

CIRCONSCRIRE LE DÉSIR, OBJET D'EROS ET HASARD DE LA PULSION

par Lou Cléments

Sur un mot de Freud

La libido freudienne trouve-t-elle son ancêtre dans l'eros platonicien ? Oui, à en croire Freud lui-même, qui assimile explicitement l'un à l'autre dans sa quatrième préface des *Trois essais sur la sexualité* : « Mais en ce qui concerne l'extension du concept de sexualité, que l'analyse des enfants et de soi-disant pervers rend nécessaire, on se permettra de rappeler à tous ceux qui regardent de haut la psychanalyse avec mépris, combien la sexualité élargie de la psychanalyse coïncide avec l'Eros du divin Platon. (Cf. Nachmansohn, 1915.)¹ »

Nous pouvons déjà tirer trois enseignements de cette indication de Freud :

(1) La *libido* doit s'entendre en un sens élargi, comparé au concept habituel de la sexualité. Ceci n'empêche pas, néanmoins, de considérer que la sexualité au sens restreint joue un rôle considérable dans la vie humaine, comme le précise Freud peu avant cette citation, encore au sujet d'un philosophe : « Car le philosophe Schopenhauer a voici longtemps montré aux hommes avec quelle ampleur ce qu'ils font et ce à quoi ils aspirent est déterminé par les tendances sexuelles – au sens habituel du mot –, et un monde de lecteurs devrait avoir été incapable malgré tout de s'ôter complètement de l'esprit un rappel aussi percutant ! » Il y a donc un sens restreint, habituel du concept de sexualité, ainsi qu'un sens élargi. Jusqu'où cet élargissement peut-il aller ? Et à quel point implique-t-il de « déssexualiser » le concept de *libido* ? Il nous faut garder ces questions à l'esprit.

(2) La référence au « divin Platon » sert manifestement de passe-droit à Freud contre la méfiance de ses contemporains. Le renvoi à Platon n'a donc pas pour but – du moins pour unique but – la vérité scientifique du rapprochement entre *eros* et *libido* ; il est aussi stratégique. Il nous faut prendre la comparaison des deux concepts avec précaution, sans

cependant la disqualifier car, infondée, elle serait sans valeur rhétorique. La référence de Freud nous met donc sur la voie de ce que signifie exactement la *coïncidence* entre *eros* et *libido* ; elle ne nous en livre pas le secret.

(3) Quoique Freud se range visiblement dans le « monde de lecteurs » marqués par les enseignements de la philosophie, le psychanalyste n'est pas qu'un lecteur. Car il s'instruit avant tout de sa clinique². C'est « l'analyse des enfants et de soi-disant pervers » qui rend nécessaires les développements théoriques sur la *libido*. De ce point de vue, le philosophe doit reconnaître les transformations auxquelles il soumet les propos de la psychanalyse lorsqu'il s'empare de ceux-ci. Bien qu'observateur de lui-même et de ses frères humains, il n'a pas de clinique. C'est pourquoi le présent article se donne essentiellement pour but de soulever des interrogations, non de soumettre de nouvelles hypothèses. Le renvoi de Freud à Platon a déjà fait couler beaucoup d'encre. Les commentateurs s'essaient tantôt à des comparaisons systématiques entre les théories du désir des deux penseurs³ ; tantôt ils retracent les lectures du texte de Platon par Freud, essayant de dévoiler des inspirations cachées⁴. Pour notre part, nous prendrons Freud au mot lorsqu'il compare *eros* et *libido*. Car, selon nous, la question subsiste de savoir en quoi consiste la similarité de ces deux concepts. En outre, une telle similarité nous autorisera dans un second temps à adresser en retour à Freud une question platonicienne, à savoir la limitation de la pulsion érotique et ses rapports avec l'intelligence. Si la *libido* est bien l'équivalent freudien de l'*eros* chez Platon, les mouvements du désir – entre tourment et apaisement – et ses relations à la pensée sont-ils eux aussi comparables ? Dans quelle mesure le phénomène de la sublimation, tel que mis en évidence par Freud, permet-il une heureuse circonscription du désir ?

Nature de la pulsion et rapport à l'objet

Il est utile d'examiner l'article de Nachmansohn cité par Freud, « *Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platons*⁵ ». Nachmansohn, jeune psychanalyste qui n'a jamais rencontré Freud, développe dans cet article quatre thèses solidaires. D'abord, la *libido* se définit comme un élargissement de la seule activité sexuelle au désir amoureux. Cet élargissement ne doit pas néanmoins s'étendre au-delà. La *libido* n'est pas une énergie vitale, ce en quoi la théorie freudienne se distingue selon lui de la doctrine jungienne. L'article est par ailleurs rythmé par un dialogue entre les hypothèses de Freud et celles de Jung, dialogue dans lequel Freud ne manque jamais de l'emporter. Cette première thèse s'appuie sur trois arguments tirés de la clinique freudienne : (1) « l'existence, chez l'enfant normal, d'une vie fortement érotique⁶ », et ce, évidemment,

sans qu'y soit associée une quelconque activité sexuelle ; (2) le développement, à partir de la troisième année, d'un plaisir érotique chez l'enfant non encore fixé sur les zones corporelles sexuelles, comme chez l'adulte, mais manifesté « sous les modes les plus divers⁷ » ; (3) « l'intuition que la pulsion amoureuse est psychologiquement la même⁸ », autrement dit que l'amour physique est solidaire des autres manifestations du sentiment amoureux en raison de leur co-appartenance à une même pulsion⁹.

