

Servitude volontaire et masochisme dans la modernité Freud et la responsabilité politique de la psychanalyse

Joel Birman

DANS **TOPIQUE** 2013/3 n° 124 , PAGES 81 À 100

ÉDITIONS **ASSOCIATION INTERNATIONALE INTERACTIONS DE LA PSYCHANALYSE (A2IP)**

ISSN 0040-9375

ISBN 9782847952469

DOI 10.3917/top.124.0081

Date de mise en ligne : 19/11/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-topique-2013-3-page-81?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association Internationale Interactions de la Psychanalyse (A2IP).

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Servitude volontaire et masochisme dans la modernité Freud et la responsabilité politique de la psychanalyse

Joel Birman

I. CRITIQUE ET RESPONSABILITÉ POLITIQUE

Nous pouvons affirmer que c'est autour de la question spécifique de la *responsabilité politique* de l'*intellectuel* que non seulement le *mot* mais aussi le *concept* d'intellectuel a été constitué, par lequel on conjugue de façon organique le travail de l'intelligence avec l'impératif de l'*engagement* politique. Ainsi, si le travail de l'intelligence, tourné vers la production du savoir et de l'art, implique une perspective avant tout *critique* du réel social et historique, la dite dimension critique présente dans ce travail se dédouble obligatoirement en engagement politique et devient évidente dans la production du savoir et de l'art. C'est donc de là que vient l'impératif de la grande responsabilité politique de l'intellectuel, forgé à la fin du XIX^e siècle dans la plénitude de la modernité occidentale.

Cette question a en fait été esquissée à partir de l'injuste condamnation, par l'État français, de l'officier juif Alfred Dreyfus pour crime de haute trahison. Elle a été déclenchée par l'article « J'accuse », d'Émile Zola, publié par le journal *L'Aurore* le 13 janvier 1898. Il s'agissait, à strictement parler, d'une lettre de Zola adressée au Président de la République française exigeant la révision du procès de condamnation de Dreyfus d'une part et, d'autre part, de la dénonciation du tribunal militaire qui avait acquitté la veille le véritable coupable, commandant Esterhazy. Le lendemain, plusieurs artistes et intellectuels ont fait

Cet article a été écrit à partir des notes qui m'ont orienté lors de la conférence réalisée au cours du colloque intitulé « Sublimation et Responsabilité Politique du Théoricien », organisé par l'Instituto de Psicologia de l'Université de São Paulo, le 29 avril 2012/

publier une pétition de soutien à Zola. Elle était signée par, entre autres, Anatole France, André Gide, Marcel Proust, Charles Péguy, Albert Magnard et Jean Perrin.¹

En contrepartie, Maurice Barrès, anti-dreyfusiste, a qualifié cette initiative inédite de « protestation d'intellectuels », inventant alors un nouveau mot. C'était un mot péjoratif et un néologisme, car « intellectuel » n'existait pas dans la langue française.² Mais alors, les antisémites et nationalistes, qui combattaient farouchement Zola, ont tout de suite compris qu'un nouveau personnage social naissait à la suite de ce procès politique, et que cela demandait une nouvelle terminologie.³

C'est ainsi qu'est apparue la figure historique de l'intellectuel, celle de quelqu'un qui tisse les liens existant entre les registres du savoir, de la critique et de l'engagement politique. Son implication dans les questions fondamentales de l'espace public est donc au centre du nouveau personnage de l'intellectuel. Il intervient toujours, dans les petites et les grandes affaires qui se transforment en problèmes sociaux. Si sa condition historique et sociale était à l'origine inscrite dans la tradition française, la nouvelle figure de l'intellectuel se répand dans tous les pays occidentaux et devient vite une marque indéniable de la modernité.

Selon cette perspective, l'intellectuel n'est plus seulement un *spécialiste* dans le champ théorique d'un *savoir* donné, un *homme de lettres* ou un *artiste*; c'est aussi quelqu'un d'engagé dans les grandes causes appartenant à la sphère sociale. En effet, il dépasse la condition *régionale et particulière* de se consacrer à une activité spécifique, qui appartient au registre de la pensée, et est maintenant impliqué dans la lecture de la totalité du social. En d'autres termes, le nouveau personnage de l'intellectuel n'est plus réduit à un champ d'action limité, où il serait en effet un spécialiste, mais il s'insère dans les lignes de force essentielles de la République, où il cherche à orienter ses inflexions suivant une perspective à la fois critique et totalisante.

Cette fonction de l'intellectuel a été maintenue en Occident pendant tout le XX^e siècle, avec la même envergure éthique et politique qu'elle avait à l'origine. Pendant les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale, la fonction de l'intellectuel a été relancée avec force, ayant pour scène les luttes anti-colonialistes et leurs effets décisifs dans les métropoles colonisatrices. La figure grandiose de Sartre vient s'inscrire sur cette scène-là par ses écrits et ses multiples engagements⁴, ainsi que celles de beaucoup d'autres, en Europe, aux États-Unis et en Amérique Latine. Les luttes contre les actions dévastatrices de

1. Ory, P., Sirinelli, J.F., *Les intellectuels en France*. De l'affaire Dreyfus à nos jours. Paris, A. Collin, 1983.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. Sartre, J.P., *Plaidoyer pour les intellectuels*. Paris, Gallimard, 1972.

l'impérialisme américain, dans le contexte de la guerre du Vietnam, ont été l'un des points forts du nouvel intellectuel de ces dernières décennies ; elles surgissent dans tous les coins du monde, tenaces.

Pourtant, ces dernières années, l'intellectuel a quitté la scène de l'histoire en Occident. Nous ne pouvons pas encore dire si cela est définitif ou momentané. Mais la figure de l'intellectuel spécifique, centré sur sa propre activité et sa spécialité, domine celle de l'intellectuel critique, qui avait été hégémonique en Occident pendant une grande partie du XX^e siècle. La lecture de la totalité de l'espace social n'existe plus, elle est remplacée par les lectures régionales, orientées par de multiples discours théoriques.

L'anthropologue George Balandier, africaniste renommé, inscrit cette transformation radicale de la figure de l'intellectuel dans l'émergence historique de la modernité avancée et de l'hypermodernité.^{5,6} Déçu, il dit que dans son activité de recherche et d'enseignement, il croyait former des intellectuels dans le sens élargi du terme, mais que c'est un ensemble de techniciens tournés vers la *normalisation*⁷ qui a effectivement été forgé. Selon cette perspective, la transformation de l'intellectuel en spécialiste d'un champ spécifique du savoir implique non seulement la perte de l'engagement politique du théoricien et l'effacement des lectures totalisantes de l'espace social, mais aussi l'inscription de celui-ci dans les pratiques de normalisation de l'espace public de la contemporanéité.

