

## **Une conversation infinie - psychanalyse et droit au delà d'une souveraine cruauté**

*Glaucia Peixoto Dunley\**

**RESUME:** Je pars de l'hypothèse selon la quelle la psychanalyse a été créée par Freud sur deux piliers: celui d'une science moderne, et sa volonté d'investigation, et celui d'un savoir tragique, qui fonde son éthique et son esthétique au service de la castration et de la finitude. La psychanalyse émerge comme un discours qui permet et désire une dialogique, une interlocution, un glissement vers les autres discours opérant une expropriation de pouvoir, leur castration symbolique. Le droit, en Antigone de Sophocles, doit retrouver ses origines et faire l'expérience tragique grecque résonner sous l'expérience contemporaine du droit.

**Mots-clés:** PSYCHANALYSE; TRAGIQUE; SCIENCE MODERNE.

## **An endless conversation – psychoanalysis and law beyond a sovereign cruelty**

**ABSTRACT:** I start from the hypothesis that psychoanalysis was created by Freud on two pillars: that of a modern science, with its desire to investigate, and that of tragic knowledge, from which its ethics and aesthetics arise on behalf of castration and finitude. From this paradoxical structure, psychoanalysis emerges with a dialogic posture, an interlocution desire towards other fields, operating a dispossession/withdrawal of power, their symbolic castration. Law, in Sophocles' Antigone, must find its tragic origin and make the tragic experience resonate under contemporary experience.

**Key-words:** PSYCHOANALYSIS; SCIENCE MODERNE; TRAGIC.

## **Uma conversa infinita – psicanálise e direito para além de uma soberana crueldade**

**RESUMO:** Parto da hipótese que a psicanálise foi criada por Freud sobre dois pilares: o de uma ciência moderna, com seu desejo de investigar (pulsão de poder) e o de um saber trágico que funda sua ética e sua estética a serviço da castração e da finitude. A psicanálise emerge como um discurso que permite e deseja uma dialógica, uma interlocução, um deslizamento em direção aos outros saberes e práticas, operando uma desapropriação de poder, sua castração simbólica. O direito, na Antígona de Sófocles, deve reencontrar suas origens e fazer a experiência trágica grega ressoar sob a experiência contemporânea do direito.

**Palavras-chave:** PSICANÁLISE; CIÊNCIA MODERNA; TRÁGICO.

Par cette réflexion approfondie, je prétends donner suite à la conversation infinie et féconde entre psychanalyse et droit que j'ai commencé à un moment donné de ma pensée critique sur ces deux praxis. J'ai cherché leur intercommunication depuis une immersion dans leurs origines littéraires dans le tragique de Sophocles qui a interrogé de façon radicale la civilisation occidentale et leurs modes de pouvoir vis-à-vis de l'autre. Dans les grandes lignes, il s'agit d'un appel pour l'avènement d'une

---

\* Psicanalista. Médica (UFRJ). Doutora em Sistemas do Pensamento (ECO/UFRJ). Pós-doutorado em Comunicação e Cultura (ECO/UFRJ). Pós-doutorado em Teoria Social e Fundamentos (ESS/UFRJ). Pós-doutorado em Psicanálise e Saúde Coletiva (IMS/UERJ).

ORCID ID: 0000-0001-5172-7435

E-mail: [glauciadunley@gmail.com](mailto:glauciadunley@gmail.com)

déconstruction des formes très objectivées (Dunley, 2005, p.125) et même pétrifiées du droit, par l'intermédiaire du savoir tragique présent à l'origine de ces deux domaines, assez développé par Freud à partir d'un certain moment de son oeuvre (Dunley, 2001) mais qui a été complètement réfoulé dans le champs du droit, malgré la puissance d'Antigone et la tragédie ou impossibilité de la justice que j'aimerais reprendre ici.

Ma proposition est que la psychanalyse soit l'agent de cette déconstruction, puisque cette *praxis* a été construite par Freud sur deux piliers : celui d'une science humaine moderne actionnée par la pulsion de pouvoir selon l'optique heideggérienne et celui d'un savoir tragique sur l'existence avec son imprévisibilité totale et son manque de garanties qui ont pour conséquence le désarroi radical qui nous assaille. Et ainsi, de par sa double structuration paradoxale, la psychanalyse pourrait être un instrument de pensée, de critique et de clinique, capable d'interpeller les formes étouffantes du droit par sa praxis fondée sur la castration et la finitude.

Ainsi que l'art, la poésie et la littérature, la psychanalyse a été le gardien de ce savoir tragique sur l'existence. Ou si l'on préfère, le gardien du tragique inhérent à l'être humain, ayant pour cela moins souffert l'impact de la volonté de pouvoir qu'elle partage avec les sciences modernes en général, humaines ou non. Du fait de sa structuration hybride où le savoir tragique l'emporte sur la volonté de pouvoir – ou au moins devrait – elle se distingue comme agent crucial pour réaliser cette déconstruction soit du Droit soit de n'importe quel autre domaine de connaissance, miné par cette même essence de la métaphysique (et de la technique) où la volonté de *pouvoir* assume une face sublimée, mais encore extrême – la volonté de *savoir*. En d'autres termes, le savoir tragique fonctionnerait comme un antidote aux formes instituées et stratifiées du



Louise Bourgeois: *Pregnant Woman II*, 1947-49

savoir-pouvoir qui finissent par s'objectiver en connaissances et en pratiques dénuées de toute complexité, et s'organisant en champs qui réduisent et appauvrissent la vision du fait humain, empêchant qu'on lui fasse justice ou simplement qu'on le tente.

