

La culpabilité et l'éthique originaires

*P*eut-on élaborer la question de la culpabilité sans poser, latéralement, la question des effets attachés à l'interprétation portant sur cette même culpabilité ? Ouvrir la seconde question invite à tenir compte de ce qui, dans l'opération psychanalytique, agit comme interprétation sédimentée. Sédimentation particulièrement évidente, lorsque ce qui est livré par le patient est d'emblée saturé d'interprétations supposées, comme dans la formule fréquemment posée d'entrée de jeu à la manière d'une certitude cautionnée par l'ensemble de l'appareillage psychanalytique : « je (me) culpabilise » ; comme si, face à ce constat, la complicité de l'analyste était hors de doute.

Si le repérage de la culpabilité a eu, pendant un temps, un effet d'ouverture, de catalyseur de connexions inconscientes, il semble qu'actuellement la mise à jour de cette dimension risque parfois de provoquer un effet de confort interprétatif. Le démontage de l'illusion de culpabilité peut en effet être rencontré comme inscrit dans l'appareillage interprétatif transmis : on sait que le sentiment de faute nous enferme dans un « univers morbide »

dont il n'est plus question d'être dupe. Le démontage conduit alors à faire apparaître l'illusion de toute-puissance liée à la position de soi comme coupable ou, dans certaines perspectives, il conduit à renverser la direction du vecteur culpabilisant, en se découvrant soi-même comme otage de l'autre, un autre foncièrement aliénant, donc coupable potentiel.

Le problème n'est peut-être pas tant de contester ces connexions interprétatives, connexions qui peuvent s'avérer efficaces, que de s'interroger sur les risques de renversement pouvant affecter leur mise en œuvre : fonctionner, non plus comme catalyseurs, mais comme bâillons ou comme agents de stagnation. Interrogation qui pourra conduire, non à quelque dépassement des mises en relation auxquelles a recours le travail analytique, mais à une exploration s'enfonçant du côté de l'origine : à quelles fonctions a pu répondre, pour Freud, dès l'établissement des coordonnées de l'espace analytique, la revendication de culpabilité ?



La fonction de la culpabilité dans L'Interprétation des rêves

Alors que, dans les écrits théoriques ou cliniques, la mise à jour de la culpabilité constitue l'un des axes du travail analytique, mais non son vecteur dominant, il en va tout autrement si on s'enfonce dans le texte qui constitue à la fois une tentative de théorisation du rêve et un itinéraire auto-analytique. Dans cet écrit fondateur, *L'Interprétation des rêves*, la référence à la faute supposée apparaît dès l'ouverture de la bouche. Bouche onirique et oraculaire, celle de la patiente nommée, dans le récit du rêve, Irma. « La bouche s'ouvre bien », dit Freud. Bouche délivrant essentiellement un message de souffrance : « Si tu savais comme j'ai mal ». Message qui intervient, non pas comme parole inaugurale, mais comme « réponse ». Réponse précisément chargée d'une fonction de disculpation. La scène interprétative onirique campe en effet un décor placé sous le signe de l'éthique : Freud adresse des « reproches » à sa patiente, puis énonce une formule qui peut être reçue comme délivrant les fondements — ou l'un des fondements — de l'opération analytique : « Si tu souffres encore, c'est

réellement par ta seule faute¹ ». Culpabilité et souffrance se répondent ici en une structure de chiasme : est donnée d'abord l'interprétation accusatrice, accusation à laquelle répond l'aveu de la souffrance, mais la référence à la souffrance était déjà impliquée dans l'énonciation désignant la faute, puisque la proposition subordonnée anticipait, par le truchement du conditionnel, l'aveu de souffrance : « Si tu souffres encore ». La riposte à laquelle se livre la patiente consistera donc seulement à souligner l'intensité d'une telle souffrance et son impact corporel : « Si tu savais comme, maintenant, j'ai mal, à la gorge, à l'estomac et au ventre, cela m'étrangle ». En réponse à l'accusation faisant état d'une « faute », la souffrance n'est pas seulement dite, elle est exhibée, étalée dans son emprise corporelle.

La corrélation ainsi établie entre la souffrance et la faute produit-elle un effet d'ouverture ou de fermeture ? En un sens, le nouage des deux dimensions a une portée fondatrice et une direction essentielle du travail analytique se trouve par là indiquée : cesser de se présenter comme passif et chercher dans quelle mesure des désirs ou des défenses se trouvent impliqués dans ce qui est originairement vécu comme contrainte et impuissance. Dans cette perspective, l'énonciation proférée par Freud en rêve se trouve pourvue d'une fécondité interprétative décisive, si du moins on indique un infléchissement possible, d'ailleurs moins perceptible en allemand qu'en français, de la culpabilité vers la responsabilité.

L'énonciation fondatrice se trouve néanmoins habitée, en un autre sens, par une corrélation archaïque, faisant resurgir d'antiques mises en scène au sein desquelles se joue la référence à la faute. Si on se réfère à un livre fondamental, mais non isolé, le *Livre de Job*, on voit à l'œuvre le même enchaînement de plaintes et de réponses que dans le rêve d'Irma. À Job qui délivre des paroles de souffrance et d'accusation, ses consolateurs opposent un discours qui fait de la présomption de culpabilité une réponse à la souffrance : qu'il cherche en lui-même les fautes qu'il a pu commettre ; la souffrance qui lui est échue apparaîtra alors comme porteuse de sens, comme expression d'un châtement. Se trouvent donc noués dans ce texte l'aveu de souffrance, l'appel à la faute et la quête d'intelligibilité : c'est pour que la souffrance ne soit pas vécue comme mutilation du sens qu'advient

le recours à la culpabilité, recours ayant pour effet de déplacer l'éventuel scandale, la souffrance trouvant ainsi à s'insérer dans le déploiement d'un vaste procès. Exigence de causalité et exigence de culpabilité auraient ainsi pour fonction de bâillonner la plainte qui s'exprime dans l'exhibition d'une souffrance.

