
Ritualisations et processus identitaires chez les usagers et ex-usagers d'héroïne

Pascale Peretti, Dr

Docteur en psychanalyse et sciences sociales,
Université Montpellier III
A.T.E.R. en psychologie clinique-sociale,
Membre du laboratoire UPRES EA 2646
« processus de pensée et interventions »,
Axe 2 « Processus psychiques et santé »,
Université d'Angers

Coordonnées

Pascale Peretti

Courriel: pascale.h.peretti@gmail.com

Résumé

L'introduction, ou la réintroduction, de la notion d'addiction dans le champ psychopathologique marque une certaine évolution des conceptions relatives aux pratiques toxicomaniaques. Moins centrées sur les effets psychopharmacologiques des produits, ou sur la mise en cause d'une « structure de personnalité » déviante, supposément commune à l'ensemble des sujets concernés, les approches contemporaines considèrent désormais le phénomène du point de vue de la dynamique psychologique qu'il met en jeu.

Et dans cette perspective, l'addiction apparaît généralement comme un mécanisme de défense spécifique, transnosographique – c'est-à-dire dépassant le cadre des entités psychopathologiques traditionnellement identifiées comme telles –, un moyen de survie psychique ou de « sauvegarde identitaire » destiné à « compenser » une certaine fragilité narcissique.

Ce que confirme la lecture anthropo-analytique du modèle d'expérience toxicomaniaque, fondée sur l'analyse thématique, puis structurale, d'un certain nombre de récits de vie d'usagers, ou d'ex-usagers, d'héroïne. Il ressort en effet de cette étude, qui combine quelques réflexions anthropologiques à la lecture psychanalytique des données, que la conduite d'intoxication pourrait participer de fonctions ritualisantes, comme le soulignent nombre d'auteurs, en mettant l'accent sur le retournement vers des modes archaïques du fonctionnement psychique, la valeur traumatolytique, l'effet anxiolytique ou encore la « fonction contenant » engagés par le recours au produit.

Toutefois, ces approches se focalisent le plus souvent sur les effets protecteurs ou surprotecteurs de l'intoxication, négligeant les épreuves de pertes et de déconstruction que ne manquent pas d'occasionner de tels parcours. C'est pourtant en s'intéressant à ces « expériences négatives » qu'il devient possible de cerner le véritable sens rituel de ce modèle d'expérience, pour autant que ce soit bien de son sens à la fois symbolisant et socialisant que se fonde toute définition exhaustive

du rite. Dès lors, c'est dans une certaine forme d'« initiation à la négativité » que pourrait poindre, pour ces sujets, la possibilité d'interroger les fondements de leur identité symbolique.

Mots-clés : addiction, toxicomanie, ritualité, exclusion,
processus identitaire, identification symbolique

Ritualization and the identity development process among past and current heroin users

Abstract

In the psychopathologic field, the introduction, or reintroduction of the concept of addiction marks a certain evolution in our comprehension of drug abuse practices. With less focus on the drugs' psychopharmacological effects or the deviant "personality organization" supposedly common to all the individuals concerned, contemporary approaches now consider the phenomenon in the light of the psychological dynamics it involves.

From the same point of view, addiction generally appears to be a specific and trans-nosographic coping mechanism, a means of psychic survival or "identity saving" intended "to compensate" for a degree of narcissistic fragility.

This is confirmed by the anthropo-analytical reading of the drug-addiction experience model, based on thematic and structural analyses of life narratives of a number of heroin addicts and ex-addicts. The results of this study, which combines anthropological reflections with a psychoanalytical reading of the data, reveal that intoxication behaviour may be part of ritualizing functions, as many authors point out, by highlighting the return to archaic means of psychic functioning, the "trauma treatment value", the anxiolytic effect or even the "containing function" triggered by the product's appeal.

However, these approaches usually focus on the protective or overprotective effects of intoxication, neglecting the losses and deconstruction events caused by these marginal trajectories. Nevertheless, interest for these "negative experiences" could allow us to identify the real ritual sense contained in this model of experience, in so far as any exhaustive definition of a rite is based on symbolizing and

socializing functions. At this point, for these subjects, the possibility of questioning the foundations of their symbolic identity appears to be a sort of "initiation into negativity".

Keywords: *addiction, drug abuse, rituality, social exclusion, identity process, symbolic identification*

Ritualizaciones y procesos identitarios entre los consumidores y ex-consumidores de heroína

Resumen

La introducción, o la reintroducción, de la noción de adicción en el campo psicopatológico marca una cierta evolución de los conceptos relativos a las prácticas toxicomaniacas. Los enfoques contemporáneos, menos centrados en los efectos psicofarmacológicos de los productos o en culpar una «estructura de la personalidad» marginal, supuestamente común a los sujetos implicados, consideran ahora el fenómeno desde el punto de vista de la dinámica psicológica que este pone en juego.

En esta perspectiva, la adicción aparece generalmente como un mecanismo de defensa específico, transnosográfico, es decir, que supera el marco de las entidades psicopatológicas tradicionalmente identificadas como tales; un medio de sobrevivencia psíquico o de «salvaguardia identitaria» destinado a «compensar» una cierta fragilidad narcisística.

Lo antedicho confirma la lectura antropológica del modelo de experiencia toxicomaniaca, fundada en el análisis temático y estructural de una cierta cantidad de relatos de vida de consumidores o ex-consumidores de heroína. Surge, en efecto, de este estudio, que combina algunas reflexiones antropológicas con la lectura psicoanalítica de los datos, que la conducta de intoxicación podría formar parte de funciones ritualizantes, como lo destacan numerosos autores, que ponen el acento en la vuelta hacia modos arcaicos del funcionamiento psíquico, el valor traumatolítico, el efecto ansiolítico o incluso la «función contenedora» vinculada con el recurso al producto.

No obstante, estos enfoques se centran generalmente en los efectos protectores o sobreprotectores de la intoxicación, descuidando las

pruebas de pérdidas y de deconstrucción que no dejan de ocasionar tales trayectorias. Sin embargo, es a través del interés en estas «experiencias negativas» que es posible circunscribir el verdadero sentido ritual de este modelo de experiencia, a condición de que toda definición exhaustiva del rito se funde verdaderamente en su sentido a la vez simbolizante y socializante. Es entonces en una cierta forma de «iniciación a la negatividad» que podría surgir, para estos sujetos, la posibilidad de interrogar los fundamentos de su identidad simbólica.

Palabras clave: *adicción, toxicomanía, ritualidad, exclusión, proceso identitario, identificación simbólica*

La requalification récente d'un certain nombre de phénomènes psychopathologiques, marqués du sceau de la compulsion et de la dépendance, sous le registre générique de l'addiction est le signe d'une certaine évolution des conceptions relatives aux pratiques toxicomaniaques. Consacrant cette idée que «le toxicomane n'existe pas» (Zafiroopoulos & Delrieu, 1996), les approches contemporaines de ces pratiques parviennent en effet à s'affranchir quelque peu de la construction médico-sociale du «toxicomane», de la charge juridique et morale attachée à sa définition même. Elles s'intéressent moins aux effets psychopharmacologiques des produits, ou à la «personnalité» des sujets concernés, supposée commune et déviante, qu'aux mécanismes psychologiques susceptibles d'animer leur vécu paradoxal.

En s'attachant précisément à donner sens aux symptômes, pour tenter de mettre à jour une dynamique analogue, derrière un ensemble de faits cliniques d'abord considérés comme hétérogènes, ces approches nous conduisent plutôt vers une conception de l'addiction comme «économie psychique» particulière, ou comme mécanisme de défense spécifique, transnosographique (Bertagne, Pédielli, & Rouan, 1998), échappant à la définition du symptôme névrotique.

Ce faisant, ces approches permettent de relativiser l'implication d'une quelconque «structure psychique», puisque la problématique addictive est reconnue pouvoir s'inscrire dans toutes les organisations psychiques, avec une prévalence toutefois pour les états limites. De même, «l'opération du pharmakon», évoquée par S. Le Poulichet (1987) pour rendre compte des bouleversements subjectifs occasionnés par la prise de toxique, pourrait se trouver différemment articulée selon les structures de personnalité, ainsi que les ressources individuelles et sociales nécessairement diverses de ces sujets.

