



De la haine : entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui

Claudia Zapata Ramos

► **To cite this version:**

Claudia Zapata Ramos. De la haine : entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui. Psychologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014. Français. <NNT : 2014TOU20066>. <tel-01257794>

HAL Id: tel-01257794

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01257794>

Submitted on 18 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THESE

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE TOULOUSE

Délivré par :
Université Toulouse II Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Discipline ou spécialité :
Psychopathologie

Présentée et soutenue par :

Claudia ZAPATA-RAMOS

le : 22 septembre 2014

Titre :

De la haine : Entre le mythe et la tragédie figures d'aujourd'hui.

École doctorale :
Comportement, Langage, Éducation, Socialisation, Cognition (CLESCO)

Unité de recherche :
Laboratoire cliniques psychopathologique et interculturelle

Directeur(s) de Thèse :
Professeur Marie-Jean SAURET

Rapporteurs :
Professeur Alain ABELHAUSER. Professeur Mohammed HAM

Membre(s) du jury :
Professeur Alain ABELHAUSER
Professeur Sidi ASKOFARE
Professeur Mohammed HAM

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier le professeur Marie-Jean Sauret, directeur de cette thèse. Marie-Jean Sauret, tout au long de ces années de recherche, a partagé son savoir avec générosité et bienveillance. J'aimerais également évoquer sa confiance et sa solidarité.

J'exprime aussi ma reconnaissance à l'équipe du Laboratoire Cliniques Pathologique et Interculturelle (LCPI).

Toute ma gratitude à mon époux, Carlos Ramos. Il a su trouver les mots justes pour m'aider à mieux saisir, dans sa complexité, la question centrale de cette recherche. Merci à lui et, bien sûr, à Camila et à Lucas pour leur patience et leur bonté.

Je souhaiterais remercier ma mère et mon père, ils m'ont soutenu au fil de ces années.

Merci à tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce travail, aussi bien par leurs justes lectures que par les discussions que nous avons partagé, Arax Vax, Marie-Thérèse Serin, Martine Cary. Merci à Jean Christophe Guillou.

Mes remerciements s'adressent également aux membres du jury qui ont bien voulu m'honorer de leur lecture et de leur présence.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui

Résumé

Depuis la nuit des temps, le sujet se pose à lui-même la question de savoir ce qui il est. Chercher une parole pour la haine était une façon de mettre en évidence, au cœur de cette passion (la passion de la haine), l'être parlant, sa fatalité et sa révolte. Les hommes de la Grèce antique ont répondu par le mythe. Dans cette tentative de représenter la question des origines et de l'impossible, ils ont intégré la haine. La haine surgit comme un reste provenant de temps immémoriaux, elle est liée à la rencontre de l'humain avec le langage et, également, au mouvement qui l'éloigne de l'Autre, lieu du langage, pour prendre le risque de devenir sujet du désir. Il s'agit de repérer la haine et ses fonctions dans la subjectivité : cela implique de prendre en compte les façons adoptées par le sujet pour penser et traiter le réel auquel il a affaire. Le mythe et la tragédie, mettant en récit les pires violences (le matricide, l'inceste, le cannibalisme, l'infanticide, le parricide, le meurtre, le massacre), situent une haine qui peut, ainsi que les récits le présentent, se déchaîner si elle n'est pas traitée par le symbolique. Les crimes semblent ignorer l'écoulement des siècles, ils se répètent inlassablement, et la haine reste une compagne constante des positions du sujet face à son destin. Or, si le sujet maintient sa quête d'explication des pulsions destructrices qui l'occupent, et s'il tente toujours d'énoncer comment sa subjectivité se tient avec l'époque qui l'accueille, il ne peut pas faire appel au mythe, ni à un quelconque discours de portée universelle reconnaissant ses solutions singulières pour traiter sa propre altérité. Face à un discours qui cherche à « enterrer » le sujet de la parole, au fondement de la civilisation et du lien social, la littérature et l'art prennent le relais et proposent des représentations susceptibles « d'entourer » la passion haineuse, et de mobiliser le sujet du désir. La psychanalyse répond, de son côté, par la prise en considération des solutions singulières et de la responsabilité éthique, tant du clinicien que de l'analysant, dans leur maintien, leur restauration, leur changement.

