

Synthèse du XVIIIe congrès AIEMPR – 6-10 juillet 2009

« C'est pour mieux... Te manger , au commencement était l'ambivalence »

SCHWAB Emmanuel

*In bocca al lupo !
Crepì !*

1. Le processus de subjectivation : une aventure nécessairement risquée

Les expériences orales : ou comment entrer contact avec soi et avec son monde

Plusieurs rapports ont proposé de rattacher le thème du congrès à un élément particulier de notre situation culturelle, à savoir les risques de repli de l'individualisme contemporain.

Mondher Kilani a proposé de voir dans le cannibalisme ritualisé une matrice de sens propre à structurer le rapport entre humains. Le thème de la dévoration paraît en effet directement relié à la question de la capacité à entrer en lien avec l'autre. Les thérapeutes d'enfants savent bien que les premiers dessins ou *squiggles* d'un enfant mettent souvent en scène une dévoration – par exemple sous la forme d'un requin ou d'un crocodile. Cela indique que la rencontre est volontiers vécue comme dévorante.

Il est légitime de penser que ce qui se joue ainsi dans le lien à l'autre se vit également face au réveil pulsionnel : comme Jean-Pierre Waber l'a montré, l'expérience subjective d'entrée en contact avec la pulsion est éprouvée comme potentiellement passivisante et dévorante.

Ce qui nous intéresse ici est moins le besoin de manger, la biologie de l'oralité, que la façon dont le sujet se constitue dans son rapport au besoin de manger. On doit supposer que le sujet va entrer progressivement en contact avec lui-même et avec son monde, et ce par-delà une menace de dévoration. Dans le processus de constitution de soi, il y aurait ainsi la rencontre avec l'éprouvé d'une menace de désorganisation, de ne pas arriver à exister de façon intègre. Ce que notre congrès nous invite à apprivoiser et circonscrire, c'est donc ce lieu où le sujet se constitue par delà la crainte de se désintégrer et d'être dévoré.

La bouche : un lieu difficile à penser

Monique Schneider a relevé comment Freud a 'oublié' la gueule et les dents du loup dont lui parlait celui qu'il a appelé l'homme aux loups – il s'agissait du dessin que sa sœur lui montrait quand il était petit pour le

terroriser. Elle a proposé l'idée que cet oubli était en lien avec une détresse impensable, avec un lieu inhabitable.

Ce qu'elle indique ainsi est que le sujet ne vit pas quelque chose de douloureux, mais plus radicalement que ce qu'il éprouve attaque son existence même : il y a un moment où l'expérience est tellement intense que cela vient toucher la connexion du sujet à lui-même, de sorte qu'il n'y a plus de lieu pour réaliser que ce qu'il vit est insupportable. La discussion nous a conduits à penser que c'est cela qu'il s'agit de repérer pour restituer à la bouche ses capacités d'attaque, pour lui « redonner ses dents. »

On pourrait ajouter : pour lui redonner sa capacité de parole. On sait que de nombreux analystes de la première génération se sont faits analyser chez Freud tardivement alors qu'il avait déjà un cancer de la mâchoire avancé, et que chaque mot lui arrachait la bouche. Ils se sont ainsi identifiés à une bouche blessée et silencieuse, une bouche qui ne pouvait plus parler.

De l'ambivalence œdipienne à l'ambivalence primaire

Dominique Bourdin a mis en place une distinction importante entre l'ambivalence œdipienne élaborée, et l'ambivalence orale archaïque. Dans le parcours de Freud, il y a d'abord la mise en place de l'ambivalence œdipienne dans le rapport au père. Patrick Vandermersch a repéré que c'est dans *Psychologie des foules et analyse du moi* que Freud introduit l'idée d'une ambivalence primaire, une ambivalence qui anéantit son objet en l'incorporant. Thierry de Saussure a proposé de garder le concept « d'introjection » pour ce processus primaire, de manière à bien le différencier de « l'identification » secondaire du rapport œdipien.

