

L'Amour n'est pas appris



Tombe du plongeur, Paestum, 480-470 avant J.-C.

Ingrid Auriol

« Soleil rouge vif
impitoyable et déjà
le vent de l'automne »
Basho

Il s'est écrit et il s'écrira encore bien des pages sublimes à propos d'Éros. Mais la réciprocité pleine d'élévation que l'amour appelle de ses vœux n'est pas uniquement ce dont se nourrit la tonalité érotique. Considérer ce qu'il en est implique d'arracher Éros à l'angélisme qui, prétendant l'exalter, le défigure. Il faut crever le vain tambour du lyrisme pour soustraire Éros à la religion profane de l'emphase.

Ce n'est véritablement qu'à partir de ce que Heidegger nomme le *souci mutuel* qui ne préjuge en rien de la manière dont advient la coexistence, que l'amour a quelque chance d'apparaître dans toute sa plénitude véritable et conformément à ce qu'il a d'équivoque : crudité et douceur, violence et joie.

Lorsque Binswanger entreprend de compléter le souci pour, croit-il, faire place à l'amour, il se saisit de la pensée de Heidegger dans une perspective ontique c'est-à-dire anthropologique, dans l'optique de ce qu'il tient pour un "contresens productif". Avec le souci, dont on peut d'ailleurs douter que Binswanger saisit la vraie portée, c'est à la temporellité elle-même qu'il s'en prend. Ce qui signifie que l'amour, bien compris, devrait, à son sens, échapper à la finitude ; ce qui revient à dire, comme il le déclare par la suite, qu'il "surmonte la mort" et le temps lui-même.¹ Ce surmontement, Binswanger le nomme : *Überzeitigung*, supra-temporation.

¹ La question qu'il pose est donc la suivante : "L'amour est-il à entendre à partir de la temporellité fondamentale et de ce fait à partir de la structure du souci du Dasein au sens de Heidegger ou bien est-ce qu'il ne se tempore aucunement?" Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Asanger, Heidelberg, 1993, tome II, p. 46 : "Ist

Mais il est permis de demander si Binswanger ne nous offre pas là une version profane de ce que signifie l'amour divin, cette ἀγάπη paulinienne qui, déjà en ce monde-ci, rencontre la perfection. Un tel amour est "généreux, prévenant, ne jalouse pas, ne s'enfle pas d'orgueil, ne s'irrite pas, n'entretient pas de ressentiment, supporte tout, se fie à tout, espère tout, endure tout et jamais ne cesse".²

Mais une détermination de l'amour érotique — Ερῶ — qui procède de la structure du Dasein comme sens de l'être doit, contrairement à ce que Binswanger propose, se fonder sur le souci et ainsi, ne pas esquiver la finitude de l'être-vers-la mort.

Car, si l'on en croit Heidegger, "il faut s'attendre à ce qu'une détermination de ce qu'est l'amour qui tire son fil conducteur de la détermination ontologique fondamentale du Dasein soit plus profonde quant au foyer de son être (*Wesen*) et de plus de portée que toute caractérisation de l'amour qui, par comparaison, voit simplement en lui quelque chose de plus haut que le souci."³

Le propos ici n'est pas de traiter de l'amour en général, mais de s'en tenir au fil conducteur indiqué par le penseur pour, partant de l'être-ensemble, éclairer quelque peu les modalités corporelles de l'être-au-monde que la rencontre amoureuse autorise ou instruit. Heidegger écrit : "le corporel est fondé sur la concordance (*in dem Entsprechen*)".⁴ Or cela, qui

Liebe aus der ursprünglichen Zeitlichkeit im Sinne Heideggers und damit aus der Sorgestruktur des Daseins zu verstehen oder zeitigt sie sich überhaupt nicht ?" La réponse à la question ne se fait pas attendre longtemps puisque Binswanger déclare bientôt : "dann kann es sich bei der Zeitlichkeit der Liebe nur um eine solche handeln, die, wir wissen es bereits, nicht aus der Endlichkeit des Dasein, sondern aus der Undendlichkeit interpretiert werden muß." Autrement dit : "la temporellité de l'amour doit être interprétée non pas à partir de la finitude du Dasein mais à partir de l'infinitude."

² *Evangile*, Première épître de Paul aux Corinthiens, XIII, op. cit., p. 557.

³ *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt, 1987, p. 237 : "Es steht sogar zu erwarten, daß die Wesenbestimmung der Liebe, die in die fundamentalontologischen Bestimmung des Daseins einen Leitfaden sucht, eine wesentlich tiefere und weittragendere wird als jene Kennzeichnung der Liebe, die in ihr lediglich das Höhere im Vergleich zur Sorge sieht."

⁴ *Idem*, p. 232 : "Das Leibliche ist fundiert in dem Entsprechen."

est évidemment tout à fait vrai, est particulièrement flagrant à propos de l'amour.

Il est évident que le Dasein dans sa "neutralité",⁵ souvent soulignée,⁶ si ce n'est un peu ressassée, n'est pas indifférent à la différence sexuelle car "la pluralité factive dispersée des corps vifs"⁷ implique la sexuation — *die Geschlechtlichkeit* — c'est-à-dire l'appartenance à l'un ou bien à l'autre sexe.