Toutefois, pour commencer ce dialogue déconstructeur, il est important de souligner que la « parenté consanguine » (Heidegger, *La question de la technique*) entre droit et psychanalyse ne réside pas uniquement dans la volonté de pouvoir/savoir, mais aussi dans le propre savoir tragique. Savoir que les deux institutions ont en commun à leur origine, et qui ne doivent pas être oubliées car c'est en elles que se trouvent les intensités, les forces fondatrices de ces deux *praxis*, engendrées par l'auto-questionnement de l'homme tragique du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., réalisé en plein air dans le grand théâtre démocratique de Sophocle – la présentation des tragédies.

Sur cette scène ont été formulées des questions primordiales sur la justice, sur le droit naissant, l'autorité, et la possibilité de se demander si l'existence était ou non désirable devant tant de paradoxes, d'indétermination et de souffrance. Dans ce théâtre, Sophocle a montré également de façon sublime l'ambivalence du désir humain en

relation à la conquête de son autonomie, ce qui présupposait *a priori* le désir de s'émanciper des forces toutes-puissantes qui dominaient l'homme tragique et qui étaient attribuées à la sphère divine, principalement au savoir omnipotent des dieux. Avec Sophocle, l'homme commence à désirer son autonomie et pour cela veut en savoir plus sur son propre destin pour tenter de le modifier. Je rappelle que l'étymologie d'*Œdipe* – *ped qui sait*, mais aussi *ped enflé* (du grec *Oidi-pous*) – nous renvoie, de par son double sens, à l'ambivalence de ce désir : *Œdipe veut savoir* pour se libérer de l'oracle de Tirésias qui l'emprisonne dans le doute sur l'assassinat de Laïos et en même temps ne veut rien savoir sur la malédiction marquée sur son corps, qui lui ferait connaître l'assassin de Laïos – lui-même.

Cette première interprétation de l'oppression et de la résistance, mise en scène dans le théâtre tragique grec comme provenant de la volonté des dieux, mais aussi de l'oppression des hommes sur les femmes et sur les esclaves et des parents sur leurs enfants, a inauguré le débat sur l'oppression de l'homme par l'homme, devenant une question fondamentale pour le monde occidental. Même si, bien souvent, celle-ci a été posée de façon peu claire au cours des siècles et à des degrés divers, il s'agit toujours des masques de la pulsion de mort, comme des pulsions de pouvoir et de domination de l'autre avec leur indissociable cruauté. La question se pose également dans la sphère du savoir, des sciences modernes stimulées à l'extrême par la technique et qui par conséquent n'ont jamais joui de la neutralité tant vantée, mais ont presque toujours été au service de la domination de l'homme par l'homme, dans une démonstration explicite que le savoir est pouvoir.

Il est vrai qu'au-delà de l'ambivalence sur le désir d'autonomie de l'homme tragique existe une question majeure perçue par Freud. Elle concerne l'oppression causée par « nos *daïmons* » et par l'excès pulsionnel constitutif du psychisme et du corps.

À l'occasion des États Généraux de la Psychanalyse convoqués à Paris en juillet 2000, Jacques Derrida, se présentant à l'auditoire comme *l'Étranger* lors de sa conférence sur les *États d'âme de la Psychanalyse, intime* aux psychanalystes présents, venus de diverses parties du monde, de penser une psychanalyse à venir. Cette psychanalyse du futur devrait nécessairement se compromettre à analyser son présent et son passé pour pouvoir se compromettre encore plus avec le présent, « sans alibis ». Cette intimité fut présentée dans les termes d'une *révolution psychanalytique*, d'une psychanalyse du futur, survivante d'un temps immémorial de souveraineté et de cruauté.

Temps de cruauté qui continuera si nous nous soumettons à une unique alternative : à l'hypothèse d'une pulsion de mort souveraine contre laquelle il est impossible de résister. Et pourtant, nous rappelle Freud lui-même et cela est fortement présent et constant dans le livre de Derrida (2001), les dévastations imposées par cette *Destruktiontrieb* pourraient être atténuées par les politiques ou tactiques des « moyens indirects ».

L'expression « moyens indirects » a été employée par Freud dans sa réponse à Einstein dans *Pourquoi la guerre ?* de 1932, pour dénommer les astuces ou tactiques d'*Éros*, ses détours et ses manœuvres qui pourraient retarder la mort immédiate ou précoce, ou contourner ou relativiser le caractère destructif de *Thanatos*. Plus loin, nous verrons que, selon Derrida, ces « moyens indirects » pourront servir d'instruments pour construire des liens entre les savoirs, en combattant indirectement le désir d'isolement et la souveraineté des savoirs modernes en général – transformés en sciences.

