

VAUCHER WINTERHALTER Myriam

A.I.E.M.P.R GENT Février 2005

Le meurtre de l'infans Violence et processus de subjectivation

La psychanalyse a ses mythes d'origine. Au début de Malaise dans la Civilisation (1929), à son ami Romain Rolland déclarant voir la source réelle de la religiosité dans l'éprouvé subjectif « d'un sentiment océanique », Freud oppose une construction, « qu'on ne peut évidemment pas démontrer, mais qui, en revanche se laisse reconstituer avec une vraisemblance suffisante » (1929, p8). Et Freud raconte la naissance du moi, et de l'objet, dans les cris, la douleur et la souffrance. Le moi apparaît sur fonds de manque. Il émerge d'un temps où il n'y a pas de conscience de soi, pas de moi, mais pas d'autre non plus. La réalité était alors une et indifférenciée. L'autre se présente en premier lieu comme « le dehors », étranger et menaçant, qui se soustrait à l'enfant. Du cœur de cette expérience, le mettant en situation de détresse, le moi en appelle à une protection. C'est là, dans ce sentiment infantile de dépendance, que Freud situe l'origine de la religiosité. Le sentiment de quelque chose d'infini, auquel Romain Rolland fait référence, mais que Freud se défend de pouvoir éprouver lui-même, renverrait, quand à lui, au narcissisme illimité d'avant la naissance du moi et de l'objet. C'est l'Eden, au moins tel qu'on se le réinvente, sans le retranchement de l'arbre aux fruits si désirables, auquel, dès son installation dans le jardin, l'homme doit renoncer.

Fidèle à lui-même, comme il l'a tenu tout au long de son œuvre, en particulier dans la dispute avec Jung, Freud réccuse toute vision unitaire. S'il y a de l'un, c'est dans l'indifférencié. Avant le commencement...

Moi et objet naissent dans la haine

Dans la XXXIIème conférence d'introduction à la psychanalyse, Freud considère la naissance comme le prototype de l'état angoisse (1933, p127). Séparation du corps de la mère, elle est la castration par excellence, qu'aucune autre n'égalera, jusqu'à la mort. Elle se réactualisera toutefois à chaque étape du processus de subjectivation. Le sujet naitra de l'expérience, douloureuse mais supportable, d'un retrait de la mère. De sa soustraction s'ouvre un espace, un espace entre, matrice

de soi et de l'autre. Un espace saturé d'angoisse : celle qu'il aime comme lui-même se présente soudainement comme une autre. Elle n'est pas là où il l'attendait. Elle le provoque à la découverte d'un manque, au moment même où elle lui fait défaut pour le combler. Cette expérience conduit le moi à se découvrir, dans sa dépendance. Il est en détresse, en état d'Hilflosigkeit: il hait l'autre de ne pas être là pour le satisfaire ; mais seul le maintien de la relation à cet autre peut rendre supportable la blessure qu'il lui impose. Autrement dit : « le moi – comme l'objet - naît dans la haine ». La haine peut devenir une reprise active du sujet sur son origine, dont l'enigme demeure une blessure. La scène primitive vient l'ancrer dans le sexuel, origine commune de tous les hommes.

Le petit d'homme fait alors l'expérience du bon et du mauvais (Gn2,17). Il découvre sa nudité, son incomplétude, dans ce temps où l'autre s'est absenté, qui reviendra peut-être, en s'inquiétant, lui demander : « Ou es-tu ? ». L'interrogeant comme une mère qui découvre perdue, chez son enfant, l'illusion d'un Paradis qu'ils ont partagé : « Qui t'a appris que tu étais nu ? ». J'aurais souhaité te garder encore un peu dans cette illusion, où bien et mal restent des notions inconnues !

Tel est le drame originaire de tout sujet. Quel que soit le contexte dans lequel il se déroule, il donne le coup d'envoi de son histoire. Ce drame se poursuit à l'adolescence, lorsque le sujet se distingue de sa famille. Son avènement passe par son dégagement de l'objet primaire, non encore objet. Peut-être ne faut-il pas l'appeler mère, cet autre pas encore autre ; ni même objet perdu ; mais avec les mots de P. Quignard (2005), on pourrait le nommer « l'hôte de l'Avent du monde ».

La croyance, mais aussi les mythes et les créations culturelles constituent, dans le prolongement du jeu de l'enfant confronté à la découverte de l'absence de l'autre, jusque-là prêt à permettre la satisfaction hallucinatoire de ses désirs, des modes de réaction à la violence faite au sujet par l'émergence d'un monde qui se sépare de lui par soustraction. Le jeu favorise la réorganisation de la vie psychique, et prend le relais de la technique purement sensorielle de la satisfaction (Freud, 1912-1913, p130). Il permet au moi de retrouver au dedans ce qu'il perd au dehors, de prendre une position active, de faire disparaître et réapparaître l'autre; de disparaître et réapparaître lui-même.

Mettre en cause ce qui porte et soutient, lâcher ce qu'on croyait savoir, savoir qu'on ne sait pas est la position la moins naturelle qui soit pour la pensée. Cela renvoie le sujet à sa position devant l'origine et devant la mort. Le ramène au sol. Selon Piera Aulagnier, l'explication causale fait, pour la pensée, partie du nécessaire. Aussi, "si la religion a pu si

facilement servir de complément de justification au pouvoir étatique (...) c'est parce que la rage, la haine, l'angoisse sont toujours, chez tout sujet, réactivées par ce qui risquerait de mettre en doute les croyances qui lui servent de repères identificatoires et de repères dans sa mise en sens de la réalité" (Piera Aulagnier, 1979, p71). En cas de menace, la religion pourrait bien dès lors soutenir la haine, permettant de se soustraire à la violence de l'arbitraire et de se dégager de l'indistinction. A moins qu'elle ne permette de supporter le doute.