Notons que les arguments (2) et (3) font état de la même relative indifférence de la pulsion à l'égard de son objet. Cet élément, développé dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, n'est pas de peu d'importance pour notre étude. Dans la conclusion du chapitre consacré à l'inversion, Freud écrit : « Nous sommes donc incités à relâcher dans nos pensées le nouage entre pulsion et objet. La pulsion sexuelle est probablement d'abord indépendante de son objet, et ne doit sans doute pas non plus sa genèse aux charmes de celui-ci.¹⁰ » Cette conclusion est confirmée dans le chapitre suivant, « Immatures sexuels et animaux pris comme objets sexuels¹¹ » : qu'un tel rabaissement des objets de la pulsion soit possible plaide en faveur de l'indifférence de celle-ci à l'égard de son objet¹².

Après un point sur la notion de *libido* chez Jung, Nachmansohn poursuit sur sa seconde thèse, à laquelle nous renvoie Freud, à savoir que la *libido* freudienne coïncide avec l'*eros* platonicien. Il s'agit en effet dans les deux cas d'une pulsion de création et de procréation intrinsèque à toute vie humaine. Ils sont le genre dont le désir strictement sexuel fait partie, mais ne s'y limitent pas. « L'essence de l'amour¹³ » se trouverait donc dans l'instinct de conservation de l'espèce. Enfin, *eros* et *libido* sont une pulsion invariable, indépendante de l'objet dont elle se saisit. Ce dernier élément justifie la quatrième thèse de Nachmansohn, qui constitue à mon sens la véritable originalité de son article. Celle-ci est introduite sous la forme d'une interrogation. Si la pulsion est indifférente à son objet, comment ne pas donner raison à l'élargissement maximal de la notion de *libido* proposé par Jung ? Qu'importe l'objet : il n'y aurait en conséquence qu'une seule et même énergie psychique, s'appliquant indifféremment à « tous les intérêts quels qu'ils fussent¹⁴ ». Il ne serait plus désormais nécessaire, selon la proposition jungienne, de postuler le caractère sexuel de cette unique pulsion. La quatrième thèse de Nachmansohn consiste alors à réfuter ce qui pourrait apparaître comme la conséquence nécessaire de l'indifférence de la pulsion envers son objet postulée par Freud, réfuter donc l'hypothèse jungienne de l'existence d'une énergie psychique globale. Autrement dit, pour quelle raison Freud maintient-il sa position concernant la nature érotique de la *libido*, alors même qu'il constate son extrême plasticité ?

Nachmansohn déplace alors la focale sur le phénomène de la sublimation, exemple paradigmatique d'une application de la *libido* à des objets non-sexuels, afin de réfuter l'objection jungienne. Nachmansohn distingue deux façons de comprendre le mécanisme de la sublimation. Soit l'énergie sexuelle se transforme en énergie intellectuelle (1) ; soit la pulsion érotique s'ajoute à l'activité intellectuelle et lui prête sa force (2). Nachmansohn résume l'alternative en une double formule : soit il y a sublimation de la pulsion proprement dite (1), soit c'est seulement l'objet qui est sublimé tandis que la pulsion demeure inchangée (2)¹⁵. L'interprétation (2) suppose donc deux facteurs psychiques distincts, l'un intellectuel et l'autre érotique. L'interprétation (1), quant à elle, repose sur une conception unitaire de la psyché humaine. Or, postuler la sublimation de l'énergie psychique suppose de la part de celle-ci une capacité à changer de nature selon son objet. Ce qui contredit explicitement les découvertes de Freud concernant l'indifférence de la pulsion à l'égard de son objet. C'est pourquoi seule l'interprétation (2) correspond, selon Nachmansohn, aux vues de Freud sur la sublimation, ainsi qu'à celles de Platon.

Jeu de forces et concentration du désir

On trouve une distinction pratiquement identique dans l'article de Kahn, « *Plato's Theory of Desire*¹⁶ ». L'article est très majoritairement consacré à Platon, mais l'auteur réserve un paragraphe à la théorie de la sublimation psychanalytique. Contrairement à Nachmansohn, Kahn oppose les conceptions freudienne et platonicienne, et ce, en s'appuyant paradoxalement sur une distinction similaire à celle de Nachmansohn. Selon Kahn, Freud demeurerait pris au piège d'une conception unitaire de la pulsion, conçue comme un réservoir d'énergie commun à tous les désirs (1)¹⁷. Platon, au contraire, envisagerait une formule dynamique, postulant plusieurs types de désirs distincts, interagissant les uns avec les autres. Si l'assimilation de la théorie freudienne à l'interprétation (1) me semble erronée¹⁸ – en vertu de ce qui a été montré précédemment –, le développement de Kahn sur l'éros platonicien ne manque pas de pertinence. L'article soulève en outre la question suivante : puisque Freud ne défend pas l'interprétation (1), doit-il nécessairement défendre l'interprétation (2) ? Et la théorie platonicienne du désir doit-elle également s'identifier à la conception (2), comme le prétend Nachmansohn ? Ou bien l'article de Kahn permettrait-il d'envisager une voie tierce ?

En effet, la dichotomie de Nachmansohn suppose comme absolument contradictoires la variabilité de la pulsion – propre à l'interprétation (1) – et son indifférence à l'objet – propre à l'interprétation (2) et à la théorie freudienne. N'est-il pas possible, pourtant, d'imaginer un facteur

de variabilité de la pulsion autre que son objet ? Car, s'il est vrai que la pulsion libidinale demeure inchangée malgré la sublimation de son objet, le mécanisme de la sublimation s'avère en réalité bien limité.

Depuis quelle perspective Kahn en vient-il à distinguer d'une part le désir conçu comme « *a common pool of motivational energy*¹⁹ » et, d'autre part, une triade de désirs distincts les uns des autres, mais en constante interaction ? L'alternative prend ses sources dans un problème d'exégèse de l'œuvre de Platon. Ce dernier propose en effet deux grandes théories de l'*eros*, dans le *Banquet* et dans la *République*²⁰ ; et celles-ci sont en apparence incompatibles.