Récemment, la publication « Le silence des intellectuels »⁸ a cherché à présenter une réflexion sur cette grande transformation qui a eu lieu dans le champ intellectuel durant ces dernières décennies. Résultante d'un important séminaire interdisciplinaire et international, au Brésil, cette œuvre souligne dans son éloquent titre ce qui est en jeu dans la transformation de la figure de l'intellectuel, c'est-à-dire, le *silence* qui est tombé sur le domaine intellectuel, lorsque les lectures totalisantes de l'espace social ont disparu, remplacées par les lectures régionales des spécialistes, dans leurs champs spécifiques de compétence.

Je suppose que la réalisation de ce colloque intitulé très justement « Sublimation et responsabilité politique du théoricien », organisé par l'Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, suivant la suggestion du Prof. Sophie de Mijolla-Mellor, de l'Université Paris 7 Diderot, a pour objectif principal la *problématisation*⁹ de cette question fondamentale qu'est la transformation historique de la figure de l'intellectuel. Parallèlement, cette proposition veut

5. Balandier, G., *Le désordre*. Éloge du mouvement. Paris, Fayard, 1988.

6. Balandier, G., *Le grand dérangement*. Paris, PUF, 2005.

7. Balandier, G., *Le dépaysement contemporain*, L'immédiat et l'essentiel, Entretiens avec Joel Birman et Claudine Haroche, Paris, PUF, 2009.

8. Novaes, A., (organisateur), *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

9. Foucault, M., *Dits et Écrits*. Volume IV, Paris, Gallimard, 1994.

aussi réfléchir sur les conjonctions qui existent entre le travail du théoricien et la *sublimation*, de sorte à relancer le débat dans le champ particulier de la psychanalyse. C'est ce qui explique l'*urgence* politique introduite par la question posée lors de ce colloque, intimement associée à l'obligation qu'a la psychanalyse de participer à cette discussion, de par les implications et les dédoublements compris dans le concept de sublimation.

II. MALAISE, INCONSISTANCE ONTOLOGIQUE ET MODERNITÉ

Toutefois, en considérant l'impératif de cette urgence, et pour insérer la psychanalyse dans le champ de ce débat, il faut réaliser une coupure très précise afin de circonscrire de façon rigoureuse une *problématique* dans laquelle la psychanalyse pourrait effectivement être impliquée. Pour cela, le fil à plomb qui doit être investi est la *transformation* dans le champ du *malaise* tel que conçu par Freud dans *Malaise dans la civilisation*.¹⁰ En effet, pour Freud, l'existence du malaise met en évidence les *impasses* qui font partie du projet de la *modernité*, et le fait que celle-ci ne puisse pas soutenir une formule pour produire le *bonheur*¹¹ promis par la philosophie des Lumières. Dans ce contexte-là, la production du bonheur dépend strictement de chaque sujet, de sa singularité, étant donné que celui-ci doit créer des *buts* spécifiques pour ses *intensités* pulsionnelles.¹²

Or, l'indication de ces impasses implique une critique du discours freudien vis-à-vis du projet de la modernité. L'existence de ces rumeurs prouve qu'il y a quelque chose dans ce projet qui ne marche pas, et qui doit être remis en question. La production du malaise psychique en est la preuve, mais il doit être esquissé dans ses conditions concrètes de possibilité. Cependant, dans cette critique du projet de la modernité, le discours freudien s'inscrit dans le champ du discours du *modernisme*, qui critique les présupposés de la modernité dans les registres de la politique, de l'art et de la philosophie.

En soulignant les diverses sources du malaise dans la modernité – les relations du sujet avec la *nature*, le *corps* et les *autres*¹³ – Freud affirme que ce sont les relations du sujet avec les autres qui constituent la principale source du malaise moderne.¹⁴ Il se passe quelque chose dans le registre des *liens sociaux* qui rend les relations du sujet avec les autres compliquées. L'*expérience de satisfaction* ne peut pas être réalisée de façon satisfaisante

10. Freud, S., *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, PUF, 1971.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

par le sujet, ce qui révèle l'impossibilité de réalisation du *désir*.¹⁵

Le discours freudien met ici en jeu les effets de la *pulsion de mort* qui, sous la forme de la *pulsion de destruction* ¹⁶, provoque des sons stridents dans l'expérience de satisfaction et la possibilité de réalisation du désir. La question de la *conflictualité* psychique, soutenue à présent dans une autre conception du dualisme pulsionnel, où la pulsion de vie et la pulsion de mort ¹⁷ s'opposent, gagne un contour différent de celui qui existait dans les dualismes pulsionnels précédents. ^{18, 19} Mais Freud affirme aussi que la conflictualité psychique est présente comme condition concrète de possibilité du malaise dans la modernité.

Toutefois, la problématique du malaise dans la modernité n'a été avancée que tardivement dans le discours freudien, avec l'essai sur le *Malaise dans la civilisation*. Elle y était déjà depuis son origine. Dans « La morale sexuelle 'civilisée' et la maladie nerveuse des temps modernes », publié en 1908, Freud signale déjà les impasses qui se présentent au sujet dans la modernité, dans la mesure où la dite « morale sexuelle civilisée » empêche le sujet de soutenir son désir et de réaliser l'expérience de satisfaction. ²⁰ En conséquence du conflit établi entre l'impératif du code moral moderne et les intensités érotiques, la dissémination du malaise a lieu, matérialisée dans l'émergence des « maladies nerveuses ». ²¹ Donc, le discours freudien faisait déjà la critique de la modernité, en adoptant pour fil à plomb la problématique du malaise.

Ce qui mérite alors d'être souligné est le fait que le discours de Freud, par le biais de cette question essentielle qui le traverse du début à la fin, rend évidente la responsabilité politique et l'engagement de la psychanalyse dans les impasses du sujet moderne. Étant donné que cette problématique est constitutive du discours freudien, nous pouvons donc affirmer que la psychanalyse est construite par cette responsabilité politique et cet engagement effectif, et qu'elle ne peut exister extérieurement à cela. En plus, par cette critique de la modernité, Freud s'inscrit dans la tradition du *modernisme*, ²² qui a critiqué la modernité dans les registres de la politique, de l'éthique, de la littérature et des arts plastiques.

Or, par l'intermédiaire de la problématique du malaise, Freud introduit la question de la *vulnérabilité* du sujet dans le contexte de la modernité. Cette vul-

16. *Ibidem*.

17. Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1981.

18. Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), Paris, Gallimard, 1962.

19. Freud, S., « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique » (1910), in Freud, S., *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

20. Freud, S., « La morale sexuelle 'civilisée' et la maladie nerveuse des temps modernes », (1908), in Freud, S., *La vie sexuelle*. Paris, PUF, 1973.

21. *Ibidem*.