Piera Aulagnier distingue 3 étapes dans la constitution de la vérité. A un premier niveau, est vrai ce qui est source de plaisir. A un deuxième niveau est vrai ce qui est énoncé par la voix aimée ou idéalisée. A un troisième niveau, auquel fait accéder le passage par le doute quant à la véritable intention présente dans le discours de la mère, est vrai ce qui a été révélé ou démontré par un tiers, un tiers incertain, mais dépositaire d'un savoir institué : le père, le héros mythique, le texte sacré ou la démarche scientifique. Il s'agit toujours d'une référence sacrée, c'est-à-dire placée en position séparée, extérieure. Elle permet de continuer à penser, au-delà du doute. Elle est comme un pont sur le vide. L'appui sur ce tiers incertain permet de supporter la mise en cause de la mère, la distinction d'avec elle, l'abandon des rives de la certitude pour s'aventurer vers la réappropriation d'une connaissance transmise.

Si la séparation est jouable, représentable, elle est vivable. Le plaisir de la représentation permet de lier les affects négatifs, de les accrocher au plaisir. Eros tient ainsi la mort à distance en jouant avec elle. "Le jeu réussit à tromper la pulsion de mort, à la prendre de vitesse (...). Le jeu tient alors du coup de bluff face à la pulsion de mort, la vie se devant de faire illusion, pour raffler la mise." (Wainrib, 2004, p115). Tel est le travail de l'art sous toutes ses formes, du jeu, de la religion et de la sexualité.

Pourquoi le mal : de Malheur à Malaise dans la civilisation

Dans *Malaise* (1929), premièrement intitulé *Malheur dans la civilisation*, Freud se demande pourquoi l'homme n'est pas heureux. Question qui de fait travaille toute son œuvre. Il nous emmène alors avec lui dans une pérégrination qui, dans l'après-coup, peut paraître n'avoir d'autre but que de nous en retarder le point d'arrivée. Lumineux. Tragique. Ceux qui n'auront pas le courage d'aller jusqu'au bout s'arrêteront en route, et trouveront de quoi s'expliquer le monde, sans trop en voir. Ils trouveront à l'arbitraire une explication, leur permettant de donner un sens à un inaccomplissement provisoire, auquel science et civilisation viendraient, un jour, mettre un terme. Ces hypothèses laissent toutefois Freud insatisfait. D'autant plus qu'il constate que la civilisation elle-même, dont

on aurait pu espérer le salut pour l'humanité, s'oppose au bonheur de l'homme, puisqu'elle limite les plaisirs de l'individu et s'oppose à la pleine satisfaction des pulsions. Freud se reconnaît incapable d'apporter à ses semblables la consolation qu'ils attendent. Il se pose là où il n'y a pas de consolation qui tienne : si les hommes ne sont pas paisibles et heureux, cela ne tient pas à un motif contingent, à une cause extérieure de malheur temporaire, mais à l'écrasante puissance de la nature, à la caducité de notre corps et à l'insuffisance des mesures destinées à régler les rapports des hommes entre eux. Conscient de prendre le risque de décevoir les amateurs de contes de fées, qui ne se priveront pas de rejeter ses propos en l'accusant de pessimisme, Freud affirme, comme le texte de Genèse, que le malheur n'est pas un accident. Il y a malaise, malaise intrinsèque à la civilisation : l'homme n'est pas l'être débonnaire que l'on dit ! (1929, p64). Son premier mouvement face à ce qui se présente comme de l'autre est d'hostilité et non d'amour. Hostilité à l'égard de celui qui impose le renoncement à l'accomplissement des pulsions, puis à l'égard de la civilisation qui en prend le relais . Le conflit est insoluble, qui oppose exigences individuelles et culturelles.

« Dès sa première phase, la phase du totémisme, (les statuts de la civilisation) comportent l'interdiction du choix incestueux de l'objet, soit la mutilation la plus sanglante peut-être imposée au cours du temps à la vie amoureuse de l'être humain. » (1929, p55).

« Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-même et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans notre rapport avec notre prochain ; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts. Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment menacée de ruine » (Freud, 1929, p65).

Lorsqu'il bute sur cette limite de l'entendement humain qu'est la capacité de l'homme à se détruire lui-même, lorsqu'il s'attaque à l'impensable, Freud tâtonne, et finit par proposer un autre mythe, sur lequel les psychanalystes ne cesseront de se disputer : la pulsion de mort ne découle d'aucune cause, elle est « une tendance native de l'homme à la méchanceté, à l'agression, à la destruction et donc aussi à la cruauté »(1929, p75). « L'agressivité est une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain, et (...) la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable. »(1929, p77) Freud voudrait que les forces d'Eros parviennent à contrôler la destructivité des hommes, mais il craint, et l'avenir lui donna dramatiquement raison, que ce ne soit pas le cas. Ainsi affirme-t-il avec humour et lucidité :