Freud, dans son second dualisme qui date officiellement de 1920 avec le texte *Au-delà du principe de plaisir*, introduit comme élément constitutif du psychisme

l'hypothèse de la pulsion de mort, force démoniaque, irréductible à l'ordre civilisateur et toujours prête à surgir de façon individuelle ou collective sous la forme de malaise, de symptômes, de massacres, de guerres, d'assassinats, de crimes et autres cruautés physiques ou psychiques ; mais aussi sous la forme de la répétition du même. Encore selon ce deuxième dualisme, Freud constitue non seulement la *nature humaine*, mais aussi celle de « tout être vivant » par les pulsions de vie responsables des rassemblements, des ponts, des liens positifs en général, comme ceux déjà mentionnés des « moyens indirects » à travers lesquels il serait possible de résister à *Thanatos*.

De cette façon, Freud, penseur tragique, a conçu le psychisme humain comme une arène de luttes, de conflits qui le soumettent à des forces puissantes et constantes (les pulsions) auxquelles il se réfère comme « êtres mytho-logiques, nos *daimons* ». C'est dire qu'il rend intime au psychisme ces forces que l'homme grec tragique attribuait à une *extériorité* qui le manipulait de façon démoniaque, telle les forces du destin, la volonté et le savoir des dieux, du destin le poussant à agir de façon extrême, démesurée, par impulsion et sans savoir au juste pourquoi il le faisait, ce qui le conduisait à sa perte.

Antérieurement encore, dans son premier dualisme entre pulsions sexuelles et pulsions d'auto-conservation ou du moi, Freud nous fournissait déjà de précieuses contributions sur l'humain à la lumière de la psychanalyse. Dans *Trois essais sur une théorie de la sexualité* de 1905, il attribue audacieusement à la sexualité de l'enfant un caractère pervers polymorphe, *i.e.* un caractère déviant de la norme – selon les coutumes et les normes de l'époque, imprégnées d'une médecine positiviste pour qui l'acte sexuel viserait uniquement la procréation et non le plaisir. Au contraire de cela, Freud propose que la sexualité de l'enfant, constitutivement déviante, est dotée de différentes possibilités ou formes (caractère polymorphe) d'obtenir la satisfaction ou le plaisir. Plus encore, il dit que cette sexualité enfantine (pervers polymorphe) est le prototype même de la sexualité adulte.

Je rappelle que le concept de sexualité de la psychanalyse est celui d'une sexualité au sens large, actionnée autant par les pulsions de vie (parmi lesquelles la pulsion sexuelle dont l'énergie nous pousse à chercher à atteindre nos objectifs libidinaux de tous ordres, y compris des intérêts d'ordre intellectuel, artistique ou créatif) que les pulsions de mort. Cette transformation en relation à l'objet de satisfaction (indirecte) des pulsions sexuelles se réalise à partir d'une capacité de sublimation de ces pulsions. Les pulsions de mort à leur tour peuvent défaire, dissoudre l'institué, mais aussi pétrifier nos intentions conscientes ou non sous les formes insidieuses et silencieuses de la répétition du même, en plus des violences et destructions déjà citées.

De cette façon, Freud interprète de manière autre et subversive, le concept moderne de *nature humaine*, qui a toujours présenté la suprématie de la conscience sur le psychisme. La méconnaissance explicite de la découverte freudienne de l'inconscient n'aide en rien une pratique comme le Droit, privée ainsi de ce que la psychanalyse peut apporter pour redéfinir l'humain – et qui le rend tragique – et apporter plus de justice.

Alors, comment faire des lois, comment avoir un droit juste en fonction d'une « nature humaine » qui est déviante, indomptable, agie par l'inconscient ? Quel est le juste prix à faire payer à un sujet qui a agi hors la loi, sachant que l'humain est tragique, déchiré, déviant et indomptable en fonction de sa « nature pulsionnelle » ? Ce sont des questions sur lesquelles le Droit et la psychanalyse peuvent travailler ensemble.

Derrida peut nous aider en cela, lui qui a tant contribué à déconstruire la psychanalyse dans le but de libérer les sens qui ont pu être ensevelis sous le jeu de

forces du mouvement psychanalytique et de ses joutes. Et il pense qu'il faut aller au-delà, au-delà de cette pulsion de mort, *au-delà de la Shoah Guantanamo* et de sa cruauté, considérant que le second dualisme freudien et ses principes feraient encore partie d'une économie du *possible*. Il nous propose, ou plutôt nous convoque à continuer à avancer, vers l'impossible, dans la direction d'une *éthique au-delà de la pulsion de mort*, et au-delà de l'un de ses principaux masques, la pulsion de pouvoir, qui broie, explore, dépouille, soumet et humilie physiquement et moralement les sujets..

