

La psychanalyse « à coups de marteau »

Du même auteur

Introduction philosophique à l'œuvre de Freud,
Toulouse, érès, 1990.

Le métier de directeur, techniques et fictions
(en collaboration avec J.-M. Miramon, D. Couet), ENSP, 1991
2^e édition 2001.

L'esprit du vin. Essai sur la philosophie du vin,
Éditions OIV, 1993.

De magistro, le discours du maître en question
Toulouse, érès, 1997.

Santé publique, du biopouvoir à la démocratie
Éditions ENSP, 1999.

De la responsabilité en éducation
Toulouse, érès, 2003.

Jean-Bernard Paturet

La psychanalyse
« à coups de marteau »

é^{ditions} èrès

Conception de la couverture :
Anne Hébert

Version PDF © Éditions érès 2012
ME - ISBNPDF : 978-2-7492-2265-3
Première édition © Éditions érès 2004
33 avenue Marcel-Dassault, 31500 Toulouse
www.editions-eres.com

Table des matières

Apostille	7
L'indéterminé et le tragique : à propos d'Anaximandre	10
L'anneau de Gygès : « À mon seul désir »	21
Socrate, maître de désir	39
<i>Philia</i> et <i>neikos</i> : Empédocle avec Freud et Lacan	58
Méditation sur la <i>Théogonie</i> d'Hésiode	75
Platon, Freud et la question de la réminiscence	114
Du gouvernement de la cité	128

Apostille

« *La souffrance et la mort
sont à l'affût derrière chaque échappatoire
qui prendrait le bonheur pour symbole* »
Ernst Jünger, *La mobilisation totale*.

Dans *La naissance de la philosophie*, Nietzsche tente de dévoiler l'idée commune aux penseurs grecs de l'époque de la tragédie : ils furent, écrit-il, les sondeurs de la vie, les psychologues de l'âme humaine, ceux qui « philosophaient à coups de marteau ¹ ». Ils cherchaient ainsi à pénétrer les aspects les plus sombres, les plus menaçants en même temps que les plus enfouis de l'être. Selon lui, les Grecs antérieurs aux sophistes et surtout à Socrate avaient un sens religieux de la vie qu'ils exprimaient dans les mythes, les chants et les arts, en particulier dans la tragédie. Par le tragique, ils cherchaient à atteindre une conciliation lucide de la vie et de sa part maudite et obscure, de sa part de cruauté et de souffrance dont l'apaisante beauté d'Apollon

et son contraire, l'énergie chaotique de Dionysos, étaient les figures emblématiques. La tragédie, parce qu'elle dramatise le destin de l'homme soumis aux dieux, parce qu'elle met en scène la réalité de la souffrance et de toutes les passions humaines, rend le monde habitable et la vie digne d'être rêvée et vécue. Par la dramatisation tragique, les Grecs signifiaient leur acceptation du « devenir », de la douleur d'exister, de la certitude de l'anéantissement et du désordre des choses que la création artistique transformait en joie de vivre et en ivresse universelle.

Lecture passionnante que celle de Nietzsche, mais lecture partielle, en particulier lorsqu'il reproche à Socrate d'avoir perdu le sens du tragique et qu'il fait de lui et de ses épigones les dépréciateurs de la vie ².

C'est, à notre tour, aux coups de « marteau de la psychanalyse » que nous voulons tenter de « sonder » quelques textes de la culture grecque que le hasard de lectures, de rencontres et de conférences, nous a conduit à lire ou relire. Notre objet n'est pas de faire de la psychanalyse l'aune à laquelle se mesurerait la vérité de leur contenu, mais d'utiliser cette dernière pour faire « résonner » pour les hommes du XXI^e siècle ce que ces textes portent en eux de plus profond, c'est-à-dire les grandes questions qui agitent la nature humaine : les passions et l'histoire, l'amour et la mort, la justice et la politique, le destin et les dieux. Car, au cœur de la tragédie, de la philosophie et de la mythologie comme de la littérature s'exprime quelque chose des sombres secrets qui animent l'inconscient des êtres humains... Et Nietzsche nous a appris que pour approcher cette part énigmatique et

mystérieuse, cette part d'ombre et de secret, il fallait privilégier « l'écoute » et faire de « l'ouïe » le sens fondamental de la connaissance du vivant. Le « marteau de la psychanalyse » sera ainsi une sorte de « sonar » de l'insondable énigme de l'éternel humain.