Ainsi le corps du Dasein est référé à sa sexuation comme autre d'un autre. Il n'est préférentiellement ni homme ni femme, mais bénéficie, au regard de cette différence, la plus communément partagée qui soit, d'une neutralité parfaitement bienveillante. Le corps vif que je suis, de sexe masculin ou féminin, *secus virile* ou *secus muliebre*, n'est ni second, ni premier mais toujours, littéralement, symbole, σύμβολον, d'un corps qui serait, eu égard à la sexuation, autre.

En son corps vif, le Dasein est marqué du sceau de la dualité sexuelle qui n'est pas un coup du sort mais une des inscriptions en sa chair de son être-vers-la mort, car la sexuation est intimement liée à la factivité du Dasein. Elle prend acte de la dispersion factive afin de séjourner auprès de l'incomplétude du Dasein et de sa capacité, par l'élan du désir, à aller au-devant d'un autre dans la singularité de son être-au-monde et de sa corporéité. C'est pourquoi la dispersion factive désire l'union et non l'unité ou l'unicité.

⁵ Edition intégrale tome 26, *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz*, Sommer Semester 1928, herausgegeben von Klaus Held, 1978, § 10, S. 172.

⁶ Notamment par Sartre avant plusieurs autres : *L'Être et le néant*, Gallimard p. 433 : "C'est pourquoi les philosophies existentielles n'ont pas cru devoir se préoccuper de sexualité. Heidegger en particulier, n'y fait pas la moindre allusion dans son analyse existentielle, en sorte que son "Dasein" nous apparaît comme asexué."

Voir également l'élaboration de cette question de la neutralité du Dasein par Jacques Derrida, *Heidegger et la question, De l'esprit et autres essais, Différence sexuelle et différence ontologique (Geschlecht I)*, éditions Galilée, 1987, repris Champs/Flammarion, 1990, p. 147-172.

Ou bien encore Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit., 1986, le chapitre II, intitulé "Neutralité et incarnation", p. 29-39, avec l'inconvénient qu'en ces pages le *Verfallen*, tenu pour une "déchéance", ce qu'il n'est aucunement, est appréhendé, ce choix terminologique y incitant fortement, comme ce qui est uniquement susceptible d'aller toujours de pair avec la dimension impropre de l'exister.

⁷ Heidegger, *Idem*, p. 173 : "das faktische Zerstreung in Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit."

C'est donc à partir de l'être-au-monde l'un auprès de l'autre, à partir de cette union, qu'il convient en premier lieu d'aborder la rencontre des amants. Or, l'accès à l'ouvert du monde s'offre tout d'abord à eux sous les hospices du désir et, dans son alternance d'actualité et de latence, de la jouissance partagée.

Le "comment" de cet être l'un avec l'autre est la tonalité érotique qui est tout aussi bien la propre tonalité du désir et celle de la jouissance d'amour. Or, de même que le désir est toujours désir de ce qui est désiré, de même, la jouissance suppose un partage qui lui donne d'advenir comme jouissance avec l'autre et, ainsi, par l'autre, comme jouissance de soi. Ce partage, s'il est à la mesure du don accordé, devient gratitude. La gratitude à l'adresse de l'aimé(e) se manifeste par les gestes et les attitudes de tendresse car "remercier cela ne se peut qu'en se faisant soi-même remerciement."⁸ L'amour est alors "d'une richesse sans commune mesure avec d'autres possibilités accordées à l'être humain et un suave fardeau pour ceux qu'il atteint"⁹ et c'est pourquoi d'ailleurs il est possible que la vulnérabilité et la sensibilité du Dasein, sidérant tout élan, l'incitent à s'en défier.

Il existe plusieurs sortes de désirs. Seule l'acceptation propre de l'incomplétude de l'exister dispose le Dasein qui se sait vulnérable à un désir qui n'est pas désir de consommation et qui, pour ce motif même, demeure impossible à rassasier; c'est pourquoi elle affranchit l'entente de la jouissance amoureuse de tout rapprochement avec la dévoration et la satiété alimentaires. La blessure d'amour, en effet, ne se contente pas de hanter les corps vifs selon un rythme qui serait physiologiquement déterminé, car elle est infligée par l'autre Dasein qui fait naître le désir. Ainsi l'amour n'est pas

⁸ Heidegger, *Briefe, 1925-1975*, Klostermann, Frankfurt, 1999, (1998), aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz, Brief an Hannah Arendt, 21. II. 25, S. 13 : "Wir können nur mit uns selbst danken.", *Lettre à Hannah Arendt du 21 février 1925*, in *Lettres et autres documents 1925-1975*, édités à partir des Fonds Arendt et Heidegger par Ursula Ludz, traduction Pascal David, Gallimard, 2001, p. 17.

⁹ *Idem*, S. 12 : "Warum ist die Liebe über alle Ausmaße anderer menschlicher Möglichkeiten reich und den Betroffenen eine süße Last ?", trad. française, op. cit., p. 17.

réductible à une activité, il est d'abord l'événement d'une rencontre qui se produit, la rencontre pleine de saisissement de ceux qui naissent à leur amour mutuel depuis la distension ouvrante de leur commotion.