À reconnaître cette diversité de ressources personnelles et sociales, dont témoignent notamment les différents « destins des toxicomanes », il devient certes de moins en moins pertinent de ramener l'ensemble du phénomène toxicomane au déterminant unique d'une structure de personnalité donnée. En outre, comme le rappelle P. Jeammet, il faut prendre en considération « l'importance de la réponse de l'environnement [...] le poids de la réalité externe dans l'économie du fonctionnement de la réalité interne », car si la dépendance est « une virtualité, sinon une constante du fonctionnement mental, susceptible de concerner des structures et organisations psychiques différentes », elle peut aussi « apparaître et disparaître en fonction des variations de la conjoncture interne et environnementale » (Jeammet, 1995, p. 156-157). Autrement dit, la compréhension du phénomène addictif doit s'attacher à rendre compte de la pluridétermination de ces conduites, et ce, d'autant plus opportunément que la dynamique identificatoire et la question identitaire, point de croisement entre le subjectif, le social et le culturel, semblent bien au cœur de la problématique addictive et toxicomane, conçue comme « pathologie du lien objectal » (Miel, 2002, p. 329). Dans cette optique d'ailleurs, on comprend d'autant mieux que la conduite d'addiction se révèle de façon privilégiée dans certaines situations sociales que l'on peut supposer particulièrement menaçantes pour la survie identitaire de ces sujets, dans la mesure où l'établissement d'une sécurité interne de base, fondée sur des assises narcissiques relativement solides, dévoilerait alors sa précarité, voire son défaut. L'échec dans l'établissement d'un lien intrasubjectif, ou intrapsychique, fragiliserait en effet le recours à des identifications sociales et socialisantes, l'autre étant moins considéré dans son altérité menaçante qu'appelé à se constituer comme substitut de l'objet d'étayage narcissique. En quoi toute expérience de séparation et de rupture serait susceptible de raviver cette faille narcissique et de favoriser le recours à l'objet d'addiction.

Aussi, c'est bien toujours l'hypothèse d'un défaut primaire de structuration narcissique qui prévaut lorsqu'il s'agit de comprendre la logique de formation du comportement addictif. Le lien quasi exclusif à l'objet de dépendance est supposé « compenser » un défaut de construction du lien symbolique, à la fois intrapsychique et intersubjectif, lié à des formes de ratage des processus de subjectivation-socialisation, en tant qu'ils participent, en définitive, d'un processus de symbolisation. Dans cette perspective, le mécanisme défensif que représente la conduite addictive ne paraît plus référé exclusivement au champ pathologique, pour autant que cette conduite apparaisse également comme une tentative de protection ou de survie psychique, un « moyen de sauvegarde identitaire » (Jeammet, 1995, p. 170).

C'est aussi ce que nous porte à considérer la lecture anthropo-analytique du modèle d'expérience toxicomaniaque, lecture qui trouve selon nous sa justification dans la multidétermination, la multiréférentialité du phénomène, en tant qu'elle invite à combiner les points de vue, à tenter de comprendre comment le sens subjectif de ces conduites pourrait recouper leur sens culturel et social. Le recours à quelques pistes de réflexions anthropologiques, ainsi qu'à la contextualisation sociale, nous permet ainsi d'envisager le sens potentiellement rituel ou ritualisant de ces pratiques, appréhendées dès lors comme des tentatives de (re)construction identitaire, de réancrage des processus de symbolisation, et finalement de réinscription dans le collectif où ces sujets semblent chercher leur place.

Vers une lecture anthropo-analytique du phénomène toxicomaniaque

Par « anthropo-analytique », nous entendons désigner un type d'approche, transdisciplinaire, qui prend le parti de passer « à travers » la diversité disciplinaire pour tenter d'appréhender un phénomène psychosocial contemporain, tel que le

phénomène toxicomaniaque, en référence au comparatisme anthropologique, d'une part, et à la lecture psychanalytique des données, d'autre part.

C'est en effet par le biais d'une comparaison anthropologique entre des conduites transgressives modernes, comprises comme des tentatives de refondation subjective, et des pratiques sociales traditionnelles de refondation de l'ordre culturel et social que nous avons choisi d'éclairer le sens de certains parcours toxicomaniaques contemporains. Cette comparaison entre des pratiques en apparence tout à fait hétérogènes, issues de contextes socioculturels très éloignés, est en fait rendue possible par la lecture psychanalytique qui étaye nos interprétations, tant au niveau du sens psychologique et subjectif des conduites d'intoxication actuelles, qu'en ce qui concerne la valeur culturelle et sociale des pratiques rituelles traditionnelles. Car c'est en tentant de cerner le noyau minimal de sens qui sous-tend la diversité des pratiques rituelles, à travers l'espace comme à travers le temps, sur la base d'une lecture psychanalytique des fondements subjectifs et socioculturels (cf. Peretti, 2008a), que nous pourrions voir émerger une trame symbolique invariante, transculturelle pourrait-on dire, susceptible de soutenir des phénomènes psychosociaux aussi différents que ceux que nous avons crû pertinent de mettre ici en parallèle. Trame symbolique qui, dans la perspective psychanalytique, est reconnue pour structurer aussi bien l'organisation psychique des sujets singuliers que l'édification des communautés culturelles et sociales¹, d'où se fonde selon nous la comparaison entre des pratiques individuelles et collectives, après que la comparaison entre les contextes traditionnel et moderne a été justifiée sur les mêmes bases théoriques.

¹ Car dans ce champ disciplinaire, c'est à partir d'une théorie du sujet qu'est pensé le social, dans la mesure où, comme l'affirmait J. Lacan, « le collectif n'est rien d'autre que le sujet de l'individuel » (Lacan, 1999, p. 211), « l'un et l'autre étant solidairement pris dans une même structure » (Rey-Flaud, 1998, p. 3) qui n'est autre que celle imposée par l'introduction de l'homme au langage.

Ainsi, si nos interprétations sont massivement soutenues par un référentiel psychanalytique, la perspective générale de cette étude relève clairement d'un projet anthropologique, dans la mesure où il s'agit bien de « cerner l'unité de l'homme à travers la diversité des cultures » (Lenclud, 1986, p. 157), par la mise en évidence de certains invariants symboliques que seule l'analyse comparative est susceptible de dévoiler. Toutefois, il nous faut souligner d'emblée les limites d'une telle lecture dite « anthropo-analytique » des pratiques rituelles dans la mesure où elle s'appuie finalement sur un nombre assez restreint de travaux anthropologiques, qui font d'ailleurs peu de place aux études les plus récentes. Pour autant, en son projet, c'est bien à l'anthropologie que notre étude semble devoir être référée, au sens où nous ne visons nullement la transformation psychique des sujets interrogés, comme pourrait y prétendre une démarche qualifiée de clinique. Nous cherchons plutôt à dépasser la seule singularité des parcours individuels, pour faire émerger des récurrences significatives susceptibles d'accéder au statut de « lois générales ».

Aussi notre méthode d'investigation sur le terrain s'est-elle voulue ethnographique, principalement centrée sur le recueil et l'analyse de récits de vie de sujets héroïnomanes, ou ex-héroïnomanes, rencontrés dans un cadre institutionnel de 1999 à 2005 en France. Une cinquantaine de sujets, majoritairement masculins (à 85 %), âgés de 27 à 51 ans et fréquentant les structures médico-sociales de la région Languedoc-Roussillon² ont ainsi été approchés et interrogés, de façon non directive et plutôt exploratoire, sur leur parcours de vie, avant, pendant et éventuellement après l'intoxication. Après quoi, les récits de vie ainsi recueillis ont subi une double analyse comparée de contenu, thématique puis structurale³, destinée à mettre en évidence,

² En particulier les structures suivantes : post-cure « Mas Saint Gilles » à Nîmes, CCST « Arc en Ciel » et CAARUD « AXCESS » à Montpellier.