NOTES :

1. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Garnier-Flammarion, 1985. Le sous-titre du livre s'intitule : *Comment philosopher à coups de marteau ?* C'est-à-dire comment établir un diagnostic comme fait le médecin en frappant la poitrine du malade pour l'ausculter ? Nietzsche veut ausculter l'âme humaine en la sondant. Il privilégie l'écoute, et l'ouïe devient le sens d'une psychologie des profondeurs, d'une disposition à entendre ce qui est caché ou en retrait. Le lien avec la tradition biblique du « Écoute Israël » dont le dieu ne se montre jamais et avec Freud et la « technique psychanalytique » est ici à mettre en évidence.
2. Nietzsche, *ibid.*, p. 81 à 87. « Les dérèglements qu'il avoue et l'anarchie dans les instincts ne sont pas les seuls indices de la décadence chez Socrate : c'en est un indice aussi que la superfétation du logique et cette méchanceté de rachitique qui le distingue. »

L'indéterminé et le tragique : à propos d'Anaximandre

Anaximandre inaugure un nouveau schéma cosmologique qui marquera pour longtemps la conception grecque de l'Univers. Mais surtout, en choisissant d'écrire en prose, il consomme, comme l'écrit Jean-Pierre Vernant dans *L'origine de la pensée grecque*¹, la rupture avec le style poétique des *Théogonies*. Par ailleurs, en localisant la Terre à égale distance de tous les points de la circonférence céleste, il en fait le centre cosmique, et du même coup, il efface la représentation mythique d'un monde « à étages » qui différenciait l'espace sacré et l'espace profane. Anaximandre est un des premiers à abandonner l'image d'un espace hétérogène entre deux types de réels : le sacré, comme seule réalité existant vraiment, et l'étendue profane, comme réalité seconde. Il bouscule une conception de l'univers où l'espace profane serait relatif à une fonction d'imitation d'un archétype céleste. Anaximandre

conçoit ainsi une cosmologie comme espace géométrique homogène où la Terre demeure éternellement immobile au centre de l'Univers. En conséquence, aucun élément singulier, aucune partie du monde n'est privilégié et ne saurait en dominer un autre. L'*isonomie* est donc le concept fondamental de la pensée d'Anaximandre. Mais cette égalité, cet équilibre de toutes les puissances cosmologiques recouvre des oppositions et des conflits au cours desquels et à tour de rôle, chacune d'entre elles l'emporte, puis recule et cède en proportion de son avance première. L'*isonomie* de la pensée d'Anaximandre n'est donc pas statique, elle est un jeu perpétuel de rééquilibrage dynamique de l'Univers. L'*isonomie* comme principe fondateur inscrit ainsi le monde dans un mouvement permanent. C'est pourquoi l'Univers a connu une infinité de mondes et continuera à en connaître d'autres à l'infini.

Anaximandre pourra alors écrire : « Ce d'où les étants tirent leur être, c'est là que, par la destruction, ils retournent selon une loi inéluctable. Car ils se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur mutuelle injustice, selon l'assignation du Temps. »

Le fondement à partir duquel les étants apparaissent puis disparaissent, l'auteur le nomme « *to apeiron* » (*épeiros* : la terre ferme), c'est-à-dire quelque chose de non solide, de non ferme, quelque chose d'indéterminé et sans intention. L'*apeiron* se donne comme le privatif par excellence, il est ainsi privé de limites, de fins, de frontières et de « déterminités ». Ce fond de privation et d'indétermination qui définit l'*apeiron* ne ressemble à aucun élément connu ou connaissable. Il ne naît ni ne meurt. Il faut, bien

au contraire, des « étants » pour que l'*apeiron* se laisse deviner comme privation. Les « étants » révèlent en négatif sa présence. Il ne se dévoile que par eux, comme non-lieu, comme essence inessentielle et immatérielle originelle d'où les mondes sont issus. L'*apeiron* se donne comme indéfini et ne s'apparente à aucune sorte de matières du monde. *Nihil ex nihilo* d'où tout surgit. Aucun prédicat affirmatif ne lui convient. L'*apeiron* est ce néant primordial, cet abîme d'où ont pu prendre naissance les modèles des choses et les êtres concrets. L'*apeiron* ne peut donc s'identifier à rien d'existant dans la Nature. Autrement dit, sans les « étants » qui le révèlent, il n'est rien.