Mots clés

Haine, jouissance, mythe, psychanalyse, tragédie.

Hate: Between myth and tragedy, figures today

Summary

Since the dawn of time, the subject has wondered about what he is. Looking for a hate speech was a way to highlight the speaking being, his fate and his rebellion, in the center of this passion (the passion of hate). Men from Ancient Greece responded through myth. In their attempt to represent the question of the origins and of the impossible, they integrated hate. Hate arises like remnants from immemorial time; it is linked to human encounter with language and with movement separating it away from the Other, the place of language, in order to take the risk of becoming the subject of desire. Tracing hate and its functions in subjectivity : this implies to take into account the ways adopted by the subject to think and deal with real. Myth and tragedy, taking into account the worst human violence (matricide, incest, cannibalism, infanticide, parricide, murder, massacre), put into place a hate that can, as tales depict it, lash out if it is not treated by the symbolic. Crimes seem to ignore the flow of centuries and are repeated endlessly, and hate remains a constant companion of the positions of the subject facing his destiny. However, if the subject maintains his quest to explain the destructive impulses that occupy him, and if he always tries to state how his subjectivity is held together with the age in which he lives, he cannot appeal to myth, nor to any speech of universal scope acknowledging his own singular solutions to deal with his own alterity. Facing a discourse attempting to "bury" the subject of speech, at the foundation of civilization and of social ties, literature and art take over and offer performances which can "surround" the hateful passion, and mobilize the subject of desire. Psychoanalysis responds, in turn, by the consideration of singular solutions and ethical responsibility of the clinician and the analysand, in their maintenance, restoration and changes.

Keywords

Hate, jouissance, myth, psychoanalysis, tragedy.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Table des matières

Introduction.....	12
I. Une porte d'entrée : les mythes et la tragédie grecque	32
A. Considération : question de structure	32
B. Du mythe à la tragédie et la réponse du sujet au droit.	35
1. Du mythe	35
2. De la tragédie	38
3. « Avec le droit ».....	45
a. Détour à proximité d'un homme visé par le droit.....	49
b. La traque.....	54
4. Pour conclure	55
II. Aux origines du crime et de la haine selon le mythe	58
A. Du texte hésiodique	58
B. Les Muses. « <i>Ce sont elles qu'à Hésiode un jour apprirent un beau chant, [...]</i> »	59
C. Le mythe hésiodique de la naissance des Érinyes.....	62
1. Première partie : Au début, la haine.	64
2. Deuxième partie : « <i>Ce ne fut pas pourtant un vain débris [...]</i> ».....	67
D. Les Érinyes	71
1. Phénix : L'antihéros	71
2. Les Érinyes et celui <i>ne savait pas</i>	74

III.	<i>L'Orestie, de l'Agamemnon aux Choéphores : le crime</i>	77
	Un tableau en guise d'introduction.....	77
A.	« Les chiennes » et le surmoi	80
	1. Les Érinyes : l'évocation du surmoi par le mythe.....	80
	2. Un aparté pour le « duende »	86
B.	Les crimes de la lignée ou « Qui est Oreste ? ».....	89
	1. Les Atrides	89
	2. Encore plus loin.	93
	3. De la malédiction.....	98
	4. Le temps de l'affect.....	101
	5. Par le regard des Érinyes.....	104
C.	Le doute et le matricide	110
	1. Oreste, ne veut-il pas savoir ?.....	110
	2. À propos de la colère, le réel et « Cobra Verde »	120
	3. Le matricide.....	124
	4. Ce qui signe le matricide.	128
D.	De la haine du père et de la haine des fils	132
	1. De la haine du père	132
	2. Davantage de la haine des fils.....	139
	3. De la rivalité – du festin de Thyeste	143
	a. Un rapprochement au développement lacanien sur la rivalité.	144
	b. Du festin de Thyeste : Atrée ou l'au-delà de la rivalité ?	146
IV.	Mégère	152
A.	Qui peut parler de la sorte ?	152
	1. Par la trahison de Tantale : la trahison, une figure de la haine ?.....	155