22. Birman, J., *La psychanalyse et la critique de la modernité*, in Boukobza, C., *Où en est la psychanalyse ?* Psychanalyse et figures de la modernité, Paris, Érès, 2000.

néralité montre l'*inconsistance ontologique* du sujet moderne. Il en découle que cette inconsistance ontologique se matérialise dans la conflictualité psychique, et est révélée par la production de l'*angoisse*. C'est la raison pour laquelle le malaise prend effectivement corps et forme, qu'il se répand en tant que tel, et finit par se traduire dans l'émergence des « maladies nerveuses » modernes, d'une part, et dans la destructivité, d'autre part.

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud nomme cette inconsistance ontologique du sujet *désarroi*.²³ C'est par la condition psychique de désarroi que l'inconsistance ontologique du sujet se révèle clairement, sans subterfuges. Et le désarroi en question se manifeste en tant qu'angoisse, esquissant ainsi les impasses évidentes du sujet de la modernité.

Mais cette conjonction théorique entre les problématiques de l'inconsistance ontologique et de l'angoisse, formulée par Freud, est également présente dans d'autres discours théoriques, comme ceux de la philosophie politique et de l'archéologie. C'est ce que nous verrons par la suite.

III. PHILOSOPHIE POLITIQUE, ARCHÉOLOGIE ET PSYCHANALYSE

Dans certaines formulations théoriques de la *philosophie politique* nous voyons clairement les impasses qui s'imposent au sujet avec l'avènement de la modernité, dans le registre politique. Ainsi, la chute vertigineuse de la souveraineté politique, ancrée dans le discours religieux et dans la référence permanente à la figure de Dieu, est la condition de possibilité de la transformation du vassal en citoyen. Par la constitution de l'individualisme moderne, le sujet conquiert une liberté qu'il n'avait pas, mais il perd, par contre, la protection dont il jouissait. Si pour le sujet de la modernité le champ de la liberté s'est effectivement ouvert d'une façon presque absolue, il perd en même temps sa sécurité, assurée par la protection souveraine dans les registres politique et religieux. Bref, l'inconsistance ontologique et l'angoisse sont la contrepartie pour le sujet de la liberté conquise en tant que citoyen.

Claude Lefort démontre avec cohérence comment la chute de la souveraineté politique fait un *vide* au centre de l'espace social, qui devient un point de référence fixe autour duquel celui-ci va tourner à jamais.²⁴ En effet, si la perte de la souveraineté politique est marquée par une *absence* éloquente dans l'espace social, cette absence renvoie à une *présence* spectrale, qui rôde l'imaginaire du social dans la modernité.

Par conséquent, de la pré-modernité à la modernité, nous nous déplaçons de l'*unité* vers la *multiplicité*, c'est-à-dire, de l'ordre politique fondé sur l'unité

23. Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, *Op. cit.*

24. Lefort, C., *Essais sur le politique- XIX- XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.

souveraine vers la multiplicité des individus et des liens sociaux. Dans cette tension entre les figures du *un* et du *multiple*, la marque du vide au centre de l'espace social s'est configurée à l'avènement de la modernité. Si le multiple nous mène, en tant que citoyens, vers la dissémination des liens sociaux et de la démocratie, le un, comme spectre, nous séduit par contre dans son absence/présence vers la quête de la protection souveraine. En d'autres termes, tandis que la figure du multiple reproduit le champ des liens sociaux dans le sens *horizontal*, celle du « un » renvoie aux liens sociaux dans le sens *vertical*.

Ainsi, nous pouvons dire que les différentes modalités de *totalitarismes*, établies durant la première moitié du XX^e siècle sous la forme du *fascisme*, du *nazisme* et du *stalinisme*, ont été des mouvements orientés vers la restauration de l'unité perdue, lorsque le sujet cherchait à rétablir la sécurité et la soumission verticale au souverain, pour éviter l'inconsistance ontologique et l'angoisse. Par l'intermédiaire de ces *religions séculières de la modernité* qui promettaient la sécurité, mais risquaient d'être associées à la soumission au souverain, le sujet cherchait à se protéger de l'insécurité ontologique et de l'angoisse, mais se voyait obligé de renoncer au plein exercice de la liberté.

Passons maintenant du discours de la philosophie politique à celui de l'*archéologie*. Foucault y a introduit une problématique *similaire*. Dans *Préface à la transgression*, un essai d'introduction à l'œuvre de Bataille, il affirme qu'*avec la mort de Dieu*, il ne reste au sujet aucune *Loi* qui puisse lui dire définitivement ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, car rien ne le contraint plus de façon infaillible. Cela étant, la liberté acquise par le sujet lui impose une expansion vertigineuse de soi ainsi que la saveur de l'ébriété existentielle.²⁵ Cependant, en l'absence de la Loi symbolique et théologique qui règle l'expansion des sujets et empêche la *dangerosité* des expériences et les *risques sociaux* qui y sont impliqués, la modernité a inventé la *normalisation* des individus par les pratiques *disciplinaires*.²⁶ Fondées sur les discours des sciences humaines, les pratiques disciplinaires sont toujours orientées par l'impératif de la *norme* qu'elles forment.²⁷

Ainsi, la question cruciale de la mort de Dieu, énoncée par Nietzsche²⁸, est la condition de possibilité de l'exercice de la liberté pour les individus de la modernité, de par la chute de la verticalité morale et de la souveraineté politique qu'elle a promue. Mais face au risque et à la dangerosité que cela représente, la modernité invente les disciplines et la normalisation, comme modalité de pouvoir capable de s'opposer à l'expansion et à la dissémination erratiques de la liberté et du désir du sujet. Or, la mort de Dieu et la chute de la verticalité souveraine mènent irrévocablement les individus à l'inconsistance ontologique et

25. Foucault, M., « Préface à la transgression » (1961), in Foucault, M., *Dits et écrits*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1994.

26. Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1974.

27. *Ibidem*.

28. Nietzsche, F., *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971.

à l'angoisse, et ils sont alors réglés par les pratiques disciplinaires et par la normalisation. De par les risques qu'elle implique, la transgression doit être réglée par des normes. Les lectures effectuées par la philosophie politique et l'archéologie renvoient à la même problématique que celle du discours freudien, selon laquelle l'inconsistance ontologique du sujet, ainsi que l'angoisse, mettent son désarroi en évidence. En effet, face au désarroi et à l'angoisse, le sujet recherche la protection de la figure souveraine du père, pour ne pas devoir soutenir son désir et jouir pleinement de sa liberté.²⁹ Mais par la soumission à la figure du père protecteur, le sujet révèle l'existence de la *nostalgie du père*, sous la forme de la soumission mortelle au sur-moi.³⁰ Ainsi, le masochisme, comme forme privilégiée de *subjectivation* de la modernité, se dissémine clairement et de façon éloquente.³¹

IV. ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Nous pouvons donc souligner, à partir de ces divers discours théoriques, comment l'inconsistance ontologique et l'angoisse, son pendant, deviennent les marques significatives du sujet moderne. Que ce soit à la suite de la chute de la souveraineté politique, soit comme conséquence de la mort de Dieu, soit par l'impossibilité du père protecteur, le sujet est alors conçu dans sa vulnérabilité et vertigineusement lancé dans l'expérience de l'angoisse. Ainsi se dessine la condition d'inconsistance dans le registre de l'être, qui marque le sujet de la modernité.