Dans une telle perspective, le recours à la culpabilité pourrait être pourvu d'une fonction défensive : accuser pour ne pas entendre. Articulation qui pourrait d'ailleurs être comprise par référence aux « jeux de langage » analysés par Wittgenstein. Que signifie en effet le « j'ai mal », envisagé, non dans sa teneur informative, mais dans la performance en quoi il consiste ? Une telle énonciation peut en effet constituer un équivalent d'effraction, de mise en demeure ou de rupture d'équilibre ; non pas message parmi d'autres, mais manifestation pouvant se trouver chargée d'une dimension d'agression potentielle. Le « c'est ta faute » interviendrait alors comme riposte défensive, tentative pour colmater la brèche qui vient de s'inscrire.

On retrouve d'ailleurs un effet de clôture analogue dans la façon dont Freud met fin au récit qui livre l'expérience traumatique de la chute et de la blessure à la mâchoire : « *Das geschieht dir recht* », traduit par « c'est bien fait pour toi² », expression qui renonce à rendre le recours à ce qui est « *recht* » : droit. Revendication fulgurante de culpabilité qui, en se référant à un principe de justice immanente, a pour effet d'annuler ce qui, dans l'accident, intervient comme effraction d'origine externe. Là où la maîtrise subjective défaille, le recours à la faute permet, dans une certaine mesure, de rétablir magiquement la souveraineté du sujet. Par ce biais, le recours à la faute peut être regardé comme s'insérant dans des processus d'annulation rétroactive, annulation post-traumatique. L'accusation adressée à Irma par Freud rêveur fait d'ailleurs écho à la formule vindicative que l'enfant blessé s'adressa à lui-même.

Il ne s'agit d'ailleurs pas de réduire le recours à la faute à la seule fonction d'annulation ou de bâillon — suturer la plaie, fermer la bouche —, mais d'être sensible à ce qui, dans le recours interprétatif au sentiment de faute, peut fermer la voie à d'autres mises en perspective. Si la fonction du recours

à la faute peut être de suturer la souffrance ou le trauma, on pourrait être amené à parler de culpabilité-écran, tout comme on parle de souvenir-écran. La culpabilité agirait alors comme un cataplasme : couvrir une souffrance ou un malaise dont on ne veut rien savoir.

Coupable, non coupable ? Quel est le plus terrifiant ? La fonction dévolue à la présomption de culpabilité apparaît au plus haut point énigmatique, si on s'engage dans le détail de l'« Analyse » qui suit le récit du rêve d'Irma. Freud y rassemble une série d'incidents, familiaux, intimes ou professionnels, qui le font apparaître comme travaillant au service de la Parque funèbre, incidents qui, loin de plaider en sa faveur à l'intérieur de ce qu'il présente lui-même comme un vaste *Plaidoyer*³, semblent constituer autant de preuves à charge. Ce qui n'empêche pas Freud, après avoir rassemblé ce redoutable dossier, d'interpréter ainsi le désir qui aurait animé l'ensemble du rêve : « ne pas être responsable de la maladie d'Irma » (*an Irmas Krankheit unschuldig zu sein*)⁴. Conclusion à la fois étonnante et logique, reposant sur un a priori qui concerne l'orientation du désir ; a priori selon lequel la position du non-coupable est préférable à celle du coupable, préférence dans laquelle s'engagerait le désir posé à l'origine du rêve.

Néanmoins, si on accepte la corrélation établie par Freud entre le travail du désir et l'élaboration du rêve, on peut se demander dans quel sens travaille le greffier qui a établi les pièces du dossier, pièces aptes à nourrir un réquisitoire plutôt qu'une plaidoirie. Immédiatement avant d'énoncer la conclusion concernant le désir à l'œuvre dans le rêve, désir de « ne pas être responsable de la maladie d'Irma », Freud avance une remarque qui semble aller dans un sens diamétralement opposé à celui qui va se trouver promu : « Cela vaut la peine de le remarquer : on trouve aussi, dans ce matériel constitué d'un ensemble de pensées, des souvenirs pénibles, qui parlent en faveur de l'accusation portée par mon ami Otto plus qu'ils ne contribuent à ma défense⁵ ».

Quelle est donc l'intention secrètement poursuivie par le rêve et par l'ample tissu associatif qui l'enserme ? Tout semble se passer comme si, dans le texte qui élabore cette question, deux rédacteurs brouillaient leurs

écritures : la voix du procureur et la voix de l'avocat. Il est vrai que cette dernière l'emporte, lorsqu'il s'agit de préciser le cadre à l'intérieur duquel prend place le récit du rêve et ce que Freud nomme l'« Analyse ». En effet, immédiatement avant le texte du rêve, Freud dit son intention d'écrire, au sujet d'Irma, un texte clinique valant comme « justification » (*Rechtfertigung*)⁶, donc comme défense de l'éventuel inculpé. Position réaffirmée en fin de chapitre, immédiatement après qu'a été produite la remarque portant sur le caractère équivoque des éléments pouvant servir de preuve à charge ou à décharge. C'est après avoir pris la mesure du caractère inquiétant du dossier que Freud donne, concernant le rêve, le verdict final : désir de « ne pas être responsable de la maladie d'Irma ». Un tel désir, dont l'efficacité n'a pas à être contestée, ne s'accouple-t-il pas secrètement avec le désir antagoniste, celui d'être reconnu responsable ou coupable ?

Un point de traduction exige d'ailleurs de se trouver précisé au passage. Le vœu revendiqué par Freud concerne la position de « non-culpabilité » plutôt que de « non-responsabilité », puisque le terme allemand est *unschuldig*. La traduction en français exige néanmoins le passage constant d'un terme à l'autre, dans la mesure où on est coupable d'une action, non d'un état de fait, ce qui rend impossible de traduire par « non coupable de la maladie d'Irma ». Cette contrainte lexicale entraîne-t-elle le risque d'un contre-sens ? Une tradition humaniste nous invite en effet à distinguer la culpabilité, suspecte de connotations religieuses, et la responsabilité, solidaire d'un idéal humaniste et laïc. Le travail analytique est parfois compris comme devant favoriser le passage d'un registre à l'autre.

