³ S. FREUD, *GW*, XIII, 41. Trad. fr. sous la dir. de J. Laplanche : S. FREUD, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 39.

Freud en pleine contradiction avec d'autres textes et avec ses premières intuitions, « l'évolution de l'homme jusqu'à présent ne me paraît pas exiger d'autre explication que celle des animaux »¹⁴, il faudra dès lors présenter les choses comme suit :

un groupe de pulsions avance impétueusement pour atteindre le plus tôt possible le but final de la vie [c'est-à-dire la pulsion de mort, AD], l'autre [c'est-à-dire la sexualité filtrée par des exigences synthétiques désormais régressives, AD] recule d'un bond, à un certain endroit de ce chemin, pour le parcourir une fois encore à partir d'un point déterminé et allonger ainsi la durée du chemin¹⁵.

La pulsion de vie fait ainsi toujours retour avec ses tensions et son déplaisir, c'est-à-dire des motions que la pulsion de mort doit liquider ensuite dans la jouissance – chemin le plus court vers la mort, vers l'extinction, c'est-à-dire encore le *nirvâna*, avance Freud, directement inspiré par les *Upanishads*, qu'il lit dans la traduction du premier grand orientaliste allemand, Paul Deussen, qui fut l'ami de Nietzsche.

Le problème principal de cette compréhension de la sexualité réside, pour Laplanche, dans l'abandon par Freud des motifs exogènes de la pulsion, c'est-à-dire concrètement de l'action de l'autre, et plus précisément de l'autre adulte sur le petit humain, au profit d'une explication phylogénétique strictement endogène. Cette explication s'appuie au besoin sur la mythologie, mais cette dernière est alors surtout convoquée pour renforcer le plan phylogénétique, c'est-à-dire la réduction du désir humain à l'histoire évolutive. Comme le répète constamment Laplanche, il n'est pas question d'assimiler fourvoisement biologisant et déni du corps biologique. Au contraire, il s'agit de faire droit au biologique en l'inscrivant dans un processus complexe dont il ne saurait néanmoins tirer seul tous les fils.

Laplanche récuse à dessein le pansexualisme de plusieurs interprétations de Freud (notamment Mélanie Klein) : si tout est sexuel d'entrée de jeu, rien ne l'est vraiment. Ainsi, et contrairement à ce que la psychanalyse a longtemps répété, le nourrisson ne surmonte pas *d'entrée de jeu* le plaisir d'organe dans un pur plaisir de représentation délié de tout rapport à l'objet, selon Laplanche, comme si la différence anthropologique était un acquis apporté avec la naissance, et par effet de retour inavoué, à nouveau de l'ordre du phylogénétique et de l'endogène¹⁶. Le désir du petit humain est en premier lieu tourné vers les objets, et c'est

¹⁴ S. FREUD, *GW*, XIII, 44. Trad. citée, p. 42.

¹⁵ S. FREUD, *GW*, XIII, 43. Trad. citée, p. 41.

¹⁶ C'est la ritournelle bien connue : « la nature de l'homme est de ne pas en avoir », sous-entendu : « et ainsi en est-il *toujours déjà* », ce qui risque de ressembler à une pétition de principe anthropocentrique. À nos yeux, on retrouve aussi une explication du désir parfaitement endogène chez Castoriadis. Sa « monade psychique originaire », immédiatement acquise au plaisir de représentation, n'ayant jamais eu à endurer le plaisir d'organe, d'emblée pleinement déliée, virtuellement étayée, est décrite comme asociale. C'est le rôle dévolu au social, selon Castoriadis, d'arracher dans un second temps cette monade à elle-même et de la conduire vers l'autre et le symbolique. La description qu'en donne Castoriadis, celle d'un désir défonctionnalisé, ignorant les délais et les lois logiques, est identique à la description que l'on donne classiquement du ça. Il y aurait identité entre la monade et le ça. Or dans une perspective laplancheenne, la psyché n'a constitué le ça que d'avoir été séduite par l'adulte, comme on le verra : le ça est transi par le social. Pris isolément, il est certes sociopathe, si l'on veut, mais justement, il est bien le fruit d'une élaboration à partir du social. Chez Castoriadis, l'intersubjectivité intervient à nos yeux bien trop tard. Tout se passe peut-être dans l'autre sens : l'altérité seule peut rendre compte d'une structuration psychique et/ou d'un comportement comme celui de la fameuse « monade autiste », longtemps à la mode dans la psychanalyse d'après-guerre (essentiellement anglo-saxonne) et reprise telle quelle par Castoriadis. L'expérience du nourrisson anorexique, appelée en renfort de cette lecture, ce nourrisson fantasmant le sein absent quitte à se laisser mourir de faim en oubliant d'appeler pour la nourriture, peu de temps après la naissance, est particulièrement problématique. Le nouveau-né serait déjà tellement disponible pour l'étayage et le symbolique que le socius serait justement là, à l'inverse, pour rappeler les impératifs du biologique, tout en prenant le relais, plus tard, de la monade, par sa capacité à l'alimenter en significations ! Chez Castoriadis, la société fait crever l'unité autistique mais, en fin de compte, l'étayage va de soi, puisque le représentationnel domine d'entrée de jeu complètement. Or sans l'intervention de l'altérité, il n'y a pas de

l'instinct qui les lui donne. Cette considération n'entre en rien en contradiction avec l'idée selon laquelle l'évolution de l'être humain a progressivement inscrit dans le phylogénétique la *possibilité* de l'étayage, l'*ouverture* vers l'indétermination de l'étayage, avec son auto-érotisme et son régime représentationnel. Ce dernier n'en rompt pas moins avec toutes les promesses déterministes de l'hérédité (et non avec la « biologie » en général, ce qui n'aurait aucun sens) : l'étayage est l'ouverture, à travers l'imprévu de la rencontre de l'adulte, vers l'immaîtrisable de la pulsion et ses destinées défonctionnalisées. Quant au plaisir de représentation, étayé sur le plaisir d'organe et bientôt primordial, il constitue l'entrée dans la sexualité humaine. L'auto-érotisme est d'abord intrinsèquement lié à l'objet, à l'ouverture sur le dehors : il est la subversion de l'instinct par la sexualité, la subversion de l'objet d'autoconservation à même sa visée, en l'occurrence l'aliment (le lait), et la transformation du sein en objet du désir. Plus encore : c'est toute la fonction, alimentaire dans ce cas-ci, qui devient la source de la pulsion sexuelle ; ce sont ensuite toutes les fonctions organiques en général qui sont étayées, donc subverties. À chaque étape de la subversion, le fantasme intervient bel et bien. Toutefois, comme y insiste Laplanche,

La fantaisie, ou le fantasme, ce n'est pas simplement l'imagination du réel, ce n'est pas simplement l'aspect psychique du phénomène somatique. Le fantasme apporte autre chose qu'une simple dérivation naturelle. De l'ingestion à l'incorporation, donc de l'autoconservatif au sexuel, *il y a plus et autre chose qu'une psychisation, ou même une symbolisation*¹⁷.

En effet, si l'incorporation du sein maternel dans la muqueuse buccale du nourrisson génère les premières liaisons psychiques, le fantasme ne s'arrache pas à proprement parler du corps pour produire cette élaboration, mais il demeure pour ainsi dire « au ras du corps ». Ce dernier rassemble, dans la totalité de ses organes et de ses fonctions, de multiples points d'appui pour les excitations sexuelles à venir, dont la source, pour ne plus être à proprement parler l'instinct, devient l'ensemble du corps, puisque chacune de ses parties peut faire l'objet d'une érotisation. Au point que la source du désir « n'est plus un lieu du corps d'où jailliraient, en voisinage, deux processus dont l'un serait autoconservatif et l'autre sexuel »¹⁸. L'idée d'une source de la pulsion se voit presque déclassée, comme aussi les notions d'objet et de but. L'objet de la pulsion, en effet, est obscur, et c'est pourquoi, suivant le mot de Lacan forgé à partir de la plus relevante des traductions anglaises du *Trieb* freudien (*drive*), la pulsion est « à la dérive ». Car quel est l'objet du rapport au sein ? Le lait comme tel

représentation, seulement des perceptions, et certainement pas de monade fermée sur soi. Cette monade est en réalité la première ébauche du narcissisme à venir et elle suppose donc la construction, par l'intermédiaire de l'adulte, d'un inconscient infantile. On confond ainsi, avec cette expérience du nourrisson, les bien réelles limites de l'instinct à la naissance – des limites en réalité assez banales dans le règne animal, l'humain se situant dans une bonne moyenne, contrairement à ce que l'on croit trop souvent par facilité – et le régime proprement érotique-représentationnel. Laplanche se montre ici tranchant : « J'ai plusieurs fois énoncé que la prétendue "expérience de satisfaction" et que la prétendue "satisfaction hallucinatoire du désir" chez Freud était un exercice réussi de prestidigitation. C'est faire surgir le sexuel de l'insatisfaction de l'autoconservation comme on fait surgir le lapin du chapeau. Mais il faut précisément que quelqu'un ait mis le lapin dans le chapeau, et c'est bel et bien l'adulte qui l'y a mis ». J. LAPLANCHE, *Sexual, op. cit.*, p. 21. Par suite, « le dogme de la "monade" » (p. 27), en psychanalyse, doit être critiqué. En effet, « la satisfaction réelle première ne peut être que celle du *besoin* (alimentaire dans l'exemple freudien) ; *sa reproduction*, que ce soit dans la mémoire, le fantasme ou même l'hallucination ne peut être que la reproduction d'une satisfaction *alimentaire* » (p. 46). « Non pas que je dénie la fonction active de l'enfant, comme symbolisation, fantasmatisation, et ceci dans l'*après-coup*. Mais cette activité porte sur des messages *déjà* compromis par le sexuel, en provenance de l'autre adulte. C'est même du fait de cet aspect énigmatique du message adulte que l'enfant est incité à développer une activité insolite de "traduction" » (p. 46).

¹⁷ J. LAPLANCHE, *Problématiques VII. Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 61-62.

¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

n'intéresse déjà pas le comportement alimentaire le plus primitif, pas plus celui du nourrisson que celui de l'animal non humain d'ailleurs, si tant est que, sans le besoin de chaleur et différentes stimulations perceptives, le chaton, par exemple, ne va pas non plus chercher le lait. Comme y insiste Laplanche, « la parole en ce domaine revient pleinement à l'éthologie, animale mais aussi humaine, à l'observation concrète du nourrisson »¹⁹. Il serait réducteur de croire que l'animal, de son côté, est enfermé dans un rapport strictement autoconservatif à l'objet ; et, contre une psychanalyse autocentrée, Laplanche rappelle que « la psychanalyse ne peut pas penser son objet propre sans tenir compte des développements concrets de la psychologie et notamment de la psychologie animale »²⁰. Quoiqu'il en soit, l'objet, mais aussi le but de la pulsion renvoient à autre chose qu'à du montage adaptatif. « Incorporer » l'autre adulte signifie bien sûr le faire entrer dans la vie psychique et fantasmatique, mais c'est aussi « métaboliser, détruire, refabriquer en soi, toutes choses qui sont hors de l'expérience immédiate de l'acte alimentaire »²¹. Ces « choses » n'en sont pas moins, comme l'indique la notion de métabolisation, immanente au corps, et à proprement parler, sans but. On ne voit pas bien quel pourrait être l'objectif d'une telle subversion de l'activité physiologique.

Or s'il en est ainsi, c'est parce que le corps de l'adulte implémente la pulsion sexuelle dans le corps de l'enfant, en lui implémentant son propre inconscient sexuel. On est ici au cœur de la psychanalyse laplanchienne. C'est là qu'intervient justement la séduction généralisée. Point n'est besoin d'admettre au préalable l'existence en bonne et due forme de l'inconscient freudien avec tout ce que cela implique : admettre que l'adulte n'a pas la pleine maîtrise de la parole ou du soin apporté à l'enfant parce qu'il est traversé de pensées contradictoires suffit amplement. Comme dit Laplanche, si l'on peut nier qu'un inconscient se soit formé en cours de route, admettre simplement qu'un humain adulte produise des lapsus et des actes manqués suffit à reconnaître que le message de l'adulte est littéralement mais simplement *compromis* par l'opacité de son désir. L'étayage se produit dès la naissance par la relation à l'adulte, en particulier à travers les soins qu'il prodigue à l'enfant. Ce processus est à la fois traumatique et vital, puisque les montages adaptatifs nécessaires à la survie sont pauvres – mais pas inexistantes – chez le petit humain : sans l'apport de l'inconscient adulte, il n'y aurait pas de subversion, mais pas non plus de survie. Cette altérité adulte, chargée d'une histoire singulière, se communique de corps à corps, à travers des gestes, des non-dits, des regards, des interdits, des attentes, mais aussi des paroles etc. Or par là-même nous assistons à la genèse de l'inconscient infantile. De corps étayé à corps en étayage – d'inconscient adulte à inconscient en gestation –, des motions pulsionnelles sont transmises, et de telles motions doivent bien être dites séductrices.

2. La séduction généralisée et la traduction du message énigmatique

L'enfant est séduit par l'adulte : là réside le cœur de la psychanalyse, selon Laplanche, découvert par le jeune Freud puis recouvert par le Freud plus tardif, et toujours éminemment difficile à accepter. S'il y a des névroses et parfois des psychoses infantiles, il n'y a, cliniquement parlant, de pervers qu'adulte. Un adulte *peut* donc être pervers ; un enfant, en revanche, l'est toujours. Toutefois, si l'enfant est qualifié de « pervers polymorphe » par Freud, c'est non seulement parce qu'il a une sexualité (certes encore dépourvue des moyens que lui confèrera la puberté, mais ce ne sont justement que des moyens), mais en outre parce que celle-ci lui vient de son rapport à l'adulte. Or ce dernier ne doit pas être cliniquement pervers, évidemment, pour implanter dans l'enfant des motions qui, en l'absence de

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 64.

l'édification d'un surmoi et d'un moi chez le petit humain (c'est-à-dire des interdits, des normes sociales et du narcissisme concomitant), ne peuvent devenir que perverses. Il faut entendre cette perversité en un sens évidemment très spécifique : tout le corps de l'autre, l'autre adulte mais bientôt l'autre enfant, devient pour le petit humain source potentielle de plaisir, que ce soit par le toucher, le regard, etc., et nulle censure ne vient opérer de prime abord son action inhibante, de telle sorte qu'à ses yeux, « tout » peut, pour ainsi dire « en droit », être testé, joué, lié ou délié par le petit d'homme.

Les hésitations de Freud sont bien pointées par Laplanche : l'inventeur de la psychanalyse pointe tantôt la séduction violente exercée par le père ou la mère (malgré eux ou non), tantôt il « innocente » les parents et décrit comment ce qui se voulait une tendresse inoffensive de leur part est transformé par l'enfant pervers en source de jeu sexuel auto-érotique. Il n'y a en fait aucune contradiction entre cette tendresse de l'adulte et le message inconscient qu'elle véhicule. Certes, ce que Laplanche, par analogie avec la relativité d'Einstein, appelle *séduction restreinte*, vise l'interrogation du jeune Freud quant à ces scènes infantiles remémorées par les névrosés, dans lesquelles l'adulte joue un rôle manifestement traumatisant. Comme on le sait, à l'idée d'une séduction réelle de l'adulte sur l'enfant, déterminant une névrose à venir, Freud a progressivement substitué le fantasme névrotique, par l'enfant devenu adulte, d'une séduction de l'adulte, et abandonné la séduction restreinte, où l'adulte est, à divers degrés, cliniquement pervers. Mais la théorie laplancheenne de la *séduction généralisée* vise une séduction *réelle et systématique*, que nulle fantasmagorie infantile ne doit recouvrir d'un voile de pudeur, et qui ne nivelle en rien les différences de degrés. En d'autres termes, elle ne camoufle pas les cas dramatiques d'agression par un adulte authentiquement pervers – au contraire, la théorie de la séduction généralisée doit permettre d'en rendre mieux compte.

Dans cette nouvelle optique, l'adulte communique *toujours* ce que Laplanche appelle un « message énigmatique », dont l'enfant est et ne peut être que *passif*, à même son activité de déchiffrement. Le désir n'étant évidemment pas transparent à soi²², l'adulte n'a en aucun cas lui-même une claire conscience de ce qu'il communique à l'enfant. Quant à celui-ci, sa mission est de *traduire* les messages de l'adulte, pour reprendre ce concept essentiel de traduction – marque de l'influence reconnue par Laplanche des travaux d'Antoine Berman sur le romantisme allemand. Traduire ici, c'est traverser l'épreuve de l'étranger, s'approprier le langage de l'autre et, pour pouvoir le parler à son tour, en subvertir par petites touches la grammaire, la syntaxe et le vocabulaire, avec des moyens de niveau qualitatif et quantitatif variés. Il ne s'agit pas ici de ce que Ferenczi, inspiré par Freud, appelait la confusion des langues de l'adulte et de l'enfant, car sa partition entre un langage tendre et naïf, celui de l'enfant, et un langage passionnel, celui de l'adulte, oblitère ce dont il est question, à savoir l'énigme du message comme tel, et surtout son caractère inconscient. Ferenczi en fait l'économie, ne reconnaissant pas dans cette confusion des langues l'origine de l'inconscient, tandis qu'il dé-pervertit l'enfant du même coup – dont le langage, en réalité, n'est en aucun cas « naïf ». De cette altérité adulte, qui est bien sûr multiple, Laplanche dit ceci :

Cet autre adulte, il est tout à fait illusoire [...] d'essayer de le subdiviser en stades, selon la relation d'objet. En d'autres termes, il n'est pas question de dire qu'il y a un autre adulte oral, un autre adulte anal, un autre adulte phallique : ce qui ne ferait que réintroduire un point de vue endogène. L'autre, s'il est anal ou phallique – ce qui est bien possible –, l'autre, s'il est mû et dominé par un fantasme – et il est forcément dominé par des fantasmes – le sera à tous les moments de sa vie.