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

2.	Le châtement et le crime.....	158
3.	Mégère : « [...] <i>point de honte</i> [...] ».....	161
a.	Le sujet désapprouvé	161
b.	Une cachette pour le désir	162
4.	Mégère : « [...] <i>qu'aucun d'eux n'ait le temps de se repentir</i> [...] »	164
a.	Repentance et culpabilité.....	164
b.	La repentance, le remords, le temps de la repentance	168
c.	Le meurtre du père, le surmoi et le désir de Tantale.....	169
B.	La défaite	173
1.	Figures de la haine, par Mégère.....	173
2.	« Une famille souillée » et une balance inclinée vers le Tartare.....	176
a.	Un chemin tracé, Mégère accomplit sa mission : l'humain va vers sa perte.	176
b.	Mégère renchérit ou le lien social renversé.....	179
c.	Le Tartare, lieu de l'Autre ? De l'errance au supplice.	184
d.	Une « famille souillée »	190
V.	Haine accident, attribut, détail... Haine, passage de l'être.	198
A.	Cet « haïr » qui ne se arrête pas aux attributs de l'objet.....	198
B.	La question de l'être et de la haine.....	199
C.	L'Érynie : « un pari pour ne pas boucher le trou ? ».....	205
D.	D'Éris.....	217
1.	Des pulsions chez Freud	220
a.	Pour arriver à la pulsion de mort.....	221
b.	Du texte freudien : <i>Au-delà du principe du plaisir</i>	224
c.	De l'alternance ou de la scission : avec Empédocle, Eschyle et Freud.....	226
·	Une visée politique d'Union chez Empédocle ?	228

•	Du conflit entre l'Amour et la Haine	233
VI.	<i>Apocalypse Now</i> ou « non-conflit ».....	241
A.	Pour introduire l'Apocalypse d' <i>Apocalypse Now</i>	242
B.	Des rencontres	244
1.	« Death from above », du mépris et de la haine.....	250
2.	Autres rencontres.....	254
a.	Rencontre avec l'inattendu, résultat : « <i>Jamais quitter le bateau.</i> ».....	254
b.	Rencontre avec la démesure : de l' <i>húbris</i>	256
•	De l' <i>húbris</i>	258
•	Le massacre	262
c.	Rencontre avec l'anarchie, l'anomie, le Chaos ? Brève rencontre avec l'ennemi. ...	266
•	Brève rencontre avec l'ennemi.	266
•	Rencontre avec l'anarchie, l'anomie, le Chaos ?.....	268
d.	Rencontre de Willard avec son conflit : une voix de femme.....	274
C.	Apocalypse.	278
1.	À La frontière.....	278
2.	Au royaume de dieu-père	281
a.	Avant le crime : rencontre avec le « dieu », le père et le désir de l'Autre.....	282
b.	L'homme <i>empaillé</i>	289
3.	Le crime et l'héritage.....	296
4.	Le supplicé et la confession	308
VII.	De <i>L'Orestie, Les Euménides</i>	315
A.	À la fin des <i>Choéphores</i> : Oreste n'accepte pas le désir annihilant de l'Autre.....	315
B.	« <i>Le chœur pousse un cri.</i> », « <i>Le chœur pousse un cri.</i> », « <i>Le chœur pousse un double cri aigu.</i> ».....	319

