

114

le plaisir

jean bergeret

françois laplantine

claud gerest

jean-claude sagne

denis vasse

**lumière
&
vie**

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction

Nelly Beaupère, Jean Chassefeyre, Henri Denis,
Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval,
François-Marie Genuyt, Jean Guichard, Jean-
Pierre Monsarrat

Direction : Alain Durand

Administration-promotion : Jean Chassefeyre

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous
du 1^{er} janvier et comportent cinq numéros.

France : 38 francs. Abonnements de soutien :
à partir de 50 francs

Lumière et Vie, C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

Belgique et Luxembourg

La Pensée catholique, 40, avenue de la Renais-
sance, Bruxelles C. C. P. 1291.52

Pays-Bas

H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht,
Haarlem C. C. P. : 85843

Italie

Edizione Paoline, libreria internazionale,
via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma,
C.C.P.: 1-18976

Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100
Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.

Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse

Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C.C.P. : Ila 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à
l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à
recenser doivent être envoyés impersonnel-
lement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 lyon

tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

le plaisir

- | | | |
|----|---------------------|------------------------------------------|
| 2 | lumière et vie | de vie et de mort |
| 7 | Jean bergeret | la notion de plaisir |
| 24 | Jean-claude sagne | la communauté, lieu du plaisir |
| 41 | françois laplantine | les idéologies contemporaines du plaisir |
| 65 | claud gerest | le christianisme contre nos plaisirs |
| 82 | denis vasse | le plaisir et la joie |
-

actualité

- | | | |
|-----|--------------|---------------------|
| 105 | guy goureaux | de pie XI à paul VI |
|-----|--------------|---------------------|
-

les livres

- | | | |
|-----|---------------|--------------------------------------------------|
| 108 | hugues cousin | chronique d'écriture sainte
Jésus de nazareth |
|-----|---------------|--------------------------------------------------|

de vie et de mort

La question envisagée dans ce numéro se pose en une situation telle qu'il est difficile de ne pas donner prise à une critique passionnée et passionnelle : les uns, au nom d'une vision du monde dont il y aurait beaucoup à dire quant à son origine, vous accuseront le plus facilement du monde d'ouvrir la voie à tous les « abus » et à toutes les « dégradations » parce que vous jetez le soupçon sur la rigidité d'un système donné ; d'autres vous accuseront non moins facilement de contribuer à renforcer une situation répressive parce que vous n'avalisez pas purement et simplement leurs propos utopiques. Puisque, pour notre part, nous sommes davantage soucieux d'une véritable libération humaine que du maintien des situations existantes, nous sommes évidemment plus sensibles aux critiques des seconds que des premiers. C'est pourquoi quelques questions seront ici de préférence posées aux « utopies du plaisir ».

On exalte, en effet, une nouvelle façon de vivre l'existence humaine dont le secret et le but serait de pouvoir cultiver sans contrainte toutes les formes possibles de la jouissance. L'homme serait, en somme, un être-pour-le-plaisir. Il possède une capacité illimitée de jouissance que notre société répressive se charge d'altérer et qu'il faudrait reconquérir dans son innocence native. En vérité, n'y a-t-il pas quelque chose de dérisoire en cette exaltation de l'homme comme « être-pour-le-plaisir », telle qu'elle se manifeste chez nous, dans le cadre d'une société en proie à un développement qui semble d'autant plus intensif qu'il apparaît plus dénué de sens ? La revendication est-elle vraiment à la hauteur du problème posé par la crise de notre société ? N'est-elle pas, pour une large part, l'affaire de certains milieux qui « se font plaisir » à eux-mêmes en se donnant l'illusion d'être à l'avant-garde, alors qu'ils ne font peut-être qu'exprimer les impasses dans lesquelles se trouve la classe sociale à laquelle ils appartiennent ? Jouissant incontestablement d'un certain nombre de privilèges, dont celui de la culture (universitaire de préférence) et d'un revenu généralement convenable, mais ne parvenant pas à accéder au lieu réel du pouvoir jalousement gardé par d'autres, ils s'adonnent volontiers à des positions verbalement révolutionnaires et s'imaginent d'autant plus rejoindre l'« aspiration des masses » dont ils ne font pas partie, que leurs constructions intellectuelles s'abandonnent davantage aux délices de l'utopie. Prôner l'utopie et, en ce qui nous concerne, l'utopie d'une société où les hommes pourraient enfin jouir librement d'eux-mêmes, des autres et des choses, semble tenir lieu parfois de tout projet réel. Tout

ne se passe-t-il pas souvent comme si l'on estimait qu'une thèse est d'autant plus révolutionnaire qu'elle est plus utopique ? Mais hélas, il ne s'agit que d'une thèse... Le fait mérite d'autant plus d'être signalé que les thèmes utopiques sont de plus en plus de mode chez certains chrétiens, montrant par le fait même les difficultés qu'ils ont à se débarrasser de leur vieux démon : l'idéalisme. Le cri poussé en faveur du plaisir est émouvant et témoigne sans aucun doute du monde sans cœur dans lequel il est jeté, mais il n'a jamais que l'efficacité d'un cri. C'est d'ailleurs, on l'aura reconnu, ce que Marx disait à peu près de l'aliénation religieuse. N'est-ce point elle qui se survit aujourd'hui, sous un mode à peine sécularisé, parmi les tenants de certaines utopies ?

Enfin, lorsqu'on se souvient du rôle joué par le puritanisme en faveur de l'accumulation du capital, on est tenté de se demander, aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, si le « droit au plaisir » tel qu'il est prôné en utopie, ne s'inscrirait pas en fait dans la succession légitime de l'ascétisme bourgeois pour venir aujourd'hui renforcer les développements les plus récents du capitalisme. Ce serait, en quelque sorte, l'un de ces « droits de l'homme et du citoyen » qui s'inscrirait dans le cadre d'un développement homogène de la Déclaration du même nom et dont on sait qu'elle vint à temps pour consolider et élargir au XVIII^e siècle les droits d'une classe bourgeoise, et non pas les droits de tous les hommes. De qui certains utopistes font-ils réellement le jeu ?

S'il apparaît nécessaire de poser ces questions, ce n'est évidemment pas pour donner raison à ceux pour qui tout plaisir est a priori soupçonné d'être coupable, à ceux qui érigent le travail en passeport obligatoire pour quelques instants de jouissance ou à ceux qui ne peuvent tolérer le plaisir que lorsqu'ils l'ont « excusé » par la recherche d'une finalité plus « haute ». Il existe un véritable mépris du plaisir, qui est aussi un véritable mépris du corps. Nul doute que la plus accusée en la matière est bien souvent l'Eglise. C'est elle qui aurait répandu ou transmis jusqu'à nous ce poison qui coule dans nos veines. Oui, reconnaîtra-t-on, l'Eglise a une lourde responsabilité en ce domaine, mais un tel courant n'est pas d'origine biblique, il est dû à d'autres influences auxquelles l'Eglise a succombé jadis et qu'elle a par la suite contribué à répandre et à sacraliser. La remarque est certainement juste et il convient d'ajouter, en ce qui concerne l'histoire de l'Eglise, que l'on s'en donne souvent une image incroyablement simplifiée. Il reste que si l'Eglise s'est toujours refusée à reconnaître certains courants dualistes pour lesquels le corps et le

plaisir appartenait à un principe du mal, sa tradition semble porter en elle la conviction qu'il existe une ambiguïté du plaisir et que l'attitude de l'homme en la matière pose des questions qui sont de vie et de mort. Peut-être faut-il reconnaître que l'ambiguïté dont témoigne l'attitude historique de l'Eglise renvoie à l'ambiguïté même de ce qu'est le plaisir. Et l'on peut se demander si toute attitude qui cherche à faire fi de cette ambiguïté, soit en vouant le plaisir au mépris soit en l'exaltant sans mesure, n'aboutit pas à une méconnaissance mortelle de l'humanité de l'homme. La question n'est pas d'abord une question « morale » au sens habituellement dégénéré du terme (qu'est-ce qui est permis, qu'est-ce qui est défendu ?) elle est une question posée sur la possibilité même d'accéder à l'existence humaine. Peut-être n'y a-t-il de vie proprement humaine que dans la reconnaissance vécue de cette ambiguïté. Pourquoi nous faudrait-il nier que la réalité même du plaisir est faite tout à la fois de promesses de vie et de promesses de mort ?

Ce numéro de Lumière et Vie s'efforce donc de dégager l'enjeu réel de la question aujourd'hui posée sur le plaisir sans céder, du moins nous l'espérons, ni à des préjugés venus du plus lointain passé ni à la fascination exercée par des slogans plus récents. C'est là une liberté difficile à mettre en œuvre, mais que requièrent l'amour et la connaissance des hommes d'aujourd'hui.

Il y a quelque temps, nous avons inauguré une série régulière de chroniques indépendantes du thème traité dans l'ensemble d'un numéro : il s'agissait de permettre au lecteur non spécialisé de connaître les instruments de travail qui sont à sa disposition dans les différentes branches de la théologie et de se tenir au fait des courants actuels de recherche. C'est ainsi que les lecteurs trouveront à la fin de ce numéro une chronique biblique présentant différents travaux récents sur Jésus.

Aujourd'hui, nous inaugurons une nouvelle rubrique supplémentaire sous le titre général : *Actualité*. Nous nous donnons ainsi la possibilité d'intervenir sur certaines questions d'actualité plus immédiate dans lesquelles l'Eglise se trouve impliquée d'une manière ou d'une autre. La signature de ces textes indiquera clairement dans quelle mesure les différentes instances responsables de *Lumière et Vie* assument collectivement les prises de position qui y seront défendues ou les questions qui y seront posées. Nous voulons, de cette façon, assouplir quelque peu les contraintes qu'impose le choix d'un thème unique pour chaque numéro, sans remettre en cause le style original de la revue et la place occupée par les études consacrées au thème central. Il s'agit donc d'un complément qui sera généralement bref. Il est indispensable qu'une équipe telle que celle que nous formons ici à *Lumière et Vie* ait la possibilité d'intervenir au niveau d'une actualité plus urgente, surtout lorsque certains silences défigurent le visage du Christ et de l'Eglise. C'est la raison pour laquelle nous inaugurons cette rubrique par un texte concernant l'attitude de l'Eglise dans les événements du Chili.

ont collaboré à ce numéro

Docteur Jean BERGERET, psychanalyste, maître de conférences à l'Université de Lyon II.
Jean Claude SAGNE, dominicain, psychosociologue.

François LAPLANTINE, professeur d'ethnologie et de psychopathologie à la Faculté des
Lettres et Sciences Humaines de Lyon.

Claude GEREST, dominicain, professeur d'Histoire de l'Eglise.

Docteur Denis VASSE, jésuite, psychanalyste.

Sessions du CENTRE THOMAS MORE

Filière 1. — 10-11 Novembre 1973, et 8-12 Juillet 1974. — La mentalité musulmane traditionnelle face aux faits de civilisation et modèles culturels modernes (domaine maghrebin), animée par M. Ali MERAD.

Filière 2. — 17-18 Novembre 1973, et 22-26 Avril 1974. — Approches sociologiques d'une production théologique, animée par M. Vincent COSMAO.

Filière 3. — 8-9 Décembre 1973, et 24-28 Juin 1974. — La loi dans la pratique psychanalytique, animée par le Dr Denis VASSE.

Filière 4. — 15-16 Décembre 1973, et 1-5 Juillet 1974. — Communautés contestataires et familles marginales, animée par MM. J.J. PAQUETTE, et J.C. SAGNE.

Filière 5. — 26-27 Janvier et 5-9 Juin 1974. — Permanence et actualité d'une des plus anciennes religions de la Chine : le Shamanisme, animée par M. Léon THOMAS.

Filière hors-série A. — 24-25 Novembre 1973, 17-20 Avril 1974. — La formation des immigrants. Domestication ou conscientisation, animée par M. Pierre FURTER et une équipe du Département de Pédagogie de l'Ecole de Psychologie et des Sciences de l'Education de l'Université de Genève.

Filière hors-série B. — 24-25 Novembre 1973, et 9-12 Mai 1974. — Le travail agricole dans les sociétés industrialisées, animée par M. Placide RAMBAUD.

SESSIONS : 1974

Session 1. — 19-20 Janvier 1974. — Responsabilités sociales du sociologue ? animée par M. Alain TOURAINE.

Session 2. — 23-25 Février 1974. — L'Ethnopsychiatrie du phénomène religieux, animée par M. François LAPLANTINE.

Session 3. — 9-11 Mars 1974. — Les substituts de la religion dans la société contemporaine, animée par M. Roger BASTIDE.

Session 4. — 27-29 Avril 1974. — Analyse et interprétation des mythes, animée par M. J.P. VERNANT.

Pour tous renseignements :

Centre Thomas More, La Tourette, 69210 L'ARBRESLE

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancly

Dix-neuf cours différents de premier ou de deuxième degré

Nouveaux cours : 1^{er} degré

n° 9 — Comment prier aujourd'hui ?

n° 10 — Une approche pratique de la Bible

2^{me} degré

n° 20 — Le baptême

Renseignements et inscriptions :

F. O. I., 2, place Gailleton, 69002 - LYON

la notion de plaisir

Toute la prospection psychanalytique repose sur une métapsychologie, elle-même tripode : le point de vue topique concerne les différents niveaux de fonctionnement de la personnalité (Conscient, Préconscient, Inconscient, ou bien également « Moi », « Surmoi », et « Ça »), le point de vue dynamique s'intéresse aux mouvements divers des instincts fondamentaux (principalement agressivité et pulsion sexuelle), le point de vue économique, enfin, s'enquiert des modes d'arrangement ou de conflits survenus entre les différentes composantes du psychisme humain. L'ensemble d'une enquête métapsychologique, sur le plan clinique, doit rendre compte du mode spécifique de fonctionnement mental d'un individu, et sur un plan plus théorique toute recherche métapsychologique permet de situer tel processus psychique particulier au milieu des autres composantes du psychisme individuel.

Il paraît intéressant d'étudier ici le plaisir, à la lumière de ses différents aspects métapsychologiques, en essayant, bien sûr, de ne pas trop compliquer les choses pour permettre avant tout, un dialogue avec le théologien.

En 1963, au cours d'un colloque qui réunissait au couvent d'Eveux de nombreux théologiens en renom, nous avons présenté, mon collègue A. Achaintre et moi-même, en nous limitant au strict plan psychologique, un travail sur « *La fonction structurante du Plaisir* ».

Nous nous étions efforcé de mettre en évidence les aspects positifs et élaboratifs du plaisir dans le mode de constitution de la personnalité et nous mettions en garde les moralistes ou les théologiens contre les risques très graves de qualifier de « secondaire » l'un des mécanismes affectifs les plus nécessaires à l'épanouissement des individus.

Notre recherche et notre appel à la recherche, ne connurent pas beaucoup d'échos. A cette époque¹, l'apport des spécialistes laïcs ne pouvait se trouver utilisable que dans la mesure où il prodiguait aux détenteurs du « savoir » et du « pouvoir » ecclésiastiques les confirmations nécessaires à la quiétude de leurs idéaux du Moi personnels. Le haut dignitaire diocésain qui avait organisé ce colloque vociférait sur le thème de : « *jamais l'Eglise*

1. En est-il autrement, actuellement encore, sur le plan profond ?

n'acceptera de modifier sa doctrine... » et un grand nom de la théologie mondiale martelait ses désaccords avec toute velléité de reconsidérer telle *formulation* doctrinale, par de vigoureuses interjections.

Au moment où, maintenant, nombre de « croyants » de tous statuts se demandent sur quelle ligne enfin durable de défense vont s'arrêter les combats d'arrière-garde menés autour d'une apparente débacle², dans les nouvelles et successives formulations doctrinales, les choses se présentent-elles plus favorablement ? Ou bien, dans la démarche inverse, les plus agressifs ont-ils tout simplement cédé le pas aux plus craintifs, cherchant eux-mêmes à se décharger subtilement de toute position de principe sur le dos de « techniciens » laïcs, les plus divers d'ailleurs...

De toute façon et puisqu'il n'est pas nécessaire de réussir pour persévérer, reprenons donc ici l'essentiel de nos bases métapsychologiques.

I

les principes de base

Une étude de Raymond de Saussure, remontant à 1959, contient toujours les éléments essentiels à notre propos. Selon l'optique psychanalytique, il existe deux lignées de processus psychiques, dits « processus primaire » et « processus secondaire », selon que l'énergie émanant des instincts fonciers (ou « pulsions ») se trouve s'écouler librement ou au contraire accepter de participer à des liaisons entre les différentes chaînes associatives de représentations psychiques qui composent toute vie mentale. Au niveau du processus primaire toute excitation se traduit aussitôt par une hallucination créant une tension difficile à supporter, donc ce qu'on appelle un « déplaisir ». La forme la plus primitive du « processus secondaire » rencontrée chez le nourrisson, cherche soit à inhiber cette excitation dans le sommeil (et probablement déjà dans une certaine forme de rêve) soit à décharger cette même excitation par une mise en œuvre motrice (suction du pouce, cris, gestes, etc.).

Peu à peu, parallèlement aux progrès de sa maturation affective, l'enfant aménage et ses systèmes de décharge et ses systèmes d'inhibition, en fonction de différents mécanismes de base : principe de plaisir et principe de réalité, principe de constance, principe de nirvâna et compulsion de répétition.

2. se déroulant à une vitesse uniformément accélérée.

Les différents systèmes de décharge, dont le plaisir ne constitue qu'une partie, contribuent à évacuer directement vers l'extérieur une partie plus ou moins importante, parfois la totalité, de l'énergie pulsionnelle mise en œuvre au cours des phénomènes d'excitation.

Dans l'inhibition au contraire, la satisfaction pulsionnelle directe demeure interdite bien que l'excitation se trouve parfaitement présente ; cette excitation ne se voit ici que partiellement épongée et encore est-ce dans des directions (en apparence du moins) différentes des buts pulsionnels primitifs. Un cas particulier (et particulièrement réussi) d'inhibition est représenté par la sublimation qui allie sans dépense énergétique de contre-investissement, à la fois une certaine satisfaction et un but louable, ce but et cette satisfaction ayant préalablement perdu toute apparence sexuelle ou agressive au profit de valeurs socialement autorisées et même surévaluées.

Le « *principe de plaisir* » se situe au niveau de ce qu'on appelle le « processus primaire » c'est-à-dire la façon dont fonctionne le psychisme du tout jeune enfant : il faut que l'énergie pulsionnelle mise en œuvre par l'excitation s'écoule librement, en totalité, et sur le champ, sous une forme ou sous une autre, fût-ce une hallucination. On pourrait parodier ce mode de fonctionnement par l'expression : « *Tout, tout de suite, n'importe comment* ». Un déplaisir, un retard, une limitation quelconque à la réalisation pulsionnelle augmente la tension ; celle-ci ne se trouve réduite que par la décharge.

Le « *principe de réalité* » au contraire, évolue dans le registre du « processus secondaire » qui traduit un fonctionnement mental beaucoup plus élaboré. Tout en ne niant nullement les besoins du principe de plaisir, il les soumet cependant au crible des exigences de l'objectivité des multiples contingences internes et externes. Non seulement les représentations des pulsions, mais aussi leurs conditions même de satisfaction, se trouvent reliées entre-elles et reliées aussi aux différentes autres données de la réalité.

Le « *principe de constance* » est conçu par Freud comme mettant en jeu à la fois des évitements et des décharges, juste assez pour maintenir à un niveau stable les tensions internes. La réduction de ces tensions au point zéro, la suppression pure et simple de la tension interne est désignée par B. Low sous le terme de « *principe de Nirvana* » reliant une certaine forme de plaisir à l'anéantissement, ce que Freud a repris, à partir de 1920, en étudiant la pulsion de mort. Il faut en effet savoir que pour Freud tout

aussi bien l'absence de satisfaction accordée au principe de plaisir que l'abandon total aux seules prérogatives du principe de plaisir ne peuvent conduire qu'à la mort.

Très près de cette notion de tendance à la décharge absolue en rapport avec la pulsion de mort, Freud a décrit la « *compulsion de répétition* » qu'il situe (le jeu de mot n'est pas fortuit) « au delà du principe de plaisir » (1920) ; cet « au delà » paraît tout-à-fait significatif : somme toute, *en deça* du principe de plaisir il ne pourrait pas y avoir de vie pulsionnelle donc pas assez de dynamisme pour trouver de quoi alimenter la vie tout court, alors qu'*au delà* du principe de plaisir la brutalité et la globalité de la décharge épuiserait le sujet dans la mort. La répétition des besoins demeure au service à la fois du principe de plaisir et du principe de réalité, tandis que le besoin de répétition enferme l'individu dans une rigidité qui apparaît comme l'antichambre de la mort.

II

mode de fonctionnement du plaisir

Au début de la vie, le comportement se voit aménagé sous la primauté du principe de plaisir immédiat et de la simple compulsion de répétition ; assez rapidement, cependant, au cours de la maturation affective normale, le principe de réalité commence à intervenir et modère l'emprise du principe de plaisir dans le même temps où, en tant que principe de réalité, il s'imprègne lui-même des satisfactions accordées par le principe de plaisir ; la mise en action du principe de réalité ne se limite pas à interdire le plaisir mais à temporiser et à secondariser au contraire la satisfaction, dans le sens d'une efficience et personnelle et relationnelle meilleure.

Cette « secondarisation » ne doit surtout pas s'entendre comme une façon de reporter le plaisir au *niveau* accessoire et annexe d'un « *but* secondaire » mais correspond au progrès maturatif qui permet d'articuler la satisfaction, grâce aux effets du *processus* secondaire³ avec les autres composantes psychiques essentielles à la fois économiques et temporelles faisant partie de la réalité interne aussi bien qu'externe du sujet.

Lorsque cette secondarisation ne peut s'effectuer, il existe un excès d'excitation libre qui n'arrive pas à se « lier » aux autres éléments affectifs

3. C'est le **processus** seulement qui s'avère « secondaire » dans la voie maturative ; ce n'est pas un processus « annexe » mais au contraire un processus bien mieux élaboré.

du moment ; cet excès conduit le plus souvent à la mise en route de la compulsion de répétition, ce qui limite le sujet à des attitudes stéréotypées mal adaptées et peu élaboratives qui nous ramènent assez près des caractéristiques même du principe de plaisir tel qu'il se rencontre au niveau des seuls processus primaires.

Un certain jeu d'inhibitions devient nécessaire pour permettre au principe de réalité d'apporter ses éléments positifs de secondarisation, donc, en définitive, au principe de plaisir de se satisfaire dans des conditions meilleures, ce qui ne constitue ni une négation de ce principe de plaisir, ni une simple soumission immédiate et inadaptée à toutes ses propositions. Autrement dit, le processus secondaire, dans un état affectif de maturité suffisante, prend la charge non de la répression mais de la répartition opportune, conforme à la réalité, des besoins manifestés par le principe de plaisir au niveau du processus primaire.

Selon la théorie psychanalytique, les besoins pulsionnels se trouvent confrontés, au sein de la partie opérationnelle de la personnalité (le « Moi »), avec les injonctions émanant de ce que chaque individu a construit en lui, à partir des positions parentales, comme instances interdictrice (le « Surmoi ») ou idéale (l'« Idéal du Moi »).

Le Surmoi cherche à retenir le sujet en deçà de ce qui serait « mal », c'est-à-dire pouvant déclencher la colère et la punition parentales. L'Idéal du Moi pousse le sujet à aller de l'avant dans le sens de ce qui peut satisfaire le narcissisme des parents et entraîner leur gratitude.

Ni le Surmoi, ni l'Idéal du Moi, quand ils ont pu se constituer normalement n'empêchent, à l'intérieur d'un fonctionnement adéquat du Moi, que satisfaction soit donnée aux besoins pulsionnels donc au plaisir dans des conditions compatibles avec la réalité. Seuls un Surmoi trop rigide ou un Idéal du Moi mégalomane s'avèrent pathologiques en entravant systématiquement le principe de plaisir, de la même façon que l'absence d'un Surmoi ou d'un Idéal du Moi assez nettement constitués livre le sujet au seul jeu du principe de plaisir et crée donc un conflit avec la réalité sans commune mesure dans son intensité avec les difficultés banales et obligatoires rencontrées, bien sûr, chez tout un chacun.

Il existe donc, au niveau de la satisfaction pulsionnelle, en gros, trois possibilités : l'interdiction du plaisir par des instances (Surmoi et Idéal du Moi) trop rigides, c'est-à-dire la voie plus ou moins « névrotique », ou bien la soumission au simple principe de plaisir par absence de structuration et de secondarisation, c'est-à-dire la voie plus ou moins « psychotique » et,

Jean bergeret

enfin, la voie adaptative, fonctionnelle et secondarisée, tenant un compte réaliste des besoins en plaisir comme des autres nécessités ambiantes.

Il est facile de deviner (si on ne le savait déjà...) que les choses se présentent pour les humains comme moins faciles en pratique qu'en théorie au niveau d'une telle dialectique. En effet, alors que pour les autres mammifères dès la naissance, but de plaisir et but de survie se trouvent confondus, alors que le petit mammifère qui a faim trouve automatiquement le chemin de la mamelle, l'enfant humain de son côté, pourrait mourir de faim si l'intervention extérieure de la mère ou de la nourrice ne lui apportait le sein ou le biberon indispensables. Le fait de s'autoriser le plaisir seulement dans la satisfaction hallucinatoire liée à la succion du pouce ou à la représentation éventuelle dans un rêve, ne pourrait à lui seul assurer la survie.

Sur le plan vital, le principe de plaisir initial se confronte précocément et peu à peu avec des expériences de frustrations qui modifient progressivement le fonctionnement mental primitivement soumis à la seule dépendance du processus primaire ; le principe de réalité établit insensiblement sa primauté en reprenant à son compte et sur son propre registre, les impératifs anciens du principe de plaisir. Le principe de plaisir, à l'état pur, ne peut conduire par des voies diverses (directes ou plus subtiles) qu'à la mort ; c'est le principe de réalité seulement qui permet de récupérer les possibilités de survie, mais dans la mesure également où il récupère lui-même, en même temps et à son propre compte, les satisfactions proposées au niveau du principe de plaisir.

III

la genèse du plaisir

Le modèle primaire de plaisir correspond au signal de la relation satisfaisante établie entre le nourrisson et sa mère : bien nourri et entouré de soins chaleureux par la mère, l'enfant lui manifeste en retour son contentement. On assiste à un échange d'affects ; un langage infra-verbal permet à la mère de communiquer son plaisir à l'enfant et il en est de même en retour. Le langage du corps constitue un premier registre de perceptions et de communications du plaisir.

De tels échanges commencent de façon très précoce : on sait combien l'attitude émotionnelle de la femme enceinte conserve un reflet déterminant sur le psychisme du nouveau-né ; on connaît aussi l'importance revê-

tue plus tard par la façon dont la mère accepte le plaisir que peut éprouver l'enfant.

Au *stade oral*, les travaux de Spitz et de Bowlby montrent le rôle de la mère dans le plaisir quantitatif et qualitatif qu'elle crée en nourrissant correctement l'enfant. Il en est de même du plaisir cutané. Or il ne s'agit pas d'un simple adjuvant destiné à faire accepter plus facilement la nourriture : ce qui compte c'est la *valeur* en soi de l'acte *agréable* dans le processus maturatif.

La contre-épreuve est bien connue : les états de carence affective des premiers mois, même avec une alimentation quantitativement correcte, donnent lieu à des désordres graves et parfois irréversibles; on l'a vu en particulier chez les tout jeunes orphelins recueillis après la guerre, dans les régions éprouvées, par des organismes pourtant très richement équipés sur le plan matériel.

La période du sevrage est un moment essentiel du reflet de la relation mère-enfant ; si le plaisir du sein n'est pas effectivement remplacé par d'autres gratifications affectives et nécessaires de la part de l'entourage, des troubles relationnels sérieux peuvent se constituer.

R. Spitz attache tellement d'importance à l'échange de sourires entre l'adulte et l'enfant qu'il parle d'« organisateur » pour appuyer sur le sens structurant de cet échange.

Sucer son pouce est un plaisir structurant en même temps que régulateur de certaines fonctions digestives. Les sensations liées au contact, à la chaleur, aux caresses, etc. servent aux structurations visuelles, vestibulaires, kinesthésiques, auditives ou cutanées.

La contre-épreuve, à partir des frustrations familiales ou communautaires (hôpitaux, crèches, etc.) est bien connue.

P. C. Racamier pense que la mère « *donne deux fois le jour à son enfant* », physiquement d'abord, affectivement ensuite par les plaisirs indispensables dont elle l'entoure.

Au premier stade de narcissisme primaire, la relation mère-enfant est symbiotique. Le couple mère-enfant est littéralement le couple dont on pourrait dire aussi : « *ils sont seuls au monde* ».

La compensation offerte par le bon objet pour les méfaits du mauvais objet peut servir à renforcer une fonction d'une extrême importance : celle de tolérer la frustration. C'est la capacité de tolérer la frustration qui est à la base du principe de réalité.

La frustration prend ainsi une valeur constitutive mais *seulement* en accord avec les gratifications d'*autres* plaisirs, ceci en vue de la constitution d'une personne unifiée (comme dit Racamier) par sa réalité, son individualité, son unité.

Au *stade anal*, le plaisir devient lié à l'expulsion ou à la rétention du bol fécal. L'enfant prend ainsi conscience peu à peu de l'ensemble et de l'unité de son corps. L'attitude punitive ou permissive de la mère vis-à-vis d'un tel mode de plaisir sera déterminante pour la maturation relationnelle du futur adulte ; ou bien l'enfant pourra jouir pleinement de sa volupté d'exonération et sentir quelque chose qui est à lui qu'il peut accepter volontairement de remettre en cadeau à autrui (premier pas dans l'oblativité), ou bien il sera victime d'une angoisse conduisant à une attitude agressive envers les autres.

Il en est de même des plaisirs indiscutablement structurants (à cette période), pour se situer par rapport au monde, en déchirant, souillant, déplaçant, cassant ou explorant les objets.

Les notions exagérées de « sale », de « dangereux », ou inversement un trop grand « laisser-faire », sont générateurs d'angoisse.

Il existe aussi un plaisir lié au *stade urétral* encore marqué par l'ancien désir anal de souiller et déjà imprégné du besoin de puissance phallique du stade suivant ; la satisfaction urétrale c'est le domaine des « farces et attrapes » aussi agressives que gratuitement ludiques.

Au *stade phallique* le plaisir est atteint dans la domination de l'autre et la restauration narcissique personnelle basée sur cette maîtrise de l'autre. Il ne faut pas confondre le « pénis » organe spécifiquement masculin et actif avec le « phallus » organe encore asexué, dominateur narcissique à montrer seulement, donc finalement passif tout en demeurant très agressif. L'ensemble des stades, oral, anal, urétral et phallique constitue toute la période dite « *pré-génitale* ».

Nous abordons ensuite le *stade génital* avec le problème de la *masturbation* de l'enfant : cette activité est primitivement liée au plaisir rassurant et restructurant, (face à l'angoisse de castration bien connue chez l'enfant), de vérifier l'intégrité de son corps et de sa sexualité. Puis, peu à peu, le plaisir deviendra génital et sera exploré et vérifié en ce sens.

E. Garma et O. Schwarz ont montré que la réprobation sévère de la masturbation chez l'enfant donnait lieu habituellement à des perturbations graves dans le développement psychologique, de même que celles qui por-

tent plus simplement sur les pensées accompagnant l'acte ou s'y substituant.

Sur le plan scientifique on a d'ailleurs décrit toute une série de masturbations possibles en dehors même de la zone génitale (masturbations orale, anale, urétrale, etc.) en fonction du plaisir lié à la structuration progressive de différentes zones érogènes dans la maturation du sujet.

Puis les activités génitales se poursuivent avec *l'homosexualité* affective qui est un stade banal et légitime de satisfaction et de maturation, à un certain âge, chez le garçon comme chez la fille.

Nombre d'auteurs ont décrit le rôle indiscutablement structurant du plaisir ressenti par l'enfant dans la position de dépendance captative et passive, réceptive d'abord, agressive-active ensuite (propres au comportement homosexuel), ceci dans une continuité nécessaire du développement progressif vers un stade hétérosexuel, d'ailleurs jamais atteint de façon parfaite ni complète.

Toutes ces étapes, vécues d'une façon plus ou moins dramatiques dans la *situation oedipienne*, auront un heureux aboutissement lors du passage (au moins en grande partie) vers la satisfaction hétérosexuelle de l'adulte, ou bien fixeront l'affectivité de l'enfant (au moins en grande partie) à l'un de ces stades antérieurs prégénitaux lorsque le plaisir n'aura pu être autorisé de l'extérieur, ni accepté de l'intérieur du sujet.

L'hétérosexualité adulte ne pourra se manifester que comme l'expression plus totale du plaisir imaginé ou tenté (et possible) dans les expériences interpersonnelles, affectives ou réelles, de l'adolescent.

Des travaux de M. Ferreira et d'autres auteurs, il ressort que lorsque la grossesse n'est pas désirée c'est (en dehors de questions économiques) très souvent parce que la mère n'a pas eu avec sa propre mère et son propre père, des relations satisfaisantes. Elle n'a pas pu introjecter, ni élaborer une image satisfaisante de la femme et de son plaisir. Cette image falsifiée recueillie, va falsifier aussi toutes les autres relations à venir de la fille, y compris ses relations conjugales futures et sa propre capacité maternelle. Il en est de même pour le garçon quant à son potentiel oblatif particulier également lié à l'image que ses parents lui auront donnée de leur aptitude au plaisir.

Dans le plaisir (lié au désir comme à l'acte sexuel lui-même) l'adulte fera à nouveau l'expérience de son épanouissement complet et, à la fois aussi, de son intégrité, de sa puissance féconde et de son abandon heureux, sans crainte de détruire l'autre ou d'être détruit par l'autre.

Le plaisir est nécessaire à ce renouvellement constant de confiance en la

plénitude interne et externe de l'être, faute de quoi l'angoisse et l'agressivité ramènent automatiquement à une régression affective ou physique que les médecins ou les psychologues constatent à longueur de journée.

Nous rencontrons la contre-épreuve en ce domaine dans les expériences de déprivation sensorielle dans lesquelles l'absence de contacts et des plaisirs essentiels conduisent à des régressions plus ou moins poussées vers les névroses ou les psychoses selon l'intensité, d'une part, de l'isolement, et, d'autre part, la capacité propre au sujet de résister aux frustrations ainsi qu'aux régressions passagères.