« Le fait de cacher aux jeunes le rôle que la sexualité jouera dans leur vie n'est point la seule faute imputable à l'éducation d'aujourd'hui. Car elle pêche aussi en ne les préparant pas à l'agressivité dont ils sont destinés à être l'objet. En laissant aller la jeunesse au-devant de la vie avec une orientation psychologique aussi fautive, l'éducation ne se comporte pas autrement que si l'on s'avisait d'équiper des gens pour une expédition polaire avec des vêtements d'été et des cartes des lacs italiens. En quoi il s'avère qu'elle abuse des positions éthiques. Leur sévérité serait moins fautive si l'éducation disait : « C'est ainsi que les hommes devraient être pour trouver le bonheur et rendre heureux les autres ; mais il faut prévoir qu'ils ne sont pas ainsi. » Au lieu de cela, on laisse croire à l'adolescent que tous les autres hommes obéissent à ces prescriptions, qu'ils sont donc tous vertueux. Et si on le lui laisse croire, c'est pour justifier cette exigence qu'il le devienne lui aussi. » (1929, p 93).

Pour répondre à la question « que peut-on faire pour détourner des hommes la fatalité de la guerre »(1933), Freud dit à Einstein qu'il croit à l'existence d'une pulsion de haine et d'extermination, et en conclut :

« Ainsi il semble que toute tentative de substituer au pouvoir réel le pouvoir des idées est aujourd'hui encore vouée à l'échec. C'est une erreur de calcul de ne pas considérer que le droit n'était à l'origine que violence à l'état brut, et qu'il ne peut de nos jours non plus se passer du soutien de la violence » (1933, p209).

Freud prévient toutefois son interlocuteur de ne pas trop vite s'engager dans les jugements de valeurs. Les deux pulsions sont indispensables. La vie procède des interactions et réactions de ces deux pulsions, qui ne s'exercent jamais isolément.

On remarquera tout de même que, dans toute la première partie de *Malaise*, de pulsion de mort il n'est pas question ! Comme si Freud cherchait à refaire le chemin en espérant trouver une autre issue. C'est pourtant là-dessus qu'il retombe ! Il existe une force de mort indépendante d'éros, même si celui-ci peut la mettre à son service. En raison de cette hostilité primaire, l'homme se sent en danger, menacé, non seulement de perdre l'amour du parent protecteur, mais en premier lieu de détruire, lui-même, cet autre du regard duquel il dépend, cet autre qui lui impose une frustration.

Et Freud croit davantage à la capacité des hommes de trouver le bonheur en maintenant vivantes leurs illusions, qu'en donnant prise au travail de civilisation sur leurs tendances à l'agression: « les jugements de

valeur portés par les hommes sont indiscutablement inspirés par leurs désirs de bonheur et ils constituent ainsi une tentative d'étayer d'arguments leurs illusions »(1929, p107). Illusions qui pourraient les dispenser du travail de culture.

Quand toutefois l'hostilité rencontre la menace de perdre l'amour de l'autre, amour dont dépend vitalement le moi fragile émergeant avec le mouvement hostile, elle se mue en culpabilité, expression de la lutte entre éros et la pulsion de mort. Il ne faut pas chercher ailleurs ce qui empêche l'homme de parvenir au bonheur. Soit l'homme souffre de la violence non civilisée, résidu de « l'agressivité considérable (qui) a dû se développer chez l'enfant contre l'autorité qui lui défendait les premières, mais aussi les plus importantes, satisfactions »(1929, p87) ; soit il souffre de la culpabilité. Cette dernière est - si l'on peut dire - violence civilisée. Le double mouvement d'identification et de renoncement instaure au-dedans le surmoi, qui s'approprie l'agressivité qu'on eu préféré en tant qu'enfant exercer contre l'autorité elle-même. Survienne alors un malheur, c'est un châtement. Le surmoi prend le relais de la menace extérieure et exerce sa réprobation, non seulement sur les actes hostiles, mais sur les désirs eux-mêmes. Le sentiment de faute persiste alors en dépit même du renoncement à l'accomplissement des pulsions. Ainsi en va-t-il, au moins dans notre culture. La civilisation est affaire de renoncement. « Un homme ça s'empêche. Voilà ce que c'est un homme ou sinon... », s'écrie Henry Cormery, découvrant un acte de barbarie, dans *Le premier Homme*, d'Albert Camus. Position qu'il oppose à ceux qui prétendent « qu'être un homme », c'est assouvir virilement ses pulsions.

Caïn lui, n'a pu s'empêcher... Freud, tellement marqué par la mort de son jeune frère qu'une partie de son œuvre en porte la trace alors même qu'il déclare n'avoir jamais connu de deuil dans son enfance, n'a jamais parlé de l'histoire de Caïn et d'Abel.

Caïn Abel

L'Adam pénètre Eve sa femme. Enceinte, elle enfante Caïn. Elle dit : « j'ai acquis un homme avec Le dieu ». Elle accouche aussi de son frère Abel. Vapeur, buée, brouillard (Gn4,1-2). « Elle ajoute à enfanter son frère, Abel » traduit Chouraqui. Comme s'il manquait quelque chose à Caïn. Un frère, ou plutôt comme un double, même pas conçu ! Eve en conçoit un, il en vient deux. Deux en la place d'un. Deux en un. Un en deux. L'enfant et son double, l'infans, celui qui ne parle pas, pris dans l'inconscient maternel. C'est comme si ce frère ajouté était déjà là, au fond du ventre de la mère, dans son imaginaire. Et c'est comme si sa naissance, à lui Caïn, en avait provoqué l'enfantement.