Dans cette perspective, la formulation essentielle de la psychanalyse, défendue par le discours freudien depuis *L'interprétation des rêves*³², et selon laquelle le registre de l'*inconscient* est à la base du psychisme, renvoie à cette inconsistance ontologique qui marque irrémédiablement le sujet de la modernité. Cela étant, les registres de la *conscience*, du *moi* et de la *volonté* perdent leurs privilèges éthiques et théoriques tels qu'énoncés par la philosophie du sujet de Descartes.³³ Dans ce déplacement de registres psychiques, de la conscience vers l'inconscient, où le sujet s'inscrit dans la modernité, son inconsistance ontologique est déjà clairement exposée.

Toutefois, si par ce déplacement le *désir* s'impose de façon privilégiée dans le champ du sujet, ainsi que la *liberté d'expression* et l'*affirmation de soi*, par

29. Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, Op. cit.

30. *Ibidem*.

31. Freud, S., « Le problème économique du masochisme » (1924), in Freud, S., *Névrose, psychose et perversion*, Op. cit.

32. Freud, S., *L'interprétation des rêves* (1900), Chapitre VII, Paris, PUF, 1976.

33. Descartes, R., « Méditations. Objections et réponses » (1641) in *Œuvres et lettres de Descartes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1949.

contre, l'angoisse se dissémine. C'est la raison pour laquelle, dans les trois lectures présentées ci-dessus, nous avons esquissé les contreparties des efforts réalisés par le sujet dans le sens du désir et de la liberté, en quête de protection pour éviter la dissémination de l'angoisse et la mise en évidence de son inconsistance ontologique. En effet, pour empêcher vraiment la dissémination de l'angoisse le sujet peut aller à la recherche de la protection totalitaire, de la normalisation, et de la soumission au sur-moi, qui ne s'excluent pas, mais se conjuguent en tant que modalités de régulation de l'angoisse et de l'inconsistance ontologique.

Pourtant, nous le savons, la psychanalyse ne va pas dans le sens de promouvoir ni le totalitarisme, ni la moralisation disciplinaire et la soumission au sur-moi. Et c'est pour cela que Freud a pu énoncer en 1937, dans « Analyse avec fin et analyse sans fin », que l'expérience psychanalytique fait face aux mêmes impasses que celles détectées dans les pratiques de l'*enseignement* et de la *gouvernabilité*, et qu'elle est, comme celles-ci, au bord de l'*impossible*.³⁴ Effectivement, aussi bien dans l'enseignement que dans la gouvernabilité et la psychanalyse, le sujet est confronté au conflit et à l'angoisse par les lignes de force opposées qui le traversent, ce qui prouve son inconsistance ontologique sur une scène faite de combats et d'affrontements.

Dans ce sens, si les présuppositions présentes dans l'expérience psychanalytique n'offrent aucun accord possible avec les solutions totalitaires et normalisantes, ni avec la soumission du sujet au sur-moi, c'est parce que dans cette expérience le sujet doit être confronté à sa liberté et à sa possibilité irréfutable de jouir. Il en découle que l'émergence de l'angoisse s'inscrit au centre de l'expérience analytique, par laquelle la confrontation du sujet de la modernité aux formes opposées qui le poussent dans la direction de la liberté et de la soumission à l'autre deviennent claires, et dévoilent son inconsistance ontologique. L'angoisse doit alors être soutenue sans la moindre tergiversation dans l'expérience analytique, car ce n'est que par son intermédiaire que les liens sociaux et la sublimation sont de façon incontournable institués chez le sujet, dans les registres éthique, esthétique et politique.

C'est pourquoi, dans le séminaire sur « L'angoisse » réalisé en 1962-63, Lacan a pu avancer la thèse fondamentale qui affirme que l'angoisse est le seul affect devant effectivement être considéré et vu positivement dans l'expérience analytique, car contrairement aux sentiments, l'angoisse ne ment jamais.³⁵ Comme nous l'avons déjà vu, c'est par son intermédiaire que le conflit psychique est exposé dans sa radicalité, et que l'inconsistance ontologique du sujet est révélée, sans le moindre subterfuge.

34. Freud, S., « Analyse avec fin et analyse sans fin », in Freud, S., *Résultats, idées, problèmes* (1920-1940), Volume II, Paris, PUF, 1986.

35. Lacan, J., *L'angoisse*, Le Séminaire, Livre X (1962-1963), Paris, Seuil, 2004.

C'est donc la raison pour laquelle la psychanalyse n'est pas un discours théorique inscrit dans le champ de la psychologie, ni dans celui de la psychopathologie. Si celles-ci, en effet, veulent promouvoir la normalisation de la jouissance, la psychanalyse, par contre, a l'intention de confronter le sujet au maintien de son désir et de sa liberté, en provoquant de la sorte sa confrontation avec l'angoisse. Aussi, la psychanalyse est une *éthique*, de fait et de droit, mais une éthique centrée sur les incertitudes du désir.³⁶ C'est une éthique qui se dédouble nécessairement en une *politique*, car elle implique la responsabilité et l'engagement politique de la psychanalyse, esquissés par les lignes de force présentes dans le champ de l'expérience analytique. C'est là que se condensent les coordonnées du malaise de la modernité, qui doivent tourner le sujet de façon critique vers le modernisme, si son inconsistance ontologique peut, de fait et de droit, être mise en évidence.

Toutefois, si la question de l'angoisse renvoie à celle de l'inconsistance ontologique du sujet dans la modernité et vice-versa, ainsi que nous l'avons vu dans les discours théoriques de la philosophie politique, de l'archéologie et de la psychanalyse, il faut montrer à présent comment la question de l'angoisse a été problématisée dans la modernité, par la philosophie et la psychanalyse, pour que nous puissions proposer une autre lecture du sujet.

V. FINITUDE ET ANGOISSE

Sur ce point, la première question importante est que l'angoisse n'a été problématisée que dans la modernité, par divers discours théoriques. Si le mot angoisse apparaît déjà dans le livre de Lucrèce intitulé *De la nature*³⁷, il n'a été l'objet d'un travail proprement conceptuel que dans la modernité, dans différents discours théoriques. Avant, le mot angoisse n'a jamais été problématisé, ni par la philosophie, ni par la théologie ni par le discours scientifique. Cela n'a eu lieu que dans la modernité, de façon ordonnée, dans les discours théoriques de la philosophie et de la psychanalyse. Mais si cette problématisation théorique ne s'est vérifiée que dans la modernité, c'est à cause du trait d'inconsistance ontologique qui marque inexorablement le sujet dans ce contexte historique-là. Bref, l'angoisse est donc un affect strictement moderne, car elle dévoile radicalement l'inconsistance ontologique qui marque dès lors le sujet.