Mais le désir, tourné vers l'avenir, commence par douter de la réciprocité de l'amour naissant, c'est pourquoi il ne se contente pas de s'inverser en crainte, il est lui-même constamment lié à la crainte de ce qu'il ignore. **Car tout ce qui a charge d'avenir se sait exposé au péril de la mort.**

Un tel amour est sa propre origine, il est sans pourquoi, excédant toujours ce qui, dans la coexistence, le manifeste le plus clairement. Dans la distance ouvrante du "sans pourquoi" le souci mutuel aspire à la joie sensible d'être l'un auprès de l'autre, l'un avec l'autre et l'un en l'autre, et c'est pourquoi il se change en oubli de soi. Excédant ce qui le comble, cet amour correspond à la joie rieuse ou grave de ceux qui vivent en lui l'épreuve d'un dépaysement plein de magnificence : absence à soi dans l'autre et joie partagée.

Cette joie n'est pas usage, *usus*, mais jouissance, *fruitio*, qui configure les choses et donne au monde de devenir, un temps, monde commun et, à ceux qui s'aiment, d'aller vers une nouvelle enfance moins seule que ne fut la première en ses terreurs.

Toutefois le "monde commun" de l'être l'un avec l'autre et l'un en l'autre, l'être-au-monde des amants implique une certaine forme d'oubli du monde ambiant qu'engendre le dédain des affairéments qui y prévalent. C'est pourquoi le travail, si intéressant qu'il soit, s'il n'est pas création, est ici un crève-cœur. Plus radicalement encore, les amants peuvent être en ce monde hors de ce monde, ils sont alors en proie à un désir d'impossible fusion que le mourir ensemble, seul, accomplit :

“Si de mes bras le tenant accolé
Comme du lierre est l'arbre encerclé,
La mort venait, de mon aise envieuse,

Lors que souef plus il me baiserait,
 Et mon esprit sur ses lèvres fuirait,
 Bien je mourrais, plus que vivante, heureuse.”¹⁰

Aimer ne va jamais sans trouble. Sapho parle d’un “ébranlement du cœur pareil au vent de montagnes qui s’abat sur les chênes”.¹¹ Éros, cette école du pouvoir être autrement est le noyau d’une rupture et d’un déportement hors de soi, c’est pourquoi le désir et la jouissance sont dotés d’une intranquillité spécifique, ce qui revient à proclamer leur étonnante étrangeté. Car telle est, en effet, la puissance démonique d’Éros. Le scintillement d’Éros — Φάνη, son nom orphique ne signifie-t-il pas “brillant” ? — dit à la fois la beauté et ce qu’elle suscite : attrait fulgurant, désir. La beauté qui transit un beau corps ne fait pas appel à la reconnaissance de principe d’une altérité, elle capte le regard, elle se prodigue et se voit et cependant, là même où elle s’expose et se livre, dans un grain de voix, un regard, un geste, une odeur, l’ovale d’un visage et la grâce d’un sourire, elle se dérobe encore, c’est pourquoi elle attire à soi et reste dans le contact même, toujours inaccessible. Etre ravi, soulevé et maintenu hors de soi, telle est la folie d’amour, la *μανία ἐρωτική* de Platon, ce transport qui élève, et par l’aimé, au-delà de lui, conduit à la beauté même qui, en ce beau corps, rayonne et transparait. La beauté serait ainsi la guise la plus éclatante de l’être se prodiguant aux étants, et l’érotique, l’initiation qui y convertit.¹² Car le désir, au terme de cette initiation, devient lui-même ce qu’il s’efforçait d’atteindre.

¹⁰ Louise Labé, *Œuvres poétiques, Sonnets*, XIII, édition présentée établie et annotée par Françoise Charpentier, NRF, Poésie/Gallimard, 1983, p. 121.

¹¹ Alcée, Sapho, livre II, fragments conservés par les citations d’auteurs, texte établi et traduit par Théodore Reinach, (traduction. modifiée), Les Belles Lettres, Paris, 1960, fragment 44, p. 228.

Qu'en est-il alors de l'être-l'un-avec-l'autre ?

Cette question est probablement ici la plus incongrue qui soit. Elle n'en demeure pas moins instante.

Le partage d'une révélation aussi entière ne suffit-il pas, en effet, à dire ce qu'il en est ? L'amant n'est-il pas, en cette folie, tendrement auprès de l'aimé,¹³ comme Nietzsche se plaît à le croire : « jamais jeunes gens ne furent sans doute traités avec autant de sollicitude, d'affection et d'absolu respect du meilleur d'eux-mêmes (*virtus*) qu'aux sixième et cinquième siècles, — conformément, donc, à la belle maxime de Hölderlin « car c'est en aimant que le mortel donne le meilleur de soi » ? »¹⁴

La parole de Diotime dans *le Banquet*, suggère que l'aimé en son beau corps, les aimés qui sont d'une semblable beauté, puis les belles actions seraient, au cours de l'initiation progressivement ascendante vers l'Idée de beau, autant d'étapes provisoires; dès lors, chacune d'entre elles, ne devrait-elle pas être abandonnée en chemin ?

Pourtant chaque beauté hautement singulière, ne semble-t-elle pas si séparée de toute autre qu'elle existe absolument et ne réclame-t-elle pas d'être reconnue comme telle ?

En outre, cette révélation érotique n'est-elle pas tout aussi bien quelque chose d'aveuglant qui terrasse et paralyse, si l'être humain n'est pas capable d'endurer invariablement le risque et de se maintenir avec constance sur les hauteurs de l'émerveillement ?