A moins que la grossesse de la mère n'ait été refoulée. Impossible à admettre. Insupportable témoignage des sens. Et qu'un frère, un vrai, vienne se confondre avec l'enfant imaginaire pris dans le désir de la mère. Prendre une place que le sujet ne peut occuper qu'en renonçant à lui-même. La violence de la perte se double alors de la violence de voir un autre en ce lieu. Caïn, travailleur du sol, de ce sol maudit (Gn3,17), n'a plus droit à un regard. Le pâtre, dégagé du sol, retient toute l'attention. Il accroche le regard plus que lui et cela éveille la souffrance de Caïn. Qu'y a-t-il en lui qui ne plaît pas ? Pourquoi le dieu tourne-t-il son regard vers Abel, cet ajout, alors qu'il est lui le premier né, celui qui devrait être considéré avant l'autre ! Il ne comprend pas ce qui lui arrive. Ça lui arrive ! Le déborde. Ça le brûle. Il est leurré. La préférence arbitraire dont Abel est l'objet le trompe, lui laisse croire que cette place est plus enviable que toute autre, et l'engage vers le meurtre. Il se fait alors lui-même sujet de l'arbitraire. Il tue Abel pour ce regard. Il confond Abel avec son double, l'infans resté pris dans l'imaginaire de la mère, empêchant ses yeux, à elle, de s'ouvrir sur lui. Il le prend pour celui qui doit mourir pour qu'il existe enfin, lui Caïn ; pour qu'il ne reste pas captif du regard, ou du non-regard de l'autre, prisonnier d'une image. Mais, s'il s'en dégage, il pourrait craindre de disparaître avec l'image... S'il n'était qu'Abel, Vapeur, Buée, n'ayant aucun poids à ses propres yeux ? A moins qu'Abel disparaisse, et qu'il vive, lui Caïn.

Caïn est comme un enfant. Il fait la cruelle expérience qu'il n'est pas le tout de la mère. Il réagit par un mouvement de destruction vers ce qui l'oblige à la reconnaissance, du côté maternel, d'un autre que soi, d'un « même pas soi », d'un « même pas sujet », resté pris dans l'imaginaire maternel. Si toutefois il pouvait demeurer, avec elle, dans le leurre d'être tout pour elle, comme elle a été tout pour lui, il serait retenu dans une position mortifère, ne serait que l'ombre de lui-même, l'image captive du miroir. A la violence originaire il n'y aurait pas d'issue.

Il faut tuer cette altérité en double de soi-même, ce pas tout à fait autre, ce pas encore sujet, pour s'ouvrir à une altérité véritable, constituante de l'autre et de soi-même. Toutefois on peut s'y tromper, et c'est ce qui arrive à Caïn qui, tuant l'autre croit atteindre l'image. Certains se tueront eux-mêmes, vivront comme des cadavres, pour sauver l'image. La subjectivation passe par le meurtre, ou son équivalent symbolique, la parole, par laquelle il est renoncé à l'infans.

« Caïn dit à Abel son frère... », les mots ne viennent pas ! Identifié à son double, l'infans, il reste mutique. Alors, « Caïn se lève contre Abel, son frère, et le tue ». Le frère réel, celui qui a une place réelle auprès de la mère, qui n'est pourtant qu'une représentation concrète de cet autre

imaginaire, celui qui occupe la mère, l'infans. Caïn se trompe de cible. Tue le leurre. L'autre qu'il avait pris pour son double. Elle n'avait d'yeux que pour lui ! Si Caïn avait trouvé en Abel un parlant, un vis à vis, peut-être la fraternité aurait-elle pu naître. Celle dont Freud dit, dans l'Interprétation des Rêves : « le frère est celui avec qui on a été en guerre, et que l'on a pas tué ».

Le récit tendrait à nous faire penser que la place de Caïn laisse plus de chance que celle d'Abel. Prendre l'autre pour son double imaginaire vaut mieux qu'être confondu avec lui. Une transaction semble possible : « Caïn dit à son frère Abel... ». Mais l'infans ne veut pas mourir. Les mots se dérobent et n'offrent pas, à l'expression de son agressivité, d'autre alternative que le meurtre.

Caïn tue Abel son frère, ce pas tout à fait autre. Le sol boit son sang. Il est repris par la mère. La voix d'outre-tombe d'Abel se fait entendre... Le meurtre n'a pas suffi à affranchir Caïn de son double. Du sol, du corps de la mère, il crie. L'enfant mort, le frère mort, plus que tout autre peut-être, donne corps à l'enfant idéal, occupe l'imaginaire maternel. On ne se défait pas, par un acte, par un passage à l'acte, d'une représentation inconsciente, par nature indélébile.

Abel se fait entendre chaque fois que le sujet doit affronter le risque d'être pris dans l'imaginaire de l'autre, chaque fois qu'il encourt la tentation de céder sur son propre désir, de se laisser réduire au mutisme, pour se confondre avec son double. Il faudra l'intervention d'un autre pour couper Caïn du sol qui a bu le sang de son frère par ses mains.