L'angoisse est devenue une problématique fondamentale, aussi bien dans la tradition de la philosophie existentielle qu'en psychanalyse. Si elle était au centre des réflexions théoriques de Kierkegaard, Heidegger et Sartre, d'une part,

36. *Ibidem*.

37. Lucrèce, *De la nature (De rerum natura)*, Paris, Aubier, 1993 (Je remercie le Prof. Sophie de Mijolla-Mellor de cette indication).

elle a d'autre part aussi occupé une position fondamentale dans les discours théoriques de Freud et de Lacan. Donc, l'angoisse n'a été conceptuellement pensée que dans la modernité, qui a entrepris clairement sa problématisation.

Je parlerai ici schématiquement et brièvement des contributions philosophiques à propos de la question de l'angoisse, et me retournerai alors plus spécifiquement vers la psychanalyse, en mettant surtout en relief la lecture de Freud sur ce point.

Sans aucun doute, c'est Kierkegaard qui a forgé historiquement le *concept* d'angoisse, dans une œuvre célèbre portant ce titre³⁸, vers la moitié du XIX^e siècle. Selon une perspective philosophique nettement anti-hegelienne, Kierkegaard énonce la position stratégique de l'angoisse pour la constitution et l'émergence du sujet. C'est par l'intermédiaire de l'angoisse, en effet, que le sujet peut effectivement se révéler, à lui-même et aux autres, sans équivoque.

C'est cette thèse primordiale que Heidegger a reprise, à sa façon, dans son œuvre inaugurale, à savoir, *Être et Temps*, publiée en 1927.³⁹ Ainsi, c'est par l'impact de l'expérience de l'angoisse que le *Dasein* peut se déplacer de la condition impersonnelle, énoncée à la troisième personne, à la condition *singulière*, énoncée à la première personne. C'est donc par ce biais que le *sujet* se constitue et apparaît effectivement. En d'autres termes, le *Dasein* se déplace d'une condition «*inauthentique*» à une condition *authentique*, de sorte à transformer radicalement les lignes de force de son *existence*, dans le registre éminemment éthique.

Qu'est-ce qui est impliqué dans le déplacement crucial du *Dasein*, de l'inauthenticité à l'authenticité ? Rien de plus rien de moins que la découverte et la reconnaissance par le *Dasein* de sa mortalité, c'est-à-dire, que sa vie a une limite absolue, qui est la mort. Le *Dasein* découvre qu'il est un *être pour la mort*, irréfutablement. Cela étant, ses relations avec le temps sont essentiellement réorientées, et forment des liens entre la temporalité et la *historicité*. En d'autres termes, le *Dasein* reconnaît alors sa condition de *sujet de la finitude*, dans cette rencontre radicale avec la durée limitée de son existence, indubitablement révélée par l'angoisse⁴⁰.

Quel est donc le dédoublement essentiel de cette expérience cruciale ? Réglé dès lors par la reconnaissance de sa finitude, dans cette inflexion décisive, le *Dasein* transforme ses relations avec le *langage* et le *discours*. En effet, si avant le *Dasein* se trouvait dans le registre du bavardage, c'est-à-dire, d'un mot gaspillé et marqué par la pauvreté qui ne dit rien sur lui ni sur le monde, cette rupture tranchante fait qu'il vienne s'inscrire dans le registre du mot *véritable*, et s'énonce en tant que sujet singulier dans ses rapports tendus avec le monde.⁴¹ C'est par

38. Kierkegaard, S., *Le concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard, 1935.

39. Heidegger, M., *Être et Temps*, (1927), Paris, Gallimard, 1986.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

conséquent par l'angoisse et par la profonde reconnaissance de sa finitude, que le *Dasein* peut vraiment avoir accès au mot véritable.

En s'inspirant de la philosophie existentielle de Heidegger, mais en s'en éloignant nettement, Sartre reprend la problématique de l'angoisse dans son rapport à la question de l'inconsistance ontologique. Ainsi, dans *L'être et le néant*, œuvre publiée en 1943, Sartre établit la relation entre les registres de l'être et du néant pour fonder la constitution de la liberté par le sujet⁴², en soulignant l'émergence de l'angoisse. C'est, en effet, par la position de négativité face à l'être que le sujet affronte l'angoisse, qui est à la fois la positivation et le signe certain de sa liberté.⁴³ Par conséquent, dans cet important essai d'ontologie phénoménologique, Sartre tisse les relations fondamentales qui existent entre les registres du sujet, de l'angoisse et de la liberté, qui ont pour contrepoint la *négativité* du sujet face à l'être, et qui constituent le sujet.

Dans le roman intitulé *La nausée*, publié en 1938, Sartre fait un récit littéraire antérieur à la thèse philosophique développée plus tard dans *L'être et le néant*, d'une manière conceptuellement articulée. Ainsi, sur le parcours existentiel du personnage Roquetin sont esquissées tragiquement les impasses du sujet face à l'assomption de sa liberté, dans ses incapacités de se détacher du monde des êtres par l'opération de la négativité. Le sujet est alors pris de *nausée*, la marque existentielle par excellence révélée par le personnage Roquetin, dans la mesure où la nausée est le signe évident, pour le sujet, de son refus d'accepter les risques qui sont présents dans l'assomption de sa liberté.⁴⁴

Donc, aussi bien dans le discours philosophique de Heidegger que dans celui de Sartre, c'est toujours la question de l'inconsistance ontologique du sujet dans la modernité qui est en cause, de diverses manières, et qui est énoncée comme étant l'angoisse. Il en découle que les questions de la finitude et de la liberté sont différemment « positivées » dans ces deux discours philosophiques, esquissant ainsi la constitution éthique du sujet dans la modernité, avec ses implications politiques.

VI. LES EMPREINTES DE LACAN

Lacan a décidément inscrit la psychanalyse dans le champ de la philosophie existentielle, en établissant le dialogue entre elles, malgré les critiques explicites de Sartre⁴⁵ et de Heidegger⁴⁶ contre le naturalisme présent dans le discours

42. Sartre, J.P., *L'Être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.

43. *Ibidem*.

44. Sartre, J.P., *La nausée* (1938), Paris, Gallimard, 1978.

45. Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, *Op. cit.*

46. Heidegger, M., *Séminaires de Zurich*, Paris, Gallimard, 2010.

freudien. Cependant, en s'éloignant définitivement du centre de cette critique, Lacan a rapproché le registre psychique de l'inconscient de la problématique de l'inconsistance ontologique, lorsqu'il a énoncé la question du désir par la médiation de la question du *manque*.⁴⁷ Par ce biais, il a pu alors entreprendre l'articulation entre le discours freudien et celui de la philosophie existentielle d'une façon originale.