Or l'un des enjeux du texte freudien peut effectivement recouper cette perspective, dans la mesure où la dernière page de *L'Interprétation des rêves* constitue une invitation à revendiquer « la responsabilité (*Verantwortung*) de nos rêves immoraux⁷ », mais la coupure entre les termes de *Schuld* et de *Verantwortung* n'est pas aussi rigoureuse que le voudrait une lecture idéaliste. Dans la réflexion faisant suite à l'analyse du rêve d'Irma, Freud écrit au sujet de la conclusion à laquelle aboutit le rêve : « Quant à la responsabilité (*Verantwortung*) au sujet de l'état de santé d'Irma, le rêve m'acquiesce (*spricht mich frei*)⁸ ». À quelques lignes de distance, la même situation se trouve énoncée en faisant référence à la culpabilité (*Schuld*) ou

à la responsabilité (*Verantwortung*), sans que soit revendiquée une différence entre ces deux registres.

Si une alternative travaille en sourdine le texte, elle doit reposer, non sur la coupure entre culpabilité et responsabilité, mais plutôt sur l'écart entre les deux visages de la culpabilité : à la fois menace et recours. La question en vient ainsi à se resserrer : quelle serait donc l'économie d'une revendication de culpabilité ? Question qui se répercute sur plusieurs niveaux, sans qu'il soit nécessaire de poser une lecture comme livrant la clé du processus pris dans son ensemble.

À l'occasion d'un retour au rêve *non vixit*, le réseau associatif reconduit à l'énonciation qui scande aussi bien le récit de l'accident traumatique que la réponse onirique adressée à Irma : dans la lutte à mort qui se joue avec le rival, réintervient en effet, dans la proximité de la scène du cimetière, le « c'est bien fait pour toi » vindicatif et accusateur ; reproche qui est alors adressé à celui qui est mort. À la suite de quoi s'ébauche une brève fête maniaque : « ce n'est pas moi qui suis mort, mais lui ». Le travail interprétatif qui décèle un tel mouvement conduit Freud à une réaction quelque peu sidérée : « On ne peut pas se dissimuler qu'il faut une grande maîtrise de soi pour interpréter et communiquer ses propres rêves. On doit se dévoiler comme l'unique scélérat parmi les nobles âmes avec lesquelles on partage l'existence⁹. »

La juxtaposition de ces deux termes, « unique scélérat », laisse apparaître une étrange économie interne : d'une part, aveu d'un sentiment d'indignité, sentiment qui pourrait conduire celui qui le confesse à vouloir refluer dans l'ombre ; d'autre part, présentation de soi comme « unique ». Si lourde à porter que soit la revendication de culpabilité, elle semble être pourvue d'une fonction singularisante : disparition de l'autre qui s'est trouvé en position de victime, qu'il s'agisse de la patiente menacée ou de l'ami imaginativement envoyé au cimetière ; disparition qui permet l'équivalent d'une élection maudite, de l'émergence de soi comme porteur de l'arme destructrice, comme sombre vicaire des Parques.

Si inconfortable que soit la dénonciation de soi comme coupable, elle offre en effet l'avantage de situer le coupable du côté de ce qui préside à la vie et à la mort, non du côté de ce qui souffre, se trouvant ainsi condamné à la vulnérabilité. Il s'agit peut-être moins de se penser comme coupable de tel ou tel méfait, ce qui limite la revendication de toute-puissance à quelque territoire singulier, que de se placer, par rapport au jeu du destin, du côté des puissances qui y président. Prise de hauteur et prise de distance sont alors nécessaires pour que soit neutralisée la plainte émise par l'autre, le « si tu savais comme j'ai mal » qui risquerait de constituer un autre centre de gravité autour duquel viendrait s'organiser la mise en scène. Comme Ulysse s'attachant au mât du vaisseau ou remplissant de cire les oreilles de ses matelots pour que ne soit pas entendu le chant des Sirènes, il s'agit, en construisant le territoire insulaire dont s'empare l'« unique scélérat », de mettre fin à une écoute ouverte ou à un appel ; autant d'éléments chargés d'une menace qu'il s'agit d'occulter.



La mise à vie comme transgression énigmatique

Dans la menace, diffuse ou aveuglante, de culpabilité, une dimension se trouve soulignée par les approches tant théoriques que cliniques : le rapport à la mort. Derrière l'image de l'« unique scélérat », se profile la silhouette de celui qui sera le meurtrier du père. On rencontre la même prégnance du thème de la mort dans le dossier accusateur qui est rassemblé à la suite du rêve d'Irma. Dans cet entrelacs de fautes supposées, l'acte médical est la cible d'un éclairage impitoyable : danger attaché au remède, en l'occurrence la cocaïne, qui peut aussi bien soulager la souffrance que mettre en danger la vie, proximité de ce qui guérit et de ce qui tue. Le sulfonal s'inscrit dans ce sillage d'inventions incertaines, à l'intérieur desquelles l'agent de vie se distingue mal de l'agent de mort. Ensemble de fautes professionnelles qui servent peut-être d'écran pour dissimuler une scène plus intime :

« La malade qui a succombé à l'intoxication portait le même prénom que ma fille aînée. Jusqu'à présent je n'avais jamais songé à cela ; cela

m'apparaît maintenant comme une sanction du destin (*Schicksalsvergeltung*). Tout se passe comme si la substitution de personnes se poursuivait ici dans un autre sens : cette Mathilde pour l'autre ; œil pour œil, dent pour dent. Il semble que j'aie recherché toutes les circonstances où je pourrais me reprocher quelque manque de scrupules sur le plan médical¹⁰. »

À l'intérieur du jeu de substitutions que révèle Freud, on n'assiste pas seulement à un échange portant sur la victime supposée, mais, plus fondamentalement peut-être, à un changement de registre. La remarque qui clôt cette analyse du jeu de permutations invite en effet à recevoir la faute professionnelle comme écran permettant d'abriter des forfaits situés sur un autre plan ; d'où la stratégie mise en œuvre par Freud : « rechercher les occasions » pour s'attribuer une faute médicale. Registre qui permettrait peut-être de voiler une faute qu'il est difficile de présenter comme manquement : la responsabilité ou la culpabilité qui serait attachée à la production de la vie, à l'intérieur d'un cadre indissolublement érotique et familial. Faute qu'on serait tenté de dire inconcevable, tant elle renvoie à un interdit dont il est presque impossible de déployer l'énoncé.