L'ambivalence primaire a comme caractéristique la réversibilité, en particulier entre les mouvements actifs et passifs. Le sujet n'est ici pas encore face à un objet différencié, mais il se constitue dans l'entrée en contact avec cet objet, ce qui ne peut se faire que par delà de menaces de confusion.

A ce stade, Freud associe toujours l'ambivalence avec le rapport au père. Ce n'est qu'en 1931, après la mort de sa propre mère, qu'il propose de relier cette ambivalence au registre maternel. On peut penser que lorsqu'il introduit en 1925 l'idée d'une ambivalence primaire dans le registre paternel, c'était une façon d'approcher progressivement l'ambivalence plus inquiétante du rapport premier à la mère.

Dans l'article « sur la sexualité féminine » central pour notre propos (Freud, 1931), il indique donc que l'ambivalence primaire se présente sous la forme d'une « peur d'être assassiné ou dévoré. » Il précise également que si les garçons ont un rapport tranquille avec leur mère, c'est qu'ils ont pu déplacer leur conflit d'ambivalence sur le père, et que le rapport à la mère s'en est vu dès lors dégagé.

Ce que nous pouvons en retenir, c'est que *le premier lieu d'entrée en contact avec le monde est un lieu risqué*, un lieu où existe la menace d'être dévoré et de dévorer. Le processus de subjectivation est donc

nécessairement une aventure dont il n'est à priori pas assuré qu'on sorte vivant et intègre.

2. La traversée des tourments de l'origine

La violence parentale : une conjuration de l'abandon ?

Pour approcher ces registres difficilement appréhendables, Hubert Auque nous a proposé une figure de la destructivité maternelle. Son analyse de Médée infanticide montre qu'abandonnée par son mari, elle se voit renvoyée à un défaut d'affiliation du côté de ses origines.

Dans la version de Pasolini, Médée rencontre son grand père Hélios qui lui demande : « tu ne me reconnais pas ? » « si, tu es le père de mon père » répond elle. Et Hélios de l'interpeller : « alors, qu'est ce que tu attends ? Courage ! » Cette réinscription émouvante dans une filiation vient toucher le sentiment d'abandon, et permet à Médée de tenter de retrouver une place subjectivée.

H. Auque a proposé des liens avec des parents meurtriers contemporains. Voilà ce que dit l'un d'eux : « si je m'étais tué seul, ça aurait signifié que j'abandonnais mes enfants. » On y voit une vulnérabilité spécifique à la question de l'abandon : on peut penser que ce parent s'identifie ici à ses enfants, et que cela réveille chez lui une expérience indigeste d'abandon. On comprend dès lors qu'il vaille mieux supprimer cette expérience que de la traverser, et que le meurtre prend une valeur de protection contre l'abandon.

Anna-Maria Lanza montre comment l'allaitement peut être vécu par la mère comme un moment de complétude : en étant en position de protéger son enfant, la mère peut avoir le sentiment qu'elle a le pouvoir de conjurer toute angoisse de désorganisation. C'est la raison pour laquelle le sevrage peut faire revenir ce qui avait pu être mis de côté : en ne pouvant plus protéger son enfant, *elle ne peut plus non plus protéger l'enfant qu'elle a été*. Lorsqu'ainsi tout le passé indigéré refait surface, elle peut en vouloir beaucoup à cet enfant qui n'accepte plus d'être protégé par elle. On voit ici l'ampleur du travail psychique imposé à la mère au moment du sevrage et la violence potentielle que peut réveiller le processus de séparation.

On doit relever ici que ce type de logique peut se retrouver dans le rapport avec le père. A partir de sa lecture de certaines dérives des 'masculinistes' québécois, Denise Lamontagne nous a parlé de ces configurations dans lesquelles le père se fait étouffant, réagissant par des manœuvres d'emprise dévorante aux menaces de séparation. Pour riposter à ce qu'ils vivent comme une mise à l'écart, ces pères se mettent en quelque sorte dans une position maternelle pathologique. Comme D. Lamontagne l'a montré, cela n'est peut-être pas tant une nouveauté, puisqu'on trouve dans la mythologie grecque une configuration similaire dans la figure d'Ouranos qui étouffe sa compagne Gaïa.