Pour ce qui est de cette dernière, toutefois, il a fait la critique de la philosophie de Sartre⁴⁸ et s'est rapproché des thèses philosophiques de Heidegger, où, comme nous l'avons vu, la question de l'angoisse est fondamentale dans l'inflexion décisive de la condition de *Dasein*, du pôle de l'inauthenticité à celui de l'authenticité. C'est par ce chemin que Lacan a forgé l'opposition théorique entre les registres du *mot vide* et du *mot plein*,⁴⁹ comme correspondant à l'opposition introduite par Heidegger entre les registres du bavardage et du mot véritable.

Or, l'opposition entre les registres du mot plein et du mot vide renvoie à une autre opposition théorique, établie plus tôt par Lacan^{50,51} entre les registres du *moi* et du *sujet (JE)*. En effet, tandis que le registre psychique du moi est marqué par l'aliénation et l'inauthenticité, le registre du sujet de l'inconscient est le signe par excellence de l'authenticité.

Cependant, l'angoisse émerge dans le champ du psychisme au passage crucial du registre du moi à celui du sujet, par lequel le mot plein fait son inflexion et s'énonce par la cassure du registre du mot vide, lorsque le sujet de l'inconscient devient présent par les diverses *formations de l'inconscient* décrites par Freud. Bref, c'est par ce biais que le désir devient présent dans le champ de l'existence.

Ainsi, si dans la topique centrée sur l'Imaginaire Lacan conçoit l'angoisse dans sa conjonction avec la problématique du *trauma*⁵², dans la topique centrée sur le Symbolique, par contre, l'angoisse est perçue dans l'inflexion cruciale et le pli existant entre les registres du moi et du sujet, par lequel le mot plein s'énonce à la place du mot vide. Cependant, dans les termes de la rhétorique du discours freudien, l'angoisse est conçue par Lacan comme *angoisse de castration*.⁵³ C'est donc par une référence essentielle à la question de la castration, que la dimension de la finitude présente dans le registre du sujet de l'inconscient est mise en évidence, révélant alors la dite inconsistance ontologique.

47. Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in Lacan, J., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

48. Lacan, J., « Temps logique et assertion de certitude anticipée » (1945), *Idem*.

49. Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Idem*.

50. Lacan, J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), *Idem*.

51. Lacan, J., « L'agressivité en psychanalyse » (1948), *Idem*.

52. Lacan, J., « Au-delà du principe de réalité » (1936), *Idem*.

53. Lacan, J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Idem*.

VII. DE LA SEXUALITÉ À LA MORT

Décidément, le discours freudien s'inscrit dans la tradition théorique du penser l'inconsistance ontologique du sujet de la modernité, en révélant les impasses qui se présentent à lui. C'est pourquoi la position de l'angoisse est une position stratégique dans ce discours, et que Freud s'est fait nettement reconnaître comme l'un des théoriciens majeurs de l'angoisse dans la modernité, avec les auteurs de la philosophie existentielle.

Sur ce point, il faut dire que Freud a formulé différentes conceptions à propos de l'angoisse, d'abord quand il est passé de la première topique à la seconde⁵⁴, puis lorsqu'il est passé de la première théorie des pulsions à la seconde⁵⁵. Le passage de la première conception de l'angoisse à la seconde se trouve dans l'essai sur « L'inquiétante étrangeté⁵⁶ », publié en 1919. Là, en effet, il esquissait déjà une autre lecture de l'angoisse, mais la présentait encore dans la rhétorique conceptuelle de la première lecture. Mais lorsqu'il décrit les questions du *double*, de la *dépersonnalisation* et de la fragmentation corporelle⁵⁷, son discours introduit déjà clairement la question de l'inconsistance ontologique présente dans la modernité, et d'une façon beaucoup plus radicale que dans sa conception théorique précédente.

Ainsi, dans la première théorie de l'angoisse, Freud établit une articulation entre l'angoisse et le refoulement. Nous trouvons cette formulation, très concise, dans l'essai sur « Le refoulement⁵⁸ », publié en 1915. Quelle est donc la conception freudienne de l'angoisse ? Le discours freudien affirme que l'angoisse est le résultat du processus de refoulement de la pulsion sexuelle. En effet, le désinvestissement de la pulsion sexuelle, qui est à la base du processus de refoulement, engendre la séparation des registres de l'intensité et du représentant-représentation de la pulsion, de sorte que celui-ci est refoulé tandis que le premier se transforme en angoisse.⁵⁹ Par conséquent, l'angoisse met en évidence le but intensif présent dans l'opération psychique du refoulement.

Le discours freudien affirme certainement que l'objet du refoulement est la *pulsion partielle*, qui s'inscrit dans les registres de la *perversion polymorphe* et de la *sexualité infantile*, décrites au début dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*⁶⁰. Et ce qui est en jeu ici est le *refoulement secondaire* et non

54. Freud, S., « L'interprétation des rêves » (1900), Paris, PUF, 1976.

55. Freud, S., « Le moi et le ça » (1923), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 ; Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*, *Op. cit.*

56. Freud, S., « L'inquiétante étrangeté (1919), in Freud, S., *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1933.

57. *Ibidem.*

58. Freud, S., « Le refoulement » (1915), in Freud, S., *Métopsychoanalyse*, Paris, PUF, 1968.

59. *Ibidem.*

60. Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), *Op. cit.*

pas le *refoulement primaire*, dans la mesure où celui-ci est constitutif de la séparation structurelle et systématique entre les registres psychiques de l'inconscient et du préconscient/conscience.⁶¹ En d'autres termes, l'angoisse est engendrée dans le registre du refoulement secondaire, et non dans celui du refoulement *originnaire*.

Ainsi, ce que l'angoisse révèle est l'impossibilité pour le sujet de soutenir effectivement son désir, et d'avancer librement vers l'usufruit de la jouissance. Évidemment, le désir refoulé fait encore le chemin vers son affirmation du retour du refoulé, rendu évident dans la constitution d'un *symptôme*.⁶² Pour reprendre la formulation essentielle de Foucault, dans *Préface à la transgression*⁶³, nous pouvons affirmer que l'angoisse est le signe évident de la souffrance du sujet, face à son incapacité d'affirmer sa transgression par le soutien de son désir.

Cependant, Freud critique sa première théorie de l'angoisse à partir de ce qu'il formule dans *Au-delà du principe du plaisir*⁶⁴, publié en 1920, où il introduit l'opposition entre la pulsion de vie et la pulsion de mort. Dans ce contexte-là, l'angoisse n'est plus la résultante du processus du refoulement, mais elle est, au contraire, ce qui mène au refoulement⁶⁵, comme il le dit dans « Inhibition, symptôme et angoisse », en 1926. Cependant, ce virement décisif dans le discours freudien implique le retour de la problématique du *trauma*, qui avait été exclue lors de l'établissement de la théorie du *fantasme*⁶⁶ et de la critique de la *théorie de la séduction*⁶⁷. Et cette reprise de la question du trauma révèle la problématique de la finitude d'un autre point de vue, centré sur la relation du sujet avec la *mort*.