³ Méthode de l'« analyse des relations par oppositions » présentée par exemple par A. Blanchet et A. Gotman (1992).

au-delà de ce qui fait la singularité des parcours et des personnalités concernés, quelques récurrences phénoménologiques significatives⁴. Et c'est finalement un canevas invariant, d'où les trajectoires toxicomaniaques tirent peut-être leur sens, que l'analyse structurale nous a permis de mettre à jour.

Les nombreuses articulations oppositionnelles structurant les récits des sujets interrogés nous engagent d'emblée à éviter de focaliser notre regard sur la seule fonction protectrice ou surprotectrice du recours au produit, permettant supposément au sujet de se replier sur un narcissisme quasi absolu, pour éviter tout effet d'altérité, soit sur cette phase première de l'expérience toxicomaniaque qualifiée de « lune de miel avec la drogue ».

À considérer les parcours toxicomaniaques dans leur ensemble, il faut tout d'abord noter que c'est plutôt la phase de « descente aux enfers » qui apparaît comme centrale, dans un schéma global de type « vie-mort-vie », évoquant la lecture du canevas rituel traditionnel proposée par M. Eliade (1959). Structure globale au sein de laquelle la phase de « liminarité mortifère » s'instaure à partir d'un point de retournement de l'expérience toxicomaniaque qui inaugure l'entrée des sujets dans une longue période d'errance et de « galère », marquée par des pertes successives, comme par l'impossible retour aux premières sensations de plaisir intense procurées par la drogue.

Si la toxicomanie évoque inmanquablement les figures de la « quête du paradis perdu », du voyage extatique, de la perte de soi dans le retour au « grand Tout des origines », et plus généralement le repli narcissique sur un mode de jouissance fusionnelle, antérieure à la différenciation sujet/objet ou soi/autre, le thème de la « descente aux enfers » n'est pas moins prégnant dans le discours des usagers, alors qu'il mobilise peu l'attention des spécialistes cherchant et communiquant sur

⁴ Pour plus de détails concernant les thématiques retrouvées de façon récurrente, et leur organisation structurale dans les récits de vie des sujets, voir P. Peretti (2007).

le sujet. C'est pourtant à travers cette expérience violente de liminarité régressive, de déconstruction identitaire ou de régression vers l'indifférenciation des limbes sociales⁵ que les sujets semblent paradoxalement faire l'épreuve d'une confrontation à un mode d'altérité radicale, susceptible de réamorcer le processus identificatoire. Ce modèle d'expérience trouve d'ailleurs peut-être un sens à être comparé aux « rites de vertige » décrits par Duvignaud (1977), ce qui n'est toutefois pas ici l'objet central de notre communication (cf. Peretti, 2008b).

L'indétermination identitaire, c'est-à-dire la levée des limites structurant habituellement le narcissisme, comme la « dé-différenciation » des fonctions psychiques qui leur est associée au cours de l'intoxication, ne doit pas occulter l'aspect rythmé de ce modèle d'expérience, tel qu'il se fait jour au niveau des multiples articulations oppositionnelles mettant en jeu le rapport du Un au multiple, de la centralité à l'absence ou à la marginalité, de la vie à la mort, du dedans au dehors, de la confusion à la coupure purifiante.

Par deux fois au moins, au cours des trajectoires de vie qui nous ont été relatées, on peut voir se dessiner ce type de rapport oppositionnel accompagnant, semble-t-il, des passages existentiels significatifs. Ainsi, l'« entrée dans le monde de la drogue » donne-t-elle lieu, dans les récits des usagers et ex-usagers, à un imaginaire de la « coupure et de la renaissance purificatoires », positionné, d'un point de vue structural, de façon strictement inverse à celui qui consacrera l'abandon du toxique et le « retour dans le monde des vivants ». Ici se joue l'opposition d'un vécu prétoxicomaniaque, marqué par le sentiment de « confusion mortifère » et « le flottement identitaire », à un mode de « participation intense à la vie » (Baudry, 1991), suscité par la prise de toxique et les impressions de clarté, de lucidité tranchante,

⁵ C'est-à-dire « entre » ou « à la limite » des catégories qui organisent habituellement la vie sociale, aussi bien que psychique d'ailleurs.

de feu intérieur et de communication pathique ou affective avec le monde, qu'elle occasionne tout d'abord (Peretti, 2007).

Si l'on s'intéresse précisément à cette période prétoxicomaniaque, on note que le «sentiment de confusion mortifère» qui l'accompagne généralement procède sans doute d'effets psychologiques engendrés par des situations sociales particulières, puisqu'on retrouve massivement des situations d'exclusion sociale, de ruptures de liens, de passages identitaires. Situations que l'on sait aptes à faire vaciller l'identité des sujets, ainsi que leur sentiment d'adhésion à la réalité partagée, au point que ces derniers en viendraient à développer une perception déréalisée du monde, dont témoigne cette fréquente dénonciation par les sujets toxicomanes «d'une société de zombies» d'où ils cherchent à s'extraire ; situations potentiellement aptes également à «induire un mouvement désorganisant de dédifférenciation des structures fonctionnelles», dont «l'invasion de la psyché par une fantasmatisation et des mécanismes dits "archaïques" [serait] l'expression» (Jeammet, 1995, p. 166).

Ces situations sociales de liminarité, d'entre-deux ou de passage identitaire, seraient en outre susceptibles de raviver une faille narcissique déjà existante ou latente, précocement établie si l'on en croit nombre d'auteurs, ou même d'engager des formes de «dé-différenciation psychique» chez des sujets aux personnalités dissemblables et aux ressources psychosociales multiples. Organisations psychosociales diverses qui participeront à déterminer des destins différents chez ces individus selon que ce qui doit se réinscrire, le trait unaire en l'occurrence, comme trait identificateur soutenant l'unicité symbolique du sujet, ou le bon objet introjecté comme soutien d'un narcissisme différencié, a été préalablement inscrit, mal inscrit ou pas inscrit du tout au cours du développement psychoaffectif.

Car comme le souligne Jeammet :

« Cette fonction limitatrice et différenciante n'est pas quelque chose qu'on peut instituer une fois pour toutes, c'est une construction quotidienne, toujours à refaire face au resurgissement toujours menaçant de ce monde de l'indifférencié. Toute remise en cause des différences acquises semble représenter une potentialité traumatique pour le Moi. Ce qui est alors traumatique pour le Moi, c'est la perte de ces différences progressivement acquises et qui contribuaient à le fonder comme instance fonctionnelle. Or la puberté [par exemple et entre autres expériences] est un facteur potentiel de dédifférenciation... » (Jeammet, 1995, p. 165-166).

Tout comme l'exclusion et la liminarité sociales postulons-nous, dans la mesure où ces dernières contribuent à disqualifier le mécanisme de reconnaissance sociale d'où s'ancre le sentiment de congruence identitaire du sujet, sur la base de son positionnement dans une structure, symbolique et sociale, au sein de laquelle il s'inscrit comme « un parmi d'autres », à la fois singulier, différent et différencié des autres, et semblablement constitué du même manque auquel il s'identifie.

En tout état de cause, la « dé-différenciation » psychique, ou la carence dans l'établissement d'une différenciation psychique structurante, et son potentiel traumatique, serait antérieure à la prise de toxique. Et le recours à celui-ci pourrait bien se présenter comme une tentative, paradoxale, de traitement ou de régulation de cette carence traumatique que le toxique contribue d'une part à réactiver et d'autre part à contrer par le biais de mécanismes ritualisants sur lesquels nous allons dès à présent nous arrêter.

Les ritualisations toxicomaniaques

C'est donc sur la base d'une lecture que l'on pourrait qualifier d'«anthropo-analytique» que nous entendons éclairer les pratiques toxicomaniaques contemporaines, en nous référant notamment à la notion de rite ou de ritualisation. Précisons d'emblée que nous choisissons de réserver ici le terme de «rite» aux pratiques sociales traditionnelles, tandis que le terme de ritualisation toxicomaniaque permettra de souligner les différences entre ces deux champs de pratiques, et surtout de signifier qu'en regard de son «modèle prototypique», la démarche toxicomaniaque n'apparaît que comme une «tentative de ritualisation», c'est-à-dire une tentative de donner sens à l'originaire pour fonder la légitimité de sa présence au monde.