Après avoir tué Abel, Caïn est assailli par l'idée de sa propre mort, seule voie de retour au sol. Alors même qu'on lui annonce qu'« il ira dans le monde, divaguer et trembler », il ajoute : « à la merci du premier venu qui me tuera ». Il se voit soumis à l'arbitraire des hommes cette fois. Qui le renverront au sol lui aussi ! Tel est bien son fantasme. Revenir à ce sol maudit. Doublement maudit désormais. Parce que ses parents ont mangé le fruit, et parce que les lèvres de la terre ont bu, de ses mains, le sang de son frère. Pourtant il est coupé du sol. La vie ne s'arrête pas là ! Le sujet ne peut advenir sans être exposé à la violence de l'arbitraire, voire à l'arbitraire de la violence, qui menace de tout détruire. Mais le dieu oppose une limite. On ne touchera pas à Caïn impunément. Si le sol ne le garde plus, un signe est posé sur lui. Même s'il part loin du visage du dieu, celui-ci gardera l'œil sur lui. Il ne laissera pas, comme il avait laissé Abel. Si quelqu'un touche à Caïn, celui-ci sera vengé sept fois. La Loi advient, sur fond de violence. Elle en sourd et en protège.

Affranchi de l'infans, le retour à la terre ne lui sera plus permis désormais. Caïn prend femme. Celle-ci lui donne un fils, et Caïn construit une ville. Il lui donne le nom de son fils.

Du double au tiers

Si le double n'est pas le tiers, sa constitution et son abandon en constituent pourtant le pré-requis. Le double narcissique est une création au carrefour du désir de se retrouver dans la fusion à la mère et de s'en séparer au péril de sa vie (Rosolato cité par Dufrenet 2003, p141). Double distinct, autre soi-même abandonné à la mère, il est comme un leurre, un trompe l'absence, permettant de s'écarter sans perdre sa place. Une place qui sera toutefois trop petite pour accueillir le sujet s'il s'est avisé de grandir. Une place qu'il pourrait trouver occupée, par ce double avec lequel il ne peut plus se confondre. Ou par un autre, un tiers, instituant dès lors un espace entre double et tiers.

Lorsque l'unité du sujet vivant ne parvient pas à se substituer à l'unité première, la psychose est à la porte. Le renoncement menace la vie. L'angoisse de castration ne parvient pas à se substituer à l'angoisse de mort. « Si je m'écarte, je meurs » ne cède pas le pas à « si je ne renonce pas à l'objet, je vais être castré », portant avec soi la promesse d'une possibilité de retrouver l'objet dans un autre et l'autre en soi. Le sujet ne parvient pas alors à exister. La reprise active ne vient pas à la place de ce qui a été subi passivement. La castration, effective, celle du détachement du corps de la mère, ne parvient pas à se muer en menace de ce qui arrivera, précisément si on refuse ce renoncement au corps qui, en aucun cas, ne reconduira à l'unité perdue. Au moins pas sans violence. Aucun projet ne peut advenir alors, qui ouvre un espace, entre le temps du renoncement à l'objet primaire et la mort, entre le jardin d'Eden et le jardin du souvenir.

La haine de l'autre-semblable - expliquée dans le prolongement de Freud par le narcissisme des petites différences - peut être pensée dans le nécessaire mouvement de distinction d'avec le double. Le double, à la fois autre-même et double-distinct. Autre-même, soupçonné de retenir plus que soi le regard de la mère, suscitant l'envie, et menaçant par la même la limite séparant le moi et l'autre. Double distinct néanmoins, séparé, support privilégié du mauvais, qu'il vaut mieux savoir dehors que dedans, sans quoi le sujet pourrait se trouver hors de lui ! Le double permet de jouer la séparation d'avec l'autre. De se coller et se déprendre. Passant d'une place à l'autre. C'est peut-être l'une des fonctions du père, de se présenter à la fois comme double et comme tiers, ouvrant le passage de l'un vers l'autre, permettant au sujet de se dégager de l'aller-retour

aliénant du double au même, favorisant le passage de l'image à la représentation. C'est aussi ce que permettent de jouer les frères et les sœurs, lorsqu'ils survivent au meurtre du double et deviennent autres. Investissement de soi et investissement de l'autre peuvent alors se distinguer.

Pour Freud, le meurtre originaire est celui des fils sur le père de la Horde. L'acte de Caïn pourrait alors être interprété comme une dérivation sur le frère d'un désir de mort sur le père. Pourtant, de nombreux mythes, dans la Bible et ailleurs, laissent voir un désir d'infanticide, au commencement ! Le Pharaon, le Roi Hérode, Laïos, Chronos, peut-être même Abraham, et bien d'autres, sont autant de pères prêts à tuer l'enfant dont la venue porterait l'annonce de leur mortalité. « La violence meurtrière est tout entière du côté de celui qui ne peut supporter l'idée de sa propre mort », écrit Louis Bernaerdt (1987, p6). N'est-ce pas précisément la position du père lorsque survient l'enfant ? Et de l'aîné lorsque survient le cadet ? Déplacé sur le frère, le conflit oedipien prend la double valence de meurtre du père, du père comme un frère, et meurtre du fils, du fils comme un frère. Tous deux sont confondus en cet objet accroché au sein de la mère. Objet de tous ses regards. On pourrait s'interroger sur l'insistance de Freud à voir le meurtre du côté des fils, des petits, des cadets. Peut-être s'agit-il de pouvoir penser l'impensable ? Fantasme infanticide et fantasme parricide ne se rabattent-ils pas justement l'un sur l'autre ? L'enfant naît menacé de mort ; alors même et du fait même que sa naissance réactive, chez son père, sentiment d'exclusion et angoisse de castration ? Si la naissance de l'enfant semble combler la mère, voilà le père menacé de mort. Menacé de violence. De sa propre violence. Confusionnante. Si le père a quelque chose à offrir à l'enfant, c'est peut-être justement d'avoir déjà pu, une fois, sortir de ce lieu-là. Il connaît la voie. Il a combattu et il a pu. Héros de la scène primitive, dans sa double valence érotique et agressive, le père s'approche du lieu de l'origine. Il combat et en sort, blessé, boiteux, mais vivant. Tel Jacob, il a affronté des dieux et des hommes, et il a été le plus fort. Il arrive aussi qu'il reste dans l'exclusion, comme le petit garçon d'autrefois, à qui son père n'a pu montrer une voie de dégagement, prenant lui-même la position du dégagé.