IV

les buts du plaisir

Après avoir rapidement passé en revue l'évolution génétique des différents niveaux maturatifs auxquels peut se situer le plaisir, il y a lieu de dire quelques mots des deux registres pulsionnels principaux ainsi que de la façon spécifique dont se trouvent choisis les objets. Il est banal de constater que la satisfaction peut être obtenue tout aussi bien sur le plan du plaisir libidinal (c'est-à-dire sexuel, d'une façon ou d'une autre) que sur le plan de la décharge agressive et il va de soi d'autre part que la satisfaction obtenue sur le mode agressif représente une attitude plus archaïque et plus régressive que le plaisir génital.

D'un autre côté le choix de l'objet constitue un élément important du plaisir dans la mesure où il répond aussi au degré de maturation affective auquel est parvenu le sujet. La relation autoérotique élémentaire suppose une restriction de la communication telle que le sujet se trouve réduit à se prendre comme propre objet de son plaisir. La relation alloérotique, au contraire, permet de trouver un objet d'amour à l'extérieur de soi : cette relation peut s'avérer soit « fusionnelle » quand le besoin de confusion plus ou moins foetale avec l'autre demeure, soit « anaclitique » quand le plaisir n'est conçu que dans la dépendance du petit envers le grand et le fort (et inversement), soit enfin « génitale » quand les individus sont vécus comme à la fois foncièrement égaux et foncièrement différents et qu'ainsi tout plaisir repose sur un échange, un don et un gain réciproque, une communication proximale sans crainte d'asservissement ni nécessité fusionnelle.

L'état de maturation auquel sont parvenues les instances de la personnalité constitue un élément déterminant dans un tel choix objectal.

Plus le «Moi» apparaît comme solidement établi, plus la relation s'orientera dans un sens génital ; mais par contre, si le Surmoi est demeuré étroitement interdicteur sur le mode archaïque et si l'Idéal du Moi conserve trop de séquelles de la mégalomanie infantile héritée des idéaux parentaux, dans ces deux cas l'accession à une relation objectale adulte, de type assez librement génital, s'avère difficile et très incomplète.

Dans la terminologie psychologique, il convient de ne pas confondre le besoin, le désir, la satisfaction et le plaisir. Le besoin est constitué par l'attente que se renouvelle une satisfaction déjà connue de nature à apaiser une tension interne désagréable. La satisfaction c'est ce qui comble le besoin. Le désir, de son côté, demeure lié aux anciennes perceptions de satisfactions infantiles rangées parmi les souvenirs à la fois inconscients et actifs. Le désir ne peut correspondre qu'à des expériences anciennes oubliées mais réalisées au moins en grande partie. Nul ne peut donc, en fin de compte, se constituer des désirs supérieurs à ce qu'il n'a déjà obtenu (au moins partiellement ou symboliquement) de la part des objets représentatifs qui l'entouraient dans son enfance. Quant au plaisir, il résulte à la fois de la réalisation actuelle du désir, tout comme la satisfaction, d'un besoin, mais il nécessite, en plus, la remise en activité d'un souvenir associé à une expérience spécifique et bienheureuse du domaine *infantile*, essentiel et refoulé. Autrement dit la diachronie du plaisir s'appuie sur la diachronie du désir et aucun plaisir actuel ne peut s'éprouver sans s'appuyer sur des chaînes associatives inconscientes reliant des plaisirs antérieurs.

Pour ne pas se trouver purement répétitives, les expériences actuelles de plaisir doivent conserver la liberté de s'établir à partir d'arrangements associatifs et nouveaux, mais les éléments de base de ces chaînes associatives remontant à l'enfance demeurent constants ; le maximum que puisse tirer de son passé un sujet particulièrement privé de références affectives suffisamment positives, c'est de réaliser une hallucination négative de certains plaisirs, c'est-à-dire constater que ces plaisirs jouent chez les autres et qu'il existe « un trou » dans les vécus en soi à ce niveau, sans parvenir à élaborer cependant une image plus précise de la variété de plaisir dont il s'agit. Ce point de vue peut sembler bien pessimiste et bien restrictif... En effet, un « plaisir nouveau » a parfaitement le droit d'être découvert mais il ne peut que reposer *d'abord* sur les pièces d'un puzzle confectionnées à partir des vécus relationnels émanant de l'attitude des parents ou de leurs substituts ainsi que des contre-attitudes personnelles organisées en réponse, des introjections aussi des interdits moraux (Surmoi) ou des

injonctions idéales (Idéal du Moi) héritées des mêmes éducateurs comme de la façon intime dont se sont produites les introjections.

Un plaisir vraiment nouveau ne saurait donc se découvrir de façon authentiquement inédite que si une expérience affective réparatrice et elle-même inédite se réalisait ou bien si un assouplissement notable des instances interdictrices ou idéales survenait, suivi aussitôt d'un aménagement économique personnel meilleur. C'est typiquement le cas, sur les deux plans, quand une cure psychanalytique « réussit », mais un tel progrès peut fort bien se concevoir dans des circonstances moins volontairement artificielles, par exemple dans une rencontre réparatrice fortuite succédant à un traumatisme affectif suffisant pour ébranler les modes d'organisations des compromis répétitifs antérieurs, sans précipiter pour autant le sujet dans la voie d'une décompensation morbide.

Le fameux « grand amour » ne saurait être naïvement considéré à ce niveau comme la cause déclanchante d'un changement dans le système de plaisir ; le « grand amour » ne constitue, au contraire, que le résultat du dit changement, quand celui-ci s'avère possible. Un tel changement est obtenu par l'impact venu de l'extérieur d'une expérience affective meilleure apportée *par l'autre* dans la mesure où d'une part cet autre possédait cette expérience meilleure et dans la mesure aussi d'autre part où le sujet qui fait l'expérience nouvelle a accepté de se laisser « séduire » au sens plénier du terme ; dans la mesure donc où il a pu accepter que l'autre (avec tous ses aspects personnels authentiques, inconnus, jugés à priori comme merveilleux ou redoutables) pénètre profondément en lui, le « *restructure* » en quelque sorte.

Un individu qui a connu un tel échange (quel que soit le destin ultérieur de cet échange ou son évolution) ne peut plus fonctionner de la même façon qu'auparavant ; il a vraiment conçu et éprouvé d'autres formes de plaisir. Un retour en arrière n'est plus possible et ceci suppose, bien sûr, de nouvelles exigences, ce qui laisse envisager aussitôt de nouvelles déceptions éventuelles et d'importants mouvements soit revendicatifs, soit dépressifs, en cas de frustrations au niveau des acquisitions récentes obtenues sur le registre du plaisir.

V

harmonies ou conflits

La satisfaction accordée au principe de plaisir dans le cadre de l'efficacité du principe de réalité, nécessite un certain nombre d'aménagements éco-

nomiques mettant en jeu des processus mentaux divers, dont l'interaction doit aboutir à la fois à un accomplissement pulsionnel et à la fois à la reconnaissance des conditions de réalité internes et externes dans lesquelles doivent se dérouler les manifestations pulsionnelles.

En fin de compte, il ne peut s'agir inéluctablement que de *compromis* entre ces tendances contradictoires au plaisir et à la répression du plaisir, entre le pôle pulsionnel de la personnalité (appelé le « Ça ») d'un côté et d'un autre côté, ensemble, les instances parentales introjectées (Surmoi et Idéal du Moi) et les exigences de la réalité.

Mais il existe des compromis avantageux et des compromis désavantageux. Si les besoins pulsionnels se trouvent trop fortement réprimés il y a création de compromis sous la forme de « *symptômes* » et entrée dans le domaine de la pathologie (pathologie névrotique si c'est le Surmoi qui opprime, pathologie dépressive si c'est l'Idéal du Moi qui opprime, pathologie psychotique si l'accord ne peut se faire avec la réalité).

Dans tous les cas ces oppositions se posent, s'arbitrent et se règlent au niveau de l'instance la plus noble de la personnalité, autrement dit le « Moi » qui constitue le pôle opérationnel de l'individu, le pôle qui se voit doté des fonctions de synthèse, de médiation, de conservation de l'intégrité du sujet. Un Moi assez solide et assez mature arrive non seulement à manœuvrer pour éviter les solutions pathologiques, mais aussi il parvient à *s'aimer assez* pour s'accorder, sans excès d'angoisse, ni excès de culpabilité, une certaine quantité de plaisir.

Ce plaisir peut se trouver incarné dans des actes ou dans des faits divers relationnels, toutes les fois où les conditions internes et externes plus haut définies le permettent, mais ce même plaisir peut tout aussi bien être recherché dans la voie de deux compromis non morbides essentiels à la vie et à la santé : le *rêve* d'une part, et le *fantasme* d'autre part.

Le rêve, comme le fantasme, mettent en jeu des représentations mentales, d'origine pulsionnelle, remaniées au contact des expériences antérieures, sans tenir un compte trop rigoureux de la façon dont est traitée la réalité ni des exigences des instances d'origine parentale.

Une des fonctions capitales remplies par le rêve et par le fantasme se situe justement dans la double possibilité rencontrée chez l'une et l'autre de ces manifestations psychiques : premièrement, réaliser un compromis entre désirs pulsionnels d'un côté et de l'autre côté, les interdits allant à l'encontre de ces désirs, et deuxièmement, en même temps, faire l'économie d'une action au profit du libre écoulement des représentations et des affects sur le simple registre mental non agi.

Loin de pouvoir être considérée comme une forme de « péché par pensée », la rêverie, qu'elle soit diurne ou nocturne, constitue donc, au contraire, un heureux exutoire pour les besoins pulsionnels inévitables et irréalisables. Il faut savoir d'ailleurs que les individus qui « passent à l'acte » de façon plus ou moins illogique (les pervers entre autres) font preuve en général d'une activité onirique et fantasmatique des plus réduites.

Le registre naturel et économique de la pensée n'arrive pas chez eux à éviter les frais de la mise en action motrice. La position de l'homme devant le plaisir demeurera toujours ambivalente ; il aura sans cesse à affronter des tendances contradictoires : celle de la réalisation immédiate et celle de la réalisation différée, celle de l'agi réduisant sur-le-champ la tension pulsionnelle et celle de la maîtrise liée à l'anticipation et à l'élaboration mentale.

De la même façon, en dehors même de l'acte sexuel proprement dit, il existera toujours chez l'être humain un choix à faire entre la variété de plaisirs dits « *préliminaires* » et les plaisirs dits « *terminaux* ». Les premiers demeurent liés aux modes pré-génitaux oraux, anaux, urétraux, et phalliques. Ils demeurent essentiellement organisés autour des pulsions agressives ; les seconds, même forcément imprégnés de composantes agressives, s'avèrent cependant organisés sous le primat du mode relationnel *génital*, plus mature.

Etre capable de surseoir au besoin de décharge (dont on sait parfaitement pourtant qu'il réduirait « miraculeusement » les tensions) et se montrer en mesure d'élaborer un « plaisir par anticipation » demeure une preuve évidente de maîtrise de la partie organisatrice de la personnalité (le « Moi ») sur l'ensemble du fonctionnement mental.

On semble en droit d'estimer, avec R. Diatkine, que le passage du nécessaire (primitivement vital pour le nouveau-né) à ce qui peut paraître vitalement superflu, en apparence, caractérise l'espèce humaine. Partir du discontinu des besoins de décharge pulsionnelle ou de la satisfaction strictement biologique, pour atteindre le continu du plaisir par souvenir, réalisation organisée, et même anticipation fantasmatique ou onirique, c'est bien le but de la continuité et de la progressivité de toute ontogénèse. Comme on comprend qu'en dehors de toutes autres difficultés scientifiques, une morale de la « courbe thermique », par exemple, qui ramène du continu au discontinu peut se montrer très régressive affectivement.

De même qu'une unique option sur le « bonheur de l'au-delà » interdit toute élaboration structurante préalable, même sur les registres éventuellement les plus altruistes.

Dans le plaisir hétérosexuel, seuil essentiel de toute oblativité vraie, l'homme retrouve la vérité de son intégrité et de son unité, physique et affective (unité des pulsions) lui permettant de faire jouer librement son originalité créatrice.

C'est dans l'acte propre à la relation entre un homme et une femme, que leur échange culmine. Il ne s'agit pas seulement d'un don de jouissance, mais, ici, d'un don de personne à personne.

Cet acte résume l'être présent, en ce que tous les sens sont concernés. Mais, bien plus, il totalise les expériences passées qui sont revécues dans un temps télescopé. Il y a récupération de la plénitude initiale réactualisée. Ainsi opère toute catharsis.

En outre, comme le souligne Ferenczi, dans la relation sexuelle, il y a perte des contours du Moi (dépersonnalisation partielle) mais retour aussi à l'unité foncière : ce qu'on a de femme en nous, se retrouve avec ce qu'on est d'homme (et inversement pour l'autre sexe).

Bien entendu, (et en cela totalement), le plaisir sexuel est lié à la procréation, mais dans la mesure où il est partie structurante de cette fonction ; il ne peut être considéré seulement en adjuvant heureux mais accessoire. Il se pose en élément de cette fonction dans le sens le plus essentiel du terme.

La méconnaissance, avant les apports de la psychologie dynamique contemporaine, de cet état de choses ne pouvait qu'entraîner la relégation du plaisir à un rang de fin secondaire, ce qui paraît une position plus difficilement soutenable dans l'état actuel de nos connaissances.

Comme l'a montré Guitton, il faut une certaine aberration pour éviter de voir que l'acte d'amour et son plaisir ne peuvent se relier à une fin accessoire et que sans ce plaisir essentiel on ne saurait proprement parler d'amour entre un homme et une femme.

Les études historiques montrent que les tendances pessimistes et rigoristes des Stoïciens, des Néo-Pythagoriciens, des Esséniens et des Gnostiques, sur le plaisir sexuel, ont fortement influencé de nombreux théologiens.

L'hypothèque des conceptions rigoristes d'origine non chrétienne a terriblement pesé sur les théologiens d'Occident.

Le plaisir sexuel ne peut être seulement un parfum accompagnant l'acte et le rendant désirable. Il se situe, de tout évidence, au delà même des

Jean bergeret

conséquences « embryologiques » de l'acte, comme une création, *en soi*, et comme une oblativité, *en soi*, dans les rapports du sujet avec le monde extérieur.

Les pulsions principales de l'être humain, fusionnées à la naissance, différenciées dans les premières expériences relationnelles, s'intègrent à nouveau dans l'unité sexuelle adulte du plaisir, même en dehors de la procréation. Nous savons, en contre-épreuve, comment toute la psychopathologie n'est qu'une rupture de cette unité nécessaire. Dans cette rupture, nous observons ce qu'il advient quand le plaisir, justement, demeure non intégré, autrement dit quand le principe de plaisir ne réussit pas à se trouver réinvesti par les élaborations progressives à un processus secondaire efficient.

Il serait souhaitable que la psychiatrie, la philosophie ou la théologie interrogent davantage encore la psychanalyse dans le but de dégager, dans le cadre de chaque individualité, une meilleure élaboration structurante du plaisir, sans imposer par des interdits ou des idéaux, tout aussi insensés qu'infondés, des règles ou des codes éthiques trop rigides et trop irréalistes.

Les degrés de maturation et d'orientation pulsionnelle atteints par chacun se montrent essentiellement variables ; du même coup les modèles éthiques ne peuvent se concevoir que comme aussi spécifiquement personnalisés que les modèles hédoniques.

On ne pourra jamais (ni par tract, ni par conférence, ni par cinéma, qu'on soit le « docteur x » ou tel éducateur se disant spécialisé) apprendre à quiconque à « bien faire l'amour » ni même à le faire « normalement »... ce sont là des illusions dangereuses car « l'Amour » tout court demeurera toujours (et nous pouvons nous en féliciter) une affaire strictement personnelle, comme tout ce qui touche au véritable plaisir élaboré.

Toute base éthique ne peut que s'appuyer sur le respect de l'autre, de sa réalité humaine, de son droit original à l'épanouissement.

Depuis le Moyen Age, époque où le théologien régnait en maître absolu, notre conception ancienne de l'homme a subi trois rudes assauts successifs : le premier, avec Copernic, a cessé de placer l'être humain au centre de l'univers ; le second, avec Darwin, a resitué l'homme dans le cadre plus général de l'ensemble de la phylogénèse animale ; le troisième assaut est venu de Freud et nous a forcé à renoncer à une représentation de l'individu le limitant à un simple jouet de forces métaphysiques inaccessibles

et incompréhensibles déterminant ses moindres mouvements et la totalité de ses pensées ; l'homme est conçu depuis comme soumis d'abord, de façon tout à fait directe, aux pressions d'un univers pulsionnel interne et inconscient qu'il est toutefois possible de détecter et reconnaître par la voie des techniques psychologiques diverses.

Il convient d'avouer que ces trois révolutions conceptuelles, se sont effectuées *contre* le confort théologique de leurs époques et que ce sont justement les autres sciences qui, en progressant, ont obligé la théologie à prendre acte à la fois de ses insuffisances et de ses contradictions antérieures.

Quel chemin reste-t-il à parcourir aux théologiens, non seulement dans les échanges d'informations avec les autres chercheurs, mais surtout *au dedans d'eux-mêmes*, dans leur propre univers pulsionnel et hédonique, pour essayer d'aller plus loin encore ?...

Jean bergeret

la communauté, lieu du plaisir

La communauté contestataire de cohabitation est un défi en acte face à une civilisation de plus en plus névrosante. Mais la transgression des lois structurant la conduite et le psychisme aboutit plus souvent à une régression qu'à une progression, dans un premier temps du moins. La culture du plaisir dans la communauté revêt donc des traits archaïques et infantiles, par le refuge dans l'orbite maternelle. Le plaisir attaché à l'affrontement à la réalité, à la reconnaissance du désir de l'autre, à l'accomplissement d'une tâche est comme ignoré et redouté. Mais il est beaucoup trop tôt pour poser un diagnostic. Ces pages sont l'expression, sans doute trop critique, d'une sympathie réelle pour ceux qui courent le risque d'innover.

Face à une société d'abondance qui affame ses victimes complices en exaspérant toujours plus leurs besoins en biens de consommation facile, face à une société en cours de destructuration qui voit proliférer d'année en année la culture de l'agressivité et de la violence, face à une société où la rapidité et la profondeur des mutations secrètent un malaise généralisé et une insatisfaction croissante, la « communauté » est plus que le cri de protestation proféré par l'homme devenu plus conscient de son aliénation par la culture dominante : elle est un *défi* en acte, par l'instauration immédiate d'un lieu « libéré », où le plaisir recouvre droit de cité.

Sans en détailler pour l'instant les aspects, nous devons pointer d'entrée de jeu le contraste total qui éclate entre la réalité sociale quotidienne, ressentie à tous égards comme répressive et frustrante, et la série diversifiée des expérimentations communautaires, comme autant de pistes de « la chasse au bonheur »¹. Vue par les « communautaires » (ou « communards »), la société actuelle est un ensemble qui court à sa ruine, déchiré par des conflits internes insolubles, condamné à terme par la pollution. Elle promet un contentement illusoire, dérivé de la possession de l'argent, à la condition folle de le payer par l'aliénation

1. C'est le titre d'un ouvrage décrivant le mode de vie de quelques communautés rurales et urbaines : cf. note 2 sur nos indications bibliographiques.

totale de sa vie dans le carcan du travail. La communauté restaure instantanément le milieu de vie naturel où s'épanouira l'homme libéré, l'homme nouveau, l'homme total, dans une relation vraie à autrui, en harmonie avec l'environnement. « *Paradise now!* ». Le paradis ici et maintenant, dans cet instant présent, tout de suite, ce cri des hippies californiens proclame admirablement la portée messianique du défi communautaire.

Sans vouloir ignorer ni réduire la complexité contrastée, voire tourmentée, des expérimentations communautaires, nous devons indiquer la définition opérationnelle qui guide notre investigation pratique sur le terrain. Pour donner le privilège aux formules qui représentent le plus grand effort d'invention sociale, à notre avis, nous désignons et retenons sous le terme de communauté des groupes électifs, informels et mixtes pratiquant la cohabitation et adoptant une idéologie contestataire. Nous avons été amené à prendre contact, de manière plus ou moins durable et approfondie, avec sept de ces groupes urbains dans la région lyonnaise, en essayant de nouer une bonne relation au niveau de la réalité. Les limites de ce premier échantillon sont d'autant plus patentes qu'aucune communauté rurale n'y figure.

C'est dans les discussions habituellement spontanées avec ces groupes, ou, plus rarement, centrées délibérément sur la remémoration de leur passé, que nous avons recueilli le matériel verbal qui est la base pratique de notre tentative d'exploration. S'y ajoutent des lectures de témoignages ou essais² et des échanges avec plusieurs psychologues intéressés par l'étude pratique des expériences communautaires actuelles. Voilà à partir de quoi nous devons retrouver les traces des pionniers du bonheur, partis franchir la frontière intérieure pour inventer un nouveau monde au creux même de notre monde ancien qui s'en va à la dérive par continents entiers. Comme tout lieu lointain et proche, aux confins de l'aventure et du rêve, la communauté est lieu du plaisir, bannissant et guérissant les frustrations et les contraintes du quotidien dans l'ici et le maintenant. Le mot de plaisir n'a été que rarement prononcé par ceux et celles que nous avons entendus, mais sous des voca-

2. Nous donnons à la fin de cet article quelques indications bibliographiques à ce sujet. Elles vont du reportage au témoignage militant, mais nous n'avons découvert aucune analyse précise rigoureuse publiée en langue française dans une perspective de psychosociologie appliquée. Les ouvrages scientifiques que nous avons utilisés ne portent pas immédiatement sur du matériel recueilli dans les communautés, mais dans des groupes artificiels.

bles divers et par des routes variées, c'est bien cette même réalité du plaisir qui s'impose aux communautaires comme l'enjeu de la chasse au trésor dans une île fortunée, trésor trop inappréciable pour qu'il ne leur fasse pas mépriser l'argent et le commerce. Mais c'est assez des préparatifs, racontons le voyage³, car il a partie liée avec notre thème. Avant d'en esquisser les repères, nous voudrions en dire le plaisir. C'est en effet sur le terrain, à fréquenter des groupes réels, que nous avons tout bonnement ressenti le plaisir d'aller dans ce lieu autre, formé par les communautés. La visite a plus d'une fois pris une petite allure de détente et de fête. Il y a dès lors quelque paradoxe à ce que la sympathie cordiale de l'enquêteur disparaisse, peu ou prou, derrière une conceptualisation de touche plutôt critique. Ambivalence étrange et banale devant ce qui attire et ce qu'on ressent comme régressif, au regard d'une tâche quotidienne, toujours défensive pour une part.

I

l'utopie ou le paradis retrouvé

1 restaurer l'harmonie par le partage

Que les communautaires le sachent ou non, ils sont habités ou même hantés par le rêve inconscient de recouvrer un lieu de bonheur tout différent de ce qui se déploie sous nos yeux, afin d'y instaurer un mode de vie et de relations absolument inédit. C'est en quoi ils sont portés par une utopie, au sens où Henri Desroche la définit comme « *le projet imaginaire d'une société alternative* »⁴. Ce nouveau monde est attendu

3. M. de Certeau nous a brillamment dessiné au cours d'une session sur « l'archéologie de l'ethnologie », au Centre Thomas More, avril 1973, le cadre littéraire du récit de voyage comme manière de ressaisir une altérité culturelle affectant le lieu d'origine et de référence de l'explorateur : la différence repérée dans une nouvelle culture permet de mieux comprendre et assumer la différencé quotidiennement éprouvée dans sa propre culture. Non seulement la crise culturelle tend à faire rapidement de nous des étrangers à une culture neuve qui se cherche et s'esquisse chez les plus jeunes, nous vouant à une tâche d'acculturation sur notre propre sol, mais le voyage vers une culture étrangère peut se dérouler sur notre territoire, sans qu'il y ait besoin d'une migration topographique. L'ethnologie vient désormais réinvestir le cadre familial de notre hexagone. Cf. Compte rendu de la session dans le **Bulletin d'Information du Centre Thomas More**, 1, n° 2, 1973, pp. 10-17.

4. H. DESROCHE, **Communes, communautés, communautaires**, Texte polycopié, L'Arbresle, Centre Thomas More, 1972, p. 1.

comme un espace où chacun pourra nouer des relations profondes et vraies avec les autres, réinvestir libidinalement son corps tout entier, recouvrer un lien de proximité communionnelle avec l'environnement et la nature, vivre dans un groupe uni et heureux, sous le signe de la liberté partagée. On pourrait détailler les coloris de la palette, mais ils s'inscriraient dans la quête d'une même harmonie : la communauté est le lieu où chacun pourra faire ce qu'il veut et réaliser ses désirs. C'est donc la communauté qui mettra chaque participant en mesure de vivre selon le principe de plaisir, en agissant au fur et à mesure selon ce qu'il veut. La communauté n'est pas *un* lieu de plaisir(s), mais de *le* lieu du plaisir⁵. C'est le fait même de se retrouver en petit groupe, ensemble, qui apparaît comme la promesse de tout bonheur selon la revendication d'immédiateté du besoin.

Pour le moment, nous ne décrivons pas une réalité, mais nous suggérons les lignes d'un rêve enfoui, qui nous paraît secrètement présent dans tout projet communautaire. L'ambition de ce rêve de bonheur, qui peut déjà étonner plus d'un, va au bout d'elle-même dans la mesure où ce rêve se veut déjà inscrit dans une réalisation effective. Ce n'est pas la désignation d'un ailleurs non localisable ou inaccessible comme l'utopie qui est nulle part, lieu qui n'existe pas sur notre terre humaine.

Avec et par la communauté, l'ailleurs vient à nous sans délai, ni distance, ni restriction. Alors que les militants politiques *parlent* de la révolution, tout en la repoussant dans l'avenir, les communautaires *passent à l'acte* tout de suite et instaurent entre eux un changement radical sur tous les plans : « *Si l'utopie sociale peut se définir comme le projet imaginaire d'une société alternative, les expériences sociales cernées par les appellations de « communes » ou « communautés » peuvent se définir comme ce projet imaginaire devenant projet réalisé dans une société alternative* »⁶.

Puisqu'il y a immixtion entre le rêve de bonheur et la création d'un groupe tout original, en regard de ce qui existe et a existé, car les com-

5. Si nous pouvons laisser un instant de côté l'ambiguïté ou l'équivocité du terme de communauté, nous pouvons rappeler un des aphorismes qualifiant les communautés religieuses traditionnelles : « *vita communis, summa poenitentia* » que d'aucuns transcrivaient littéralement : « la vie commune, c'est la pénitence suprême », tandis que d'autres plus optimistes interprétaient : « la vie commune, c'est la conversion la plus profonde » ! Mais s'agit-il encore des mêmes communautés et des mêmes plaisirs ?

6. H. DESROCHE, op. cit.

munautaires ne veulent pas encore savoir qu'ils ont un passé et s'inscrivent dans une histoire, les participants investissent surtout leur désir de plaisir dans la qualité nouvelle des relations mutuelles attendues. La communauté est alors imaginée comme un isolat sans conflits internes, grâce à la disparition de l'agressivité entre les membres. Elle est un espace de spontanéité et de créativité, puisqu'il n'y aura nulle forme de culpabilité pour inhiber les désirs. Elle est le lieu où l'homme peut retrouver la joie de créer et surtout de se créer soi-même. Elle est un îlot de paix, le règne de l'« harmonie »⁷, autrement dit : le paradis originel retrouvé.

2 les trois pôles privilégiés du désir

Si nous voulons confronter avec la réalité obtenue un projet aussi ample et complexe, nous devons opérer une coupe en prélevant des indices significatifs. Nous faisons, après d'autres, l'hypothèse qu'un groupe se révèle aux mieux dans ses conflits internes. Or les noeuds les plus conflictuels se forment bien évidemment, à l'entrecroisement des désirs respectifs les plus intenses. Etudier un groupe suppose ainsi que l'on prenne en compte les enjeux les plus investis par le désir des uns et des autres. C'est là l'épreuve de vérité pour ce projet de microsociété alternative, bannissant conflit, violence et compétition de son sein.

Quels sont, dès lors, ces enjeux privilégiés du désir dans la vie d'un groupe restreint ? Nous en retiendrons trois : la répartition du pouvoir et de l'autorité, l'organisation de la sexualité, la relation au temps vécu. Ce ne sont pas trois régions séparées mais trois modes ou niveaux imbriqués de l'existence groupale, trois axes du désir. Ce sont à la fois, et comme de bien entendu, trois pôles qui attirent le désir dans sa quête réitérée du plaisir et trois points de fuite dont la recherche inquiète et exaspérée suscite le conflit, plus spontanément que la coopération. L'utopie communautaire se laisse donc décrire en fonction de ces trois objectifs majeurs.

En ce qui concerne le pouvoir et l'autorité, la revendication semble simple. Il n'y a dans une communauté ni pouvoir ni autorité. Non seulement il n'y a place pour aucun chef ni leader ni responsable, mais l'idée même d'autorité ou de hiérarchie doit disparaître : tous sont égaux et les décisions se prennent à l'unanimité. Chacun fait ce qu'il veut, tout en respectant la liberté de l'autre. Dans cette « société des

7. « L'Harmonie » est justement le nom de la société utopique préconisée par Fourier.

égaux », la recherche du plaisir n'a pas à craindre une quelconque forme de domination sociale. S'il faut encore une régulation du désir, elle se fera de l'intérieur, spontanément, comme autorégulation fondée sur le sens de l'autre.

Pour ce qui est de la sexualité, il est impossible de formuler de manière aussi simple le rêve communautaire. Ce que l'on entend parfois dans le discours, c'est la revendication — théorique — d'une liberté totale : toutes les femmes pour tous les hommes, tous les hommes pour toutes les femmes. Le mode de vie communautaire tend à estomper les différences — différences de sexe, d'âge, de rôles — et à mettre en question la relation privilégiée du couple durable. Le plaisir prend ici la figure d'un partage universel, sans nulle intervention d'une loi sociale des échanges. Mais là plus qu'ailleurs encore, il faut signaler d'entrée de jeu que nous évoquons un rêve fascinant, objet d'attrait pour les uns et d'horreur pour les autres, ce qui ne préjuge guère ici et là de la pratique effective.

La relation au temps vécu est ordinairement peu formulée explicitement. Un désir affleure pourtant qui est de vivre en prenant du temps pour cela, « le temps de vivre, le temps d'aimer ». La communauté se présente comme une vie plus unifiante, où l'on pourrait fixer et arrêter l'instant du bonheur. C'est là une manière de ressaisir l'amplitude folle et merveilleuse du vœu communautaire : *Paradise now*, le paradis tout de suite, ici et maintenant, dans ce présent reconquis et stabilisé sur un horizon d'éternité, au cœur de notre histoire comme soudain totalisée. Voici donc ce temps réapproprié, champ illimité pour la quête du désir.

Avec ces trois séquences principales sur l'autorité, la sexualité, le temps vécu, le rêve communautaire se profile plus clairement, mais peut-être souffre-t-il déjà d'avoir été dit dans un discours qui, comme tout discours un peu élaboré, le met à plat, voire l'applatit. Nous ne pensons pourtant pas avoir accusé exagérément les failles ou les outrances d'un projet conçu aux portes de l'utopie. Nous aurons à cœur de redire l'efficacité du rêve, dans une société incertaine de son identité et de son avenir. Mais ce n'est pas cruauté de confronter les promesses du rêve au bilan soupesé des lendemains : au fond, la réalité est toujours bonne et rassurante, plus même de toute façon que le rêve le plus euphorisant ; et la vérité est toujours libératrice, y compris et surtout quand elle dévoile les failles, les manques, les contradictions, les déviations et les échecs, au regard du projet professé et poursuivi.

l'ambiguïté du réel

résultats escomptés et crises réelles

En essayant de donner la priorité à la description ou la suggestion sur l'interprétation qui forcément les organise et traverse, nous allons tenter de faire entrevoir ce qu'il en est, dans l'aujourd'hui, de quelques communautés urbaines. Nous pouvons reprendre successivement, pour ce faire, les trois objets organisateurs du désir que nous avons désignés.

1 les résurgences polymorphes du pouvoir et de l'autorité

Il se peut qu'un groupe vive sans autorité, du moins au niveau de ce qui est manifeste, mais il ne saurait vivre sans pouvoir, ne serait-ce que parce qu'il y a un pouvoir du groupe et que le groupe comme tel est un pouvoir. Ce pouvoir est une capacité de connaître et d'agir au niveau de la réalité, il est plus spécifiquement une propriété de l'homme et, en dernière instance, de l'homme sur l'homme. L'autorité serait plutôt une réalité, d'entrée de jeu, relationnelle et culturelle. Elle est un droit attaché à l'exercice du pouvoir, à la fois comme sa légitimation et sa dérivation. Elle influe sur la trame et le mode d'exercice du pouvoir, de façon que le rapport naturel de forces se transmute en relations de droits, selon les déterminations de la loi. L'autorité est, en dernière analyse, la propriété de la construction culturelle dans l'ensemble de sa structure symbolique.

Si un groupe peut écarter toutes les représentations culturelles et symboliques de l'autorité dans la culture dominante, il ne saurait échapper à la résurgence diversifiée des rapports de pouvoir qu'il libère par le fait même d'éliminer l'autorité.

La possibilité originaire et fondamentale est ici l'émergence de cette agressivité mutuelle généralisée, qui est le revers non dit du désir primaire de communion fusionnelle. Si un groupe laisse s'instaurer ce conflit universalisé, il préfère en général éclater vite, plutôt que de supporter ce qui est tout justement l'inivable : l'agression constante, imprévisible et illimitée de tous contre tous. Rien ne saurait être plus angoissant pour un individu et, n'en déplaie aux apparences, la cohésion mal discernable du lien groupal est bien plus fragile et précaire encore que l'unité du sujet individuel. Le tout n'est pas de donner libre

cours au désir d'un chacun. Encore faut-il, puisque le désir de l'un ne coïncide jamais avec le désir de l'autre, qu'il y ait une modalité de conciliation et articulation entre les désirs spontanément divergents. L'entente d'un couple est toujours affaire de négociation, sur la base d'un conflit constamment présent, car telle est la donnée initiale, inscrite dans la liberté du désir. Mais, au niveau d'un groupe, pour surmonter de façon efficace et durable la multiplicité des désirs contradictoires, il est indispensable d'aboutir à une structure stabilisatrice, quitte à ce qu'elle n'exclue nullement le passage rapide à une autre structure possible de compromis.