Dans la *République*, dialogue fleuve touchant aussi bien à la politique qu'à la psychologie et à la métaphysique, l'âme humaine est composée de trois genres de désirs²¹. Ces désirs – désir rationnel (*logistikon*) et ami du savoir (*Rép.* IX, 581b9), désir ardent (*thumoeides*) et ami des honneurs (581b2), enfin désir appétitif (*epithumia*) et ami des plaisirs charnels (580e4-5) – sont en constante lutte pour le pouvoir et les commandes de la psyché. En termes freudiens, ils combattent pour le contrôle de la motilité.

Le *Banquet* est un dialogue consacré à *Eros*, dans lequel la question de sa définition est explicitement posée. C'est la prêtresse Diotime, personnage le plus agalmatique du *Banquet*, qui offre la définition finale de l'*eros*. L'*eros* serait une espèce particulière du genre de l'*epithumia*. Toute *epithumia* (appétit) est un *boulesthai* (vouloir) de ce dont on manque (*Banquet*, 200b-e). L'*eros* (désir) est l'*epithumia* particulière du beau (201c, 204e1, 206a1)²². Cet attachement particulier de l'*eros* pour la beauté n'implique en aucune façon la noblesse de son objet – puisqu'un beau corps comme une belle parole séduiront l'*eros*. Cependant, elle rend possible une certaine élévation (sublimation) du dit objet. Depuis l'*eros* des beaux corps, il est possible d'aboutir à l'*eros* du Beau lui-même. Ce processus d'ascension, d'un *eros* sexuel à un *eros* intellectuel, est comparé par Freud à la sublimation théorisée par la psychanalyse²³.

La définition de Diotime considère donc *Eros* comme une espèce de *boulesthai*. Or, comme le note Kahn, dans le *Gorgias*, un autre dialogue de Platon, le *boulesthai* est le terme réservé aux désirs de l'intellect, désirs dont les objets sont nécessairement bons ; tandis que l'*epithumia* désigne les désirs de plaisir liés aux objets sensuels. Une telle distinction, reprise de manière similaire dans la *République*, rend compte des conflits prenant place dans la psyché et que la psychanalyse mettra en évidence, des siècles plus tard. En identifiant *boulesthai* et *epithumia* et en unifiant l'ensemble des désirs sous le seul *Eros*, le *Banquet* rompt apparemment avec la conception conflictuelle de la psyché proposée par le *Gorgias* et

plus tard par la *République*. Le *Banquet* propose une vision unitaire du désir, celle d'un *eros* changeant aux objets multiples.

La question adressée par Kahn au texte platonicien porte donc sur l'apparente incompatibilité des thèses du *Banquet* et de la *République*, œuvres par ailleurs pratiquement contemporaines. Et ce, en évitant la solution la plus communément proposée par les commentateurs, qui consiste à distinguer un sens global de l'*eros*, formulé dans le *Banquet*, et un sens spécifique, décliné selon trois modes, développé dans la *République*²⁴. Il y aurait donc, dans le *Banquet*, l'*eros* en général, dont les objets sont susceptibles de s'élever ou de s'abaisser, de l'intellect à l'appétit ; et, dans la *République*, des *erotes* spécifiques, tout entiers définis par leurs objets respectifs. Cette formulation, quoique fort claire, est une solution purement logique, non ontologique. Elle ne nous enseigne en vérité rien sur ce qu'est l'*eros* de Platon.

Une autre solution est envisagée puis rejetée par Kahn²⁵ : c'est l'hypothèse qui fait d'*eros* un réservoir d'énergie, comme le serait selon lui la *libido* chez Freud. Selon cette interprétation, tous les désirs de la *République* seraient dits *eros*, car ils prendraient tous leur source dans cette même énergie vitale. Les conflits entre les désirs seraient alors conçus comme une rivalité entre les différents objets que cette énergie pourrait investir. Mais une telle formulation est contradictoire avec la qualification du désir comme désir du bon dans le *Banquet* (205a) : seul le désir rationnel, dans la *République*, se soucie de ce qui est bon. Il est donc impossible de soutenir simultanément que ce trait caractéristique est commun à tous. C'est pourquoi Kahn rejette l'interprétation unitaire d'*eros*.

Kahn développe une dernière solution pour rendre compatibles *Banquet* et *République*²⁶. La *République* décrirait la lutte des désirs pour la domination de la psyché (livres XVIII et IX). Dans le pire des cas, le désir rationnel serait réduit en esclavage par les désirs appétitifs ; tandis que, selon le meilleur scénario, le désir rationnel parviendrait à convaincre les autres désirs de se laisser guider par lui. Les trois espèces d'*eros* de la *République* entretiendraient donc des relations complexes et toujours hiérarchiques : il y aurait toujours un désir dominant, aux commandes de la psyché et du *boulesthai*. En conséquence, le *boulesthai* final – dominant – serait le seul désir visible et cherchant à être réalisé. Le changement d'objet décrit dans le *Banquet* correspondrait donc au changement de désir dominant dans le paradigme de la *République*. Le désir qui apparaît serait en fin de compte la résultante de la lutte. La sublimation du *Banquet* doit donc s'entendre comme une victoire progressive de la raison sur les autres désirs.

La formulation de Kahn suppose un résultat « final », un moment de suspension de la lutte durant lequel la hiérarchie des désirs se fige au

profit d'un seul. Nous considérons cependant que, dans la plupart des cas, ce moment d'immobilité n'existe pas. C'est bien plutôt le conflit des désirs qui apparaît le plus souvent : le fait que, de désirs, nous n'en avons pas qu'un – contrairement à ce que laisse entendre le *Banquet*. C'est précisément ce dont Platon tente de rendre compte par sa division tripartite du désir dans la *République*²⁷. Platon et Freud sont comparables sur ce point. Tous deux traitent du conflit entre les différents désirs d'un même individu.