Pour cela, il nous parle de la transformation que la psychanalyse doit vivre pour s'ouvrir aux autres savoirs et en retour participer à leur transformation. Il dessine, sur l'horizon sans frontières de notre temps, les instruments de pensée qui pourraient nous guider : les *Inconditionnels impossibles* – le don sans rétribution, l'hospitalité au radicalement autre, le pardon quand il est impossible de pardonner, le « peut-être » comme possible positif de ce qui peut être ou ne pas être, ou plus encore, de ce qui peut être *et ne pas être*, l'indécidable entre deux positions possibles, l'accueil inconditionnel de l'autre comme ce qui va nous libérer de nos schémas individualistes, l'amitié de l'(éternel) ami-ennemi.

Cet *impossible* n'est pas un négatif, mais indique une division du moi à partir de laquelle pourrait naître un *moi éthique*, le moi du *communitas* qui est toujours *plusieurs*. Par l'intermédiaire de ces *Inconditionnels impossibles*, nous pouvons penser à assumer notre propre ambivalence par rapport à l'autre et au monde, et désirer la dépasser en faisant des choix affirmatifs, pour ensuite construire une utopie réalisable. Une utopie, face à l'irréductibilité de la pulsion de mort ? Pourquoi pas ? Ce sont de nouveaux modes de pensée que Derrida nous propose à partir du savoir freudien et peut-être en allant plus loin.

Reprenant les « moyens obliques » ou « indirects » dont parle Freud dans *Pourquoi la guerre ?*, Derrida, dans *États d'âme de la psychanalyse*, ajoute qu'ils prennent une part active dans les tactiques de discontinuité du savoir psychanalytique en direction des autres savoirs et peuvent s'y identifier, car elles combattent indirectement la pulsion de pouvoir dans le domaine des savoirs. En effet, elles combattent le savoir-pouvoir qui rend les savoirs fermés sur eux-mêmes en départements, répétitifs et compétitifs entre eux, aboutissant à une pétrification autour de l'évidence et de la répétition qui ne sont plus remises en question, ce qui a des effets néfastes et même cruels sur leurs pratiques.

Cette discontinuité du savoir psychanalytique proposée par Derrida peut nous inciter à provoquer une transformation à venir de l'éthique, du droit, de la politique. Nous pourrions peut-être en appeler cette discontinuité d'ouverture active en relation aux autres domaines *de désir de dialogue*. En retour, les autres domaines pourraient prendre en considération une psychanalyse qui se serait ouverte réellement à l'altérité, qui serait devenue *communitas* (Esposito, 2003) par un saut dans l'indécidable de sa relation avec les autres savoirs et *praxis*. Sans pouvoir et sans même vouloir décider *a priori* des chemins de l'impondérable que cette rencontre pourrait apporter. Un indécidable qui admet vie et mort, spécificité et non-spécificité. D'où l'importance de dépasser l'interdisciplinarité qui laisse en l'état les frontières entre disciplines et protège de petits fiefs qui gardent l'illusion de continuer chacun à être une fin en soi, pour aller de l'avant vers une transdisciplinarité. Cette dernière, trop souvent confondue avec interdisciplinarité, permet de considérer un *problème commun* devenant objet de la réflexion d'une communauté de sciences ou de disciplines qui *doivent* (impératif éthique trans-disciplinaire !) se mettre à son service, si ce n'est pour le résoudre du moins pour en poser l'équation et reconnaître ainsi la dette envers le savoir et la vie en

commun.

En insistant sur cet apport de Derrida dans mon texte, je prétends questionner ou examiner la possibilité d'un dialogue entre psychanalyse et droit pour voir si le lecteur fidèle et transgressif de Freud nous aiderait à rendre *communitas* la psychanalyse contemporaine, c'est-à-dire capable de réaliser une éthique de l'*autrui* où le désir d'altérité radical ne soit pas cantonné à l'inconscient des sujets, mais s'ouvre à l'autre savoir, aux autres pratiques et stimule la venue inconditionnelle de l'autre, de l'étrange, de l'étranger.

Initialement, la *déconstruction* proposée par Derrida est une forme de pensée critique d'inspiration philosophico-littéraire, ayant pour but de dissoudre ou de secouer quelques oppositions binaires des textes métaphysiques, de leurs dogmes, à partir d'une logique de « différence », ce qui peut paraître éloigné des questions du Droit et de la Justice. Toutefois, la citation qui suit, extraite du livre *Force de Loi* où Derrida actualise la *déconstruction* en l'engageant plus activement dans les mouvements du monde contemporain par une pensée éthique sur la nécessité d'avancer en direction de la Justice en la décollant du droit : « Ce qu'on appelle couramment la déconstruction correspondrait non pas à une abdication presque nihiliste devant la question éthico-politico-juridique de la justice..., mais à un double mouvement : le sens d'une responsabilité sans limite, et donc excessive, incalculable devant la mémoire ; et donc la tâche de rappeler l'histoire, l'origine et le sens des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui s'y sont imposés et sédimentés... Il faut être juste avec la justice ; et la première justice à lui rendre c'est de l'entendre, lire, interpréter, d'essayer de comprendre d'où elle vient, ce qu'elle veut de nous, sachant qu'elle le fait à travers des idiomes singuliers (*Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeït*, pour nous limiter aux idiomes européens, mais il faut peut-être ne pas les délimiter et la chercher à partir d'autres idiomes (Derrida, *Force de Loi*, *Cardozo Law Review*, vol. 11, p. 953).