1.	Le dire des deux ordres : instant d'exception.	324
a.	Celui du désir	325
·	Le pacte	329
b.	Celui du sang	331
·	Le serment.....	333
2.	L'hymne des Érinyes.....	336
3.	De la vengeance et des représailles	339
C.	« <i>Le droit et la justice s'y opposent</i> »	348
1.	<i>Diké</i> : de la justice et du destin	348
2.	La justice, une lecture sur la faute. Oreste à la croisée des chemins.....	349
3.	De la perte et du gain.....	354
D.	Ce qui est dit avant le procès : de l'épouvante à la peur.	357
E.	Ce qui est dit lors du procès : l'humanisation et l'assujettissement.....	365
F.	Haine y es-tu ? L'artifice.....	368
1.	« Promenons-nous dans les bois... »	368
2.	Finalement, la haine fraye le chemin	370
VIII.	Figures de la haine.....	375
A.	Autres Bienveillantes : celles de Jonathan Littell	375
1.	Clarification	375
2.	Du contexte du discours : le Troisième Reich et le nazisme.	377
a.	Le Troisième Reich.....	379
b.	Le nazisme	386
3.	<i>Les Bienveillantes</i> de Jonathan Littell, partie par partie.	393
	<i>Toccata</i>	393
	<i>Allemandes I et II</i>	398

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

<i>Courante</i>	409
<i>Sarabande</i>	411
<i>Menuet (en rondeaux)</i>	416
<i>Air</i>	432
<i>Gigue</i>	435
4. Les Bienveillantes toujours.....	442
B. Du côté des Bienveillantes de Maximilian Aue : terminer par une question.....	447
L'Alien, le « Facehugger » et la mère	447
<i>Ponctuation et décompte</i>	449
Conclusions.....	461
Bibliographie	470
Index concepts et notions	484
Index noms propres.....	491
Annexe : Personnages du mythe et de la tragédie en rapport de filiation avec Oreste.....	496

Introduction

« [...] à chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur qui est celui de ma jouissance, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est le sens du *Malaise dans la civilisation* – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule, que je retourne contre moi, et qui vient, à la place même de la Loi évanouie, donner son poids à ce qui m'empêche de franchir une certaine frontière à la limite de la Chose. »

Lacan (1960), *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*¹.

Cherchant à situer la haine en tant que phénomène humain, nous parcourons des représentations mythiques et tragiques de la Grèce antique et classique. Dans « *De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui* », il s'agit de penser la haine au plus près de l'être parlant et d'interpeller ses ressorts du côté de la pulsion de mort, « cette Loi au-delà de toute loi », et, ce, à partir des découvertes freudiennes et lacaniennes.

Si l'humain a inscrit la haine dans sa recherche « obstinée » de représentation, ce qui est absolument saisissant avec les mythes et la tragédie, c'est que, au centre des réponses mythiques à la question posée par le sujet concernant « ce qu'il est », la haine est, « depuis le début », énoncée comme étant un élément participant à l'émergence du sujet.

Voilà donc des interrogations qui vont traverser ce travail de réflexion : quelle peut être l'origine de la haine ? D'où vient-elle ? Exerce-t-elle une fonction auprès du sujet et du

¹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 23 mars 1960, « L'amour du prochain », p.219, 1986.

processus de civilisation ? En quoi cela nous éclaire-t-il sur le destin moderne de la haine ?

Avec les constructions mythiques et tragiques, l'homme grec traitait le réel par la fiction et répondait à la pulsion de destruction qui lui échappait. Dans les récits, mythiques et tragiques, une place est donnée à l'écroulement des liens, aux atrocités et aux actes de cruauté humains. Cette prise en compte et cette désignation de la passion haineuse ne « s'entêtaient » pas dans une justification de la haine, ni dans une proclamation des actes de violence « écartés » de l'affect haineux².

Les « *figures d'aujourd'hui* » rendent compte d'un sujet qui « s'emmêle » sans cesse avec les pulsions et qui ne peut mettre fin à l'entreprise qui s'impose à lui : la quête de représentation.