De son côté, Sophie de Mijolla a démonté les logiques d'emprise perverse, qu'elle propose de relier au « fantasme de Pygmalion. » En dernier

recours, il s'agirait moins dans ces configurations de lutter contre un vécu d'abandon que contre une menace d'être passivisé, soumis à l'autre d'une façon qui pourrait rendre fou – la psychose n'étant parfois pas très loin de la perversion.

L'avidité relationnelle : chance et drame de l'humain

Si on se penche sur le point de vue du nourrisson lui-même, l'énigme à déployer ici revient à comprendre comment le sentiment d'exister peut s'étayer sur l'expérience de manger. On peut considérer que le nourrisson va éprouver la consistance de son être au cours des expériences répétées de nourrissage, et qu'il va progressivement réaliser l'importance de la personne qui est à même de l'aider ainsi à exister. Le premier mouvement d'introjection psychique revient ainsi prendre conscience que *tu me fais exister, voire tu m'existe !*

La prise de conscience que cela se joue dans la relation va réveiller ce qu'on peut appeler une *avidité relationnelle*, l'homme ne vivant pas de lait seulement. Dans son article de 1931, Freud montre que cette avidité est infinie : on peut considérer que si elle est impossible à satisfaire pleinement, c'est qu'il s'agit de conjurer radicalement l'angoisse de ne pas exister.

Cette capacité inouïe à s'inscrire dans la relation et à introjecter les qualités des premiers partenaires est à la fois la chance de l'humain et son drame. C'est ce que révèle en particulier l'expérience du deuil : lorsqu'on perd un partenaire significatif, même si ce dernier ne remplit plus aucune fonction de sécurité au niveau fonctionnel et biologique, l'expérience du deuil peut être particulièrement intense et déstructurer le fonctionnement d'une personne dans sa globalité (cf. le rapport de Alex Escarrà *et al.*).

Muriel Gilbert a repéré dans « considérations actuelles sur la mort » une remarque décisive de Freud qui indique que les hommes sont plus cruels que les animaux envers leurs semblables. On peut rattacher cela à la même configuration, à savoir que *si c'est toi qui me fais exister*, cela veut dire que *tu as le pouvoir de me détruire ; et de cela je peux t'en vouloir à mourir.*

Comme on le sait, plus radicalement que les autres animaux, le nourrisson de l'être humain est dans une situation de détresse objective, il a besoin d'un partenaire secourable pour exister, sinon il meurt. On n'a probablement pas encore pris la mesure du drame subjectif et universel qui en est la conséquence : comment est-il possible de donner place à un éprouvé précoce et intense d'être sous la menace de ne pas pouvoir survivre¹ ?

La consistance des logiques auto-destructrices

Les cicatrices de ce conflit primaire peuvent produire de puissantes logiques autodestructrices qui s'auto-alimentent jusqu'à confiner à ce que

¹ Cette expérience ne relève-t-elle pas d'une forme d'*indignité* ? C'est ce que peut suggérer l'observation de nourrissons qui s'adaptent à leur mère en dépression *post-partum* en se dévitalisant : la situation de dépendance peut conduire à attaquer ses propres forces vitales.

Freud a appelé la pulsion de mort, et dont l'action produit un appauvrissement psychique inéluctable.

Parmi les éléments cliniques qui nous ont été proposés, on peut relever le rêve de la patiente de Rosa Castilla : elle est à l'hôpital, refuse son médicament ; on lui plonge la tête sous l'eau suffisamment longtemps pour l'obliger à ouvrir la bouche à sa sortie de l'eau, et à accepter ainsi de force d'ingérer son médicament. Cela nous indique une connexion entre l'expérience de manger et une humiliation narcissique qui constitue probablement le fond des troubles alimentaires.