Il serait intéressant ici de rapprocher les termes Justice et Droit de la problématique de la *Loi* (comme *Lois non écrites* : soit sous la forme de la loi de castration, *i.e.* de l'interdit de l'inceste et du parricide, de la dette envers le langage qui nous fait humains, soit sous la forme des lois divines dont parle Antigone) et de sa tension avec les *lois* particulières du Droit, toujours insuffisantes et donc passibles de transformations. Cette tension entre la *Loi* et les lois surgira dans toute sa nudité dans la tragédie d'*Antigone* de Sophocle.

Cette tragédie, travaillée par Lacan dans son Séminaire sur l'éthique, est la tragédie de la justice comme expérience impossible, car dans l'expérience d'aporie incarnée par Antigone et Créon, à travers la contradiction entre *Lois non écrites* défendues par Antigone et les *lois de la cité* défendues par Créon, se pratique l'indécidable où loge seulement l'appel infini pour une justice. Et non la justice.

Plus loin, Derrida nous dira que nous n'obéissons pas aux lois parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles ont de l'*autorité*. Elles ont de l'autorité parce que nous leur faisons crédit... Ce crédit reposerait sur le fondement mystique de l'autorité, selon Pascal et Montaigne, sur des fictions légitimes dans lesquelles notre droit fonde la vérité de sa justice. Ce moment fondateur, inaugural du droit et de l'application de la loi, est un coup de force, une violence performative et interprétative qui n'est pas en elle-même juste ou injuste. J'*écoute* ces affirmations pleines de force et de vérité et je retrouve avec émotion des résonances explicites avec les origines mythiques de notre civilisation pensées par Freud. Dans sa fiction légitime *Totem et tabou* tissée autour du crime de parricide d'un père tyrannique et commis mythiquement par la collusion de frères, nous pouvons constater cette violence fondatrice qui ouvre les portes à la civilisation. Dans

cet essai extraordinaire, Freud *crée* le fondement mystique de l'autorité du surmoi autant dans son versant féroce du père de la horde, que dans son versant normatif, communautaire de « l'obéissance rétrospective des frères au père mort », quand ces derniers créent les interdits et les normes pour une société humaine après l'assassinat du tyran.

Résonances également avec un droit naissant qui, dans son origine tragique du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., expose l'indécidable d'un jugement qui se termine par la proclamation du sacrifice d'*Antigone* qui fonde le Droit de la *polis* grecque au détriment des lois divines, marquant ainsi les limites, les frontières entre le divin et l'humain. Plus encore, faisant que l'homme tragique du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., choisisse de vivre dans ce monde selon des lois humaines. Comme nous l'avons déjà dit, dans ce choix réside l'*indécidable* qui maintient la tension entre deux termes et rend difficile une décision quand on cherche la Justice et pas seulement le Droit. « Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul alors que la justice est incalculable, elle exige de nous que l'on calcule l'incalculable : ce qui serait juste – la décision juste à partir d'une expérience aporétique qui est indécidable par principe –, moment d'angoisse extrême, car la décision juste ne sera jamais garantie par une règle, par une loi » (Derrida, *Force de loi*, Cardozo Law School, vol. 11, 1989-90, p. 941). Et encore... « Comment concilier l'acte de Justice, singulier, avec la règle, la norme, la loi qui a nécessairement une forme générale. Je pourrais agir conformément au droit objectif, mais je ne serais pas juste (*Ibid.*, p. 944).

« Qui prétend être juste en refusant l'angoisse ? » (Derrida, *Force de loi*)

Freud ne s'est pas épargné l'angoisse en transgressant l'institué. A-t-il été juste ? Que signifierait *rendre justice* à Freud ? Je pense que la réponse sera donnée peu à peu, par beaucoup.

Dans Histoire de la folie à l'âge classique, Foucault, un peu à contrecœur, dit « qu'il faut être juste avec Freud », car il avait repris la folie au niveau de son langage, reconstituant ainsi un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence (de la maladie mentale) par le positivisme. Toujours selon Foucault, Freud a restitué à la pensée médicale la *possibilité d'un dialogue* avec la déraison, ce que la psychologie moderne a cherché à masquer. Et c'est Freud, à partir de son dualisme *Éros-Thanatos*, qui a pressenti la folie comme une expérience tragique.