C'est pourquoi la libre quête du plaisir dans le royaume des égaux tend inmanquablement, sous couleur d'informel, à se couler dans telle ou telle structuration permettant de freiner voire de dépasser le conflit des désirs. Il y a ici plusieurs possibilités non exclusives, autour desquelles une communauté gravite. Sous bénéfice d'inventaire, nous en décelons quatre principales à cette heure :

- la horde rassemblée autour du patriarche
- la famille imaginaire réunie autour d'un couple faussement génitalisé
- la triade narcissique
- la famille maternelle fusionnelle

a) la horde rassemblée autour du patriarche

La vérité ethnologique mise à part, on n'en a pas encore fini avec la méditation du « roman familial » de Freud sur notre préhistoire, *Totem et Tabou* de 1912. Pour être parti uniquement de la clinique individuelle, l'inventeur de l'analyse a fait preuve de quelque génie en retrouvant ce qui est typiquement un mythe ou un fantasme spécifique de groupe. Parfois à son insu, une communauté informelle subit l'influence incontestée d'un participant, vécu par tous comme le patriarche, voire le fondateur. Cet être est un homme ou bien une femme, mais, dans les deux cas, il exerce une sorte de rôle parental indéterminé et complet en soi, antérieur à la reconnaissance de la différenciation sexuelle. Il (elle) est l'ancien, l'adulte, le parent. Il a le droit, lui, de suivre son désir, au point que son désir est la loi de tous. Il incarne, en quelque sorte, le principe de plaisir, si bien que le désir du groupe doit être de lui faire plaisir. Devant lui, tous sont en fait fondamentalement passifs, sur un fond d'identification narcissique et d'homosexualité latente.

Jean-claude sagne

Sur le registre de l'imaginaire, qui importe avant tout ici, la conduite effective du patriarce n'est pas prise en compte. Qu'il ait droit absolu sur toutes les femmes ou qu'il soit symboliquement castré, il en est tout autant situé hors de la sphère sociale définie par l'échange. Qu'il ait toutes les femmes ou qu'il n'en ait aucune, ici et là il n'a pas *une* femme, qui serait *sa* femme, avec les droits attachés au statut de partenaire dans l'alliance. En tout cas, le problème est résolu au niveau du pouvoir, quoi qu'il en soit de l'autorité formelle. Le désir sexuel se laisse définir comme *le désir de l'autre*. En souhaitant dépasser la facilité du jeu de mots, nous nous hasarderons à définir la recherche du pouvoir comme *le désir des autres*, c'est-à-dire le désir d'être désiré et reconnu par le désir de tous les autres. Dans l'économie affective du patriarcat, le désir de tous converge passivement vers le leader incontesté, au titre de sa personnalité, de son charisme, voire de son ancienneté au regard de la fluctuation des disciples. Le plaisir principal et hors de tout soupçon consiste à se fondre dans le désir du patriarce, qui concentre en lui le lieu du plaisir. On aurait sans doute tort de déceler ici une *imago* paternelle, alors qu'il s'agit de la relation à un personnage indifférencié, sur un registre archaïque à prédominance orale.

Cette organisation pré-paternelle peut, à bon droit, paraître irréaliste ou lointaine dans l'espace ou le temps. Deux groupes de jeunes lyonnais nous semblent pourtant la pratiquer avec un bonheur évident, l'un autour de son responsable, l'autre de son prophète fondateur. L'ensemble de la conduite d'un chacun y dépend de l'intuition spirituelle du leader, et tous y trouvent grand plaisir, puisque « ça fonctionne ».

b) la famille imaginaire réunie autour du couple faussement génitalisé

Le deuxième volet de notre typologie provisoire est bien proche du premier, dont il se différencie surtout par l'introduction repérable d'un partenaire discret à l'ombre du patriarce. Il s'agit, par exemple, d'un couple qui a grand besoin de s'étayer sur une rationalisation mystique, même s'il ne repose pas que sur cela dans la vérité de son lien. Lui a eu le message inaugural et a entrepris la fondation. Elle a été là dès les débuts, secrétaire, gardienne de la maison. C'est, en réalité, un certain modèle de couple, basé sur l'absence de réalisations sexuelles, ce qui facilite l'idéalisation dans le service humble du maître adoré. Autour de ce couple imaginaire s'agglutinent des enfants volontaires et adoptifs qui sont plus une justification du couple que sa production !

la communauté, lieu du plaisir

Là encore, l'absence de réalisations sexuelles n'empêche nullement le jeu de l'imagination, à moins qu'elle ne le favorise. Nous pensons à ce groupe, réuni autour d'un garçon qui envisageait d'entreprendre des études de théologie. Les autres lui prêtaient des relations avec son amie, et les deux intéressés entretenaient volontiers ces fantasmes qui, en fait, ne répondaient point à leur conduite effective. Tout le monde y trouvait assurément son compte. Les autres jouaient les enfants immatures et, en attendant de pouvoir se conduire comme des grands, demandaient à ces substituts imaginaires de papa et maman, initiation et permission. Le plaisir est donc l'apanage du couple parental, mais les autres y participent par leur imagination et leur connivence. L'essentiel est ici de remarquer que ce couple imaginaire n'est pas un système conflictuel de différences reconnues et assumées. Il n'y a en fait qu'un personnage idéalisé, doublé de son ombre narcissique. L'imaginaire y trouve son champ, ce qui pourvoit en plaisir peu onéreux puisque peu conflictualisé. Par conformité aux apparences les plus fréquentes, nous avons mis l'homme en lumière, tandis que la femme restait l'inspiratrice secrète. Il n'y aurait pas grand changement à inverser ces rôles d'avant-scène. Ce couple illusoire ne fait que répartir sur un acteur et un confident le rôle totalitaire du parent indifférencié, présenté ci-dessus.

c) la triade narcissique

La troisième organisation que nous mettons à jour ne repose pas tant sur des éléments de réalité que sur les fantasmes des participants d'une communauté. Le terme de « triade narcissique » fait référence aux travaux foisonnants et suggestifs de Béla Grunberger⁸. Si l'on s'en tient au contenu matériel des images, voire des conduites, le centre de la scène est occupé par un couple parental. Pourtant, les relations du sujet à chacun des deux parents ne sont vraiment ni distinctes ni conflictualisées. Il y a, au contraire, un plaisir aussi intense que facile à se situer en présence de ces deux parents, ou mieux entre eux deux. B. Grunberger y voit, en fait, une position narcissique à trois, dans une relation fusionnelle, où la mère joue un rôle prédominant. Au vrai, la formule ici adoptée n'est pas foncièrement différente de la précédente, sinon qu'elle apporte une nuance en spécifiant la nature narcissique du lien entre le sujet et le couple imaginaire qu'il choisit. C'est dans

8. B. GRUNBERGER, *Le narcissisme*, Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1971, pp. 199-205.

cette ligne que l'on pourrait comprendre le désir des isolés dans les communautés à l'égard des partenaires vivant en couples sous le même toit. Le pouvoir revient donc à une sorte de couple peu différencié, et le plaisir consiste à être l'objet central du désir de ce couple.

d) la famille maternelle fusionnelle

Pour se vouloir une contre-famille, la communauté n'en est pas moins tentée de se restructurer selon le modèle d'une famille imaginaire parfaite, c'est-à-dire en harmonie avec le vœu spontané du désir archaïque. Il est bien probable, du reste, que le rejet de la famille cache et exaspère la requête nostalgique d'une famille non décevante. Une famille qui comble de bonheur, on est tenté de la figurer par une famille unie comme un tout homogène, dans l'identité des sentiments⁹. La famille s'organise alors autour d'un postulat fondamental, qui est d'annuler toutes les différences. Le père est « ravalé » par la mère au rang de nourrisson souffreteux ou d'hôte payant. Il existe une sorte d'assimilation fusionnelle entre le groupe et la mère, au point que J. Hochmann parle tout uniment de la « Famille-Mère »¹⁰ !

Or dans certaines des communautés, seules les femmes assurent un travail salarié régulier, en prenant à leur charge leurs enfants et de jeunes mâles choyés dans leur statut de parasites¹¹. Il est bien évident que le pouvoir reflue ici vers la mère, plus encore que vers la femme. Ceci nous paraît finalement très révélateur, et de la pente naturelle d'un groupe restreint, et du plaisir qu'il y a à la suivre. Les quatre figures structurantes que nous avons énumérées ne constituent pas une progression réelle, mais elles sont les facettes d'une même et unique économie archaïque. Si l'autorité a partie liée à la construction culturelle de la société globale, la contestation instituée dans une communauté donne la priorité à un rapport de pouvoirs basique et élémentaire fondé sur les ressources les plus réelles, indispensables et durables. Les hommes l'emporteraient-ils alors dans le libre jeu de la violence, qu'ils en seraient les premières victimes ; aussi bien sont-ils les premiers à avoir peur de leur propre violence. Une économie de détresse ou de survivance en vient donc à prédominer, sur un mode de matriarcat pri-

9. Ce modèle de la famille fusionnelle est emprunté aux travaux du professeur J. Hochmann ; cf. son ouvrage **Pour une psychiatrie communautaire**, Paris, éd. du Seuil, 1971, pp. 137-188.

10. *id.*, p. 153.

11. J. Hochmann les qualifie avec humour de « saprophytes » : ils tirent leur nourriture de substances organiques se dissolvant...

mitif. Nous avons qualifié de pré-paternelle l'influence du patriarce comme parent indifférencié : il s'agit bien plutôt, en réalité, d'une sorte de mère primordiale, que l'imaginaire dote de cette toute-puissance narcissique fantasmée comme capacité de se reproduire soi-même sans l'intervention de l'autre, par un défi à la mort individuelle sur un fond d'immutabilité inattaquable¹².

Une communauté peut quitter les sentiers battus de l'autorité et répudier les rapports de violence, mais elle n'échappe pas aux productions du désir. A mi-chemin entre la réalité brute du pouvoir et l'instance abstraite de la Loi, se déploie l'espace de l'imaginaire qui vient nimbier d'une *aura* affective et l'autorité et le pouvoir. La quête qui se déploie est celle de la *puissance*, à travers des fantasmes de complétude aux profils évolutifs. Il semble bien que la pente d'un groupe restreint informel le pousse à attribuer à un personnage en fait maternel l'emblème phallique.

2 la sexualité des jeux préliminaires

Au rebours de la tendance psychologisante, confortée par la généralisation actuelle d'une idéologie libérale de petite bourgeoisie qui nous fait tenir la sexualité pour une conduite purement privée, nous devrions accepter cette réalité que la sexualité est, avant tout et fondamentalement, un fait social. Il y a une sorte d'identité vivante entre la sexualité et le groupe. La sexualité forme le tissu vivifiant et la cohésion du groupe, de même qu'elle en est l'origine et en assure l'avenir. A l'inverse, un groupe restreint durable est un lieu privilégié du modelage culturel de la sexualité. Mais on se doute bien que la communauté comme groupe actuel et électif n'imprime pas la même marque que le groupe familial traditionnel sur la sexualité.

En tout cas, la différence du traitement de la sexualité dans la famille ou la contre-famille n'est pas là où les curieux ou les inquiets l'imaginent ou la craignent. Sauf exceptions fort rarement signalées en France, à notre connaissance, une communauté n'est pas du tout le champ de pratiques sexuelles collectives ou de rotation accélérée de partenaires.

12. L'image de la mort du père conduit souvent des groupes à fantasmer la mère comme ce « parent-combiné », nommé par Mélanie Klein. Pomme abritant un ver ou escargot, selon les fantaisies des groupes, la mère gardant en soi le phallus est cet être hermaphrodite se suffisant pleinement, ce qu'atteste sa reproduction de soi par soi seule.

La sexualité est vécue dans des couples durables et distincts, si bien qu'il n'y a guère de différence pratique par rapport à ce qui se passe ailleurs dans une population similaire à l'intérieur de familles conjugales. Il existe pourtant des accentuations spécifiques dans le vécu imaginaire et nous voudrions en indiquer trois orientations :

- la régression prégénitale ;
- la pseudo-généralisation ;
- l'oralité.

a) la régression prégénitale

La vie en communauté induit une réactivation de toutes les manifestations de la sexualité prégénitale. Elle souligne le lien homosexuel latent qui est le tissu le plus solide de tout groupe social. Elle valorise la relation duelle de la mère à l'enfant. Elle encourage des pratiques de naturisme, qui sont en fait une manière typique d'un groupe pour neutraliser la reconnaissance de la différence et l'appel du désir. Il y a là autant de chances pour éprouver un plaisir sûr et peu conflictualisé, car il dérive du fonctionnement même des mécanismes de défense constitutifs du groupe.

b) la pseudo-généralisation

A l'encontre des fantasmes personnels ou collectifs, qui représentent la communauté comme le lieu d'une libération effervescente de la sexualité, l'économie du désir dans un groupe tend à exclure l'accès à la constitution de couples réellement hétérosexuels. La pratique effective de la sexualité génitale n'est une condition ni nécessaire ni suffisante pour qu'un individu vive au niveau de la génitalité dans ses affects et ses représentations imaginaires. Deux indices fréquents nous semblent prouver que les couples des communautés ne sont souvent généralisés qu'en apparence : la référence au tiers et l'évitement de l'enfant.

Le couple se sait constamment entendu et regardé par un tiers au statut ambigu et fluctuant, qui va du parent permissif au rival ou partenaire substitutif éventuel. Le plaisir du couple dépend, en quelque manière, du désir de ce tiers qui l'autorise. A l'inverse, quand ce tiers demande du plaisir à l'un des partenaires du couple, serait-ce sur le mode discret de la frustration et de la jalousie, il se met dans la situation de l'enfant voulant « entrer dans le couple » des parents, blotti dans le lit entre les deux parents indifférenciés de la triade narcissique.

Quand nous parlons d'évitement de l'enfant, nous ne désignons pas une conduite effective qui peut trouver bien des raisons dans la réalité. Il y a, du reste, peu d'enfants dans les communautés, et c'est une différence

la communauté, lieu du plaisir

significative par rapport à la population environnante. Mais il faut ici aller plus profond que le discours manifeste en faveur de la libération de la femme, de la contraception et de l'avortement. On pressent une crainte inexplicquée sous les rationalisations multiples. C'est comme si la sexualité « permise » aux communautaires devait rester de l'ordre du jeu, sans porter concurrence aux parents par une nouvelle procréation. Nous en prendrons pour exemple cette communauté qui hésitait à accueillir un couple avec son bébé : cet enfant aurait signifié, à ce qu'ils disaient, la durée, un projet, une discipline de groupe, la mise en ordre de l'appartement ! Disons donc qu'il est permis à des enfants de prendre plaisir à s'amuser ensemble, mais ils n'ont pas le droit de faire des enfants : c'est le plaisir de papa et maman.

c) l'oralité : faites la bouffe !

S'il est une évidence quotidienne qui mérite d'être tirée au clair et délibérément utilisée, c'est bien le lien entre la communauté d'habitat et le repas. C'est, certes, le partage de la nourriture qui est l'activité la plus homogène au vécu collectif du désir dans un groupe, et donc la plus susceptible de sceller et conforter le lien groupal. La fête typique du groupe comme tel consiste non seulement à bien manger et boire, mais à beaucoup investir dans les préparatifs, la qualité et le climat du repas. Alors que la sexualité génitale particularise et fait éclater le groupe en couples, le désir libidinal placé dans le repas fonde et réassure le groupe comme tel. Si la communauté est lieu du plaisir, c'est notamment quand elle mange bien. Et l'enquêteur l'atteste ici volontiers, qui en a fait plus d'une fois l'expérience festive ! Quand il n'y a plus de repas ensemble dans une communauté, c'est que tous se fuient et que la communauté n'existe plus.

3 Instantanéisme et discontinuité

la relation au temps vécu

S'il y a un plaisir sûr à trouver du temps et à prendre son temps, la communauté arrive souvent ici à tenir sa promesse. On y profite des soirées détendues et de dimanches tranquilles, voire désœuvrés ; le culte de l'instant heureux va même souvent jusqu'à la négation de l'avenir et de la continuité. Pour ne pas passer trop de temps à travailler, il faut payer une contre-partie, à savoir aller d'un petit emploi marginal et temporaire à un autre. En même temps qu'est dénoncée et récusée l'ambition sociale, source d'aliénation, tout projet culturel et professionnel risque fort d'être exclu.

Il n'y a pas plus d'échéances à prévoir pour le lendemain que de racines gardées avec le passé, mais l'issue obligée est alors la voltige des démenagements, allant de pair avec de fréquentes modifications dans la composition interne de la communauté.

S'il y a des moments de plaisir, la durée est perçue comme menaçante et éprouvante, si bien qu'on a l'impression d'une lutte constante contre l'ennui et la tristesse dépressive, par le recours à des techniques euphorisantes.

III

essai d'interprétation

Plus encore que tout groupe restreint, car la cohabitation intensifie le vécu collectif, la communauté est une régression au narcissisme oral. A ce titre, elle recherche un lien fusionnel dont le revers est l'angoisse d'être absorbée par le groupe. Elle ménage une quiétude, sur un fond précaire et instable. Elle facilite la mobilité, pour mieux préserver en cela même la fixité de l'identité narcissique. Elle pousse à la spontanéité et à la créativité, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne gêne pas la production par la priorité accordée au vécu affectif interne.

Alors que la culture dominante favorise une régression anale, en soulignant à l'excès la différenciation des rôles, la codification de l'échange et la primauté du rendement, la communauté induit sur tous ces points une régression orale prépsychotique. L'indifférenciation des rôles tend à estomper la différenciation, la fusion se substitue à l'échange, et la prolifération de l'imaginaire prime sur le rendement.

Un phénomène comparable se produit à propos des trois opérateurs que nous avons utilisés. Le pouvoir de la culture dominante prend l'aspect abstrait de la hiérarchie, avec des relations de domination sous le signe de la différence et de l'opposition des rôles. Le pouvoir communautaire tend à restaurer la loi immanente et exclusive d'un pouvoir maternel fusionnel, où il n'est de réelle altérité que celle de cet extérieur, menaçant le bonheur communionnel du groupe comme sein maternel clos sur soi.

La sexualité de la société globale est structurée sur le mode de l'échange, codifié voire masqué par le contrat. La communauté évite, de multiples manières, la triangulation oedipienne et cultive des liens narcissiques peu conflictualisés.

la communauté, lieu du plaisir

Le temps est devenu objet de gain ou de perte, selon la névrose actuelle des sociétés industrielles. La communauté revient ici à la société traditionnelle en déployant l'instantanéisme et l'immédiateté, tous traits archaïques de l'oralité.

A l'agressivité caractéristique de la culture dominante, comme maîtrise des objets et exaltation de la compétition, la communauté substitue une agressivité défensive, sécrétée par l'angoisse de perdre son identité narcissique. La culpabilité attachée à la transgression de la loi paternelle fait place à la honte narcissique, produite par l'insécurité qui affecte la représentation originaire et idéalisée du moi.

D'un bout à l'autre, nous avons affaire à deux économies différentes, assorties de défenses spécifiques. La société industrielle à son apogée avait jeté son dévolu sur le névrosé obsessionnel. Le contestataire recourt plus volontiers à des défenses plus archaïques, régression et projection, clivage ou éclatement du moi, d'où une personnalité peu structurée, sise entre la psychose et la névrose, dans ce vaste champ des états-limites où prédominent le narcissisme et la relation d'appui sur autrui. La pathologie apparaît plus dans la conduite, au niveau de la réalité, que dans des symptômes ou des traits de caractère.

Comme le plaisir varie avec les économies du désir, il est indispensable de faire le point provisoirement sur le phénomène communautaire, avant d'en supputer les réalisations en matière de bonheur. Que la communauté induise une régression, ne la disqualifie nullement. La régression est la condition nécessaire du changement. Aux tournants de civilisation, il y a des traits régressifs, et la communauté représente une sorte de groupe primaire, présociétal, antérieur aussi bien à la famille structurée selon les lois sociales de l'échange qu'aux communautés instituées (et d'ordinaire unisexuées). La sécurité et la gratification puisées dans ce groupe électif permettent efficacement de s'acheminer vers la confrontation avec la réalité et d'assumer le changement. La communauté n'est pas tant un facteur de changement social qu'un signe de changement, par mode d'attente et d'annonce. Aucune tâche n'est du reste plus difficile que celle de l'invention sociale d'un nouveau mode de vie.

Qu'en est-il alors du plaisir dans la communauté? Il est bon, de toute façon, de pouvoir vivre et supporter une régression fonctionnelle, due au changement d'activité ou d'environnement. L'imaginaire s'y libère, qui est source de plaisir et de créativité, d'angoisse aussi. Dans la quête

Jean-claude sagne

du plaisir, la communauté souligne les composantes de passivité, réceptivité, voire de consommation. La revendication en est juste, car l'exaspération incontrôlée de la société industrielle brime le droit au bonheur dans certains aspects fondamentaux, remis en valeur au contraire par les communautés. Le tout serait d'éviter la fixation dans un archaïsme culturel et psychique. Il n'est jamais bon aujourd'hui de ne se définir que par l'appartenance à une communauté ni de ne s'investir affectivement et culturellement que dans cette seule communauté. La société industrielle a privé le travailleur du plaisir de produire, mais cela ne veut pas dire que ce plaisir n'existe pas. La santé du plaisir se signale dans l'aptitude à passer d'un registre à l'autre avec souplesse. De même l'expérience de réalité dans les nouveaux essais communautaires peut tenir à la réussite d'une tâche, dans une interaction critique avec l'environnement et la société dominante.

jean-claude sagne

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- D. ANZIEU et al., **Le Travail psychanalytique dans les groupes**, Paris, Dunod, 1972.
- D. ANZIEU, « L'illusion groupale », **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, 2, n° 4, 1971, pp. 73-93.
- R. DINELLO, P. MERIC, **Théorie et pratique de la vie en communauté**, Paris, Bélibaste, 1972.
- R.-P. DROIT, A. GALLIEN, **La chasse au bonheur, les nouvelles communautés en France**, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- S. FREUD, **Totem et Tabou**, 1912, tr. fr. par S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1967.
- R. GIRARD, **La violence et le sacré**, Paris, Grasset, 1972.
- R. GOBI, « L'Objet-parole dans les groupes en formation », **Bulletin de Psychologie**, 26, n° 305, 1973, pp. 634-648.
- H. GOUGAUD, **Nous voulons vivre en communauté**, Paris, Bélibaste, 1971.
- B. GRUNBERGER, **Le narcissisme, Essais de psychanalyse**, Paris, Payot, 1971.
- J. HOCHMANN, **Pour une psychiatrie communautaire**, Paris, Seuil, 1971.
- Kommune 2**, 1971, tr. fr. Paris, Ed. Champ Libre, 1972.
- H. ORENGA, « Ma grande famille », **Esprit**, 39, n° 406, 1971, pp. 340-343.
- E.-L. TISSERAND, **Les nouvelles communautés et l'avenir de la famille, Essai de prospective sociale**, Bruxelles, C.E.F.A., 1973.
- « Une grande famille », **Esprit**, 39, n° 401, 1971, pp. 451-500.

les idéologies contemporaines du plaisir

Les modèles culturels ambiants de notre société proposent à chacun des perspectives censées lui ouvrir un avenir de plaisir quasi illimité. Tel est aussi le cas des contre-modèles proposés par ceux qui se réclament de l'amalgame freudo-marxiste que symbolisent à présent les noms de Reich, Marcuse et Deleuze. L'idéologie de la «libération» qui nous est ainsi proposée repose sur une vision idéaliste des rapports entre plaisir et société et l'on peut voir en tel ou tel de ces courants de magnifiques produits de l'idéologie néo-capitaliste. Notre société n'est plus capable de satisfaire d'une manière minimale les exigences élémentaires des individus qui la composent. Les différentes techniques d'évasion qui lui sont opposées (depuis certaines formes d'existence communautaire jusqu'au Zen et à la drogue) ne sont pas radicalement contradictoires avec les options majeures de notre société. Nous assistons à une demande massive de régression du politique au psycho-affectif : on s'installe dans des lieux imaginaires d'avant la répression, l'institution, la loi et la mort, dans un refus massif de l'histoire, des conflits et même du politique. Si les diverses solutions utopiques aujourd'hui proposées sont suicidaires, la question posée est pourtant très réelle. En effet, un processus dévitalisant et anti-orgasmique a été déclenché depuis longtemps en Occident et culmine aujourd'hui dans la mentalité capitalo-travailliste. Au lieu de fuir le réel, il faut rechercher des solutions politiques humainement viables. Le charme de l'existence n'est pas fait d'une recherche frénétique du plaisir, mais de la passion de créer, d'aimer et de jouer. Il est aussi dans la rencontre conflictuelle et inattendue avec les autres.

Il y a quelque soixante ans, Freud annonçait à ses contemporains qui ne le croyaient pas que la source de ce qui pousse tous les individus à agir et à se lancer dans quelque projet que ce soit, c'est la recherche du plaisir. Il est vrai qu'il ajoutait deux choses. D'une part le seul plaisir véritable est un plaisir sexuel et plus précisément il s'enracine dans le désir qu'éprouve inmanquablement chaque petite fille de posséder son père et chaque petit garçon de posséder sa mère. A côté de cette fixation première de l'instinct humain, tout le reste ne serait pour ainsi dire que du pipi de chat.

D'autre part c'est « *sur cette répression de l'instinct* », Freud le dit textuellement, que « *repose ce qu'il y a de plus précieux dans la culture humaine* ». Telle est l'antinomie fondamentale qui scande les principaux moments de la pensée freudienne comme de tout le corpus psychanalytique. La répression du désir humain de jouir indéfiniment du réton généreux n'est pas seulement un phénomène contingent qui serait lié à telle ou telle modalité possible de civilisation, il coïncide avec l'avènement même de la culture. Vivre en société c'est renoncer pour l'homme à la satisfaction première et immédiate qui est celle du nourrisson glouton au profit de satisfactions substitutives. D'où la liaison étroite et freudiennement indépassable entre la culture et la névrose. La névrose est comme le négatif de l'aptitude humaine au développement. Elle est universelle, non parce qu'innée mais inévitable c'est-à-dire réactionnelle à une frustration et au refoulement sur lesquels s'édifie la vie en société. C'est de cette antinomie entre un principe de réalité nécessairement contraignant et des motivations inconscientes qui, désirant posséder l'Absolu, sont à jamais insatisfaites, que jaillit la source de ce qu'il faut bien appeler le pessimisme freudien et une certaine tendance à la fois puritaine et conservatrice de la psychanalyse.

Les positions du fondateur de la psychanalyse venant d'être rappelées, je voudrais tenter dans les lignes qui suivent de poser le problème du rapport du plaisir et de la société dans le contexte de la modernité. Car ce qui est proposé par notre époque tant par nos modèles culturels ambiants (la promesse de réalisation d'une « société de loisirs », d'un paradis terrestre à l'ombre des machines de l'automatisation) que par nos contre-modèles et une « contre-culture » qui se présente et s'affirme si complaisamment comme telle, c'est la revendication fantastique — et fantasmatique — d'un plaisir quasi illimité qui s'organise dans une espèce de gnose euphorique et qui est l'expression même des structures techno-économiques du néo-capitalisme. Je m'attacherai essentiellement ici à dégager ce qui est inconsciemment visé au travers des différentes contestations théoriques contemporaines du freudisme et au travers de ces attitudes et de ces systèmes de comportement bien connus qui atteignent leur point paroxystique dans la trilogie de la *Pop Music*, du Groupe et de la Drogue.

Le concept cardinal et exploratoire qui conduira cette étude — qui pose le problème : pourquoi le plaisir aujourd'hui ? — est celui de « société malade » dégagé par Freud lui-même lorsqu'il établit une corrélation entre la culture et la névrose et approfondi par Roheim et Devereux. L'absence d'un tel concept nous permet de comprendre je crois, pourquoi les psy-

chanalystes comme les ethnologues n'ont pas su continuer le travail de pionnier entrepris par Freud dans *Totem et Tabou* et ont abouti à des demi-démarches, des demi-contestations rassurantes pour l'esprit certes, mais qui conduisent chaque fois à des demi-vérités, à des solutions incomplètes et tronquées. Je m'orienterai, ce faisant, vers une position qui me semble plutôt inconfortable car elle s'oppose aussi bien à ceux qui, comme Vaneigen par exemple, préconisent « un déchainement sans restriction du plaisir », une jouissance absolue dans « l'improvisation de la vie quotidienne » (position sympathique mais socialement suicidaire parce que décul-turante) qu'aux humanistes qu'ils soient « libéraux » ou « révolutionnaires » qui enseignent la soumission à l'Histoire (dénommée Progrès), le sacrifice et le renoncement, solution qui rejette sans cesse le plaisir et la joie d'exister dans un Avenir qui n'en finit pas d'arriver et nous contraint sans cesse à différer dans les ambiguïtés du refoulement et de la sublimation l'aptitude qu'a l'être humain à jouer, à aimer et à faire la fête.

I

l'activisme freudo-marxiste et la fanfaronnade idéaliste de la "libération"

La pensée freudo-marxiste est multiple et omniprésente. Quel intellectuel aujourd'hui n'est pas un peu freudien et un peu marxiste sur les bords ? Afin d'accroître l'efficacité tant recherchée (la libération — progressive ou immédiate — du désir enchaîné par les institutions ou le « système » comme on dit) l'habitude contemporaine consiste à aller picorer un peu partout chez les illustres précurseurs ou les inconnus novateurs afin de trouver des instruments de combat. Et par une méthode additive, confuse et synchrétique fondée sur ces glissements sémantiques auxquels nous sommes maintenant bien accoutumés, par une véritable négation des espaces différentiels et une ruse qui se construit dans ces pirouettes et ces acrobaties du nivellement, on arrive en fait à jeter les bases de discours et de pratiques unifiées et homogènes qui diffèrent seulement par le tempérament des auteurs en question et par la nature de l'amalgame réalisé. Trois de ces « penseurs » actuellement à la mode — Reich, Marcuse et Deleuze — nous serviront d'exemples. Nous verrons chaque fois comment ils répondent au problème de l'antinomie du plaisir et de la société, que Freud pose parfaitement dès ses premiers travaux mais qu'il laisse sans solution à la fin de *Malaise dans la Civilisation*, par une *réduction pure et simple du dualisme au monisme* et une espèce de *volontarisme du désir*

françois laplantine

qui revêt chez Reich le visage d'une religion sexuelle ou plus exactement hormonale d'une tristesse épouvantable, chez Marcuse celui d'une jubilation béate par fascination de l'archaïsme et chez Deleuze les vertiges de l'incantation magique dans un discours parfaitement illisible et significatif du désarroi et de l'impuissance des petites castes parisiennes.

1 wilhelm reich

La problématique reichienne est très proche de celle de Freud ou plus exactement des premiers textes de Freud sur le refoulement culturel de la sexualité et du plaisir. Mais Reich n'est pas l'homme des subtilités et des nuances. Il ne s'encombre pas de tout ce qui constitue la complexité de la découverte de son maître. Il va simplement tenter de féconder Freud par Marx en tranchant gordiennement le problème des rapports du plaisir et de la société juste au dessus de l'écheveau à dénouer. Ainsi que l'a noté justement Alain Besançon¹ il est possible de comprendre sa démarche à partir de quelques propositions d'une simplicité déconcertante :

a) La santé mentale et l'épanouissement de la liberté coïncident avec la décharge orgasmique.

b) La société patriarcale d'Occident est une société répressive qui impose un refoulement absolu de la sexualité ou interdit une décharge complète de l'énergie hormonale : elle fabrique des névroses en série.

c) Puisque la source de tous nos malheurs réside dans cette répression de l'instinct et de l'écoulement de nos sécrétions glandulaires (qui, pour Reich, je le répète, coïncide exactement avec la « libération ») travaillons à supprimer cette société, et l'homme retrouvera tout le plaisir qui lui a été pour ainsi dire confisqué. La « révolution » reichienne, révolution sexo-politique marquera la fin de l'agressivité humaine et de la maladie mentale, la réconciliation de l'homme avec lui-même, de la nature avec la culture, etc...

L'apostolat reichien — auquel ont succédé aujourd'hui dans le sillage qu'il avait tracé les techniques de groupes qualifiées de « bio-énergétiques » — culmine dans une véritable sacralisation du sexe et de « l'orgone » qui tient dans la doctrine de Reich la place exacte tenue par Dieu dans les grandes religions traditionnelles. Ce qui me frappe surtout dans le phénomène Reich, c'est d'une part la monotonie, l'ennui et la tristesse que provoque presque inmanquablement sa lecture et pourtant d'autre part la fascination qu'il suscite chez certains, fascination qui vient à mon

1. A. BESANÇON, *Histoire et Expérience du Moi*, Paris, Flammarion, 1971.

avis de l'amalgame réalisé entre la croyance politique qui chez lui frôle de très près la mystique et une certaine prétention pseudo-scientifique qui donne l'impression de détenir une Certitude Absolue et qui, il est vrai, a au moins le mérite d'être très déculpabilisante.