Dans cette perspective, il s'agira donc moins de circonscrire quelques comportements ritualisés, au sens de comportements stéréotypés qui viseraient à contenir l'angoisse. Même si certaines pratiques apparaissent effectivement très ritualisées dans ces parcours transgressifs : les sujets évoquant eux-mêmes le «rite de la petite cuillère»⁶, entre autres, comme s'il s'agissait là de pratiques codifiées permettant de fixer certains repères dans l'univers chaotique où ils s'enferment peu à peu. C'est plutôt l'ensemble de ce modèle d'expérience qui, structuré par un schéma tripartite de type vie-mort-vie, semble pouvoir être comparé au modèle rituel traditionnel, en termes de sens symbolique. Sens symbolique, censé soutenir l'immense palette des pratiques rituelles dans la diversité de leur contexte d'apparition et qui émerge selon nous à l'issue d'une lecture anthropo-analytique du phénomène rituel.

⁶ Référence à la préparation, très codifiée et identiquement répétée, du mélange « héroïne + citron » que les sujets s'injectent quotidiennement.

Aussi, cinq éléments centraux semblent pouvoir être retenus en ce qu'ils nous apparaissent, dans leur invariabilité, susceptibles de fonder une définition minimale du rite :

- Les pratiques rituelles tirent leur sens symbolique de l'interrogation de l'Origine ou de l'originaire qu'elles mettent en jeu. La structure tripartite dont elles se soutiendraient, selon certains auteurs, implique ce passage par une phase de liminarité (Van Gennep, 1909), de chaos ou de « mort symbolique » (Eliade, 1959), où il s'agirait en fait d'interroger les normes et valeurs de la société par une confrontation à leur Altérité radicale et un retournement au point d'où elles se fondent⁷. Selon Turner en effet (1969) – pour qui la tripartition du rite se ramène plutôt à un schéma de type « *Societas-Communitas-Societas* » –, c'est dans un passage transitoire par la *Communitas*, comme modalité originaire du lien social, que le phénomène rituel trouverait sa portée légitimante et socialisante, dans la mesure où les valeurs d'une société se verraient ainsi tour à tour renversées, puis dialectiquement légitimées par ce renversement même.

⁷ Les analyses structurales du phénomène rituel traditionnel mettent généralement l'accent sur la traversée d'une phase liminaire où pourraient trouver à converger la phase de « mort symbolique » décrite par Eliade (1959), la phase liminaire ou de « *no man's land* » mise en évidence par Van Gennep (1909), l'articulation du numineux appréhendée par Cazeneuve (1971), ou encore l'expérimentation dialectique de la *Communitas* analysée par Turner (1969). Cet espace de la liminarité rituelle consacrant finalement l'ex-stase des sujets, leur existence hors des positions structurales de la société, à quoi correspondrait selon Turner l'« exacerbation d'un sentiment d'humanité », soit la reconnaissance d'un lien humain essentiel et générique, disponible avant la cristallisation du lien social, et se posant comme véritable socle de la *Societas*, considérée comme système social structuré, différencié et hiérarchisé. Tandis que dans la perspective d'Eliade, comme d'ailleurs dans celle de Cazeneuve, ce lien humain essentiel et générique est aussi conditionné par la convocation d'un Au-delà, comme pôle d'Altérité radicale de la société humaine (cf. Baudrillard, 1976).

En définitive, la structure tripartite du phénomène rituel pourrait donc soutenir un mouvement de « réversibilité du Symbolique », de renversement de la *Societas* – comme construction imaginaire et symbolique précisément – sur son envers qui, loin de représenter la dissolution totale de cette dernière ou son antinomie, se présenterait au contraire comme son principe immanent.

- Les pratiques rituelles se répètent périodiquement, dans la mesure où ce qu'elles visent à réinscrire, pour la collectivité, comme probablement pour l'individu qui s'y soumet, n'est jamais totalement acquis, puisque cela implique le rapport à un inconnaissable absolu (l'au-delà, le monde des morts et des ancêtres, l'Originare).
- Par un mouvement de retournement de l'ordre social sur son envers, et plus généralement de l'ordre symbolique au point d'où il se constitue, les pratiques rituelles participent à refonder périodiquement la société, pour garantir le sens de la réalité partagée aux yeux des membres de la collectivité⁸ et leur permettre de renaître à un ordre social régénéré et dialectiquement légitimé.
- La répétition de ces pratiques permet de réduire l'angoisse existentielle, grâce au sentiment de maîtrise symbolique de l'expérience originaire de perte et de non-sens absolu qu'elle suscite. Car c'est finalement une certaine élaboration de la problématique de la mort qu'autorise la ritualité traditionnelle (Barrau, 1994), pour autant qu'il s'y agisse de dépasser la mort comme non-sens originaire par une articulation symbolique qui permette le consentement au manque.
- En plus de sa fonction anxiolytique, le rite prend une valeur traumatolytique, ou de traitement du traumatisme, comme l'a montré B. Guiter dans ses travaux consacrés à la comparaison entre rituels religieux et ritualisations

⁸ Dans son étude des rituels charivariques et d'inversion, Rey-Flaud (1985) montre particulièrement comment ce passage rituel par le désordre et l'ante-loi n'est pas à comprendre comme anéantissement de la Loi, mais au contraire comme convocation de celle-ci, dans sa pureté formelle. Ainsi souligne-t-il au passage que « la volonté de refonder la horde primitive ne doit pas faire méconnaître qu'elle s'effectue sous le chef de l'idéal du moi, même si elle suppose une levée de la castration accomplie sur un mode ludique que l'on retrouve dans de nombreuses fêtes carnavalesques ou charivariques qui mettent en scène pêle-mêle la négation de la différence des sexes, la confusion des langues et l'inversion de la Loi ».

obsessionnelles (Guiter, 2004). Le rite permettrait en effet de traiter symboliquement le trauma originaire et prendrait ainsi son sens et sa dimension symbolisantes d'engager une mise en forme du Réel des Origines. L'altérité radicale que la ritualité viserait à articuler à la réalité sociale se posant, précisément, comme étant celle du Réel des origines : à la fois la Chose perdue et le Père mort, l'indifférenciation et la déchirure originaires, ou encore la puissance de la Cause.

Par la convocation de l'Originaire et la commémoration symbolique de sa perte, ces pratiques tendraient donc à refonder périodiquement l'ordre culturel et social, en permettant la réarticulation du signifiant hétéronome de la Cause du sens⁹, à la limite de la communauté humaine. En définitive, elles participeraient fondamentalement d'un processus de symbolisation et de socialisation, et plus précisément viseraient à réancrer ce processus à partir du mouvement de sa réversion même. C'est ce que Péruchon (1997), dans son étude ethno-psychologique du rituel, permet de comprendre au niveau de l'individu, puisqu'elle décèle dans l'expérience rituelle un mouvement pendulaire d'aller-retour entre régression et progression, fusion et séparation. Selon elle, ce mouvement permet d'articuler le pulsionnel et le psychique dans une répétition structurante, où c'est le rite lui-même qui se constitue comme objet susceptible de lier les pulsions et de réamorcer l'intrication pulsionnelle d'Eros et de Thanatos.

⁹ Référence au signifiant phallique comme cause du sens, dans la perspective freudolacanienne, et relève symbolique de l'expérience de perte primordiale : « perte primordiale » que l'on peut comprendre aussi comme « déchirure originaire qui ouvre le monde », « chaos originaire », expérience de « mort symbolique » antérieure à l'avènement du sujet proprement dit, ou encore expérience de séparation inaugurale entre les mondes humain et divin. Toujours est-il que cette relève symbolique de la perte et du vide permet d'ouvrir la chaîne du sens et des représentations (symboliques et imaginaires).