²² « Les soins "maternels" ou l'attentat "paternel" ne sont séducteurs que parce qu'ils ne sont pas transparents mais opaques, véhiculant l'énigmatique ». J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 127.

Qu'est-ce donc que ces soi-disant stades ? Impossible de les concevoir en-dehors de la relation de tendresse et de soins. Prenons-les par ce biais : la relation de soins offre, propose, des lieux d'implantation pour ce que les gestes adultes vont véhiculer de fantaisies²³.

Laplanche propose de dérigidifier les stades en même temps que les messages adultes, non seulement leur succession dans le temps mais aussi leurs lieux²⁴. Le soin vise bien sûr certaines zones corporelles en priorité, prédéterminées par notre configuration organique, et ces dernières font l'objet d'un étayage privilégié, mais c'est tout le corps qui est symbolisé. De plus, la sexualité est mue par de multiples temporalités, et en ce sens, un devenir n'est pas l'autre, de sorte que le stadisme – en fait moins issu de Freud que de son disciple Abraham puis de Klein – doit être relativisé. Le principal réside en ceci que, si la source de la pulsion sexuelle est « indissociablement fantasmatique et implantée dans le corps »²⁵, *c'est dans la mesure où cette source, c'est l'autre*, avec toute sa charge érotique, avec son inconscient et ses propres traductions. De plus, si l'autre est la source de la pulsion, il en est aussi bien l'objet et le but. Il faut dire alors que « l'objet-source-but »²⁶ de la pulsion humaine, « c'est ce qui reste du message énigmatique de l'autre véhiculé dans l'autoconservation »²⁷, et donc dans ou par un corps qui – jusqu'à nouvel ordre – ne cesse pas d'être biologique en même temps qu'il est érotique.

Dans cette aventure, Freud joue parfois contre lui-même. Tenir ensemble les deux corps, le corps biologique et le corps érotique, ne va pas de soi. En effet, si par l'étayage puis la vicariance, générés l'un et l'autre par l'activité traductrice du message énigmatique de l'autre, le moi et son narcissisme prennent le relais des instincts d'autoconservation en les subvertissant, on est tenté – c'est la tentation de Jung – de ne plus distinguer entre l'énergie psychique comme telle et une libido spécifiquement narcissique :

Si le moi est le grand réservoir de la libido – si toutes nos actions passent finalement par notre amour de nous-même – si tout ce que l'être humain fait soi-disant pour se conserver en vie ne passe que par le fait qu'il se conserve en vie pour l'amour de..., pour l'amour de l'autre et pour l'amour de lui-même – si l'être humain ne vit que par amour – pourquoi alors maintenir un plan de l'autoconservation pure, où un sujet, dans l'abstraction, se maintiendrait en vie sans avoir besoin d'amour ?²⁸

100

OCTUBRE 2014

Ce plan d'autoconservation, instinctive et strictement phylogénétique, devait pourtant être conservé selon Freud. Contrairement à Jung, le père de la psychanalyse veut coûte que coûte privilégier le conflit sur l'unité. La clinique lui apprend en effet que si la sexualité n'est pas menacée par autre chose qu'elle, il ne saurait y avoir de conflits psychiques, à la source de la formation de symptômes. Par suite, tout ne peut pas être sexuel, tout ne peut pas être psychique. Ceci suffit à disqualifier tout pansexualisme prétendument freudien. Du moins, si la sexualité est partout puisque tout peut être vicarié par la pulsion, et si la psychanalyse ne s'intéresse qu'au sexuel dans l'analyse – puisque les symptômes sont sexuels – loin s'en faut que le corps soit uniquement sexuel. Mais Freud s'empêtre dans sa réponse à Jung : certes, il veut préserver le conflit, mais il se pourrait que le conflit soit entièrement biologique, le sexuel et l'autoconservatif constituant deux dimensions d'une seule et même activité

²³ J. LAPLANCHE, *Problématiques VII*, op. cit., p. 80.

²⁴ « Je suis atterré de voir qu'on continue à trouver des programmes d'enseignement où l'on enseigne Freud comme on ferait pour le catéchisme, avec la succession ordonnée des stades infantiles de la sexualité ». J. LAPLANCHE, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 20.

²⁵ J. LAPLANCHE, *Problématiques VII*, op. cit., p. 84.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

cellulaire (à ses heures, Freud croit en effet que l'on pourra isoler un jour une « substance » spécifiquement sexuelle dans l'organisme) ; il se pourrait encore (c'est une conséquence possible de la seconde topique) que l'Éros narcissique s'apparente à la vie. Dans ce dernier cadre, comme dans l'essai de 1920, toute la sexualité est du côté de la liaison, de la pulsion de vie, elle ne vient rien détruire, rien mettre en danger, elle est pure homéostasie. Elle chercherait seulement à unifier ce que la pulsion de mort – le retour des forces d'autoconservation – vient cycliquement détruire pour réinstaurer l'inorganique.

Freud n'invente la pulsion de mort que pour préserver la notion de conflit au moment même où il chasse le conflit hors de la sexualité, identifiée à la seule pulsion de vie. Ce qui est alors évacué par Freud lui-même, c'est la duplicité de la pulsion sexuelle, à la fois refoulante pour préserver le moi *et* source de déliaisons capables de mettre ce moi en péril ; ce qui est exclu, en d'autres termes, c'est l'autre et sa séduction. Car, dans *Au-delà du principe de plaisir*, point n'est besoin d'être séduit et d'avoir à ingérer, c'est-à-dire à traduire, l'inconscient sexuel de l'adulte, point n'est besoin de recourir au fantasme pour tapisser la pulsion de significances multiples, puisque la pulsion de mort est un désir de mort inscrit dans la cellule elle-même et dès lors commune à tous les animaux. Pour Laplanche, la séduction de l'enfant par l'adulte est en quelque sorte le « démon » de Freud. Selon l'interprète, en effet, toute la sexualité est conflictuelle, et ce conflit est *interne* au corps érotique pulsionnel. L'on ne peut accepter le panpsychisme jungien, en fin de compte évidé de tout heurt lié à la rencontre imprévisible avec l'autre – un heurt supprimé par avance dans l'universalité statique de l'inconscient collectif. Mais l'on ne peut guère plus préserver le conflit en situant la disjonction entre l'autoconservatif et le sexuel. Laplanche privilégie donc les intuitions de Freud pour lesquelles le corps érotique, sexuel, est lui-même en conflit. Pour autant, une telle rivalité, un tel affrontement intra-érotique s'étaye sur et n'existe que *dans* le corps biologique, instinctif, autonome, et dans son aptitude autoconservative. Voilà ce qu'il faut saisir²⁹.

Dès lors, si, comme le note Laplanche, « il ne peut pas y avoir de pensée sans qu'il y ait des modifications correspondantes du corps »³⁰, il faut bien reconnaître qu'il est impossible d'agir sur son corps érotique sans opérer de subtils « bougés » dans le corps biologique et que ceux-ci ont en soi une portée significative³¹. À tel point d'ailleurs que nous ne nous rapportons pas à de l'inné (le biologique) médiatisé et transformé par de l'acquis (l'érotique-symbolique), pour reprendre cette vieille opposition conceptuelle. Cela, non seulement parce que les modifications biologiques elles-mêmes ne sont pas forcément toujours réductibles au carcan de l'inné, mais en outre parce que ces notions sont particulièrement relatives au niveau de ce qui importe le plus : le moment où les pulsions

²⁹ On trouve dans un entretien paru dans le *Carnet/Psy* n°70 d'intéressantes précisions concernant le fourvoisement biologisant : « Je dis fourvoisement "biologisant", et non fourvoisement biologique, parce que je ne pense pas du tout qu'il faille adopter une position anti-biologique. Pour moi, l'homme est un être psychobiologique de part en part, aussi bien lorsqu'il résout une équation du troisième degré ou qu'il est grand philosophe. Je suis persuadé qu'il y a là aussi des processus neuro-physiologiques et il est impensable qu'il en soit autrement. Pour moi, le biologique nous traverse de part en part. Quand j'ai dit fourvoisement « biologisant », je me suis fait taper sur les doigts de façon malencontreuse. J'aurais dû parler du fourvoisement innéiste. Je dirais que c'est le fourvoisement phylogénétique et innéiste. Parce qu'on peut très bien être biologiste et penser qu'une partie du biologique est de l'acquis. Il y a du biologique acquis aussi bien que du biologique inné. J'ai voulu dire que l'inconscient inné, présent dans les gènes, génétiquement inné, est une erreur de Freud ». <http://www.carnetpsy.com/Library/Applications/Article.aspx?cpaId=672>

³⁰ J. LAPLANCHE, *Problématiques VII*, op. cit. p. 128.

³¹ Cf. aussi ce passage des *Nouveaux fondements* : « De même qu'il vaudrait d'être rappelé, pour une théorie générale des affects, que celle-ci, pas plus que la théorie de cet affect par excellence qu'est l'angoisse, ne peut éviter de se situer sur la scène même du corps. La modification corporelle et son vécu perceptif sont essentiels au vécu de l'affect, si bien qu'il n'y a rien de scandaleux ni d'anti-psychanalytique, à rappeler que les drogues peuvent modifier du tout au tout ce vécu, et à formuler le projet d'une action sélective et maîtrisée sur lui ». J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, op. cit., p. 23.

peuvent trouver un débouché concret dans la relation au corps de l'autre. Laplanche n'hésite pas à écrire ceci : « *Ce qu'il faut dire, est à proprement parler stupéfiant* : dans la sexualité humaine et son développement, l'*acquis* survient, non pas sur la base de l'inné, mais *avant l'inné* »³². En d'autres termes, au moment où les transformations hormonales de la puberté confèrent à l'adolescent des moyens qu'il n'avait pas auparavant, ses instincts sont déjà intégralement vicariés par ce qu'il a appris au contact de l'autre adulte depuis l'état de nouveau-né, où l'expérience de montages adaptatifs est transie de l'altérité et intégralement subvertie.

Tout le reste, si l'on peut dire, est à mettre sur le compte de la « mythologie » freudienne : l'Œdipe, la castration et beaucoup d'autres explications de la sexualité humaine ne sont évidemment pas à rejeter en soi, mais ce ne sont jamais des « structures », pas plus que ce ne sont de simples « stades ». Ce sont des constructions historico-culturelles, d'une certaine manière omniprésentes du fait même de leur caractère social³³. De son côté, même en rupture avec le phylogénétique freudien et ouvert sur l'Autre, qu'il faudra écrire avec un grand « a », le lacanisme a sa manière bien à lui de retrouver de l'endogène subrepticement³⁴. Ainsi par exemple du complexe de castration. Basé sur l'idée selon laquelle la différence des sexes provient d'une suppression du pénis chez la femme, il trouve, chez Freud d'abord, un appui dans un biologisme lui-même mythifié. C'est le mot fameux de Freud : « Le destin, c'est l'anatomie ». Une bien mauvaise anatomie, puisque, comme le note Laplanche :

Chacun sait en effet, en dehors de toute connaissance biologique scientifique, que l'animal femelle, tout autant que le mâle, a des organes génitaux externes visibles. Chez l'homme, il en va différemment : en raison de la station debout, les organes externes féminins sont cachés, d'où l'illusion, pour l'enfant notamment, qu'ils n'existent pas et que la différence des deux genres se situe entre un genre sexué et un genre asexué.

Mais voilà que, tout à coup, ce roman d'une théorie primitive prend valeur, pour Freud, d'un fait biologique scientifique et inébranlable³⁵.

Voilà pour Freud. Mais il n'y a pas nécessairement lieu non plus de spéculer indéfiniment sur cette femme qui « n'existe pas », selon le mot de Lacan, sur l'assimilation de la femme à la béance, au vide, la raison du désir étant conférée au signifiant-phallus qu'elle rate structurellement, etc. Tout ceci n'a selon Laplanche aucune réalité, si du moins cette explication s'inscrit dans une enquête structurale à portée universelle. Dans ce cadre, il est impossible que l'observation clinique, d'où il fallait cependant partir dans son indécision et son flottement, mette en péril la théorie, qu'elle pourra seulement et inlassablement confirmer – les « vérités » de l'analysant s'identifiant subtilement et comme par magie aux « vérités » de la structure elle-même. Si la femme n'existe pas – comment alors camoufler notre désespoir ! –, *ce sera toujours pour telle ou telle configuration psychique*, c'est-à-dire pour telle ou telle traduction singulière du désir, *traduction dont le propre est d'être radicalement ouverte à l'imprévu*. Quelle que soit la générosité de Lacan à l'égard de l'Autre, l'intervention de ce dernier ne fait que mettre en branle et singulariser un jeu de structures préexistantes et

³² J. LAPLANCHE, *Problématiques VII*, op.cit., p. 136.

³³ « Lire le sexuel symbolisé partout, c'est aussi facile et aussi vain que d'y lire la "lutte des classes". Et que dire lorsque la psychanalyse invente ses propres clés : "Œdipe", "castration", ou "positions" kleinienne. Clés universelles, très souvent utilisées a priori, avant que le sujet n'ait eu à prononcer un mot ». J. LAPLANCHE, *Sexual*, op. cit., p. 81.

³⁴ Ce n'est évidemment pas la querelle entre écoles psychanalytiques qui nous intéresse au premier chef ; il importe en revanche de souligner les écarts entre des compréhensions de l'être-homme bien distinctes, et dont toutes ne permettent pas de reprendre le dialogue du spéculatif et des sciences de la nature (une urgence pourtant) interrompu pour trop longtemps depuis la fin de la *Naturphilosophie* allemande.

³⁵ J. LAPLANCHE, *Problématiques VII*, op. cit., p. 140.

nécessaires qu'interdit par principe la séduction originaire laplanchienne, c'est-à-dire la traduction d'une énigme qui pourra « ouvrir » par-devers elle toutes les langues possibles. Ce que nous avons du mal à accepter, c'est qu'il est *impossible de prévoir* ce que nos traductions (et par suite nos traditions historiques et culturelles) font du message énigmatique de l'autre, et c'est pourquoi aucun sens *structurel* ne saura jamais recouvrir la castration. Plus encore : il n'y a nulle raison d'identifier *in fine* cette dernière à une structure formelle. Tout comme le mythe de la structure plus tard, la biologie mythologisée de Freud ne date pas de ce dernier, elle fait partie – comme aussi toutes nos références traditionnelles à la « bête » qui est en l'homme – de ces

codes de traduction mis à la disposition de l'enfant, du bébé, par l'univers culturel, pour lui permettre de tenter de traduire, tant bien que mal, les messages adultes. Une traduction qui n'est pas sans reste : ce reste, non lié par la symbolisation, étant précisément l'inconscient refoulé, lui-même source du pulsionnel. [...] Le totémisme, le mythe de la castration, le mythe de la bête originaire en nous, loin d'être des sources d'angoisse, sont des instruments pour tenter de maîtriser l'angoisse³⁶.

Toutes ces constructions culturelles sont sans doute indispensables à la stabilité du psychisme, comme aussi pour partie l'explication psychanalytique elle-même lorsqu'elle oblitère l'imprévisibilité radicale de l'opération de traduction de l'autre et l'explique « scientifiquement » par des structures – certes parsemées de trous, lesquelles n'enlèvent rien à leur régularité. Il convient par suite « de leur refuser la dignité illusoire et pompeuse que le lacanisme prétend leur conférer, sous le titre métaphysique du "Symbolique" (avec une majuscule, bien sûr !) »³⁷. La castration, avant d'être une théorie, avant d'être une structure, avant même d'être un fantasme, « est avant tout une *réponse* et non pas un questionnement pulsionnel »³⁸. Elle est avant tout et déjà, faudrait-il dire, *une* traduction possible, une réponse à une question, une lecture de l'énigme abyssale de l'autre et de son message, et l'on ne peut écraser la question sur une réponse singulière, trop rapidement généralisée. Il n'y a pas de différence, à cet égard, entre l'enracinement mythologique ou préhistorique, chez Freud, de l'Œdipe dans le meurtre du père de la horde originaire, apparenté à un « fantasme originaire » sur le modèle de « l'instinct des animaux »³⁹, et son inscription formelle et abstraite, dénaturalisée, dans la structure – le Nom-du-Père – chez Lacan (quoiqu'il en soit des multiples requalifications de cette structure chez ce dernier). On fait passer pour une question archétypale ou structurale une réponse possible à l'angoisse de l'énigme, à l'angoisse de la pulsion⁴⁰ : la psychanalyse ressort alors en premier lieu – à son corps défendant il est vrai – de la « synthèse », de la liaison, et non plus de la « problématique » même du corps désirant, pour utiliser ici un concept moins choquant en allemand qu'en français. Par sa parfaite prévisibilité, la structure n'en est pas moins une forme d'explication endogène⁴¹. Ainsi, écrit Laplanche :

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, op. cit., p. 40.

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰ « L'originaire c'est donc un enfant dont les comportements adaptatifs, existants mais imparfaits, débiles, sont tout prêts à se laisser dévier, et c'est un adulte déviant, déviant par rapport à toute norme quant à la sexualité [...], et je dirais même déviant par rapport à lui-même, dans son propre clivage. Il faut ajouter encore cette nuance que, l'enfant restant présent dans l'adulte, l'adulte devant l'enfant sera particulièrement déviant, porté à l'opération manquée, voire au symptôme, dans cette relation à cet autre lui-même, cet autre qu'il a lui-même été ; l'enfant devant lui fait appel à l'infantile en lui ». *Ibid.*, p. 103.