Amorphe, il reçoit la forme des « étants », mais il ne les reçoit pas pour lui, il se prête au contraire aux diverses propriétés de ce qu'il reçoit. Tout accueil, il donne lieu à toutes les déterminations possibles sans lui-même en posséder aucune en propre. « Neutralité bienveillante », pourrait-on dire, il accepte les propriétés de ce qu'il reçoit.

Atopique, non-lieu, il devient alors le lieu de tous les possibles, disponible à tous les lieux, vide où tout peut s'inscrire.

L'*apeiron* serait alors un pur désir que l'on pourrait illustrer de la métaphore d'Alexandre Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel* : « Prenons un anneau d'or. Il a un trou et ce trou est aussi essentiel à l'anneau que l'or, sans l'or, le trou (qui n'existerait d'ailleurs pas) ne serait pas anneau mais sans le trou, l'or (qui existerait néanmoins) ne serait pas anneau non plus. [...] Le trou est un néant qui ne subsiste (en tant que présence d'une absence) que grâce à l'or qui l'entoure ². » Pur désir ³, pur

Rien, trou dans le Réel, *to apeiron* n'est pas l'être immuable, éternel, pur acte d'être dans l'identité de son essence et de son existence. Anaximandre tente ainsi de penser un espace innommable ⁴, fondement de toutes choses.

Sur ce fond de *pur Désir*, de *pur rien* et d'*indétermination* pourront apparaître les premières déterminations : les contraires dans leur jeu oppositionnel. *To apeiron* comme principe premier, comme *arché* est ce fond de vide nécessaire pour que les contraires *par contraste* se laissent entrevoir. Tous les « étants » ne se « supportent » que d'un fond d'indétermination. Anaximandre ouvre ainsi par sa conception de *to apeiron* le passage d'une *métaphore* (le Chaos ou bâillement de la *Théogonie* d'Hésiode) à un *concept* (l'indéterminé du *De la nature*).

Sur ce fond de pur Rien, sur cet *arché* de pur vide, se profilent les « étants » dont le souci est le déploiement de leur être et qui, comme le dit le philosophe, « se rendent justice, selon l'assignation du Temps ». Solon, une génération avant Anaximandre, disait que tout relevait du « procès présidé par le Temps ». Le mot grec *taxin*, « assignation », utilisé par Anaximandre, suggère l'idée d'une *punition ordonnée par un juge*, l'imposition d'un tribut dont le montant est fixé dans la perspective d'une *remise en ordre*. Le Temps régleme la durée de la rétribution : l'injustice de l'été est compensée par un hiver équivalent, l'injustice de la nuit est réordonnée par une journée identique. *Le Temps rééquilibre le désordre provoqué par les « étants »*. Les « étants » sont donc dès lors placés sous sa juridiction.

Pourquoi alors « se rendent-ils justice et réparation les uns aux autres de leur mutuelle injustice » ?

Sur ce fond d'indétermination qu'est l'*apeiron*, les « étants » viennent à l'existence et à l'être, sous le contrôle du Temps. L'alternance des « étants » dans l'être entraîne succession et disparition puisque tout ce qui advient à l'être, finit par périr : tel est le destin spécifique et inexorable des « étants ». L'« étant » finit toujours par se briser et par disparaître. Ce destin ne lui est pas extrinsèque, il est au contraire inhérent à sa nature même. « Ne plus être » est la destination fondamentale des « étants » dès lors qu'ils sont dans l'être. Car l'être ne leur appartient pas en propre, ils ne possèdent pas l'être. Tout « étant » porte en lui intrinsèquement sa propre négation : le Temps.