Or, c'est bien justement ce mouvement de réversion régressive, de retournement subjectif¹⁰ qu'impliquent les pratiques d'intoxication, que ce soit à travers la « dépersonnalisation par le plaisir » occasionnée par la drogue ou dans le passage par cette phase de liminarité indéterminante¹¹, entraînant perte et retournement de tous les attributs et repères identitaires, que représente la « descente aux enfers ». La réactualisation de vécus archaïques, des traces sensorielles de l'Origine et de sa perte, lesquels sont appelés à se répéter sur le mode d'une alternance cadencée, pourrait alors être l'occasion pour ces sujets d'interroger les fondements de leur présence au monde, de leur sentiment d'existence, voire de leur identité symbolique en tant que point de soutien de leur narcissisme individuel et fondement de leur ouverture à l'échange social.

En quoi ce retournement vers des phases archaïques de l'existence permettrait-il d'engager un réancrage des processus de symbolisation tel qu'il nous autorise à parler de « ritualisations toxicomaniaques » ? Lorsqu'on évoque les « ritualisations toxicomaniaques », on pense d'abord à l'ensemble des travaux qui envisagent le recours au produit en référence essentiellement à ses propriétés auto-calmanantes, protectrices et contenantes, postulant ainsi une fragilité narcissique chez les sujets concernés, le plus souvent conçue comme précocement établie plutôt que secondaire à des expériences de ruptures répétées ou particulièrement éprouvantes. C'est-à-dire que le recours au produit viserait à utiliser « les forces liantes de l'union, de la fusion, de l'identique dans la perception » (Pirlot, 2009, p. 45) pour tenter d'endiguer un excès d'affect mortifère. Si l'intoxication est bien reconnue pour donner lieu à cette sorte de « syncope subjective » par où les traces sensorielles de vécus archaïques, prépsychiques, se trouveraient réactivées, celles-ci sont aussi

¹⁰ Voir plus loin l'explication sur le retournement vers des modes archaïques du fonctionnement psychique.

¹¹ Mentionné précédemment : limbes sociales comme rupture avec les catégories qui déterminent habituellement l'identité.

considérées du point de vue de leur potentiel traumatique et mortifère, eu égard notamment à la précarité des assises narcissiques de ces sujets, comme au faible degré de différenciation de leurs structures psychiques internes. Cette fragilité narcissique et identitaire, liée à la mise en échec du processus d'introjection symbolique qui participe normalement à l'établissement d'un bon objet interne, n'autoriserait pas le travail d'élaboration secondaire nécessaire à la liaison symbolique des expériences affectives et dévoilerait ainsi l'insuffisance de l'appareil psychique à assurer son rôle de pare-excitations.

Paradoxalement, le recours à la drogue interviendrait donc pour tenter de suppléer cette faille, en permettant de contre-investir un excès d'excitations, traumatique, par la mobilisation d'excitations prépuulsionnelles. Ce qui reviendrait à déplacer le trauma de la sphère psychique vers la sphère somatique, tout en tentant de juguler l'excès mortifère par la décharge énergétique, utilisant par là même les forces des pulsions de mort qu'on viserait ainsi à contenir. En quoi les pratiques toxicomaniaques tireraient d'ailleurs leur valeur traumatolytique, dans la mesure où elles engageraient cette forme de répétition du trauma, visant la maîtrise énergétique de l'excès, dans un mouvement de désobjectivation, «d'où, compulsivement, la psyché, à partir de brèches traumatiques et de zones de défaut de pare-excitations, qu'activent la conduite toxicomaniaque, cherche[rait] toujours à renouveler ses bords, ses contenants» (Pirlot, 2009, p. 39). Car il s'agirait bien, à travers cet auto-sadisme propre à l'addiction, de défendre la cohérence minimale du Moi, à un niveau de structuration psychique très simple, de «délimiter une frontière, dedans/dehors, soi/non-soi, [...] en érogénéisant des excitations au sein d'une zone de l'inconscient proche des sensations et réactions motrices d'expression» (*Ibid.*, p. 101) dont Marty (2008) souligne la valeur présymbolique dans la constitution de la vie mentale et fantasmatique.

Ces propriétés contenantant du recours au produit se manifestent en effet clairement dans la première phase de l'expérience toxicomaniaque, rappelant déjà que si certains mécanismes défensifs ont pu être mis en échec dans le développement psychoaffectif de ces sujets, comme l'identification introjective, voire le refoulement originaire selon certaines théories, d'autres participent assurément d'une tentative de (re)construction identitaire, ou pour le moins, d'une recherche de réassurance narcissique. Aussi « l'entrée dans le monde de la drogue », généralement vécue comme une véritable renaissance purificatoire, est-elle le plus souvent soutenue par des mécanismes de clivage schizo-paranoïde (Klein, 1966). Ces derniers permettant alors de désigner et de rejeter un mauvais objet externalisé, persécuteur, – la société globale – pour faire valoir et se soutenir d'un espace désigné comme étant celui du « dedans », où dominent les sensations sécurisantes, enveloppantes et unifiantes suscitées par la drogue. « Être dedans », « avoir plongé », par opposition à « s'en sortir », c'est bien, pour les sujets toxicomanes, avoir franchi la porte d'un « espace sacré », vécu comme central et purifié par rapport à une société globale qualifiée par son vide, son impureté, sa confusion, et ce, alors même que ces sujets se mettent ainsi aux marges de la société.

Dans les premiers temps de l'expérience toxicomaniaque, le recours aux « effets positifs » du produit semble donc garantir pour les sujets cette base de sécurité minimale qui leur permet, selon leurs dires, de « se tenir debout », ou encore « d'être vivants parmi les autres », soit de pouvoir s'engager dans le monde, débarrassés de cette « crainte de l'effondrement » que ravivent sans doute les impressions de « dédifférenciation » et de « confusion mortifère » précédemment évoquées. Bien qu'on puisse être tentés ici de parler d'objet ou d'expérience transitionnels, il faut bien reconnaître que la conduite addictive s'apparente moins à celle de « l'enfant à la bobine », s'adonnant au fameux

jeu du fort-da analysé par Freud, qu'à celle de «l'enfant à la ficelle» décrite par Winnicott (1969). Dans ce dernier cas en effet, le sujet utilise excessivement l'objet transitionnel par crainte qu'il ne perde sa signification, soit en restant plutôt fixé à la fonction fétichique de l'objet, et «aux aspects non vivants de l'aire transitionnelle» (Pirlot, 2009, p. 84), dans un déni de la séparation qui ne garantit en rien sa possible symbolisation.

Aussi, des auteurs comme P. Gutton (1984) ou C. Miel (2002) font-ils remarquer que cette valeur de «holding» que semble prendre «l'objet externe drogue» s'avère toujours largement insuffisante à arrimer une véritable identification, dans la mesure où l'acte d'incorporation-injection se substitue au processus symbolique d'introjection, activant une forme de «libido narcissique pour contenir les représentants-représentations des pulsions destructrices» (Miel, 2002, p. 326). Ce qui, en définitive, entrave le travail de deuil en participant à son déni. Si les pratiques addictives comportent bien une dimension identifiante, «jouant une identification dont elle marque l'échec» (Gutton, 1984, p. 116-117), elles ne peuvent parvenir à réengager véritablement une identification introjective puisqu'elles contribuent plutôt à permettre au Moi de «s'assimiler, sous forme d'Imago, ce qui n'a pas pu être introjecté» (Miel, 2002, p. 331). Ces pratiques s'inscrivent dès lors dans le «prolongement d'une défense maniaque» (*Ibid.*) qui vise à contrer l'effet de séparation et de perte bien plus qu'à le transcender. Ainsi, si l'on en croit Miel, «tant que persiste la relation au produit, que subsiste l'Imago, l'identification introjective ne peut se réaliser puisqu'elle repose sur la séparation d'avec l'objet [qui suppose son investissement narcissique préalable], sur un travail de deuil de celui-ci» (*Ibid.*, p. 334). On voit donc que la dimension identifiante en question, comparable peut-être à celle que Freud supposait à l'œuvre dans la relation amoureuse, comme expérience de «foule à deux» où «l'objet prend la place de l'Idéal du Moi», «le Moi [s'étant] introjecté l'objet» (cité par Pirlot, 2009, p. 36), implique en fait

l'assimilation d'un Imago. En quoi il s'agirait plus d'un retour au « Réal-Ich » que d'une quelconque référence à l'Idéal du Moi comme point d'identification symbolique, structurante, permettant les identifications secondaires et socialisantes sur la base d'un manque reconnu dans l'autre aussi bien qu'en soi-même.