⁴¹ Cela apparaît bien dans l'ouvrage d'Alfredo Zenoni : A. ZENONI, *Le Corps de l'être parlant. De l'évolutionnisme à la psychanalyse*, Bruxelles, De Boeck Université, 1998. Il est vital, dans cette lecture, que l'humain soit « d'emblée » en rupture avec le règne animal, comme y insiste partout l'auteur. S'il y a bien de l'altérité en soi et hors de soi, cet « Autre » ne sera jamais l'animal, avec lequel l'humain n'a littéralement aucun

La *situation originaire*, c'est la confrontation du nouveau-né, de l'enfant au sens étymologique du terme, celui qui ne parle pas encore, au monde adulte. Si bien que, d'une certaine façon, ce qu'on nomme le complexe d'Œdipe lui-même retombe dans une certaine contingence. Ici l'anthropologie et sa relativisation des structures œdipiennes, ici la prospective également, peuvent nous venir en aide, car, après tout, que restera-t-il dans quelques décennies, dans quelques siècles – non pas d'une triangulation – mais du triangle œdipien classique ? Qui peut parier sur la subsistance de l'Œdipe sur lequel se fonde Freud ?⁴²

Dans la mesure où nos traductions ont immédiatement une portée intersubjective et sociale, puisqu'elles sont intrinsèquement relationnelles, elles se sédimentent en traditions, en régimes de sens institués culturellement. L'Œdipe judéo-chrétien est une forme culturelle de réponse à la traduction du désir énigmatique, mais rien d'autre : il n'est pas l'unique fantasme originaire, mais il n'a pas non plus d'existence exclusivement formelle ou structurelle.

Par ailleurs, si l'enfant est d'abord celui qui ne parle pas, l'inconscient ne saurait être structuré comme un langage, *entendu au sens du langage verbal*, comme le croit Lacan. Car les représentations de mot (*Wortvorstellungen*), comme dit Freud, sont déjà des traductions secondes d'une traduction primaire des messages énigmatiques. Si toute la cure psychanalytique ajoute des représentations de mot, ou des nouvelles représentations de mot, aux représentations de choses, c'est bien parce que les représentations de mot, donc le langage

rapport selon Zenoni. Bien que l'ouvrage se tienne à distance respectable du thème du nourrisson autarcique, par exemple, il est d'autres voies plus subtiles pour retrouver et se tenir à l'endogène en psychanalyse. Ainsi, dans l'introduction de cet ouvrage, les résultats les plus récents de la paléanthropologie se voient intégralement mis au service d'une rupture radicale et sans appel entre l'humanité et l'animalité, l'une et l'autre étant explicitement comparées à deux lignes droites parallèles, par définition sans aucun contact. Certes, il ne vient plus à l'esprit d'aucun paléanthropologue de penser que « l'homme descend du singe » suivant l'ancienne vulgate du darwinisme mais, s'il est bien vrai que la paléanthropologie ne trouve jamais, dans les fossiles humains, autre chose que de l'humain, précisément, et non du singe, loin s'en faut que l'humain soit « dès l'origine » autre chose qu'un animal (sous prétexte qu'il aurait sa biologie et sa morphologie propres et irréductibles), ce que la paléanthropologie ne dit nulle part. Nous sommes entièrement d'accord avec Zenoni sur le caractère non seulement dépassé mais plus fondamentalement inadéquat de la sélection naturelle pour expliquer l'intégralité de l'évolution, du phylogénétique à la culture. Toutefois, autre chose est d'en tirer licence pour arracher purement et simplement l'humain au règne animal – l'animal étant également manqué dans l'application mécanique et réductionniste des critères de la sélection naturelle. L'humain, à en croire Zenoni, serait, seul, « libéré des contraintes de l'adaptation à un biotope défini » (p. 15), au point qu'il peut « vivre n'importe où et manger n'importe quoi » (p. 15), puisqu'il possède l'outil, le langage et le symbolique, et ce, encore une fois, « depuis toujours » – on n'est pas loin de lire : « depuis le miracle de sa création », ou plus simplement : « par essence ». Or rien de tout cela ne va de soi. La litanie de tout ce qui serait absent du monde animal est alors jouée avec son assurance traditionnelle, l'animal n'ayant ni la bipédie, ni la technique, ni même de réactions affectives dignes de ce nom, son agressivité, par exemple, étant « purement fonctionnelle » (p. 16). Cf. aussi la litanie de ce que « jamais le singe ne pourra faire » (p. 22), d'ailleurs caricaturale sur le plan éthologique, et où il s'agit bien de se prémunir à l'avance de toute surprise en matière d'histoire évolutive, de bétonner le « propre » de l'homme, d'une part, tandis que l'on s'abstient à dessein de tout perspectivisme, même minimal, d'autre part, le singe se caractérisant principalement par son incapacité à faire ce que l'homme fait. Par ailleurs, l'ouvrage, déjà ancien, ne peut tenir compte du fait que l'argument de la bipédie, relativisé par Pascal Picq notamment, n'est plus le bon pour singulariser le registre locomoteur humain, mais il pouvait néanmoins faire preuve de plus de prudence s'agissant de l'éventail des qualités qui seraient absentes de l'animal. De manière invariable, on suppose alors que l'être humain est dès l'origine, c'est-à-dire dès « son absence d'origine » (p. 19), le seul vivant démuné à la naissance – ce qui est infirmé par toute une série d'observations éthologiques –, et l'on n'est pas surpris de lire encore qu'il serait le seul à faire face à l'altérité et à la requérir, l'animal comme la plante n'ayant pour leur part besoin de personne (cf. p. 39). En somme, la position lacanienne de Zenoni se justifie en dernière instance par la – bien réelle – spécificité anatomique initiale de l'humain, ainsi que par la spécificité de sa base biologique, sans quoi l'idée d'une rupture et d'une discontinuité avec le monde animal ne pourrait valoir. Nous ne sommes pas sûr que la question soit alors posée de la meilleure façon.

⁴² J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, op. cit., p. 90.

verbal en général, est d'abord au service du conscient⁴³. Toutefois, parler de message et de traduction au niveau de la séduction originaire signifie bien qu'il y a du langage à ce stade, et plus précisément, qu'il y a de la langue singulière. *Mais cette « langue » de l'inconscient ne saurait être structurée à l'image du langage verbal, c'est-à-dire à l'image des représentations de mot.* C'est au mieux l'inverse : le langage verbal épouse, reçoit et transforme à son tour, par le jeu d'associations et de barrages propre au système moi/surmoi, toutes les motions issues de la traduction originaire, c'est-à-dire de ce que l'on aimerait appeler une « vulnérabilité herméneutique du corps » et de ses affects, toujours en devenir, tâtonnante, et engagée dans l'énigme du rapport à l'autre. Le langage verbal prend en charge et filtre les multiples flux de sens d'un corps interprétant, et, comme tel, déjà à la fois fasciné et violenté, lié et délié, unifié et clivé, par le déchiffrement du message énigmatique de l'autre – où sont déjà rendues précaires, avant l'acquisition d'un langage verbal, sa sensation, sa perception, son affectivité, sa mémoire, etc. D'une façon quasi nietzschéenne on pourrait dire que l'appareil psychique, donc aussi le langage verbal, acquis, est d'abord là pour sélectionner des unités de sens permettant de soulager le corps ; il est là pour faciliter, simplifier la vie du corps, lequel est traversé constamment par des flux de messages énigmatiques trop denses et trop nombreux pour lui. Sans le langage verbal, le corps reviendrait au chaos. Le langage verbal ajoute des liaisons et du sens. L'inconscient ne peut être configuré à l'image de ces opérations de sens. Mais nous pensons qu'en retour, le langage verbal, d'abord au service des opérations conscientes, ne peut manquer de *rejouer*, littéralement – donc théâtralement : en redistribuant les rôles et en assignant les sujets à leurs « places » – l'opacité fondamentale du corps désirant, et ainsi de le complexifier.

Sans contradiction, donc, le langage verbal vient à l'appui des opérations conscientes – l'inconscient refoulé, pour partie lesté de langage verbal, ne saurait pour autant fonctionner intégralement sur le modèle de celui-ci – dans le même temps où il ajoute un surcroît de sens aux opérations psychiques. Il ne peut aider le corps à disqualifier des flux insensés et intraitables qu'en proposant du sens, *mais il n'en doit pas moins affronter le non-sens qu'il génère lui-même dans ses opérations.* Le langage est bel et bien porteur d'absurdité, d'apories, d'impasses, mais il ne l'est pas tout seul, il ne l'est qu'au niveau où il vient reprendre en charge et s'approprier un travail de traduction déjà commencé sans lui, ou plutôt en partenariat avec lui (avec le langage de l'adulte), mais pas par mimétisme avec lui. Instrument supplémentaire et non seul chef d'orchestre du travail de traduction, le langage verbal rejoue, reprend à son compte et problématise à nouveau l'impossibilité de faire « tout à fait » sens ; il prolonge l'opacité des messages en même temps qu'il les déchiffre avec plus d'efficacité que ne pourrait le faire un corps érotique privé de verbalisation. Insistons donc : la représentation de mot ne vient pas introduire le clivage toute seule, quand bien même elle lui apporte une densité et une épaisseur nouvelles. En disant de l'inconscient qu'il n'est pas structuré comme un langage, nous ne retirons rien au langage : au contraire, nous lui ajoutons quelque chose. Car ne nous y trompons pas : l'assimilation du langage verbal à un simple trésor de signifiants – un trésor certes infini – n'est pas seulement problématique au regard

⁴³ « Un certain lacanisme, probablement même son courant dominant, va dans le sens de situer le langage verbal au fondement de l'inconscient, un inconscient qui devient alors et comme par définition transindividuel ; on retrouve là, assurément différent de l'inconscient jungien, une sorte d'inconscient collectif ; quitte, par contrepoids, à faire fonctionner ce langage verbal, qui serait soi-disant celui de l'inconscient, selon le processus primaire ; on connaît bien cette maladie du jeu de mots à outrance, qui ne cesse de sévir dans tant de textes, modernes ou anciens, des lacaniens, plus encore peut-être que chez Lacan lui-même, et qui a été stigmatisé de façon comique, sous le terme de "l'effet yau d'poêle". Une telle théorie, celle d'un lacanisme centré sur le langage verbal, permet assurément une écoute "analytique" qui n'a plus rien à voir avec l'écoute du singulier puisque ce sont les effets universels, ou, si l'on veut, transindividuels, du langage qui sont alors privilégiés ». *Ibid.*, p. 46-47.

d'une théorie de l'inconscient, mais elle est également réductrice quant à la compréhension qu'elle se fait du langage lui-même. On manque alors la participation du langage verbal – articulé, gestuel, incarné – à tout le complexe de l'intentionnalité spécifique du corps, qu'il prolonge à sa manière. En ce sens, la perspective de Laplanche mériterait d'être articulée à la perspective de la phénoménologie psychiatrique, si tant est que, comme l'a montré Caroline Gros, « l'inconscient, pour Binswanger, n'est pas structuré comme le langage, mais comme une personne en chair et en os »⁴⁴.

Bien sûr, si le message énigmatique de l'adulte est délivré par des non-dits, des soins, des gestes, des regards et des attitudes, il est aussi largement implanté dans le nouveau-né par son langage verbal. Ce dernier est structuré par des règles, des « régularités », et perçu comme tel par le petit humain, quand bien même il ne le possède pas. C'est là qu'il importe de faire la distinction de Laplanche entre le « linguistique » et « le plan langagier et traductif »⁴⁵. Le message de l'adulte, à la fois verbal et non verbal, « parle » de multiples manières à l'enfant. Mais s'il génère une activité traductrice, c'est justement dans la mesure où le processus primaire inhérent à l'inconscient, celui de la déliaison, du passage fluent des représentations les unes dans les autres selon les mécanismes de condensation ou de déplacement, doit *gagner* la forme linguistique plus qu'il ne peut, de manière pour ainsi dire anachronique, la mimer structurellement. Le langage verbal ne pourra être riche de symptômes, plus tard, que dans la mesure où le processus secondaire (le raisonnement logique, l'attention, le contrôle, etc.) s'y trouve surpris et défait par quelque chose qui agit bien en lui, mais par-devers lui ou par-dessous lui. De même que si tout est sexuel, rien ne l'est vraiment, comme l'affirme Laplanche contre les lectures pansexualistes du freudisme, de même, si tout est linguistique, rien ne l'est vraiment. Tout est « langage », puisque la traduction est aux avant-postes, mais tout n'est pas « langage verbal », et l'inconscient n'est certainement pas constitué à l'image du langage verbal. L'inconscient, qui n'est rien d'autre qu'une instance traductrice, « est irréductible aux seules potentialités polysémiques d'un langage en général : le problème reste, selon nous, celui de l'inconscient individuel »⁴⁶, donc de l'imprévisible et du singulier⁴⁷.

Le langage verbal reprend à son compte et retraduit ce qui est en fait une première traduction, c'est-à-dire une première interprétation d'un message, « originaire » du point de vue du nouveau-né, mais n'ayant évidemment aucune origine en tant que tel. Pour autant, toujours singulier, le message ne relève pas d'un inconscient collectif : il est lui-même la réappropriation dans la langue d'un adulte de ce qui a du sens et de ce qui n'a pas de sens pour lui, de ce qui, en termes nietzschéens, a de la *valeur* pour son désir (ce qui a le plus de valeur étant justement ce qui échoue à faire pleinement sens et donc à se dire verbalement). Chaque acte manqué, chaque lapsus indique une préférence, une orientation, un choix, des attentes, quelque chose de l'ordre de l'évaluatif – autant d'invitations à traduire. Une traduction, c'est une *interprétation* personnelle marquée par une histoire singulière, et aussi

⁴⁴ C. GROS, *Ludwig Binswanger, entre phénoménologie et expérience psychiatrique*, Chatou, La Transparence, 2009, p. 156.

⁴⁵ J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, op. cit., p. 113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁷ « On ne saurait exagérer les ravages qu'a pu opérer la piste lacanienne de l'écoute des signifiants lorsqu'elle est suivie de façon exclusive. Car alors, à la limite, celle-ci ne "s'autorise" jamais que de l'écouter. C'est l'écouter qui décide, et lui seul, que l'expression "prendre sur soi" comporte une allusion au rapport sexuel. C'est l'écouter et lui seul, qui choisit d'entendre "ah ! que c'est difficile à dire" comme "ah *queue* c'est difficile à dire". On ne saurait ici se réclamer sans mesure de l'exemple de Freud, et de son recours fréquent aux plus ou moins "bonnes" plaisanteries pour appuyer ses interprétations. Car les interprétations de Freud [...] sont loin de revendiquer la souveraineté que décrètent souvent nos maîtres interprètes. Si on pousse dans ses retranchements cette prétendue souveraineté, son seul recours est finalement de prétendre que le seul inconscient est celui qui est tapi dans le langage commun, indépendamment de la façon dont l'individu croit s'en servir, alors que lui-même ne ferait que le servir. Donc un inconscient collectif ». J. LAPLANCHE, *Sexual*, op. cit., p. 53-54.

par les aléas ou par l'inscription de cette histoire dans le monde social-historique, qui tout à la fois la rend possible et la combat par sa normativité. Car cette traduction s'implante, par le langage verbal et la constitution du moi et du surmoi, dans la culture à laquelle elle participe, de même que la culture s'implante dans la traduction individuelle. Il est difficile de croire que le message énigmatique offert par l'adulte à la traduction de l'enfant n'est pas rendu d'autant plus opaque qu'il est grevé d'injonctions, d'interdits, de récits, d'attitudes propres à l'inscription du vivant dans ce que Dilthey appelait le « monde de l'esprit » et Husserl – plus largement encore – le « monde-de-la-vie », c'est-à-dire que ce message est co-constitué par de nombreuses traductions collectives. Toutes ces interprétations et ces traductions *font* la sexualité, littéralement, elles la génèrent et la transforment au fil du temps. C'est bien tout cela que le petit d'homme aura à ingérer, donc à « métaboliser ».

Bref, la sexualité ne se constitue qu'à travers l'exogène, à tout niveau. Par l'activité traductrice, le corps érotique se construit. Et par là-même, ce corps est en conflit avec lui-même. Il n'est point besoin d'aller chercher une pulsion de mort prétendument biologique, comme le faisait Freud, pour retrouver un conflit qui aurait déserté le désir sexuel. Le ça et sa déliaison tout comme le moi et ses synthèses narcissiques sont l'un et l'autre pleinement et intégralement sexuels. La traduction entendue comme désir sexuel est *polemos* de part en part. Mais si le corps érotique s'interprète, il s'interprète *dans son enveloppe biologique, à partir de celle-ci, et en « impactant » sur elle*. Que l'Éros soit en lutte avec lui-même, cela n'est possible que parce qu'il n'est pas tout, autrement dit, parce qu'il doit continuer de prélever son énergie sur le corps biologique autoconservatif. Si le moi s'attache à refouler et à contrôler ce qui a été subverti par le ça, si liaison et déliaison sont le propre de la pulsion et d'elle seule, à entendre comme unité clivée, celle-ci n'en continue pas moins de subvertir l'instinct et les forces d'autoconservation. Comme tel, l'instinct est exclu du conflit psychique, mais il est toujours un moteur de l'unité psycho-physique. De plus, le conflit psychique entre lui-même immédiatement en résonance avec le registre physiologique. Il n'y a pas de conflit psychique qui ne soit « métabolisation », et qui n'agisse en retour sur l'unité psycho-physique, telle qu'elle peut être objectivée par l'approche scientifique, pour une part, mais aussi, et de manière à la fois irréductible à cette approche et plus fondamentale, telle qu'elle est vécue en première personne, et donc inobjectivable, pour une autre part. Par suite, l'autoconservation peut être le support du conflit psychique « en ce sens que les fonctions pâtissent d'un conflit qui ne se situe pas à leur niveau »⁴⁸.