Autant la faute professionnelle se prête à une exhibition publique, dans sa possibilité de devenir la cible d'une dénonciation, autant la faute éventuelle qui serait liée à la production de la vie apparaît comme non rationalisable, comme échappant à toute mise en forme symbolique. Un tel interdit ne peut s'appréhender que sous une forme indirecte et masquée, se cachant en quelque sorte derrière une législation se prêtant à l'énonciation officielle. On comprend alors que la faute professionnelle, en particulier la faute médicale, puisse apparaître comme le lieu d'inscription privilégié rendant possible une dénonciation.

Or, dans la situation qui sert de contexte au rêve d'Irma, se trame une entreprise ayant trait à la mise en route d'une vie. L'allusion à la scène intime se glisse d'ailleurs dans un lieu textuel qu'on pourrait désigner comme situé dans le sous-sol de la page, dans la contrée viscérale de l'écriture. C'est après avoir évoqué la pâleur d'Irma et le thème des fausses dents que Freud fait apparaître une « autre personne », qui est d'emblée

située dans un champ n'appartenant pas à la responsabilité médicale du rêveur : « Elle n'est pas non plus ma patiente et je n'aimerais pas l'avoir pour patiente¹¹ ». Après cette réduplication du statut de non-patient, intervient la note de bas de page, venant révéler la dimension privée de la personne concernée :

« C'est à cette troisième personne également qu'il convient de rapporter les maux de ventre au sujet desquels je ne me suis pas encore expliqué. Il s'agit naturellement de ma propre femme. Les maux de ventre me rappellent une occasion où je m'aperçus clairement de sa pudeur. Je dois convenir que, dans ce rêve, je ne suis pas très aimable pour Irma et pour ma femme¹². »

À l'intérieur de la stratification typique du travail du rêve et du jeu interprétatif, on se trouve en présence d'une superposition de scènes, la scène médico-professionnelle permettant à la fois d'exprimer par procuration et de voiler ce qui se joue avec la femme posée comme non-patient. La seringue se charge alors d'une double signification, ce que Didier Anzieu a élaboré dans son travail sur l'auto-analyse de Freud : à la fois instrument médical et membre viril, injectant dans la non-patient un liquide séminal. Liquide placé sous le signe de l'impureté, puisque la seringue « n'était pas propre (*rein*) ». Le terme *rein* renvoie en effet à ce qui échappe à la souillure ; il peut désigner ce qui est « propre », mais aussi ce qui est « vierge, immaculé ». La faute renverrait-elle à l'opération qui, tout en pouvant être fantasmée comme souillure imposée à la femme, sert en même temps de prélude à l'émergence d'une vie ? On sait que le ventre souffrant, celui de la femme de Freud, abrite une vie embryonnaire qui se dévoilera plus tard comme étant celle d'Anna.

En quoi la faute vitale peut-elle se trouver dans un rapport de substitution métaphorique avec la faute médicale, qui fait planer une menace de mort ? On peut évidemment arguer du risque de mortalité lié à l'accouchement et à la naissance, mais il s'agirait peut-être d'une rationalisation permettant de masquer la déroute qui peut s'emparer du champ représentatif, lorsqu'il s'agit de concevoir ce que peut représenter le lancement d'une vie nouvelle. Freud a reconnu que la mort était irréprésentable pour l'inconscient, mais il est possible que l'émergence d'une vie nouvelle le soit tout autant,

d'autant plus que la violence qu'elle représente peut être difficilement rationalisable. Néanmoins, il est possible que la nécessité dans laquelle nous sommes, pour exister, d'avoir été conçus, soit proprement inconcevable. Inconcevable qui a été placé par l'élaboration psychanalytique dans la proximité de la scène primitive, mais qui atteint d'autres champs : comment peut-il en résulter une expansion du nombre des vivants ? La représentation de soi comme non encore né ou non encore conçu est probablement tout aussi vertigineuse que la représentation de la mort, mais, étant donné la complicité qui noue l'émergence de la question « pourquoi ? » et le vœu infanticide, la perplexité liée à la naissance se trouve localisée, dans l'approche psychanalytique, du côté de la rivalité entre enfants, hypothèse qui permet d'éviter partiellement la dimension traumatique attachée à la représentation de soi comme non encore né.

Le recours à des contes, en particulier celui de *La mort marraine* des frères Grimm, permettra de poser des chaînons intermédiaires, nous mettant peut-être sur la voie de représentations à la fois efficaces et inavouables. La fin du conte nous conduit en effet dans un sous-sol peuplé de bougies, chaque flamme représentant une vie ; or une flamme nouvelle ne peut s'allumer que si une autre s'éteint, comme si la naissance n'était possible qu'en s'insérant dans un système d'échange des vies. Thème que rencontre d'ailleurs Benveniste en étudiant les institutions indo-européennes. Une représentation de la filiation semble en effet s'arc-bouter sur l'équivalence entre la naissance du petit-fils et le retour du grand-père, l'enfant étant appelé un « petit grand-père ». Benveniste interprète ainsi cette lecture :

« À proprement parler, il n'y a pas naissance, parce que l'ancêtre n'a pas disparu, il a seulement subi une occultation. [...] Le jeune enfant est comme la représentation diminutive de l'ancêtre qu'il incarne : c'est un "petit grand-père" qui renaît avec un saut par-dessus une génération¹³. »)