2 herbert marcuse

Marcuse aborde le problème du plaisir et de la culture d'une manière en apparence différente de celle de Reich. Tout d'abord il se réfère explicitement aux derniers textes de Freud et en particulier à *Malaise dans la Civilisation* dont il entend dégager comme une solution secrète et encore imperceptible à Freud grâce à la lecture que lui fournissent non seulement l'historicisme de Marx et l'ontologie de Heidegger réconciliés pour l'occasion, mais encore la poésie de Baudelaire et l'utopie de Fourier. D'autre part on ne trouve plus rien chez lui du scepticisme arrogant de Reich, mais plutôt un système philosophique humaniste des plus traditionnels fondé sur la révolte et l'indignation. Lorsque Reich parle du plaisir, il est immédiatement question de décharges physiologiques, de sécrétions hormonales, de spasme vaginal et d'éjaculation. Marcuse, lui, est presque mondain. Il est fasciné par la beauté et en particulier par l'esthétique grecque. Sa pensée ayant fait l'objet de nombreux comptes rendus, il me suffira de la rappeler dans ses grandes lignes. La société occidentale est fondée sur une constellation de figures « répressives » que sont toutes issues des institutions et des représentations paternelles (et patriarcales) que Marcuse désigne pêle-mêle sous le vocable de la raison, du Surmoi et de la « sexualité procréatrice ». La dynamique du plaisir quant à elle ne peut pour ainsi dire se conjuguer qu'au féminin, dans la tendresse, la douceur, l'euphonie apollonienne, le « dépassement de l'opposition entre l'homme et la nature, le sujet et l'objet », bref dans la proximité et plus encore dans la fusion avec tout ce qui rappelle les expériences les plus archaïques de notre existence de nourrisson au contact de la mère qui pour Marcuse est toujours « bonne ». Dès lors la solution envisagée ne se fait pas beaucoup attendre. Nous sommes arrivés en Occident à un moment où la pénurie a (presque) été vaincue et où l'abondance économique redistribuée et réorientée est susceptible de donner naissance à un psychisme transformé, à un Moi qui n'aurait plus à maîtriser la chèvre et le chou, le Ça et le Surmoi, bref à un « homme nouveau » non oedipien, non conflictuel, en paix avec lui-même et avec ses semblables et qui va enfin pouvoir substituer à l'ordre ancien de la « répression » un ordre nouveau : « celui de la rédemption du plaisir, de l'arrêt du temps, de l'absorption de la mort ».

françois laplantine

La position marcusienne tient, on le voit, du pari et suppose le rejet ou l'oubli pur et simple de toutes ces composantes humaines tenues pour contingentes : la pulsion de mort, l'agressivité, le conflit, la triangulation oedipienne... Elle est l'expression presque parfaite — et c'est ce qui explique tout son succès et le crédit que notre époque qui est une époque de post-patriarcat lui accorde — du fantasme collectif qui consiste à situer tout le bonheur du monde en arrière et à construire l'avenir en regardant pour ainsi dire dans le rétroviseur. Cette « solution » enfin se construit sur les bases exclusivement psycho-affectives et irrationnelles de la nostalgie du stade « anobjectif » qui renvoie à un état où ce n'est pas encore l'individu qui possède la mère (ou plus généralement tout ce qui est inconsciemment vécu comme étant de spécificité maternelle et féminine) mais au contraire la mère qui le possède, abandonné, et à une passivité béate et nirvanique dans laquelle la mort et le plaisir se trouvent à coup sûr réconciliés.

3 gilles deleuze

Avec Gilles Deleuze enfin et sa fameuse machine de guerre *L'Anti-Edipe*, l'activisme freudo-marxiste — qui en fait n'est ni freudien ni marxiste — franchit un pas dans l'escalade de l'idéalisme. Dans ce livre effroyablement prétentieux², au style empoulé et totalement indigeste, à grands coups d'arguments terroristes et de gadgets verbaux qui en ces temps-ci font fureur dans les nouveaux salons parisiens, Deleuze se propose comme but de schizophréniser la société (comme si elle ne l'était pas assez !) afin d'abattre le capitalisme. D'où la mise sur pieds de ces « machines désirantes » mues par la jouissance que procurent, dit-il, la psychose et l'inceste et qui se dressent héroïques, contre tout ce qui relève de la « pourriture oedipienne » au premier rang de laquelle se situe bien sûr la psychanalyse.

Telle est résumée à grands traits — et le phénomène Deleuze ne mérite nullement que l'on s'y attarde davantage alors qu'il y a tant de chemins nouveaux à tracer et que l'on patauge complaisamment dans les sentiers battus — ce qui m'apparaît comme la dernière idéologie en date du néo-capitalisme, le dernier avatar de ces petites révolutions de palais de la vie intellectuelle parisienne. Deleuze joue au grand schizophrène, il fait semblant d'être fou, parce que la prétention à la schizophrénie heureuse — qu'aucun psychiatre n'a encore jamais rencontrée — est

2. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

devenue aujourd'hui un des modèles les plus conventionnels de se comporter et d'avoir du succès en société. Tant de puérité et de légèreté désarme mais il est vrai que Deleuze à la fin de son livre (p. 456), alors que le lecteur avait peut-être cru à tout ce qu'il racontait, en vient à se confesser courageusement : Je ne sais pas de quoi je parle, des schizo-phrènes je n'en ai jamais vu, je ne sais pas ce que c'est. On est rassuré.

II

l'underground en marche ou les structures inversées du néo-capitalisme

Ces différents modèles théoriques qui, sous des allures diverses, disent tous à peu près la même chose et se déploient à travers le champ global du savoir — ou plutôt de « l'anti-savoir » (!) psychiatrique, sociologique, pédagogique... — sont en fait les expressions achevées d'une demande collective de jouissance à tout prix qui revêt à mes yeux bien souvent des aspects manifestement délirants mais méritent néanmoins d'être pris au sérieux.

La manière dont fonctionne la société néo-capitaliste tient en vérité du paradoxe. D'une part, par ses puissantes machineries techno-urbaines et socio-économiques d'aliénation et de pollution mentale, elle n'est plus capable de satisfaire d'une manière minimale les exigences élémentaires des individus qui la composent ; elle crée des tensions psychiques infiniment trop fortes, complexifie sans cesse l'existence et exige l'impossible. Mais d'autre part, et afin de réduire ses propres effets pathologiques qui nous conduisent à détester l'existence elle-même ou à n'y plus penser du tout et fait de nous des déracinés de culture et de véritables infirmes psycho-affectifs, elle donne une place croissante à des mécanismes de compensation et à des espèces de soupapes chargées d'amortir presque tous les coups et de différer la perception d'un réel devenu franchement cauchemardesque.

Il importe certes de distinguer ici des exutoires fournis par le néo-capitalisme lui-même et qui sont généralement à coloration débile (télévision qui provoque un engourdissement hypnotique, jeux radiophoniques totalement décérébrés, toxicomanie de la vitesse, tiercé érigé en rituel du comportement du dimanche matin, organisation sordide des vacances...) de ceux qui se construisent en réaction à ces derniers. Il n'empêche que les différentes techniques de l'évasion et de l'oubli (la participation à des « communautés » de type libéral qui prennent aujourd'hui l'aspect de

sectes à mission universaliste et rédemptrice, la consommation de drogue ou de *pop music* ou des deux à la fois, « l'expression corporelle », la fameuse « relaxation » par yoga ou par zen qui est devenue une des tartes à la crème de notre époque, l'attrait exercé par certaines religions à dominante orientale ou syncrétiques mais qui réalisent toujours la relation bien séduisante entre la jouissance et le sacré...) qui culminent dans le phénomène de l'*underground* et de la solidarité culturelle de la classe d'âge, ne sont pas radicalement contradictoires avec les options majeures de notre société. Elles en sont plutôt comme le négatif ou l'analogue inversé. Bien sûr le fait de se droguer au librium ou à l'équanil plutôt qu'au haschish ou à la marijuana ne revêt pas la même signification inconsciente mais exerce sur le plan sociétaire une fonction absolument identique : *une demande massive de régression du politique au psycho-affectif* dans une espèce d'euphorisation diffuse qui camoufle mal l'immensité de *notre* angoisse et de *notre* détresse psychique. Car est-il besoin de le préciser, il n'en a pas été toujours ainsi. La forme que revêt aujourd'hui la revendication au bonheur, le « droit » au sexe, au corps, à la drogue, et que sais-je encore, est l'expression typique des individus qui vivent dans les « sociétés de consommation ».

Arrêtons-nous un instant à cette nouvelle philosophie du plaisir qui trouve son aboutissement le plus radical et le plus symptomatique dans le fait spécifique d'*une nouvelle culture de masse* vécue, il est vrai, par une petite minorité de la jeune génération contestataire mais qui se diffuse d'une manière concentrique et rapide à une immense foule d'adeptes imitatifs qui refuseront et refuseront toujours davantage (et comme on les comprend !) l'héritage laissé par leurs parents. Peu nous importe ici la diversité de ces conduites collectives qui se qualifient elles-mêmes de « créatives », de « spontanées » et « d'authentiques » parce qu'« anti-organisationnelles », « anti-hiérarchiques » et « anti-répressives », elles peuvent, je crois, être déchiffrées assez bien dans le triple rapport qu'elles entretiennent avec la loi, l'enfance et la nature.

1 rapport du plaisir avec la loi

Rapport du plaisir avec la loi tout d'abord ou plus exactement avec la transgression de la loi dans un ritualisme collectif fondé sur de véritables *conduites d'inversion*. Ce qui explique par exemple, l'engouement contemporain pour le phénomène communautaire, pour les groupes et plus particulièrement les *petits groupes* qui émergent d'un peu partout, c'est que ces derniers sont vécus au niveau de l'inconscient comme les lieux

par excellence de la transgression de l'interdit, comme des lieux saints que l'on investit affectivement de sentiments de toute-puissance et de liberté absolue. D'un côté la phratricie amoureuse d'elle-même qui se construit comme toute visée utopique sur un refus global du temps, de l'histoire et de la mort (pour l'inconscient la mort n'existe pas) ; de l'autre tout le reste de l'humanité et en particulier les grands groupes institués (Eglise Catholique, Parti Communiste, Société en général qualifiée de « Système ») désinvestis sur le mode du rejet excrémental.

Avec le recours à la drogue, un pas capital est franchi dans la demande contemporaine de régression voluptueuse à l'abri de toute problématique oedipienne et institutionnelle. Les « communautés » décident presque toujours de se constituer à la campagne, c'est-à-dire là où précisément la réalité techno-urbaine (qui est le « principe de réalité » de notre époque) est suspendue et mise entre parenthèses, et les séances des dynamiques de groupes, elles, recherchent autant que possible à se dérouler dans un lieu qui soit le plus éloigné du temps et de l'espace quotidien afin de favoriser la libération de l'instinct et de l'imaginaire, seuls tenus pour « authentiques ». Mais l'expérience de la toxicomanie cherche à aller beaucoup plus loin encore et exprime un refus infiniment plus global : celui de ne se soumettre à aucune des lois fondamentales de la société qui imposeraient la moindre limitation au désir infini de jouissance. Il s'agit de *situer la transgression en un lieu où personne ne pourra venir vous déranger et où nécessairement vous serez toujours vainqueurs*. Car même dans le plaisir sexuel, fût-il homosexuel ou incestueux, vous rencontrerez toujours l'autre dans sa différence et il risquera très vite de devenir un obstacle à votre propre exigence d'être Dieu. Comme l'a très bien vu le Docteur Olievenstein, pour celui qui atteint le plaisir orgasmique que procure la drogue, le pauvre petit orgasme sexuel n'a plus grande signification et par conséquent le mariage, la famille, la procréation mais aussi l'union libre sans enfant, deviennent des plaisirs substitués très inférieurs, des satisfactions de seconde zone. Le toxicomane a trouvé mieux que le partenaire sexuel : la seringue (appelée la « shooteuse ») qui lui permet de jouir avec lui-même d'une manière qui n'est plus limitée par le temps, par l'espace et par son corps qui se dissolvent ensemble dans une effusion paradisiaque et nirvanique³. Aujourd'hui ce fait commence à être

3. Dans sa préface à mon livre *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, Ed. Universitaires, 1973, p. 8, le Docteur Olievenstein écrit : « Le toxicomane pressent qu'à la limite, il y a possibilité de non-mère et d'immortalité. Le toxicomane sollicite la monstruosité suivante : être dans le ventre de sa mère, lui faire un enfant qui serait soi-même, qui ne naîtrait pas et qui serait immortel ».

françois laplantine

su : *la drogue, ça fait plaisir ; il n'y a pas de plus grand plaisir que l'orgasme toxicomanique.* Dès lors la tentation est grande, lorsque la violence politique a échoué, que le militantisme devient ennuyeux et que les interdits qui portent sur la sexualité commencent à vaciller, de riposter à tout ce qui est de l'ordre de la loi et de la contrainte par la transformation de son propre corps par un *flash* voluptueux sans commune mesure avec les menus plaisirs de la cité.

2 rapport du plaisir à l'enfance

Rapport du plaisir à l'enfance ensuite ou plus exactement au mythe de l'enfant. Alors que les sociétés qualifiées de « primitives », comme toute société traditionnelle, attribuent une place privilégiée aux vieillards dépositaires de toute l'autorité et de tout le savoir du groupe, il se dégage aujourd'hui en Occident un véritable modèle culturel qui tend à attribuer toutes les qualités à l'enfant, à l'enfant sauvage, pur, innocent, bon et « naturel ». Pourquoi l'enfant, photographié souriant et épanoui que l'on exhibe sur tous les magazines du monde et surtout pourquoi l'enfant aujourd'hui ? Parce qu'il renvoie, à mon avis, à cet état et à ce stade de *nous-mêmes* au cours duquel le refoulement n'existait pas encore. Parce que l'enfant vit — ou est sensé vivre — protégé contre l'épreuve de la réalité (mais on oublie d'ajouter : grâce à ses éducateurs). Parce qu'il est le désir à l'état pur qui se déploie sous la bannière de ce que Freud a appelé le « principe de plaisir ». Il est piquant d'ailleurs de remarquer que les représentations inconscientes que les adultes se font des enfants oscillent sans cesse entre le stéréotype de la petite brute vicieuse, de la petite peste dont on a hâte de se débarrasser et le stéréotype du chérubin asexué, incapable de la moindre agressivité. Quoi qu'il en soit, il existe aujourd'hui toute une littérature journalistique dont le jardin pullule de formules très vagues comme « spontanéité », « créativité », « expérimenter », « sentir » — s'exprimer ainsi c'est, paraît-il, faire preuve d'« authenticité » ! — et qui renvoient toutes aux potentialités narcissiques de l'enfance et à la nostalgie de la communication non verbale.

3 rapport du plaisir à la « nature »

Rapport du plaisir à la « nature » enfin, réputée toujours « bonne » et qui ne demande qu'à s'épanouir et à jouir de l'existence pour peu qu'on procède à un rapide ratissage psychologique permettant une « décharge » et une « libération » de tout ce qui en nous a été refoulé par la culture.

idéologies contemporaines du plaisir

On postule alors quelque chose comme une essence inaliénable de l'homme, radicalement pervertie et détournée de sa finalité (le plaisir) par faute de la société, de l'institution familiale, politique, etc. Ce type de « pensée » est aujourd'hui partagée par tous ceux qui, accablés sous le poids des puissants complexes socio-économiques d'aliénation éminemment destructeurs pour la santé mentale et la joie d'exister, en viennent à ne plus penser du tout et à substituer à des solutions humainement viables (elles existent) la projection de fantasmes collectifs dont la fonction est d'anesthésier et de parvenir enfin à la sécurité et au repos. Elle est encouragée il est vrai par ceux qui cette fois-ci, d'une manière qui n'est pas très innocente, jouent la comédie du non-savoir : moi qui suis agrégé de philo je déclare (ou plutôt j'anti-déclare) que je ne comprends rien à rien (il y a bien entendu là-dedans une part de vérité), moi qui suis docteur en médecine et psychiatre par surcroît je dis que je ne sais rien de la folie ou alors pour bien vous montrer que je suis large d'esprit, j'affirme que c'est le fou qui est normal ! Sans compter la cohorte de ces néo-moralistes de la psychologie qui par un processus d'inversion qui tient du rituel obsessionnel et du conformisme pur et simple, posent que la libération de l'instinct se confond avec la liberté et que seule l'imagination de l'enfant ou du schizophrène sont des qualités « authentiques » ! C'est tous les jours que personnellement j'en entends de semblables.

Ce qui se dégage finalement de ces différentes aspirations à une existence définitivement pacifiée et déconflictualisée — elles sont animées, est-il besoin de le dire, des meilleures intentions du monde et se déploient dans une gentillesse faussement évangélique — c'est un véritable messianisme du bonheur qui colporte une religiosité diffuse et pouvant convenir à tout le monde : celle de la sensation instantanée, de « l'harmonie intérieure », loin des tensions psychiques et des conflits sociaux tenus pour quasi maléfiques⁴.

4. Les exemples ne manquent pas. Je citerai pêle-mêle, parce qu'ils se présentent eux-mêmes dans le plus parfait syncrétisme, la fascination qu'exerce chez certains un certain type d'ethnologie dont on ne retient que le caractère exotique, le prestige contemporain d'écrivains comme Fourier ou encore le caractère résolument prophétique et charismatique du mouvement « anti-psychiatrique » en Angleterre. Sur le versant aseptisé et dérisoire de ce néo-messianisme du bonheur, on trouverait par exemple la prédication euphorisante d'une Madame Soleil à Europe n° 1 qui connaît le succès que l'on sait ou encore la multiplication des clubs de vacances du type « Club Méditerranée » qui sont, selon le juste mot de Gérard Mendel, des cliniques d'oubli pour les petits blessés psychiques de notre civilisation.

Il est frappant de constater, lorsque l'on consulte la littérature déjà abondante écrite sur le phénomène des « communautés » ou que l'on discute avec tel ou tel psycho-sociologue, ces nouveaux petits bons dieux des sciences humaines qui officient maintenant partout, de l'entreprise à l'école en passant par l'armée, que ce qui est recherché par-dessus tout c'est la libération *rapide* d'affects de plaisir⁵. On insiste chaque fois sur l'aspect « situationnel » et actuel de la rencontre avec soi ou avec les autres dénommée souvent « communication vraie » en dépouillant volontiers les individus de leur histoire. Mais il ne fait guère de doute cependant que derrière cette exigence de jouissance de l'instant présent — qui évoque l'hédonisme grec⁶ d'Aristippe de Cyrène ou d'Epicure, mais avec infiniment moins de sérénité et infiniment plus de religiosité — se dissimule une incurable nostalgie pour le Paradis Perdu et une tentation souvent obsessionnelle de retrouver un Age d'Or de la civilisation qui, de toute évidence, n'a jamais existé. D'où cette recherche frénétique pour recréer artificiellement par la musique, la drogue, le *happening*, la régression que procure inmanquablement la participation à un groupe informel, un temps qui se situe en dehors du temps c'est-à-dire des conflits et des contradictions et qui consiste à s'installer dans des lieux imaginaires *d'avant* la répression, l'institution, la loi et la mort. Cette attitude est celle-là même de l'utopie au sens rigoureux où l'entend Gilles Lapouge⁷. Elle se construit dans le refus global de la culture, de l'histoire et de la dimension même du politique.

5. Pour ceux qui sont intéressés par le développement de l'épidémie de groupe qui nous vient des Etats-Unis et qui se répand d'une manière contagieuse en Europe, je signale un document où l'on trouve tout ce qui concerne les différentes techniques de groupes dits « de rencontre », « de communication sensorielle », de « réévaluation », « d'attention consciente », ainsi que la fameuse « science » bio-énergétique et les « massages reichiens » (!). C'est le programme des activités annuelles édité par le « Centre de Développement du Potentiel Humain », 25 rue de la Bienfaisance, Paris VIII^e. A la p. 21, vous pourrez lire notamment que si vous avez l'intention de vous inscrire à un groupe « **d'Improvisation Psycho-physiologique** », « **il faudra** beaucoup de participation ». Et puis : « **il y aura** des périodes d'alternance, de décharge bio-énergétique, de feed-back... Mais néanmoins, poursuit le texte, le programme sera souple de façon à ce que **l'expression spontanée** puisse se développer avec l'utilisation du **fantasme guide** ou psychodrame ».

6. Hédonisme = philosophie fondée sur la recherche du plaisir.

7. **Utopie et Civilisation**, Paris, Weber, 1973.

III

**de l'orgie masochiste à la tristesse arrogante
de la culture du "psy"**

L'alternative tracée par les nouvelles revendications contemporaines — de la jeunesse en particulier — pose un problème réel, mais elle le laisse sans solution ou plus exactement propose des solutions qui nous conduisent tout droit vers un véritable suicide sociétaire. D'une part il est parfaitement vrai qu'un processus dévitalisant et anti-orgas-mique a été enclanché en Occident et dont les origines remontent au platonisme lui-même et trouve son triomphe dans le rationalisme car-tésien. C'est l'orientation dominante de la fameuse « culture générale » dont nous ne sommes pas encore sortis tout à fait et qui nous enseigne l'ascétisme, l'abnégation, la négation de l'instinct ou plutôt son dépla-cement du bas vers le haut. Cette tendance, typiquement grecque et non judéo-chrétienne comme on le croit, a été aggravée par le triomphe de l'industrialisation et a donné naissance à la mentalité capitalo-travail-liste. Nous sommes devenus ainsi, et progressivement, des contempteurs de la vie et des adversaires de la fête. Le prix que nous avons dû payer à la primauté de l'intelligence, de la productivité, de la prudence et du calcul est énorme : nous sommes devenus effroyablement sérieux, réservés, travailleurs. Nos facultés de célébration, de bouffonnerie, de fantaisie sociale se sont atrophiées ou sont devenues étriquées, circons-pectes, périphériques, prévisibles. Il y a longtemps que nous ne savons plus jouer et jouir pleinement de l'exubérance et du déchaînement de la fête. Nous nous sommes enrichis (sur le dos des autres) au détriment d'un *appauvrissement* d'éléments vitaux. C'est, je crois, pour retrouver le sens aigu de la joie festive, fortement pénalisée et réprimée par les modèles dominants du néo-capitalisme, qu'une partie des jeunes contestataires d'aujourd'hui se lance dans les entreprises dont nous avons parlé plus haut mais qui demeurent de mon point de vue des espèces de rituels obsessionnels et compulsionnels, des frénésies vides auxquelles il manque l'essentiel — la joie de partager un symbolisme collectif qui nous fonde en tant qu'êtres de culture — et derrière lesquelles se cache quelque chose d'assez désespéré : le désir de jouir à tout prix en devenant l'ennemi de sa propre société (c'est-à-dire aussi de soi-même) par l'intermédiaire des techniques, des hygiènes et des aseptiques que l'on trouve à sa disposition.

Nous sommes tous plus ou moins interpellés par les nouvelles exigen-

françois laplantine

ces de ce désir collectif qui tranche gordiennement le problème par une réaction de fuite loin des figures contemporaines de la modernité. Parce qu'elles représentent des demi-démarches, des demi-contestations, *des ripostes à la fois thérapeutiques et pathologiques* à une condition sociale devenue débilitante, nous ne pouvons les aborder en les exorcisant par un mouvement pour ainsi dire réflexe de peur, de crispation et de conservatisme.

C'est la radicalité de cette double démarche dont les deux aspects sont indissociables qui constitue toute la difficulté de la position que j'essaie de dégager ici. La critique doit porter selon moi sur deux tableaux. Elle consiste : 1) à remettre en question tous les discours trop sûrs d'eux-mêmes, totalisants et donc totalitaires de tous les « psy » quelque chose : les psychologues, les psychiatres, les psychanalystes... qui ont tendance à aborder tout problème humain avec des réponses que l'on peut parfaitement prévoir ; 2) à montrer que la forme que revêt la revendication actuelle au plaisir illimité non seulement n'est pas socialement viable mais repose sur une conception plutôt médiocre et rabougrie de la liberté qui n'est pas innocemment contemporaine du néo-capitalisme et de ses modèles de conduite.

Trois séries de remarques permettront, je crois, de situer la dynamique du plaisir par rapport à la culture du « psy » dont le freudisme fait partie intégrante.

a) Si la répression du plaisir absolu est socialement inévitable, la forme qu'elle a prise en Occident, elle, est purement contingente. D'où la possibilité ethno-psychiatrique de contester le pessimisme freudien qui consiste à dire : nous serons de plus en plus malheureux.

b) Freud se fait du réel et du « principe de réalité » une représentation restrictive et contraignante. Pour lui la réalité coïncide pratiquement avec la frustration et l'on comprend dans ces conditions que le mouvement néo-psychanalytique qui s'est formé en Grande-Bretagne en tirera la conséquence éminemment logique : puisque la réalité c'est l'anti-plaisir, fuyons la réalité. Or est-il besoin de rappeler que la réalité — c'est-à-dire en fait le monde extérieur et les autres — n'est frustrante qu'en fonction de nos propres projections et de nos propres fantasmes et que la cure psychanalytique bien comprise consiste à élarger le réel de tous les affects d'angoisse qui le déforment et le rendent terri-

fiant afin que l'individu puisse recouvrer son autonomie, sa capacité critique et sa joie d'exister.

c) Il existe enfin un véritable dialogue de sourds aujourd'hui entre la demande de jouissance radicale de nos contemporains et en particulier de la classe d'âge des jeunes et la réponse des spécialistes des « sciences » psychologiques qui traduisent immédiatement le plaisir en termes de *régression*. Chacun des deux discours a tort, non par ce qu'il dit, mais par ce qu'il ne dit pas, par la part de réalité psychologique et sociale qu'il escamote. Le piège ici, et l'on assiste de plus en plus à de véritables monologues parallèles entre le fils et son père, le « délinquant » et son thérapeute,... consiste dans l'omission de la vérité de l'autre, dans le refus, en particulier pour le « psy » quelque chose, de se considérer comme totalement engagé dans la relation qui le lie à celui qui vient le consulter.

1 le désir, le plaisir et la loi

Ces quelques remarques étant posées, je me sens d'autant plus libre pour montrer maintenant que ce qui fait question dans le nouvel hédonisme contemporain, c'est son caractère volontariste, subjectiviste et idéaliste. On croit ou l'on fait semblant de croire que la vie en société est susceptible de s'organiser autour d'un véritable *monisme du désir*, et encore une fois c'est une vérité tronquée car le désir, qui est toujours désir du plaisir, ne se construit qu'en rencontrant un second terme qu'il faut bien appeler la loi. Norman O. Brown pose bien le problème à mon avis lorsqu'il dit que dans le conflit qui se déroule inéluctablement entre le Moi, le Ça et la réalité, il faut que l'un ou l'autre des protagonistes cède. Freud répond : le Ça doit céder, et le freudo-marxisme quant à lui affirme : la réalité doit céder. Il semble difficile dans ces conditions de mettre un terme à ce mouvement de balancier qui passe de l'extrême du biologisme (et c'est le pessimisme le plus noir) à l'extrême du culturalisme (et c'est l'optimisme absolu). Ce que je voudrais tenter de montrer à travers les réflexions suivantes c'est que le problème posé par la dynamique du plaisir et de la loi, est *à la fois* celui d'un *excès de culture*, c'est-à-dire de la répression du plaisir et celui d'un *trop-plaisir*, c'est-à-dire d'une *déculturation*.

des sociétés qui exigent trop aux sociétés qui organisent la fuite

Il y a d'une part des sociétés qui exigent trop des membres qui les composent : ce sont des cultures structurées *au détriment du Moi* et

qui ne satisfont pas d'une manière minimale la revendication au plaisir, au jeu et à la fête que tout individu bien-portant est en droit d'attendre de l'existence. Ces sociétés imposent des renoncements trop forts et demandent l'impossible : le refoulement massif du principe du plaisir au nom d'un « idéal ». Elles créent pour ainsi dire de toutes pièces un traumatisme dont l'individu ne se remet jamais. Elles disparaissent finalement, comme la société militariste de Sparte ou comme la société nazie, en s'effondrant dans le marasme et la stupeur parce qu'elles se heurtent à un seuil de résistance psychique, à la capacité de l'homme de refouler qui n'est pas une capacité illimitée. S'il y a une violence essentielle de la culture c'est qu'il y a une résistance non moins essentielle de l'individu, et les gouvernants des Etats totalitaires auraient à l'avenir intérêt à s'initier à l'ethno-psychiatrie pour savoir quel seuil de résistance ils ne peuvent pas dépasser.

A côté de ces sociétés que l'on peut à juste titre qualifier de répressives et qui ne permettant plus rien s'auto-asphyxient, d'autres sociétés montent des systèmes de défenses apparemment parfaits par lesquels les conflits entre les groupes sociaux, les tensions et les affrontements inéluctables sont définitivement récusés à l'infini par une dénégation systématique du réel. C'est notamment le cas des cultures asiatiques traditionnelles qui en encourageant à fuir l'existence qui ne serait que pure illusion (« *maya* ») apprennent aux individus à vivre dans un véritable état catatonique. C'est le cas également de certains mouvements mystiques qui exaltent des modèles manifestement dysfonctionnels et autodestructeurs, incompatibles avec l'existence même d'une société *quelle qu'elle soit*. Or, nous venons de le voir on sait le prestige exercé aujourd'hui sur certains milieux intellectuels d'Occident (cf. Laing par exemple) par une religiosité gnostique dont le caractère négativiste ou psychotique ne fait absolument aucun doute. Encore une fois, ces sociétés (ou ces groupes sociaux) fondées sur une constellation de véritables ruses culturelles, parviennent à un plaisir réel (*le plaisir religieux* et extatique) parce qu'elles veillent scrupuleusement à amortir tous les coups, à parer à tous les obstacles et à toutes les rencontres conflictuelles possibles avec le réel. Elles fonctionnent comme sur des coussins amortisseurs chargés de veiller à ce que le contact perceptif avec la réalité soit à jamais différé. Jusqu'au jour où elles sont englouties comme dans le cas précédent, mais par le processus inverse, dans leur propre délire.

Ces quelques remarques me conduisent donc à me démarquer aussi bien

d'une psychiatrie policière qui ne sert plus guère qu'à cautionner l'ordre idéologique du pouvoir néo-capitaliste que d'une « anti-psychiatrie » ou plus généralement d'une « anti-culture » qui est en fait un dogmatisme à l'envers, par un processus de retournement dans son contraire, bien connu maintenant des anthropologues. Est-il devenu au-dessus de nos forces de cesser de jouer à la guéguerre, parfaitement stérile de mon point de vue, des lucidités rivales qui brandissent, les unes les bannières du « savoir » narcissique — qualifié de « non-savoir » —, les autres les matraques du « savoir » terroriste ?

A une époque où des gadgets verbaux tiennent lieu de pensée, où n'importe qui proclame ou écrit n'importe quoi dans la plus parfaite irresponsabilité, le but de l'ethno-psychiatrie consiste à dégager patiemment des matrices pathologiques, à détecter des nouvelles causes de frustrations imposées par la société technicienne et à se demander comment l'Occident contemporain arrivera à maîtriser, d'une part, une réalité que l'on transforme mais qui ne fait pas toujours plaisir et, de l'autre, un désir immense de jouissance à tout prix qui, lui, se moque éperdument de cette réalité. Si la société utopique à la manière de Platon, de Campanella ou de nos planificateurs est inviable, c'est parce qu'elle fonctionne nécessairement au détriment des pulsions capricieuses des individus sacrifiées au profit d'un Surmoi tyrannique qui voulant atteindre la perfection — le bonheur — ne tolère pas la moindre fantaisie. C'est ici que se dessine à mon avis la parenté profonde avec l'utopiste et l'analyste ou, plus exactement, un certain type d'analyste. En nous désignant à distance, en interposant entre nous et notre profond désir de jouir la grille interprétative de la « régression », le discours psychanalytique n'institue-t-il pas un rituel d'évitement ? Ne risque-t-il pas de nous enfoncer encore un peu plus dans la tristesse et l'acceptation, parce que, lui, l'analyste qui est porteur de ce savoir — qui n'est pas souvent un gai savoir — est incapable de faire autre chose que d'analyser et est incapable notamment de faire la fête ?

plaisir, régression et développement

Toute société bien portante repose sur un système de défenses solidaires de l'intérêt du *Moi* c'est-à-dire, en fin de compte, de l'aptitude de l'individu non seulement à travailler et à faire vivre sa famille, mais à jouer, à rêver et à maîtriser son rêve. Et de même qu'une culture qui serait *totale* ment déterminée par les impératifs d'un Surmoi trop exigeant ne tarderait pas à disparaître, de même si nous étions tentés de suivre les

sirènes de ceux qui avec Reich, Marcuse, Laing et Deleuze, préconisent de libérer purement et simplement les forces pulsionnelles du Ça, ce vieux locataire de la cave qu'on a tout intérêt à fréquenter avant de l'appeler à son secours, la vie en société deviendrait absolument impossible. Ce qu'il faut dans ce dernier cas mettre en évidence avec vigueur, c'est que *la libération totale du désir enchaîné coïncide avec l'abolition des mécanismes de défenses du Moi.*

En situant tout le plaisir de l'existence dans un en-deçà du père — quel qu'il soit — et de l'institution — quelle qu'elle soit — et en revendiquant un plaisir sans limite, « *plaisir de s'unir à soi-même* » comme dit Vaneigen, l'individu s'installe en situation de psychose, c'est-à-dire (aucun psychiatre ne me contredira sur ce point) en situation d'angoisse et de non-plaisir. Dans cette négation hallucinatoire de la réalité — de toute réalité je le répète, car la réalité même transformée de fond en comble, même aseptisée ne fera jamais totalement plaisir — les forces jusqu'alors refoulées de l'inconscient auraient alors toute liberté de déferler sur le psychisme humain, de le réduire à néant.