¹² Il faut se reporter à ce propos, aux pages du *Nietzsche* de Heidegger (tome I), p. 171-181, cours du semestre d'hiver 1936/37, où il est question du *Phèdre* de Platon, *Nietzsche*, Neske Verlag, 1961, p. 218-231, dans l'édition intégrale., tome 43, 1985, p. 190-213.

¹³ Henri-Irénée Marrou par son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, le monde grec*, I, Seuil 1965 (=1948), permet d'affirmer qu'en Grèce l'aimé, le jeune homme qui consent à l'amour n'est pas l'amant car l'interdit de la "passivité" frappe les hommes libres dès qu'ils ne sont plus imberbes. L'institution pédérastique, dérivant de l'opposition entre le gynécée et la cité, tend dès lors vers un "idéal misogyne de virilité totale"(p. 66), elle a une finalité éducative. La relation n'est certes pas égalitaire mais l'apport y est mutuel.

¹⁴ Nietzsche, *Humain trop humain*, Aphorisme 259, trad. Robert Rovini, Edition intégrale, dtv de Gruyter., tome IV, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 259, S. 217 : "wahrscheinlich sind junge Leute niemals wieder so aufmerksam, so liebevoll, so durchaus in Hinsicht auf ihr Bestes (*virtus*) behandelt worden wie im sechsten und fünften Jahrhundert — also gemäß dem schönen Spruche Hölderlins »denn liebend gibt der sterbliche vom Besten«."

D'où procède le besoin de dédaigner ce qui s'annonce en la beauté, de l'humilier et de l'insulter, de lui faire violence même, sinon du dédain de sa grâce qui est fragile, de la haine ou de la désespérance à l'endroit de ce qui est mortel ? De cette désespérance, qui se fait "haine du corps" bien plus sûrement que quête "d'immortalité" — à moins qu'il n'y ait là les deux versants complémentaires d'une même attitude — surgit la possibilité de vivre, dans l'amour, la fuite de ce qu'enjoint l'amour, notamment en se vouant à une jouissance sans lendemain qui n'a aucunement charge d'initier et qui, plutôt, s'efforce de dénier le corps vif et le rapport à l'être qui s'ouvre en lui. L'amour est fait de joie et d'abandon certes, mais il ne va pas sans effroi.

L'être-jeté l'un-avec-l'autre va nécessairement de pair avec une relation étroite et dépendante qui ne manque pas d'inquiéter. La poésie lyrique tout entière est, du moins lue sous ce jour, une injonction pressante à aimer dès à présent ou une vaste plainte contre l'inconstance capricieuse de qui n'aime plus. Ainsi l'amour peut restituer le Dasein à lui-même ou bien l'assujettir. Le mot même de "vénération", qui dit le propre charme de Vénus et ses "inévitables yeux", fait entendre cela clairement, car "vénérer" c'est *venerari*, adresser ses prières à la surpuissance du redoutable.

Le désir avive la blessure de l'unisexuation. C'est ce qu'on appelle communément "tomber amoureux". Cette manière de dire renvoie à l'être-jeté du Dasein en son versant charnel, il s'entend également lorsque l'on parle de "tomber malade". Qui aime, languissant et soumis, destitué de ses *habitus*, et désormais sans repères, est au plus près de sa chute initiale éprouvant ce qui lui est imparti et le dispose, l'intone. C'est pourquoi bien souvent, il ne retrouve le pouvoir être de son propre corps que par l'entremise de l'aimé.

Aimer c'est donc être à la merci de ce qui, par principe, en l'autre comme en soi-même, échappe. Redoutable est la puissance de la beauté qui règne sur le Dasein en sa corporéité !

Le désirable, occupant alors tout le champ du lointain comme du proche, en suspend l'expansion. Tout ce qui formait naguère "le vaste monde" ne vaut plus que comme signe de la présence de l'aimé, en tant que tel, il indiffère. Aussi l'amour ne signifie-t-il pas seulement comme le dit Henri Michaux "une occupation de l'espace"¹⁵ mais, plus encore, son invasion, et plus radicalement encore l'invasion de toutes les modalités de l'être-au-monde, spatiales et temporelles.

La reprise ou la réformation des modalités préalables de l'être-au-monde est une des premières exigences de l'amour. Elle peut être accueillie avec plus ou moins de bonheur.

L'amour brise la surface gelée de nos habitudes et de nos gestes usuels, il est donc l'occasion de recouvrer une corporéité singulière propre mutilée et oubliée, en allant au devant de l'autre en ce qu'il a d'imprévisible. Car l'autre, d'abord entouré du mystère qui auréole une intimité méconnue, porte pour longtemps la signature de cette nouveauté. C'est pourquoi ceux qui s'aiment se plaisent à évoquer, parfois même en présence de tiers, les premiers moments de leur rencontre. Cependant le don de soi, si entier qu'on le croie, n'a pas invariablement le même sens ni la même portée, il n'a pas toujours nécessairement les contours d'un réel qu'on n'attend pas : délicieux, triomphant, inespéré. De plus, il reste parfaitement égoïste s'il ne sait recevoir de même. De ce fait, deux égoïsmes peuvent s'y autoriser l'un de l'autre et s'y amplifier dans une synchronie qui se révèle trompeuse. La volupté, prodigue et exigeante à la fois, impatiente d'advenir, dilapide en ces parages tout ce qu'elle peut. Une telle possibilité n'échappe pas à Patocka qui écrit : "la jouissance peut exercer une fascination qui nous ensorcelle et nous