L'apeiron n'est alors pas autre chose que le substrat vide et indéterminé de l'épiphanie inépuisable des « étants ». Espace du présent, accueillant toutes les formes possibles, *to apeiron* est le « lieu-tenant » de l'être. Mais, les « étants » sont sous la menace constante de ne plus être. *La négativité traverse donc originellement l'essence des « étants ».* L'« étant » devient alors une des épiphanies de l'être et c'est pourquoi il n'est pas possible pour les « étants » d'être sans périr. Les « étants » s'inscrivent ainsi dans une perpétuelle procession. Cette succession continue des « étants » dans l'être pousse sans cesse en avant les « étants » déjà-là car ils doivent nécessairement laisser « l'être » à d'autres « étants »⁵.

Mais, les « étants », pour Anaximandre, auraient une tendance spontanée à vouloir s'approprier l'être comme un bien propre. Au lieu de s'inscrire dans l'être, ils cherche-

raient à inscrire l'être en eux pour durer, pour « persévérer dans l'être », pour demeurer dans la présence conative de l'être ⁶. De là, leur profonde et mutuelle injustice et la nécessaire réparation qu'elle entraîne, « sous la juridiction du Temps correcteur ⁷ » qui reconstruit sans cesse, *l'isonomie*.

Analysant les propos d'Anaximandre dans la *Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Nietzsche comprend cette injustice comme émancipation coupable des « étants » à l'égard de l'être éternel lors de leur venue à l'existence. L'iniquité de cette émancipation doit, selon la lecture nietzschéenne, nécessairement être payée par la mort.

La position philosophique de Marcel Conche semble plus convaincante, car il y voit tout simplement, comme déjà Anaximandre, la lutte des « étants » pour persévérer dans leur être. L'on sait, en effet, que les Grecs, particulièrement Anaximandre, mais aussi Héraclite d'Éphèse ou encore Empédocle d'Agrigente, sont frappés par la guerre perpétuelle que se livrent ouvertement les contraires dans les éléments primordiaux constitutifs du monde (feu et air, terre et eau, etc.). Toute prédominance de l'un sur l'autre devient alors une injustice qui demande réparation. « L'injustice » viendrait se définir ici comme « prééminence » abusive d'un « étant » dans l'être. Ainsi, les éléments s'entrelimitent, ils se fabriquent les uns aux autres des barrières et des obstacles à leur propre déploiement. Si l'immobilité des « étants » dans l'être est impossible, il ne leur reste alors que la seule « agressivité » pour durer. C'est pourquoi les « étants » en leur nature même ne peuvent

être qu'expansionnistes et nécessairement habités et animés de « volonté de puissance ».

Chacun, dit Marcel Conche, ne reste ce qu'il est que par une *prétention foncière* à être plus qu'il n'est. C'est donc une sorte de démesure qui s'empare des « étants » dans leur souci de persévérance et d'insistance dans l'existence. Voilà pourquoi tous les « étants » tendent à prédominer les uns sur les autres. Cette domination se donne comme *ubris*, c'est-à-dire comme prétention au débordement de sa propre limite : « l'étant » est démesure. Or, cela ne se fait pas sans quelque ivresse dionysiaque de jouissance dans la transgression. L'autre devient ainsi objet d'une jouissance possible, le lieu où s'exerce le fantasme de toute-puissance. En transposant la maxime lacanienne de *L'éthique de la psychanalyse*, on pourrait dire : « L'étant veut jouir de tous les étants. »

Or cette volonté de persistance et de dépassement de l'être propre est liée à l'effroi de l'être devant la mort, en ce qu'elle représente une menace permanente pour l'existence de l'« étant ». L'« étant », dans son existence, est celui qui veut cette existence même. L'exister est toujours le souci permanent de l'« étant ». Heidegger, définissant « le souci » comme constitutif de l'être humain, en trouve la confirmation dans une fable de la fin de l'Antiquité : à la suite d'une querelle qui oppose Jupiter, la Terre et le Souci, au sujet du nom que doit porter cette créature faite de limon, Saturne chargé de trancher le débat décide qu'elle s'appellera « homo » parce que tirée de l'humus, mais qu'elle appartiendra au Souci tant qu'elle vivra. Sans doute le choix de cette fable par Heidegger renvoie-t-il à la problé-

matique augustinienne de l'inquiétude (« notre cœur est toujours inquiet » dit saint Augustin) liée à l'inachèvement, au péché et à la capture de l'âme par elle-même, esclave de son désir sauvage. Mais il s'agit surtout pour l'auteur de *Sein und Zeit* d'un « souci » primordial, structurel, qui n'a pas à voir avec l'échec de l'homme pécheur et coupable de la théologie augustinienne. Le « souci » est l'essence même de l'« étant » et tout particulièrement de l'homme comme existant. L'advenue au monde de l'« étant » fait de lui un « pur souci ⁸ » en raison de l'imminence de la mort ⁹.