De tout temps, le sujet insiste sur des tentatives pour traiter la haine par la parole, il met en récit celle-ci sous l'angle des pires crimes, des pires violences, depuis cette époque reculée des grecs (et à dire vrai vraisemblablement depuis que l'humain est humain). Est-il possible d'affirmer que cette quête de représentation obéit à la même logique lorsqu'il s'agit des moments historiques plus rapprochés *d'aujourd'hui* ?

Des allées-retours du mythe et de la tragédie aux mondes du cinéma et de la littérature - particulièrement avec le film *Apocalypse Now* (1979, Redux 2011) de Francis Ford Coppola et avec le livre *Les Bienveillantes* (2006) de Jonathan Littell - seront convoqués à élucider cette dernière question.

Ce sont nos supports d'aujourd'hui, nos fictions, celles qui nous permettent de traiter la violence et la haine. *Apocalypse Now* et *Les Bienveillantes*, deux « fictions » contemporaines, correspondent à des récits qui désignent des rencontres avec une horreur réelle, réel sans fiction et pourtant mis en « scène » : la guerre du Vietnam (1955-1975) et la Seconde Guerre Mondiale (1939-1945).

« *De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui* » est un parcours traversé par la théorie psychanalytique. Cela implique : d'un côté, la possibilité d'explorer la passion de la haine articulée au registre de la Loi et de la parole, et, d'un autre côté, la possibilité de regarder de plus près le lien entre la haine et le sujet qui la « subi ».

² Nous évoquons la mise en parole, effectuée par les grecs de l'antiquité, de la division, de la séparation, de la violence, des crimes les plus abjects, tout en reconnaissant que « cette mise en parole » entoure aussi d'autres manifestations de l'homme : l'amour, l'amitié, la solidarité, la fraternité, etc.

Dès lors que, dans cette recherche, l'idée de travailler le thème de la haine a surgi, il s'est agit, surtout, d'une sorte de mise à plat, de quête de signification - à partir de la psychanalyse - de la reprise d'une question, toujours d'actualité et réactualisée, qui, non sans stupéfaction, est portée par différents protagonistes à différentes périodes de l'histoire :

Cette question, énoncée sous la forme « pourquoi tant de haine ? », « pourquoi nous tuez-vous ? », « *qu'ai-je fait, vilaine ?* », « qu'est-ce que nous vous avons fait ? », et tant de questions qui, sous diverses formulations, visent le glissement d'un individu en objet de haine pour un autre.

La surprise n'est pas exactement de constater que ces questions restent les mêmes : bien qu'elles aient été posées par une journaliste russe Anna Politovskaïa, assassinée le 7 octobre 2006³, ou par une historienne de la psychanalyse en 2010, Élisabeth Roudinesco⁴, qu'elles surviennent en réponse aux assassinats de femmes, commis depuis 1993 dans l'État de Ciudad Juarez, Mexique, ou à certaines paroles de chansons de rap emblématiques de la violence à l'égard des femmes⁵, qu'elles aient été formulées en Colombie lors du massacre de San José de Apartadó, en février 2005⁶, ou lors des agressions, physiques ou verbales, à caractère homophobe en France, entre 2012 et 2014⁷.

³ « Qu'ai-je fait, vilaine ? » est le titre d'un article d'Anna Politovskaïa retrouvé dans son ordinateur, en octobre 2006, après son assassinat. Politovskaïa Anna, *Qu'ai-je fait ?*, éd. folio documents, p.15-21, 2009. Le « pourquoi tant de haine ? » est aussi présent tout au long du livre d'Anna Politovskaïa *Tchéchéne, le déshonneur russe*. Politovskaïa Anna, *Tchéchéne, le déshonneur russe*, éd. Buchet/Chastel, 2003.