¹⁵ Henri Michaux, *Passages*, Gallimard, 1998., p. 19

rend captifs de son domaine”.¹⁶ La “fascination” n’est pas seulement une prévention contraire à la vérité qui conduit à quelque abus, ni le sortilège dont usent certains animaux prédateurs pour paralyser leur proie, *fascinus* est la traduction latine du grec φαλλός. Le phallos, était à l’origine l’emblème d’un culte, celui du dieu Priape, devenu par la suite épithète attribuée à Dionysos. L’être humain révère la puissance d’engendrement, qu’il se sait incapable de produire, il vénère l’aorgique car il est fragile, vulnérable, mortel.

L’homme, le *vir* se sait vulnérable aussi en ce qu’il est assujetti à l’alternance involontaire de la *potentia* et de l’*impotentia*. En cela non plus, il ne peut user de son corps comme de l’instrument de sa seule volonté. A cette impuissance, correspond l’incapacité, qui est tout autant féminine que masculine, à maîtriser la folie d’amour.

C’est pour faire prévaloir la *potentia*, puissance et maîtrise tout à la fois, que la Rome impériale avait instauré un puritanisme statutaire qui interdisait la passivité aux hommes et l’abandon sentimental aux matrones.¹⁷

Ovide, grand connaisseur de Sapho, haïssant les étreintes où l’un et l’autre ne se donnent pas, serait ainsi le premier Romain pour qui la *volupté* doit être réciproque.¹⁸

Si donc le beau nous est d’abord ami, comme les Grecs nous l’ont enseigné, n’est-il pas manifestement aussi ce qui provoque une violence profanatrice surgie de cet effroi qui, à Rome déjà, caractérise la tonalité érotique ? Ou bien, pour avoir égard à l’ambiguïté de la chose même,¹⁹ ne convient-il pas plutôt, et à présent plus que jamais, de considérer que ces

¹⁶ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Jérôme Million, 1995, p. 69.

¹⁷ Pascal Quignard, *Le sexe et l’effroi*, Gallimard, 1994. L’interdit de la passivité dans la Rome impériale concerne tous les hommes libres, quel que soit leur âge, tandis que l’*obsequium* est statutairement de règle pour les esclaves. Pareillement, en ce qui concerne les matrones, l’amour sentimental est tenu pour un crime aussi grave que l’adultère, en sorte qu’au temps d’Auguste, l’amour dans le mariage paraît une victoire de la débauche.

¹⁸ On prétend même que ce crime lui valut sa relégation “aux termes du monde”.

¹⁹ A ce propos, il faut ici souligner qu’Emmanuel Lévinas, dans *Totalité et Infini*, intitule précisément un des paragraphes où il traite d’Eros : “l’ambiguïté de l’amour”, *Totalité et Infini*, biblio/essais, 1988, p. 284.

deux tonalités érotiques, émerveillement et effroi, n'ont cessé et ne cessent de nous envelopper ? Ces deux tonalités qui paraissent de toutes les époques, même si elles ne sont pas équivalentes en toutes les mœurs, semblent indissociables en effet du climat érotique qui sait se faire âpre et douloureux.

Dès lors, il est probablement assez vain d'imputer au seul christianisme et en particulier à l'invention augustinienne du "péché de chair", le forfait d'avoir "empoisonné Éros". En effet, à l'inverse, la pensée chrétienne n'aurait pu se saisir de l'angoisse essentielle qui est bien, comme l'explique Kierkegaard, la condition préalable "du péché" et "le moyen rétrograde de l'entendre",²⁰ s'il n'avait d'abord été donné à l'homme de se sentir harcelé par son propre désir et de vivre en lui l'effroi de la prédation et l'urgence du prédateur.

Il serait donc naïf de croire que l'érotisme est réprimé uniquement par une discipline étrangère, car il se dompte lui-même dans le dessein d'apaiser la forme d'angoisse qui lui est propre : sa hâte effroyable de dominer, de pirater, d'envahir, comme le dit un poème de Henri Michaux, et la terreur qui y correspond, d'être, en ce déportement, dominé(e), voire violenté(e) :

“Je cherche un être à envahir
 Montagne de fluide, paquet divin,
 Où es-tu mon autre pôle ? Etrennes toujours remises,
 Où es-tu marée montante ?
 Refouler en toi le bain brisant de mon intolérable tension !
 Te pirater.

Présence de soi : outil fou

On pèse sur soi

²⁰ Søren Kierkegaard, *Le concept de l'Angoisse*, trad. du Danois par Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Gallimard, 1935, p. 68.

On pèse sur sa solitude
 On pèse sur les alentours
 On pèse sur le vide
 On drague.”²¹

Pareille tentative de peser sur le vide, est assurément sans gloire. Elle n'est pas l'absence de quelqu'un, *vide à sa place*, mais la tension générique où le corps exaspéré de solitude pèse sur soi et, insolemment, sur les alentours. Elle devient la pesanteur mortifiante du soi, d'un "on" anonyme qui s'emploie à racoler comme d'autres à noircir un cahier de réclamations. Le soi réside alors là où va la main du *vir* quand il se sait menacé. Le soi est lesté, ainsi que dans l'ennui, d'un corps, pour ainsi dire "en trop".