Freud ne classe pas les désirs en fonction de leur objet et la distinction entre les désirs, rationnel, ardent et appétitif, lui est étrangère. Il envisage plutôt « le désaccord entre l'inconscient et le conscient, entre le refoulé et le moi²⁸ ». L'inconscient, même s'il est présupposé par la conception platonicienne de l'âme, est la découverte de la seule psychanalyse. Nous n'avons pas besoin de chercher à assimiler le paradigme platonicien et le paradigme freudien, comme le fait Kahn²⁹, pour nous intéresser à cette similarité.

Bonheur et limitation de la pulsion

La *libido* freudienne a donc beau être décrite comme un « grand réservoir à partir duquel les investissements d'objets sont émis³⁰ », l'interprétation dynamique de la libido semble bien mieux convenir à l'ensemble de la théorie psychanalytique du désir – comme à son ancêtre platonicien. C'est pourquoi *L'interprétation des rêves*, œuvre dans laquelle le désir joue un rôle central, mentionne le « jeu de forces de la vie mentale³¹ », mais encore un « gardien³² », une « forteresse-frontière³³ », un « chemin pour pénétrer de force³⁴ ». Enfin, il n'est plus permis de douter de cette seconde interprétation lorsque Freud écrit qu'« il faut interpréter [la maladie mentale] d'une manière dynamique, comme un renforcement ou un affaiblissement des composantes d'un jeu de forces, dont les fonctions normales nous dissimulent beaucoup l'effet³⁵ » – raison pour laquelle le rêve est si précieux, lui qui laisse entrevoir le jeu de forces des psychés normales.

Interprétation statique ou dynamique, la question semble réglée. Mais ne devons-nous pas craindre de nous être involontairement empêtrés dans une pure querelle de mots ? Sublimation de l'objet ou sublimation de la pulsion, la différence n'est-elle pas négligeable ? Non, car la distinction n'est pas sans conséquence. Jusqu'ici, la question de savoir si le changement d'objet de la pulsion impliquait chez elle un changement de nature a été laissée de côté. Dans la *République*, ce changement est clair, puisque c'est en fonction de son affinité avec un certain genre d'objet que chaque désir a été défini (*Rép.* IV, 437e7-8). Il est tout à fait impossible pour le désir ardent de s'éprendre du savoir, comme le désir

rationnel ne peut pas s'attacher à la chair. Dans le *Banquet*, la question peut paraître plus difficile. Mais l'astucieuse proposition de Kahn nous permet d'avancer que, même si l'eros est unique, il se métamorphose au fur et à mesure de l'élévation de son objet. Ce n'est pas le même désir qui initie et qui achève l'ascension. Le changement d'objet a bien provoqué un changement de nature du désir.

Qu'en est-il chez Freud ? On avait vu que, chez Nachmansohn, l'interprétation (2), qui distingue la pulsion libidinale et l'énergie intellectuelle, implique l'indifférence de la pulsion envers son objet. Or, s'il est vrai que la *libido* peut prendre différents objets sans s'en trouver modifiée³⁶, comment justifier alors la distinction de la *libido* et des autres désirs³⁷ ? Car le savoir n'est jamais l'objet de la *libido*, même dans la sublimation ; plutôt, la *libido* se met au service du désir intellectuel³⁸. Nous devons ici nous distancier de Nachmansohn. Quoique la sublimation de l'objet de la pulsion n'implique pas la sublimation de la pulsion elle-même, la *libido* se trouve pourtant inévitablement modifiée par son changement non pas d'objet, mais d'allégeance. Nachmansohn n'envisage pas la conception qui fait de la vie mentale un jeu de forces parmi les différentes interprétations de la sublimation – (1) et (2). Or c'est précisément ce paradigme, commun à Platon et Freud, qui implique la modification de la pulsion dans la sublimation. En d'autres termes, la sublimation de l'objet de la *libido* en objet de savoir ne peut pas laisser cette dernière indifférente. Il doit se produire quelque chose comme « [l'acquisition progressive du] contrôle de notre vie pulsionnelle par notre activité intellectuelle³⁹ ».

Concrètement, cette question revient à celle du bonheur humain. La question du bonheur est envisagée par Freud dans *Malaise dans la civilisation*⁴⁰. L'essai s'ouvre sur un constat : « On ne peut se défendre de l'impression que les hommes se trompent généralement dans leurs évaluations. Tandis qu'ils s'efforcent d'acquiescer à leur profit la jouissance, le succès ou la richesse, ou qu'ils les admirent chez autrui, ils sous-estiment en revanche les vraies valeurs de la vie.⁴¹ » Le malheur des hommes doit être attribué à une erreur de jugement, qui identifie mal l'objet de désir capable de conduire au bonheur. Si le « bon » objet de désir n'est pas encore identifié par Freud, trois objets « erronés » sont déjà révoqués : la jouissance, le succès et la richesse. On reconnaît les trois objets du désir ardent – ami des honneurs (*Rép.* IX, 581b2-3) – et du désir appétitif – ami de la jouissance et des richesses (580e4-5) – dans la *République*.

La question du bonheur est en effet au cœur de la *République*. Dans le dialogue, Socrate tente de démontrer que l'injustice conduit nécessairement à une vie de malheurs, car l'homme injuste est toujours en fin de compte tyrannisé par ses propres désirs (*epithumiai*). Seule la confi-

guration qui laisse les commandes de l'âme au désir rationnel (*logistikon*) permet d'éviter ce scénario. L'amorce de la réflexion sur le bonheur est similaire chez Platon et chez Freud, puisque les deux auteurs distinguent deux genres de désirs, les désirs véritables – dont la satisfaction mène au bonheur – et les désirs prenant leur source dans une erreur⁴². Même si le psychanalyste raffine aussitôt sa proposition trop générale, et met en garde contre le « danger d'oublier la grande diversité que présentent les êtres et les âmes », en particulier « la multiplicité de leurs désirs instinctifs⁴³ ».