Dans la boulimie, on peut considérer que l'attente de réconfort est insatisfaite tellement longtemps que lorsqu'enfin un objet se présente, il s'agit de s'en emparer avec toute l'avidité retenue jusque là. On comprend qu'il soit dès lors nécessaire de s'en remplir avec force jusque et par delà le dégoût. L'urgence vitale tend à écraser les émotions, celle de l'attente inquiète et bienheureuse, celle des signaux de satisfaction, celle du plaisir d'avoir rencontré un partenaire bien accordé à ses besoins.

Si dans la boulimie un objet a pu malgré tout être rencontré, si le sujet a pu s'y agripper *in extremis*, on doit penser que dans l'anorexie l'attente a été trop longue de sorte qu'à terme le sujet n'est plus là pour espérer. Il s'agit donc de ne plus s'exposer à l'attente d'un objet dont on a fait l'expérience qu'il est insatisfaisant voire meurtrier. Salvatore Zipparrì nous a parlé du cauchemar de cette patiente qui, adolescente, rêvait d'un homme qui se mangeait les pieds sales. Cela met en scène un retournement sur lui-même du mouvement oral : plus la faim est grande, plus il faut s'en retenir puisque cela met sous la dépendance de l'objet ; mais plus le sujet s'en retient et plus sa faim augmente. On voit comment les dynamiques orales peuvent s'auto-alimenter jusqu'à devenir folles parce qu'il est devenu impossible de faire « le détour par l'extérieur » pour « connaître le goût de sa propre chair » (cf. J.J. Saer, 1987).

Dans le monde biblique, on pense ici à l'un des rêves que Pharaon soumet à Joseph, dans lequel les vaches en situation de famine deviennent carnivores et se mangent entre elles ; cela illustre la façon dont la faim peut se retourner sur elle-même pour devenir une sorte de rage auto-destructrice.

Claude Demarex a montré comment la préférence pour Joseph peut être comprise comme résultant du deuil que Jacob n'a pu faire de sa femme Rachel. Un tel deuil impossible fait porter à la génération suivante le poids du rapport à un objet non satisfaisant. On pourrait suggérer un lien entre ce deuil impossible transmis et la faim qui s'affole dans le rêve de pharaon : ce qui se figure est en effet une forme d'introjection ratée qui se met à tourner à vide.

Les dépassements du conflit oral primitif

Comment ces cicatrices de conflits primaires peuvent être traitées ?

Du côté « régressif », Pierre-Yves Brandt a mis en évidence un parcours initiatique spécifique à partir de l'Odyssée d'Ulysse. On y voit l'apprivoisement progressif d'angoisses archaïques, en passant par des mouvements actifs et passifs, qui permettent de s'approcher

progressivement de Charybde, la bouche archaïque. Ce qui est insupportable dans une confrontation directe et crue le devient au gré d'un apprivoisement graduel.

P.-Y. Brandt a montré que ce parcours est celui d'un homme dont le fils devient adolescent : c'est ainsi quand il est repoussé du côté de la génération qui va mourir un jour qu'il est conduit à rencontrer les angoisses les plus archaïques. Cela met en évidence une structure initiatique dans laquelle il s'agit de *traverser les tourments de l'origine une nouvelle fois*, en particulier lorsque l'horizon de la mort devient une affaire personnelle.

Du côté « progressif », on doit penser aux issues qui vont du côté de l'analité. Je m'inspire ici du travail d'Elisabetta Simeoni, en interprétant comme elle le suggère elle-même les logiques culturelles comme des logiques corporelles. Le travail de Bachtin sur Rabelais et la culture populaire suggère un temps festif de renversement des valeurs : la mise en action d'une bouche peut ainsi se prolonger dans celle du ventre. Le vomissement oral devient alors ce qu'on pourrait appeler un « vomissement anal. » Celui-ci peut s'orienter du côté de la vie, et le dégoût devenir structurant. Le passage par le « ventre flamboyant » peut finalement produire un « vomissement utérin » décisivement porteur de vie.