Est-ce à dire qu'il faille, pour évoquer un tel anonymat, avoir recours au concept de "pulsion" ?

Du rapport à la beauté comme ce qui fulgure ou comme ce qui suscite l'effroi, la pulsion, isolant le caractère irrépressible d'une poussée, semble ne rien savoir. La pulsion procède d'un soupçon, elle autorise à suspecter le noyau du désir qui est pourtant l'attrayant lui-même, elle incline à croire que le désir serait essentiellement interne. Réduit à la pulsion érotique, le désir devient un élan irrépressible, générique pour ainsi dire, qu'une liberté souveraine et externe accepterait ou non de reprendre à son compte.

Or, ce n'est pas le moindre paradoxe de ce concept de "pulsion" (*Trieb*) qui semble avoir partie liée avec le "on" impersonnel, que "d'avoir été conçu par des philosophes, Fichte et Schiller, comme un moment essentiel de leur théorie du moi". Fichte, par exemple, établit que la pulsion n'est jamais une chose car elle renvoie à une tendance ou à une activité qui va de pair avec le

²¹ Henri Michaux, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Pléiade, 1998, *Plume* précédé de *Lointain intérieur*, "Comme pierre dans un puits", p. 603.

sentiment, conscience nécessaire et immédiate, à laquelle tout le reste de la conscience, c'est-à-dire le domaine de la liberté, doit être accroché.

En tant qu'elle pousse vers quelque chose d'inconnu, la pulsion est aveugle et se manifeste par un élan impérieux, un malaise et un vide qui, déjà, comporte le pressentiment d'un rapport au monde. La pulsion est donnée certes, mais parvenant jusqu'à la conscience, ce qu'elle produit tombe en son pouvoir. C'est ainsi que, pour Fichte,²² s'articulent, au sein du moi, la nature et la liberté.

Opaque nous demeure cependant ce qu'il convient ici d'entendre par "nature". Si par "nature" il faut entendre l'être sentant qui ne se pose pas lui-même, alors la "pulsion" révèle une faille du moi. Le moi, en passant de la nature à la liberté, se dépassant lui-même, *existe* son propre fonds pulsionnel et ce qui est ainsi appelé "pulsion" équivaut au versant corporel de la factivité qu'il convient d'appréhender en terme de "moi-corps", si ce n'est que l'existant pour ce qu'il est en avant de soi et présent à soi, le porte et que le Dasein n'est jamais un pur être sentant mais un qui, à chaque fois ressent, c'est-à-dire se sent soi avec le monde, ce qui est bien différent. Que le "moi-corps" soit porté par un un Dasein n'est pas un détail car cela signifie que la corporéité vive n'est aucunement étrangère à la structure du souci.

En somme, le concept de "pulsion" peut induire en erreur s'il incite à naturaliser le désir et à séparer le Dasein de son être-au-monde et de l'être-ensemble. Or la "pulsion du moi" de Fichte n'est pas à l'abri de cet inconvénient. La pulsion est, en effet, pauvre en monde et c'est d'ailleurs pour ce motif qu'elle est essentiellement appréhendée par Heidegger comme ce qui caractérise la vie animale.

²² Fichte, *Das System der Sittenlehre nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke*, Berlin 1971, IV, voir notamment p. 105.

Avec Schiller, ce qui, chez Fichte, restait une faille au sein du moi, se sépare. Schiller distingue deux pulsions, l'une sensible, soumise à la nécessité, transforme l'homme en une unité numérique quand elle agit de manière exclusive; alors l'humain est "dominé par sa sensation". L'autre pulsion appelée pulsion formelle (*Formtrieb*), "procède de l'existence absolue ou de la nature raisonnable de l'homme et tend à le rendre libre, à affirmer sa personne".²³ Ces deux domaines distincts ne peuvent se heurter si l'éducation, les développant respectivement tous deux, préserve leur autonomie. La dualité des pulsions, loin donc d'engager à soumettre le sensible au rationnel, par le parallèle que la double notion de "pulsion" instaure, réclame qu'il y ait subordination réciproque et prépare la résolution supposée harmonieuse de leur contrariété. La beauté détient, à cet égard, un rôle décisif. Toutefois la sensibilité humaine est, ici encore, située dans l'horizon de la nature et le désir, appréhendé comme ce qui saisit immédiatement son objet, reste ce en quoi l'homme est étreint par elle, en sorte que l'humanité ne s'accomplit pleinement que dans la contemplation esthétique où elle se soustrait à cette emprise passionnée.

De cette prise en vue succincte du concept originel de "pulsion", il résulte qu'il semble à tout le moins oiseux de prétendre parvenir par cette entremise, jusqu'à l'expérience du désir inchoatif d'un Dasein en proie à l'épreuve de son incomplétude native.

Toutefois, nous n'en sommes pas quittes pour autant avec la "pulsion" qui est un des termes clé de la psychanalyse freudienne. Là encore, la pulsion apparaît comme un concept-limite²⁴ qui a charge d'articuler le

²³ F. von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Aubier/ Montaigne, Paris, 1943, trad. Robert Leroux, (édition bilingue), p. 169-171 : "Der zweite jener Triebe, den man den Formtrieb nennen kann, geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur und ist bestrebt, ihn in Freiheit setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen und bei allem Wechsel des Zustands seine Person zu behaupten."