VIII. TRAUMA ET DÉSARROI

Donc, le retour à la problématique du trauma par Freud ne s'inscrit plus dans le registre de la sexualité, comme dans le contexte conceptuel de la théorie de la séduction, car, dans le sens opposé à l'érotisme, c'est la question de la mort qui est en jeu.

Nous le savons, l'expérience tragique de la première guerre mondiale révèle à Freud l'importance du trauma pour le psychisme⁶⁸, dans la mesure où la pri-

61. Freud, S., « Le refoulement », in Freud, S., *Métapsychologie*, *Op. cit.*

62. *Ibidem*.

63. Foucault, M., « Préface à la transgression », in Foucault, M., *Dits et écrits*, Vol. I, *Op. cit.*

64. Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir », (1920), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*, *Op. cit.*

65. Freud, S., *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), Paris, PUF, 1973.

66. Freud, S., *L'interprétation des rêves* (1900), *Op. Cit.*

67. Freud, S., « Lettres à Wilhem Fliess, notes et plans » (1887-1902), in Freud, S., *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973.

68. Freud, S., « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*, *Op. Cit.*

mauté du principe du plaisir suppose la domination du trauma et de la menace de mort par le sujet⁶⁹. Pour Freud, la duplicité des positions politiques et l'ambiguïté de l'État vis-à-vis des citoyens, en temps de guerre et en temps de paix, sont évidentes.⁷⁰ En interdisant au sujet de tuer l'autre en temps de paix, et en l'autorisant à satisfaire ce désir en temps de guerre, l'État montre à Freud ce qu'il y a de contingent et de stratégique dans ses décisions politiques.

C'est à cause de l'importance cruciale qu'il attribue dès lors au trauma, que Freud écrit l'essai intitulé *Au-delà du principe du plaisir*⁷¹, où il affirme l'existence dans le psychisme d'un autre principe régulateur, avant que le principe du plaisir ne puisse se mettre en action et devenir hégémonique. Ce nouveau principe est nommé *principe du nirvana*, dans son essai intitulé « Le problème économique du masochisme »⁷².

Ainsi, la *compulsion de répétition* est l'opération psychique par laquelle le psychisme essaie de dominer l'*excès* intensif, qui est l'effet évident de l'expérience traumatique et la source économique de l'angoisse. En effet, l'angoisse est alors le signe de l'excès pulsionnel dans l'appareil psychique, et n'est pas capturée par le champ des représentations.⁷³ En d'autres termes, dans l'expérience traumatique le psychisme est dominé par la dissémination de la pulsion de mort, qui n'y est pas régulée effectivement par la pulsion de vie.⁷⁴ Si l'action de la pulsion de mort va dans le sens de promouvoir des ruptures dans les *liaisons* psychiques, la pulsion de vie, par contre, vise l'articulation de ces liaisons, afin de rendre l'hégémonie du principe du plaisir possible.⁷⁵

Cela étant, si l'angoisse est dès lors conçue en tant qu'angoisse de mort, comme résultat de la menace de mort introduite par le trauma – qui est toujours possible –, c'est dans l'expérience de l'angoisse que le sujet trouve sa *limite*. Nous voyons ici l'émergence du sujet de la finitude dans le discours freudien, tel que Foucault l'a énoncé dans « Naissance de la clinique ». ⁷⁶ Depuis 1920, en effet, Freud conçoit le sujet dans les limites entre la vie et la mort ; et en tant que sujet de la finitude, il doit toujours essayer de dominer la pulsion de mort par l'articulation établie par la pulsion de vie.

Cela implique qu'avant la philosophie existentielle de Heidegger, le discours freudien avait déjà introduit la thèse de l'existence du sujet de la finitude. Situé à la limite instable entre les registres de la vie et de la mort, le sujet doit affir-

69. Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), *Idem*.

70. Freud, S., « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915), in Freud, S., *Essais de psychanalyse*, Op. Cit.

71. Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), *Idem*.

72. Freud, S., « Le problème économique du masochisme » (1924), in Freud, S., *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

73. Freud, S., *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), *Op. Cit.*

74. Freud, S., « Au-delà du principe du plaisir » (1920), *Idem*.

75. *Ibidem*.

76. Foucault, M., « Naissance de la clinique », Paris, PUF, 1963.

mer la puissance de la vie face à la possibilité toujours présente de la mort. L'angoisse est donc le signe de cette confrontation inéluctable pour le sujet, provenant de la possibilité toujours imminente du trauma.

Mais il faut dire aussi que si le sujet doit toujours affronter la possibilité de la mort, de par l'imminence de l'expérience traumatique, cela est dû à son *désarroi* essentiel, ainsi que nous le dit Freud dans *Malaise dans la civilisation*.⁷⁷ Or, ce désarroi qui est à la base du malaise dans la modernité, suppose l'absence de la figure du *père protecteur* pour le sujet.

L'absence de la figure du père protecteur, énoncée dans les années 30, suppose la construction antérieure de la figure du *père mort*, avancée par Freud dans *Totem et tabou*, pour penser l'émergence historique de la modernité en Occident.⁷⁸ C'est à cause de l'absence de la figure du père protecteur que le sujet est sans cesse menacé de mort, et marqué par l'avènement de l'angoisse, car le père ne peut plus le protéger vraiment, relançant alors la condition de l'insistance ontologique du sujet.

IX. MASOCHISME VERSUS SUBLIMATION

En revenant à la première théorie freudienne du trauma, centrée sur la séduction⁷⁹, contrairement à la théorie du fantasme qui a voulu la rectifier et en venir à bout plus tard⁸⁰, nous pouvons dire que le souci théorique majeur de Freud dans cette rectification consiste à restaurer éthiquement la figure du père protecteur. En effet, ce qui est impensable pour Freud lorsqu'il critique la théorie de la séduction, c'est le fait que la figure du père puisse faire du *mal* à l'enfant. Le père est celui qui est toujours protecteur ; il n'est jamais un père pervers capable d'abuser de la fragilité et de la vulnérabilité de l'enfant.

Donc, la première théorie de l'angoisse chez Freud, ainsi que ce qui lui est corrélatif, c'est-à-dire la première topique et la première théorie des pulsions, supposent la référence à la figure du père protecteur qui empêche ce qui serait le pire pour l'enfant, à savoir, la jouissance et la transgression. C'est par l'intermédiaire de la figure du père protecteur que l'opération du refoulement est alors introduite sur la scène psychique.