C'est, on l'aura compris, sans doute là que réside le tragique. Dans le livre de la *Physique* ¹⁰, Aristote écrit à propos des éléments : « Si l'un d'eux était infini, les autres cesseraient d'exister à l'instant. » L'enjeu de cette guerre des « étants » les conduit à être des ennemis, aussi cherchent-ils à s'entre-détruire, c'est-à-dire à se réaliser les uns par les autres. En cessant d'être, ils se donnent les uns aux autres la satisfaction de leur mort. Ils jouissent ainsi de la mort de l'autre et ce qui leur advient à tous n'est donc que justice.

Or, si l'injustice apparaît comme le propre des « étants » parce qu'ils sont excessifs, agressifs et dominateurs dans leur être même, le vivre-ensemble des « étants » devient un véritable problème et plus particulièrement pour « l'étant humain », qu'aucune barrière de l'instinct ne vient réguler ¹¹. La sagesse propre au vivre-ensemble est à l'opposé du « conatus » de l'« étant » car elle nécessite « sophrosuné », c'est-à-dire modération, renoncement, voire rejet de toute volonté de puissance. Le sage est alors la figure sémaphorique d'une incompatibilité du vivre-ensemble et de la vie

puisque la modération sapientielle invite au vivre moins, au renoncement à l'« *ubris* », à l'abandon des passions et aux choix raisonnables. La sagesse tragique ¹² serait en ce sens renoncement à la vie. Hegel écrivait au § 457 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* que « les penchants et passions ne sont rien d'autres que la vitalité du sujet » et que « si rien de grand ne se fait sans passion », alors le tragique vient de ce renoncement même à une volonté de toute-puissance pour participer du vivre-ensemble. Le tragique se manifeste dans cette articulation impossible entre une éthique de la reconnaissance du sujet comme être de désir et la nécessité d'une morale commune, puisque les « étants » humains n'existent que dans la prétention à vouloir « être plus » qu'ils ne sont, en même temps qu'il leur est impossible d'échapper au vivre-ensemble. Inso-ciable sociabilité, disait Kant, le malheur et le tragique de l'être-homme résident de cette position de tension aporétique que rien ne peut réduire.

Anaximandre ne cherche pas comme Anaxagore (que le Socrate de Platon admire et désigne comme premier philosophe – cf. *Phédon*, 97, b) à trouver le principe explicatif des choses dans le *Noûs* pas plus que dans un des éléments de la Nature. Il cherche non pas à comprendre l'ordre du monde, mais plutôt comment émergent les « étants » et comment leur devenir est possible. Il cherche à expliquer comment les « étants » sont traversés par des forces qui les dépassent et comment le conflit anime en permanence leur rapport. Persévérer dans l'être est alors le principe tragique par excellence puisque, comme on a essayé de le montrer, il implique nécessairement un au-delà

de l'« étant » lui-même qui rencontre l'obstacle d'autrui. Le tragique, pour conclure, relève donc d'une aporie qui, comme le dit Jacques Derrida dans son livre, *Apories*, n'est en fait « ni une antinomie apparente ou illusoire, ni une contradiction dialectisable, ni même une illusion transcendante, mais une *expérience interminable* ».

NOTES :