Winnicott parle de la difficulté pour l'enfant, ou pour l'analysant, de tolérer sa propre haine s'il ne trouve pas haine pour haine ; s'il ne rencontre pas, chez l'autre, la capacité de supporter de le haïr. La haine du père, du tiers, si elle menace l'enfant, lui offre aussi une voie de sortie, elle lui permet de reconnaître sa propre haine et de s'appuyer sur elle, pour devenir sujet de son désir. Si le père éprouvait de la haine pour lui, il pourrait en avoir aussi pour ce jeune frère, ou pour cet autre imaginaire, pris dans le regard de la mère. Il pourrait le décrocher de là, lui qui peut s'approcher de ce lieu et en revenir. Il peut être chargé de la violence à

l'égard du frère, et protéger l'enfant d'une violence inintégrable, lui permettant de la transformer en ambivalence haine-amour. Dans le même mouvement, le père est chargé de venir devant la mère, pour se faire objet de la haine et la protéger des désirs de mort incompatibles avec l'angoisse de la perdre. Comme viendront l'ennemi ou l'étranger, se substituer à l'autre aimé mais décevant. A moins qu'un bouc n'y suffise. Le détour par le père, s'il constitue manifestement une menace, préserve aussi l'enfant de retourner sur lui-même la haine pour la mère, ce qui serait la meilleure façon d'être repris dans un lien sans issue, lieu de violence par excellence. Le père, en autorisant la haine, une haine qui n'annihile pas l'amour, offre une issue à la violence. Lorsque l'on s'imagine épargné par la pulsion de mort, lorsque l'ambivalence n'est pas possible, le « mauvais » reste au-dehors, étranger au moi, et justifie toutes les violences. La déshumanisation menace lorsqu'il ne peut y avoir d'autre en soi. Lorsque l'autre est l'incarnation du mal ou du non-humain. Lorsqu'on ne joue plus, on lorsqu'on se prend trop au jeu, et que l'on se raconte qu'en exterminant le mal, le bien triomphera.

Le sacré, lieu du renoncement

« Principe de plaisir et religion pourraient bien se rejoindre en ces régions lointaines où l'on néglige de différencier le Moi des objets, et ceux-ci les uns des autres » (Freud, 1929, p53). Si cet état peut inspirer de la nostalgie, ce serait justement pour Freud motif à ne point céder au chant des sirènes, et à rester solidement attaché à son mât. Evoquant le sentiment religieux, il déclare : « Tout cela est si infantile, si éloigné de la réalité, que, pour tout ami sincère de l'humanité, il devient douloureux de penser que jamais la grande majorité des mortels ne pourra s'élever au-dessus de cette conception de l'existence » (1929, p17).

Freud soupçonne les croyants d'être des fils d'Abel qui, comme les primitifs et les névrosés, ne renonceraient pas à la satisfaction de la pulsion. Sa position évoque une attitude de rejet mêlé d'envie, mais aussi d'effroi, à l'égard du primitif ou du religieux restés proches de ce lieu d'indistinction entre soi et l'autre, même une fois devenus adultes. Comme si religieux et primitif restaient perpétuellement dans cette position à laquelle le rite peut les conduire, dans le mouvement où ils s'approchent de ce qui a été retranché. Comme si le rituel se figeait. Comme si le trajet devenait lieu d'habitation.

Freud n'a pourtant pas tort, dans ses soupçons à l'égard de la religion. Le désir de dresser trois tentes, de revenir en-deça du lieu de séparation des mondes, n'épargne pas le croyant. Certains peuvent rester pris dans cet univers océanique. La religion, la mystique et l'expérience amoureuse

permettent, à des degrés divers, de s'aventurer vers ce lieu en deçà de la haine, où le moi risque sa perte s'il n'est assuré d'un billet de retour ! La tradition religieuse et picturale – catholique au moins – qui fait du Christ un bébé accroché au sein de sa mère, donne du crédit aux reproches de Freud. Si, en cela elle n'innove pas par rapport aux religions primitives, elle ne s'en affranchi pas. Elle propose à l'adoration cette entité magique, le couple préobjectal, elle exhibe ce lieu duquel les hommes sont coupés, auquel ils ne cessent d'aspirer.

Toutefois, la fonction même de la religion ne consiste-t-elle pas précisément, dans un double mouvement, à séparer de l'objet du renoncement là même où elle désigne le lien avec lui, à symboliser en d'autres termes? Si elle permet de s'approcher du lieu du sacré, c'est pour réinstaurer le mouvement du renoncement. Elle offre la possibilité d'une régression dans le cadre d'une mise en scène, en deçà de la délimitation des espaces, au lieu de la violence des premières expériences, pour en sortir toujours à nouveau. On peut penser par exemple au rituel du baptême dans le christianisme, à la fête de la Pâques juive, toutes mises en scènes de la sortie de l'indistinction, de la servitude, au lieu d'où le moi et l'objet ont émergé. C'est la fonction des cérémonies religieuses, mais aussi, par exemple, du carnaval et de différentes fêtes et rituels, ainsi que de certaines pratiques thérapeutiques. En cela la religion est, de façon particulière, le lieu d'où peut se jouer la revendication de son identité et la haine à l'égard de l'autre. Le lieu où se réactualise la violence première d'où ont émergé le moi et l'objet.