Ces approches ont en commun de considérer les pratiques addictives du point de vue exclusif de leur rapport au produit comme « objet de comblement », comblement d'une faille narcissique supposément inscrite précocement en chacun de ces sujets, sans tenir compte des épreuves de pertes répétées qu'occasionnent de tels parcours, sinon comme conséquences secondaires, non dotées de sens en elles-mêmes, d'une forme de « lien objectal » pathologisant. Lien addictif, ou pseudo-lien qui, à terme, ne pourrait en effet que conduire à la « désobjectalisation de la relation », et au déchaînement des forces thanatiques, puisqu'il ne s'agirait que de convoquer un excès d'excitations, sur un registre purement sensori-perceptif, dans un processus d'énergétisation qu'on chercherait à maîtriser, mais qui, de décharge en décharge, abolirait et déhiérarchiserait tout le fonctionnement psychique. Dans cette perspective, les « ritualisations toxicomaniaques » ne prennent donc sens qu'en référence à quatre des éléments définitionnels posés plus haut : le retournement du registre symbolique vers des expériences archaïques et originaires, la répétition, l'effet anxiolytique et la valeur traumatolytique accordés à ces pratiques.

Alors même qu'il fonde toute définition du rite, le sens potentiellement symbolisant et socialisant de ces pratiques n'apparaît pas ici pertinent puisque le travail de symbolisation serait justement ce que la conduite addictive tendrait à disqualifier.

Recréation de soi sur fond de négation

Même si les expériences de manque, de perte, et plus généralement celle de la « descente aux enfers » ne sont pas recherchées pour elles-mêmes, constituant en quelques sortes des « effets secondaires » propres à l'intoxication, cela n'implique pas nécessairement qu'elles n'aient pas de sens en elles-mêmes ou qu'elles ne prennent pas un sens pour les sujets qui en font l'épreuve. Or, lorsque les psychologues considèrent ces épreuves « négatives », c'est le plus souvent, et non sans une certaine pertinence il est vrai, pour les inscrire dans la problématique d'astructuration narcissique (Winnicott, 1969) – c'est-à-dire de carence dans l'édification d'un narcissisme structuré par la différenciation – qui vient d'être évoquée.

Ainsi M. Ravit voit-elle dans l'expérience du manque, la « traduction physiologique d'un maelstrom psychique non symbolisable » (Ravit, 2003, p. 88). Autrement dit, il s'agirait du déplacement, sur la sphère somatique, d'un traumatisme psychique que les sujets addicts viseraient à circonscrire, par effet de répétition. L'alternance des expériences de plaisir et de déplaisir permettrait, selon elle, de « réguler un temps jadis déréglé, d'imprimer un tempo à la psyché, là où elle n'a pas pu battre son propre rythme » (*Ibid.*, p. 90), d'agencer la construction des expériences « en une harmonie autre que le chaos ou l'effondrement » (*Ibid.*, p.91). Si la psychologue évoque bien la possibilité d'une « nouvelle naissance », fondée sur l'intégration de la discontinuité qu'autoriserait cette mise en cadence du vécu des sujets, c'est toujours la valeur traumatolytique et la « fonction conteneur » du recours au produit qui semblent dominer son approche. Le lien à l'objet étant supposé « remédier à la nocivité des traumatismes qui ont mis le Moi hors de lui », en quoi il ne vaudrait que d'être « visible, assuré » (*Ibid.*), et non pour l'absence potentiellement créatrice qu'il permettrait d'ouvrir.

C'est beaucoup plus rarement que certains chercheurs, tel Quatelas (1990), voient dans les allers-retours entre l'aphanisis – la disparition du sujet –, engendrée par le psychotrope, et la «renaissance du sujet par le manque», le motif central de ces démarches. Car dans cette perspective, les effets d'alternance entre désubjectivation – ou «position d'objet dans un monde symbiotique, fusionnel, psychotique, immédiat» (*Ibid.*, p. 25) – et retour à une position de sujet parlant, désirant ou séparé tendraient à se constituer en de «véritables trajets identitaires». Ces trajets identitaires pourraient se soutenir, en effet, de cette répétition d'un rapport incommensurable entre la partialité de l'objet a, auquel est ramené l'individu desubjectivé, et l'unité du sujet symbolique (Porge, 1989); c'est-à-dire entre ce retour à la Chair, au corps éprouvé, partialisé, traversé par des sensations multiples, et la position du sujet reconnu par l'Autre comme Un, individualisé et séparé. L'identification transitoire du sujet à l'objet a ayant pour effet, comme Lacan le postule dans *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*, d'impulser son identification anticipée à l'Un furtif, autrement dit au «trait unaire» ou au «nom» qui fonde son identité symbolique en le désignant, précisément, au point où il se perd. Pour autant que le sujet se perde bien en tant qu'être de chair dans la chaîne symbolique (Lacan, 1999), puisque le nom ou «le mot est le meurtre de la chose» ou de l'être réel. Anticipation identificatoire qui trouverait principalement son motif, du reste, dans la crainte de se voir exclu d'une appartenance collective universelle ou, pour ainsi dire, de la «communauté des humains».

Autrement dit, pour pouvoir s'identifier et se reconnaître pour Un, compté pour un parmi d'autres dans l'espace social, le sujet doit passer par ce procès que Lacan qualifie de «Temps logique». C'est-à-dire que par crainte d'être ramené à sa position d'objet, dans un monde symbiotique ou indifférencié, et donc exclu de la communauté humaine, il anticiperait sur son identification à l'Un furtif, soit au nom comme trace symbolique de sa présence.

Mais c'est dans un autre sens que le rapport du Un au multiple, ou au partiel, se fait également jour dans le récit des usagers. On le retrouve notamment dans la répétition de cette alternance entre une sorte de retour à l'Un-différencié, occasionné par les effets enveloppants du produit, et son immanquable reconduction vers le vécu chaotique, morcelé, explosé du manque. Aussi, c'est peut-être de cette rencontre ratée avec la Chose, comme «réel-Un-différencié» des origines, que le toxicomane pourrait trouver à cerner les fondements de son identité symbolique, à partir d'un mouvement de retournement subjectif, d'éclipse du sujet, d'où, dans un acte précipité de conclusion, il convoquerait cet un-en-plus, trait et soutien de son unicité symbolique, toujours à faire advenir.

«Ce qui est recherché par le sujet dans la répétition, c'est son unicité signifiante, en tant qu'un des tours de la répétition si l'on peut dire, a marqué le sujet qui se met à répéter ce qu'il ne saurait bien sûr que répéter, puisque cela ne sera jamais qu'une répétition, mais dans le but de faire resurgir l'unire primitif d'un de ses tours» (Lacan, Inédit).

Car c'est à «progresser de façon circulaire autour de son vide central» (*Ibid.*) que surgit, à un moment donné, un point de retournement qui produit un certain effet de sens pour le sujet, et son acheminement «vers la certitude d'un point d'arrêt». En quoi il est possible de dire que l'identification symbolique du sujet s'affirme sur fond de vide ou de négativité. Par où le toxicomane retrouverait, sur la base d'un mode de fonctionnement archaïque, le geste du suicidant tel que le décrypte Olindo-Weber (2001) selon qui :

«L'économie archaïque se gère par des revirements du tout ou rien, des oppositions sans nuance, des retournements, des agirs spontanés. [...] Ce n'est pas encore le temps du refoulement, c'est d'abord le temps de la répétition, le battement originaire qui se formule :

«Y a d'l'Un/Y a pas» et qui doit se répéter sous diverses formules jusqu'à ce trait de l'Un enchaîne le sujet à d'autres qui sont là» (Olindo-Weber, 2001, p. 13).