⁴ En avril 2010, sur le site de la revue en ligne Médiapart, Élisabeth Roudinesco répond à un livre de Michel Onfray (*Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudienne*, 2010) par un article titré « Pourquoi tant de haine ? ». <http://blogs.mediapart.fr/edition/bookclub/article/170410/pourquoi-tant-de-haine>

⁵ La question a été posée par l'activiste politique américain défenseur des droits civiques, le révérend Al Sharpton. « *Que s'est-il passé pour que nous passions du slogan "black and proud" (noir et fier de l'être) à "nigga" (nègre), "bitch" (salope) et "hos" (pute) ?* », dit-il dans un documentaire présenté sur la chaîne Arte. Voir : « *Quand le rap dérape !* » Documentaire de Barbara Necek, (France, 2010, 28mn), diffusion le mercredi, 29 septembre 2010 à 22:25. En France, un exemple, la chanson « Sale pute » d'Orelsan (2009). Le rappeur a été poursuivi en justice par le collectif français « Ni putes ni soumises » en 2012. Voici quelques extraits : « [...] même si tu disais des trucs intelligents t'aurais l'air conne / je te déteste, j'veux que tu crèves lentement, je veux que tu tombes enceinte et que tu perdes l'enfant [...] avant je t'aimais maintenant je rêve de te voir imprimée de mes empreintes digitales [...] t'es juste une sale pute [...] je rêve de la pénétrer pour lui déchirer l'abdomen [...] le seul liquide que je t'ai donné c'est mon sperme / [...] j'ai la haine [...] ». Orelsan « Sale Pute », 2009.

⁶ « *¿Por qué mataron a los niños?* », en *Semana* 12/04/2009, Edición 1406. <http://www.verdadabierta.com/masacres-seccion/1114-ipor-que-mataron-a-los-ninos-semana>

⁷ <http://www.sos-homophobie.org/rapport-annuel-2013> (Rapport annuel, 2013, de l'association française SOS Homophobie). Concernant 2014, consulter le même site : <http://www.sos-homophobie.org/article/sos-homophobie-se-constitue-partie-civile-suite-une-agression-homophobe-paris>

Et, en sautant des siècles entiers, lorsqu'un citoyen athénien, Kléotritos (403 av. J. -C) qui appartenait aux démocrates victorieux, exprimait aux ennemis qu'il venait de vaincre : « *Vous qui partagez avec nous la cité, pourquoi nous tuez-vous ?* »⁸.

Il faut reconnaître le risque de « standardiser » le « pourquoi tant de haine ? », ainsi que l'enlèvement de sa force au moment où la question est réponse immédiate, et « médiatique », égarant le lieu de l'interpellation et bloquant le mouvement, parce que l'intérêt n'est pas dans la possibilité de construire une réponse mais dans « l'effet » produit par la formulation, comme une sorte de « point Godwin »⁹.

Par conséquent, le « pourquoi tant de haine ? » peut être utilisé pour couper le processus de la pensée et détourner la parole qui peut apaiser l'affect.

Il existe parallèlement un risque lié à l'utilisation de l'adverbe « pourquoi ». Il définit l'interrogation convoitant la dimension de la causalité ou de la finalité, œuvrant donc dans le sens d'une réponse unique à circonscrire dans une relation de cause-effet. Ou, un risque lié aussi à l'utilisation du « pourquoi » en tant que substantif, portant donc sur l'affirmation de la cause.

Bien sûr, le « pourquoi tant de haine ? » peut être tentative de dialectiser un « non-sens » couvert de violence. De la question, « pourquoi tant de haine ? », c'est l'existence de la haine qui est à accentuer, une affirmation impossible sans un sujet qui soit impliqué.

C'est également accentuer le « tant », il met en évidence l'introduction d'un débordement, la marque d'une intensité, et rend compte d'une défaillance au niveau des limites symboliques à l'avancée de la destruction. Quel est le ressort de cette poussée de ruine, d'anéantissement, par la haine ?

La dimension subjective est nécessairement atteinte, cette dimension par laquelle l'humain essaie d'éloigner le trou qui a émergé avec la parole, dimension articulée à l'histoire de chacun, aux accidents, aux réponses de subordination ou de rébellion face à un supposé, le désir de l'Autre. Au sein du « pourquoi tant de haine ? », ou « *qu'ai-je fait, vilaine ?* », le sujet interpelle le « vous », qui n'est pas sans rappeler le « « Che vuoi ? » de Lacan.