Je propose de définir le sacré comme ce à quoi il a été renoncé. Ce à quoi on n'a pas le droit de toucher, dit Freud dans Moïse (1939, p220). L'arbre de la connaissance du bien et du mal. L'arbre de vie. Le frère. L'autre homme. Devient sacré, lieu de la manifestation du divin, du non-humain, du non-moi, ce à quoi il est renoncé. L'objet primaire, le pré-objet primaire devrait-on dire, qui, perdu, quitté, sera là « à l'heure de notre mort ». La connaissance aussi. Pouvoir de fécondité ou de destruction. Objet du renoncement, le sacré reconnu comme tel, séparé du monde profane, est le support d'un contact ritualisé avec la violence dont il préserve. La violence se tient, ou plutôt se maintient, derrière le voile qui sépare l'espace sacré de l'espace social. Si le voile s'efface, si se mêlent les espaces, alors la violence se répand, partout. En ce sens la reconnaissance d'un espace séparé, sacré, retranché du monde – qu'il s'agisse du temple ou de la chambre à coucher – préserve l'espace social et psychique de l'envahissement par la violence. Lorsque la référence religieuse devient motif de violence, lorsque la violence des dieux appelle celle de l'homme, c'est que la distinction s'efface, entre l'espace des dieux et l'espace des hommes. Pourtant et paradoxalement, lorsque règne la violence, la religion se fait souvent support de la haine, dans le meilleur des cas d'une haine bien tempérée, qui permet la séparation des espaces.

A la métaphore temporelle, la religion, par l'actualisation, substitue une métaphore spatiale(topique), laissant voir l'espace où se tient, toujours là, ce à quoi il a été renoncé, le lieu d'avant la naissance du moi et de l'objet. Même si des chérubins et l'épée aux spirales de feu veillent sur le chemin qui y conduit (Gn3,24), en protégeant l'accès. Où plutôt en raison même du fait que ce lieu est gardé, que la limite permet de s'en approcher sans risque, que s'y donne ce qui se dérobe, s'y garde le lien auquel on renonce. Toutefois, de ce voyage, il peut arriver qu'on ne revienne pas, que la limite soit franchie, que la violence soit trop grande, ou que soit perdu le fil d'Ariane qui relie à la sortie du labyrinthe. S'approcher de ce lieu sans y rester pris. Sortir de la fascination. Tel est la fonction du rite et de la mise en scène. D'où la nécessaire ritualité de la situation psychanalytique et de toute mise en scène thérapeutique également.

Si le sacré est le lieu de l'interdit, de ce à quoi il a été renoncé, certains parmi les vivants, investis d'un pouvoir qui leur échappe, ont la possibilité, le devoir, de transgresser la limite. A travers eux, tous les hommes entrent en relation avec ce à quoi ils ont renoncé. Ces êtres sont au lieu de transformation vitale. Ils ont fonction d'être garant du rite, de la mise en représentation qui permet le passage d'une rive à l'autre, du sacré au profane ; le retour au lieu où il y a risque de se perdre et de ne plus trouver le chemin de la sortie. Représentants des dieux, ceux qui se tiennent sur la limite qui sépare l'humain du divin, les vivants des morts, les pas encore nés des « déjà nés », ont accès au lieu dont les autres sont maintenus à l'écart. Tel le père de la scène primitive. Dans Totem et Tabou, Freud déclare sacrés « les prêtres, les rois, les nouveau-nés » (p42-43); « les prêtres, les chefs, les morts » (p21), ailleurs encore « le nouveau-né, le cadavre, la femme en souffrance ». On notera au passage que le Christ, Prêtre, Prophète et Roi selon la tradition, est le plus souvent représenté mort ou nouveau-né. Ou alors donnant son corps à manger, lors de la Cène. Les passeurs vont par trois, qui peuvent se tenir en ce lieu d'indistinction du sujet et de l'objet, de la vie et de la mort. Les médecins, dit Freud, sont les héritiers des prêtres. Ils se tiennent en ce lieu où vie et mort se rencontrent. Le psychanalyste aussi, invitant à la régression, à la libre association, à la transgression des limites entre fantasme et réalité, dans temps délimité de la séance.

Actuellement on tendrait, au moins dans une certaine vision de la laïcité, à viser le renoncement au sacré, plutôt qu'à donner place au sacré comme lieu du renoncement. Cela permet de générer l'illusion qu'il n'y aurait rien à quoi nous aurions renoncé. Plus de tabou. Où alors que ce à quoi nous avons renoncé n'exercerait plus sur nous aucun attrait. Excepté chez les névrosés, dit Freud, qui sont nés avec une constitution archaïque ! (1912-1913, p105).

Freud pourrait s'inscrire dans le même mouvement que ceux qui, aujourd'hui, au nom de la démocratie et de l'avènement d'un sujet raisonnable voudraient contraindre les peuples qui n'ont pas participé à l'émancipation de l'occident à l'égard du religieux, de rejoindre le mouvement au plus vite, et de s'arracher pour cela à tout ce qui peut les retenir dans un univers social organisé par la religion. M.Gauchet, s'interroge sur cette attitude et défend l'idée que le choc entre Occident et Orient aujourd'hui, n'est pas tellement entre le Christianisme et l'Islam, qu'entre sociétés sécularisées et sociétés religieuses. Les premières cherchant à convertir les secondes à une vision du monde plus civilisée, leur enjoignant pour cela de renoncer à ce qui relèverait de l'archaïque.