On doit supposer que ces renversements ne se font qu'au gré d'une menace de confusion et de perte de maîtrise. Perte de maîtrise sur l'objet lâché par la bouche, et perte de maîtrise sur le bol alimentaire qu'on laisse entrer et disparaître à l'intérieur de soi. Cela n'est possible que parce qu'on peut faire confiance au fonctionnement d'un ventre sur lequel on ne peut avoir de maîtrise volontaire.

Dans Marc 7 (cf. le travail de Marcel Durrer à ce propos), Jésus explique pourquoi on peut renoncer aux interdits alimentaires – renoncement qui deviendra une spécificité du Christianisme. Ce maître en sexualité infantile montre en particulier qu'on peut avoir confiance dans les processus de digestion interne : s'il y a du bien et du mal à l'intérieur de l'homme, il y a aussi une capacité à expulser le mal « dans la fosse. » Plutôt que de s'agripper à un tri oral et vomitif, il est possible de faire confiance à un processus anal interne qui a des vertus différenciatrices.

3. L'Eucharistie, ou comment introjecter de la 'présence' ?

Lorsqu'on se pose la question des solutions proposées par la culture pour résoudre ces conflits oraux, on ne peut manquer de s'interroger sur le fonctionnement de l'Eucharistie. A ce sujet, Bernard Pottier a en particulier souligné comment la question de la « présence réelle » était celle de la présence du sujet à lui-même, présence à soi dont il a montré le déploiement dans ce qu'on pourrait appeler l'expérience eucharistique.

Carlos Dominguez a montré que l'Eucharistie, bien loin d'être un lieu d'harmonie fusionnelle, visait à intégrer les conflictualités. On peut relever que c'est dans un contexte d'angoisse d'abandon massive, avant une

séparation dramatique, que le Christ instaure ce geste. Le reniement de Pierre montre le caractère indigeste de cette angoisse d'abandon : renier quelqu'un, c'est éprouver que le lien avec lui n'est pas fiable ; il vaut donc mieux le renier que de s'appuyer sur lui. C'est cette angoisse d'abandon insupportable, cet éprouvé du manque de fiabilité des liens que vient convoquer l'eucharistie.

Plusieurs rapports ont souligné la surabondance dont témoigne l'Eucharistie. B. Pottier et Thierry de Saussure ont insisté sur le fait que ce n'est pas un cadavre qui est ingéré, mais bien un être vivant, ou plus précisément un survivant « qui ne se laisse pas tuer si facilement. » Cela évoque l'intuition de Winnicott de la survivance de l'objet à la destructivité : le fait d'expérimenter que l'agressivité ne détruit pas l'objet est selon lui une expérience fondamentale de la sécurité du rapport au monde (D.W. Winnicott, 1969b).

Or, si l'objet survit, on doit supposer que c'est parce que son propre désir de nourrir a précédé le fait d'être attaqué par le sujet². Lorsque Winnicott se demande « ce que veulent les analystes », sa réponse est simple et radicale : « nous voulons être dévorés » affirme-t-il (D.W. Winnicott, 1955). C'est cette précédence du désir de nourrir qui permet à l'objet de survivre à la dévoration. De façon similaire, dans l'Eucharistie, on doit supposer qu'il y a un objet qui souhaite se donner, un objet dont le désir de nourrir précède l'expérience de satisfaction orale.

En entendant Th. de Saussure, je me disais : « comment ne pas penser que tu es en train de faire ce que tu dis ? » A savoir que l'objet dont tu parles qui « inlassablement prend l'initiative de se faire connaître », cet objet tu l'incarnes au moment où tu prends le risque de transmettre quelque chose qui compte pour toi, comme chacun des orateurs d'un tel congrès a eu envie de transmettre quelque chose qui nourrisse ses auditeurs.