Freud nous fournit amplement matière à reconnaître la force de la psychanalyse dans sa qualité de pensée critique, éthique et innovatrice dans l'ensemble des sciences humaines. Il a procédé à diverses ruptures dans l'épistémè moderne, subvertissant des dogmes millénaires, comme par exemple celui qui donnait à la conscience la mesure de la suprématie sur le moi. De même, avant même *L'interprétation des rêves*, il a fait basculer la pensée moderne en affirmant qu'il existait des pensées inconscientes – nouveauté fondatrice de la psychanalyse – qui étaient en grande partie responsables de l'action du sujet. Freud a radicalisé ce décentrement de la conscience dans *Le moi et le ça* (1924) en affirmant qu'elle était seulement une *qualité* du psychique et qu'en réalité nous sommes sous le joug d'un non-savoir presque absolu et que par conséquent nous évoluons dans un monde de totale indétermination, ce qui nous conduit directement au savoir tragique. Freud innove également de façon substantielle dans la théorie de la représentation en ajoutant une charge, une force, un *affect* à la représentation et à la pensée, lui donnant une valeur psychique, une différence.

Rendre justice à Freud, c'est affirmer que la psychanalyse n'est pas seulement une thérapie, une clinique particulière de la souffrance psychique, mais qu'elle est avant tout une *praxis* émancipatrice du sujet et de la culture, fondée dans sa puissance critique

et son audace de questionnement, toujours en dette envers le savoir tragique de Sophocle dont on ne peut oublier qu'il est l'un des piliers de l'invention freudienne.

### **L'existence a-t-elle un sens ? Est-elle ou non désirable ? La question de la justice**

Selon Nietzsche, ce serait la question suprême de la philosophie. Et entre les lignes, se glisse l'autre question : qu'est-ce que la justice ? Se servant de la souffrance pour questionner le manque de sens de l'existence, son imprévisibilité absolue, la tragédie a d'abord cherché un justificatif supérieur et divin. L'existence comme démesure, conduisant à la transgression et au crime, est la manière dont les Grecs la voyaient et l'interprétaient à l'époque des grands tragiques. La tragédie attique doit être vue comme la figure majeure des impasses et des impossibilités humaines qu'il est possible de constater dans les confrontations entre sphères ou mondes divers où l'homme se trouve divisé, déchiré, ce qui le pousse à poser la terrible question de savoir si l'existence est ou non désirable.

Cette question introduit le désir – matière première de la psychanalyse – dans le contexte de sa naissance, c'est à dire dans le contexte tragique du déchirement où il peut être compris comme désir de l'impossible. Il est précisément cette relation avec l'impossibilité. Le désir serait l'impossibilité qui se fait relation, interrogeant constamment les limites de ses possibilités.

De cette façon, le domaine propre de la tragédie se situe dans cette zone frontalière où les actes humains viennent s'articuler à des puissances inconnues qui révèlent leur véritable sens ignoré par ceux-là mêmes qui les ont accomplis, et qui appartiennent à un monde qui dépasse l'homme et lui échappe. Mais les tragiques ne furent pas leurs responsabilités.

Antigone et Œdipe-Roi de Sophocle sont de véritables torches qui illuminent le questionnement inaugural et conflictuel sur la justice divine et la justice humaine, sur le Droit et le désir, encore à peine esquissé. Dans un univers de totale indétermination, manipulé par des puissances qu'il croyait être externes à lui, l'homme tragique était empêché de savoir jusqu'où il était responsable d'un acte dont il ne comprenait même pas les raisons bien souvent, et qui était généralement attribué à une faute transgénérationnelle (d'ordre religieux) qui s'abattait comme une malédiction sur la descendance du « coupable » – *pharmakós* (le bouc émissaire). « Coupable » entre guillemets, parce que cette faute tragique nous oblige à poser le problème de la nature de l'homme tragique, divisée entre *éthos* (caractère) et *daïmon* (puissances démoniaques) qui agissent à travers lui, à son insu. Cette division rendait indécidable l'attribution de la faute et par conséquent le degré de responsabilité et la valeur de la dette à payer pour la transgression, aboutissant presque toujours à la mort du héros tragique. La conscience tragique, selon Jean-Pierre Vernant (Vernant & Naquet, 2002), naît avec la tragédie et ne devient possible que lorsque le plan humain et le plan divin sont suffisamment distincts pour s'opposer sans toutefois cesser de paraître inséparables. C'est ce qui se passe chez Sophocle, mais pas avant, car le sentiment tragique de la responsabilité surgit quand l'action humaine devient un objet de réflexion, de questionnement, mais sans avoir atteint encore suffisamment d'autonomie par rapport au divin – ce qui arrive chez Euripide, plus syntonisé avec une rationalité socratique, provoquant, selon Nietzsche, la mort de la tragédie.

La question est posée dans et par la tragédie si cette autonomie, fruit réalisé ou consommé d'une séparation entre humain et divin, serait possible. Ou alors si déjà à partir de cette nature humaine grecque, tragique, divisée entre *éthos* et *daïmon*, il serait

possible de déduire le caractère définitivement aliéné du penser et de l'agir humain à un *autrui*, à une altérité radicale. Comme Freud l'a bien vu, seule une certaine autonomie serait possible, une certaine rédemption grâce à la possibilité de sublimer nos *daimons*. Chez Sophocle est posée la question du caractère problématique du pouvoir de l'homme sur autrui. Qu'est-ce que le pouvoir de l'homme sur la femme, sur les enfants, le pouvoir du chef d'État sur les citoyens, le pouvoir de la cité sur les étrangers, celui des dieux sur les mortels ? Dans son théâtre, la matière première du *mythos* de la tragédie est le *socius*, inséré dans un mode d'existence qui suppose une certaine séparation du divin.