⁸ Loraux Nicole (1997), *La Cité Divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, éd. Payot, p.7, 2005.

⁹ Point Godwin : ce point qui, lors d'une discussion en ligne, vérifie la « loi Godwin » (La probabilité de trouver une référence au nazisme sans avoir besoin d'un lien direct avec le thème de discussion). On reprend de cet élément du « net » sa caractéristique d'interrompre un processus de réflexion, telle une arme du langage qui peut être utilisée, entre autres, par des groupes politiques, pour verrouiller le débat. Voir : Observatoire des Journalistes et de l'Information Médiatique, OJIM : <http://www.ojim.fr/le-point-godwin/#!prettyPhoto>

Face au constat de la permanence de la haine, il s'agit d'interroger ce sur quoi elle fonde son emprise sur le sujet, un pivot, quelque chose autour de quoi la haine tourne, précédant les différences imaginaires ou symboliques qui soutiennent les nations, les groupes et les individus.

Si l'on rebondit sur la surprise, exposée auparavant, elle est plutôt à découvrir dans la présence d'une révolte. Cette dernière semble retracer la non-subordination du sujet de l'inconscient non seulement aux promesses de compensation ou de réparation, mais à l'envahissement de la passion vers l'acte destructeur. Par l'énonciation de la question « pourquoi tant de haine ? », réponse-position du sujet, la parole met une distance à la cristallisation de la haine. Les productions écrites ou cinématographiques peuvent s'inscrire dans cette dynamique.

Il est pertinent de signaler que le chemin mortifère de la haine ne peut pas être dissocié des formes sculptées par un discours qui mobilise la pensée de l'époque où l'être parlant est censé « se débrouiller » avec le manque.

Ainsi, une option qui ordonnait la problématique a d'emblée été effectuée ; elle visait un déplacement vers une antériorité, dans la recherche des premières façons connues - connues parce qu'écrites - d'un peuple dans sa tentative de saisir par la parole ce qui a la propriété d'envahir les cœurs, atteindre les corps et ne pas lâcher la pensée : les passions. Et parmi ces passions, celle qui est pointée dans la question centrale : la Haine, le fil à tordre dans cette recherche.

Avec le recours aux mythes, Freud indique le chemin. Il s'agit de rapprocher ces constructions du langage par lesquelles l'humain tentait de répondre à ce qui lui échappait, et de saisir par le signifiant les passions qui soulevaient sa position face à l'impossible. À la suite de Freud, Lacan (1959) continue à ouvrir la voie, il dévoile comme « à *tant serrer* le mythe » le sujet de la tragédie apparaît, ce sujet qui est une réponse au destin, révolte face aux moules mythiques à citer et « ré-citer ».

« Une porte d'entrée : les mythes et la tragédie grecque. »

Un premier chapitre, « Une porte d'entrée : les mythes et la tragédie grecque. », poursuit l'idée de donner un cadre aux lieux où l'on va s'adresser pour situer la haine. Ce cadre, hormis bien entendu la psychanalyse transmise par Sigmund Freud et Jacques Lacan, va solliciter les développements de l'anthropologie-historique, principalement ceux de l'historien et anthropologue Jean-Pierre Vernant. Les apports de cette

discipline, l'anthropologie-historique, seront pris en compte tout au long de la recherche.

Pour la construction de ce repère, le monde du mythe de la Grèce antique (780 au 480 av. J. -C) se prononçait tel un premier pas, donc inévitable : il fallait essayer de saisir l'être humain qui, agité par la parole, se différenciait du vivant, trouvant dans les mythes de réponses à l'irreprésentable, à son horreur.