Ce qui se comprend d'autant mieux lorsqu'on pense aux situations de liminarité, d'entre-deux identitaires, dans lesquelles sont plongés un certain nombre de sujets qui recourent à la drogue, puisqu'en interrogeant les fondements de leur identité symbolique, c'est bien la question de l'appartenance qu'ils tenteraient de (ré)articuler, s'il est bien vrai qu'«[a]tteindre le savoir de l'un est l'utopie où se reconnaît le sujet qui ne se reconnaît plus dans l'autre» (*Ibid.*, p. 116).

Sans doute ce jeu d'alternance rythmé, ou plutôt cadencé, puisque le rythme est toujours nécessairement ternaire¹², ne suffit-il pourtant pas, comme le souligne Le Poulichet (1987), à enclencher une véritable «liaison structurante», ou signifiante, de la perte. C'est bien plutôt dans un effet de creusement de la perte, dans cette épreuve de «la descente aux enfers», autre mode de destitution subjective, équivalente à une forme de «mort symbolique», que le sujet toxicomane pourrait accéder à l'irrégularité et à la différence. Différence radicale à partir de laquelle il trouverait peut-être à interroger les fondements de son identité symbolique, ou présymbolique, et potentiellement à se réinscrire, comme non identique à lui-même, dans la communauté des vivants.

Ainsi, les motifs prépondérants de l'inversion sociale, de l'indétermination, du dépouillement identitaire, de la régression vers un point ultime où la vie rencontre le seuil de la mort, rendent bien compte de cette déconstruction par laquelle le

¹² Référence à cette idée qu'«un pas ne se fonde que de trois» puisqu'il faut : 1/l'ancrage dans le sol comme socle Réel originaire; 2/l'écart entre les deux jambes ou la déchirure qui ouvre l'espace-temps (perte primordiale du Réel premier d'indifférenciation moi-monde); 3/la trace laissée dans le sol, par cet être désormais absentisé, et telle qu'elle sera potentiellement lue par d'autres comme trace d'une présence : ici seulement s'ouvre le champ du symbolique.

sujet semble retourner à sa simple « vie nue ». De cette épreuve de retournement vers une vie disqualifiée socialement, mais fondamentalement exposée à la mort et à l'Altérité radicale, et en tant que telle ouverte sur le tout ou « retournée sur la communauté » selon l'expression d'Esposito (2000), le sujet pourrait alors trouver à se poser, sur fond de vide, dans sa seule apparition originale, ou dans sa seule « singularité quelconque »¹³, ordonnée par une absence essentielle. L'« éclair de l'être » ne serait donc pas seulement entrevu, au cours de l'expérience héroïnomaniaque, dans le « flash » de jouissance occasionné par les premiers effets du produit, il apparaîtrait également sous ce mode d'identité présymbolique auquel est comme retourné le toxicomane dans la « descente aux enfers ». Dans cette « trouée de l'imaginaire », cet effacement de toutes les formes de qualifications imaginaires et d'attributions sociales, celui-ci serait en effet identifié à la déchirure même, qui ouvre le monde, dans un mouvement comparable à celui de la voix qui, dans un geste de « déchirure de la toile de fond de l'être » (Salignon, 1993), ouvre l'espace subjectif et communautaire.

De la même façon que l'usage des psychotropes engage Michaux à se convertir à une sorte de « sagesse du vide » (Brun, 1999), dans la mesure où sa « quête d'une révélation, d'une connaissance absolue, culmine dans la représentation de l'absence de représentation » (*Ibid.*, p. 232), – soit dans une expérience proche de « l'hallucination négative » (Green, 1993) –, le toxicomane contemporain, échouant sur « la descente aux enfers », serait comme « initié à la négativité » (cf. Peretti, 2008a). Ce que semble d'ailleurs constater Aulagnier lorsqu'elle note :

¹³ Référence à la « communauté inessentielle » d'Agamben (1990), comme lieu où le sujet fait symboliquement l'épreuve de sa « singularité quelconque », de son « être quel, retiré à son appartenance à telle ou telle propriété, qui l'identifie comme membre de tel ou tel ensemble, telle ou telle classe, et envisagé, non par rapport à une autre classe ou à la simple absence générique de toute classe, mais relativement à son être tel, à l'appartenance même ».

«une fois l'effet du toxique terminé, le Je gardera la conviction que l'expérience qu'il a vécu prouve l'équivalence, en ce qui concerne leur vérité, de l'ensemble des représentations de la réalité que les sujets peuvent se donner» (Aulagnier, 1979, p. 176).

Autrement dit, c'est précisément de cette «initiation à la négativité» que ce modèle d'expérience pourrait tirer son véritable sens rituel, dans la mesure où celui-ci se soutient bien d'un fondamental «consentement aux modalités arbitraires du jeu, à ses fins cérémonielles» (Baudrillard, 1983, p. 156), d'un consentement à l'ordre symbolique, à l'arbitraire et à la puissance du signe, aussi bien qu'au non-sens originaire. Non-sens dont la réversion rituelle du symbolique, ramenant le monde «au point zéro énigmatique» (*Ibid.*), participe finalement à en préserver le mystère. Ce retournement vers le point inaugural de l'existence n'aura pourtant pas les mêmes conséquences pour tous les sujets qui en font l'épreuve. Certains, identifiés à l'objet a, à l'objet abject dont l'exclusion fonde l'espace communautaire, sembleront comme «condamnés» à l'errance psychique et à l'exclusion sociale. D'autres tireront de cette expérience de «retournement rituel», le sentiment d'«en avoir fait le tour» et de renaître à la vie, «en n'ayant plus peur de la nuit». Peut-être auront-ils même l'impression de renaître à un nouvel ordre social, ouverts à l'échange qui le constitue, en s'appuyant sur cette sorte de révélation initiatique éprouvée sous forme de Loi : «que la mort est intégrée à la vie», ou «qu'il faut pouvoir se perdre pour se retrouver», se retrouver peut-être dans la chaîne symbolique pour s'y faire reconnaître par d'autres.

Alors que les psychologues contemporains recommandent le plus souvent, eu égard à la fragilité narcissique de ces sujets, de ne pas pratiquer avec eux de cure psychanalytique traditionnelle, par trop insécurisante, pour faire valoir plutôt les «fonctions contenantantes» du dispositif thérapeutique, sans doute plus favorables à leur reconstruction identitaire, nous soulignons à

notre tour l'intérêt de certaines médiations thérapeutiques. Les dispositifs centrés sur l'écriture ou sur le trait pictural nous semblent particulièrement intéressants, notamment en ce qu'ils permettraient d'engager une véritable métaphorisation du vide, une symbolisation de la mort, et la réinscription d'une trace derrière laquelle le sujet accepte de se perdre. Comme le souligne Baudry, ces formes de «ritualités dé-traquées» (Baudry, 1991) que semblent représenter un certain nombre de pratiques de risque contemporaines ne se distinguent pas seulement des pratiques cérémonielles traditionnelles par leur aspect décodifié, mais aussi en ce qu'elles font apparaître l'échec de ces sujets à soutenir un véritable rythme symbolique, à inscrire précisément une trace de leur présence dans l'espace social. Resterait à déterminer le poids de la réponse sociale dans cet échec. Car si le sens subjectif de ces pratiques contemporaines semble pour nous recouper leur sens culturel et social, c'est d'abord parce que les questions de l'appartenance, de la mort et de l'altérité y apparaissent comme centrales. Mais c'est aussi en ce qu'elles trouvent probablement un sens socioculturel spécifique à être resituées dans le contexte où elles s'insèrent.