La pensée juridique y est en pleine élaboration, qui tente de réaliser sa propre séparation d'une tradition religieuse et d'une réflexion morale dont le droit s'était déjà différencié, mais sans avoir encore des limites claires et résultant donc en un droit non fixé, qui se déplace, se contredit. C'est dire que l'homme tente, entre impuissance et volonté de puissance, d'orienter son action dans un univers de valeurs paradoxales et mouvantes.

C'est ainsi un temps qui a changé – temps nouveau de la finitude et non plus du divin – qui accueille les paroles d'*Œdipe*. Celui-ci, qui agit aussi comme sacerdote et non plus seulement comme chef de l'État, c'est-à-dire comme celui qui sera appelé plus tard roi de droit divin, transgresse les limites humaines en transformant l'universel de la parole prophétique de Tirésias en particulier et en montrant la nécessité de trouver un *pharmakós* – une victime expiatoire – qui soit responsabilisé pour le fléau (la peste) qui ravageait Thèbes. La faute tragique d'*Œdipe*, selon Hölderlin qui fait allusion à *harmatia* – faute d'origine religieuse, ou faute tragique selon Aristote dans sa *Poétique* – serait l'*hybris* du désir de savoir, qui le conduit à invoquer d'anciennes lois religieuses au temps de la polis, de l'homme, pour se positionner comme représentant divin et instruisant son propre procès d'hérésie – l'enquête sur l'assassinat de Laïos. Selon l'oracle de Delphes à Créon, la peste qui ravage Thèbes ne serait subjuguée que par la lumière faite sur l'assassinat de Laïos avec la punition conséquente.

Nous voyons que Foucault adopte cette conception de Hölderlin, poète philosophe qui a inspiré nombre de penseurs du XX<sup>e</sup> siècle (parmi lesquels Nietzsche et Heidegger), dans sa seconde conférence *La vérité et les formes juridiques*, choisissant *Œdipe* pour incarner philosophiquement et emblématiquement ce savoir-pouvoir. Freud rapproche la tragédie de Sophocle de la problématique du savoir quand il dit dans *L'interprétation des rêves*, sous-chapitre « rêves avec des êtres chers », que la tragédie commence au moment où les Thébains *veulent savoir* les causes de la peste. À partir de là, *Œdipe* occupe différentes positions dans l'enquête : celle de roi, celle de prêtre, celle de juge, ce qui caractérise son *hybris*, sa démesure. Cette tragédie témoigne du commencement des pratiques judiciaires grecques et montre le passage à l'utilisation de preuves (de l'oracle/divines) à celle de témoignages (humains, des bergers), preuve supplémentaire de la séparation en cours.

Le spectacle tragique désapproprie l'homme tragique d'un supposé savoir/pouvoir de l'homme sur l'existence. La tragédie du héros suppose la perte inexorable de toute position et de toute détermination énoncées et garanties au préalable, le rendant pris au piège de sa propre parole. Cas d'*Œdipe* quand il exige que la vérité soit établie à n'importe quel prix, ce qui aboutira à une inversion (*métabole*) de la situation. Il me semble clair la résonance du spectacle tragique ou du deuil lors d'une expérience d'analyse.

Dans la perspective tragique, l'homme et l'action sont un problème pour la pensée et non le reflet d'une réalité. Les deux se présentent comme énigmes dont le sens

double ne sera jamais fixé ni épuisé. Cette ambiguïté est créée de façon délibérée par le poète pour accéder aux thèmes principaux de questionnement de la tragédie : le pouvoir sur *autrui* (*kratos*) et la justice (*dické*), qui discute le pouvoir des dieux sur l'homme.

Divisé de par sa propre constitution, l'homme tragique « n'est pas maître chez lui », ce qui fait la force « désappropriatrice » de la tragédie que Freud prend pour la psychanalyse, tant pratique que théorique, pour contre-balancer l'autre pilier constitutif de la psychanalyse – le fait d'être une science moderne et donc tributaire des méthodes de recherche, des protocoles, de la technique et surtout de la volonté de pouvoir. La psychanalyse est ainsi un savoir castré, castré parce que fondé sur le tragique. Car si tout savoir institué est appropriation – pulsion de pouvoir –, le savoir tragique, par sa puissance de désappropriation des formes de pouvoir, déstabilise les formes instituées, pétrifiées ou qui s'approprient de l'existence, pour mieux les pousser dans la sphère du paradoxe et de l'indétermination. On peut peut-être comprendre alors tout le tragique de l'élaboration de la pulsion de mort.