Ce qu'il y a à penser ici, c'est que c'est *in praesentia* que se joue d'abord le rapport nourrissant. C'est parce qu'il y a quelqu'un qui a envie de nourrir et que je peux entrer en contact avec mon avidité relationnelle qu'un échange vivant peut se mettre en place entre nous deux, et que je me rends présent à moi-même. Cette expérience d'avoir pu échanger quelque chose de vitalisant peut ensuite se transformer en un souvenir qui gardera sa force *in absentia*.

Commentant l'affirmation de Th. de Saussure selon laquelle la psychanalyse et la théologie parlent de la même chose – à savoir la profondeur de l'expérience humaine –, D. Bourdin a demandé ce que cela changeait de nommer Dieu. La réponse à cette question ne présente aucune évidence partagée dans notre culture, raison pour laquelle elle doit être gardée pour nos travaux futurs.

² Cf. à ce sujet les réflexions d'A. Vergote sur la signification de l'amour *préalable* du père pour son enfant (A. Vergote, 1990). Dans ce même sens, Winnicott insiste dans un de ses derniers articles sur la fonction de la présence *réelle* du père (1969a).

4. Culture et ordre symbolique

Peut-on jouer avec les symboles ?

Entre la psychologie et la théologie, il y a la culture et le monde des symboles. Dominique Struyff a montré qu'il est possible de jouer avec l'ordre symbolique : lorsqu'un enfant met en scène l'Eucharistie, il ne la détruit pas mais peut s'en construire un sens personnel. C'est ce que les adultes appellent de façon plus savante « l'herméneutique », à savoir la capacité d'interpréter toujours à nouveau les éléments structurants de notre culture. Il est difficilement contestable qu'une culture vivante est une culture qui peut avoir du jeu, et qui peut en avoir parce qu'elle n'a pas besoin de s'agripper de façon fétichisée à son passé.

La question reste cependant de savoir ce qui produit « du symbolique. » C'est ce que nous avons pu nous demander à partir de l'expérience artistique saisissante qui nous a été proposée, dans laquelle il s'agissait de mimer la dévoration partagée d'une jeune fille. Comment, au-delà du divertissement, une mise en scène peut entrer en contact avec les processus identitaires et devenir ainsi « symbolique. » Voilà une autre question à garder pour nos futurs travaux.

L'interdit du cannibalisme sauvage : une fonction spécifique ?

Toujours au niveau des structures culturelles, Muriel Gilbert nous a proposé une réflexion puissante en particulier autour de la fonction de l'interdit. A côté des interdits du meurtre et de l'inceste fondateurs de l'entrée en culture, il s'agit selon elle de mettre en lumière un troisième interdit, celui du cannibalisme sauvage dont la face positive serait la prescription d'enterrer et d'honorer les morts.

Anne-Lise Rod a rappelé cette belle histoire dans laquelle à chaque endroit où on enterrait quelqu'un, une source de vie jaillissait. Dans ce congrès nous a pu expérimenter comment le fait de faire mémoire de ceux qui nous ont précédés et que nous avons aimés est loin d'être mortifère, mais peut nourrir et alimenter un mouvement de vie.

De façon plus générale, quarante ans après mai 68 et « l'interdit d'interdire », une réactualisation de la fonction de la loi doit nous donner à penser. On peut d'ailleurs penser que c'est un des points aveugles sur lesquels on bute quand on dialogue avec l'Islam, Islam qui se présente volontiers dans un fort rapport à une loi dont l'hétéronomie n'est pas mise en cause.

Dans son rapport sur le dialogue interculturel, Rafaël Briones a parlé d'une « fertilisation réciproque » des cultures. En entrant en dialogue avec une autre culture, nous pouvons nous poser les mêmes questions qu'elle, mais dans notre propre horizon culturel. R. Briones a également proposé l'image du pot-au-feu qui produit un lent échange de saveurs et améliore le goût de chacun des mets. Cette image est très puissante, mais elle ne fonctionne que si les cultures sont bien identifiées et sont en mesure de travailler leur propre rapport à elle-même.