C'est la raison pour laquelle si le freudo-marxisme — qui est l'expression typique et symptomatique de ce nouvel activisme du plaisir — pose généralement bien le problème des rapports du désir à la société, il le résoud gordiennement par un tour de passe-passe : dans l'infantilisme glorifié ou la schizophrénie heureuse. Ce qu'il faut donc lui reprocher essentiellement, c'est la simplification épouvantable à laquelle il procède, c'est le *fait* évident que le retour au stade indifférencié du nourrisson constitue pour l'adulte une sur-aliénation et une souffrance immense. Car si la subordination absolue du principe de plaisir au principe de réalité risque le plus souvent de nous entraîner vers la névrose — Reich pour une fois a raison sur ce point — la situation inverse, elle, nous conduit tout droit vers la psychose.

a) Maintenir l'enfant dans un état de satisfaction totale, le tenir à l'abri de la confrontation avec la réalité, ce n'est pas seulement lui conférer la complétude qui lui fait défaut, c'est *aussi*, à partir d'un certain moment, induire en lui un état de dépendance psycho-affective et encourager, en l'empêchant de grandir, sa soumission à l'autorité (quelle qu'elle soit), son inaptitude naturelle à critiquer et à prendre de la distance par rapport à ses éducateurs. Une telle pédagogie est éminemment castatrice.

b) Toute culture est nécessairement constituée de refoulements mais aussi de sublimations, et le processus tant convoité par certains de la

désublimation pure et simple — que l'on appelle aussi dans une confusion totale la « libération » — coïncide très exactement avec celui de la déculturation. Ce que je veux surtout mettre en évidence ici c'est que la culture — dans le sens ethno-psychanalytique du terme — ne se construit pas seulement sur les bases individuelles d'une restriction du plaisir. Elle apporte dans son dynamisme même toute une série de gratifications et de jouissances substitutives. Il s'agit bien entendu de plaisirs dérivés et seconds, totalement inconnus du nourrisson, mais ce sont néanmoins des plaisirs réels. Est-il besoin de rappeler que *le plaisir ne se situe pas seulement pour l'homme en arrière de sa maturation et de son développement*. Si par exemple comme l'a bien vu Freud dans *Totem et Tabou* à la base de la création artistique il y a une part d'hystérie, à la base de la religion une part de névrose obsessionnelle et à la base de la philosophie une part de paranoïa, la jouissance que procureraient les grandes manœuvres de la désublimation consisteraient ni plus ni moins dans une négation pure et simple de l'art au profit de la névrose et de la philosophie au profit de la paranoïa. Ce qui se profile une fois de plus au travers d'un tel processus, c'est la réduction et la négation du politique au profit du psycho-affectif. Ce qui me conduit à poser la question : la chute du dernier bastion de ce que l'on nomme un peu à la légère aujourd'hui la « répression » signifierait-elle la fin d'un monde moribond et décadent (le nôtre) ou la fin du monde lui-même ?

l'expérience vécue et les fantasmes

La négation quasi hallucinatoire du *fait* que dans toute société connue une part du psychisme humain tel qu'il fonctionne universellement est — non pas d'une manière innée mais cependant inéluctable — opposante, réfractaire, agressive et non satisfaite ne peut conduire qu'à une catastrophe sociale et politique. Nous touchons là au grand problème posé par la psychanalyse dès son origine : les matériaux sur lesquels s'édifie le psychisme proviennent-ils de l'expérience vécue ou du fantasme ? Et ce fut un tournant radical de l'exploration freudienne lorsqu'elle découvrit que la cause secrète et incroyable à cette époque de la maladie mentale résidait moins dans un événement actuel de l'existence de l'individu que dans une projection fantasmagorique de l'inconscient qui se fiche éperdument du temps et de la réalité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Freud : « *Ce qui importe avant tout, ce n'est pas que la castration soit ou non réellement pra-*

tiquée, l'important, c'est que le petit garçon lui, y croit ». Et s'il projette des fantasmes, s'il forme des représentations, s'il entre avec ses éducateurs dans une relation conflictuelle — et cela quelle que soit la pédagogie ambiante — c'est parce qu'il lui faut survivre, c'est parce qu'il doit se défendre contre une réalité qui, je le répète, ne lui fait jamais plaisir. Ainsi il apparaît que le problème de l'abolition de la répression scolaire et familiale qui l'empêche, c'est vrai, de jouir pleinement de son enfance ne coïncide pas nécessairement avec le problème de l'abolition d'un Surmoi archaïque qui n'est pas exclusivement d'origine sociale.

2 recherche de solutions politiques humainement viables

Tous les auteurs contemporains qui à la suite de Fourier ont insisté sur la primauté du plaisir et la possibilité pour l'humanité de parvenir à une société pacifiée et euphorique ont mis l'accent sur l'origine sexuelle de la frustration et de la répression. Or il ne fait guère de doute aujourd'hui que le climat de plus grande liberté sexuelle dont jouissent les adolescents en particulier n'a en rien diminué la contradiction qui existe entre l'individu et la société. Le nouveau « malaise dans la civilisation » n'est plus tout à fait celui qui a été analysé par Freud. Nous sortons progressivement d'une société patriarcale de type traditionnel où toute l'autorité était concentrée entre les mains du père et de ses différents substituts, et la critique de gens comme Reich ou comme Neill ne mord plus exactement sur toute la modernité. Notre revendication à un plaisir sans limite — revendication qui jaillit de toutes parts aujourd'hui, et ce n'est pas un hasard — vient du fait que nous souffrons d'une frustration beaucoup plus forte que celle qui nous était imposée hier. On peut toujours se battre contre son père, rivaliser avec lui et finalement le vaincre. Mais contre d'immenses machines vécues au niveau de l'inconscient beaucoup plus comme une mère toute-puissante que comme un père castrateur, que peut-on faire si ce n'est fuir une réalité devenue à maints égards cauchemardesque dans un imaginaire absolu? Solution totalement désespérée, totalement nihiliste et sans aucune issue possible, mais qui est pourtant préconisée dans le plus grand vacarme, sans la moindre nuance et la moindre fantaisie par le conformisme et l'activisme freudo-marxiste.

Il est temps je crois de sonner les trompettes du réel, de rechercher ensemble des solutions politiques humainement viables et de construire l'avenir sans regarder chaque fois dans le rétroviseur. La blessure nar-

cissique immense dont nous souffrons et contre laquelle nous nous révoltons naïvement sans jamais vouloir comprendre son origine appelle une restructuration de fond en comble de nos institutions et de notre manière de vivre, et non une reconstitution pure et simple de notre existence sur le mode fantasmatique de la fusion, de l'invulnérabilité et de l'achronicité. Le maheur est que notre culture mais aussi notre contre-culture entretiennent cette idéologie totalement mortifère de la dépendance psycho-affective et de l'immaturité érigée en modèles de comportement.

le bonheur par surcroit

Quelques mots enfin pour conclure. Il y a quelque chose de triste, voire de désespéré, dans toutes ces recherches qui d'Aristippe de Cyrène à Reich et à Marcuse en passant par Epicure et Stuart Mill ont pour ainsi dire sacralisé le plaisir : une insatisfaction de base qui renaît sans cesse comme dans le donjuanisme. Le toxicomane qui pousse logiquement cette attitude jusqu'à ses extrêmes conséquences veut réaliser la fête dans un instantané et conduire l'orgie dans son corps au delà de toutes les limites possibles. Mais une fois que la drogue a achevé son effet, il se retrouve brutalement dans une solitude atroce et découvre tout le prix qu'il lui faut maintenant payer (dans tous les sens du terme) pour avoir goûté à quelques instants d'orgasme individuel. Plus encore, il réalise que l'interdit majeur auquel nous sommes tous confrontés, ce n'est pas tant l'inceste que l'immortalité. Il ne s'en remet pas de ne pas pouvoir être Dieu, de ne pas parvenir à induire dans son corps d'une manière durable les attributs qui sont habituellement projetés sur la divinité. Ce que le psychanalyste pourtant lui avait bien dit⁸.

La fascination qu'exercent aujourd'hui les différentes techniques de fuite dans l'imaginaire (drogue, *pop music*, groupite...) chez les adolescents comme chez tous ceux qui se proclament un peu vite des « contestataires » n'est pas un hasard. Elle provient des structures même de la société technologique avancée et n'est pas tant une réaction thérapeutique pour lutter contre cette société que sa production, son expression dans ce qu'elle a de plus banal. Ce sont les puissantes machineries de l'automation ainsi que le développement vertigineux des *mass media*, de l'information et de la publicité sous toutes ses formes qui ont créé une distorsion de l'espace-temps et ont poussé notre désir vers la

8. Dr OLIEVENSTEIN, *Ecrits sur la toxicomanie*, Paris, Ed. Universitaires, 1973.

recherche de vitesses sans cesse accélérées et d'espaces trans-sidéraux qui ne renvoient à *aucun* modèle culturel connu. Dans ces conditions, les limites entre le réel et le fantasmatique se sont écroulées pour une bonne partie de nos contemporains et les productions délirantes des individus ont acquis une puissance d'« authenticité » subjective absolue. Notre angoisse typiquement psychotique a été minutieusement niée et recouverte par un délire paranoïde qui est systématiquement confirmé et entretenu par les formes culturelles les plus caractéristiques de notre société. Nous régressons ainsi de jour en jour vers les formes les plus archaïques de la pensée magique qui affirme que « tout est possible ». La nouvelle modernité et le vieil archaïsme se rejoignent alors dans une gnose délirante ou l'idéalisme messianique d'un homme nouveau rédempté par la « révolution » côtoie l'annonce d'un paradis terrestre à l'ombre des machines. Nous nous sommes lancés enfin — et c'est avec la surenchère du néo-freudisme et l'exaltation de la drogue, la conséquence ultime de l'hédonisme obsessionnel de nos sociétés — dans une tentative frénétique mais totalement désespérée pour éliminer la mort de notre horizon⁹.

C'est à vrai dire le propre de toutes les morales et de toutes les idéologies que de croire qu'il y a dans l'existence quelque chose de fautif qui doit être justifié ou exorcisé. Mais notre société est en train de conduire ce principe à ses extrêmes conséquences : dans une espèce d'orgie masochiste et moribonde d'où suintent l'ennui et le sérieux, et qui est l'anti-fête par excellence (cf. à cet égard *Le dernier tango à Paris* ou *La grande bouffe* qui constituent d'excellents films ethno-psychiatriques).

Ce qui caractérise par dessus tout notre société, c'est finalement la haine pédante du réel. Pour se consoler d'être né, on fuit l'existence, on déprécie la vie, on écrit des livres comme *L'Anti-Oedipe*, on monte de toutes pièces des défenses collectives coûteuses en énergie dont le but manifeste est d'éviter à tout prix de se rencontrer soi-même et de rencontrer les autres comme participants à une société malade. Que l'on

9. La vogue des associations « cryoniques » aux Etats-Unis (= technique de réfrigération des morts en vue d'une résurrection par la science future), la multiplication des « athanées » ou « funéraires » en France et en particulier dans le sud-est (= exclusion du mort de la demeure familiale dans des lieux d'hébergement), la « thanatopraxie » (= utilisation massive du maquillage des morts pour qu'ils ressemblent le moins possible à des morts) témoignent de l'irrationalité de nos sociétés apeurées et affolées à l'idée que l'homme n'est pas immortel.

soit d'ailleurs crispé sur son travail, sur le sexe, sur la drogue, sur le militantisme pseudo-politique ou sur le volant de sa voiture, le processus est toujours identique : tenter de nier son angoisse, d'échapper à sa folie ou par un tour de passe-passe qui relève du mélodrame, s'inventer une folie imaginaire, jouer comme Deleuze au grand paranoïaque original et héroïque, alors que l'on n'est comme tout le monde qu'un petit schizophrène conformiste. Mais la proclamation à tout vent, sur toutes les stations de radio et les chaînes de télévision, à la une de tous les journaux, de l'idéologie euphorique du bonheur commence à se faire triste. Alors l'ethno-psychiatre nourrit à son tour un espoir : celui qu'une catastrophe psychiatrique s'étale enfin au grand jour qui nous fera peut-être réagir et « abréagir » à temps. Nous ne sommes sans doute pas encore assez engagés dans la crise gigantesque que nous traversons pour nous apercevoir à quel point nous sommes véritablement colonisés de l'intérieur par des exigences absolument aberrantes, combien les modèles culturels du néo-capitalisme mais aussi les contre-modèles qu'il suscite comme ses propres négatifs inversés sont résolument dysfonctionnels, déculturants et suicidaires.

Dostoïevski qui est à mon avis un des grands prophètes des temps modernes avait parfaitement compris à quel point la tendance irrésistible de l'homme le poussait à se débarrasser de la croix de sa liberté au profit de l'illusion empoisonnée du bonheur. Aujourd'hui la « légende du grand inquisiteur » est devenue réalité et nous nous approchons d'un seuil de saturation du délire qui n'est plus très loin. Saurons-nous réagir à temps, imposer à ce qui est en voie de devenir une véritable psychose ethnique une riposte collective résolument offensive ? Nous redécouvrons alors que ce qui fait tout le charme de l'existence que nous n'aimons plus, ce n'est pas tant la recherche frénétique du plaisir ou du bonheur dans la négation hallucinatoire du réel, mais la *passion* qui, elle, commence avec l'acceptation de soi : *la passion de créer* — qui n'a pas grand-chose à voir avec la fameuse « créativité », *la passion d'aimer* — qui ne se réduit pas au spasme éjaculatif —, *la passion de jouer* enfin — sévèrement pénalisée aujourd'hui par notre mentalité travailliste ou canalisée vers la sordide organisation des loisirs ou des exutoires ludiques d'une débilité effrayante. Il y a une manière festive de vivre en société qui consiste à faire de l'histoire et du politique une dimension de la réalité à dilater sans cesse au lieu de les restreindre à la petite zone de dogmatisme étroit et toujours ennuyeux auquel on les ramène le plus souvent.

françois laplantine

C'est l'accès à la fantaisie sociale, au jeu, au comique, à la joie partagée qui sont le propre des sociétés bien portantes comme des individus qui les composent. C'est la rencontre conflictuelle et inattendue avec les autres, la surprise, la dissonance intérieure, l'aptitude comme dit Nietzsche à dire oui sans restriction à la vie dans ce mélange de semi-lucidité sur lequel se construisent nos expériences, qui font tout le prix de l'existence humaine, sa grandeur et sa saveur. Mais le bonheur lui, il ne faut pas le rechercher systématiquement ni le fuir obsessionnellement. Il vient pour ainsi dire ensuite et sans que l'on s'y attende. Par surcroît.

françois laplantine

Pour les prêtres, les pasteurs...

les fiancés et les foyers mixtes...

les catholiques, les protestants, les orthodoxes...

FOYERS MIXTES

bulletin œcuménique d'information et de réflexion

Le numéro : 4 F 50

Abonnement annuel (4 numéros) : 18 F

C. C. P. Centre Saint-Irénée 6662-62 Lyon

Numéro specimen sur demande

FOYERS MIXTES 2, place Gailleton 69002 LYON

le christianisme contre nos plaisirs

Les accusations portées contre un christianisme dont le rôle historique aurait été d'empoisonner la source des plaisirs doivent être prises au sérieux. Mais il convient d'éviter que, d'un côté comme de l'autre, on se satisfasse de slogans faciles et de généralisations indues. C'est un service d'objectivité et de lucidité que peut rendre ici l'historien. Après avoir présenté la dénonciation vigoureuse que la pensée moderne, notamment depuis le siècle des Lumières, fait de la « morosité » chrétienne, l'auteur distingue différents niveaux d'interrogation grâce auxquels il procède à une étude plus attentive des différentes composantes de l'allergie chrétienne au plaisir. Leurs formes et leurs forces historiques ont été diverses puisqu'elles vont de la simple méfiance de l'excès au ressentiment contre le corps. Leur rapport au message évangélique est lui-même inégal puisqu'elles vont de la fuite des tentations à l'angélisme le plus dangereux. Aujourd'hui même, le procès du christianisme et du plaisir n'a pas fini d'être plaidé.

I

la pensée moderne dénonce la "morosité" chrétienne

La philosophie des « Lumières » s'éleva contre la tristesse du christianisme tout autant que contre son « irrationalité ». « Nos jouissances, autrefois si douces sont accompagnées de remords et d'effroi. Cet homme noir — il s'agit d'un aumônier — qui est près de toi, qui m'écoute, a parlé à nos garçons ; je ne sais ce qu'il a dit à nos filles ; mais nos garçons hésitent, mais nos filles rougissent. Enfonce-toi, si tu veux, dans la forêt obscure avec la compagne perverse de tes plaisirs ; mais accorde au bon et simple tahitien de se reproduire sans honte, à la face du ciel... », est censé dire d'après Diderot, un sauvage à l'explorateur Bougainville¹. Dans son sensualisme naïf le philosophe s'imaginait un pri-

1. DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, dans *Ecrits philosophiques*, Paris, Pauvert, 1964, p. 259.

mitif à sa ressemblance, lui permettant d'exprimer une de ses plus fortes convictions : le christianisme a empoisonné la source des plaisirs et tari la joie de vivre. Ce crime contre la nature est presque aussi grave que le fanatisme des guerres de religion. Rappelons que la lutte des « Lumières » n'est pas seulement pour la liberté, mais aussi pour le bonheur de l'humanité, et d'une humanité concrète, telle que nos sens nous la découvrent en sa condition terrestre, avec son désir de voir tout ce qui est agréable, de l'expérimenter et d'en jouir. Et s'il y a un bien, il consiste à aider les autres à concevoir et réaliser ce projet de félicité « sensuelle ». Aussi le christianisme, ramené à une éthique d'austérité et annonçant l'ajournement du bonheur, n'est dans l'évolution humaine qu'une aberration, une parenthèse malvenue. Crudeli, porte-parole de Diderot, s'entretenant avec la maréchale de X ne voit aucun sens positif au passage du paganisme au christianisme. A son interlocutrice qui lui demande : « *Vous pensez qu'il est tout à fait indifférent que nous soyons chrétiens ou païens, que païens nous n'en vaudrions pas moins et que chrétiens nous n'en valons pas mieux* », il répond : « *Ma foi ! j'en suis convaincu, à cela près que nous serions un peu plus gais* »².

Ce regret des gaietés païennes fait pressentir Nietzsche tout en étant l'écho, peut-être, de quelque humaniste du *Quattrocento*. On en retiendra surtout la présentation du christianisme comme morale anti-naturelle opposée à notre appétit de bonheur immédiat. La sensibilité moderne, en dépit de nouveaux apports, reste marquée par cette opposition entre un libre sensualisme idéal et les contraintes peu explicables que la religion justifie.

Sous l'influence de Lessing, puis de la religiosité romantique, la position culturelle du christianisme devint à la fois plus respectée et plus subtilement menacée. L'Évangile, et même l'Église furent souvent intégrés dans des synthèses historiques profanes comme moments vers l'accomplissement des temps et la connaissance de la vérité totale. Il n'était que de les relayer, de les réinterpréter c'est-à-dire de les corriger. Aux anti-chrétiens succédaient des néo-chrétiens dont il est difficile de dire s'ils furent les « vrais » chrétiens ou des « post-chrétiens ». Parmi eux, on compte les ancêtres de la technocratie moderne, du socialisme et de l'anarchie : les disciples de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen ou de Cabet dont l'inspiration mêle à une certaine volonté de sécularisation tant de souffle

2. DIDEROT, *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de X*, op. cit., p. 303.

religieux. Du christianisme originel, ils ont admiré l'élan vers l'avenir, constructif et généreux, en même temps que mystérieux et prophétique. Cependant, ce christianisme eut le grand tort à leurs yeux de mépriser la passion, l'appétit de bonheur terrestre, « l'attraction émotive », source justement d'enthousiasme et d'énergie. Ce mépris fut la carence de l'ancienne religion de l'Occident, ce qui l'empêcha d'être, telle quelle, le moteur de l'histoire. A l'opposé, les doctrines nouvelles conçues parfois comme « nouveaux christianismes » établissent un lien entre la libération de l'humanité et celle de la femme et de la vie sexuelle³. Les Eglises sont vues comme un obstacle au renouvellement de la société non seulement en raison de leur conservatisme politique mais plus encore pour leur conception du mariage et de la vie affective. Dans cette ligne bien des pages d'Enfantin ou de Fourier devancent celles qui s'écrivent aujourd'hui au nom du vœu qui fut le leur, « changer la vie »⁴.

La contestation de ce premier socialisme n'avait pas fini de faire entendre que retentissait la véhémence de Nietzsche contre le christianisme, « religion de souffrance », « asthénie de la volonté ». *« Briser les forts, infecter les grandes espérances, souiller d'un soupçon la joie que donne la beauté, tordre les sentiments d'orgueil, de virilité, de conquête, de domination, tous les instincts propres au type humain le plus haut et le plus accompli, les transformer en incertitude, en tourment de conscience, en goût de se détruire, transformer en haine de la terre ce qui était amour de la terre et des choses terrestres : tel fut le devoir que s'imposait l'Eglise et qu'elle dut s'imposer, jusqu'à ce qu'enfin elle eut réussi à fondre en une même notion le renoncement au monde et la « macération des sens » d'une part — et la notion de l'homme supérieur de l'autre. »*⁵

La colère de Nietzsche nous touche plus que les invectives des « Encyclopédistes » ou la critique des « Utopistes », peut-être parce qu'elle se détache sur un fond tragique et s'exprime au cours d'une recherche de dépassement de l'homme où le chrétien se reconnaît plus que dans la légèreté du XVIII^e siècle. Par ailleurs l'auteur pressent certaines

3. Une vaste littérature existe sur ce sujet. Cf. par ex. A. LION, « Hommes et femmes en utopie », *Lumière et Vie*, n° 106, 1972, pp. 33-45.

4. Cf. par ex. Ch. FOURIER, *L'ordre subversif*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972. Nous devons nous excuser ici de ne pas assez distinguer entre les positions de Fourier et celle des saint-simoniens.

5. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal* (Coll. 10-18, n° 46), Paris, U. G. E., p. 83.

claud gerest

découvertes de la psychanalyse, ce qui donne une force quasi scientifique à ses attaques. Par elles, les arguments d'une certaine apologétique chrétienne sont contournés et retournés. Ne disait-on pas facilement que l'enseignement des Eglises prouvait son origine surnaturelle en réclamant et en obtenant de l'homme ce qui était hors de ses penchants : la mortification, le goût du sacrifice, etc. Or voilà que ces attitudes étaient ramenées à un « humain » très naturel, instinctivement naturel et plutôt trouble.

Aujourd'hui l'attaque contre un christianisme qui « humilie » l'homme et le ramène à ses déficiences, à ses défaites en même temps qu'il culpabilise sa plus ordinaire joie de vivre se précise par l'accusation de masochisme (recherche d'un plaisir amer et secret dans et par la souffrance). Les attitudes concrètes qui donnent un contenu à cette accusation sont surtout : la répression sexuelle, la gêne et l'inquiétude au sein des plaisirs, la valorisation de la souffrance et de l'échec, la glorification de l'immolation et, dans les pires cas, le ressentiment contre la vie.

II

les questions

Ces accusations contre un christianisme puritain et doloriste sont à prendre au sérieux. Toutefois, les accepter en bloc et sans réaction serait pour un chrétien faire justement preuve de cette humilité assez masochiste qu'on lui reproche d'entretenir en lui et autour de lui. D'ailleurs il serait naïf d'accepter comme vérifiée par toute l'histoire la vision du christianisme développée par les attaques dont nous venons de faire état. Ce sera rendre un service d'objectivité et de lucidité à tout le monde que de poser certaines questions aux trop ardents défenseurs de nos plaisirs. Pour plus de clarté, distinguons trois niveaux où peuvent se situer nos interrogations.

1 l'établissement des faits

Rien n'est plus facile que d'accumuler textes, pratiques, images, souvenirs d'éducation, par quoi les chrétiens sont convaincus de leur méfiance ou de leur ressentiment envers toute joie de vivre. Pour produire l'effet le plus accablant, l'accusation n'a besoin que de citer des documents d'auteurs chrétiens, et pleinement représentatifs du christianisme

le christianisme contre nos plaisirs

(Pères de l'Eglise, saints canonisés, Réformateurs). Ils persuaderont tout lecteur moderne de se mettre en garde contre la mauvaise conscience que la tradition chrétienne inflige à sa quête de plaisirs. Mais, — tout historien le dira, — lire des textes sans en connaître le contexte renseigne mal sur l'écrivain et sur son temps. Tel texte, par exemple, risque d'être pris trop au sérieux si on en ignore le genre littéraire, ainsi les trop fameuses invectives de Jean Chrysostome contre « la femme », qui prennent place dans des « discours aux moines »⁶. Ou, — source de confusion plus grave, — des mots se comprennent à contre-sens comme par exemple « chair » dans le langage scripturaire qui stigmatise, moins le corps et les voluptés sensuelles, que l'opacité à l'esprit et l'allergie à son enthousiasme⁷.

Outre qu'elle relativise la portée de certains termes ou de textes entiers, une meilleure connaissance du passé laisse apparaître une autre face de la tradition chrétienne : une théologie anti-manichéenne qui s'est refusée, malgré bien des tentations, à identifier le plaisir avec le mal, — les décontractions et les fêtes dans une civilisation de chrétienté. Ceux-mêmes qui ont dénoncé vivement la morosité des chrétiens, ont souvent été touchés, à un moment de leur vie, par l'ambiance euphorisante de tel ou tel milieu de croyants. Ils y ont goûté un certain goût de la vie. Je pense, entre autres, à Goethe chez la princesse Galitzine, à Renan chez les moines du Mont Cassin. Aujourd'hui, sensibles que nous sommes à la culture populaire, nous pouvons mieux en ce domaine nous livrer à de vastes comparaisons. Or, les foules chrétiennes ne sont pas de celles qui ont manqué le plus de gaieté et de vitalité. En tout cas, la sécularisation de notre monde occidental ne lui a pas procuré la gaieté manifeste et l'insouciance dans le plaisir dont le manque faisait peine aux philosophes des « Lumières ».

Ces derniers propos peuvent paraître bien apologétiques et auraient besoin d'être nuancés. Ici, ils veulent seulement indiquer que le temps n'est point venu d'un bilan des apports du christianisme au bonheur et à la disgrâce de ce monde. La question du masochisme chrétien

6. Sur la virginité, XLVI, 55. Quand le même auteur s'adresse aux laïcs, il tient un autre langage et témoigne d'une vue profonde de l'unité du couple.

7. Sur ce sujet, à littérature abondante, cf. par ex. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961.

claud gerest

demeure. S'il n'occupe pas le champ entier de l'histoire de l'Eglise, sa lourde présence et sa persistance ne cessent pas de nous interroger, surtout si nous attendions des disciples de l'Evangile un témoignage plus joyeux et plus libérateur.

2 les origines de la morosité chrétienne

La vision historique de Nietzsche suppose une humanité primitive païenne et saine où la culpabilité et le dolorisme seraient apparus comme des maladies secrétées par le christianisme. Il s'en faut que ce schème corresponde à l'ordre des faits. Avant l'Evangile le monde grec avait ses ascètes troubleurs de fêtes et tel morceau de bravoure d'un Père de l'Eglise sur les « tristesses de la chair » n'est souvent que l'imitation de la diatribe d'un philosophe païen. La glorification de l'immolation est un fonds commun à de nombreuses religions très anciennes. D'autre part, le dégoût de vivre exprimé par des mouvements spirituels peut avoir pour origine les conditions sociales et économiques d'un milieu donné : ainsi l'ascétisme des « Pères du désert » se comprend mal sans considération sur la misère des *fellahin* égyptiens ; le Puritanisme au XIX^e siècle est lié à l'esprit de la bourgeoisie luttant pour sa suprématie. Plus généralement, la complaisance perverse en ce qui nous émeut, nous attriste et nous diminue existe en chacun de nous, chrétien ou païen.

Une étude sur le masochisme dans notre monde occidental ne saurait se réduire à celle de ses rapports idéologiques avec le christianisme et soulèverait de multiples questions d'influences réciproques. Cependant, regardons à l'intérieur de la tradition chrétienne et constatons que le pessimisme sur la « chair » et sur la vie n'en est pas un élément adventice ; il ne se présente pas comme un simple complément éthique à une doctrine qui lui serait hétérogène. C'est à partir de représentations essentielles à la foi, telles que la croix, la rédemption, la conception virginale, etc., qu'on a trop souvent justifié et sacralisé l'acceptation de l'immolation, la résignation à l'échec ou la fuite devant la satisfaction charnelle. Les rapports entre symbolique chrétienne et mentalité doloriste sont compliqués : elles auraient certes pu exister l'une sans l'autre ; il est cependant indéniable que des éléments du dogme et de la spiritualité des Eglises ont entretenu, fixé et cristallisé les aspects troubles de la « psyché » des peuples qu'elles convertirent. Cette considération nous amène à un troisième cycle de questions.

3 d'un point de vue plus intérieur au christianisme

Quelles sont ces représentations de la foi dont notre masochisme s'empare pour s'en nourrir ? Ne se rattachent-elles pas par ailleurs aux aspects les plus positifs de la sagesse, de l'anthropologie, de la spiritualité chrétiennes ? Sont-elles susceptibles de purification ou de correction ?

Les questions que nous venons de poser sont trop vastes pour qu'on y puisse répondre ici. Mais, comme devant chaque type de question la nécessité s'est fait sentir de préciser les éléments de traditions sources de nos morosités et de nos puritanismes, nous allons tenter de décrire et de classer ces éléments. Il s'agit de schèmes conceptuels ou imaginaires par quoi, au long de l'histoire du christianisme, le plaisir a été déprécié et souvent prohibé. Naturellement, ces schèmes sont d'inégale portée et sont inégalement liés à l'essence du message des Eglises.

III

composantes de l'allergie chrétienne au plaisir

1 sagesse d'économie

C'est un fonds commun de sagesse antique et paysanne que de se méfier de tout excès. On pense la nature soumise à un jeu de compensations : après le beau temps, la pluie ; après l'exaltation, l'humiliation ; après le plaisir, le déplaisir. C'est folie et outrecuidance, par rapport au sort commun de l'humanité, que d'exiger ou de rechercher avec tension un lot plus que modeste de prospérités et de jouissances terrestres.

La culture antique avait parfois thématiqué cette prudence instinctive par la conception mythique de l'*hubris* (prétention qui attire le malheur et la chute) ou par l'idéal stoïcien de l'*apatheia* (bonheur par extinction des désirs).

La révélation biblique dans l'Ancien Testament est en comparaison plus optimiste : elle donne comme une bénédiction céleste à nos joies terrestres (cf. *Si.*, 30, 31 ; *Qo.*, 5, 17). Mais y figure le conseil prudent d'économiser ses désirs (*Si.*, 18, 30). Les richesses, la volupté, le vin, la vie « insouciant » sont l'objet des recherches du « fou » qui disperse ses énergies. Dans l'Évangile, la concentration des forces sur l'attente du « Royaume » écarte chez le disciple les « soucis des païens » et parmi eux ceux de la vie voluptueuse.

claud gerest

Les conseils évangéliques ne relèvent que pour la forme et épisodiquement d'une sagesse d'économie. Le Seigneur fait bien plutôt appel à l'infinité de nos désirs. Mais l'historien doit surtout tenir compte de la façon dont un message est reçu. Or les générations chrétiennes, à qui la mystique du « Royaume » a toujours quelque peu échappé, ont été surtout sensibles à l'austérité de recommandations prises pour des obligations morales. La séduction du « monde nouveau » étant peu goûtée, et la vanité de ce qui touche les sens étant apparente, l'invitation à tout perdre pour la vraie vie s'est souvent traduite en termes de commerce et d'avarice spirituelle. Ainsi la précarité des situations sociales, la fragilité des charmes physiques, la menace de la mort sur toutes nos joies ont souvent été exploitées comme motifs de conversion ou d'entrée au couvent (avant qu'ils aient une expérience plus accomplie de la grâce, Luther et sainte Thérèse d'Avila pour en rester à des cas illustres, quittent pour le monastère un monde source de trop de déceptions). A la fin de l'âge classique, la mentalité puritaine élargue de l'existence tout ce qui distrait des « choses sérieuses ». Plus on restreint à leur profit, ses activités et ses centres d'intérêt, plus on se croit chrétien. Mais les « choses sérieuses » peuvent être, à côté de la piété et du devoir, la situation sociale, le travail, l'argent, l'avenir familial. Ces valeurs, sources de joies austères, s'opposent aux « vaines jouissances », à l'amusement, au gaspillage des plaisirs. Tel mouvement réformateur comme par exemple celui des Quakers ou plus tard le « darbyisme » s'interdiront les lectures profanes, les cartes, le théâtre, ensuite le cinéma, alors que le soin des affaires et du patrimoine passe pour vertu. Ce christianisme austère favorise l'intensité du labeur comme la modicité des dépenses. L'histoire et la sociologie ont vu en lui, avec Max Weber, un important facteur de l'essor du capitalisme bourgeois dans l'Europe et l'Amérique du XVIII^e siècle⁸.

2 fuite des tentations

La concentration des énergies de l'homme sur le « Royaume » a été trop souvent interprétée comme un principe d'économie, où se retrouvait une sagesse assez plate. En même temps, la conscience chrétienne était rétrécie par l'obsession du péché, dont il fallait surtout réduire les chances en nous et autour de nous. Le meilleur genre de vie sera

8. M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. Chavy), Paris, Plon, 1964 ; Ph. BESNARD, *Protestantisme et capitalisme*, (Coll. « U »), Paris, Colin, 1970.

le christianisme contre nos plaisirs

donc celui qui nous établit loin des plaisirs charnels, des ambitions séculaires et, généralement, de tout ce qui, trop séducteur, peut être préféré à Dieu. Le « monde », — pas seulement le monde « pécheur » des Evangiles, mais le monde des relations sociales ordinaires, — est appréhendé comme lieu des « tempêtes », selon une expression courante chez les Pères de l'Eglise. La théologie posera théoriquement que chacun, en quelque état qu'il se trouve, peut assurer son salut. Mais la tradition ascétique jettera de fortes ombres sur cette assurance. A des époques bien différentes, saint Augustin et sainte Catherine de Sienne décriront une béatitude céleste où parviennent peu de gens mariés. La grande vogue de la vie monastique, à partir du IV^e siècle, est à la fois visée de retour au « Paradis Perdu » et mise à l'abri des tentations. Les Pères du désert font pression sur leurs parents et amis leur posant le dilemme : ou se perdre dans le monde ou les rejoindre dans leurs macérations. (Pacôme, par exemple, vers 340, use de cette logique intimidatrice pour entraîner sa sœur à la vie cénobitique ; elle fondera le premier monastère féminin)⁹. Le pape Grégoire le Grand, héritier spirituel de saint Benoît, trahit bien la crainte de son temps devant les dangers de la vie « séculière » : en 593, l'empereur byzantin Maurice édicta une interdiction aux militaires et fonctionnaires d'abandonner leur poste pour entrer dans la cléricature ou dans le monachisme, — mesure de salut public, en son temps. Le pontife protesta contre ce décret « inique » ; il en admettait volontiers ce qui concernait la cléricature (l'Eglise ne manquait pas de prêtres), mais ne pouvait se taire devant le danger des âmes, « *un bon nombre ne pouvant se sauver sans tout quitter* »¹⁰, affirmait-il. Le Moyen Age chrétien, dans sa pratique plus que dans ses idées, lia monachisme, renoncement aux plaisirs et sécurité du salut. Aussi les laïcs éprouvaient comme le besoin de se racheter de n'être point moines, en fondant des abbayes, paysans, en travaillant la terre des moines, en confiant leurs enfants aux monastères, en s'y faisant enterrer ou en adoptant des pratiques imitées de celles du moine. Luther, en son temps, réagit, non sans raison, contre ce retrécissement des voies du salut en Jésus-Christ. L'Evangile pour lui devait retentir comme « bonne nouvelle » à l'oreille de l'homme « en sa situation séculière » et exposée. Cependant, on en a fait souvent la remarque, le protestantisme primitif a plutôt étendu à l'ensemble

9. A.-J. FESTUGIERE, « La première vie de Saint Pacôme », *Moines d'Orient*, Paris, Cerf, 1965, IV/2, p. 175.

10. Cf. P. L., 77, 663.

claude gerest

des chrétiens le projet de mortification des moines que crée un christianisme établi dans la joie de vivre.