Cette question est également centrale dans un autre dialogue, le *Philèbe*. Socrate soutient là encore que celui qui mène une vie de plaisirs sans se soucier de la pensée se condamne involontairement à une vie de souffrances, sans cesse prisonnier du mouvement de ses désirs. L'élévation de l'*eros* semble donc la seule possibilité de bonheur pour l'homme – du moins l'inverse le condamne-t-il au malheur.

Le dialogue du *Philèbe* débute alors que la discussion entre Socrate et ses interlocuteurs est déjà bien engagée. Aussi la vie heureuse et le bien ne reçoivent-ils pas de définition, mais ils sont d'emblée associés à une triple alternative, entre la « vie de plaisir » (12a1-2), la « vie de pensée » (12a1-2) et la « vie mixte », composée du plaisir et de la pensée (22a1-2). De son côté, *Malaise dans la civilisation* identifie le bonheur à une aspiration à « deux faces, un but négatif et un but positif : d'un côté éviter douleur et privation de joie, de l'autre rechercher de fortes jouissances⁴⁴ ». Les perspectives freudienne et platonicienne se rejoignent en fait sur ce point. Le bonheur semble de prime abord s'identifier au plaisir et à la jouissance, si seulement cette dernière ne s'accompagnait pas si souvent de son lot de souffrance. L'argument du *Philèbe* repose sur ce même point : seule la vie de pensée rend possible l'expérience d'un plaisir dénué de peine. Pour arriver à une telle conclusion, Platon met en avant le caractère *mouvant* et indéterminé du plaisir (*Phil.*, 54d4-6). Chez Freud, la satisfaction des besoins « n'est possible *de par sa nature* que sous forme de phénomène épisodique. [...] seul le contraste est capable de nous dispenser une jouissance interne, alors que l'état lui-même ne nous en procure que très peu⁴⁵ ». Bref, chez Platon comme chez Freud, plaisir et souffrance marchent main dans la main. En effet, tous deux naissent du même « instinct sauvage⁴⁶ », expression commune aux deux auteurs, qu'est la pulsion.

En raison de ce caractère épisodique, partiel et donc douloureux de la jouissance, Freud constate une réduction des prétentions au bonheur de la plupart des hommes, de sorte que « d'une façon très générale, la tâche d'éviter la souffrance relègue à l'arrière-plan celle d'obtenir la jouissance⁴⁷ ». À cet égard, il faut croire que, bien que les contemporains

de Freud soient aussi mal renseignés que ceux de Platon sur la question du bonheur, ils sont au moins plus raisonnables sur la façon d'éviter de souffrir. La perspective est moyennement réjouissante et l'on ne serait pas loin de désespérer, quand Freud avance enfin une « autre technique⁴⁸ », capable simultanément de mettre l'homme à l'abri de la plupart des sources de douleurs et de lui procurer un grand plaisir : c'est la sublimation.

Désir de savoir et savoir du hasard

Platon et Freud défendent donc qu'il existe, non seulement un désir de savoir – d'apprendre, de créer, de penser –, mais encore un véritable plaisir associé à son activité. C'est même le seul plaisir pur de souffrance chez Platon, relativement à l'abri chez Freud. Reste à comprendre le mécanisme qui permet un tel détournement de la pulsion et une telle satisfaction. Comment se fait-il que la pulsion, dont le caractère illimité, sauvage et répétitif, a été souligné, trouve à s'apaiser avec la pensée ?

Chez Platon, la réponse est relativement claire. En effet, l'eros est intrinsèquement lié à son objet. En conséquence, l'élévation de celui-ci – décrite dans le *Banquet* (209e6-212a8) – ne peut pas manquer de produire une transformation de fond du désir. L'erreur de jugement qui conduit le désir à se fixer un mauvais objet reçoit une description détaillée dans le *Philèbe* (34d1-35d7). Nous suivons ici l'analyse de ce passage par Delcomminette⁴⁹. Pour exposer l'erreur inhérente au désir appétitif (*epithumia*), Socrate part d'un exemple commun et familier à son interlocuteur : la soif. Celle-ci est définie comme l'état (*ousia*) de vide douloureux qui désire en conséquence la réplétion. Socrate conclut de cette définition que le désir naît d'un manque et prend nécessairement pour objet l'inverse de ce qu'il est, capable de faire cesser la douleur du manque (35a3-4 et 35c9). Puisque la soif est un état de vide, elle désire nécessairement l'état de réplétion. L'assimilation de la soif et de l'*epithumia* en général à une douleur⁵⁰ implique que celles-ci appartiennent au genre des choses indéterminées – conformément aux analyses du début du *Philèbe* –, et consiste donc en un mouvement de fuite. Autrement dit, la soif est ressentie comme un vide qui se creuse progressivement et provoque une douleur, de sorte que l'on désire l'inverse de cette douleur, à savoir le plaisir lié au mouvement (*genesis*) de se remplir de boisson.