D'une certaine façon, l'autoconservation est toujours le terrain du conflit, parce que la survie est systématiquement impliquée dans les pathologies du désir. Insistons : l'on ne peut plus se contenter de dire de la sexualité qu'elle est psychique/symbolique et de l'autoconservation qu'elle est somatique/biologique. Corps érotique (ou corps étayé) et corps biologique sont tout deux des corps : un organe étayé par la subversion libidinale est un organe pour l'Éros, inscrit dans le travail psychique, mais il reste un organe du point de vue du *bios*. Ce dernier n'est pas, *comme tel*, partie prenante du travail psychique mais il doit toujours en répondre puisque, de la conversion somatique propre à la psychonévrose de défense (en particulier dans l'hystérie) à toutes les formes de somatisations, la fonction biologique, même en l'absence de lésion attestable, est toujours « impliquée » dans les désordres érotiques.

Dans le même ordre d'idée, on évitera désormais de rabattre la pulsion de mort sur l'instinct « naturel » du retour à l'inorganique et la pulsion de vie sur la pulsion sexuelle, comme le faisait le Freud de 1920. Pulsion de mort et pulsion de vie sont les deux faces d'une seule et même pulsion sexuelle. Les motions de déliaison et de morcellement issues du ça viennent certes mettre en péril l'activité de synthèse propre au moi et, par le risque qu'elles

⁴⁸ J. LAPLANCHE, *Nouveaux fondements, op. cit.*, p. 138-139.

font courir à l'individualité toute entière, elles ont partie liée avec un désir de mort, ou qui peut aller jusqu'à la mort. Mais elles viennent aussi aérer, délier, rouvrir un moi et ses « processus les plus ligotés »⁴⁹. Si de son côté le moi cherche à perpétuer la vie en maintenant la stabilité, il est souvent prompt à effectuer trop de liaisons, à proposer des synthèses toutes-puissantes, ne souffrant plus l'inquiétude et confinant à nouveau à la mort : « l'extrême de la liaison est aussi l'extrême de l'immobilisation »⁵⁰. Le ça comme le moi participent ainsi l'un et l'autre à la pulsion de vie et à la pulsion de mort, que l'on ne peut observer et décrire que dans le conflit de ces deux instances psychiques.

Bref, le corps sexuel est en conflit avec lui-même, mais le corps biologique demeure le support premier de toute énergie libidinale, de toute traduction, de tout investissement érotique, de toute interprétation. L'observation clinique semble le montrer : là où la symbolisation existe, là où les messages énigmatiques ont fait l'objet d'une traduction efficace, là existent des liaisons psychiques sûres, et là, enfin, l'organe biologique se prête, voire s'offre, à la subversion érotique continuée du corps. L'efficacité de la traduction signifie aussi que les liaisons psychiques sont plastiques, qu'elles accueillent le changement, s'offrent à la déliaison sans s'effondrer, et se réécrivent avec plus ou moins de facilité en cas de traumatisme (accident, maladie, etc.). Cette symbolisation est inhérente à la vicariance de l'ordre biologique en l'homme, elle permet à la pulsion de se réappropriier l'ensemble du corps propre mais aussi le corps d'autrui, et d'une manière générale, tout ce qu'elle rencontre dans son horizon (lequel n'est pas son « autre » absolu puisque la pulsion y participe elle-même et y contribue) : sa culture, son histoire, les institutions sociales, etc. *Cela ne signifie pas que le biologique soit symbolisé par le pulsionnel*, il faut y insister : si ce qui échoue à être symbolisé revient dans le réel – pour reprendre Lacan –, par exemple sous la forme du délire, où la « lettre » met complètement à mal sa métaphorisation par l'« esprit », il n'aurait aucun sens de dire que le « non symbolisé » du délire, sa « lettre », s'apparente à de l'instinctif, du biologique ou encore du « naturel ». Un délire psychotique n'est jamais un contenu instinctif, mais une élaboration complexe, psychique, pleinement pulsionnelle, capable de prendre la place d'une partie du message inacceptable pour l'activité interprétante et traductrice du sujet. La symbolisation, en ce compris ses échecs, va donc bien, non du corps biologique, mais du corps érotique en séduction/traduction/construction au corps érotique plus ou moins stabilisé (mais toujours en construction). Encore une fois : la symbolisation et ses carences sont internes au travail psychique, c'est-à-dire au travail du corps érotique conflictuel, *mais le corps biologique doit pourtant toujours en répondre* puisqu'il est le seul et unique support de ce travail, et ultimement, peut-être, son seul répondant.

Toujours est-il qu'il y a du non symbolique et que la traduction peut faire défaut ou manquer de consistance et ne pas parvenir à opérer, à rendre possible un langage ouvert sur le monde commun et en droit partageable. Plus fondamentalement encore, la source même de la pulsion sexuelle réside justement et étroitement dans l'*intraduisible*. En effet, « ces messages énigmatiques suscitent un travail de maîtrise et de symbolisation difficile, voire impossible, qui laisse nécessairement derrière lui des restes inconscients, des *fueros*, disait Freud : ce que nous nommons les "objets-sources" de la pulsion »⁵¹. De la sorte, c'est moins l'intraduisible au sens d'un quelconque « contenu » figé du message qui orienterait de manière déterministe le comportement ultérieur que ce qu'il devient ; autrement dit, seule importe la qualité de son inscription, et de sa perpétuelle réécriture, dans le travail psychique. Si « l'être humain est et ne cesse pas d'être un être auto-traduisant et auto-théorisant »⁵², et si le refoulement est la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² *Ibid.*, p. 129.

première opération de cette traduction, c'est parce que tout ce processus interprétatif est littéralement hanté par des noyaux intraduisibles autour desquels il faut créer des liaisons. C'est cela que la cure analytique devra rejouer : la séduction originaire avec ses intraduisibles et ses « insymbolisables ».

3. Dejours et l'intraduisible laplanchien : de la psychosomatique au rêve

C'est à nos yeux l'un des grands apports du psychiatre, psychanalyste et psychologue du travail Christophe Dejours d'avoir prolongé les travaux de Laplanche dans la direction d'une psychosomatique originale. Selon l'École Psychosomatique de Paris (Marty, M'Uzan, Fain), à laquelle Dejours s'oppose en partie après y avoir adhéré un temps, la plupart des troubles psychosomatiques sont pour ainsi dire le fruit de « mauvaises névroses » – des névroses dont le conflit n'est pas assez « psychisé », pas assez riche. Ce sont de simples régressions, au contraire du processus de la conversion, repéré très tôt par Freud, grâce auquel l'hystérique peut investir un organe, en subvertir la fonction biologique à un très haut degré d'intensité (par une sorte de sur-étayage), sans le léser à proprement parler, et parvenir à en récupérer l'usage initial au cours de la thérapie (on pourra ainsi recouvrer la vue, remobiliser une jambe paralysée, etc.). Dans ce cas, l'organe ciblé est riche de sens, on peut lire en lui comme dans un livre ouvert. En dehors de ces hystéries spectaculaires, toutes les névroses « de transfert » ou psychonévroses de défense (hystérie, phobie, troubles obsessionnels) comme aussi les psychoses, peuvent recourir, à des degrés d'intensité variables, à des formes de conversion. Ce que l'École Psychosomatique de Paris nomme un trouble psychosomatique renvoie *a contrario* à un conflit incapable de parvenir au niveau psychique, incapable de mettre à profit le corps dans une formation symptomatologique riche ; incapable, donc, d'investir la « scène » du rapport au monde et à autrui pour trouver des débouchés symboliques utilisables par le névrosé. Le conflit, dans ce cas, échoue à faire retour dans le symptôme psychique (une phobie, une pensée obsédante, mais aussi un délire, etc.) ou somato-psychique (une conversion organique).

Le symptôme « classique » est certes déjà de part en part un « vécu » corporel, et l'affect d'angoisse par lequel il apparaît à lui-même, par où il se manifeste au sujet avant de se manifester à autrui, se joue bel et bien dans le corps, en déstabilisant ses fonctions. Mais justement, à en croire cette école, l'absence du signal d'angoisse et du travail psychique concomitant, dans le cas du « trouble psychosomatique » au sens restreint, que l'on nomme aussi caractérose, ne permet pas au conflit de trouver une voie névrotique classique pour s'extérioriser ; bien plutôt celui-ci stagne-t-il dans le corps et se contente-t-il de perturber les fonctions organiques. Quant à la pensée de ces patients, elle est strictement « opératoire », selon le concept proposé par ces auteurs. C'est-à-dire que la mentalisation, faible voire absente, entraîne de la part des « caractéropathes » un discours factuel, décollé de tout fantasme, pauvre émotionnellement, et peu prompt à investir ou à conflictualiser la relation analytique elle-même. En l'absence d'une traduction efficace, d'une symbolisation, d'une métaphorisation de la pulsion par elle-même, le biologique parle à sa place, mais il ne parle qu'en se coupant de son fonctionnement « sain ». C'est là encore la preuve que la traduction érotique inhérente à la séduction originaire n'est pas la simple « métaphore » du registre biologique. En effet, dans les troubles psychosomatiques au sens strict des somatisations régressives dont parle l'École de Paris, l'étayage se « désétaye », au prix parfois de graves problèmes de santé, et ce qui se découvre sous l'étayage, ce n'est déjà plus – et ce ne sera jamais – une simple force d'autoconservation : c'est tout à l'inverse, et justement, une série de handicaps organiques fonctionnels.

Dejours ne remet pas en cause l'existence de ces profils « psychosomatiques » au sens étroit du terme. La « pensée opératoire » rend bien compte d'un certain type d'organisation

psychique, ou plutôt de carence organisationnelle. Il rappelle cependant qu'outre la conscience intime de notre mort propre, qui est, sauf accident brutal, presque toujours une mort par « somatisation » – par une ultime et extrême déliaison, à la fois biologique et psychique – il n'y a pour ainsi dire jamais de « bonnes névroses » ou de « bonnes psychoses », bien « psychisées ». La tendance générale à prendre toutes les plaintes somatiques des névrosés pour des conversions, c'est-à-dire à les entendre comme autant d'attestations d'un étayage, certes en souffrance, mais actif et « solide », est sans doute trop facile. Tout, dans les somatisations des névrosés – que ce soit en général ou spécifiquement au cours du travail analytique – ou dans celles des psychotiques, ne fait pas nécessairement, ou au moins pas facilement, l'objet d'une demande inconsciente et symbolisable adressée au désir de l'autre. Cela étant dit, il existe bien une série de troubles de type « pensée opératoire » et donc psychosomatiques au sens strict du désétayage régressif et de l'incapacité à l'élaboration psychique du conflit. Toutefois,

à force de proclamer cette spécificité structurale des « somatisations » il ne reste pratiquement plus de névroses pures. À l'inverse, force est de constater que des patients, que nous sommes parfaitement fondés à considérer comme des névrosés, font parfois des maladies somatiques et qu'il n'est pas exceptionnel que de telles « somatisations » surviennent dans le cours d'une cure analytique⁵³.

Mais de plus, et surtout, il y a une positivité de la somatisation qui est totalement passée sous silence par l'École de Paris. Selon cette dernière, et d'après une formule de Michel de M'Uzan qui a fait mouche, la somatisation est « bête » ; elle n'a, au contraire du conflit psychique, aucun sens. Non seulement le choix de l'organe ou de la fonction serait indifférent, mais en plus la somatisation ne serait jamais autre chose qu'un échec, un pas de plus dans la déstructuration, et elle ne dirait rien, du moins elle n'agirait pas dans l'appareil psychique de l'individu. Dès lors l'économique prime entièrement sur le dynamique. À la rigueur, et en exagérant un peu, l'analyste martyen ou muzanien préférera que le conflit soit pris en charge par un épisode délirant, pourvu qu'il soit bref, puisque là au moins l'aspect dynamique fait retour, plutôt que par une simple désorganisation de l'appareil biológico-physiologique.

A contrario, les « somatisations symbolisantes »⁵⁴ dont parle Dejours doivent s'entendre comme de réelles *expressions* du conflit, même quand elles ne sont pas des conversions – où le symptôme corporel fait l'objet d'une exploitation spécifique par le sujet. Dans certains cas, donc, des *déliations* biologiques s'avèrent étonnamment capables de générer ou d'activer la création de nouvelles *liaisons* psychiques. Mais ces déliaisons sont moins « poussées », au sens de la pulsion, par des motions de désir symbolisables, que par une forme de violence compulsive que l'on gagne à cerner de plus près. À partir des années 1980, Dejours fait l'hypothèse selon laquelle, dans ces symptômes psychosomatiques faiblement symbolisés,

l'animalité serait la source de la violence et des motions destructrices. Motions dirigées contre l'extérieur d'abord, c'est-à-dire contre l'autre : contre celui dont la rencontre sollicite en moi cette animalité. Et si je m'oppose à l'exercice de cette violence instinctuelle par un retournement contre moi, alors cette animalité devient motion suicidaire ou motion mutilatrice. Si je m'y oppose au contraire par la répression (*Unterdrückung*), alors je préserve l'autre – fauteur de troubles – et je me préserve d'un passage à l'acte suicidaire. Mais en neutralisant l'excitation et l'intentionnalité inconsciente, je risque de déclencher un processus de « somatisation » : autre modalité de destruction de mon corps propre sans

⁵³ Ch. DEJOURS, *Les dissidences du corps. Répression et subversion en psychosomatique*, Paris, Payot, 2009 (première édition : 1989), p. 116.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

conscience du processus dans lequel je m'engage par un mouvement qui n'est pourtant pas suicidaire, *stricto sensu*⁵⁵.

Ici, on le voit, la pulsion de mort freudienne, transposée sur un plan spécifiquement psychosomatique – somme toute relativement étranger à Freud – joue toujours un rôle essentiel. Ce n'est pas une divergence radicale avec la perspective laplancheienne mais plutôt un remaniement interne de celle-ci. Pour Laplanche, la pulsion de mort freudienne, phylogénétique et opposée à la sexualité, au désir, n'a en fin de compte pas sa place, sinon justement comme « pulsion sexuelle de mort », laquelle renvoie à la part d'excès de déliaison ou d'excès de liaison d'une pulsion sexuelle par principe ambivalente, étant simultanément pulsion de vie et pulsion de mort. Dejours admettra franchement cette pulsion proprement sexuelle de mort, mais, sans cautionner purement et simplement la spéculation phylogénétique freudienne, il recourt également à la notion de pulsion de mort, dans ses premiers travaux, pour indiquer quelque chose de non sexuel, une poussée qui n'a pas de lien direct avec ce que les systèmes topiques peuvent avoir de mortifère. L'aspect encore freudien de cette pulsion de mort selon Dejours se manifeste dans l'idée suivante : ce qui fait retour des forces d'autoconservation dans le corps biologique *là où l'érotisation n'a pas fonctionné* s'apparente à un dérèglement visant à en finir avec la vie organique, ou au moins à mettre en difficulté la vie biologique. Ce « retour » est appelé ici pulsion de mort, voire animalité, et il se joue à l'insu de l'appareil psychique, c'est-à-dire du corps symbolique et érotique. « Désérotisées », les forces instinctives d'autoconservation ne visent plus l'autoconservation.

Parce que dans cette réflexion l'animal n'est en tant que tel pas du tout l'objet de l'investigation de Dejours, l'on aura beau jeu de pointer les limites de la compréhension qu'il en propose, strictement négatives. Il faut le remarquer cependant, Dejours ne dit nulle part que l'animal est en soi violent, et encore moins qu'il serait plus violent que l'humain. La violence présumée de l'animal relève d'une projection que l'on peut déconstruire sans aucune difficulté. La violence évoquée par Dejours est inhérente à *l'animalité de l'humain* aux prises avec les impasses de ses traductions et non à l'animalité de l'animal⁵⁶. L'usage assumé du concept d'instinct, dans le cas présent, vise d'abord à souligner que *là où échoue la constitution d'une pulsion « solide », d'un corps érotique assuré, chez l'humain*, l'instinctif ou l'autoconservatif ne peut faire retour dans le corps – le corps de la séduction et de ses échecs – que comme *violence*, comme atteinte à l'étayage érotique. Si le support biologique du désir s'abîme en raison des affres de ce même désir, c'est parce que, descellé de l'étayage érotique « sous » lequel il se tenait, il surgit comme tel. Mais il surgit seul, et sans l'étayage avec lequel il coopère depuis la séduction originaire, il est incapable de travailler normalement : l'instinctif pousse alors vers la mort en déconstruisant les liaisons biologiques.

La violence en question peut être dirigée contre l'autre, source présumée de messages inaudibles ou inacceptables. Elle peut être aussi retournée contre soi. La répression (*Unterdrückung*) de cette violence s'oppose explicitement, dans ce contexte, au refoulement

⁵⁵ *Ibid.*, p. 79-80.

⁵⁶ Dejours reconnaîtra d'ailleurs plus tard que ce que nous allons appeler dans un instant l'inconscient amental, d'où sourd la violence inscrite dans le *bios*, n'est pas à proprement parler animal au sens de l'animal non humain, ni même naturel : « Et, contrairement à ce que j'avais écrit en 1986, l'inconscient amental ne serait pas plus naturel que l'inconscient sexuel (supposément plus culturel). Tous deux seraient formés en même temps ; tous deux seraient construits ; tous deux seraient héritiers de l'histoire des relations entre l'enfant et l'adulte ; tous deux, enfin, trouveraient leur origine dans la rencontre entre le corps de l'enfant et la sexualité de l'adulte ». Ch. DEJOURS, *Le corps d'abord. Corps biologique, corps érotique et sens moral*, Paris, Payot, 2003, p. 190-191. De son côté Laplanche note : « En fait, il faut arriver à se dire que "l'animal en l'homme" n'est pas l'animal réel, adapté, que nous connaissons mais le sauvage, la brute sexuelle. Et cette brute sexuelle n'est pas au début, ce n'est pas le "vrai" animal. Nous n'avons pas un animal préhistorique tapi en nous dès le début. Nous avons constitué cet animal ». J. LAPLANCHE, *Sexual, op. cit.*, p. 149.