Qu'il s'agisse de la filiation meurtrière du conte ou de la filiation par réincarnation, un même pré-supposé est à l'œuvre : l'émergence d'un nouvel enfant ne saurait se concevoir comme non violente. Soit la flamme nouvelle exige l'extinction d'une autre, soit l'apparition d'une flamme nouvelle est déniée : « il n'y a pas naissance ». Représentation continuiste

qui est d'ailleurs agissante dans l'enchaînement associatif qui fait suite, chez Freud, au rêve de la dissection anatomique. Apparaît en effet une étrange figure défiant le monde de la génération et de la corruption ; Freud se réfère à « cet étrange roman dans lequel l'identité d'un personnage se maintient pendant une succession de générations couvrant deux mille ans¹⁴. » Figure qui s'insère parfaitement dans l'une des représentations qui hante la thématique freudienne de la filiation, celle de l'enfant-revenant¹⁵.

La lecture continuiste exige sans doute d'être référée à une autre représentation qu'elle tente de désamorcer : celle de l'enfant dont la naissance constitue l'équivalent d'un meurtre. Tel est en effet le premier temps du mythe œdipien : avant même qu'il y ait eu naissance, l'oracle présente celui qui va naître comme futur meurtrier ; d'où la nécessité de neutraliser préventivement cette naissance-meurtre. Il est significatif que Freud n'ait retenu, pour poser les fondements de la psychanalyse, que ce qui constitue le second temps du mythe : non pas ce qui concerne l'attente de l'enfant et la réaction des parents, mais ce qui a trait aux actes qui peuvent être attribuables à Œdipe. Le parricide et l'inceste peuvent en effet être posés comme transgressifs ; comment la naissance serait-elle regardée comme transgression, même si, à un niveau inconscient de lecture, elle est appréhendée comme menace ?

Il serait d'ailleurs factice d'attribuer un tel masquage représentatif à une opération de déguisement. Mieux vaut reconnaître en ce lieu un point d'achoppement, un irréprésentable aussi décisif que celui qui atteint la représentation de la mort. Tout se passe comme si la représentation de la société comme constituée d'un nombre limité de personnages, personnages liés entre eux par un contrat tacite ou explicite, rendait impensable la survenue d'un être nouveau, être non-contractant. La loi protège l'ensemble des vivants, enserrant leurs actes dans un réseau de justifications ; elle ne saurait prescrire l'apparition de tel vivant supplémentaire. Enfant appréhendé comme agresseur virtuel, comme risquant de disloquer le groupe des contractants. Sentiment d'interdit qui a d'ailleurs pour corollaire, lorsque la brèche est saluée et accueillie, la possibilité du merveilleux, version festive de l'injustifiable. Très souvent, seule cette dernière version se trouve officiellement reconnue, déniait ainsi

la lecture plus sombre. On assiste d'ailleurs actuellement à un gommage culturel de la version plus noire. Dans les recueils des contes de Grimm qui se livrent à une sélection, comme dans celui qu'a produit Marthe Robert, se trouvent éliminés tous les contes qui mettent en scène la mort d'un enfant innocent et merveilleux et qui répondent à une structure assez différente du modèle optimiste proposé par Greimas. Le thème d'une « restitution de l'ordre », thème posé comme marquant la fin du conte, ne s'avère pertinent que si on fait de la mort de l'enfant le prolongement d'une telle « restitution de l'ordre », la vie, dans sa dimension d'émergence naturelle, étant alors posée comme ce qui trouble la paix des cimetières.

Le thème qui fait apparaître l'enfant comme étant à la fois porteur d'une menace et exposé à une menace réaffleure peut-être à la fin du rêve d'Irma, dans le fragment où est envisagée l'« élimination » du « poison ». Poison qui est d'ailleurs en attente d'une connexion associative. Dans les *Trois Essais*, Freud envisagera en effet la « chimie sexuelle » en l'apparentant aux effets provoqués par une intoxication. Le thème du poison pourrait ainsi apparaître en un lieu de carrefour : conjonction de la sexualité et de la procréation. Conjonction qui, avant d'être à proprement parler coupable, apparaît, en un sens, comme impensable. On croit vouloir faire l'amour et on fait des enfants, comme si la puissance de vie s'emparait d'un champ destiné à la rencontre, pouvant ainsi faire effraction dans un système intentionnel. Ne revient-on pas ainsi à une dualité qui s'est peut-être trouvée recouverte par l'importance accordée à la dualité vie-mort ? C'est en effet en distinguant la visée de la sexualité de celle qui anime l'autoconservation que Freud a fait apparaître deux vecteurs pulsionnels : l'un serait orienté vers la survie individuelle, l'autre vers la survie de l'espèce. Notion qu'il est difficile d'élaborer, tant l'orientation individualiste caractérise le champ culturel dans lequel s'insère la psychanalyse, mais dont le caractère énigmatique pourrait être rapporté à cet autre irréprésentable qui marque le lieu de la naissance.

Dans bien des parcours analytiques, n'est-ce pas en ce lieu d'articulation indéductible, incompréhensible selon les exigences d'une approche s'acharnant à séparer les maillons d'une chaîne causale, qu'apparaît un sentiment diffus de culpabilité ? Réaction fréquente chez des hommes

pendant la grossesse de leur compagne, quand l'enfant n'est pas encore là, comme si le champ du vouloir propre se trouvait débordé. L'exaspération volontariste — « un enfant si je veux, quand je veux » — peut apparaître comme une défense venant protéger contre l'entrée dans cet autre espace ; espace désorientant une vision planifiante du vouloir.