Mondher Kilani (2002) propose de cette attitude une lecture critique : « L'Occident a toujours eu intérêt à retrouver ailleurs sa propre image afin de ne pas renoncer à ce qu'il croit être une catégorie universelle. Abandonner l'idée de religion ne reviendrait-il pas pour la pensée occidentale à céder une partie de son hégémonie intellectuelle sur le monde? Un monde privé de cette idée ne serait plus un monde pensable, donc maîtrisable, par les seules catégories occidentales. C'est ainsi que l'Occident, même sécularisé, a continué à se référer à cette catégorie pour appréhender et pour déclasser les autres traditions, les faisant figurer comme des espaces en retard, vivant encore dans l'univers clos des croyances. On peut même dire que la « sortie du religieux », « sa » sortie du religieux, a été mise à contribution par l'Occident pour continuer à stigmatiser les autres, enfermés qu'ils seraient encore dans l'espace clos de la religion, désormais perçue négativement ».

En conclusion, nous pourrions dire qu'il y a malaise... malaise dans la religion, ou ce qui en tient lieu. Au sein même de la civilisation, elle a pour fonction d'offrir au sujet la satisfaction, serait-elle illusoire, de ses besoins narcissiques, tout en lui demandant d'y renoncer au profit du groupe social. Si elle permet la résurgence d'un temps où le sujet n'était pas distinct de son environnement, elle se fait aussi support de la haine de l'autre, du dehors, de l'impie, de l'infidèle. Elle distingue les élus, sujet collectif, du reste du monde.

La religion est prise dans le conflit qui oppose exigences individuelles et culturelles ; besoins identitaires et rencontre de l'autre. Si l'individu renonce à la pleine satisfaction de ses pulsions au profit de la civilisation, il obtient d'elle en retour la possibilité de s'identifier à une entité qu'il peut investir du narcissisme qu'il se retire à lui-même. Lorsque cette entité même est mise en cause, lorsqu'elle rencontre de l'autre, de l'autre qui menace de l'altérer, tout est remis en jeu.

La violence menace sur deux fronts. Si le sujet supporte de renoncer, il frappe d'un interdit mêlé d'envie celui qui n'aurait pas fait de même et resterait dans la position de l'infans, du petit accroché à la mère. Telle est peut-être la position de Freud. Si au contraire il n'a pas renoncé à cette position d'indistinction entre soi et l'objet, il ne peut rencontrer l'autre que dans la haine. Une haine qui n'est pas contre l'objet, mais contre le réel dont l'autre vient prendre la place (Assoun). Une haine à mort. A moins qu'éros s'en mêle, et qu'un objet naisse de cette haine.

Peut-être la religion, ou ce qui en tient lieu, a-t-elle justement pour fonction d'être en une position ambiguë, position de passeur, d'une rive à l'autre, en permettant, non la récusation, mais la régulation de la violence. Violence de vie. Violence de mort.

Bibliographie

Assoun, Paul-Laurent, Topiques freudiennes du mythe, Topique 84, L'Esprit du Temps, Paris, 2003, 173-184.

Aulagnier, Piera, Les destins du plaisir, Puf, Paris, 1979.

Beirnaert, Louis, La violence homicide, l'histoire de Caïn et Abel, in Aux frontières de l'acte analytique, Le Seuil, Paris, 1987.

Camus, Albert, Le premier homme, Folio, Gallimard, Paris, 1994.

Dufrenet Bernard, La fonction subjectivante du fratricide dans les mythes. Le meurtre du double, Topique 84, L'Esprit du Temps, Paris, 2003.

Fedida, Pierre, « L'objeu », in L'absence, Gallimard, Paris, 1978.

Freud, Sigmund, (1900) L'Interprétation des Rêves, Puf, Paris, 1967.

Freud, Sigmund, (1912-1913) Totem et Tabou, trad. S. Jankélévitch, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1965.

Freud, Sigmund, (1915) Pulsions et destins de pulsions, in Métapsychologie, trad. J.Laplanche, J.-B. Pontalis, Gallimard, Paris, 1968.

Freud, Sigmund, (1929) Malaise dans la Civilisation, trad. Ch. et J. Odier, Puf, Paris, 1971(12è).

Freud, Sigmund, (1933) Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, trad. R.M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984.

Freud, Sigmund, (1933) « Pourquoi la guerre ? », trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, in Résultats, idées, problèmes II, Puf, Paris, 1985, pp203-215.

Freud, Sigmund, (1939)L'homme Moïse et la religion monothéiste, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986.

Gauchet, Marcel, La démocratie contre elle-même, Gallimard, Paris, 2002.

Kilani, Mondher, La religion. Une catégorie autoritaire, Contrepoint Philosophique, WEB, 2002.

Quignard, Pascal, Les paradisiaques, Dernier royaume IV, Grasset, Paris, 2005

Wainrib, Steven, Là où ça joue, Revue Française de Psychanalyse 1(2004)109-126.

Zaltzman, Nathalie, Le point aveugle de l'énigme, Topique 84, L'Esprit du Temps, Paris, 2003, 201-206.