Cela implique que, dans ce contexte théorique, Freud est encore un auteur pré-moderne, car il croit toujours à la figure protectrice du père. Ce n'est qu'après avoir écrit *Totem et Tabou* qu'il s'est déplacé dans le sens de la modernité, par la formulation de la thèse de la figure du père mort et de l'absence de la figure

77. Freud, S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.

78. Freud, S., *Totem et tabou* (1913), Paris, Payot, 1975.

79. Freud, S., « L'étiologie de l'hystérie » (1896), in Freud, S., *Névrose, psychose et perversion*, *Op. Cit.*

80. Freud, S., « L'interprétation des rêves » (1900), *Op.cit.*

du père protecteur, dont le contrepoint est la dissémination de l'angoisse et la possibilité de l'expérience traumatique.

Toutefois, selon cette autre représentation de la figure du père dans le discours freudien, celui-ci ne devient pas la réalisation de la figure du mal, comme c'était le cas au début. En effet, ce qui est en scène à présent, c'est la *faillibilité* de cette figure, qui ne peut plus vraiment protéger l'enfant du pire. L'enfant est ainsi exposé au trauma et à la menace de la mort. C'est par conséquent dans ce sens-là que le sujet de la finitude est marqué par le désarroi, car l'enfant ne peut plus compter sur la protection infaillible du père.

Aussi, désirer intensément la figure du père protecteur, comme contrepartie du désarroi fondamental, indique combien le sujet veut être protégé contre l'émergence de l'angoisse, coûte que coûte, quitte à se soumettre à la férocité du sur-moi.⁸¹ Mais pour cela, le sujet en vient à occuper une position masochiste à l'extrême, qui résulte de cette soumission, et manifeste la nostalgie de la figure du père protecteur⁸². En fait, le sujet se déplace du registre où il établit des liens avec les autres sur le plan horizontal, où l'incertitude et l'insécurité interviennent clairement, et va vers la soumission verticale à l'autre, où il se protège contre la possibilité de l'angoisse. En d'autres termes, le masochisme est une position de subjectivation par laquelle le sujet se préserve du désarroi originaire et de l'angoisse, en se soumettant à l'autre d'une façon obscène.

C'est dans cette perspective que Freud, dans « Le problème économique du masochisme⁸³ », introduit l'existence du *masochisme moral* et du *masochisme féminin* comme étant deux modalités de subjectivation, où le sujet se protège contre l'angoisse et le désarroi, en s'éloignant des liens sociaux dans le registre horizontal pour se diriger vers le registre vertical. C'est toujours l'autre qui assujettit le sujet, dans ces modalités différentes de masochisme, et la soumission au sur-moi est invariablement présente.

C'est encore à cause de cela que le masochisme, en tant que modalité cruciale de subjectivation dans le contexte théorique du discours freudien, s'inscrit dans les diverses structures cliniques, qu'elles appartiennent aux registres de la névrose, de la psychose ou de la perversion, comme élément invariant établi. En d'autres termes, cette position masochiste de subjectivation est privilégiée dans le registre de l'expérience clinique comme résultat de la quête de protection du sujet face à l'angoisse et au désarroi ; il accepte la protection souveraine de la figure du père et la recherche nostalgique et frénétiquement, ce qui est évident dans sa soumission au sur-moi.

81. Freud, S., *Malaise dans la civilisation* (1930), *Op. Cit.*

82. *Ibidem.*

83. Freud, S., « Le problème économique du masochisme » (1934), in Freud, S., *Névrose, psychose et perversion*, *Op. cit.*

Ainsi, les diverses modalités masochistes de subjectivation sont les formes par lesquelles la problématique de la *servitude volontaire*⁸⁴ est effectivement forgée dans la modernité, face aux impasses politiques, sociales et éthiques posées par l'horizontalisation des liens sociaux à la suite de la chute de la verticalisation souveraine, qu'elle soit de l'ordre du politique ou d'ordre théologique. Donc, une question politique majeure est certainement en cause ici, impliquant la responsabilité du psychanalyste et de la psychanalyse.

Ce qui s'impose en tant que possibilité est l'impératif de la *production sublimatoire*, par laquelle le sujet peut établir des buts pour son désarroi sans être paralysé dans le masochisme et la position de l'angoisse, par la constitution effective de liens sociaux dans le registre de l'horizontalité. De tels liens – inscrits sur le plan politique, social, éthique et esthétique – permettent au sujet de soutenir son désir et sa liberté, en évitant la tentation mortelle de la soumission masochiste à l'autre et au sur-moi.

Or, cette production sublimatoire n'est pas marquée chez le sujet par la production du *beau*, mais par la promotion du sublime^{85,86,87}, dans la mesure où c'est dans celui-ci que les empreintes de la mort sont mises en évidence dans la modernité et la critique moderniste de la modernité. En effet, c'est par le sublime que le sujet de la finitude, mettant en évidence la question de l'inconsistance ontologique et de l'angoisse dans la modernité, s'inscrit sur la scène de l'histoire dans les registres de la politique, de l'esthétique et de l'éthique. C'est cette conception de sublimation que le discours tardif de Freud a mis en cause, depuis son essai esthétique sur l'inquiétante étrangeté.⁸⁸

Joel BIRMAN
426, Rua Major Rubens Vaz
22420-001 Gavia Rio de Janeiro
Brésil
joelbirman@aol.com.br

84. La Boétie, E., *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.

85. Burke, E., *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Paris, Vrin, 1990.

86. Kant, E., *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Vrin, 1994.

87. Kant, E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1989.

88. Freud, S., « L'inquiétante étrangeté » (1919), in Freud, S., *Essais de psychanalyse appliquée*, *Op. Cit.*

Joel Birman – *Servitude volontaire et masochisme dans la modernité*

Résumé : Ce travail a l'intention d'indiquer l'insertion du discours freudien dans le projet moderniste de la critique de la modernité, où, par la médiation de la problématique du malaise, il met en évidence l'inconsistance ontologique et l'angoisse qui lui est corrélative. Parallèlement, le masochisme en tant que modalité privilégiée de subjectivation est mis en relief, afin de montrer la manière selon laquelle le sujet évite d'assumer la condition de désarroi, dans le but de réaliser des sublimations dans les registres politique, esthétique et éthique.

Mots-clés : Désarroi – Angoisse – Masochisme.

Joel Birman – *Voluntary Servitude and Masochism in the Modern Era.*

Abstract : This article explores how Freud's ideas fit into modernist criticism of modernity in which, through the problematics of discontentment, light is shed on ontological inconsistency and the ensuing anxiety it generates. Parallel to this, masochism is highlighted as the preferred modality of subjectivisation, thereby showing how the subject manages to avoid disarray, in order to achieve sublimation in political, aesthetic and ethical spheres.

Key-words : Disarray – Anxiety – Masochism.