Interprétant le rêve inquiétant d'une femme, rêve infanticide, Freud a recours à une expression où peut se dire la connexion entre l'entrée de l'enfant dans le ventre maternel et tout un univers d'accusations. La jeune femme, dit Freud, « aurait aimé jouir quelque temps encore de sa liberté avant les misères (*Beschwerden*) de la maternité¹⁶ ». Le terme allemand est lui-même lourd de connotations qu'il est impossible de rendre en français ; il renvoie aux misères et aux « infirmités » aussi bien qu'aux « plaintes, griefs, réclamations » et aux « charges ». Le sentiment de culpabilité ne constituerait-il pas l'équivalent d'un comportement de couvade : une façon, pour Freud, d'accompagner la grossesse de sa femme, de porter aussi, à sa manière, une part du poids et de se réinscrire, en tant que coopérant actif, dans un processus qui dérouté les points de repère subjectifs ou individualistes, ceux qui balisent la visée de conservation ?

Dans la mesure où Éros, dépassant le service de l'individu, peut être vu comme travaillant en vue d'une continuation de la vie, n'apparaît-il pas, du même coup, sous un jour étrange, comme s'il contribuait à la mise à mort des territoires individuels ? L'un des visages de la culpabilité pourrait alors apparaître en ce lieu de crise, lieu où s'articulent des dimensions hétérogènes et où se dévoile la violence infligée à la culture, dans son vouloir gestionnaire, par la nature, s'employant à dérouter la planification. D'où, parfois, la honte ou la gêne s'emparant de l'aveu par lequel un homme annonce qu'il va être père, comme si les lois de la vie s'étaient jouées de lui. Dérouté qui, évidemment, peut atteindre de plein fouet le lieu où la femme tente de s'orienter quant à son désir.



Aux sources de l'éthique

Ce qui affleure à la limite de l'élaboration consciente, lorsqu'il s'agit d'un contexte culturel dit civilisé, se trouve généralement mis à nu par Freud, grâce au truchement opéré par un mécanisme de procuration. La progression théorique, telle qu'elle se développe dans *Totem et tabou*, est révélatrice à cet égard. On retient généralement le moment terminal, où se donne l'articulation entre le meurtre du père et la naissance d'une loi posant les fondements de l'éthique et du social, mais on coupe généralement cette consécration finale du repérage initial donné par Freud concernant le lieu primordial de l'éthique. Le « tabou des primitifs » est en effet d'emblée posé dans son articulation avec les formulations les plus aiguës de la morale civilisée :

« Nous avons une vague idée que le tabou des primitifs de la Polynésie ne nous est pas aussi étranger que nous étions disposés à le croire tout d'abord ; que les prohibitions, édictées par la coutume et par la morale, auxquelles nous obéissons nous-mêmes, sont, dans leur être même, dans un rapport de parenté avec le tabou primitif et que l'explication de la nature propre du tabou pourrait projeter une certaine lumière sur l'obscurcissement de notre "impératif catégorique"¹⁷. »

L'affirmation d'un rapport de parenté surprend d'autant plus que, dans cette étape de la recherche, Freud met devant nos yeux des exemples qui semblent nous renvoyer à la terreur sacrée plus qu'aux impératifs qui commandent l'éthique :

« Celui qui a eu le malheur de violer une de ces prohibitions devient lui-même prohibé et interdit, comme s'il avait reçu la totalité de la charge dangereuse. Cette force est inhérente à toutes les personnes qui présentent quelque chose de particulier, aux rois, aux prêtres, aux nouveaux-nés ; elle est inhérente à tous les états quelque peu exceptionnels, tels que la menstruation, la puberté, la naissance ; ou à des états mystérieux, tels que la maladie, la mort, à tout ce qui est susceptible de se répandre et de semer la contagion¹⁸. »

Les rois et prêtres, détenteurs d'une « charge dangereuse » liée à l'exercice de leur pouvoir, annoncent le sort qui sera, en fin de parcours, réservé au

père. Le fait qu'ils soient exposés à l'interdit est donc compréhensible dans la logique freudienne. Comment les « nouveaux-nés » peuvent-ils apparaître dans le sillage de ceux qui sont posés comme représentants du pouvoir ? Freud établit ici une connexion qu'il ne reprendra pas à son compte dans la fin du texte. L'exigence éthique est en effet située, lors de cette brève incursion exotique, dans le voisinage de ce qui a trait à la production de la vie : les nouveaux-nés, la menstruation, les états de passage à la puberté. Une vie appréhendée comme contagion incontrôlable, comme mouvement de se répandre. Menace associée à celle de la maladie et de la mort, mais sans que la terreur liée à la mort permette d'occulter l'effroi lié à la contagion de la vie. Est-ce l'invitation à comprendre autrement la peste qui menace Thèbes, peste faisant réaffleurer le thème d'une naissance annoncée à la manière d'une menace planant sur le pouvoir ?

Associé au tabou qui concerne l'exercice du pouvoir, apparaît ainsi un tabou touchant au fonctionnement du vivant : naissance, croissance, vie « susceptible de se répandre et de semer la contagion ». Il n'y a d'ailleurs pas à tenter d'assagir le texte en ramenant à l'unité ce que Freud désigne ici comme étant au fondement de l'éthique. Deux principes sont ici à l'œuvre : principe d'unité dans la mise en place de pouvoirs officiels, principe de multiplicité vivante, relativement incontrôlable¹⁹. Deux directions dont la première est souvent appelée à recouvrir la seconde, cette dernière étant appréhendée comme déroutant le projet de maîtrise théorique. Maria Torok a fait remarquer la façon dont la figure de Moïse, dans l'œuvre de Freud, occultait celle d'Abraham. Le thème des tables de la Loi ne vient-il pas stabiliser, au risque de la pétrifier, une promesse qui, avec Abraham, s'ouvrait sur l'expansion de l'innombrable ? Une certaine passion de l'éthique ou de la loi peut, dans une certaine mesure, refouler ce qui est présenté comme le désir majeur d'Abraham : désir d'une descendance innombrable.