5. En guise de conclusion : où trouver la confiance de traverser l'angoisse d'être dévoré ?

Le thème de notre congrès nous conduit à réaliser que le lieu où on peut se mettre à exister est un lieu risqué. Si je cherche à me connecter à moi et à l'autre, je m'engage sur un chemin dangereux où je me rends dépendant de l'autre, et dépendant des mouvements pulsionnels qui se réveillent dans ce contact. La confiance – ou la foi – ne se construirait qu'au gré de l'investissement d'un lieu foncièrement incertain, et d'une traversée dont l'issue ne peut être déterminée à l'avance³. Où peut-on trouver les forces de conjuguer ainsi engagement subjectif et ouverture à un inconnu potentiellement dévorant ?

En s'inspirant d'une formulation de Wittgenstein, on pourrait dire : « mon existence est le témoignage d'une donation de vie et de sens dont je peux me nourrir. »⁴ Si j'existe, ce n'est en effet pas parce que je l'ai voulu, mais parce que quelque chose de la vie m'a fait exister. Si je ne suis pas fou et désorganisé, c'est aussi parce que quelqu'un a accepté que j'existe libre, différent de lui, en supportant de ne pas me « dévorer » pour sa propre jouissance. On sait que si on attaque systématiquement les mouvements d'autonomisation d'un petit être humain, il n'est pas très difficile d'en faire un psychotique voire un autiste en quelques mois. Même avec une mère des plus « dévorantes » ou avec un père des plus « castrateurs », *mon existence déployée est le signe que quelque chose de la vie a passé par eux – grâce ou ... malgré eux – qui fonde et nourrit le cœur de mon être.*

Cette réalité, je peux m'y adosser pour en faire une énigme : il y a dans mon passé, nécessairement, puisque je suis là, que je suis vivant et que je ne suis pas trop fou, des moments dans lesquels mes mouvements pulsionnels ont été qualifiés dans une rencontre structurante. En identifiant ces moments de rencontre, je me constitue des trésors personnels qui sont à la fois nourrissants et indestructibles – puisqu'intérieurs.

C'est à partir de ce socle que l'on peut se tourner vers les expériences dans lesquelles on a éprouvé la menace d'être détruit, que ce soit dans la perte trop intense d'une personne significative ... ou dans le rapprochement dévorant avec elle. Il s'agit alors de retraverser avec les forces actuelles les tourments refoulés de l'origine et d'accoucher ainsi un peu plus de soi.

Ainsi que le propose D. Bourdin, l'enjeu est ici de trouver suffisamment de confiance pour redonner sa place à la faim, faim de la relation, faim de ce lieu où la « joie et la justice se rencontrent » pour paraphraser une scène du « festin de Babette. » Avec pour gouvernail les émotions qui s'éveillent

³ Ce paradoxe est une formulation « existentielle » du conflit mis en lumière par Philippe Jeammet selon lequel le sujet est menacé par ce dont il a besoin, et en particulier l'appui d'un objet significatif.

⁴ Il s'agit d'une réinterprétation du « *je pense donc je suis* » cartésien (cf. rapport de I. Cots et al) : « *je suis* le témoignage de ce que en moi une pensée a été donnée. »

lorsque les mâchoires de la pulsion de mort se desserrent, et le goût que nous pouvons trouver à savourer nos expériences et nos rencontres⁵.

S. Freud (1931), « Sur la sexualité féminine », in *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 1969.

J.J. Saer, *L'Ancêtre*, Paris : Flammarion, 1987.

A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique*, Leuven : University Press, Peeters, 1990.

D.W. Winnicott (1955), « La position dépressive dans le développement affectif normal », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969.

D.W. Winnicott (1969a), « L'usage de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris : Gallimard, 2000.

D.W. Winnicott (1969b), « L'usage d'un objet dans le contexte de *Moïse et le Monothéisme* », in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris : Gallimard, 2000.

⁵ Le regretté Léon Cassiers aimait évoquer une manière originale d'annoncer un décès, qui consiste à affirmer que tel et tel est mort « contre son goût ». Cette formulation est en quelque sorte une façon d'arrimer le goût à la vie.