Et dans cette perspective, il est possible de définir le contexte contemporain du point de vue de la déritualisation à laquelle il consent, et qui engendre une certaine forme d'échec dans l'élaboration de la problématique de la mort, comme l'ont très bien montré des auteurs tels que Baudrillard (1976) ou Baudry (1999). Ainsi l'homme contemporain accepterait-il la mort platement biologique comme terme absurde d'une vie conçue comme procès d'accumulation, mais négligerait le détour symbolique par lequel il pourrait lui donner sens. L'absence de mise à distance symbolique de la mort, comme puissance de dissociation de la société, engendrerait alors une sorte de faillite dans l'élaboration d'une limite fondatrice entre vivants et morts, par où les premiers se condamneraient finalement à voir resurgir en leur sein une mort ensauvagée, envahissante,

qui se confond avec la vie. La rupture de l'échange symbolique avec les morts imposerait à nos sociétés une mort équivalente et permanente, par intériorisation de celle-ci sous forme d'angoisse de mort, ou dans le corps comme lieu du suicidaire, ainsi qu'une certaine forme de néantisation de la communauté, par fragilisation des liens sociaux, mortification d'une société sans Altérité et sans ouverture sur ce qui la dépasse et la transcende (Cazeneuve, 1971). Dans cette optique, les conduites de risques et de ritualisation « détraquées » (Baudry, 1991) peuvent bien être comprises comme des tentatives d'articulation de la mort et des figures de l'altérité radicale à la limite de l'existence. En ce sens, elles apparaissent aussi comme des formes de thérapeutique de l'angoisse.

Par ailleurs, plus encore qu'une supposée crise des idéaux collectifs, censée vouer le social contemporain à l'atomisation et à l'hétérogénéisation post-modernes, ce sont plutôt de puissants effets d'homogénéisation que l'on peut observer dans notre société. Effets liés au fait que d'une part, cette dernière, excluant la mort et les morts de son espace d'échanges symboliques (Baudrillard, 1976), n'est plus référée à une quelconque extériorité, mais « bornée à elle-même » (Baudry, 1999) et d'autre part, parce que la tyrannie de la Norme homogénéisante y aurait désormais supplanté le rapport à l'Altérité radicale de la Loi. Ce qui aurait tendance à engager des formes de survalorisation de l'identitaire et du particulier, tout juste démultiplié sur la base d'un « narcissisme des petites différences », bien plus qu'une véritable assumption de l'indéterminé ou du désœuvrement essentiel de la communauté (Nancy, 1990). Tout espace de marginalité étant par ailleurs reconduit vers ce non-lieu social de l'exclusion.

C'est dans cette société, plutôt hypermoderne que post-moderne, – au sens où elle serait moins marquée par un rapport critique à l'égard des assises rationnelles et contractuelles de la modernité, qu'elle n'en pousserait la logique jusqu'à la

caricature, au point d'en renverser le principe négatif d'institution – que certains sujets, toxicomanes en l'occurrence, en appellent à la pureté formelle de la Loi. Aussi recourent-ils à des « stratégies fatales », paradoxales, ironiques, qui impliquent de passer par une mortification symbolique pour retrouver le sentiment d'exister, et le sens du destin humain.

Bibliographie

- Agamben, G. (1990). *La communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*. Paris, France : Seuil.
- Aulagnier, P. (1979). *Les destins du plaisir*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Barrau, A. (1994). *Mort à jouer, mort à déjouer : socio-anthropologie du mal de mort*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris, France : Gallimard.
- Baudrillard, J. (1983). *Les stratégies fatales*. Paris, France : Grasset.
- Baudry, P. (1991). *Le corps extrême : approche sociologique des conduites de risque*. Paris, France : L'Harmattan.
- Baudry, P. (1999). *La place des morts : enjeux et rituels*. Paris, France : A. Colin.
- Bertagne, P., Pedinielli, J.L., & Rouan, G. (1998). *Psychopathologie des addictions*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Blanchet, A., & Gotman, A. (1992). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris, France : Nathan.
- Brun, A. (1999). *Henri Michaux ou le corps halluciné*. Paris, France : Les empêcheurs de penser en rond.
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociologie du rite : tabou, magie, sacré*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Duvignaud, J. (1977). *Le don du rien*. Paris, France : Stock.
- Eliade, M. (1959). *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris, France : Gallimard.
- Esposito, R. (2000). *Communitas : origine et destin de la communauté*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris, France : Editions de Minuit.

- Guitier, B. (2004). *Rite religieux et névrose obsessionnelle* (Thèse de doctorat ès Sociologie et Psychanalyse), Montpellier III.
- Gutton, P. (1984). « Les pratiques d'incorporation ». *Adolescence*, 2(2), 315-358.
- Jeammet, P. (1995). « Psychopathologie des conduites de dépendance et d'addiction à l'adolescence ». *Cliniques Méditerranéennes*, 47/48, 155-175.
- Hatzfeld, M. (1996). Trait unaire et privation : un parcours de lecture du séminaire l'Identification. Dans E. Porge & A. Soulez (Dir.), *Le moment cartésien de la psychanalyse : Lacan, Descartes, le sujet* (p. 87-106). Paris-Strasbourg, France : Arcanes.
- Klein, M. & al. (1966). *Développements de la psychanalyse*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Lacan, J. (1999). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : un nouveau sophisme. *Écrits I*. Paris, France : Seuil.
- Lacan, J. (Inédit). *L'identification. Le séminaire : Livre IX*, 1961-62.
- Lenclud, G. (1986). En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes. *L'Homme : Anthropologie, état des lieux*, 26(97-98).
- Le Poulichet, S. (1987). *Toxicomanie et psychanalyse : les narcoses du désir*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Marty, P. (1998). *Les mouvements individuels de vie et de mort*. Paris, France : Payot.
- Miel, C. (2002). L'identification projective dans la toxicomanie. *L'Évolution psychiatrique*, 67(2).
- Nancy, J.L. (1990). *La communauté désœuvrée*. Paris, France : Bourgois.
- Olievenstein, C. & al. (1991). *La vie du toxicomane*. Séminaire de Marmottan 1980. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Olindo-Weber, S. (2001). *Suicides au singulier : du suicidaire au suicidant, la mort dans l'acte*. Paris, France : L'Harmattan.
- Mac Dougall, J. (1982). *Théâtres du Je*. Paris, France : Gallimard.

- Paumelle, H. (2004). Toxicomanies et toxicopraxis : l'initiation et son manque. *Psychotropes, revue internationale des toxicomanies et des addictions*, 10(3-4).
- Peretti, P. (2008a). *La ritualité héroïnomaniaque : à propos d'un mode d'initiation à la négativité* (Thèse de doctorat ès psychanalyse et sciences sociales), Montpellier III.
- Peretti, P. (2008b). La ritualité héroïnomaniaque : retour à la vie nue, épreuve de la *Communitas* et processus identitaire. *Psychotropes*, 14(2).
- Peretti, P. (2007). De l'imagination symbolique à l'imaginarisation du symbolique : vers une interprétation anthropo-analytique du modèle d'expérience héroïnomaniaque. *Les Cahiers de l'Imaginaire*, 22.
- Péruchon, M. (1997). Le rituel et son pouvoir de liaison : perspective psychanalytique. Dans Y. Govindama (Dir.) : *Rites de vie, rites de mort. Les pratiques rituelles et leurs pouvoirs : une approche transculturelle* (p. 189-211). Paris, France : E.S.F.
- Pirlot, G. (2009). *Psychanalyse des addictions*. Paris, France : Armand Colin.
- Porge, E. (1989). *Se compter trois : le temps logique de Lacan*. Toulouse, France : Eres.
- Quatelas, B. (1990). Fonction de la Chair dans l'économie pulsionnelle des conduites à risques. *Sillages*, 5.
- Ravit, M. (2003). Le lien à l'objet d'addiction : se détruire toujours, ne disparaître jamais. *Dialogue*, 162(4).
- Rey-Flaud, H. (1998). *Autour du malaise dans la civilisation de Freud*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Rey-Flaud, H. (1985). *Le charivari : les rituels fondamentaux de la sexualité*. Paris, France : Payot.
- Salignon, B. (1993). *Temps et souffrance : temps, sujet, folie*. Saint-Maximin, France : Théâtète.
- Sibony, D. (1991). *Entre-deux : l'origine en partage*. Paris, France : Seuil.

- Turner, V. W. (1969). *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris, France : Librairie critique.
- Winnicott, D. W. (1969). Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris, France : Payot.
- Zafiroopoulos, M., & Delrieu A. (1996). *Le toxicomane n'existe pas*. Paris, France : Anthropos.