(*Verdrängung*), inhérent aux seules pensées lourdes de symbolisations latentes. La somatisation n'est pas simplement « bête », puisqu'un « choix » inconscient la travaille de l'intérieur : charger ou protéger autrui, charger le corps de l'autre ou charger son propre corps. La somatisation, du moins celle qui n'est pas une conversion érotique, s'apparente à la pulsion de mort :

L'émergence des comportements innés et l'actualisation de l'animalité déclenchées par la rencontre avec l'autre s'inscrivent chez l'homme (sauf dans les circonstances exceptionnelles de réaction de survie face à des agressions concrètes) dans le registre de la destruction et non de la conservation. Le paradoxe, donc, c'est que les instincts de conservation soient, chez l'homme, au fondement de son pouvoir de destruction et de sa violence. Compulsivité, automatisme et stéréotypie font de l'héritage phylogénétique une source permanente de difficultés psychiques, et du passage à l'acte l'adversaire premier du moi. Et la lutte contre le passage à l'acte, lorsque la pensée échoue à l'élaborer, apparaît en définitive comme ayant toutes les qualités de la pulsion de mort⁵⁷.

Dejours se dirige alors progressivement vers l'élaboration d'une « troisième topique », dite « topique du clivage », où l'inconscient se voit scindé entre un inconscient *amental* et un inconscient refoulé – l'inconscient psychanalytique classique – que l'on dira *secondaire*. Seul ce dernier fait l'objet de représentations refoulées. La zone amentiale ne fait par définition l'objet d'aucune mentalisation. Les noyaux intraduisibles, les restes non symbolisés de la séduction originaire, sont donc soit riches d'un sens latent mais traumatique et font alors l'objet d'un refoulement névrotique, ou bien d'une projection à l'extérieur comme dans la psychose, soit hors de portée de l'élaboration. Dans ce dernier cas, ils ne sont pas seulement non symbolisés mais ils sont non symbolisables – il n'y a même pas eu de tentative de traduction tant la partie du message de l'autre incriminée était inaccessible à la synthèse. Ils sont dès lors cantonnés à la stase amentiale. Cette zone n'est pas comme telle « animale », elle ne s'apparente à l'« animalité » de l'homme, chez Dejours, qu'à partir du moment où des motions qui en sortent passent la barre du clivage et font violemment irruption dans le passage à l'acte, la décompensation ou la somatisation. L'inconscient amential ne joue aucun rôle dans la vie psychique et par conséquent dans la vie intersubjective, il est purement et simplement inexistant pour le sujet, contrairement au clair-obscur des motions refoulées et toujours à l'œuvre dans le rêve, le lapsus, l'acte manqué, etc. Ainsi, la subversion libidinale ou l'étayage, consécutives à la séduction généralisée et à l'origine du corps érotique, sont donc concurrencées par le clivage ou, pour ainsi dire, par la création d'une zone de l'inconscient, amentiale et résolument non érotique. La violence du trouble psychosomatique suppose que le corps érotique ait été, dès ses premières tentatives de traduction, *réellement mis en danger* par l'action de l'autre et de ses messages, ou du moins d'une partie de ceux-ci. Les motions non mentalisées sont issues de l'*empêchement d'une élaboration psychique du désir* par l'enfant.

Il faut donc étoffer la nosographie psychopathologique. À côté ou en plus d'une manipulation et d'une totale réappropriation des pensées de l'enfant par le ou les auteurs des messages énigmatiques, d'une suppression par leurs soins de l'équivocité du message – laquelle débouche souvent sur la constitution d'une psychose, où toute la difficulté est d'avoir une pensée « à soi », une pensée qui ne soit pas « volée » par autrui – ; à côté ou en plus d'une surinterprétation précoce de la séduction adulte et de son ambivalence traumatisante, plus tard nouée dans l'interdit – d'où la névrose pourra tirer ses forces de refoulement – ; à côté ou en plus de l'emprise despotique et totalitaire exercée par un message adulte, légitimant sans retenue le polymorphisme infantile, ses pulsions partielles, et inscrivant chez l'autre un clivage inacceptable en soi – d'où sourd le déni pervers de la différence des sexes – ; à côté

⁵⁷ Ch. DEJOURS, *Les dissidences du corps*, op. cit., p. 83.

ou en plus de ces errances inhérentes au travail psychique de traduction, de constitution du corps érotique et de ses pathologies, il y aurait ainsi *toujours* place pour un *empêchement* pur et simple de la pensée concernant certains contenus des messages. De tels contenus n'ont donc pas été élaborés en représentations offertes au refoulement névrotique, ni au rejet ou à la forclusion psychotique, et pas davantage au déni pervers : la traduction n'a tout simplement jamais eu maille à partir avec – et encore moins prise sur – ces contenus, qui ne parlent résolument pas le langage de l'organisation psychique.

Les patients psychosomatiques au sens strict des « caractéropathes » à pensée opératoire, c'est-à-dire des « somatisants régressifs » dont parlent Marty et l'École de Paris seraient dans la perspective de Dejours des patients *prioritairement* (dés)organisés par cette *incapacitation* radicale de l'activité traductrice-érotique (souvent en raison d'une condamnation pure et simple, par les adultes, de la rêverie, du jeu, du fantasme ou même simplement de la distraction de l'enfant en bas âge). La pensée a ici fait l'objet d'une répression. Si l'acte de répression lui-même peut éventuellement être élaboré avec le temps, quoique la tâche ne soit par définition pas facile, les pensées qui *seraient* advenues dans l'ordre psychique *si* la répression n'avait pas eu lieu n'ont en revanche, et forcément, jamais lieu. Logiquement, il faut souligner la pauvreté de l'inconscient secondaire et refoulé en regard de la zone amentiale, dans la caractérose, qui n'offre qu'un nombre extrêmement restreint de contenus symbolisables sur lesquels s'accrocher pour protéger le corps biologique. La subversion libidinale est ici mise en minorité, et le sujet n'a pour calmer son angoisse d'autrui, c'est-à-dire l'angoisse de la violence arbitraire d'autrui (il n'a pas d'autre angoisse que celle-là), qu'un recours à des *perceptions* calmantes, tout aussi arbitraires et non érotiques, en l'absence de contre-investissement fantasmatique de la part de l'inconscient secondaire. Ces perceptions protectrices ne sont donc pas des *représentations* inconscientes (symboliques, élaborées). S'il en est ainsi pour le patient-type de Marty, tel qu'on peut le repenser à partir de Dejours, il n'en reste pas moins que la subversion libidinale est *chez tout sujet* mise en danger dans son organisation, ou au moins contrebalancée, par l'inconscient amential, en fonction de sa densité, de l'espace qu'il occupe par rapport aux autres instances et de la quantité d'énergie dont il se nourrit. Car, dans tous les cas, « là où le corps érotique n'a pu se bâtir, reste un corps animal placé sous le primat du physiologique. Les comportements sont alors dictés par les rythmes neuro-endocrino-métaboliques et les montages innés »⁵⁸. On le voit, Dejours mobilise toujours la pulsion de mort d'*Au-delà du principe de plaisir*. Pour nous, le corps évoqué ici n'est pas le corps *de* l'animal, mais le corps animal *de l'humain* une fois défait son corps érotique. L'important se situe cependant en ceci que si les montages innés prennent les commandes, ces rythmes biologiques sont, lorsqu'ils entrent en concurrence avec le corps érotique, des machines de mort :

Là où les parents ont attaqué l'activité de penser de l'enfant, celui-ci cristallise de l'animalité compulsive, en quête de perceptions adéquates. La différence entre l'animal sauvage et l'homme, c'est précisément la construction des systèmes inconscients et pré-conscients qui affranchissent l'homme de ses rythmes biologiques⁵⁹.

La compréhension de l'animal comme un être mécaniquement rivé à des rythmes biologiques est dépassée et ne nous intéresse pas ici, dans la mesure où elle ne tient pas compte de ce qui est spécifique à la subversion animale de l'ordre biologique – laquelle se joue ailleurs puisque l'animal n'a pas d'inconscient *au sens laplanchien* (issu du jeu de la séduction et de la compromission du désir adulte-enfant dans l'étayage). L'« animalité compulsive » de l'homme empêtré dans des somatisations régressives n'est pas celle de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁹ *Ibid.*

l'animal, car il s'agit justement ici des avatars de la subversion libidinale humaine, en regard de laquelle il convient de mettre l'inconscient amental, topiquement en relation avec les autres instances.

Si donc l'on savait avec Laplanche qu'il existait des noyaux intraduisibles, et que ceux-ci avaient même pour principale fonction d'activer la pulsion (à traduire), on voit à présent qu'il faut distinguer entre les noyaux que la traduction a *jugé* intraduisibles, donc qu'elle a traités, refoulés et projetés et qui continuent d'exercer une excitation, et ce qui, *n'ayant jamais été pensé, n'a pas même approché la traduction*. On ne peut à proprement parler pas dire que ces pensées ont été classées sans suite, sorte de primo-forclusion originaire : aucune instance ne les a classées et donc reconnues comme inclassables, puisque ces pensées n'ont jamais eu lieu⁶⁰. Seule existe l'onde de choc d'une violence d'écrasement de représentations qui *auraient dû* éclore, et ce serait précisément cette violence qui reviendrait dans le corps, à l'insu le plus complet de l'appareil psychique, en cas de somatisation (ou que le corps de l'autre ne peut que subir en cas de passage à l'acte brutal). Cette absence de pensée peut aussi être liée à l'assistance par l'enfant à des épreuves que les adultes, les auteurs des messages énigmatiques, n'ont pas eux-mêmes pu symboliser. Celles-ci peuvent susciter de dangereuses décompensations chez l'adulte. Par suite, et pour protéger l'adulte de la décompensation, l'enfant renoncera purement et simplement à interpréter ces situations. Il n'est bien sûr pas toujours possible de distinguer clairement entre les somatisations-conversions, sollicitées du corps biologique par l'appareil psychique afin d'adresser une demande inconsciente mais symbolique à autrui, et les somatisations issues de l'inconscient amental et donc de la pulsion de mort non sexuelle – somatisations qui ne demandent rien ni au moi ni à autrui, une fois que les motions-sources amentales passent la barrière du clivage et font irruption dans les organes.

Mais quelles sont ces motions, quel est le contenu de l'inconscient amental si rien n'a été pensé ? Ce contenu n'existe paradoxalement qu'en tant que *répression* de contenu : soit la répression des pensées de l'enfant par l'adulte soit la répression par l'enfant devenu adulte, et possédant un surmoi plus ou moins solide, de la violence de la première répression. *Le « contenu » de l'inconscient amental ne peut être découvert que par la négative, dans le négatif photographique de la répression, c'est-à-dire dans la somatisation*. Contrairement à ce qu'avance l'École de Paris, le choix de l'organe n'est pas « bête », car les organes visés (ou plutôt les *fonctions* organiques visées) par l'inconscient amental sont toujours ceux dont l'étagage a été réprimé et dont nulle représentation n'existe :

Quant à la cible de la « somatisation », elle serait donnée par le lieu même où l'étagage n'a pu assumer son rôle : la « somatisation » se localise sur la fonction qu'il faut réprimer faute d'avoir pu en subvertir l'énergie par l'entremise de la pulsion en souffrance⁶¹.

⁶⁰ Par ailleurs, la répression violente n'est pas seule à l'origine de ces points d'arrêts du corps érotique. La capacité à ouvrir le corps de l'enfant au sens et au symbolique se heurte aussi tout simplement aux impasses amentales des auteurs des messages énigmatiques, dont on pourra facilement « hériter ». Ces impasses peuvent bien sûr faire l'objet d'une élaboration de la part de l'enfant, mais elles laissent néanmoins souvent un reste filtrer dans la zone amentale : « la subversion libidinale du corps physiologique, pour faire advenir le corps érotique, serait captive de la capacité des parents à *jouer* avec le corps de l'enfant sur les différents registres possibles de l'agir expressif. Jouer avec le corps, avec les fonctions du corps, cela suppose la liberté psychique et expressive des parents. Les registres sur lesquels ces derniers ne peuvent pas jouer (soit parce qu'ils sont froids, insensibles et non sollicitables, soit parce qu'ils sont trop excitables et angoissés lorsqu'ils sont invités par l'enfant sur ce terrain de jeu et qu'ils y réagissent alors par la violence) laissent des traces durables sur le corps de l'enfant ». Ch. DEJOURS, *Le corps d'abord*, op. cit. p. 27.

⁶¹ Ch. DEJOURS, *Les dissidences du corps*, op. cit., p. 141.

C'est le plus souvent par l'intermédiaire de simples perceptions que s'active alors la somatisation, en l'occurrence les perceptions à l'origine de la répression. Loin du signal d'angoisse du retour de la représentation refoulée, ou plutôt de l'affect qui s'en est dissocié, chez le névrosé – lequel retour n'est possible qu'avec un solide système préconscient – la perception immédiatement mais uniquement « consciente » de certains types d'objet va réveiller une violence brutale au niveau amental. Retournée contre le sujet lui-même, cette violence est alors imprimée par l'inconscient amental dans le corps biologique, dont l'absence d'étayage se voit brutalement mise à nu. Dejours évoque ainsi une patiente qui, sans avoir rejeté et refusé de symboliser, à la manière du psychotique, une représentation accablante, en l'occurrence celle de la naissance, n'a tout simplement jamais pu se représenter et élaborer la naissance, de par l'écrasement adulte de toute pensée relative à celle-ci. Elle n'a donc pas élaboré de délire lié à la naissance ou à la gestation. En revanche, percevant un jour le cri d'un nouveau-né, elle somatise au niveau des ovaires :

À la place du complexe de représentations préconscient qui aurait pu être investi du fait de la rencontre perceptive avec le cri d'un nouveau-né, le corps somatise. *Mais ce faisant, il rompt le silence* : l'organe (et la fonction à laquelle il se rattache) indique avec une extrême précision ce qui, de l'inconscient, a été sollicité par le transfert.

La « somatisation » permet dans ces conditions de remonter à la question des origines et de découvrir les motions infanticides de la mère. En ce sens, la « somatisation » rétablit, à partir d'un vécu de transfert, une continuité psychique entre perception et histoire des origines. Elle rétablit aussi la fonction antipulsion de mort de l'élaboration fantasmatique et du travail du préconscient. [...] En introduisant ce qui était jusque-là dénié dans le champ de la pensée et de la parole, l'analyse reperméabilise en quelque sorte la voie de l'étayage au profit de l'établissement d'un équilibre plus favorable des investissements entre perception consciente et représentation préconsciente.

Ce faisant, la « somatisation » pourrait être travaillée par l'interprétation au même titre que d'autres fonctions psychiques, et trouverait sa place dans le travail de l'analyse. En d'autres termes, la « somatisation » pourrait frayer la voie à un processus de symbolisation et relever de l'analyse [...] ⁶².

115

Les perceptions « blanches » (c'est-à-dire non soutenues par l'inconscient refoulé) de la patiente déclenchent ainsi des décompensations somatiques, que la relation intersubjective peut également déclencher, notamment lorsque l'autre demande au sujet un acte par lequel une fonction organique proscrite devrait être mobilisée. C'est alors la zone de sensibilité de l'inconscient qui est touchée. Cette zone est chez Dejours le point d'intersection de l'inconscient sexuel (refoulé), de l'inconscient amental (non refoulé) et du système préconscient-conscient classique. Les perceptions ne peuvent pour Freud se transformer en représentations capables de « travailler » le système inconscient qu'à partir du moment où ces dernières sont d'abord appréhendées par le préconscient, qui peut choisir ensuite de les distribuer aux autres instances par le refoulement, le rêve, la censure, etc. Ainsi, si une perception de la vie quotidienne, apparemment anodine, traumatise brutalement le névrosé au sens classique du terme, c'est parce qu'elle se rapporte à des représentations inconscientes et aux affects qui y sont liés. Mais chez un sujet « opératoire », l'absence d'organisation névrotique permet à certaines perceptions de percuter immédiatement la zone de sensibilité et d'ébranler ainsi directement l'inconscient en sa partie clivée, c'est-à-dire amentale. C'est-à-dire que ces perceptions ou ces demandes engagent cela même qui n'a pas pu être pensé, et échappent donc au contrôle du préconscient. Encore une fois : cette zone de sensibilité de l'inconscient existe chez tous les sujets, mais son importance dépendra de la taille et de la répartition de l'énergie entre les instances – la caractérose martyenne se rapportant essentiellement à la dualité entre la zone de sensibilité et l'inconscient amental. Selon Dejours, le seul moyen de défense que possèdent *tous les sujets* contre les perturbations

OCTUBRE 2014

⁶² *Ibid.*, p. 142-143.

perceptives au niveau de la zone de sensibilité est le déni, dont on sait qu'il est la stratégie de premier choix du pervers, où ce déni est d'ailleurs bien plus élaboré puisqu'il est d'abord déni de représentations et non de simples perceptions. On peut cependant toujours se protéger des perceptions traumatisantes pour le registre amental en déniaient purement et simplement leur survenue. Ce déni est toutefois très difficile à utiliser, notamment par les patients « opératoires », tant l'inconscient amental exige une décharge immédiate de la violence perceptive, par le passage à l'acte, la fuite ou la somatisation.

Comme on le voit avec la patiente de Dejours, la somatisation peut faire progresser le caractéropathe si elle débouche, par l'intermédiaire d'une relation à un nouvel « autre » énigmatique – l'analyste – sur une représentation, qui sera toutefois strictement élaborée à partir d'un vécu de perturbation physiologique corrélé à une certaine perception ou à une certaine demande, « blanches » l'une et l'autre. L'aller-retour entre les perceptions du conscient, soit perturbatrices soit apaisantes, et les somatisations, donne un sens à l'analyse de ces patients usant de « pensée opératoire », rendue il est vrai d'autant plus difficile que l'analyste, arrêté par la focalisation du patient sur des perceptions calmantes, est systématiquement et à son tour empêché de penser. Une somatisation reste donc encore « potentiellement » symbolisante tout au long de l'âge adulte. Dejours ne les encourage jamais dans l'analyse évidemment : elles prennent souvent l'allure d'accidents au pronostic variable mais toujours dangereux. Il préconise ainsi parfois, pour ce type de patient, la technique du « pare-excitation » au détriment de l'activation du conflit.