L'analyse met ici en évidence une ambiguïté dans le texte de Platon. En effet, la soif est d'une part, en tant qu'état de vide, définie comme un désir de l'état de réplétion ; d'autre part, en tant que mouvement de douleur, elle est définie comme un désir de plaisir lié au mouvement de se remplir. Delcomminette propose alors une nouvelle distinction. Le

désir appétitif possède donc un objet naturel, qui est l'état inverse du manque à l'origine du désir. Mais le désir possède encore un objet immédiat, le mouvement de plaisir associé au processus qui comble le manque. Ce second objet est l'objet que se fixe la plupart du temps l'homme qui a soif : c'est là l'erreur de jugement dont nous nous enquêrions. Or l'erreur du désir, on le sait, a pour conséquence l'alliance de la jouissance et de la douleur. En effet, l'homme assoiffé ne cherche pas à satisfaire sa soif, mais cherche le plaisir que lui procure le fait de boire. De sorte qu'il fait bien plus que satisfaire sa soif et apaiser la douleur que lui causait ce manque. L'homme continue de boire au-delà de la soif, afin de prolonger le plaisir provoqué par le mouvement de réplétion. Cette recherche de plaisir perd donc de vue l'objet naturel du désir. La réplétion tourne à son tour à l'excès, ce qui entraîne une nouvelle douleur pour celui qui est maintenant plein. C'est pourquoi « tant qu'il se réglera sur l'*apeiron* [l'indéterminé], le désir manquera toujours son but et sera infini⁵¹ ». Le manque mal interprété engendre un désir, non pas d'être rempli, mais du désir de se remplir. Le désir prend alors pour objet un mouvement, ce qui le conduit à sa forme excessive. Au lieu d'échapper à la douleur, la jouissance se transforme nécessairement à son tour en douleur.

Le désir n'est donc pas *par nature* insatiable, comme c'est le cas chez Freud. La répétition infinie et la douleur propres à la pulsion ne sont pas inhérentes à l'*eros* chez Platon. C'est seulement l'erreur au sujet de l'objet de désir qui rend la jouissance douloureuse. Ce diagnostic permet de dégager un espoir de solution. Si le désir qui prend pour objet l'indéterminé devient lui-même sans limite et douloureux, alors le désir dont l'objet sera défini devrait être exempt de douleur. L'erreur du désir appétitif explique que l'homme « à la fois souffre et jouit » (36b8-9). Au contraire, la lucidité propre au désir rationnel, s'il parvient à prendre les rênes de la psyché, lui permet un choix d'objet judicieux et, en conséquence, un plaisir pur de toute peine.

La sublimation se trouve donc expliquée chez Platon relativement aisément, car le choix d'objet détermine la nature de la pulsion – déterminée ou illimitée, douloureuse ou apaisée – et semble permettre, en fin de compte, une vie heureuse. Mais une telle solution n'est pas possible chez Freud, et ce pour deux raisons : (1) la pulsion est indifférente à son objet ; (2) la pulsion est définie par sa source, c'est-à-dire par le manque⁵². Si l'on devait donc considérer, comme c'est le cas chez Platon, que tout manque signifie une douleur, la *libido* et la jouissance n'auraient alors aucune chance d'échapper à la souffrance qui est à leur source et qui les définit. Comment expliquer dans ce cas que la sublimation « procure une somme suffisamment élevée de plaisir » tout en assurant que « la destinée alors ne peut plus grand-chose contre vous⁵³ » ?

Il nous faut conclure que la sublimation freudienne est un phénomène mystérieux. Les essais purement théoriques de Freud ne nous en livrent pas la clé, ni ses études de cas. *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* pourrait-il nous renseigner davantage ? Freud se borne encore à prendre acte de la sublimation, ici à l'œuvre pour le grand homme : « Grâce à la prédominance précoce du désir de savoir sexuel, la part la plus importante des besoins de la pulsion sexuelle pourra se sublimer en appétit de savoir généralisé, échappant ainsi au refoulement.⁵⁴ » La sublimation est réaffirmée comme alternative au refoulement et ne s'explique que par le constat d'un *désir de savoir sexuel*. La sublimation touche, en effet, à un plus grand mystère, celui du choix d'objet. Ce mystère ne fait pas partie des « circonstances accidentelles » dont la psychanalyse peut « discerner l'effet⁵⁵ ». Contrairement à la philosophie idéaliste, la psychanalyse laisse en effet sa place au hasard. Et Freud anticipe notre frustration : « Mais n'est-on pas en droit d'être choqué par les résultats d'une investigation qui accorde aux hasards de la constellation parentale une influence aussi décisive sur le destin d'un être humain [...] ? Non, je ne crois pas qu'on ait ce droit ; tenir le hasard pour indigne de décider de notre destin est une pure et simple rechute dans la pieuse vision du monde dont Léonard lui-même préparait le dépassement en écrivant que le soleil ne se meut pas.⁵⁶ »

C'est pourquoi Freud ne cherche pas à expliquer le destin de la pulsion, car « les pulsions et leurs transformations sont la dernière chose que la psychanalyse puisse connaître⁵⁷ ». Platon peut expliquer le choix d'objet d'*eros*, parce que sa philosophie fait du bien le choix nécessaire de la pensée. Comme le montre Dixsaut, la nécessité en question n'est pas une nécessité psychologique, mais logique. Rien dans la doctrine platonicienne ne cherche à déterminer le choix d'objet d'un individu. Cependant, la philosophie n'en est pas moins définie comme « l'orientation naturelle du désir vers "ce qu'il faut"⁵⁸ ». Pour la psychanalyse, une telle garantie n'existe pas ; *logos* et *anankè* ne se recouvrent jamais. Au contraire, il n'y a pas d'autre nécessité que celle de la pulsion⁵⁹ en tant que telle, non son orientation. Et, bien qu'il s'agisse de penser cette nécessité⁶⁰, le *logos* analytique ne guérit pourtant pas de la répétition et s'exerce seulement « autant que la réalité extérieure, l'*Anankè*, le permettra⁶¹ ».