²⁴ S. Freud, *Pulsions et destin des pulsions*, in *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, trad. collective dirigée par Jean Laplanche et J. B. Pontalis avec le concours de Jean-Pierre Briand, Jean-Pierre Grossein, Michel Tort, p. 18.

“psychisme” et le corporel. La pulsion a deux pôles : sa source est corporelle c’est-à-dire endogène et son but est, lui, psychique. De la provenance corporelle de la pulsion résulte, pour Freud, son caractère irréprouvable car, contrairement à toute excitation extérieure qui peut être fuie, la pulsion agissant de l’intérieur, n’offre pas les mêmes possibilités d’évitement, c’est pourquoi elle déploie son emprise de manière urgente et impérative. Si l’on classifie les pulsions depuis la source corporelle qui est leur origine, et non quant à leur but, à savoir la satisfaction, il faut distinguer la « pulsion du moi » ou pulsion d’autoconservation dont la faim est l’exemple même, de la “pulsion sexuelle” dont le concept de *libido* nomme le versant psychique.

Or, si le but de la pulsion sexuelle est tributaire de la source corporelle, Freud n’en montre pas moins combien l’objet de la pulsion, variable et multiple, dépend de l’histoire de la personne notamment par l’étude des modalités de la sexualité infantile dite “polymorphe” et des perversions. Il distingue donc, à la faveur du concept de *pulsion*, sexualité et génitalité, et montre que ce qui se présente chez l’adulte comme allant de soi, est le fruit d’un développement susceptible d’arrêts et de déviations. A la fin de sa vie, après bien des remaniements théoriques, Freud observe : “les excitations qui jouent un rôle pathogène émanent des pulsions partielles de la sexualité.”²⁵

Ainsi, les pulsions ne déclenchent pas le désir humain mais, sujettes aux influences des “fantasmes originaires” et du complexe d’Œdipe, le configurent. De plus, l’objet de la pulsion qui est, lui, le moyen par lequel elle cherche à atteindre son but est, en dépit de la tendance à la fixation aux premiers autres qui ont été désirés, changeant car passible de “substitutions”.

Le concept de pulsion est donc extrêmement labile et hybride. Il signifie à la fois une force *somatique* et une énergie *psychique*, il implique une espèce de délégation envoyée par le somatique dans le psychisme au titre de “représentant”. Ainsi la poussée interne si indéterminée, si anonyme qu’elle

²⁵ S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. Anne Berman, revue et corrigée par Jean Laplanche, P.U.F., 1970, p. 56.

puisse être d'abord, rencontre nécessairement des traits qui l'individualisent, d'autant qu'elle ne peut être appréciée que par le travail d'élaboration psychique qu'elle suscite, en sorte que la pulsion ne saurait être confondue avec l'instinct qui, lui, doit être subordonné à la finalité de la reproduction de l'espèce et caractérisé par son invariance.

Freud, par la suite, va réélaborer ce concept en mettant l'accent, notamment avec le "narcissisme", sur le caractère "libidinal" des "pulsions du moi". Dans cette dernière époque de son activité théorique, Freud accuse particulièrement l'antagonisme de la "pulsion de vie" et de ce qu'il appelle la "pulsion de mort". Cette dernière notion étant fort difficile à saisir dans la mesure où on voit mal comment la force de la pulsion pourrait travailler elle-même à sa propre destruction. Assurément par "mort", il faut ici entendre non ce qui s'anéantit de soi-même mais ce qui mortifie, ce qui, loin d'ouvrir à l'être, se fait compulsion de répétition et bégaiement de l'advenir à soi-même.

Tout cet édifice théorique, fort succinctement évoqué, est d'ailleurs si ardu que Freud lui-même, en 1932 en vient à déclarer : "la théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses, dans leur indétermination."²⁶

Par "mythique" ou "mythologique", il ne faut pas ici entendre le couple enlacé de Mars et de Vénus, mais, plutôt, si l'on s'en tient à ce que présuppose le concept de "pulsion", la métaphysique spontanée, héritée de la science qui subsiste dans le vocabulaire et la pensée de Freud.

La question que l'on ne peut manquer de poser à Freud est évidemment celle de savoir comment l'amour, s'il en est, s'accommode de la dite "pulsion".

²⁶ S. Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. Marie-Rose Zeitlin, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1999, (=1936), p. 130.

L'amour est-il accordé de surcroît comme gratitude qui va de pair avec la satisfaction pulsionnelle ou bien serait-il ce à quoi l'on consent en vue d'obtenir cette satisfaction, une sorte de ruse en vue de permettre à la pulsion de se satisfaire ?

Rien de tout cela assurément n'est clair. Reste à demander si ce manque de clarté est imputable à la nature équivoque de l'amour lui-même ou bien s'il résulte simplement de notre incapacité à saisir ce qu'il en est.