Quoiqu'il en soit, la perception « blanche », ou d'autres rencontres avec une réalité extérieure non symbolisée mais traumatisante pour la zone amentale, peuvent parfois, grâce à l'analyse notamment, enrichir l'inconscient refoulé et être intégrées au travail psychique, au point que la seconde rencontre avec la même perception obligera le sujet à se confronter aux détours, aux traces mnésiques des interprétations précédentes de cette perception. Et il en est ainsi là où, d'ordinaire, dans le cas de somatisations répétées et non analysées, dans le cas de passages à l'acte brutaux ou de décharges violentes, le gain pour l'appareil psychique est nul quel que soit le nombre de confrontations. Le névrosé est sans doute privilégié dans la réintégration de ces perceptions « blanches », impliquant sa zone amentale : il essaiera spontanément de faire fonctionner son appareil psychique sur le modèle du traitement d'une motion refoulée. Il tentera de mettre ces perceptions en latence et d'en intégrer la violence. Cela suppose évidemment un inconscient secondaire plus large que l'inconscient amental, un solide système préconscient et une intense activité onirique. L'absence de pensée, voire même la décharge brutale si elle n'a pas pu être évitée, va faire ensuite comme telle l'objet d'élaborations et l'on va au fond tenter de constituer une nouvelle énigme à la place du vide. Chez certains sujets particulièrement dominés par leur inconscient amental et l'absence d'élaboration, une participation de l'inconscient refoulé au passage à l'acte amental peut néanmoins être parfois notée. L'amentalité, en effet, renvoie à un vide terrorisant pour l'humain, un vide coupé de tout sens, que l'on pourra tenter d'occulter en le couplant à des motions de désir refoulées, elles-mêmes souvent extrêmement rudimentaires. Le passage à l'acte prend alors une coloration plus ou moins sexuelle. Des motions inconscientes participent à la décharge, et c'est là une tentative dramatique d'élaborer une violence qui cependant ne peut l'être tant que la zone amentale lui donne seule sa raison d'être, c'est-à-dire tant qu'elle prive cette violence de toute élaboration :

La violence n'acquiert sa forme finale que lorsque la compulsion se trouve augmentée et démultipliée par la co-excitation sexuelle, c'est-à-dire lorsque l'excitation venant de la colère, éprouvée comme une conjuration ultime du risque du vide, est relayée par le plaisir sexuel d'éprouver une excitation revenue et augmentée en soi dans le contact violent avec le corps de l'autre. Le sujet se retourne contre l'autre parce que c'est à cause de la présence même de ce dernier qu'il éprouve soudain la progression terrorisante du vide en lui. Et c'est grâce à la violence contre le corps de l'autre qu'il parvient à ressentir

à nouveau de l'excitation en lui et, ainsi, à écarter le spectre de la mort psychique. Un état d'ivresse et de jouissance peut alors s'enclencher et s'accroître de la contribution fantasmatique à la puissance retrouvée. Dans la perspective de la troisième topique, la sollicitation de l'inconscient amential ne provoque pas initialement la violence, mais la désorganisation de la pensée. C'est la peur du vide intérieur qui constitue le déclencheur, la peur de la mort affective. La colère compulsive est une réaction éperdue de fuite. Son érotisation est ce qui la transforme en violence⁶³.

D'une manière générale, tout est cependant mis en œuvre pour que la barrière du déni ne soit pas franchie : ni la demande d'autrui ni l'agression perceptive ne peuvent alors déstabiliser la partie clivée de l'inconscient, et certains sujets peuvent presque se passer d'une confrontation traumatisante à la réalité ; ils ont en ce sens moins de tentations que le psychotique d'attaquer cette réalité. Le travail analytique, lorsqu'il est attentif à cette dimension psychosomatique, cherche de son côté à élargir spécifiquement l'inconscient refoulé et à reculer la barre du clivage – certains névrosés pouvant y arriver parfois avec leurs propres moyens.

Mais plus fondamentalement, bien que l'on ne puisse utiliser *directement* des motions issues de l'inconscient amential dans le rapport à autrui, du moins autrement qu'à travers l'agression et la violence du passage à l'acte ou de la somatisation, une « traduction », lente et patiente, de motions issues de la première zone semble possible *indirectement*, pour Dejours, et ce, tout au long de la vie ! Comment est-ce possible ? Selon Dejours, et c'est un point à nos yeux capital, le *rêve* est l'opérateur privilégié de ce travail de communication entre l'inconscient amential et l'inconscient secondaire : « Le passage entre les deux ne serait pas direct, et exigerait la médiation de la *perlaboration par le rêve* »⁶⁴.

4. Le rêve comme dialogue entre les corps biologique et érotique

L'œuvre de Freud permet déjà d'entrer dans la complexité de la *Traumarbeit*, alors centrée uniquement sur les instances psychiques. Parce que le rêve est toujours un compromis – à l'image de n'importe quel symptôme – entre des systèmes topiques différents, il est à la fois indéterminé et surdéterminé, et ouvert à de multiples interprétations. Freud le reconnaît lui-même bien que, d'une certaine façon, il referme la béance herméneutique du rêve en instituant l'accomplissement de souhait (*Wunscherfüllung*) comme seule clé de lecture valable du processus onirique, dans lequel chaque instance désire autre chose que ses voisines. Le relâchement de la censure à l'état de sommeil apaise le surmoi sans pour autant l'effacer, et permet au moi d'accueillir un désir inconscient, qu'il refoule en état de veille pour ne pas avoir à gérer l'angoisse de sa survenue. Cette indulgence du moi par rapport aux mentions inconscientes s'explique par le désir de dormir, coextensif au besoin biologique du sommeil. Si le rêve est, au point de vue économique, le « gardien du sommeil », comme le croyait Freud, c'est parce qu'il tente dans la mesure du possible de préserver le repos du moi en prenant en charge des motions inconscientes perturbatrices pour celui-ci – lequel se réveillera d'ailleurs en sursaut en cas d'échec du rêve à tenir ce compromis. En satisfaisant un désir inconscient, le rêve permet de prolonger le repos. Le rêve, *stricto sensu*, cherche ainsi à élaborer l'angoisse – c'est en particulier le cas, et contrairement à ce que l'on pourrait croire, des rêves angoissants – plus qu'il ne lui offre un moyen de se décharger brutalement, qui appellerait le retour au contrôle et à la vigilance de l'état de veille (lequel est par ailleurs toujours vulnérable, sans quoi il n'y aurait pas de symptômes diurnes : obsessions, phobies, etc.). Le rêve a d'abord pour mission de diminuer la tension de l'appareil psychique, mais pour cela il doit précisément l'élaborer.

⁶³ Ch. DEJOURS, *Le corps d'abord*, op. cit., p. 124.

⁶⁴ Ch. DEJOURS, *Les dissidences du corps*, op. cit., p. 84.

Le rêve est donc déjà, indépendamment de la troisième topique proposée par Dejours, le cœur battant du travail de traduction continuée tout au long de la vie puisqu'il s'attache à produire des liaisons psychiques que les poussées inconscientes viennent défaire et qu'il faut incessamment « réparer ». Le rêve est le lieu, l'atelier où se réélaborent sans cesse les messages énigmatiques et leur *devenir* dans la vie du sujet. Car la vie ne cesse d'apporter à celui-ci de nouveaux matériaux énigmatiques de l'extérieur, et ces derniers doivent se greffer sur un corps érotique à divers degrés plus ou moins fort et plus ou moins fragile, selon son rapport singulier à l'intraduisible archaïque du sujet. Ces nouveaux matériaux doivent être traduits dans la langue même où se sont élaborés et où continuent de s'élaborer les noyaux intraduisibles. Rêver est donc dangereux, puisque dans cette activité, les matériaux en question sont révélés au moi en même temps qu'ils sont élaborés. Si l'humain a tout à gagner du rêve, puisque par son intermédiaire il peut fabriquer des liaisons nouvelles, créatives, et des « solutions », les « problèmes » comme tels s'y manifestent tout aussi bien.

La prodigieuse activité onirique du névrosé, tant remarquée par Freud, ne doit pas être généralisée. Dans ce cadre, la poussée est trop forte pour être ignorée : la demande de traduction cherche de multiples voies de résolution non sans rencontrer sur son chemin la compulsion de répétition, qui oblige aussi le rêve à se répéter. Mais la psychosomatique s'intéresse également aux configurations névrotiques qui ne rêvent pas, comme aussi à la place du rêve dans les configurations pathologiques autres que la névrose. L'insomnie chronique se présente ainsi aisément comme le symptôme d'un refus inconscient de rêver, bien souvent en provenance du surmoi : la crainte d'abandonner la vigilance s'apparente à un refus de laisser le rêve traiter certaines motions inconscientes. Plutôt que d'être tyrannique dans la vie vigile, à travers la formation de symptômes pénibles – chez le névrosé freudien classique – qui forcent l'élaboration, le surmoi peut en effet choisir de ne pas mobiliser la créativité du symptôme, par conséquent de ne pas mobiliser non plus la créativité concomitante du rêve, et de protéger le moi en allongeant au maximum la vie diurne. Au point de vue économique, le surmoi refuse dans ce cas de dilapider de l'énergie dans la formation de symptômes. Ces derniers s'accompagnent en effet de l'angoisse avec laquelle ils cherchent par définition des compromis, et la solution de l'insomnie chronique permet d'échapper, plus ou moins maladroitement et de manière évidemment précaire, aussi bien à l'angoisse qu'aux symptômes sans devoir ébranler le narcissisme du moi. Le prix à payer en est toutefois une fatigue harassante et une panne dans la remise en cause de soi. Quant au narcoleptique qui ne peut à l'inverse s'empêcher de dormir, il aura tendance à dormir pour rêver (en vain) plutôt qu'il ne rêve pour continuer à dormir, selon la psychosomatique psychanalytique : il est dans l'incapacité désespérée de mettre en latence une série de pensées problématiques, et le besoin urgent d'un rêve pour classer une pensée de ce type ne peut être différé. De multiples perspectives de recherche se sont ainsi ouvertes, à l'image de celles-ci.

L'apport de Dejours et de la troisième topique réside dans la prise en compte du destin amental et biologique dans le rêve. Cette réflexion s'élabore comme elle se doit en dialogue avec la neurobiologie puisque le corps biologique et ses programmes concurrentiels du corps érotique sont systématiquement interpellés et touchés par ses errances. La réduction de l'enquête onirique sur le seul avantage adaptatif que le rêve procurerait à l'humain dans l'évolution doit être levée, puisque le rêve humain se comprend d'abord à travers la circularité du passage entre les corps biologique et érotique, sachant qu'au niveau du corps érotique le problème n'est précisément plus de se conserver mais de pouvoir désirer, quitte à en mourir délibérément. Le dialogue vise plutôt à prendre en compte le mécanisme des cycles du sommeil. Toutes les heures et demies le sommeil paradoxal – moment présumé du rêve – fait son retour d'une manière que les neurobiologistes disent volontiers automatique et programmée, bref, indépendante des aléas de la veille. Pour ces derniers, d'ailleurs, la fonction première du rêve serait justement de répéter des schémas instinctuels moteurs,

d'ordre strictement inné. Tous les individus ne rêvent cependant pas systématiquement, comme on vient de le rappeler, et ne se rappellent pas nécessairement de leurs rêves ou même d'avoir rêvé. En tout état de cause, le rêve a nécessairement partie liée avec le sommeil paradoxal, mais pas l'inverse, puisque l'on peut vraisemblablement ne pas rêver en phase paradoxale. Selon l'hypothèse, bien documentée, élaborée par Dejours, la production de rêve correspondrait plutôt à la fin de la phase paradoxale, voire à ce bref intervalle de temps entre le sommeil paradoxal et la veille, le rêveur ayant pour mission de traduire, c'est-à-dire de rendre compatibles deux régimes différents d'activation cérébrale : le sommeil et la veille. Le passage de l'un à l'autre est rejoué plusieurs fois au cours d'une même nuit, comme si le corps renégociait plusieurs fois l'expérience du changement d'état. Les mécanismes intégratifs sensori-moteurs seraient donc sauvegardés par le rêve, comme si celui-ci rappelait des comportements innés perturbés par l'évolution érotique de l'humain, qui risquerait de se détacher entièrement de ceux-ci.

Depuis une vingtaine d'années, la neurophysiologie du rêve s'est largement développée et plus d'un élément mériterait d'être discuté dans la présente perspective. On retiendra cependant que, pour Dejours, le rêve n'a l'intensité et la récurrence qu'il peut avoir chez l'humain que dans la mesure où, précisément, il opère la jonction entre la mémoire psychique et la source instinctive sur laquelle l'étayage prélève son énergie, et qui ne se rappelle qu'à travers le retournement dangereux de la somatisation. On peut donc lire le rêve dans les deux sens : ce n'est pas seulement l'inné qui se rappelle automatiquement en lui, c'est aussi le corps érotique et toutes ses expériences symboliques, étayées, qui adressent au corps biologique, lors du sommeil, une demande d'intégration et de répétition. Car seul le corps biologique est solidaire de l'inconscient amential, et l'on ne saura toucher ou agir sur ce dernier qu'en refaisant résonner, qu'en remettant en jeu des schèmes instinctuels. Que le sommeil paradoxal permette de synthétiser les apprentissages et les montages innés, du point de vue de la neurobiologie, n'entre dès lors pas en contradiction avec la capacité du rêve (qui n'est qu'un moment de cette phase, voire un moment légèrement postérieur à celle-ci) non seulement de rejouer le conflit intra-érotique des systèmes psychiques, jamais « réglé » une fois pour toutes, mais aussi et par là-même d'instaurer simultanément des compromis avec les schèmes instinctifs archaïques du corps biologique :

Le rêve assurerait ainsi aux expériences de la veille qu'elles ne soient pas seulement reprises et stabilisées par le sommeil paradoxal en harmonie avec les programmes génétiques pour faire progresser les *apprentissages*, mais qu'elles soient reprises aussi au niveau proprement psychique et puissent ainsi participer à la construction de *l'histoire individuelle* du moi. En cas d'absence de rêve, on peut postuler que cette dernière étape psychique n'est pas convenablement réalisée et que les apprentissages se poursuivent à l'insu de l'appareil psychique qui ne capitalise pas mentalement ces expériences de façon personnalisée. Cette hypothèse, selon laquelle le rêve serait une production non obligatoire et non régulière, affranchit le travail onirique de la rigidité biologique qu'implique la référence au sommeil paradoxal et à ses contenus comportementaux stéréotypés. C'est à cette condition qu'on peut comprendre la variété extraordinaire des contenus oniriques, qui exige une créativité faisant mauvais ménage avec les contraintes biologiques auxquelles on le supposait lié⁶⁵.

Le rêve « joue » les conflits pulsionnels (à travers le déplacement, la condensation ou la figuration) tout en rejouant le conflit fondamental de la pulsion elle-même en toutes ses parties et de l'instinct, c'est-à-dire qu'il remet chaque nuit l'étayage comme tel sur le métier en même temps qu'il réélabore ses contradictions internes. Voilà pourquoi « le rêve est un *organisateur psychosomatique* »⁶⁶. Cette remise sur le métier, cette remise en jeu, est créative : le rêve ne répète pas même lorsqu'il se répète ! C'est-à-dire qu'il tente d'ajouter du

⁶⁵ Ch. DEJOURS, *Le corps d'abord*, op. cit., p. 54-55.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

réel au réel et de provoquer de nouvelles pensées, de nouvelles liaisons psychiques – une mission qui n'est pas toujours un succès évidemment.

Le rêve réorganise l'appareil psychique, *d'une part*, en garantissant un compromis entre retour du refoulé et refoulement de pensées menaçantes issues de la veille. À l'état de veille, justement, de telles pensées peuvent seulement être mises en latence ; seul le rêve les extrait du préconscient et les enfonce dans l'inconscient pour pouvoir les traiter plus tard en accueillant leur retour partiel, déformé, condensé, figuré dans le contenu manifeste du rêve, et ainsi plus acceptable. Le rêve lie l'excitation en élaborant l'angoisse. Il est donc aussi l'opérateur privilégié de la mémoire. Ne pas rêver entraîne aussi bien une incapacité à oublier, à classer, qu'une incapacité à se souvenir de manière créative. Le souvenir du rêve après la nuit (ou de ses bribes), suppose que son contenu problématique ait réussi à passer de la mémoire à court terme à la mémoire à long terme. Il est ensuite oublié en raison de la concurrence de ces représentations avec celles que doit traiter le préconscient à présent éveillé et prêt à imposer sa censure. Quant au rêve immédiatement oublié, c'est-à-dire la majorité de nos rêves, il signifie de son côté que nulle stabilisation dans la mémoire n'a été requise par l'appareil psychique, ou bien que cette requête a échoué. D'une certaine manière, donc, « le refoulement des rêves eux-mêmes répond à la même logique que le refoulement par le rêve »⁶⁷. L'inconscient secondaire s'élargit – se reconstruit – seulement à travers la remémoration du rêve, fût-elle fugace, et même bien postérieure au moment du réveil. Le rêve construit l'inconscient refoulé en même temps qu'il construit la mémoire.

Mais s'il va plus loin, c'est parce que dans la foulée le rêve cherche, *d'autre part*, à impliquer le corps biologique et ses montages sensori-moteurs innés afin de rétablir l'équilibre physiologique perturbé par l'inconscient amental, et influencer indirectement celui-ci. Cela, sans pouvoir toutefois activer l'élaboration de ses contenus tant qu'il n'y a pas eu transgression de la barrière du déni par une confrontation avec la réalité (perception blanche, somatisation, passage à l'acte, demande adressée à un tiers ou vice versa), *et pour autant que cette confrontation s'offre, grâce à l'intercession de nouveaux messagers énigmatiques, à une retraduction*, même précaire. En ce sens, si tout est somatique, puisque rien n'est vécu en dehors du corps, la « somatisation » désigne (maladroitement) l'implantation dans le corps biologique d'une impossibilité de penser. Il est toutefois des somatisations qui, en la problématisant, lèvent cette impossibilité et la rendent au rêve, lequel n'en mobilisera que mieux les mécanismes moteurs avec lesquels il dialogue.