3 angélisme chrétien

La crainte des plaisirs et des jouissances terrestres comme lieux de tentations, n'est pas une vue qui se suffise en elle-même. Elle présuppose une conception du mal qui soit lié, ou plus facilement lié, au corps qu'à l'esprit. Cette conception n'est pas, sauf dans les mots, celle de l'Écriture ; nous l'avons déjà indiqué, en donnant le sens du mot « chair » dans saint Paul. Mais le contresens qui fait équivaloir « chair » à corps et élément matériel date des premières générations chrétiennes et provient, on le sait, de leur arrière-fond de culture hellénique. La libération évangélique fut, partiellement, interprétée comme libération de la partie noble et rationnelle de l'être humain, que tenaient captive ses instincts et son animalité.

L'homme, chez de nombreux Pères des premiers siècles apparaît comme intérieurement divisé, l'esprit étranger à la chair et la chair à l'esprit. Un ange et une bête. Pour Grégoire de Nysse, qui a exprimé dramatiquement cette dualité, les fonctions et les soins de la vie corporelle sont pour l'homme spirituel un perpétuel rappel de sa déchéance. La reproduction sexuée l'attriste et lui fait souvenir du psaume « *L'homme qui était en dignité n'a pas compris* » (48, 21), qu'il commente de la sorte : « *en dignité, c'est-à-dire dans un état pareil à celui des anges. A cause de cela, continue-t-il, il a été rejeté en compagnie des bêtes sans raison et leur est devenu semblable. Il est réellement devenu bestial celui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière* »¹¹. On ne s'étonnera pas que notre auteur considère la virginité comme retour de l'homme vers le lieu où il respire, sa vraie nature est « spirituelle ». Autre conséquence du dualisme de Grégoire, les activités profanes n'ont pas grand sens au regard d'un salut dans la pure intemporalité.

L'homme, ange, sinon par sa nature, du moins par la partie digne d'intérêt de sa nature, l'est de plus par son destin. Grégoire se fait l'écho d'un mythe, fondé sur un passage obscur de l'*Épître de saint Jude*, selon lequel les hommes auraient été appelés au « Royaume », afin de remplacer dans le ciel les anges déchus. Ce mythe est passé en Occident ;

11. GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, (Coll. Sources chrétiennes, n° 6), Paris, Cerf, 1953, p. 166.

le christianisme contre nos plaisirs

saint Augustin et saint Grégoire le Grand le cautionnèrent¹². Cet angélisme fut particulièrement vivant dans les milieux monastiques. L'ascèse terrifiante des premiers anachorètes avait moins pour sens de reproduire la croix du Christ que de réaliser un retour au « Paradis », cet état où l'esprit en l'homme affirmait sa domination sur les sens, les nécessités matérielles et la nature extérieure (le moine vit avec les bêtes sauvages qui ne lui font plus la guerre et se mettent à son service). Cet idéal paradisiaque s'est maintenu dans le monachisme plus tardif, non sans s'y assombrir. Il prend parfois la forme de préparation à la mort comme retour à la vraie patrie. Pour Pierre Damien, le plus farouche des ascètes du XI^e siècle, la vie entière est « *un exil extérieur dont la mort délivre pour faire pénétrer dans la patrie intérieure* » et il songe à cette partie de lui-même « *qui doit prendre place dans le chœur des anges* »¹³.

L'importance de l'âme conçue comme devant s'évader de la matérialité et du temps, élément angélique, a tenu une grande place dans la conscience et dans la catéchèse chrétienne. Il suffit d'en appeler aux souvenirs des lecteurs pas trop âgés. Nous avons chanté « *je n'ai qu'une âme qu'il faut sauver* » ; nous avons entendu de bons curés de campagne dire qu'ils auraient christianisé leurs ouailles le jour où ils les auraient persuadés « *qu'il n'y a pas que de la matière* ».

4 ressentiment contre le corps

La vision dichotomique et hiérarchisée de l'homme âme-corps comporte une dépréciation de toute la vie sensible. Une dépréciation, non pas forcément une condamnation. Une méditation sur le Verbe Incarné et sa Résurrection amena souvent la théologie chrétienne, en dépit de son imprégnation hellénistique, à proclamer une certaine glorification du corps. L'esprit sanctifié rayonne sur la chair, la « transfigure » et la « spiritualise ». Saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, parmi les Pères, cultivent ce sens « charnel » de la victoire du Christ qui d'eux passera dans la spiritualité et la liturgie des chrétiens orientaux. On trouvera peut-être que cette harmonisation du corps à la destinée spirituelle des élus, pour réjouissante qu'elle soit, est une donnée quelque peu éthérée. On la préférera, je pense, à la tendance moralisante, pour

12. Cf. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XXII, 1 ; *Enchiridion*, 29 et 61.

13. Citations dans R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963, p. 20.

qui le corps, ses exigences et ses plaisirs, sont surtout l'ennemi de l'âme et du salut contre qui l'« athlète du Christ » cultive un vigoureux ressentiment.

Ce ressentiment s'est, il faut l'avouer, lourdement exprimé dans la tradition chrétienne. Il a visé au maximum cet aspect de la corporéité qu'est la sexualité. Pour certains Pères (Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse), elle est fruit, non de la création mais du péché ; ou, précisera Tertullien, une « concession » du créateur à notre nature déchue¹⁴. Saint Jérôme, excessif en ce point comme en bien d'autres, osera dire dans une controverse sur la grandeur de la virginité que les « justes noces » sont, par rapport à la fornication, « un moindre mal » ; il conseillera à une jeune fille de ses dirigées de ne point fréquenter les « matrones », compagnes trop indignes d'elles¹⁵. L'Eglise a réagi devant de semblables exagérations et condamné ceux qui, sous prétexte d'honorer le célibat, se sont faits « *les détracteurs du mariage* » (comme il est dit au concile de Gangres vers 340). Elle n'est pas toujours parvenue à faire taire les scrupules des plus rigoristes. D'ailleurs, si l'institution matrimoniale reçoit de plus en plus la bénédiction ecclésiastique, il s'en faut que l'Eglise sache dire beaucoup de bien du plaisir sexuel. Saint Augustin, père de la théologie occidentale, admettait que le mariage existait dès le Paradis terrestre (c'est-à-dire avant le péché) mais, depuis la chute, il s'accompagne du plaisir, qui est toujours un certain péché, « véniel » pour le moins¹⁶. Notre Moyen Age occidental eut beaucoup de peine à se débarrasser de la notion d'une sexualité, de soi pécheresse, et qui ne serait absoute qu'en raison du sacrement et de la volonté de procréer. Au XII^e siècle, un théologien averti et d'esprit libre comme Abélard traite du mariage dans cette perspective. On conçoit que des écrivains moins critiques et effrayés par la décadence des mœurs (objet de déploration depuis les temps les plus antiques), aient parlé avec véhément dégoût de ce qui concerne la sensualité et l'affectivité (il est à noter que celle-ci est peu distinguée de

14. TERTULLIEN, *Ad uxorem*, P. L., 1, 123.

15. Saint Jérôme pousse le ressentiment jusqu'à une agressivité morbide, étudiée par une étude historique et psychanalytique de Ch. NODÉ, « Position de saint Jérôme », *Etudes carmélitaines*, 1952, pp. 308-356.

16. Cf. sur la morale sexuelle de saint Augustin : PEREIRA, *La doctrine du mariage chez Augustin*, Paris, 1930. Voir aussi notes et introduction de Combes au tome 2 des *Oeuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée, 1948. Le mot « véniel » n'a pas chez Augustin le sens qu'il a pris dans nos manuels de morale.

celle-là). Pierre Damien parle de l'« obscénité » des origines de l'homme.

Ce corps, dont on dénigre la naissance, est promis à la mort, « aux vers », comme le dit encore Pierre Damien. Toute une littérature ascétique spécialisée dans le rappel de la mort, consolation pour la partie haute de l'homme qui connaîtra sa libération, et intimidation terroriste à l'égard de la partie basse dont le sot orgueil est ainsi confondu. La pensée du tombeau est un remède contre la concupiscence (cf. Villon : « *Corps féminin, qui tant es tendre, poly, souef, si precieux. Te faudra-t-il ces maux attendre ? oui — ou tout vif aller es cieux* ».).

A la fin du Moyen Age, le thème de la mort, dans la piété, la littérature et l'art, se complique et s'enfle de pathétique. A des exhortations crues mais sobres succèdent des descriptions détaillées et hideuses de l'état cadavérique ; — ressentiment contre le corps, mais aussi apitoiement sur son sort avec une secrète complaisance, où le masochisme affleure. C'est l'invasion du « macabre », que les historiens situent au XIV^e siècle (le mot, précise Huizinga, apparaît pour la première fois dans un poème de Jean Le Fèvre en 1376). Des fresques, des gravures sur bois, des œuvres poétiques, le théâtre, le cadre de la vie quotidienne (à Paris, par exemple, le charnier des « Innocents » qui sert de promenade), tout sert à l'illustration du thème du « triomphe de la mort », et bien sûr la prédication et la littérature d'édification que l'imprimerie va répandre dans la bourgeoisie pieuse. Les plus grands noms de la culture du temps se sont fait l'écho de la grande obsession de leurs contemporains : Villon et Pétrarque, Holbein et Dürer, et même la renaissance italienne, malgré sa représentation de joie de vivre, avec Signorelli et Michel-Ange, visionnaires de la mort eux aussi. Ironie à l'égard des grandeurs terrestres, dégoût de la chair dont la fleur n'a qu'un temps, la mode du macabre est aussi « moderne », parce que psychologisante et réflexive. Elle témoigne d'une époque déchirée entre l'ancien ascétisme et la soif d'affirmer esthétiquement son sensualisme¹⁷.

5 dolorisme

Le « triomphe de la mort » est aussi l'invasion de la souffrance sous toutes ses formes, et sa valorisation. L'ascèse du moine, au début exer-

17. Cf. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen-Age*, Petite bibliothèque Payot, n° 108, Paris, 1967, ch. 11 ; TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, Colin, 1952.

cice de libération de l'esprit, est de plus en plus présentée comme une « pénitence », compensation du péché. Aux laïcs, on recommande de plus en plus la résignation aux coups du sort et aux tristesses de la vie. Au XIV^e, au XVI^e siècle, le Christ est de plus en plus traité — dans l'art — en son humanité souffrante : crucifix tragique de Perpignan, retable d'Issenheim — surprenantes « dérisions » de J. Bosch, œuvres admirables, dont on ne sait si elles signifient le morbide de toute une époque, ou, par leur créativité, une victoire sur ce morbide. Ces œuvres sont sous-tendues par une certaine théologie : celle de la Rédemption, obtenue essentiellement par la souffrance. L'Incarnation est toute finalisée par la croix ; la figure du Dieu-Père, devient celle du justicier qui ne sera apaisé que par le sang, et paradoxalement le sang du juste. Les chrétiens qui bénéficient des mérites du crucifié sont eux-mêmes sous le signe de la croix et vont à Dieu par leurs souffrances. On reconnaît là les traits d'une doctrine plus vulgaire que savante, mais nourrie par de grands maîtres chrétiens de l'âge classique, qui semblent expliquer les images de l'époque pathétique : Calvin, Bossuet, Bourdaloue.

Ce dolorisme chrétien, plus que les autres aspects de la tradition que nous avons évoqués auparavant, semble rattaché à l'essence du christianisme : la croix en est un des événements « fondateurs » ; — la rédemption, un des « grands dogmes ». Cela, nous ne voulons ni le nier, ni même l'atténuer. Mais autres sont les faits ou les « dogmes » — et autre leur interprétation, dans notre cas l'orchestration doloriste. Sans parler de toute sorte d'explications possibles, la rédemption fut souvent présentée chez les anciens Pères et théologiens sans fixation outrancière et morbide sur la douleur. Pour Athanase et Thomas d'Aquin, par exemple, Jésus sauve par la seule « venue dans la chair » et par tout acte de son humanité fidèle au plan de Dieu. La mort sur la croix est, plus qu'un autre, acte sauveur, non parce qu'elle donnerait à Dieu (père irrité) le sang versé auquel il aurait droit, mais parce qu'il est donné à l'homme dans et par le Christ luttant jusqu'à la fin, de compenser le manque d'amour et de fidélité qui fut dans le péché¹⁸.

La littérature pathétique, ce me semble, a détaché la souffrance de la vie humaine, celle du Christ et la nôtre, pour à la fois s'en épouvanter et la mettre sur piédestal. La douleur seule donnerait à notre vie son poids de mérites, compensant nos insouciances et nos plaisirs. L'Évangile, par contre, évite le *pathos* sur la souffrance et, contrai-

18. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III a, q. 48, a. 1, ad 1, ad 2, ad 3.

rement à la pitié que nous évoquons, n'en fait pas une sorte de valeur en soi. Elle est comprise en continuité avec les luttes, les espoirs, les amitiés du « Fils de l'homme », elle est l'aboutissement d'une vie humaine entièrement partagée.

6 tension mystique

Assurément l'existence en l'homme d'une ouverture à l'Esprit, le salut par un amour qui s'expose jusqu'à la mort et où Dieu se révèle, sont au nombre des données fondamentales du christianisme. Malheureusement, la conscience individuelle ou collective des chrétiens a souvent utilisé ces données pour nourrir ses asthénies, ses phobies ou son masochisme. Nous connaissons tous des croyants dont la foi, intense et sincère, est psychologiquement très éprouvante. Ce fait pose bien des problèmes pour le théologien et il faut convenir que la limite entre représentations authentiques de la foi et le départ de ses déviations est malaisément saisissable (ceux qui sont victimes de ces déviations ne manquent pas, pour les justifier, d'invoquer des textes autorisés et l'Écriture même). Cependant, entre notre désir de vivre et d'épanouir une vie totalement et concrètement humaine et le projet chrétien fondamental il n'y a que des malentendus, point de cause radicale de conflit. Le message évangélique n'est-il pas encouragement et invite à se tenir, hommes, authentiquement hommes devant un Dieu réconcilié; et l'authenticité de l'homme c'est son corps, c'est son appétit de bonheur, voire de plaisirs, sa non-résignation à la mort; — bref, c'est cet homme qu'un certain christianisme a voulu nier.

Pas de conflit irréductible donc entre le chrétien et l'homme qui aime la terre. Une difficulté demeure cependant pour leur coexistence pacifique, autre que les malentendus précédents : c'est la tension que l'Évangile introduit dans la vie. Nous pensons ici à cette tension due au caractère infini et transcendant des ouvertures et des promesses offertes à l'homme qui accueille le Christ. On a assez dit récemment comment cet homme était sans cesse projeté vers un insaisissable avenir, privé de toute installation, campant dans le provisoire. Cette situation tendue n'est pas directement hostile au plaisir, comme le serait un spiritualisme abstrait. Mais elle empêche l'arrêt sur le plaisir comme s'il était un dernier mot, et demande qu'on s'y arrache s'il devient obstacle à de meilleures espérances. (Le chrétien doit garder un sens aux mots de l'Évangile « *perdre sa vie* », « *pour la gagner* »).

Parmi les chrétiens, les mystiques ont vécu au maximum leur foi

comme acceptation d'un désir, appuyé sur les désirs fondamentaux de l'homme, mais ayant besoin de nier d'autres désirs, pour affirmer son infinitude. Ainsi saint Bernard fait reposer son élan vers Dieu sur « un sentiment que la nature a gravé dans tous les êtres doués de la raison, de désirer toujours ce qu'ils jugent leur être meilleur et plus convenable, et de n'être jamais satisfaits d'une chose au-dessus de laquelle ils en reconnaissent une plus parfaite qui leur manque »¹⁹. Saint Jean de la Croix, souvent si différent de Bernard, a la même vision que lui sur le mouvement du désir : « Le cœur généreux jamais n'a garde d'arrêter où l'on peut passer outre, il s'arrête au plus difficile ; rien ne le rassasie et sa foi tant s'accroît qu'il savoure un je ne sais quoi que l'on atteint d'aventure »²⁰.

Cette tension des mystiques, rendue supportable par le pressentiment de joies supérieures, a son reflet dans d'autres situations chrétiennes. La charité active, par exemple, pousse à renoncer à certaines satisfactions, tant qu'elles ne peuvent être partagées par de plus défavorisés. En dehors d'une perspective proprement chrétienne, la soif d'un plus à découvrir a souvent poussé le cœur de l'homme à se détacher de tel ou tel plaisir immédiat. Dans la légende de Tristan et Yseult, les amants connaissent l'union charnelle, mais y renoncent aussi, non par mépris du corps, mais pour que leur amour ne soit pas entièrement compris dans les limites de la possession. Sécularisation de la mystique, mais significative.

Le procès entre christianisme et plaisir de l'homme n'a pas fini d'être plaidé. Le plaisir, de soi, ne se donne pas de limites, or la fidélité à l'Évangile ne peut lui abandonner tout le champ du désir, puisqu'il y aura toujours « un je ne sais quoi » à désirer encore. Cependant — aujourd'hui — il n'est pas assez clair que face au plaisir, le christianisme veuille cette seule relativisation significative de transcendance. Aussi faut-il conclure en émettant certains souhaits :

1) que la foi soit davantage proclamée et vécue comme l'expérience d'un bonheur ; sans quoi la relativisation de nos plaisirs ne peut apparaître que comme brimade venant d'un Dieu qui nous met à l'épreuve.

19. Cf. Saint BERNARD, *Traité de l'amour de Dieu*, dans E. GILSON, *Saint Bernard, Un itinéraire de retour à Dieu*, (Coll. Chrétiens de tous les temps) Paris, Cerf, 1964, p. 148.

20. Y. PELLE-DOUEL, *Saint Jean de la Croix*, (Coll. Maîtres spirituels) Paris, Seuil, 1960, poème « Pour toute la beauté », p. 83.

le christianisme contre nos plaisirs

2) qu'il soit clair que la réconciliation évangélique comprenne la réconciliation de l'homme avec son corps, et que la Passion n'apparaisse plus comme acte de résignation à la mort et à l'échec. Ainsi la tension où vit le chrétien ne pourra se confondre avec un ressentiment contre la chair.

3) que toute tension soit compensée par un humour, par une relativisation (à son tour) de l'ascétisme. Une place doit être faite à un épicurisme chrétien de plaisirs traversés, non possédés. Cet épicurisme, encore peu appuyé par la tradition — à moins d'y intégrer l'utopie rabelaisienne de l'abbaye de Thélème — reste à construire.

claud gerest

le plaisir et la joie

Le principe du plaisir est avant tout économique : il maintient en état de marche satisfaisant l'ensemble de l'appareil psychique en ramenant au-dessous d'un certain seuil son niveau tensionnel. Le principe de réalité est, lui aussi, d'ordre économique : il est nécessaire à la vie que soit réalisé le contact avec l'objet. Ces « principes » sont tous les deux de l'ordre de la nécessité : il n'y a pas de choix à ce niveau. La recherche menée par Freud sur le principe du plaisir le conduit à concevoir la vie instinctive comme essentiellement dualiste : il y a des pulsions de vie et des pulsions de mort. Le paradoxe est que nous avons, d'un côté, les instincts de conservation du moi et les pulsions de mort et, de l'autre, les instincts sexuels et les pulsions de vie. L'énigme posée par Freud sera résolue par Lacan : dans la parole jubilatoire de l'enfant qui joue à faire disparaître et réapparaître un objet — jeu de la présence et de l'absence, de la mort et de la vie — le petit d'homme devient Sujet pour un Autre, en même temps que sujet d'une action. Ce passage aux prérogatives de sujet s'opère dans la parole. La parole fait l'homme, elle l'introduit dans les limites de sa vie de mortel. En elle, le je symbolique se substitue au moi imaginaire et à l'autre réel. La parole a pour effet de substituer au plaisir du fonctionnement organo-psychique la jubilation de l'expérience. Et cette jubilation tient en ceci : en un même acte symbolique se trouvent intriquées les pulsions contraires de vie et de mort. La vérité de l'existence humaine est des deux côtés à la fois, celui du plaisir et celui de la joie, celui de la mort et celui de la vie. La psychanalyse maintient ouverte l'énigme qui tient ensemble ces deux propositions contraires, elle ne peut la résoudre. Quant à la Parole dont l'Eglise a à témoigner, elle ne peut être entendue que dans le rapport paradoxal de la vie et de la mort de l'homme. Elle n'est pas ordonnée à la suppression de l'un des termes, comme si elle devait remplacer magiquement le plaisir organique par la joie pure ou dénier la limite de la mort : elle se donne comme la vérité de la mort du vivant et de la vie du mortel. Freud — qui parle de plaisir qui conduit à la mort et non pas du plaisir comme « principe éthique de vie » — réapprend pour ainsi dire à l'Eglise que le principe du plaisir actualise constamment la mort en nous et se trouve être par là même le gardien de la vie : il symbolise la mort et nous évite d'y tomber. Le plaisir et la mort sont du côté du même, la joie et la vie sont du côté de l'Autre, et la foi affirme l'identité de ces deux côtés, identité à laquelle l'homme ne peut qu'aspérer sans parvenir à la produire.

Il arrive souvent, pour ne pas dire toujours, qu'une idée touchant à une vérité d'expérience produise dans le développement auquel elle donne lieu après sa naissance une série de *résistances* dont le but inconscient est d'en masquer la portée. Une des formes les plus banales de résistance que Freud nous a appris à reconnaître est « la transformation d'une idée en son contraire ». C'est ainsi que le *vrai* devient *évidence*, c'est-à-dire que la pertinence d'une idée devient le bien-connu d'une rationalisation qui a perdu tout rapport avec l'expérience.

Ainsi en est-il du « principe du plaisir » décrit par Freud dans le fonctionnement de la vie psychique : il se trouve aujourd'hui servir à la justification de bien des causes idéologiques ou personnelles, mais c'est dans la mesure même où il s'est vidé du sens qu'il avait pour Freud. Au prix de son exténuation ou de glissements subtils, le « principe du plaisir » devient « principe de vie » au sens courant du terme. On en appelle alors à l'autorité incontestée de Freud pour éviter d'avoir à saisir le sens de ce qu'il dit et qui fait le ressort de son œuvre.

La question du plaisir touche à ce qu'il y a de plus profond dans l'homme. Le mot plaisir a, cependant, des résonances diverses dans le langage courant. De l'ambiguïté que lui donnent ces différents sens surgit la difficulté d'en préciser le sens dans la problématique analytique. Il prend parfois valeur d'entité personnifiée, comme il en va, par exemple, du bonheur ou de la sagesse, et il est arrivé qu'on me demande si j'étais « pour ou contre le plaisir »... Il y aurait donc des gens qui sont pour et d'autres qui sont contre ! Ce passage du « principe du plaisir » qui régit inconsciemment la vie psychique, à un but qu'il s'agirait consciemment de chercher ne manque pas de rapidité. A vrai dire, il tient de ce tour de passe-passe dont l'inconscient a le secret lorsqu'il veut arriver à ses fins.

Pour débrouiller l'écheveau ainsi emmêlé, force nous est de reprendre dans une première partie ce que Freud entend par « principe du plaisir » et comment sa conception l'entraîne à poser la dualité des « instincts (ou pulsions) » dans l'homme : les pulsions de vie et les pulsions de mort.

Nous verrons, dans une seconde partie, comment, à partir des exemples de Freud, J. Lacan vient articuler son propre discours au plus près de l'expérience clinique, lorsqu'il contre-distingue le « moi » du « Sujet ». Enfin, dans une dernière partie, nous verrons qu'il n'est pas possible que cette question de la vie et de la mort, introduite par la découverte du principe du plaisir, reste sans rapport avec la question de la foi qu'en définitive elle pose.

le principe du plaisir et la dualité des instincts

L'idée que Freud emprunte principalement à Fechner n'est pas simple. Elle a pour lui la valeur d'une hypothèse qu'il laisse bourgeonner au long de nombreuses pages de son œuvre pour voir *jusqu'où* elle peut conduire. Dans *Au delà du principe de plaisir*, il écrit : « *Il ne faut pas voir, dans les considérations que nous développons ici, autre chose qu'un essai de poursuivre jusqu'au bout une idée, afin de voir, par simple curiosité, jusqu'où elle peut conduire* »¹.

De quoi s'agit-il donc lorsque Freud se risque à aborder ce problème touchant « *à la région obscure et la plus inaccessible de la vie psychique* »²? Il s'autorise alors de « *son observation journalière* »³ pour formuler de pareilles hypothèses.

le principe du plaisir et l'ordre économique

Pour lui, le principe du plaisir est régulateur de la tension psychique. Il rend compte de l'abaissement de cette tension dont l'augmentation due à des excitations intra ou extracorporelles provoque le déplaisir. Il maintient l'appareil psychique en état de fonctionnement en ramenant au-dessous d'un certain seuil son niveau tensionnel. Il correspond au constat que le niveau énergétique intrapsychique est maintenu dans certaines limites avec constance (le principe de constance). Cette réduction de la tension tendrait, finalement, à son évacuation radicale (principe du nirvana). A partir des faits qu'il constate, Freud déduit que tous les phénomènes psychiques obéissent à cette loi comme à un principe : « *Les faits qui nous font assigner au principe du plaisir un rôle dominant dans la vie psychique trouvent leur expression dans l'hypothèse d'après laquelle l'appareil psychique aurait une tendance à maintenir à un étiage aussi bas que possible ou, tout au moins, à un niveau aussi constant que possible la quantité d'excitation qu'il contient. (...) Tout ce qui est susceptible d'augmenter cette quantité ne peut être éprouvé que comme antifonctionnel, c'est-à-dire comme une sensation désagréable* »⁴.

1. S. FREUD, « Au delà du principe du plaisir », **Essais de psychanalyse**, Paris, Payot, 1963, p. 29.

2. *Ibid.*, p. 8, c'est nous qui soulignons.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.* p. 9, c'est nous qui soulignons, et p. 79.

Régulateur de la quantité d'excitation et du niveau de la tension, le principe du plaisir est avant tout un *principe économique*.

Le processus du plaisir rétablit dans l'organisme un état supportable, susceptible de ne pas mettre en danger l'organisation « élevée et cohérente du moi ». L'état de stabilité auquel se réfèrent les sensations agréables ou désagréables est le support économique de la restauration et de la conservation du *moi*. Mais cette dynamique tensionnelle n'a pas nécessairement quelque chose à voir avec un processus d'identification du sujet. « Elle est déclenchée, chaque fois, par une tension désagréable ou pénible et elle s'effectue de façon à aboutir à une diminution de cette tension, c'est-à-dire à la substitution d'un état agréable à un état pénible. »⁵

En d'autres termes, le plaisir, selon Freud, n'est pas défini par une visée ou par le rapport à un objet, comme il en est dans la pulsion ou le désir par exemple. Il est seulement un processus économique qui maintient en état de marche satisfaisant l'ensemble de l'appareil psychique. Dans cette conception purement économique, le principe du plaisir ne saurait se substituer à la notion de plaisir comme fin. Il n'est pas doué d'une intentionalité qui orienterait l'action et le comportement de l'homme dans le sens d'une quelconque morale hédoniste visant à l'obtention d'un « être de plaisir ». Au contraire, il est motivé par le déplaisir *actuel* et ne se donne à penser que comme mécanisme « automatique » de régulation⁶.

Ainsi défini, le principe du plaisir préside au fonctionnement de la vie psychique dans ces différentes activités et quelles que soient la nature ou la visée consciente de ces activités : la pulsion la plus archaïque comme la sublimation la plus haute, le travail ou la maladie aussi bien que le repos ou le sport obéissent au même principe du plaisir. Et comme le dit fort justement la sagesse populaire : « *Chacun prend son plaisir où il le trouve* ». Ce qui signifie qu'il n'est pas possible à l'homme de ne pas prendre du plaisir quand bien même il se livrerait à des activités qui apparemment n'en procureraient pas.

Disons, en termes plus philosophiques, que le plaisir est pour Freud un principe parce qu'il est de l'ordre de la *nécessité* et qu'il n'est aucunement l'objet d'un choix. S'il y a choix, il vient après — pour ainsi dire — et n'intéresse que la modalité selon laquelle cette *nécessité* s'effectue.

5. *Ibid.*, p. 7.

6. S. FREUD, *L'interprétation des rêves*, Paris, P. U. F., 1967, p. 470.

De la même façon et pour la même *raison de nécessité*, Freud érige, à côté du principe de plaisir, le « principe de réalité ». Le contact avec ce qu'il appelle la « réalité » et qui implique une extériorité — voire une certaine hostilité des choses et du monde — est aussi nécessaire à la vie que la réduction des tensions intrapsychiques. Le lait de la mère pour l'enfant ou le fruit pour l'adulte sont aussi de l'ordre de la nécessité. Entre ces deux nécessités économiques, celle du plaisir et celle de la réalité, se situent toutes les activités humaines dont la psychanalyse découvre les lois. Bien que ces principes soient tous les deux de l'ordre de la nécessité, ils ne se confondent pas pour autant. Ils ne s'articulent que dans le constant travail de l'appareil psychique. Certes, il faut (principe) que le niveau de tension intrapsychique soit maintenu au-dessous d'un certain seuil (plaisir) comme il faut (principe) que le contact avec l'objet soit réalisé (réalité). Cette double obligation s'effectue dans l'acte de la succion pour l'enfant, dans celui de la récolte pour l'adulte. L'absence de l'objet, le fait qu'il soit hors de portée, et, plus encore, le fait qu'il soit interdit comme appartenant à quelqu'un d'autre manifestent l'immédiate inadéquation entre plaisir et réalité. Cet écart ouvre la voie à l'action qui tend à transformer le monde environnant pour mettre à portée de bouche ou de main l'objet nécessaire à la décharge pulsionnelle du plaisir. Mais cette dernière se trouve alors différée pour un temps et remplacée par la promesse d'une restauration à venir : ainsi la représentation imaginaire de l'objet se substitue à sa réalité interdite ou manquante.

Mais cet écart entre plaisir et réalité ouvre aussi la voie au refoulement : avec lui, l'interdit ne frappe plus seulement l'objet, mais la pulsion elle-même. Tout se passe comme si, dans ce cas, il n'y avait plus d'objet manquant ou d'objet interdit puisque la pulsion est déniée, soumise au refoulement. Elle va cependant tenter de se satisfaire d'objets substitutifs sans que jamais elle y parvienne : ces satisfactions de pacotille ne correspondent plus à la vérité cachée du désir. *« Il arrive alors que cette éventualité qui, dans d'autres circonstances, serait source de plaisir (puisque'il y a satisfaction), devient pour l'organisme une source de déplaisirs. »*⁷ La tension que provoque la pulsion refoulée ne cesse, en effet, d'augmenter, se cherchant indéfiniment de nouveaux objets substitutifs sans que pour autant ne se réalise la réduction normative⁸.

7. S. FREUD, « Au delà du principe du plaisir », *op. cit.*, p. 11.

8. *Ibid.*, p. 11 : « A la suite du conflit qui avait abouti au refoulement, le principe du plaisir cherche à s'affirmer de nouveau par des voies détour-

Du point de vue économique, voilà donc mises en place, pour Freud, les conditions de fonctionnement de l'appareil psychique, celles-là mêmes du refoulement et de la substitution par la pensée.

Pour illustrer ce qu'il vient d'écrire, il fait justement appel à l'analyse d'un jeu d'enfant qui tente de faire coïncider plaisir et réalité et qui, ce faisant, accède au langage. Ce jeu consiste, en l'absence de l'objet désiré, la mère, à faire disparaître et réapparaître un objet substitutif, une bobine, en accompagnant de jaculations phonématiques les différents temps de son amusement. Voici ce que Freud en dit :

« En jetant loin de lui les objets, l'enfant prononçait avec un air d'intérêt et de satisfaction, le son prolongé o-o-o-o qui, d'après les jugements concordants de la mère et de l'observateur, n'était nullement une interjection, mais signifiait le mot fort (loin). Je me suis aperçu que c'était là un jeu et que l'enfant n'utilisait ses jouets que pour les jeter au loin. Un jour, je fis une observation qui confirma ma manière de voir. L'enfant avait une bobine de bois, entourée d'une ficelle (...) Tout en maintenant le fil avec beaucoup d'adresse il lançait la bobine par dessus le bord de son lit entouré d'un rideau, où elle disparaissait. Il prononçait alors son invariable o-o-o-o, retirait la bobine du lit et la saluait cette fois par un joyeux Da! (voilà). Tel était le jeu complet comportant une disparition et une réapparition, mais dont on ne voyait généralement que le premier acte, lequel était répété inlassablement, bien qu'il fut bien évident que c'est le deuxième acte qui procurait à l'enfant le plus de plaisir⁹ ».

Il s'agit bien là de la substitution de l'objet désiré par un autre objet le représentant, mais il s'agit aussi de l'apparition du langage qui rend ce jeu possible. La bobine n'est représentative de la mère absente que dans la mesure où elle renvoie aux phonèmes du bébé qui symbolisent le « loin » et le « près ». Dans l'humanisation où le petit d'homme prend la parole *au lieu* du réel, J. Lacan a su lire, au plus près, le moment du surgissement du désir du sujet. Là où pour Freud, la *répétition* ne manifestait que l'automatisme du principe de plaisir au service des pulsions de *conservation* du moi et, en définitive, des pulsions de mort¹⁰, Lacan repère la mise en œuvre de la parole et la prise du

nées, pendant que certaines pulsions s'efforcent précisément de le faire triompher à leur profit, en attirant vers elles la plus grande somme de plaisir possible (...) Le refoulement transforme une possibilité de plaisir en une source de déplaisir.»

9. *Ibid.*, pp. 16-17.