Ce qui a été provisoirement appelé ici seulement "ruse", est dans la théorie freudienne un processus "inconscient". Freud écrit : "nous parlons d'amour à partir du moment où les tendances psychiques de la pulsion sexuelle viennent occuper le premier plan alors que les exigences corporelles ou sensuelles qui en forment la base sont refoulées ou momentanément oubliées."²⁷ Ce qui revient à déclarer que : "aussi étrange que cela paraisse, quelque chose dans la nature même de la pulsion n'est pas favorable à la réalisation de la pleine satisfaction"²⁸ et signifie que le premier objet d'amour —père ou mère— à jamais perdu, ne se retrouve qu'à travers "une série d'objets substitutifs". Cependant, faut-il nécessairement interpréter l'inconstance et l'insatisfaction amoureuses qui caractérisent l'existence de certains adultes à partir d'une telle nostalgie ? Rien n'est moins sûr. En outre, il ne faudrait pas que la psychanalyse puisse servir de lettre d'excuse à la misère si activement expérimentée, du refus d'aimer. Si « pulsion » revient à dire : il n'y a pas d'amour, alors ce qui prétend nous éclairer, n'offre peut-être qu'une variante somme toute bien ordinaire du nihilisme contemporain.

Au vu de ces quelques éléments, il faut souligner que les difficultés de Freud proviennent évidemment du concept somatique de "corps" hérité de

²⁷ S.Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 310.

²⁸ S.Freud, *La vie sexuelle*, trad. Denise Berger, Jean Laplanche et leurs collaborateurs, P.u.f., 1969, p. 64.

la biologie sur lequel il fait fonds. Examinant le concept freudien de *Trieb* au cours d'un des *Séminaires de Zollikon*, Heidegger rappelle ce que cette tentative d'explication doit à la science et à ses méthodes. On ne dira jamais assez, en effet que le psychisme n'est que le corrélat du "corps" réduit au somatique du *soma*. C'est pourquoi pour autant que l'on pense l'enveloppement du soma par le corps vif dont il reste solidaire, les phénomènes qui surviennent, notamment dans l'hystérie, peuvent être entendus dans l'horizon de l'existence du Dasein et de son histoire, comme d'ailleurs les succès thérapeutiques de l'analyse freudienne et les aspects les moins inféodés à la science de sa théorie, tendent eux-mêmes à le montrer.

Henri Maldiney résume l'antagonisme des interprétations de l'être homme à lumière des pensées qui, respectivement, regardent en direction de la "pulsion" ou bien du "Dasein" en remarquant qu'elles paraissent se disputer son sens d'être "chacune tournant vers l'autre sa face aveugle."²⁹

En somme, pour être visés dans leur vérité, les phénomènes que constituent *désirer*, *avoir tendance* ou *tenir à*, ne doivent donc pas ici nous inciter à nous enquérir d'une prétendue causalité cachée qui en serait l'origine mais plutôt être questionnés depuis l'horizon de ce que le Dasein se donne d'accomplir ainsi et relativement aux dispositions et au ressentir qui s'éprouvent en eux.

Aussi, peut-être faut-il simplement entendre la "pulsion" comme l'inquiétude exigeante du désir en écartant toute l'économie énergétique et un certain nombre des présupposés de la théorie freudienne. Car toute interprétation d'un autre ordre court manifestement le risque de rompre le lien entre la pensée et ce qui est à penser, c'est pourquoi Heidegger qualifie l'explicitation des phénomènes humains à partir des concepts de "libido" et de "pulsion" "d'inappropriée".³⁰

²⁹ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Million, 1997, p. 145.

³⁰ Z. S. , p. 218 : "eine unangemessene Interpretation".

Mais peut-être se doit-on d'ajouter que, si inappropriés qu'ils soient, ces concepts, en dépit du fourvoiement biologisant qui les a vu naître, n'ont pas empêché la cure analytique de rendre de fiers services aux patients qui se sont tournés vers ses soins. A moins que l'on ne tienne le corps d'hypothèses qui constitue la "psychanalyse" pour un temple et ses notions pour des dogmes. Sans doute, faut-il, pour en juger, bénéficier, à tout le moins, d'un savoir et d'une expérience cliniques.

Mais qu'il existe, en ce domaine, des pratiques variées et des théories multiples, dont la *Daseinsanalyse* n'est pas la moindre incite à penser que pareille thérapeutique repose d'abord et avant tout sur la relation qui se noue à la faveur de ce qu'il faut bien appeler "la rencontre" avec l'analyste. Pareille rencontre à visée thérapeutique se situe manifestement à l'écart des affairments du monde ambiant, ce qui constitue à la fois sa difficulté spécifique et son privilège. En elle, il ne s'agit certes pas d'offrir à l'autre ce qu'il n'a pas mais d'accompagner un autre Dasein dans la révision de la modalité souffrante de son être-au-monde et de rendre ainsi possible un salutaire ressaisissement et même à une *Umstimmung* c'est-à-dire un revirement qui ouvre à une tonalité nouvelle.

Assurément, une telle possibilité repose sur une attitude d'écoute, elle fait place au silence comme modalité privilégiée de l'être-ensemble, pour autant du moins, qu'il favorise le laisser-dire. Ainsi ce genre de pratiques relève manifestement de ces métiers qui —tout comme d'ailleurs l'enseignement —s'exercent *in partibus infidelium*. Métiers de parole, de silence là où aimer est avant tout comprendre et où les cœurs errants trouvent leur repos et leur agonie.

Extrait d'un recueil d'articles et de conférences intitulé :

Intelligence du corps (en attente d'édition)

Ingrid Auriol