La tension entre les deux exigences envisagées est en travail dans le poème parodique envoyé par Freud à Fliess, pour fêter la naissance du fils de ce dernier :

« Salut au père qui, tout au fond du calcul, a trouvé
 À endiguer la puissance du sexe féminin
 Pour qu'il porte sa part d'obéissance à la loi²⁰. »

La loi surgit ici au sein d'un mouvement visant à endiguer une expansion fantasmée comme incontrôlée, débordante, comme si la vie se manifestait dans un mouvement de désobéissance fondamentale à l'égard de la loi, comme si, assignée à résidence dans le lieu féminin, elle représentait un foyer de rébellion. Or c'est précisément le dépaysement provoqué par l'engagement dans des cultures vues comme primitives, comme ne menaçant pas de semer quelque contagion en territoire civilisé, qui permet à Freud, dans ces analyses incipiales de *Totem et tabou*, de réinsérer dans une perspective éthique des territoires qu'il préférerait tenir à l'écart. Le « continent noir » polynésien, dans son rapport à un pullulement vital, n'entreprendrait-il pas une complicité secrète avec le « continent noir » féminin ? Constitue-t-il ce qui doit être soumis à la loi ou ce qui est capable d'initier à une autre dimension de l'exigence éthique ? Dimension inhérente à une contrée située en deçà de ce qui se met en place à partir de la structure œdipienne ?

La structure bifocale qui se dessine dans l'œuvre de Freud apparaît de manière plus manifeste au niveau de l'héritage. La dualité de la vie et de la loi est au centre de la conception lacanienne de l'éthique ; conception à partir de laquelle peut être réinterrogé le texte freudien. Partant de la figure d'Antigone, Lacan situe en effet l'éthique dans un mouvement de transcendance radicale à l'égard de la temporalité propre au vivant :

« À une époque qui précède l'élaboration éthique de Socrate, Platon et Aristote, Sophocle nous présente l'homme et l'interroge dans les voies de la solitude, et nous situe le héros dans une zone d'empiétement de la mort sur la vie, dans ce rapport avec ce que j'ai appelé ici la seconde mort. Ce rapport à l'être suspend tout ce qui a rapport à la transformation, au cycle des générations et des corruptions, à l'histoire même, et nous porte à un niveau plus radical que tout, en tant que comme tel il est suspendu au langage²¹. »

Dans une telle perspective dualiste, la vie est située du côté de la nature, de l'infra-humain, et la passion éthique se donne comme anticipation d'une mort située au-delà de toute menace de corruption. Mort absolutisée, indiquant le champ où se meut le héros. C'est à cette visée qu'est rapportée la parole que, dans Œdipe à Colone, Lacan attribue à tort à Œdipe²², alors qu'elle est prononcée par le chœur : « Ô, n'être jamais né ». Parole posée comme « la parole dernière d'Œdipe » et qui se trouve ainsi retraduite à la fin du *Séminaire* : « Plutôt, ne pas être²³. » Traduction qui gomme la référence à la temporalité du vivant, puisque ce qui est en question n'est pas le fait d'être, mais le fait d'« être né » ou de « ne pas être né » (*mè phynai*), terme qui renvoie au radical présent dans *physis*. Lacan radicalise ainsi cette visée :

« C'est là la préférence sur laquelle doit se terminer une existence humaine, celle d'Œdipe, si parfaitement achevée que ce n'est pas de la mort de tous qu'il meurt, à savoir d'une mort accidentelle, mais de la vraie mort, où lui-même raye son être. C'est une malédiction consentie²⁴. »

Lacan fait ainsi saillir une ligne de partage qui est effectivement présente dans le paysage freudien — lutte à laquelle se livrent le déferlement vivant et la « loi » anti-conceptionnelle, anti-vie —, mais cette dualité de règnes fait-elle l'objet, chez Freud, d'une lecture manichéenne : opposition du désordre et de l'ordre ? Il peut être intéressant de se référer au passage à l'occasion duquel Freud rencontre, sans d'ailleurs le rattacher au tragique œdipien, le « *mè phynai* » promu par Lacan comme énonçant la visée ultime de l'éthique. Changement de contexte : c'est précisément dans son analyse portant sur le trait d'esprit que Freud rencontre cette formule grecque :

« “ *Ne jamais être né, voilà l'idéal pour les mortels fils de l'homme ! — Mais, ajoutent les sages des *Fliegende Blätter*, c'est à peine si cela arrive une fois sur cent mille* ”. Cette addition moderne à ce précepte de la sagesse traditionnelle est un non-sens absolu. [...] Elle démontre que ce précepte universellement respecté ne vaut guère mieux qu'un non-sens. Qui n'est pas né n'est pas un fils de l'homme, il n'y a donc pour lui ni bien, ni meilleur²⁵. »

Réaction qui ne témoigne d'aucune complicité à l'égard du règne de la non-vie ; c'est au contraire la dérision tournée contre le vivant qui semble elle-même dérisoire. Un tel mouvement de dégagement à l'égard de la fascination tragique peut être mis en rapport avec les brèves analyses présentes au début de *Totem et tabou* : le monde du vivant est alors appréhendé, non pas comme enfermé dans une régulation naturelle qui servirait d'objet d'étude aux sciences de la nature, mais comme provoquant une réaction de terreur sacrée. Le mode de production de la vie, dans ses caractères de contagion, de dissémination et d'ouverture sur le multiple, est donc repris à l'intérieur du système culturel pour faire l'objet d'un tabou posé comme fondement originaire de la prescription éthique et de l'« impératif catégorique ».

Univers de la contagion qui travaille en sens inverse de celui que tente d'édifier le recours à la culpabilité. Autant cette dernière travaille au service d'une finalité de cloisonnement — c'est lui qui, c'est moi qui —, autant la prise en compte de la propagation vivante débouche sur un univers de « contagion », comme si la vie travaillait à rendre perméables les frontières identitaires. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'opérer un choix entre ces deux modèles de l'exigence éthique, mais de faire apparaître un mouvement de l'un à l'autre, de faire en sorte que la subjectivation œdipienne n'enterre pas trop radicalement une structure plus archaïque, à la fois inquiétante et capable de maintenir ouverte une complicité à l'égard du vivant, un vivant réinséré dans un regard culturel qui le pose à la fois comme transgressif, inquiétant et prometteur.