1. J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, coll. « Quadrige », 1962, chapitre VIII, p. 119 à 130.
2. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 485.
3. Bernard Baas, *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*, Éditions Peeters, Louvain, 1992. « C'est le blanc sur lequel rien n'apparaît, aucun trait, aucun attrait, aucune figure. C'est la blancheur à proprement parler, sublime (sub-limes) juste en dessous de la limite au-delà de laquelle plus rien n'est figurable. La blancheur sublime est la figuration de ce qu'il y a de l'infigurable ; et le désir pur est le désir de cette blancheur sublime », p. 82.
4. Dans le *Timée* (48e-51a), Platon nomme « chora » le réceptacle de toutes formes, le lieu dans lequel elles viennent prendre place. « Chora » n'a aucune forme propre. Échappant à toute détermination, ce fondement des choses ne peut être objet de connaissance, il ne tombe même pas sous la perception sensible. *L'apeiron* est une sorte de signifiant sans signifié, une figure du grand Autre comme pourrait dire Lacan.
5. L'« étant » est confronté sans cesse à ce que J. Derrida nomme une « rhétorique des frontières » : les traits comme bordures frontalières de la nature propre de l'étant, ne sont jamais tracés, impossible de tracer les frontières de l'existence de l'étant, les rapports des étants sont donc des rapports de contrebande, donc d'injustice.
6. *Conatus* signifie pour Spinoza, qui fait du désir l'essence de l'homme, l'effort pour persévérer dans son être. L'essence de chaque chose est puissance de persévérer dans l'existence particulière qui la caractérise, d'où la célèbre formule de la troisième partie de l'*Éthique* :

« *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* », « De par son être, chaque chose s'efforce de persévérer dans son être ».

7. Archiloque attribuait déjà l'« ubris » aux animaux eux-mêmes et Levinas se demande même si la matière inanimée n'est pas, dans son être même, une espèce de fermeture sur soi comme insistance de l'existence pour persévérer dans l'être !

8. Le souci, par conséquent, inscrit l'étant dans une immaturité permanente. Cela fait écrire à Sénèque : « Tu talonnes ta centième année [...] eh bien ! regarde en arrière [...] rappelle-toi comme il t'est resté peu de choses de ce qui était à toi, tu comprendras que tu meurs *avant* l'âge », *De la brièveté de la vie*. La disparition de l'étant est, par essence, toujours prématurée.

9. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger nomme « dictature du « on » », l'expérience de l'être humain lorsqu'il « chute » dans une vie inauthentique et superficielle, c'est-à-dire dans une existence indifférenciée. L'homme, rassuré par son adhésion à l'opinion commune, vit dans la quiétude et ne distingue plus rien, soumis qu'il est à la « conformité » et au « confort » » de la « non-pensée » collective. Il renonce alors à sa propre personnalité et tombe dans l'agitation d'un vide sans fond ouvert à la facticité et à l'existence impersonnelle. Face à cette dictature du « on », *seule l'angoisse* permet de retrouver *l'authenticité*, lorsque disparaissent les paysages rassurants et les points de repère sécurisants de l'environnement et de l'agir quotidien.

10. Aristote, *Physique* III, 5, 2046.

11. « Il y a un malaise qui n'est pas accidentel mais effet de structure, conséquence de ce que nous soyons des parlêtres sexués, des sujets divisés et assujettis par la langue et le sexe, des animaux déçus, qui ont perdu ce qu'on peut appeler l'intelligence des instincts, parce que, avant même que nous parlions, nous sommes parlés dans la langue, la langue accrochée à un seul réel : notre corps est défectueux, d'un défaut que ne répare aucun rapport sexuel », Jean-Jacques Rassial, *La question d'Igitur*, p. 29.

12. Voir la réflexion conduite par François Jullien dans *Un sage est sans idée*, Le Seuil, 1998. « Voir la troupe des dragons sans tête : faste », p. 15.

L'anneau de Gygès : « À mon seul désir »

« Ce qu'aucune âme humaine ne désire, écrit Freud, on n'a pas besoin de l'interdire, cela s'exclut de soi-même. C'est précisément l'accent mis sur le commandement "tu ne tueras point" qui nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir-désir de meurtre, comme peut-être nous-mêmes encore ¹. » Ainsi, les lois qui régissent le monde social et le vivre-ensemble supposent, à l'évidence, un homme méchant, puisqu'elles lui imputent, par avance, la possibilité de tous les crimes. Le plaisir-désir de l'acte meurtrier évoqué par Freud et frappé de l'interdit des prescriptions législatives et morales témoigne donc d'une certaine conception anthropologique de la méchanceté originaire des sujets humains ².

Cette imputation de méchanceté et de haine dévoilée par la clinique psychanalytique ³ n'est pas un état qui serait révolu au fil de l'évolution sociale et historique de l'espèce humaine, comme le rêvait Einstein dans sa discussion avec