Si nous ne souhaitons pas nier l'action du hasard⁶², nous devons donc pour notre part admettre cette *limite*. La sublimation existe ; cela suffit. Et gardons-nous de prendre exemple sur les citoyens de Schilda, à propos desquels Freud conclut une conférence sur la sublimation : « Je ne sais si, de votre côté, vous jugerez présomptueuse la mise en garde sur laquelle je conclus. Je me permettrai seulement de vous dépendre indirectement

ma conviction en vous racontant une vieille blague, à vous d'en faire l'application. La littérature allemande connaît une petite ville nommée *Schilda*, dont les habitants sont censés être capables de tous les coups de génie possibles. On raconte, entre autres, qu'ils possédaient un cheval dont le travail leur donnait toute satisfaction et auquel ils ne reprochaient qu'une chose, c'était de leur coûter si cher en avoine. Ils résolurent de lui faire perdre tout doucement cette mauvaise habitude en réduisant chaque jour sa ration de quelques épis, jusqu'à l'accoutumer à la totale abstinence. Pendant un temps cela marcha parfaitement, le cheval en arriva à un épi par jour, et le lendemain il était censé travailler enfin sans aucune avoine. Mais le lendemain, le perfide animal fut retrouvé mort ; les citoyens de *Schilda* ne s'expliquèrent pas de quoi. Nous inclinons à croire que c'était de faim, et que sans une certaine ration d'avoine on ne saurait attendre d'aucun animal qu'il fournisse un travail.⁶³ »

Lou Cléments

NOTES

- 1 / S. Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, trad. M. Géraud, Paris, Points, 2012, p. 51.
- 2 / Sur les rapports épistémologiques entre la psychanalyse, la prétention scientifique de Freud et la philosophie, voir P.-L. Assoun, *Freud. La philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 1976.
- 3 / M. Nachmansohn, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 3, 1915, p. 65-83; O. Psiffter, « Plato: A Forerunner of Psycho-analysis », *International Journal of Psycho-Analysis*, 3, 1922, p. 169-174 ; C. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *The Review of Metaphysics*, 41, 1, 1987, p. 77-103 ; G. Santas, *Plato & Freud. Two Theories of Love*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- 4 / J. Sours, « Freud and the Philosophers », *Bulletin of the History of Medicine*, 35, 4, 1961, p. 326-345; P.-L. Assoun, *Freud. La philosophie et les philosophes*, op. cit. ; M. Solinas, « La redécouverte de la "via regia". Freud lecteur de Platon », *Revue Philosophique de Louvain*, 113, 4, 2015, p. 535-567.
- 5 / M. Nachmansohn, « La libido chez Freud et l'eros chez Platon », trad. P. Menzel et M. Weinstein, *Le Temps du non*, Paris, L'Harmattan, 2003 (1989), p. 45-70.
- 6 / *Ibidem*, p. 45.
- 7 / *Ibid.*, p. 47.
- 8 / *Ibid.*, p. 50.
- 9 / Le qualificatif d'« intuition » par Nachmansohn est discutable. En effet, Freud prend appui sur l'observation – de la solidarité entre manifestations sexuelles et autres manifestations dans le désir amoureux –, pour ensuite formuler une hypothèse explicative – une source commune à l'ensemble de ces manifestations, la pulsion libidinale.
- 10 / S. Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., p. 75.
- 11 / *Ibidem*, p. 75-77.

CIRCONSCRIRE LE DÉSIR, OBJET D'EROS ET HASARD DE LA PULSION

- 12 / Freud glisse ici en note (p. 77, n. 1) : « La différence la plus marquante entre la vie amoureuse du monde antique et la nôtre réside sans doute dans le fait que l'Antiquité met l'accent sur la pulsion elle-même, alors que nous le déplaçons sur son objet. » Comprendons : nous déplaçons l'accent sur l'objet de la pulsion, et nous avons bien tort. Gardons cet éloge des Anciens à l'esprit pour la suite.
- 13 / M. Nachmansohn, « La *libido* chez Freud et l'eros chez Platon », *op. cit.*, p. 70.
- 14 / *ibidem*, p. 50.
- 15 / *Ibid.*, p. 61.
- 16 / C. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *op. cit.*
- 17 / *Ibid.*, p. 97.
- 18 / Ce qui n'est pas surprenant, étant donné le peu d'espace accordé par Kahn à Freud – au point que l'on peut s'interroger sur la pertinence de cette comparaison, apparemment inutile pour le développement de l'article.
- 19 / *Ibid.*, p. 97.
- 20 / Pour les besoins de l'article, nous nous limitons ici au *Banquet* et à la *République* – comme le fait Kahn. Le dialogue du *Phèdre* offre cependant une autre théorie du désir et pourrait apporter de nouveaux éléments de réponse à notre question.
- 21 / T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 190-195. Cité par Kahn.
- 22 / C. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *op. cit.*, p. 93.
- 23 / S. Freud, *Résistances contre la psychanalyse* : « l'Eros contenant universel et conservateur universel du Banquet de Platon ». Cité et traduit par P.-L. Assoun, *Freud. La philosophie et les philosophes*, *op. cit.*, p. 150.
- 24 / De cette solution, G. Santas donne la formulation la plus claire : voir *Plato & Freud. Two Theories of Love*, *op. cit.*, p. 32-39.
- 25 / C. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *op. cit.*, p. 96-97.
- 26 / *Ibid.*, p. 99-101.
- 27 / « Il est évident que le même sujet ne peut pas en même temps faire et souffrir des choses contraires dans la même partie de lui-même et relativement au même objet ; de sorte que, si nous découvrons ici des effets contraires, nous saurons qu'ils ne relèvent pas d'un principe unique, mais de plusieurs. » (*Rép.* IV, 436b8-c2).
- 28 / S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF, (1926) 1993, p. 474.
- 29 / C. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *op. cit.*, p. 102. Autrement dit, « Le principe de plaisir ne se heurte pas uniquement chez Platon à un principe de réalité (donc de rationalité), mais à d'autres principes de plaisir, ou plutôt à des principes d'autres plaisirs. » Cf. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2016, p. 207. Les distinctions de Freud et de Platon ne se superposent pas : désirs, conscient et inconscient, d'une part, désirs, rationnel, ardent et appétitif, d'autre part.
- 30 / S. Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cit.*, p. 183.
- 31 / S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 492.
- 32 / *Ibidem*, p. 483, p. 493.
- 33 / *Ibid.*, p. 494.
- 34 / *Ibid.*, p. 516. Pour la mise en évidence des métaphores guerrières dans *L'Interprétation des rêves* et les emprunts de Freud à la *République* de Platon, voir M. Solinas, « La Redécouverte de la "via regia". Freud lecteur de Platon », *op. cit.*
- 35 / S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 517.
- 36 / S. Freud, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cit.*, p. 75-79.
- 37 / Nous entendons ici le terme de « désir » tel que défini par Freud dans *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 481 : « Un élément essentiel de cette expérience, c'est l'apparition d'une certaine perception (l'aliment dans l'exemple choisi) dont l'image mnésique restera associée avec la trace mémorielle de l'excitation du besoin. Dès lors que le besoin se représentera, il y aura grâce à la relation établie, déclenchement d'une impulsion psychique qui investira à nouveau l'image mnésique de cette perception elle-même, c'est-à-dire reconstituera la situation de la première satisfaction. C'est ce mouvement que nous appelons désir ». Le terme de *désir* doit donc se comprendre ici en un sens générique, sans distinction entre les désirs nécessaires et superflus.