Les traces laissées dans l'œuvre freudienne par cette lecture de l'exigence éthique peuvent être situées dans un texte du début, *l'Esquisse*. C'est en effet en analysant l'écoute de la détresse que Freud fait apparaître un mode d'intrication des différents systèmes psychiques, mode fait d'empiétement et de procuration, la lecture du cri exigeant non seulement l'« aide étrangère » constituée par les soins, mais, prioritairement, une lecture opérée de l'extérieur, par un être que Freud nomme le *Nebenmensch*. Être qui n'est d'ailleurs pas enfermé par Freud dans la fonction consistant à porter secours, puisqu'il réapparaît, dans un autre passage de *l'Esquisse*,

comme étant lui-même émetteur d'un cri. Un cri dans lequel l'enfant réentendrait son propre cri. Freud dit en effet concernant ce premier objet qu'est le *Nebenmensch* : « Lorsque celui-ci crie, le sujet se souvient de ses propres cris et revit ses propres expériences douloureuses²⁶ ». C'est cette expérience, non dépourvue d'effets de brouillage et de contagion, que Freud pose aux fondements de l'éthique :

« L'organisme humain, à ses stades précoces, est incapable de provoquer cette action spécifique qui ne peut être réalisée qu'avec une aide étrangère (*fremde Hilfe*) et au moment où l'attention d'une personne expérimentée se porte sur l'état de l'enfant. Ce dernier l'a alertée, du fait d'une décharge se produisant sur la voie des changements internes (par les cris de l'enfant, par exemple). La voie de décharge acquiert ainsi une fonction secondaire d'une extrême importance : celle de la *compréhension mutuelle*. La détresse initiale de l'être humain devient ainsi *la source originnaire de tous les motifs moraux (die Urquelle aller moralischen Motive)*²⁷. »

N'y a-t-il pas antagonisme entre cette perméabilité d'écoute, se nourrissant d'une attention ouverte sur l'infra-subjectif — Winnicott et Nicolas Abraham²⁸ sauront en rendre compte — et le sentiment d'être acculé, dans le rêve d'Irma, à une limite de l'écoute, limite de l'attention portée à la plainte ? Moment de rupture qui, en sectionnant ce qui peut apparaître comme de l'ombilical continué, fait surgir, à la manière d'un recours, la pensée de la faute. Pensée s'efforçant de mettre un terme à la perméabilité de l'écoute, pour tracer des territoires subjectifs vus comme étanches, comme s'efforçant d'endiguer un régime de contagion inscrit dans le vivant.

Endiguer ce qui, dans le rêve, s'enracine aussi bien dans le cri primordial que dans la bouche féminine. D'où la possibilité de faire réaffleurer un thème freudien, passant parfois pour désuet : la spécificité de la position féminine dans son rapport au surmoi. Thème qui peut se retrouver étayé sur de nouvelles exigences : si l'univers de la faute, tel qu'il s'articule dans une problématique œdipienne, peut servir de bâillon pour faire taire une plainte de femme, ne peut-on déceler une complicité souterraine entre le féminin — un féminin connecté au maternel — et ce qui s'origine dans cette « *Urquelle* » (source originnaire) de tous les motifs moraux », source qui désoriente les repères séparateurs ?

NOTES

1. *L'Interprétation des rêves*, trad. Meyerson-Berger, Paris, 1967, P.U.F., p. 99. Traduction modifiée. *Die Traumdeutung. Studienausgabe*, S.Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1972, p. 127, (Désormais, *IR*, p. 99, *SA*, p. 127).
2. *IR*, p.477. *SA*,p.534. J'ai analysé la fonction de cette énonciation dans *Père, ne vois-tu pas...?*, Paris, Denoël, 1985.
3. En français dans le texte. *IR*, p.III, *SA*, p.133.
4. *IR*, p.112, *SA*, p. 139.
5. *IR*, p. 112, *SA*, p. 139.
6. *IR*, p. 99, *SA*, p. 127.
7. *IR*, p. 525, *SA*, p. 587.
8. *IR*, p. II0, *SA*, p. 137.
9. *IR*, p. 414, *SA*, p. 467.
10. *IR*, p. 104, *SA*, p. 131.
11. *IR*, p. 103, *SA*, p. 130.
12. *IR*, p. 103, note 1, *SA*, p. 130.
13. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris, Minuit, 1969, p. 235.
14. *IR*, p. 387, *SA*,p. 439.
15. Thème analysé lors d'une précédente étude : *Père, ne vois-tu pas... Le père, le maître, le spectre dans L'Interprétation des rêves*, op. cit., p. 165 à 177.
16. *IR*, p. 116, *SA*, p. 144.
17. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1980, p.33-34, *G.W.*, IX, p. 31-32.
18. *Ibid.*, p. 33, *G.W.*, IX, p. 31.
19. Le thème du vivant envisagé dans sa complicité avec l'innombrable est au centre d'un des rêves analysés dans *La Part de l'ombre*, Paris, Aubier, 1992, p. 161-166.
20. Cité par Max Schur in *La Mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1975, p. 245-246.
21. *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 331.
22. *Ibid.*, p. 292.
23. *Ibid.*, p. 353.
24. *Ibid.*, p. 353.
25. *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1979, p. 91.
26. in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1956, p. 348.
27. *Ibid.*, p. 336.
28. Le thème développé par N.Abraham — ce « creux de mère en nous avec son creux d'enfant » — nous reconduit à ce lieu, indissolublement ombilical, infantile et maternel, où la subjectivité n'est pas posée dans la segmentation. In « Parenthèses, Introduction à Hermann » in I.Hermann, *L'instinct filial*, Paris, Denoël, 1972, p. 19.