10. *Ibid.*, p. 48.

corps de l'enfant dans le réseau des signifiants du langage. Saisi par la parole qu'il prend, le petit d'homme entre dans l'univers humain par la médiation du symbole.

pulsions de vie et pulsions de mort

Mais avant d'en venir à l'apport fondamental de J. Lacan dans son analyse du « *rapport profond qui unit la notion de l'instinct de mort aux problèmes de la parole* »¹¹, il nous faut revenir à cette dualité des instincts qui s'impose à Freud comme la conclusion de sa recherche sur le principe de plaisir : celui-ci en effet, tend à réduire l'état organique à l'état inorganique, à rétablir l'état de non-vivant « *antérieur au vivant* »¹² et conduit aveuglément vers la mort comme à la fin, au but de la vie. Dans la névrose, il se manifeste dans la répétition qui vise à l'obtention de la satisfaction par les voies les plus courtes, sans tenir compte du détour et de la temporalisation qu'exige le principe de réalité. « *Il arrive souvent que le principe du plaisir, se manifestant d'une façon exclusive, soit dans la vie sexuelle, soit dans le moi lui-même, finit par l'emporter totalement sur le principe de réalité, et cela pour le plus grand dommage de l'organisme tout entier* »¹³.

La domination du principe du plaisir¹⁴ dans la vie psychique jette une lumière sur un certain nombre de phénomènes que Freud passe en revue : le jeu d'enfant, la névrose traumatique, le transfert et la répétition, la régression et la projection, la conscience et les rêves. C'est cette avancée dans la compréhension analytique qui l'autorise à conclure à l'existence d'instincts de mort et à concevoir la vie instinctive comme essentiellement dualiste¹⁵ : *il y a des pulsions de vie et des pulsions de mort.*

Le paradoxe (apparent) est que les instincts de conservation du moi viennent se ranger aux côtés des pulsions de mort qui tendent à rétablir l'état antérieur tandis que les instincts sexuels sont du côté des pulsions de vie puisqu'ils visent à reproduire « *quelque chose qui se serait produit une fois accidentellement et aurait été ensuite fixé et perpétué à cause des avantages qui s'y rattachaient* »¹⁶.

11. J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage », *Ecrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 316.

12. S. FREUD, « Au delà du principe de plaisir », *op. cit.*, pp. 48, 72.

13. *Ibid.*, pp. 10-11.

14. *Ibid.*, pp. 7, 9, 10, 18, 20, 28, 40, 44, 70, 80.

15. *Ibid.*, pp. 63, 70.

16. *Ibid.*, p. 72.

D'un côté, donc, la conservation, le narcissisme, le moi et la mort comme fin ; de l'autre, l'investissement objectal, la scission de la libido, le sexe et la vie prolongée.

A bien des égards, cette conception est insatisfaisante aux yeux de Freud lui-même, mais quelles que soient les transformations qu'elle subisse dans les recherches ultérieures, — avec la découverte de la libido narcissique et l'extension de la libido à chaque cellule particulière, elle s'impose à Freud¹⁷.

C'est dans la référence à un modèle purement biologique et économique que l'insatisfaction de Freud se perpétue. Mais ses propres recherches ouvrent d'autres voies et c'est J. Lacan qui va résoudre l'énigme que Freud pose.

Qu'il ne s'agisse que d'une pure notion biologique dans l'articulation des concepts contradictoires que Freud met en place, « *chacun sent bien qu'il n'en est rien, et c'est là ce qui fait buter maints d'entre nous sur son problème (...) Il faut aborder cette notion par ses résonances dans ce que nous appellerons la poétique de l'œuvre freudienne, première voie d'accès pour en pénétrer le sens, et dimension essentielle à en comprendre la répercussion dialectique des origines de l'œuvre à l'apogée qu'elle y marque* »¹⁸.

II

le "moi" et le "sujet"

la jubilation du sujet et l'ordre symbolique

Dans la troisième partie de *Fonction et champ de la parole et du langage*, J. Lacan reprend l'analyse du jeu « Fort-Da ». La disparition et la réapparition de l'objet en appelle à l'absence et à la présence du corps de l'autre. Cette articulation de deux mouvements contraires ne s'opère que dans la parole. Et c'est de cette opposition que surgit l'effet de sens pour un sujet. De cet effet de sens naît la jubilation. Dans l'épreuve de la séparation, le moi disparaît avec l'autre. Et la disparition de ce moi imaginaire comme de cet autre réel est corrélative du surgissement du sujet qui prend, dans le discours, la place qui lui revient, celle de l'Autre laissé vacante. Cet échange des prérogatives

17. *Ibid.*, p. 55 et p. 77, note 1.

18. J. LACAN, « Fonction et champ... », *Ecrits*, p. 317.

entre les sujets autorise l'enfant à être symboliquement présent à la disparition et à la réapparition et de l'autre et du moi dans un même objet représenté par la bobine dont il est maître. C'est la prise de parole qui opère cet échange de prérogatives. Le sujet qui parle est radicalement différent du « moi » disparu avec l'autre, aliéné à l'autre. « *C'est toujours dans le rapport du moi du sujet au je de son discours, qu'il faut comprendre le sens du discours pour désaliéner le sujet.* »¹⁹

Ainsi, la parole est le lieu du sujet qu'elle symbolise dans le battement de la présence et de l'absence, du loin et du près, du vide et du plein, et finalement de la mort et de la vie. Dans ce jeu inaugural, le je symbolique se substitue au moi imaginaire et à l'autre réel : le petit d'homme devient Sujet pour un Autre, en même temps que sujet d'une action. Il n'y maîtrise pas seulement sa privation, mais il y élève son désir à une puissance seconde. Car l'acte de parler fait disparaître l'objet apparu et apparaître l'objet disparu. Il anticipe aussi bien la présence que l'absence et le sujet de cette action se trouve être différencié aussi bien du « moi » que de l'autre, différencié de ce moi-objet-du-corps-de-la-mère. La parole neutralise pour ainsi dire le champ de forces du désir de l'autre et confère à l'enfant son statut de sujet désirant. Elle lui donne un corps de sujet que la disparition du « moi » en tant qu'objet de la mère ne saurait mettre en danger. Dans la jubilation qu'elle provoque, elle autorise le jeu de la séparation et de la rencontre, jeu qui vient se substituer à la relation de corps à corps éprouvée comme dangereuse aussi bien dans l'abandon de la séparation que dans la rencontre fusionnelle.

De la prise en compte de la parole là où elle surgit dans le texte de Freud, en ce lieu où elle fait du petit d'homme un sujet, naît la possibilité de concevoir le *symbole* au sens où J. Lacan l'entend. En tant que symbole, la parole articule originellement les concepts dans leur opposition. De cette articulation des contraires naît l'effet de sens qui définit la présence et l'absence, la vie et la mort, etc. aussi bien que le vecteur, la direction qui porte chacun des termes de l'opposition. Ces forces orientées et opposées, c'est ce qu'on nomme pulsions de vie et pulsions de mort. Et du même coup, la parole introduit l'homme dans les limites de sa *vie* historique de *mortel*, c'est-à-dire au désir de vivre dans un corps de mort. Elle l'exhausse hors du statut de chose ou de corps purement biologique : « *Que l'enfant s'adresse maintenant à un*

19. J. LACAN, *op. cit.*, p. 319.

partenaire imaginaire ou réel, il le verra obéir également à la négativité de son discours, et son appel ayant pour effet de le faire se dérober, il cherchera dans une intimité bannissante la provocation du retour qui le ramène à son désir. Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir. Le premier symbole où nous reconnaissons l'humanité dans ses vestiges, est la sépulture, et le truchement de la mort se reconnaît en toute relation où l'homme vient à la vie de son histoire. Seule vie qui perdure et qui soit véritable, puisqu'elle se transmet sans se perdre dans la tradition perpétuée de sujet à sujet »²⁰.

Cette accession à l'ordre symbolique articule l'ordre de l'imaginaire et l'ordre réel et rend compte du fonctionnement de l'appareil psychique qui autorise et préserve le rapport des sujets.

le « je » et l'autre

Le sujet désirant surgit dans la disparition du moi imaginaire et du corps de l'autre réel. A cette double perte, éprouvée dans un même vécu, correspondent le plaisir réducteur qui en appelle à la mort et la jubilation du sujet qui, pour un temps, la maîtrise. La disparition n'évoque plus l'abandon de la déréliction et de la mort, mais l'absence habitée du souvenir de la présence et de la promesse d'un retour. Ainsi le processus d'identification du sujet le libère du corps chose, de son corps comme de celui de l'autre. Il n'est plus le moi-objet de l'autre, ou, si l'on veut, le reflet spéculaire de l'autre qui disparaît avec lui. Du même coup, le « je » vient s'inscrire au lieu de la disparition de la forme du moi et, l'Autre auquel le « je » s'adresse vient s'inscrire au lieu de la disparition de la forme de l'autre. Identifié à l'Autre qui peut disparaître sans mourir il devient le partenaire actif et assume l'absence de l'image spéculaire de l'autre. Le moi perdu apparaît alors comme ce qu'il est : une fiction du plaisir, et le sujet comme ce qui advient et qui demeure dans la parole lorsque la fiction s'évanouit. « Cette affirmation désespérée de la vie est la forme la plus pure où nous reconnaissons l'instinct de mort »²¹. Elle est aussi le renversement du plaisir en joie²².

20. J. LACAN, *op. cit.*, p. 319.

21. *Ibid.*, p. 320.

22. L'assomption jubilatoire par laquelle l'homme se donne à reconnaître comme sujet dans l'écoute d'une parole qu'il adresse à l'Autre est décrite dans le « Stade du miroir » de Lacan, *op. cit.*, p. 94 : « L'assomption jubila-

denis vase

La relation de l'organisme — ou du moi — à la réalité symbolique du sujet décrite dans le *Stade du miroir* n'est pas sans rapport avec le jeu du « Fort-Da ». Une note de Freud en atteste : « *L'observation ultérieure confirma cette interprétation. Un jour, la mère rentrant à la maison après une absence de plusieurs heures, fut saluée par l'exclamation : « Bébé o-o-o-o » qui tout d'abord parut inintelligible. Mais on ne tarda pas à s'apercevoir que pendant cette longue absence de la mère, l'enfant avait trouvé le moyen de se faire disparaître lui-même. Ayant aperçu son image dans une grande glace qui touchait presque le parquet, il s'était accroupi, ce qui avait fait disparaître l'image* »²³.

La contre-épreuve de ce processus d'identification dans la parole se donne à lire chez les psychotiques lorsque ne se produit pas l'assomption symbolique par la parole et dans le nom. Tout se passe comme si « aucune subjectivité ne venait fomentier tout ensemble la maîtrise de la dérégulation et la naissance du symbole »²⁴. Le plaisir mortifère n'est plus conjoint à la jubilation du sujet, enfermé, pourrait-on dire, dans le fonctionnement d'un corps biologique qui n'est plus le support du verbe qui le conjugue à lui-même et aux autres. Référés uniquement au plaisir sans histoire de leur corps vacillant perpétuellement dans la mort, ils ne sont pas pris, portés dans la structure du langage qu'ils tiennent. Ils sont dans l'impossibilité de symboliser la mort et de s'adresser en tant que sujet à l'Autre. Ils sont au contraire livrés au plaisir, le leur confondu avec celui des autres, objets offerts à la manipulation ou à la dérégulation et il arrive que dans une sorte d'exacerbation du plaisir, ils meurent en tuant ou tuent en mourant.

Ainsi, en l'absence de sujet, les pulsions de vies et les pulsions de mort se trouvent *désintriquées*. A ce propos, Freud écrit dans *Le moi et le ça* : « L'apparition de la vie serait donc la cause aussi bien de la prolongation de la vie que de l'aspiration à la mort, et la vie elle-même apparaîtrait comme une lutte ou un compromis entre ces deux ten-

toire de l'image spéculaire par l'être encore plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage qu'est le petit d'homme à ce stade *infans*, nous paraîtra dès lors manifester en une situation exemplaire la matrice symbolique où le Je se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet ».

23. S. FREUD, « Au delà du principe du plaisir », *op. cit.*, p. 17, note 1.

24. J. LACAN, *op. cit.*, p. 318.

dances »²⁵. Les instincts se combineraient, s'associeraient, se mélangeraient et seraient à l'œuvre dans chacune des parties de la substance vivante. Il se demande alors « *si l'ambivalence régulière que nous trouvons souvent si renforcée chez les individus ayant une disposition constitutionnelle aux névroses, ne doit pas être considérée, elle aussi, comme la conséquence d'une désintrinsication des instincts* »²⁵.

Mais nous pensons que là où Freud écrit : « *l'apparition de la vie* », il faudrait écrire : « *l'apparition du sujet* », c'est-à-dire l'entrée dans le réseau des signifiants, l'accès à la réalité symbolique. C'est au lieu de ce sujet, en effet, que les pulsions de vie et les pulsions de mort s'originent et se contre-distinguent : c'est en lui que ces pulsions se rencontrent et se séparent, s'affrontent et se conjuguent. C'est dans la mesure où son corps est pris dans le langage que l'homme fait l'expérience de son corps et que l'opposition vie-mort prend un sens.

du fonctionnement à l'expérience

Ce passage du pur fonctionnement du corps à l'expérience du corps implique une rupture et un renversement dans le continuum du fonctionnement. Cette « coupure signifiante » est constitutive de l'appareil psychique. L'activité du sujet la réactualise sans cesse, dans toutes ses opérations, comme ce qui le fonde originairement. Elle manifeste le passage à la limite entre la vie et la mort précisément dans une parole et un langage dont le sujet est l'effet.

La parole a pour effet de substituer au plaisir du fonctionnement organo-psychique la jubilation de l'expérience. Et cette jubilation tire sa force de ceci : en un même acte symbolique, se trouvent intriquées les pulsions contraires, la vie et la mort.

Ce passage à la limite où s'origine le désir est à chaque instant présent dans l'histoire encore inachevée d'un sujet qui tend vers l'accomplissement d'un impossible désir où la vie serait dans la mort comme la mort est dans la vie, où le plaisir serait identique à la joie, où l'imaginaire recouvrerait adéquatement le réel.

Bien que d'une manière rapide et imparfaite, il nous fallait rouvrir le chemin de la pensée qui, à partir de la découverte du « principe du plaisir » dominant le fonctionnement de l'appareil psychique, mène

25. S. FREUD, « Le moi et le ça », *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1963, p. 213.

26. *Ibid.*

dans l'œuvre de Freud à conclure à l'existence simultanée de pulsions de vie et de pulsions de mort. Sur ce chemin viennent déboucher tous les grands axes de la théorie psychanalytique et c'est dans cette ouverture pratiquée par Freud dans le maquis des observations de sa pratique que Lacan articule ses propres découvertes.

Pulsions de vie et pulsions de mort se conjoignent originairement au lieu utopique du sujet, dans le symbole où il demeure entre la vie et la mort et qui l'introduit dans les limites de son corps et de son histoire. Dans le processus de la répétition auquel obéit le déroulement de la vie psychique et le transfert, pulsions de vie et pulsions de mort tentent de s'équivaloir. Cette jouissance où toutes les pulsions s'accompliraient dans une fin qui en appelle à leur origine symbolique est cependant impossible, forclore. Mais sa quête indéfinie rythme pourtant le temps des mortels dans la vie.

Que cette articulation entre la vie et la mort intéresse le sexe et qu'elle se soutienne de la parole et du langage, c'est bien ce qui est le fondement de la psychanalyse.

« Il reste, écrit Freud, que l'organisme ne veut mourir qu'à sa manière, et ces gardiens de la vie que sont les instincts ont été primitivement des satellites de la mort. Et nous nous trouvons devant cette situation paradoxale que l'organisme vivant se défend de toute son énergie contre des influences (dangers) qui pourraient l'aider à atteindre son but (la mort) par les voies les plus courtes, attitude qui caractérise précisément les tendances instinctives par opposition avec les tendances intelligentes. »²⁷

En effet, la libido sexuelle — celle qui émane du *ça* — cherche à investir des objets, à se scinder, et à priver, pour ainsi dire, le *moi* d'une certaine quantité de libido. Elle dérange ainsi les tendances narcissiques d'auto-conservation du *moi*. Ce dernier, livré au principe du plaisir, tente, au contraire, « dans la mesure où il se développe et se fortifie, d'attirer sur lui cette libido orientée vers les objets et de s'imposer au *ça* comme seul objet d'attachement érotique »²⁸.

Ce que nous voudrions simplement souligner ici, sans avoir la possibilité de nous y attarder, c'est l'aspect conflictuel du psychisme de l'homme qui implique dualité des pulsions, scission de la libido, coupure signifiante dont l'effet se trouve être le Sujet en tant qu'instance

27. S. FREUD, « Au delà du principe du plaisir », *op. cit.*, p. 50.

28. *Ibid.*, p. 218.

symbolique. Ce conflit entre l'amour objectal et l'amour narcissique d'une part, et d'autre part, entre le plaisir et la joie, la mort et la vie est au cœur de la question de l'homme. De quel côté se trouve la vérité de son existence? Ni d'un côté, ni de l'autre, mais bien des deux côtés à la fois dans une paradoxale équivalence du Sujet et de l'Autre, dans la visée d'un but impossible à atteindre et qui pourrait se formuler ainsi : « *Aime ton prochain comme toi-même* ».

III

la psychanalyse, l'église et le plaisir

l'acte de la parole

Il n'est plus douteux, alors, que le rapport entre le plaisir et la jubilation, entre la satisfaction organique et la joie de la signifiante revêt une importance capitale : l'acte qui tend à les identifier fait jouer le ressort de leur radicale différence. Cet acte est celui de la *parole* dans lequel l'homme ne cesse de s'interroger sur l'origine et la fin de son existence. Qu'il en ait ou non conscience. Retour à l'inorganique dans la mort? ou accession au Sujet dans la vie? A coup sûr : ni dans le premier seulement, ni dans la seconde seulement. La Parole, le Symbole maintient ouverte l'énigme qui tient ensemble les deux propositions contraires, car c'est en elle que se trouve la vérité des deux. La résolution de l'énigme ne semble se trouver que dans la foi en une Parole que l'homme sait ne pas pouvoir prononcer et dans laquelle se réaliseraient les deux buts à la fois : la vie et la mort, ou la vie dans la mort, l'apparition définitive d'un Sujet qui autoriserait la disparition définitive de la vie dans la mort (plaisir) et de la mort dans la vie (jubilation), ce qui est irréprésentable et inconcevable.

Dès lors, on voit bien que la psychanalyse n'a rien à dire là-dessus, et qu'elle ne peut apporter de solution à la question qu'elle contribue à poser et à laisser ouverte.

Elle peut, certes, mettre en évidence l'énigme historique de cette contradiction, c'est-à-dire la maintenir ouverte. Mais elle ne peut la résoudre... sauf à s'identifier à cette parole créatrice qu'elle sait pourtant, mieux qu'aucune autre science, ne pas pouvoir produire. Puisque, au mieux, c'est de l'acte de cette parole qu'elle dépend.

C'est pourquoi elle n'est aucunement habilitée à privilégier les pulsions de mort ou les pulsions de vie : elle ne peut que travailler à les recon-

denis vasse

naître dans le discours du sujet. Elle sait qu'elles ont partie liée et que cette liaison est au cœur de toutes les manifestations de la vie humaine *organisée par la parole*. « *L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme.* »²⁹

La parole qui fait l'homme est à la jonction du corps biologique et du corps de la langue. Avec elle, le sujet se donne à reconnaître à l'articulation de deux champs de forces hétérogènes : d'une part, le champ de forces obéissant à la loi de l'économie et ordonnée au rétablissement homéostatique de la tension dans l'organisme ; d'autre part, le champ de la signifiante obéissant à la loi du langage ordonnée à la reconnaissance différentielle des autres, des choses et de lui-même. Si le principe du plaisir régit l'économie des forces tendant à ramener au zéro de la mort l'équilibre tensionnel du système, c'est dans l'accès à l'ordre des signifiants, en ce lieu-non-lieu, non localisable (utopique) du sujet — dans son Nom — que l'homme échappe à cette réduction, à ce *fading*, pour entrer dans la durée de son histoire. S'il fait l'expérience du plaisir organique qui n'est, de soi, porteur d'aucun sens, s'il fait l'expérience de la détresse et du non-sens, ce ne peut être que dans l'espoir d'une parole dont sa vie est le signe. Dans la reconnaissance désespérée de la mort, il accède à l'allégresse de la vie qu'il reçoit par la parole. C'est en elle que le sujet qui parle s'articule à l'Autre, à autre chose que la chose régie par les lois de l'économie. Cette échappée du sujet vient se substituer à sa défaillance mortelle dans le plaisir. Cette assumption met l'homme, pour un temps, hors de portée de la mort, dans son nom. Par là, toute séparation ne se donne plus à penser comme mort immédiate, mais comme absence renvoyant au souvenir de la présence comme à sa promesse. Dans cette articulation entre le souvenir et la promesse, entre le passé et l'avenir, la parole surgit comme l'instance du présent.

le déplaisir et la souffrance

Nous voudrions ici introduire une distinction entre déplaisir ou douleur et souffrance. Douleur et souffrance sont certes liées, mais la première connote une référence à l'organisme ou au « moi » tandis que la seconde connote une référence à l'Autre dans la solitude d'un Sujet. Dans la séparation, la souffrance est au désir ce que, dans la frustration, la douleur ou le déplaisir sont à la pulsion insatisfaite. Dans le registre

29. J. LACAN, *op. cit.*, p. 276.

du rapport interpersonnel — dans l'ordre du symbolique — la souffrance s'oppose à la joie, tandis que dans le registre du rapport aux choses ou à leurs représentations — dans l'ordre du réel ou de l'imaginaire — la douleur s'oppose au plaisir.

Les deux concepts sont cependant liés, car c'est le manque de l'objet et le déplaisir qu'il entraîne qui renvoie à la solitude du désir ou au manque-à-être du Sujet qui en appelle à l'être-de-l'Autre. En d'autres termes, c'est parce que le bébé a faim qu'il crie et s'adresse à quelqu'un d'autre. La parole, et avant elle la voix, opère ainsi ce passage à l'ordre symbolique des sujets où s'articulent le temps et l'espace et du même coup l'imaginaire et le réel. C'est elle qui tient le sujet dans son corps et le situe par rapport au monde et aux autres. Elle délodge l'homme de son corps morcelé par les pulsions qu'il éprouve et le fait habiter — toujours asymptotiquement — dans le sujet d'un discours où il se reconnaît dans une paradoxale unité, celle de son Nom, de son « je ».

Hors de toute spécularité imaginaire, au delà de toute connaissance immédiate de son *moi*, il reconnaît la présence d'un Autre — fût-il absent — à l'*image* duquel il serait créé. Mais cette *image* ne se réfère à aucune forme visuelle : elle surgit au contraire, nous l'avons vu, dans la disparition de la représentation visuelle. Son seul support est *auditif* et renvoie au Nom du Sujet plus qu'à la forme du corps disparue. La médiation de la parole prend le pas sur l'immédiateté du regard d'où le sujet se trouve délogé. Ce délogement libère le sujet du plaisir immédiat et mortifère et fait advenir la reconnaissance de l'Autre et de Soi au lieu de la connaissance et de la satisfaction.

Cette parole qui indique et symbolise la limite du plaisir et le passage dans l'ordre symbolique à la joie et à la libération du sujet implique toute la problématique de ce qu'en psychanalyse on nomme *castration* et qui n'a aucunement le sens de mutilation qu'on attribue couramment à ce terme : « *En psychanalyse, ce terme signifie une interdiction du désir dans les modalités d'obtention du plaisir (nous dirions interdiction de la pulsion), interdiction à effet harmonisant et promotionnant tant du désirant ainsi intégré à la loi qui l'humanise, que du désir auquel cette interdiction ouvre la voie à de plus grandes jouissances* »³⁰. Cette interdiction à « *effet symboligène* »³⁰ ne se soutient que de la loi du langage et la souffrance, au sens où nous l'entendons, marque l'éclo-

30. F. DOLTO, « Au jeu du désir, les dés sont pipés et les cartes truquées ». *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, No 4, 1972, p. 132.

denis vasse

sion du désir. En ce sens, les parents dignes de ce nom, ont, non pas à provoquer, mais à respecter l'inévitable souffrance et détresse de l'enfant, à lui permettre d'être affecté dans son corps et dans son cœur par les nécessités de la vie sans en être eux-mêmes affectés. S'ils ne supportent pas l'inévitable limitation imposée à la satisfaction immédiate de l'enfant, ce dernier n'aura jamais pour horizon ou pour but que le plaisir ou le déplaisir de ses parents qui ne veulent pas que leur rejeton souffre. Cette souffrance les blesse dans leur narcissisme et l'enfant n'est jamais référé à leur propre désir, c'est-à-dire à lui en tant que Sujet. Ils mettent ainsi sans le savoir un puissant obstacle au processus de l'identification du Sujet.

Ainsi, la souffrance est le signe d'une brisure dans le rapport spéculaire, dans le corps à corps que l'enfant entretient avec ses géniteurs ou leurs substituts et qui l'aliène à eux. Elle est la voie ouverte à sa propre aventure, à la recherche de la vérité de son propre désir dans lequel il aura toujours à devenir et à résider. Si l'étau mortifère du plaisir et du déplaisir parental ne se desserre pas, si, pour la plus grande satisfaction narcissique des parents, l'enfant n'éprouve jamais une détresse qui est *la sienne*, jamais il n'accèdera au statut de Sujet. Cette absence de détresse devient alors la détresse suprême : *« La douleur qu'il faut d'abord éprouver, écrit Heidegger, et dont il faut soutenir le déchirement jusqu'au bout, est la compréhension et la connaissance que l'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée, qui, du plus loin qu'elle soit, commence à peser sur nous. L'absence de détresse consiste en ceci : on se figure qu'on a bien en main le réel et la réalité et que l'on sait ce qu'est le vrai, sans qu'on ait besoin de savoir où réside la vérité »*³¹.

L'articulation nodale que nous avons tenté d'indiquer tout au long de ces pages comme le surgissement du sujet réside dans la mise en œuvre de la différence entre le moi imaginaire et le sujet symbolique. C'est dans cette différenciation entre le « moi » et le « je », qui implique un prodigieux renversement, que se trouve la vérité du désir humain. Sans elle, hors de la parole qui lui advient et qui le redonne à lui-même, l'homme ne serait pas homme³².

31. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 104.

32. M. HEIDEGGER, « Temps et être », *L'endurance de la pensée*, Paris, Plon, 1968, p. 39. En d'autres termes, Heidegger s'exprime ainsi : « Qui sommes-nous ? Nous restons prévoyants avec la réponse. Car il se pourrait que ce qui caractérise et signe l'homme se détermine précisément à partir de ce

Les objets réels aussi bien qu'imaginaires, la fiction du « moi » s'inscrivent, ainsi, dans une relation du Sujet à tous les autres sujets. Par là, le principe du plaisir se trouve être le processus qui enracine dans un corps de mort le désir éternel de la présence au monde, à soi et à l'Autre. Dans la parole.

l'église et le plaisir

Que veut-on dire, alors, lorsqu'on dit que l'Église condamne le plaisir ou, du moins, qu'elle ne l'a pas pris en compte ? On voit bien que cela dépend du sens que l'on donne au mot « plaisir ».

Il est vrai que les champions d'une certaine morale obsessionnelle et perfectionniste ont cru trouver dans le christianisme la justification d'un système d'auto-protection et de conservation mortifère du « moi ». Il est également vrai que la névrose et la peur de la vie — Freud dirait la peur de la pulsion sexuelle qui entraîne un désinvestissement du moi au profit de l'objet — peuvent trouver dans *la religion*, quelles qu'en soient ses formes, un système de rationalisation qui dénie et le plaisir et la mort. Dans un tel système tout est à l'envers. Et ce qu'on³³ appelle le Sujet n'est plus que le *moi* travesti.

On fait *comme si* le « je » se donnait à entendre dans la joie de sa libération là où, précisément, le « moi » se gorge de satisfactions narcissiques : on joue le *Je*. Au nom d'un Dieu, Sujet absolu, représentant, en fait, toutes les perfections imaginaires d'un *Moi* exhaussé au rang de la divinité, on évite de manière inconsciente et perverse le surgissement du sujet humain. On se donne du plaisir à mourir pour un Dieu qui n'est rien d'autre que le *moi* idéalisé. On baptise joie ce qui n'est que

que nous avons à méditer ici : l'homme qui regarde la venue à lui de l'état de présence, celui qui, à partir de cette venue à lui, déploie sa propre présence et, à sa manière, vient lui-même à être pour tout ce qui entre en présence et pour tout ce qui en sort. L'homme se tenant au cœur de la venue à lui de la *parousia*, cela pourtant de telle sorte qu'il s'ouvre pour accueillir l'avancée du déploiement — le **Il y a** — comme donation venant du **Il y a parousia** ; si ce qui, dans la donation, est dirigé vers lui n'atteignait pas l'homme, alors, avec le défaut de cette donation, l'être ne resterait pas seulement en retrait, pas seulement non plus renfermé — l'homme resterait exclu de l'ampleur du règne du : **il y a être**. L'homme ne serait pas homme ».

33. Le pronom indéfini **on** — toujours repérable dans le discours des psychotiques — représente ici l'indifférentiation des personnes, la confusion entre le moi, le je et l'autre. Il équivaut à la non apparition d'un sujet perdu ou aliéné dans un discours qui n'est plus référé à une expérience personnelle.

satisfaction aliénante. *On* se donne alors à Dieu et au prochain, mais c'est pour mieux s'enfermer dans l'image fallacieuse de son *moi*. Et cette image ne vaut jamais que la valeur qu'*on* lui donne. *On* fait comme si l'*on* faisait la vérité alors qu'*on* ne fait que la dire. Et *on* la dit pour ne pas la faire.

Ce processus inconscient substitue le *on* au *je*, mais il n'empêche que tout *discernement spirituel* n'a pas d'autre visée que celle d'en repérer les effets. Dire la vérité sans la laisser se faire, c'est opposer le plus grand obstacle au surgissement du désir et à la désaliénation du sujet, c'est — en d'autres termes — s'enfoncer dans les ténèbres du mensonge. Et l'homme ne peut reconnaître que la vérité se fait en lui que dans la mesure où il est impuissant à la faire en la disant, où il abandonne sa prétention à la faire. Cette prétention est celle du *moi*, en effet, et l'on sait qu'elle est ordonnée au plaisir et à la mort. Quand l'homme découvre la vérité qui est en lui, il découvre, du même coup, qu'il ne peut la dominer, qu'il ne peut que s'y livrer. Et cette vérité que le sujet humain ne peut contenir, ne peut jamais adéquatement se représenter, c'est la vie *et* la mort. Il est livré aux deux. Et dans la mesure où il conjugue les deux dans le *verbe*, dans la parole, il en est le Sujet, le lieu.

Si *on* joue le *je*, c'est que la parole de vérité qui le constitue comme vivant et mortel ne se fait pas entendre. Et ce qu'il prend pour de la souffrance ne sera jamais référé qu'au plaisir-déplaisir de son « moi »... jusqu'à l'aigreur ou la maladie organique. Jamais cette souffrance immanente n'ouvrira la faille où surgit le désir de la présence et la joie promise de vivre avec les autres. Au lieu de signifier la brèche ouverte dans les murs de la prison du moi, conservé dans le fantasme mortel de sa toute-puissance imaginaire, ce processus livre le sujet mort-né au seul principe du plaisir travesti en principe de réalité. Ce qui ne va pas, comme l'écrit Freud, sans grand danger pour l'organisme lui-même. *On* proclame l'amour d'un Dieu vivant, mais c'est pour mieux se livrer à la manipulation réductrice du Moi et à la mort. *On* s'imagine faire l'expérience de Dieu et *on* ne fait même pas l'expérience de l'homme. Ce n'est pourtant qu'à travers elle que le christianisme conçoit la révélation de Dieu.

L'expérience du fonctionnement mortifère auquel l'homme est livré pour le temps de sa vie est, en effet, la pierre d'angle du christianisme, l'expérience hors de laquelle aucun don de la vie, aucun pardon n'est pensable. Hors de cette expérience — qui n'est en rien différente de

l'expérience de tous les hommes et de chacun — le chrétien ne peut donner aucun contenu à la notion de « salut ». En elle, au contraire, il fait l'expérience qu'il vit alors même qu'il est livré à la mort, l'expérience de tout homme.

La foi en une Parole qui donne la vie suppose l'expérience de la mort. Et le *fait de parler* témoigne de cette double expérience : la parole fait vivre le sujet dans la présence d'un Autre dont le corps est absent et c'est dans cette absence qu'il se reconnaît comme sujet parlant, comme présence. Mais la parole de l'homme lui révèle aussi l'impuissance où il est de faire « apparaître » le corps de l'autre là où il se trouve, dans l'absence. La vérité, encore une fois, n'est ni dans le premier mouvement, ni dans le second, mais à la jonction des deux, dans cette articulation symbolique de la présence et de l'absence, de la vie et de la mort. La vérité de la parole est dans la Parole même.

C'est pourquoi le fait de parler témoigne de l'acte de la Parole qui fait l'homme — ou plutôt qui l'engendre. Le sujet humain ne se reconnaît que dans ce lieu-non-lieu de la parole qui le nomme, lieu symbolique par excellence, à l'articulation du langage qui demeure et du corps qui meurt.

Une morale qui tenterait d'établir trop immédiatement le danger du plaisir et qui, partant, interdirait d'éprouver les effets de la mort ne peut qu'enfermer l'homme sous la domination du principe de plaisir qu'elle entend dénoncer. Et elle le fait avec d'autant plus de force qu'elle ne sait pas qu'elle le fait. Nous sommes alors dans le domaine de la perversion inconsciente qui dit une « vérité » qui n'est référée à aucune expérience et qui la dit d'autant mieux que la parole se trouve alors désimpliquée du discours comme de l'expérience. Elle est un *semblant* de parole dans laquelle le sujet s'épuise à demeurer sans y parvenir jamais. Discours logique et corps biologique *fonctionnent* parallèlement sans que jamais, dans la parole même, le discours ne renvoie à l'expérience et l'expérience au discours. Dans cet univers du faux-semblant, l'ordre symbolique est forclos. Dans la *sincérité* du moment, qui prend valeur de vertu ou d'idéal, l'homme est livré à ces « envies », au pur fonctionnement de ses pulsions de mort alors même qu'il croit tenir la parole de vie. Ce dédoublement fait de lui la victime du principe de plaisir qui le mène à la mort alors même qu'il se conduit en vainqueur, en vivant comme *il lui plaît*.