- 38/ En conséquence, il faut un autre critère distinctif des désirs – libidinal ou intellectuel – pour expliquer la dichotomie. L'origine du désir joue apparemment ce rôle dans les *Trois Essais*, *op. cit.*, p. 182 : « Nous dissocions cette libido de l'énergie qui doit être supposée en général à la base des processus psychiques, en nous référant à son origine particulière ».
- 39/ S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 470.
- 40/ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971.
- 41/ *Ibidem*, p. 5.
- 42/ L'argumentation du *Philèbe* consiste à faire admettre à Protarque, l'interlocuteur de Socrate, que certains plaisirs peuvent être qualifiés de faux car ils reposent sur une erreur de jugement et, parce qu'ils font erreur sur leur objet de désir, s'accompagnent nécessairement de souffrance. Pour la mise en évidence de l'argument global du *Philèbe* et l'identification des plaisirs faux et des plaisirs mêlés de souffrance, voir S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Boston, Brill, 2006.
- 43/ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 5.
- 44/ *Ibidem*, p. 20.
- 45/ *Ibid.*, p. 20-21. Nous soulignons.
- 46/ *Ibid.*, p. 24 & Platon, *République*, I, 329c5.
- 47/ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 21.
- 48/ *Ibid.*, p. 24.
- 49/ S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon*, *op. cit.*, p. 330-345.
- 50/ Delcomminette (*ibidem*, p. 331, n. 1) note que, contrairement à ce qui est affirmé dans le *Gorgias* (496d3-4), le *Philèbe* n'identifie pas désir et manque, mais affirme seulement que le désir suppose un manque – comme l'affirme aussi le *Banquet* (200a1-e6). Ce qui permet de soutenir qu'il existe des plaisirs purs de toute douleur, résultats du désir de connaissance.
- 51/ *Ibid.*, p. 337.
- 52/ Sans doute est-ce de cette façon que nous devons comprendre la remarque de Santas (*Plato & Freud. Two Theories of Love*, *op. cit.*, p. 174) : « *Plato's theory of love, especially in the Symposium, may be too object-oriented, and modeled too much after conscious rational choice, to explain love selections adequately.* »
- 53/ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 24-25.
- 54/ S. Freud, *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. D. Tassel, Paris, Points, 2011, p. 144-145.
- 55/ *Ibidem*, p. 144. Clothilde Leguil résume bien la position psychanalytique à cet égard : « Freud nous montre ainsi la précarité du génie, qui n'est ni de l'ordre du don, ni de l'ordre du miracle, mais de l'ordre d'une alliance fragile entre la sublimation des pulsions, les rencontres fortuites d'une existence et les réminiscences du passé. » (Présentation, *Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, *op. cit.*, p. 31.)
- 56/ *Ibidem*, p. 151.
- 57/ *Ibid.*, p. 150. C'est pour cette même raison que nous ne pouvons pas regretter, comme Levey (« A Critique of the Theory of Sublimation », *Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 2, 1939, p. 239-270), que la théorie de la sublimation se limite à une récapitulation de faits empiriques connus, ni appeler à sa reconstruction en invoquant ce motif.
- 58/ M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 200.
- 59/ « La puissance qui a imposé à l'humanité un tel développement et une telle pression encore aujourd'hui dans la même direction, nous la connaissons ; c'est à nouveau la privation émanant de la réalité, ou si nous lui donnons son vrai grand nom, la nécessité de la vie ; l'*Anankè*. » G. W., XI, p. 368, cité et traduit par P.-L. Assoun, *L'Entendement freudien. Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, 1984, p. 20.
- 60/ Car « il y a un logos du désir qui permette d'en tirer un savoir » (P.-L. Assoun, *L'Entendement freudien*, *op. cit.*, p. 23), sans quoi la psychanalyse n'existerait pas.
- 61/ G. W., XIV, p. 378-379, cité et traduit par Assoun, *ibidem*, p. 17.

CIRCONSCRIRE LE DÉSIR, OBJET D'EROS ET HASARD DE LA PULSION

- 62 / Reconnaître le hasard et la nécessité revient donc au même ici, puisque dans un cas comme dans l'autre, cela signifie reconnaître la limitation du logos par la pulsion : limite de la sublimation du désir et limite de son explication.
- 63 / S. Freud, *Cinq conférences sur la psychanalyse*, trad. B. Lortholary, Paris, Points, 2012, p. 102. On peut s'interroger sur le désir à l'œuvre pour les citoyens de Schilda : plutôt que la libido, sublimée ou non, c'est davantage la pulsion de mort qui semble se manifester ici.