Si tout ceci est encore trop abstrait phénoménologiquement, tant il n'y a jusqu'à nouvel ordre qu'un seul « je » qui puisse vivre en première personne, et en un seul corps, ces deux corps, on peut lire dans la troisième topique de quoi repenser une articulation que, pour la même raison, l'on rechigne parfois à penser. Tout est somatique, mais il est des perturbations somatiques induites par la pulsion de mort, et dont il faut bien dire qu'elles se marquent immédiatement dans la seule organisation biologique, sans que l'on y « comprenne » quoi que ce soit – et pour cause. À l'image du rêve, en quelque sorte, puisqu'il est lui-même à la limite de la somatisation, il est cependant des somatisations « réussies » selon Dejours. Il faut y insister car c'est là le sens même de l'étayage : les deux corps, biologique et érotique, bien qu'ayant leurs logiques propres, tentent de supporter chacun l'autre, voire de se renforcer l'un l'autre. C'est-à-dire que le corps biologique et ses mécanismes automatiques, concurrentiels de l'empire érotique, autorisent ou offrent au corps érotique un support immédiatement au service de la pulsion sexuelle (de vie et de mort), laquelle en retour favorise la bonne santé du corps biologique. Ce dialogue s'effectue à chaque instant au cœur de nos artères, de nos viscères, de notre système neurovégétatif, etc.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 58.

Il est par ailleurs certaines « somatisations » particulièrement riches d'intensité et immédiatement au service de la pulsion de vie. L'exemple de l'orgasme comme somatisation réussie, chez Dejours, illustre d'une certaine façon l'autre versant du rêve en sa pleine positivité. L'orgasme est complémentaire du rêve et opposé à celui-ci en ce qu'il dissout la représentation latente productrice d'excitation, issue du travail d'étayage érotique, en une décharge impliquant positivement tout le corps biologique, là où le rêve refoule efficacement la pensée latente tout en l'élaborant érotiquement et en l'accordant avec les impératifs biologiques. Potentiellement traumatisant comme le rêve lui-même puisqu'il traduit également deux langues, celle du biologique et celle de l'érotique – deux « logiques » qu'il met en contact – l'orgasme peut être subtilement refusé de plusieurs manières. Accepté et vécu, il suppose la constitution d'un solide corps érotique capable de ne pas se fragmenter violemment dans la dissolution somatique de l'excitation, à laquelle invite ce même corps :

L'acte sexuel orgastique serait en quelque sorte une déconstruction, ou du moins une procédure inverse de celle du rêve, qui alternerait avec lui périodiquement. Au point qu'on peut légitimement se demander si toute la vie psychique n'évolue pas entre ces deux pôles : l'un de construction de l'inconscient refoulé (par le rêve), l'autre de déconstruction (par l'orgasme). Dans cette perspective, l'orgasme viendrait remanier les résultats du travail du rêve, de même que le rêve viendrait reprendre le sujet au point où il en est après la déconstruction opérée par l'acte sexuel orgastique. Le corps comme lieu du désir érotique, et comme lieu de l'excitation sexuelle, serait ainsi l'enjeu des remaniements alternatifs du rêve et de l'orgasme⁶⁸.

Si le ça et le moi alternent poussées de déliaison et liaisons psychiques au sein du seul appareil psychique, l'ensemble de cet appareil est comme tel, avec ses conflits, à son tour alternativement lié au corps biologique et délié de celui-ci dans le rêve et l'orgasme. Outre ces derniers, d'autres conversions possibles de la pulsion de mort, celle du registre biologique délié et désétabli, en pulsion sexuelle (de vie et de mort), c'est-à-dire en représentations, sont indiquées par Dejours : la décharge de la pulsion de mort dans la perception, la sublimation, la relation d'emprise ou encore la relation d'amour.

5. Ouvertures conclusives sur l'animalité de l'humain

Le principal, dans l'optique qui est ici la nôtre, réside dans la compréhension proposée de l'unité corps-esprit, pour le dire en termes on ne peut plus classiques. Dejours éprouve le besoin de scinder le corps en deux, comme Laplanche, au moment même où il unifie radicalement le corps et l'activité psychique, ou encore le biologique – que l'on peut décrire factuellement et objectiver – et l'activité de création de sens et de traduction érotique, inobjectivable. Il y a d'une part un corps biologique et d'autre part un corps érotique. Mais par là-même, on peut faire l'hypothèse selon laquelle « toute maladie serait toujours simultanément et mentale et somatique »⁶⁹. Ainsi, point n'est besoin d'hypostasier l'activité du « cerveau », comme le font aujourd'hui les sciences cognitives⁷⁰, par où l'on réintroduit au fond une forme de dualisme larvé et interne au corps, entre le cerveau et les autres organes du corps. En effet, ce qui apparaît comme « sens en construction » dans l'organe lésé dont la plainte parvient aux oreilles pleinement érotiques – si l'on peut dire – du nouveau messenger énigmatique, à savoir l'analyste, permet d'affirmer que « l'activité de penser ne se situerait

⁶⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁹ Ch. DEJOURS, *Les dissidences du corps*, op. cit., p. 154.

⁷⁰ On voit notamment combien certaines explications cognitivistes du rêve comme une sorte de « camion-balai » du cerveau, une simple activité de triage neuronal, mérite d'être mise à distance.

pas dans le seul cerveau mais passerait par le corps tout entier»⁷¹. Affirmation ici puissamment méditée et solidement argumentée.

Plus encore, l'*interaction* entre les systèmes-corps est essentielle. Car l'étayage humain, toujours différencié et « en évolution », tout comme le corps biologique, est une *interprétation* du monde – pour user d'un terme banni trop vite par la psychanalyse, en raison de sa conception parfois peu généreuse, ou trop rapide, de l'herméneutique. L'étayage est bien une interprétation du monde vécu corporellement ; il est une manière de symboliser, d'évaluer et de juger dans une histoire, une langue et une culture, de tout ce qui est *alter* pour lui, comme et en tant que corps vécu – indissociable du corps physico-chimiquement décomposable. Mais plus qu'un simple parallélisme, l'étayage participe pleinement de l'évolution, de la « construction » et de la transformation progressive, non seulement du cerveau des neurosciences, que l'on ne saurait mettre à plat par la seule chimie, mais aussi du corps biologique tout entier – et ainsi l'anatomie, dans son historicité même, peut elle être coextensive au monde du sens, ce qui n'en pose pas moins une série de problèmes⁷².

En outre, il convient de ne pas en rester à l'affirmation selon laquelle toute l'anatomie, et non le seul cerveau, est impliquée dans l'étayage traduisant et symbolisant. Il faut aussi montrer qu'à travers les messages de l'adulte, ce sont aussi toute une histoire et une culture inobjectivables qui se déversent dans le corps de l'enfant comme et en tant qu'énigmes à partir desquelles ce dernier est pour ainsi dire sommé de créer du sens. Le rapport à l'altérité, à son histoire et à la grande histoire dans laquelle elle s'insère – puisque l'adulte ne séduit pas aujourd'hui comme il y a dix siècles ni ici comme ailleurs – *se pense* et s'offre à l'interprétation dans les symptômes des humains mais *ne se mesure pas*. Pourquoi ? Non seulement parce que l'érotisation du corps ne s'appréhende pas comme sa biologisation, mais en outre parce que ces *deux* corps indissociables sont tributaires de l'altérité. Si le corps

⁷¹ *Ibid.*, p. 154. Dejours y revient p. 163, critiquant au passage la dite psychiatrie biologique.

⁷² L'auto-interprétation du vivant dans son monde s'organise, se physiologise, se fonctionnalise, selon Dejours, parce que, traduit ici en des termes nietzschéens qui ne sont pas les siens, elle a de la *valeur* pour le vivant qui sélectionne et incorpore des motions particulières avec le temps. Cette auto-interprétation ne peut s'inscrire dans le corps biologique que dans la mesure où une forme de psychisation et d'élaboration quelle qu'elle soit la fait advenir, mais cette élaboration n'est circulairement possible qu'à partir du corps. Le psychique prélève ainsi et sélectionne des motions, des valeurs, non selon l'unique critère (darwinien) de l'adaptabilité mais bien selon de multiples perspectives, complexes, de multiples manières de se rapporter à l'énigme de l'apparence, et ces valeurs se physiologisent. Comme l'écrit Nietzsche dans un fragment posthume : « la volonté de puissance *interprète* : quand un organe prend forme, il s'agit d'une interprétation [...] En vérité, l'*interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRÉTER* » (F. NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997, vol. XII, 1978, p. 141). Dès lors, là où le néo-darwinisme contemporain ne veut pas démordre sur la naissance de la fonction à partir de l'organe, il convient de proposer l'inverse (c'est ce que fait entre autres Dejours lui-même, cf. p. 176) : une fonction d'abord nécessitée par l'étayage génère chez l'individu des modifications organiques, et l'organe dépend dans une certaine mesure de la fonction, c'est-à-dire à un niveau plus fondamental, de l'interprétation sélective du monde, marquée par l'histoire du malade, et simultanément par l'histoire tout court. Retour, donc, à la position de Cuvier face à Saint-Hilaire (le finalisme et le fixisme en moins !) pour Dejours : « La fonction n'apparaît pas comme une *propriété* de l'organe, c'est l'organe qui apparaît plutôt comme l'*enjeu* instrumental de la fonction » (p. 178). On aura tôt fait de taxer cette hypothèse de néo-lamarckienne – hypothèse en effet inaudible pour la génétique contemporaine comme pour le darwinisme en général, pour lequel le primat donné à la fonction, c'est-à-dire en réalité au constant « débat » du vivant avec son milieu et avec lui-même, est une hérésie (l'adaptabilité, déclassant toute « interprétation », étant l'unique critère de sélection). On se contentera de remarquer que si la physiologie actuelle préfère privilégier le « contrôle » et la « commande », la perspective déployée dans ces pages privilégie l'« intégration » ou la « dérivation », c'est-à-dire encore la subversion, comme l'ajoute encore Dejours (p. 179). Le neurologique est ainsi comme tel en rivalité avec le psychique dans leurs exploitations respectives du corps biologique, puisque le psychique « devance » toujours, par son élaboration « fonctionnelle » du sens et du symbolique, ce qu'il laisse derrière lui dans l'anatomie sur laquelle il s'est d'abord appuyé (cf. p. 181).

humain est d'entrée de jeu duplice, et si sa temporalité est indissociable de l'histoire et de la culture, l'objectivation du seul corps biologique (voire du seul cerveau) à un moment de cette histoire (de son « évolution ») permet seulement de lever un coin du voile – ce qui est précieux et indispensable – sur le dépôt objectivable d'un processus en tant que tel infini et bifrons. Un processus dont le corps biologique n'est qu'un pôle de la relation, c'est-à-dire de la relation d'abord profondément herméneutique de l'humain-dans-le-monde et de l'humain avec-autrui. On peut en effet dire que l'étagage subversif, c'est-à-dire l'expérience de la traduction érotique, a au fil de l'évolution mais aussi sur le temps court, à l'échelle de l'individu, « des conséquences qui se *matérialisent*. [...] La *subversion libidinale* conduit, à terme, à des modifications *anatomiques*. Le psychique parvient, par l'intermédiaire de l'étagage, à se cristalliser, à s'organiser, à s'anatomiser »⁷³. Dejours propose d'ailleurs plusieurs exemples de ce rapport de co-implication objectivable entre le biologique et l'érotique, notamment dans le cadre de la psychose, où les échecs de la subversion libidinale, le non-traduit stagnant dans la zone amentale, « occasionnent des dégâts essentiellement situés dans le système nerveux central »⁷⁴ lorsque la barrière du clivage est transgressée et que la fonction biologique s'en trouve atteinte⁷⁵.

Tel est le destin de l'animal humain dans son émancipation à la fois complice et conflictuelle de l'ordre biologique. Cette émancipation est rendue possible par l'*interprétation* simultanément individuelle, sociale et historique de *messages énigmatiques* venus d'ailleurs, et qui seraient, pour reprendre Nietzsche, comme les *textes* de la réalité – au pluriel puisque l'énigme du message de l'adulte ouvre aussi à l'énigme du corps biologique avec son autonomie propre, et bientôt à l'énigme de la nature, de l'histoire, de la langue et de la culture. Ces textes sont chaque fois des *perspectives*, des manières singulières d'hériter du problème de l'apparence, c'est-à-dire de la vie finie. Déchiffrés et traduits, ces textes sont transformés et réinterprétés par chaque sujet. Ceux-ci opèrent à leur tour de nouveaux choix dans l'apparence, de nouvelles sélections de ce qui *vaut* pour leur désir, ces valeurs n'étant jamais le fruit d'un choix conscient et délibéré mais d'un jeu de forces en partie inconscient, continuellement perturbé, et marqué par le traumatisme et l'accident. L'étagage, donc la construction de l'appareil psychique, est la première opération de sélection de valeurs, le premier découpage d'unités de sens. De telle sorte d'ailleurs qu'il n'y a rien d'autre dans le désir de l'humain qu'une unité problématique et instable de textes, d'archives éparses et de forces hétérogènes : chacune des instances psychiques désire autre chose que ses paires, et à ce corps érotique clivé répond le désir instinctif et biologique de se conserver, lui-même en décalage par rapport au premier, puisqu'il le soutient, en recueille les impasses, et ne coïncide néanmoins pas avec lui. Le rêve est dans ce cadre l'un des opérateurs les plus remarquables de ce processus multipolaire d'interprétation de la vie par le vivant humain. À travers lui, c'est bien toute une humanité archaïque et une animalité qui continuent de se manifester, de réclamer ses droits, de vouloir et de poétiser, comme le croyait Nietzsche, c'est-à-dire de créer.

⁷³ *Ibid.*, p. 163-164.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁵ La compréhension de la psychose implique ici pleinement le biologique sans se faire écraser par lui ; la réduction unilatérale de la psychose à un problème génétique ou neurochimique, bref, l'absolutisation de l'endogène, est une impasse. Ainsi, la psychiatrie biologique, parmi d'autres disciplines, se protège à bon compte de l'*extériorité radicale* à travers laquelle nous nous constituons. Le privilège accordé au phylogénétique le plus étroit n'est certes pas une nouveauté dans la science occidentale, mais la résurgence d'un scientisme agressif aujourd'hui implique que nous répondions à celui-ci en se plaçant sur son terrain, c'est-à-dire en lui faisant savoir que sa démarche n'est épistémologiquement pas recevable – et il en sera ainsi chaque fois que l'on omet de poser la question du sens, que seul un positivisme borné croit incompatible avec le projet de la science moderne.

Les limites de notre investigation à partir de la psychanalyse, sont toutefois évidentes, et ne font pas encore pleinement droit aux considérations nietzschéennes. Certes, on comprend bien pourquoi du « point de vue animal », l'humain apparaît comme un dément, un être à la fois tragique et comique mais incompréhensible – c'était bien la suggestion de Nietzsche dans le troisième livre du *Gai savoir*. L'humain, animal à l'étagage infini mais infiniment précaire, ne peut être pensé dans un pur et simple rapport de continuité avec les autres vivants. Mais quant au fait que l'animalité continue d'être créatrice dans l'homme, de déranger, de bousculer, de danser, de proclamer – c'était la suggestion du premier livre du *Gai savoir* –, la psychanalyse mobilisée ici l'interprétera essentiellement en disant qu'il ne saurait en être autrement puisque toute l'énergie psychique de l'être humain demeure prélevée sur un seul *conatus* primordial : les instincts autoconservatifs ancrés dans le biologique. En effet, dira la psychanalyse de Christophe Dejours, même subvertis, ces instincts sont continuellement en dialogue et en conflit avec les impératifs de la vie érotique, et il n'est pas anodin que le rêve soit le lieu par excellence où l'animalité puisse encore chanter. Au cœur de la dépossession de soi, et par là-même, le sujet chercherait à posséder encore son héritage phylogénétique, à le faire entrer coûte que coûte dans la relation érotique et à autoriser son élaboration par l'inconscient refoulé, dans le même temps où ce dernier doit accepter d'être pris en charge et cadré dans une certaine mesure par des montages sensori-moteurs et par les impératifs de l'anatomie. Pour être « innés », ces impératifs n'en sont pas moins circulairement toujours en évolution de par les aventures interprétatives de l'humain dans son histoire longue, l'inné n'étant que cela même qui se physiologise et s'organise à la fois sous la pression de l'appareil psychique, de ses sélections, et inévitablement en décalage avec lui, le psychique étant continuellement poussé par la rencontre avec le dehors, tous les dehors.