On saisit, dès lors, tous les contre-sens qui peuvent se glisser dans l'attitude de l'Église vis à vis du « plaisir » et de la mort quand elle a à

denis vasse

témoigner de la Parole de Vie qui, dans la Résurrection, triomphe de la Mort. Cette Parole ne remplace pas magiquement le plaisir organique par la joie pure, elle ne dénie pas la limite et la mort au profit d'un sentiment « océanique », pris par Freud dans une autre de ses œuvres pour le sentiment religieux, mais elle se donne bien davantage comme la Vérité et de la mort du vivant et de la vie du mortel. Cela signifie qu'elle ne peut être entendue que dans le rapport paradoxal de la vie et de la mort de l'homme. C'est à la résolution de cette contradiction de fait qu'elle est ordonnée, non à son évitement par la suppression d'un des termes. Elle ne peut s'écouter que là : dans l'expérience de l'homme vivant livré à la domination de la mort en même temps qu'au désir de vivre éternellement. C'est dans cette proximité de la mort que l'homme fait l'expérience qu'il *est* autre que le moi imaginaire qu'il *croit* être. Délivré par la parole de la fiction imaginaire dans laquelle il s'aliène, il devient ce qu'il est, un Sujet qu'il ne peut imaginer. Ce Sujet ne peut se concevoir à l'image du moi. Il ne peut que se donner à reconnaître par un Autre.

C'est de ce combat entre aliénation et libération, entre mort et vie que témoigne l'Eglise. C'est pourquoi elle ne peut pas ignorer le plaisir et la mort. Mais elle ne peut pas davantage exhausser le plaisir au rang de « principe de *vie* ».

Sur ce point, au moins, la psychanalyse et l'Eglise, quelles que soient les polémiques dans lesquelles elles se crispent, disent la même chose. Freud parle du principe du plaisir qui conduit à la mort, non du plaisir comme « principe éthique de vie ». Mais ce que Freud réapprend, pour ainsi dire, à l'Eglise, c'est qu'il faut tenir compte du principe du plaisir parce qu'il est *le gardien de notre vie et non seulement de notre vie psychique*. Hors de cette prise en compte la Parole dont l'Eglise est le lieu perd jusqu'à sa pertinence. Le principe du plaisir, en effet, actualise constamment la mort en nous. Il en fait la butée sur laquelle l'ordre symbolique de la parole prend appui et c'est dans ce heurt, cette rupture que le désir du Sujet, nous l'avons vu, surgit alors même que le moi s'évanouit. Et, en ce sens, il est bien le gardien de notre vie : il symbolise la mort et nous évite d'y tomber.

La jouissance qui marque l'acmé du plaisir en est aussi la fin et l'issue. Elle n'est humaine que dans l'ordre symbolique où l'éclatement et la perte du moi, la mort, est corrélatrice de la présence de l'Autre à Soi, présence qui n'a plus rien à voir avec l'objet d'un plaisir ou d'une pulsion, mais qui renvoie au Sujet qui demeure et à la joie d'être avec.

Le « je » en effet n'est aucunement de l'ordre de la représentation, il n'est encadrable dans aucun objet, dans aucune forme de moi. Il est de l'ordre de la présence que toutes les représentations moiïques tentent d'aliéner et qui ne se laisse entrevoir, justement, que dans leur disparition même. Le Sujet, source de toutes les représentations du moi, ne peut se concevoir à l'image d'aucune d'elles. Il se conçoit à l'image de ce qui n'est pas de l'ordre de la représentation, mais d'une présence irréprésentable. Il se conçoit comme inconcevable par lui-même. En d'autres termes, il se conçoit à l'image de Dieu.

Ainsi, quand il se conçoit selon l'image qu'il se fait de lui-même, selon son « moi » — donnerait-il à ce Moi le nom de Dieu — l'homme est livré à la domination du principe du plaisir, sujet aveugle, sourd et muet, emprisonné dans le « moi ».

Quand il se conçoit à l'image de Dieu irréprésentable — donnerait-il à ce Dieu le visage universel de l'homme, son frère —, l'homme se trouve délivré du plaisir et de la mort quand bien même il y est livré. Il est appelé à voir, à entendre, à parler, c'est-à-dire à recevoir de l'Autre son identité de Sujet au temps précis où la parole l'en sépare. Même et Autre. Le plaisir et la mort sont du côté du *même*, la joie et la vie sont du côté de l'Autre et la *foi* n'affirme pas autre chose que l'identité de ces deux côtés, identité à laquelle l'homme ne peut qu'aspirer sans parvenir à la produire.

denis vasse

LA REVUE NOUVELLE

NUMERO SPECIAL EXCEPTIONNEL

N° 10 — OCTOBRE 1973

LA FOLIE PARMİ NOUS Pour une politique de la santé mentale

Qui est « fou » ?

La maladie mentale en Belgique / Notre société « fabrique »-t-elle ses malades mentaux ? / La santé mentale en quête d'une définition / Les organismes belges de santé mentale.

L'administration de la folie en question

L'enfer des asiles / Les institutions psychiatriques dépassées. / La situation légale : le régime des aliénés et les projets de réforme / Les droits du malade mental / Pour une véritable réforme de la loi.

Vers une psychiatrie différente

La difficile naissance des secteurs / Comment, coûte que coûte, sortir de l'asile ? / Les activités en 1972 des centres de santé mentale pour adultes et des centres de guidance pour enfants et adolescents / Les « fous » et les « débiles » / La guerre froide entre médecins généralistes et psychiatres / Des soins psychiatriques dans les hôpitaux généraux ? / Le dépistage des troubles psychologiques chez les enfants / Les centres P.M.S. et les services I.M.S. en question / Une collaboration impossible.

Conclusions

Une politique de santé mentale ou une politique globale de la santé ?

avec la collaboration de J. Baudour, A. Budler, M. Graindorge, J. Hirsch, J.M. Lacrosse, C. Leclercq, J. Loute, C. Prinz, X. Renders, J. Salez, M. Van Dormael, J. Vermeylen et le Groupe d'étude pour une réforme de la médecine (G.E.R.M.). Depuis près de deux ans, toute une série de spécialistes venus d'horizons différents ont participé aux débats et à la préparation de ce dossier.

Ce numéro : 200 FB - 25 FF - 7 \$

SEPTEMBRE 1973 - N° 9

Jean LADRIERE : LA TRANSITION DES GÉNÉRATIONS

Le problème palestinien et l'Etat d'Israël (Jean Delfosse, Vincent Goffart, Marcel Liebman) — Doubler à l'école primaire : une condamnation sans appel (Jean Nizet, Gérard Deprez) — Réinventer l'Eglise : la communauté du cadran à Liège (Paphuce) — Le Vendredi saint de la foi (Gérard Fourez) — Avignon : Avant le retour des grands (Marie Denis), etc...

Ce numéro : 80 FB - 9 FF - 3 \$

LA REVUE NOUVELLE, A.S.L.B. : 305, avenue Van Volxem - 1190 Bruxelles.

actualité

de pie XI à paul VI

par guy goureaux

au nom du comité d'élaboration de lumière et vie.

Au Chili, depuis leur coup de force, le quarteron des généraux factieux et ses complices n'ont cessé de mentir : Salvadore Allende ne s'est pas suicidé, il a été assassiné ; en dépit des dénégations de la junte militaire, des réfugiés politiques sont pourchassés, remis à leur pays d'origine, les mettant à la merci des polices de ces états totalitaires ; les victimes se comptent par milliers, peut-être par dizaines de milliers et pour cacher cette infamante réalité le four crématoire de Santiago fonctionne jour et nuit, anéantissant les cadavres ; la constitution démocratique enfin, malgré les multiples déclarations d'intention, vient d'être abrogée et un régime dictatorial et arbitraire s'installe. Pendant ce temps, que fait ou dit l'Eglise ?

En prenant la décision « d'assumer la mission historique et responsable du combat pour la libération du joug marxiste », la junte savait qu'elle pouvait compter sur la complaisance des milieux que la simple évocation du communisme fait déraisonner même s'ils savent ce que de telles affirmations peuvent avoir de factice. Ce qu'on sait avec certitude de l'attitude de la Démocratie Chrétienne et de l'Eglise chilienne, ce qu'on peut observer du comportement du Vatican dans la préparation et face au drame que traverse le Chili est de ce point de vue fort éclairant.

La politique du pire pratiquée depuis trois ans par Ed. Frei et ses amis — dénoncée comme trahison par les Chrétiens pour le socialisme — a trouvé sa consécration dans le coup d'état militaire ainsi qu'en témoigne le ralliement immédiat du gros de la Démocratie Chrétienne aux putschistes. Cette politique, héritière de la doctrine selon laquelle le développement économique — s'appuyant sur l'Alliance pour le Progrès de Kennedy — permettrait d'éviter le marxisme, sombre dans la collusion avec le Parti National pour lequel Franco, son armée et sa phalange sont des modèles à imiter.

Le 18 septembre, l'Eglise officielle du Chili était là pour prier dans la cathédrale de Santiago en compagnie des généraux putschistes.

Affligeante évidence qui restitue dans sa brutale vérité l'attitude la plus constante de l'Eglise qu'on ne cesse de retrouver du côté de l'ordre, des nantis, des forts, du pouvoir en place. Quand on sait l'emprise de l'Eglise sur les masses populaires, paysannes en particulier, comment ne pas faire foi au célèbre réquisitoire entendu de Chrétiens pour le Socialisme ? Un fait parmi d'autres : ces derniers mois, alors que l'armée perquisitionnait sans mandat, recherchant des armes, il était possible de s'en défaire soit au poste de police, soit au curé du village... Comment aussi ne pas laisser prise aux accusations infamantes entendues de catholiques chiliens... accusations que corroborent les nombreux licenciements qui survenaient après le départ des « missions » organisées par l'Eglise dans les campagnes.

Au Chili, comme ailleurs, l'attitude héroïque des « chrétiens de gauche » et des quelques centaines de prêtres liés aux travailleurs exploités ne peut cacher ces tristes réalités.

Le Vatican, pour sa part, n'a officiellement pas d'opinion sur la situation, son souci est de « conjurer la guerre civile et restaurer la concorde ». Le prix à payer en perte de justice, de liberté, pour la démocratie n'est pas de son domaine... Les actes posés sont plus parlants : le Nonce apostolique n'était-il pas présent dans la cathédrale, le jour de la fête nationale, avec les généraux putschistes ? apportant ainsi au nouveau pouvoir une reconnaissance de facto... il est vrai que le Vatican ne reconnaît jamais un nouveau gouvernement pas plus qu'il ne rompt ses relations diplomatiques... Aucune réaction non plus à l'annonce par le Général Pinochet de la décision de raser la résidence d'Allende, rue Guardia Vieja pour y construire une église... mais ne doit-on pas la Basilique du Sacré Cœur à la Commune de Paris ?

Il faut donc reposer clairement certaines questions :

— *Peut-on admettre plus longtemps la doctrine selon laquelle un gouvernement au pouvoir est de soi garant du bien commun, fût-il fondé sur le viol d'un peuple ? L'Eglise alors, entérinant les coups d'état se donne bonne conscience en implorant tyrans et victimes d'éviter les pertes de vies humaines.*

— *L'aversion de la violence, la condamnation de la violence sont des thèmes de prédilection de la prédication catholique et de Paul VI en particulier. De quelle violence s'agit-il ? Nous attendons la condamnation solennelle de la violence des militaires putschistes du Chili, comme d'ailleurs on attend encore la condamnation de ceux de Bolivie...*

— *En n'intervenant pas dans de tels conflits, que veut-on couvrir ? Est-ce le souci de maintenir les conditions d'existence de l'Eglise installée, de sauvegarder ses intérêts, en un mot de préserver l'« establishment » ? Ou bien, — plus subtil et plus grave — est-ce le souci de s'assurer le soutien des classes moyennes, de disqualifier les « extrêmes » et d'esquiver ainsi les interrogations radicales de notre époque ? Le risque est majeur de rapetisser alors l'Eglise en l'« Eglise des classes moyennes ».*

— *La crainte de donner au pouvoir politique prétexte à entraver la « mission de l'Eglise » est une autre raison du silence des autorités catholiques. Mais est-il possible d'annoncer la Parole quelle que soit la conjoncture ? De quelle manière annonce-t-on Jésus-Christ en plein massacre ou à un peuple soumis à un régime totalitaire ?*

Ces questions ne sont pas neuves. Les leçons de l'histoire n'ont guère été reçues ; les chapitres pourtant en sont connus : Allemagne nazie, Italie, Espagne, Brésil fascistes et puis Viet Nam... la liste est longue. « L'Eglise continue de penser le monde, de se penser elle-même selon une modalité qui lui rend impossible toute connaissance du monde tel qu'il fonctionne et de sa propre place à l'intérieur du monde »¹ ! Faute de la médiation d'une connaissance scientifique des réalités dans lesquelles elle plonge, « l'Eglise ne fait du réel qu'une lecture conforme à l'idéologie dominante dans la société », toute capacité critique paralysée.

Aussi, face à la montée des fascismes², de Pie XI à Paul VI le silence de l'Eglise a été et reste démission et complicité. C'est la raison pour laquelle, démarche inhabituelle, le Comité d'élaboration de LUMIERE ET VIE prend position sans équivoque pour condamner le coup d'état fasciste au Chili³.

Le 27 septembre 1973

1. Jean Guichard, *Lumière et Vie*, n° 113, p. 74.

2. *Lumière et Vie* reviendra ultérieurement sur cette « montée des fascismes » et sur le comportement de l'Eglise à ce sujet.

3. Une version de ce texte est parue dans *Témoignage Chrétien*, 18 oct. 1973.

chronique d'écriture sainte

jésus de nazareth

Tout en reconnaissant, à la suite d'A. Schweitzer (en 1906), qu'il est impossible d'écrire une « Vie de Jésus », la recherche actuelle estime pouvoir dire quelque chose de consistant sur le Jésus de l'histoire. Dès 1956, l'un des disciples de Bultmann offrait aux lecteurs allemands un ouvrage qui ne se limitait pas à la présentation de l'enseignement de Jésus ; voilà que cette étude devient accessible au public français¹. Cependant, même si les derniers travaux — essentiellement allemands — ne sont pas encore accessibles, on prendra garde à ne pas perdre de vue que la recherche a considérablement avancé ces dernières années : divers traits du visage de Jésus commencent à apparaître avec une clarté encore inexistante il y a seulement cinq ans.

les visages de jésus

Signalons le très remarquable livre de W. Trilling² qui rendra de grands services. L'auteur fait le point des connaissances historiques concernant nombre de questions fondamentales : la chronologie, les « histoires de l'Enfance », les miracles, l'attitude de Jésus face à la Loi et son enseignement sur la fin du monde, le procès et la Résurrection. En outre, les problèmes de méthode ne sont pas négligés. Pour n'aborder Jésus de Nazareth que sous un angle bien particulier — celui de la violence révolutionnaire —, les travaux de M. Hengel³ n'en sont pas moins fort intéressants, étant donné l'actualité de ce thème. D'une

lecture certes moins aisée que le petit opuscule de O. Cullmann⁴, les deux études de Hengel rassemblées dans l'édition française — **Jésus fut-il un révolutionnaire? et Violence et non-violence dans le Nouveau Testament** — sont certainement ce dont nous pouvons disposer de meilleur sur le sujet.

Le livre de C.-H. Dodd⁵ est important à un double titre. Écrit à l'âge de 86 ans par le célèbre exégète anglais, il reflète une vie entière consacrée au Nouveau Testament. Qu'on ne s'y trompe pas : à l'arrière fond de cette étude qui est d'une lecture des plus aisées, il y a une recherche solide et longuement mûrie. Si c'est le type même de l'ouvrage qui, par sa simplicité même, se recommande à ceux qui ne savent quasiment rien de Jésus — qu'ils soient chrétiens ou non —, les spécialistes savent pour leur part qu'ils ont beaucoup à y glaner. Plus austère, peut-être, le très beau livre de J. Guillet⁶ sait allier une étude exégétique rigoureuse avec une grande intensité spirituelle ; celui qui a déjà fait quelques pas dans ce qu'on nomme, faute de mieux, la vie spirituelle, aimera méditer longuement chacune des pages de cet ouvrage, cherchant avec l'auteur à retrouver l'itinéraire intérieur de Jésus. Signalons enfin le travail de J. Potin⁷ que, malheureusement, nous n'avons pas encore eu l'occasion de lire.

Une place spéciale doit être faite au **Jésus**

1. G. BORNKAMM, **Qui est Jésus de Nazareth ?**, (Coll. Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1973, 254 p.

2. W. TRILLING, **Jésus devant l'histoire**, (Coll. Lire la Bible, 15), Paris, Ed. du Cerf, 1971, 252 p.

3. M. HENGEL, **Jésus et la violence révolutionnaire**, (Coll. Lire la Bible, 34), Paris, Ed. du Cerf, 1973, 122 p.

4. O. CULLMANN, **Jésus et les révolutionnaires de son temps**, Culte, Société, Politique, (Coll. Flèche), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970, 88 p.

5. C.-H. DODD, **Le fondateur du christianisme**, Paris, Ed. du Seuil, 1972, 188 p.

6. J. GUILLET, **Jésus devant sa vie et sa mort**, (Coll. Intelligence de la foi), Paris, Aubier Montaigne, 1971, 256 p.

7. J. POTIN, **Jésus, ses idées - son action**, (Coll. Foi chrétienne), Ed. du Centurion, 1973, 208 p.

de Nazareth de E. Trocmé⁸. Le professeur de Strasbourg brosse différentes images de Jésus — il y a le Jésus des paraboles, celui des « dits du Seigneur », celui des récits de miracles, etc. — et il lui paraît vain de tenter une impossible synthèse de ces différents tableaux. Le lecteur non averti pourra éprouver une impression de morcellement et regretter que l'auteur ne cherche pas un fil conducteur quelque peu consistant qui vienne donner signification à la vie publique de Jésus. Il est certain d'autre part, que Trocmé, influencé parfois par l'exégèse libérale d'antan, se laisse aller à des affirmations rapides que la critique littéraire la plus rigoureuse n'accepte pas comme telles. Il nous paraît impossible, par exemple, de prétendre que « tous les récits d'apparitions du Ressuscité contenus » dans Mt, Lc et Jn, sont « des anecdotes tardives dont le point de départ a été la liste des apparitions que Paul cite en 1 Co., 15, 5sq » (c'est nous qui soulignons). Quoi qu'il en soit, cette étude est un puissant stimulant pour la réflexion.

Si différents qu'ils soient, les ouvrages cités ci-dessus sont l'œuvre de spécialistes. On sait pourtant que ces derniers n'ont pas le monopole de la parole et de l'écrit. Chez certains auteurs, l'imagination prend le pas sur la raison ; parfois même, la passion tient lieu de travail scientifique. Le **Dossier Jésus**⁹, né d'une série d'émissions radiophoniques en Allemagne, veut à tout prix coucher Jésus sur un lit de Procuste — en l'occurrence, les manuscrits de Qumrân. Les émissions de RTL¹⁰ ont choisi, pour leur part, de mesurer Jésus à l'aune d'une philosophie « teilhardienne ». Mais l'un des maîtres du roman fantastique, de l'exégèse fiction, demeure Spencer Lewis, « Premier Imperator

8. E. TROCME, **Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie**, (Coll. Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 160 p.

9. J. LEHMANN, **Dossier Jésus**, Procès-verbal d'un faux, Paris, Ed. Albin Michel, 1972, 222 p.

10. R. MAUGE, **Jésus**, (Coll. Radio-livre), Paris, Robert Laffont, 1972, 386 p.

de l'Ordre Rosicrucien A.M.O.R.C. dans son cycle présent d'activités », qui nous offre un Jésus réfugié dans un monastère du Mont Carmel d'où il aurait gouverné l'Eglise jusqu'en l'année 70¹¹. Tout bien pesé, cependant, la palme d'or de l'exégèse fiction revient à R. Ambelain¹². Certes, pour qui a étudié quelque peu, ces ouvrages contiennent des affirmations plus difficiles à croire, pour la raison, que le dogme chrétien ! Mais que les catholiques qui estiment inutiles ou dangereuses la recherche exégétique et la pratique scientifique de l'analyse littéraire, veuillent bien se rappeler une certaine émission de télévision avec R. Ambelain (Décembre 1972) et prendre conscience de l'audience assez considérable des mauvais romans qui prétendent parler de Jésus.

des textes évangéliques à Jésus

Les travaux du professeur J. Jeremias ont joué, depuis cinquante ans, un rôle décisif dans une meilleure appréhension du Jésus de l'histoire : dès 1923 paraissait en effet le premier fascicule de **Jérusalem au temps de Jésus**¹³. Un grand effort a été accompli par les traducteurs français puisque trois ouvrages du maître viennent de nous être offerts. Il s'agit tout d'abord de l'étude sur les récits de l'Institution eucharistique¹⁴ ; si le public francophone a dû attendre plus de 35 ans pour pouvoir en disposer, du moins bénéficie-

11. H. SPENCER LEWIS, **La vie mystique de Jésus**, (Coll. Les portes de l'étrange. Ecrits ésotériques), Paris, Robert Laffont, 1972, 250 p.

12. R. AMBELAIN, **Jésus ou le mortel secret des Templiers**, (Coll. Les énigmes de l'univers), Paris, Robert Laffont, 1970.

13. J. JEREMIAS, **Jérusalem au temps de Jésus**, Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire, Paris, Ed. du Cerf, 1967, 526 p.

14. J. JEREMIAS, **La dernière Cène. Les paroles de Jésus**, (Coll. Lectio divina, 75), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 340 p.

t-il des dernières recherches et corrections de Jeremias. Nous estimons, certes avec bon nombre de spécialistes, que la thèse de Jeremias, selon laquelle la dernière Cène fut un repas pascal *stricto sensu*, est assez contestable ; peut-être aussi faudrait-il être moins optimiste que l'auteur sur la possibilité de retrouver l'*ipsissima vox Jesu* en cette circonstance. Mais ce beau livre est un ouvrage capital, sans lequel il est impossible d'aborder l'examen de l'Eucharistie. En second lieu, rappelons que, sous le titre **Abba**¹⁵, Jeremias avait publié en 1966 un recueil d'articles d'un très grand intérêt qui sous-tendent, en particulier, sa **Théologie du Nouveau Testament** ; on y retrouvait, entre autres, l'article **Païs Theou** du T.W.N.T. de Kittel dont on connaît l'importance. Hélas ! l'édition française¹⁶ ne recouvre que le quart de l'édition allemande : on y trouvera uniquement l'étude sur Dieu comme Père qui, parce qu'inédite, avait donné son titre au grand recueil allemand. Souhaitons que les autres études fassent un jour l'objet d'une traduction. Enfin, le professeur de Göttingen a entrepris la grande synthèse de sa vie : une **Théologie du Nouveau Testament**. Seule la première partie est parue : il est fort caractéristique qu'elle traite de la **Prédication de Jésus**¹⁷, puisque H. Conzelmann qui reflète le courant bultmannien estime pour sa part que le « Jésus historique » n'est pas un sujet de la théologie du Nouveau Testament¹⁸. Nous ferons une recension de cette très belle étude dans un prochain

numéro de **Lumière et Vie** ; c'est, à notre avis, l'ouvrage le plus important qu'il nous est donné de lire cette année.

La traduction française de **L'histoire de la tradition synoptique** de R. Bultmann¹⁹ (52 ans après la première édition allemande !) est un événement. Si importants que furent, après la première guerre mondiale, les travaux de K.L. Schmidt et de M. Dibelius (toujours *inaccessibles en français*) l'ouvrage de Bultmann est, aux yeux du plus grand nombre, le symbole le plus éclatant de la méthode de « l'histoire des formes » appliquée aux textes évangéliques. Le risque couru par le grand public serait évidemment de s'imaginer que cet ouvrage imposant — et d'une lecture fort austère — représente le dernier cri de l'exégèse. Le temps a fait son œuvre et maintes analyses de Bultmann ont été rendues caduques par les progrès de la recherche. Nous nous réjouissons grandement de la parution de la présente traduction ; mais avouons que seul le lecteur sachant donner la priorité à la méthode sur les résultats pourra tirer un réel profit de cet ouvrage classique.

C'est très volontiers que nous faisons nôtre le jugement porté, dans **Le Monde**, sur le **Commentaire de la Synopse**²⁰ que l'on doit à M.-E. Boismard : c'est probablement l'œuvre la plus considérable parue sur le problème synoptique depuis que, en 1921, Bultmann a publié son **Histoire de la tradition synoptique**. Le professeur de Jérusalem s'attache avant tout à retrouver les sources de chacun des évangélistes et, par delà, les différents documents qui auraient été mis en œuvre. Il a élaboré une théorie assez complexe pour résoudre le problème synoptique et il la met à l'épreuve dans l'analyse de chaque péripécie. Pour percevoir cette théorie dans tou-

15. J. JEREMIAS, **Abba**, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1966, 372 p.

16. J. JEREMIAS, **Abba**, Jésus et son Père, (Coll. Parole de Dieu, 8), Paris, Ed. du Seuil, 1972, 142 p.

17. J. JEREMIAS, **Théologie du Nouveau Testament**, Première partie : La prédication de Jésus, (Coll. Lectio divina, 76), Paris, Ed. du Cerf, 1973, 422 p.

18. Cf. la **Théologie du Nouveau Testament** de H. Conzelmann que nous avons présentée dans une précédente chronique, (**L.V.**, 101, p. 126).

19. R. BULTMANN, **L'histoire de la tradition synoptique**, suivi du Complément de 1971, Paris, Ed. du Seuil, 1973, 732 p.

20. P. BENOIT et M.-E. BOISMARD, **Synopse des Quatre Evangiles en français**, T. II : Commentaire par M.-E. Boismard, Paris, Ed. du Cerf, 1972, 456 p.

te sa clarté, le lecteur est invité à se reporter à la note sur « L'agonie à Gethsémani » (n° 337). Une question se pose : chaque utilisateur de la *Synopse*²¹ peut-il, selon le dessein de Boismard et de l'éditeur, travailler avec grand profit ce volume de commentaire ? A notre avis, la tâche aurait été plus fructueuse pour le grand public si l'auteur avait pu développer, à la fin de chaque note, les remarques portant sur la théologie du rédacteur final de chaque Evangile. On ne s'étonnera pas, en revanche, que les textes de Jn n'ayant pas de parallèle synoptique ne soient pas analysés : Boismard a, en effet, entrepris la rédaction d'un troisième tome qui traitera de l'Evangile johannique. L'ouvrage qui nous a été offert est actuellement sans équivalent ; vu la complexité du problème synoptique, on ne peut qu'admirer le caractère de grande lisibilité de ce travail — le choc en retour étant, pour les spécialistes, l'absence presque totale de références à d'autres études exégétiques.

A ceux qui ont, pour tout bagage, la formation catéchétique de naguère et qui souhaitent apprendre à lire avec sérieux les Evangiles, recommandons le petit livre de J. Delorme²² qui est le résultat de nombreuses séances d'initiation à la lecture des synoptiques ; si modeste qu'il paraisse, c'est un ouvrage qui rendra de très grands services.

la résurrection

L'exégèse d'expression française vient de fournir deux ouvrages magistraux sur la Résurrection du Christ. Il y eut tout d'abord

21. Signalons que la deuxième édition de la *Synopse* proprement dite, due à Benoît et Boismard, comporte des corrections intéressantes.

22. J. DELORME, *Des Evangiles à Jésus*, (Coll. Jeunesse de la foi), Paris, Ed. Fleurus, 1972, 128 p.

l'important travail de X. Léon-Dufour²³ qui valut parfois à son auteur de mauvaises querelles. Certes, nous n'adhérons pas personnellement à toutes les conclusions du professeur de Fourvière et nous l'avons signalé²⁴. Mais il est regrettable que certains de ceux qui se sont alarmés n'aient pas pris le temps de lire l'ouvrage ! La crainte éprouvée par d'aucuns s'explique, pour une large part, par le fait que l'exégète jésuite était le premier à verser dans le grand public catholique ce qui auparavant était réservé aux publications scientifiques et aux exposés oraux. Par son caractère pédagogique, son honnêteté intellectuelle et la foi qui l'anime, ce volume s'impose à la lecture. Signalons que le deuxième tirage (1972) comporte quelques corrections qui touchent, pour l'essentiel, à « l'étape herméneutique ». De Louvain, d'autre part, nous arrive un gros travail de B. Rigaux²⁵ dont nous ferons une recension plus détaillée dans un prochain numéro. Le spécialiste ne peut que remercier l'éditeur d'avoir accepté que chaque chapitre soit suivi d'une bibliographie imposante et quasi exhaustive. Bornons-nous aujourd'hui à signaler que, si l'ouvrage est peut-être d'une lecture plus difficile que celui de Léon-Dufour, il comporte en revanche deux chapitres dont on ne saurait sous-estimer l'importance : ils traitent de la résurrection des morts dans la pensée juive et dans la prédication de Jésus.

Très intéressante est la contribution de J. Delorme abondant, dans un ouvrage collectif²⁶, *La Résurrection de Jésus dans le lan-*

23. X. LEON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, (Coll. Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 1971, 392 p.

24. Cf. notre recension dans la revue *La Vie spirituelle*, 589, 1972.

25. B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Exégèse et théologie biblique, (Coll. Studii biblici franciscani analecta, 4), Gembloux, Ed. Duculot, 1973, 476 p.

26. H. CAZELLES, J. DELORME, L. DEROUSEAUX, J. LE DU, R. MACE, *Le langage de la foi dans l'écriture et dans le monde actuel*, (Coll. Lectio divina, 72), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 228 p.

gage du Nouveau Testament. Quoique formé à la méthode exégétique dite « classique » (histoire des formes, histoire de la rédaction), le professeur de Lyon approfondit depuis plusieurs années de nouvelles méthodes d'analyse littéraire cherchant à dégager la structure des textes. La description linguistique mise en œuvre dans ce long article (80 pages) intéressera tant les catéchètes que les exégètes. D'une lecture plus ardue, certains articles de la revue **Esprit**²⁷ envisagent eux aussi la question du langage de la Résurrection.

Ceux qui cherchent un texte assez bref faisant une présentation très abordable des textes évangéliques de la Résurrection de Jésus se reporteront au cahier rédigé par E. Char-

27. « Lire l'Écriture, dire la Résurrection », **Esprit**, avril 1973.

pentier²⁸. Comportant une réflexion théologique plus approfondie, mais solidement étayé au plan exégétique, le petit livre de G. Wagner²⁹ demeure l'ouvrage que peuvent lire tous ceux qui cherchent à approfondir leur foi en la Résurrection sans pour autant vouloir mutiler leur raison. A notre avis, bon nombre de lecteurs gagnent à travailler cette brève étude théologique — d'accès aisé — avant de se plonger dans les analyses exégétiques détaillées de Léon-Dufour ou de Rigaux.

hugues cousin

28. E. CHARPENTIER, **Christ est ressuscité**, (Cahiers Évangile, 3), Paris, Ed. du Cerf, 1973.
29. G. WAGNER, **La Résurrection, signe du monde nouveau**, (Coll. Avenirs, 13), Paris, Cerf, 1970, 152 p.

comité d'élaboration

Martin Allègre, Paul Beauchamp, Nelly Beaupère, René Beaupère, Marie-François Berrouard, Jean Bianchi, Christian Biot, Alain Blancy, Pierre Réginald Cren, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Jean Grangette, Colette et Jean Guichard, Philippe Hamon, Jean Jolif, Jean-Pierre Lintanf, René Luquet, Régis Mache, Jean-Pierre Monsarrat, Marie-Dominique Prévot, Louis Trouillier, Ellette Van Haelen, Jean Vimort.

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4^{me} trim. 1973

lumière et vie

Numéros disponibles

- 8 Crise de la morale
- 19 Chrétiens séparés devant l'œcuménisme
- 24 De l'immortalité de l'âme
- 32 Suicide et euthanasie
- 33 Réflexions sur le miracle
- 34 L'évolution humaine
- 35 Transmission de la foi et catéchèse
- 37 Israël
- 38 La guerre
- 39 L'argent, I
- 40 Aspects du protestantisme
- 41 L'espérance
- 42 L'argent, II
- 43 Conception chrétienne de la femme
- 44 Amour de Dieu, amour des hommes
- 45 Le Concile œcuménique
- 46 La prédication
- 47 La conversion
- 48 Création et créature
- 49 Autorité et pouvoir
- 50 Vivre dans le monde
- 51 La confirmation
- 52 Le ciel
- 53 La tentation
- 54 Cinéma et vie chrétienne
- 55 Les Eglises d'Orient
- 56 Marie et le salut du monde
- 57 Le Christ-Roi
- 58 Jour de fête, jour d'ennui
- 59 Concile et réforme dans l'Eglise
- 60 L'amour et le temps
- 61 Liberté du chrétien
- 62 Jésus, fils de l'homme
- 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
- 64 La communion anglicane
- 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
- 66 Dieu se tait
- 67 L'Esprit et les Eglises
- 68 La mort
- 69 La liberté religieuse
- 70 Sacrement de pénitence
- 71 Théologiens et mission de l'Eglise
- 72 Christ notre Pâque
- 73 L'Eglise et le monde
- 74 Après le Concile, I
- 75 La prière
- 76-77 Les prêtres
- 78 Satan
- 79 Le pèlerinage
- 80 Christianisme et religions
- 81 Exigences du renouveau liturgique
- 82 Le mariage
- 83 Communion des saints
- 84 Eucharistie et unité
- 85 Les pauvres
- 86 Les malades
- 87 Il est descendu aux enfers
- 88 Le langage et la foi
- 90 La ville
- 91 La violence
- 92 Israël et la conscience chrétienne
- 93 L'Eglise aujourd'hui
- 97 La sexualité en procès
- 98 Qu'est-ce que croire ?
- 100 Le langage poétique et la foi
- 101 La mort du Christ
- 102 Droit et Société
- 103 Unité et conflits dans l'Eglise
- 105 Options politiques de l'Eglise
- 106 Masculin et féminin
- 107 La Résurrection
- 108 Le refus du passé ?
- 109 L'avortement
- 110 La fidélité
- 111 Ambiguïtés du Progrès
- 112 Les Visages de Jésus-Christ
- 113 Connaître et croire
- 114 Le plaisir

Cahiers à paraître

- 115 Le prophétisme
- 116 L'identité chrétienne

Les numéros disponibles jusqu'au n° 100 sont vendus au prix de : France, 6 f ; Etranger, 6,50 f.

Tables des 100 premiers numéros, numéro spécial : France, 10 f ; Etranger, 12 f.

PRIX : France, 8 f.

Etranger, 10 f.



2, place gailleton / lyon 2°
france 8 f - étranger 10 f