C'est exactement pour cela qu'il est important d'éclairer cette parenté entre Droit et psychanalyse, car si la psychanalyse, bien ou mal, met à profit sa double fondation, il revient peut-être au Droit de s'approprier, via la psychanalyse, de cette dimension tragique qui se manifeste toujours dans les impasses entre rendre justice et pratiquer le Droit, que ce soit dans les décisions du juge, dans l'indécidable d'une décision (sauf s'il s'agit d'un bureaucrate de la loi), ou que ce soit dans le choix tragique d'une politique de santé en faveur d'une fraction de la population et pas d'une autre.

Cette explicitation du tragique inhérent à la justice et à la prétention d'accéder à la pratique d'un droit juste, castré, peut se produire dans le dialogue entre psychanalyse et droit.

Pour terminer enfin, je rappelle encore que Derrida, dans son désir de justice, nous parle du *saut* que la psychanalyse doit faire en direction des autres savoirs pour participer activement à leurs transformations, à leurs actualisations nécessaires et urgentes dans un monde globalisé et exclusif, ce qui suppose que nous nous engageons dans le processus de dissolution/liquidation de la « misère érotique ou psychologique des peuples ».

Ce saut nécessaire de la psychanalyse vient d'une question structurelle : le fait d'avoir besoin (il s'agit alors vraiment de nécessité) de reconnaître plus encore sa dette envers la loi du langage qui nous a faits humains, avec les autres savoirs, avec le commun.

« Sans alibis », comme Jacques Derrida nous appelle à le faire dans son inoubliable conférence à la Sorbonne en 2000, à l'occasion des États Généraux de la Psychanalyse à Paris.

### Références:

Altoé, S. À Lei e as leis – direito e psicanálise (*La Loi et les lois – Droit et psychanalyse*). Rio de Janeiro : Ed. Revinter, 2007.

Derrida, J. (1987/1998). « Psyché – Inventions de l'autre », in : *Psyché-Inventions de l'autre*, Paris : Galilée, 1997.

Derrida, J. Estados-da-alma da psicanálise (*États d'âme de la psychanalyse*). São Paulo : Escuta, 2001.

Derrida, J. (1994). *Força de lei (Force de loi)*. São Paulo : Martins Fontes, 2007.

Dunley, G. O silêncio da Acrópole – Freud e o trágico - Uma ficção psicanalítica. (*Le silence de l'Acropole – Freud et le tragique – une fiction psychanalytique*). Rio de Janeiro : Ed. Forense Universitária / Fiocruz, 2001.

Dunley, G. A festa tecnológica – O trágico e a crítica da cultura informacional (*La fête technologique – le tragique et la critique de la culture informationnelle*). São Paulo, Ed. Escuta-Fiocruz, 2005.

Esposito, R. *Communitas*. Origem y destino de la comunidad, Buenos Aires : Ed. Amorrortu, 2003.

Foucault, M. (1979). A verdade e as formas jurídicas (*La vérité et les formes juridiques*). Rio de Janeiro : Nau Ed., 2008

Freud, S. Obras Completas (*Œuvres complètes*) Madrid : Ed. Biblioteca Nueva, 1973.

Freud, S. (1905): « Tres ensayos para una teoria de la sexualidad » (*Trois essais pour une théorie sexuelle*), T. I.

Freud, S. (1912): « Totem y Tabu » (*Totem et tabou*). T. II.

Freud, S. (1915): « Considerations da actualidad sobre la guerra y la muerte » (« *Considérations sur la guerre et la mort* »), T. 2, p. 2101-2117.

Freud, S. (1920): « Mas allá del principio del placer » (*Au-delà du principe de plaisir*), T. III.

Freud, S. (1921): « Analysis del jo y psicología de las massas » ; « *Psychologie collective et analyse du moi* »), T. III.

Freud, S. (1929): « El malestar en la cultura » (*Malaise dans la civilisation*), T. 3, p. 3017-3067.

Freud, S. (1933): « El porqué de la guerra » (*Pourquoi la guerre ?*), T. 3, p. 3207-3215.

Heidegger, M. « La question de la technique ». In *Éssais et conférences* . Paris, Gallimard, 1958

Hölderlin, F. & Dastur, F. Reflexões (*Remarques*) – Hölderlin, Tragédia e modernidade (*Hölderlin, tragédie et modernité*). Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.

Machado, Roberto. Foucault, a filosofia e a literatura (*Foucault, la philosophie et la littérature*) Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed, 2005.

Vernant, JP, Vidal-Naquet, P. Mito e tragédia na Grécia Antiga (*Mythe et tragédie en Grèce Ancienne*). São Paulo : Ed. Perspectiva, 2002.

Vital-Brasil, H.. « As ideologias do desejo, utopias e um inconsciente político » (« *Les idéologies du désir, utopies et un inconscient politique* ») in : Desejo, barbárie e cidadania (*Désir, barbarie et citoyenneté*) Petrópolis, Ed. Vozes, p.17-39, 2004

**Citação/Citation:** Dunley, G. P. (2025). *Une conversation infinie - psychanalyse et droit au delà d'une souveraine cruauté*. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XVII, no. 1), pp. 81-91.

**Recebido em: 07/04/2025**  
**Aprovado em: 16/06/2025**