Cette réponse est sans doute insuffisante quant à la compréhension implicite qu'elle se fait de la dimension d'animalité. Fils de son temps, Freud est, on ne le sait que trop bien, puissamment marqué par Darwin. En ce sens, l'« anthropocentrisme » qu'on a pu reprocher plus tard à la psychanalyse vient en réalité de surcroît et pour ainsi dire malgré Freud. Tout vivant, en ce compris l'humain, n'est à ses yeux d'abord et avant tout qu'un corps biologique autoconservatif, certes subverti, retardé, compliqué d'un appareil psychique. Mais l'animal non humain, lui, ne disposant pas d'un tel appareil, n'est rien qu'une enveloppe biologique. À distance de toute la zoologie hétérodoxe de son temps (Uexküll, Portmann, Buytendijk), Freud ne s'embarrasse d'aucun « vécu animal », d'aucun « monde animal ». L'animal semble à ses yeux réductible à sa seule empreinte phylogénétique. Quant à eux, Laplanche et Dejours, fils rouges de la présente esquisse, discutent Freud pied à pied et élaborent leurs hypothèses exclusivement en regard de sa doctrine, dont ils héritent au moins de manière minimale, voire négative, du darwinisme. Leur interrogation première est la même que Freud : c'est celle de la pulsion humaine, rien qu'humaine, en décalage avec les instincts « animaux », mais appuyée sur eux. Dans ce cadre, pour user toujours de la métaphore philologique chère à Nietzsche, l'animalité se présenterait exclusivement comme un « texte » commun à tous les animaux (un matériel phylogénétique au service de l'autoconservation), dont l'homme aurait à charge la subversion et la dérivation – à ses risques et périls. Si l'animal n'y gagne pas au change, le bénéfice que pourra en tirer l'humain n'est peut-être pas aussi élevé qu'attendu : le naturalisme de Freud l'amène à ne considérer l'étrange vie érotique de l'humain qu'en regard et à partir de cette vie biologique qu'il dira à tort « purement animale », et dans laquelle il ne faudrait rien voir de plus qu'un ensemble de « faits » coupés du registre du « sens » propre à l'appareil psychique humain, où l'économique et le dynamique dansent leur étrange duo.

La zoologie dite d'inspiration phénoménologique permet certainement de relativiser une césure trop caricaturale entre l'animal et l'humain. Toutefois, la question de l'accès au « monde » de l'animal est par elle seulement repoussée d'un cran. Somme toute très peu phénoménologiques, à nos yeux, les théories d'Uexküll ou de Portmann n'opèrent aucune

réduction phénoménologique digne de ce nom et n'aménagent aucune technique spécifique permettant au sujet phénoménologisant d'entrer en relation avec la conscience animale. De leur part, il s'agit davantage d'un emprunt de concepts (sujet, monde, vécu, etc.) que de l'emprunt d'une attitude spécifique. Sans doute ces préalables méthodologiques leur ont-ils semblés impraticables, peut-être pour de bonnes raisons, ou bien rébarbatifs. Il est plus probable, cependant, que leur connaissance réelle de la phénoménologie soit demeurée faible, en raison du très petit nombre de textes alors publiés par Husserl ou ses élèves. Ces préalables méthodologiques leur auraient néanmoins permis de neutraliser dans une certaine mesure la teneur du coup immédiatement métaphysique de leurs travaux. Uexküll, par exemple, propose ainsi une monadologie d'inspiration bien plus leibnizienne que réellement transcendante, dont la séduisante distribution des perspectives animales donne beaucoup à penser, sans qu'aucune réflexivité transcendante ne puisse toutefois justifier ou « attester », au sens technique du mot, de l'ontologie mise en place.

S'agissant de phénoménologie toujours, mais d'un autre côté, Binswanger est l'un des premiers à reprocher à Freud de n'avoir donné aucune autonomie véritable aux concepts de la psychologie. Du point de vue de la phénoménologie clinique, en effet, la psychanalyse ne s'offre à la compréhension qu'à partir de la biologie et des impératifs de l'adaptation. Certes, l'appareil psychique de l'humain indique qu'avec lui tout se complique par rapport à la vie animale. Pour autant, la complexification demeure ici solidaire de la naturalisation : les concepts de refoulement, d'inconscient ou de préconscient, par exemple, s'expliquent en définitive à partir du registre biologique seul, critique ainsi Binswanger. Chez Freud, l'humain doit certes « négocier » – et difficilement – le devenir d'un seul et même *conatus* naturel (comme tel partagé par tous les animaux) au niveau de cet appareil psychique progressivement apporté par l'évolution, avec l'intégration des interdits dans les cultures humaines, la constitution concomitante d'un inconscient, etc. Pour discourir d'un tel appareil, Freud ne peut bien évidemment se contenter du registre lexical des sciences de la nature, et il n'hésite pas à invoquer le « sens » des actes psychiques – il est vrai en des termes si possible objectivants et rappelant la causalité naturelle. Cependant, le sens qui émane des conflits psychiques, pour Freud, n'est que le représentant à ce niveau, précisément, du problème de la circulation de l'énergie dans le corps biologique. Le psychique est comme un miroir déformant de ce point de vue : nous ne nous rapportons à nos fonctions vitales qu'en tant qu'elles sont médiatisées par le travail psychique, mais seul le biologique, en dernière instance, est déterminant et nous fait entrer – étrangement – dans le « sens ». Un sens naturalisé, irréductible à ce que la tradition phénoménologique entend par « sens », comme le reproche Binswanger, à savoir les significations constituées par et au cœur des visées intentionnelles d'une conscience capable de s'éprouver en première personne sur fond d'un monde spatio-temporel et intersubjectif, dont les seules lois de la matière ne sauraient rendre compte absolument puisqu'au contraire leur apparition même s'enlève sur un tel monde.

Il nous a toutefois semblé intéressant d'exploiter la lecture laplanche et dejourienne de Freud et d'introduire ainsi le problème de l'interprétation et du conflit du sens, jusqu'à l'histoire et à la culture, *en partant du corps biologique et de sa subversion*. Cette voie d'accès au problème du sens de l'être-animal – celui de l'humain ou de l'animal – n'a nulle priorité en soi, mais elle permet pour ainsi dire de provoquer le questionnement « par en bas ». Ici, c'est en suivant le fil du biologique lui-même et de sa subversion que l'on en arrive à la problématique de l'auto-compréhension du vivant dans et par le sens.

Formulons alors notre propre suggestion à partir du cadre psychanalytique déployé dans ces pages, sans nous réapproprier sa conception pauvre du monde animal. L'animalité, pourrions-nous ainsi proposer, n'est peut-être pas seulement un fond à subvertir dans l'étayage, par l'humain, mais est elle-même déjà, comme telle, un processus de traduction multiplement différencié. De quoi l'animalité est-elle la traduction ? De tout ce dont le vivant

hérite passivement. L'animalité renvoie alors plus largement au mouvement de l'existence, c'est-à-dire à la confrontation du vivant avec toutes les formes d'altérité possibles pour lui dans le cadre spatio-temporel. Florence Burgat a récemment relu avec grand profit la philosophie de la nature de Hegel. À ses yeux, parce qu'il est *en mouvement*, et donc toujours à distance des objets qu'il désire, parce qu'il *perçoit* et parce qu'il *ressent*, tout animal est en rupture avec la simple vie organique et se reçoit d'une *inquiétude* existentielle. L'humain seul rend stéréotypique le comportement animal lorsqu'il l'étudie en behavioriste, insiste-t-elle, c'est-à-dire lorsqu'il réduit l'animal à de simples « postures comportementales, faciles à étudier en laboratoire, issues de situations contraignantes qui détruisent la spontanéité sans laquelle disparaît le comportement comme totalité signifiante »⁷⁶. Une fois inscrit dans son monde complexe et lui aussi ambivalent, l'animal, comme le montre l'éthologie la plus pertinente, c'est-à-dire la moins behavioriste, endure la médiation, éprouve la distance, traverse l'hésitation là même où on le croit simplement « instinctif », et craint la mort. Il agit d'une manière signifiante et non mécanique, s'appropriant ce qui lui apparaît autre (congénère, proie, milieu etc.) tout en se montrant capable, comme y insiste Burgat, à la fois de laisser-être cette altérité, de laisser se creuser une forme d'écart entre cette dernière et ses appétitions impératives, mais sans lui être indifférent, c'est-à-dire en manifestant une attention non intéressée pour ce qui est. L'animalité, alors, n'est plus simplement le texte à traduire dont l'homme seul s'émancipe : elle est l'opération partagée par les vivants en mouvement de traduire sans cesse ce dont ils héritent passivement (la physiologie) ainsi que tout ce qui pour eux devient message à traduire (du semblable à l'environnement). Par leurs multiples opérations de traduction, les vivants diversifient le sens même du mouvement interprétatif, de l'être-en-mouvement-dans-le-sens. Tous inscrivent leur mouvement dans une totalité signifiante tout en le déterminant, en le spécifiant.

Il n'y a alors aucune raison de ne pas inscrire pleinement l'humain dans la communauté de l'animalité (plutôt que des animaux). Le perspectivisme s'impose plus que jamais : ce que nous avons présenté ici, à l'aide de la psychosomatique psychanalytique, n'est pas alors à entendre comme le simple processus de subversion humaine d'une unique animalité sous-jacente au corps érotique, mais bien plutôt comme la marque de *l'animalité spécifique de l'humain*, c'est-à-dire comme sa façon irréductible de subvertir, par sa propre mobilité dans le sens, son corps biologique. Cette subversion-là, de fait, est en rupture avec les autres animaux, qui ne proposent pas de système érotique-symbolique. Ces animaux non humains, pour autant, ne sont en rien réductibles à une simple enveloppe biologique adaptative ou à quelques comportements stéréotypés. Seulement ils appréhendent et interprètent autrement leur pouvoir-être-en-mouvement, ils sont les acteurs d'autres morphologies et d'autres comportements, eux aussi subversifs – sans quoi il n'y aurait nulle évolution chez l'animal – à partir d'un découpage complexe d'unités de significations et de valeurs autres que les nôtres. C'est pourquoi nous avons fait de Nietzsche l'arrière-fond de notre lecture : tout texte, tout message, est déjà une interprétation de la réalité basée sur des valeurs contradictoires et conflictuelles, et si la construction d'un système érotique est à son tour une interprétation originale de ces textes énigmatiques, rien ne dit qu'elle soit la seule qui ait accès au sens. Toute interprétation est une sélection, de telle sorte que chaque « animalité » peut être envisagée sous un angle privatif et un angle positif. On ne peut se contenter de désigner l'animal non humain comme celui qui n'a pas de système érotique-symbolique. En l'absence d'inconscient – du moins au sens précis de l'inconscient refoulé enté sur l'étayage –, l'animal privilégie, dans son histoire, des systèmes de « perception-conscience » extrêmement développés, dont l'humain est intégralement privé. Loin d'accomplir simplement la chaîne des vivants, il y a aussi, chez l'être humain, comme chez tout vivant, quelque chose qui

⁷⁶ F. BURGAT, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006, p. 14.

« recule » en lui, dirait Renaud Barbaras⁷⁷, quelque chose qui n'éclot pas et ne se détermine pas. Ce qui n'éclot pas chez l'humain, ce sont aussi toutes les autres interprétations du mouvement, qui se développent dans d'autres anatomies, dont les organes sont soumis à d'autres fonctions, et qui sélectionnent d'autres significations particulières.

Dans les désordres de l'érotisation du corps humain, l'instinctif se découvre pour lui-même, mais immédiatement, il se retourne contre lui-même tant il tient à son étrange solidarité avec le corps érotique pour ne pas devenir pure et simple puissance destructrice. Il n'est donc déjà plus une simple « animalité » au sens freudien. Sans doute l'animalité nue ne se rencontre-t-elle pas chez l'humain. Mais il faut dire bien plus : elle ne se rencontre peut-être nulle part ou, pour lire les choses dans l'autre sens, elle se rencontre partout tant l'animalité doit être au fond d'abord le nom d'un processus de traduction toujours différencié – processus qui rend complices les uns des autres les vivants en mouvement, mais les oppose radicalement aussi, puisqu'ils ne parlent jamais la même langue. Nous ne sommes pas en train de dire que chaque animal aurait sa pulsion à lui, émancipée des instincts, qu'au fond plus personne ne posséderait. L'opposition freudienne/laplanchienne instinct-pulsion désigne un processus de subversion radicalement humain, il renvoie à l'interprétation humaine du mouvement, c'est-à-dire à ce que l'on a envie d'appeler l'animalité spécifique de l'humain. Notre propos conclusif ne cherche donc pas à aplanir les différences : il les révèle.

Dans la communauté des êtres en mouvement, l'humain privilégie manifestement le conflit des instances au moins autant, et peut-être davantage, que l'unité homéostatique, en même temps qu'il cherche à réfléchir l'apparence pour elle-même, c'est-à-dire la totalité infinie de ce qui se donne à lui dans le sensible comme et en tant que *problème* ou *énigme*. Tout vivant en mouvement est certes inquiet parce que concerné par l'énigme de ce qui s'offre à lui : les différentes formes d'animalité renvoient à différentes manières d'avoir prise sur le mouvement et de subvertir celui-ci dans un sens particulier, dans une chaîne signitive particulière (de l'alimentation à la reproduction en passant par l'habitat). Mais justement, les animaux semblent capables d'avoir une « prise » sur son monde, et aux messages qu'ils doivent déchiffrer répondent des traductions efficaces. Il ne s'agit pas de dire que l'animal n'éprouve jamais l'échec, mais il s'agit de dire que les traductions qu'il propose lui permettent de s'orienter dans son monde avec une expertise dont l'humain est parfaitement privé. En effet, l'histoire évolutive de l'humain semble le pousser dans la direction d'une traduction de plus en plus indéterminée. L'humain ne semble pas capable de privilégier un type de signification de l'apparence : son système érotique le somme d'en revenir toujours à l'énigme elle-même, et ranime sans cesse un flottement, potentiellement insoutenable, entre activité synthétique et activité de déliaison, flottement qui déstabilise au premier chef son corps biologique, pourtant seul support de ses réalisations érotiques. C'est l'apparence en tant qu'apparence ou l'énigme en tant qu'énigme qui est l'objet véritable des traductions de l'homme et de ses pathologies. L'éparpillement et le désordre de ses traductions en même temps que leur unité problématique ramènent l'humain au problème du message énigmatique en tant que tel et le privent de l'investissement prolongé ou de l'expertise d'une signification singulière de ce message, d'une manière spécifique de traduire l'apparence.

Pourquoi cela ? Parce qu'au cœur des traductions humaines réside l'*intraduisible*, comme nous l'avons vu, et celui-ci ne cesse de faire retour. C'est donc le caractère en dernière instance incompréhensible et par suite radicalement énigmatique de l'apparence – c'est-à-dire de ce qui s'offre à lui comme messages pluriels, contradictoires, incompatibles – qui « pousse », littéralement, qui fait de l'humain un animal pulsionnel, reconduit par là-même à l'apparence en général. S'il y a un élément qui semble avoir de la *valeur* pour l'être

⁷⁷ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 7.

humain, dans ses processus de traduction, d'interprétation et de sélection contradictoires, c'est bien l'intraduisible, puisque toute la pulsion repose sur lui.

L'apparence en tant qu'apparence, le message en tant que message : voilà un niveau de généralité accessible par une réflexivité unique en son genre. Il ne s'agit pas d'un simple degré réflexif supérieur à celui des animaux évolués, et pas davantage d'une caractéristique qui rendrait l'humain supérieur à l'ordre animal et qu'il faudrait hypostasier ontologiquement ou d'une quelconque manière. Il s'agit seulement de la conséquence de ses choix interprétatifs au fil de son évolution dans le temps, de toutes les opérations concrètes qui découlent de ses interprétations de l'apparence et de ses messages énigmatiques, de l'anatomie à l'histoire mondiale. Il ne s'agit pas d'une essence figée une fois pour toute, puisqu'il n'y a, pour *tous* les vivants en mouvement, que des processus temporels et changeants d'interprétation de l'altérité. Si l'animalité nue de l'être humain, entendue comme une couche instinctive préalable à toute élaboration pulsionnelle, ne se révèle jamais, sa manière à lui d'être un animal, d'exercer son animalité, c'est-à-dire de remettre toujours en jeu son pouvoir-être-en-mouvement dans de multiples *opérations de traduction*, l'amène à rencontrer et à réfléchir l'apparence comme et en tant qu'apparence puisque celle-ci demeure intraduisible en son fond, et à revenir sans cesse à l'acte même de traduire. Les animaux non humains doivent également traduire leur mouvement et celui-ci, de fait, se différencie de multiples manières, mais les animaux sont à chaque fois les experts d'une compréhension précise de l'apparence, c'est-à-dire d'une traduction qui fonctionne, d'une langue qui, pour être toujours en évolution bien sûr, permet systématiquement aux individus de se comprendre. Ils se comprennent d'ailleurs tellement bien qu'ils semblent se passer d'un langage fortement sophistiqué comme celui de l'humain. Et à moins de rencontrer un obstacle qui rendrait impossible l'exercice de leur compréhension du monde, ils n'ont pas besoin de tomber malades pour accéder à celui-ci. Or, cela, l'érotisation humaine du corps biologique l'interdit. L'humain est *privé d'expertise*. Non pas au sens de Lorenz, celui d'un animal humain non spécialisé techniquement. Mais sur un plan herméneutique fondamental : l'humain est celui qui ne comprend pas, et les humains entre eux, c'est-à-dire la communauté des corps érotisés, est une communauté de la non-compréhension. C'est que, précisément, le problème de l'humain est, contrairement à ses frères sauvages, la relative non-efficacité de ses traductions. Et pour cause : *jusqu'ici* – car nous sommes rendus à l'imprévisible de l'histoire –, l'intraduisible hante toujours constitutivement ses traductions et les défait les unes après les autres, le contraignant à en réinventer constamment. Or l'intraduisible est au cœur du constant débat de l'humain et de son corps avec la pathologie, c'est-à-dire la souffrance à travers laquelle seulement il accède à un monde partagé. L'humain est toujours malade de l'énigme de l'apparence comme telle, c'est-à-dire du caractère au fond intraduisible de la phénoménalité. Dès lors, il n'est guère approprié de caractériser l'espèce humaine par telle ou telle propriété : d'autres animaux disposent évidemment de la technique, du jeu, de l'inquiétude, de formes de langage, du rire et, pourquoi pas, d'une culture et de différentes formes de conscience de soi. Il s'agit plutôt de montrer que l'inquiétude, le jeu, le langage, la technique et la culture *de l'humain* tendent à mettre à nu l'apparence – et c'est bien là tout ce qui est mis à nu. L'humain, animal métaphysique ? Eh bien oui.