Puis, la tragédie (480 au 350 av. J. -C) se produit, et avec elle ces héros qui énoncent leur trouble face aux réponses toutes prêtes des récits mythiques concernant le destin de mort qui est à leur poursuite. Or, la réflexion ne peut pas être envisagée si l'on ne tient pas compte d'une question : qu'est la tragédie ? De quoi parle-t-elle si ce n'est de la douleur et de la souffrance, inévitables pour l'être parlant traversé par des questions sans réponse, concernant son propre désir ? La tragédie voile l'horreur et, en ce faisant, elle le pose en tant que lieu intime et étranger, *ex-time* dira Lacan.

Les divinités ne peuvent plus répondre à la dette humaine, au passé criminel qui, malgré la représentation mythique, ne lâche pas le héros tragique. Quel chemin alors pour lui ? Aller plus loin et plonger dans la fatalité, l'*Até*, franchir l'impossible ? Ou, et c'est la proposition propre à la dimension politique et civique du siècle de la tragédie (V^e siècle av. J. -C), participer à la création des nouvelles façons de contenir ou de « mettre au loin » le néfaste ?

C'est ici où le droit se présente, telle une palissade, pour réguler le rapport du sujet à son désir, désir de mort, pour faire taire ou subjuguier les pulsions au centre de la dynamique des passions.

Face à cette « promesse » ou « appel » - tel que la dynamique apportée par le droit a été définie dans l'écrit - la haine peut être une des réponses de l'« être en révolte » de la tragédie. En effet, ce n'est pas pour autant que cette proposition adressée aux citoyens, le droit, fasse disparaître la malédiction humaine, cette faute ancrée dans le passé et entourant le destin, et qu'elle puisse empêcher le choix du héros d'y plonger jusqu'à la mort.

« Aux origines du crime et de la haine. »

Un deuxième chapitre, « Aux origines du crime et de la haine. », se constitue autour des mythes. Ceux qui ont été exposés par la poésie hésiodique (entre le VIII et le VII siècle av. J. -C), à partir de l'œuvre *Théogonie*, et qui ont rendu compte de l'apparition

mythique de la haine. C'est surtout la place de cette naissance qui a « bouleversée » la suite, car la haine a été rencontrée aux origines de la structuration du monde.

Nous allons diriger notre attention de la haine du père dans le mythe, vers la haine des fils. Concernant la première il est possible de souligner qu'elle semble relever d'un destin foncier chez le père, une « haine solide » dit-on avec Lacan (le père dans le mythe hésiodique haïssait ses enfants avant leur naissance). De la haine des fils, adressée au père, à souligner qu'elle était conditionnée par le statut imaginaire de ce dernier (« que le père soit florissant »).

L'écrit se dirige ensuite vers la prise en compte de la haine maternelle. La mère attache sa haine à celui qui « l'outrage », c'est la haine de la mère qui constitue « la poussée » vers l'acte criminel adressé au père, à partir duquel la souillure s'installe.

C'est alors qu'une puissante figure mythique fait son entrée : les Érinyes. Elles sont le produit d'un acte fondé sur le concours de l'affect des fils et du désir haineux de la mère, le produit du sang versé et des mots de haine du père qui, castré, n'a plus d'accès à la jouissance. À souligner ceci, la jouissance des dieux, de ceux qui viennent après la castration, ne peut pas être absolue, les grecs ont imaginé ces puissances « incomplètes » et maudites.

Cette figure des Érinyes relie la faute aux signifiants premiers de la malédiction et constitue une représentation mythique du lien persécuteur vers la mort. Les Érinyes deviennent les gardiennes du « malheur », auquel les fils ne peuvent pas échapper : pour que l'affront au père ne reste pas impuni et pour que l'objet reste toujours en tant qu'impossible.

« Gardiennes, intendantes de la mémoire du crime », les Érinyes seront les garantes des actes de vengeance.

C'est dans la dimension tragique que la réflexion va se poursuivre. Plus exactement, la trace des Érinyes est retrouvée dans la tragédie d'Eschyle de *l'Orestie* (représentée à Athènes à l'an 458 av. J. -C).

Isabelle Morin, dans *La phobie, le vivant et le féminin* (2009), effectue une analyse de la phobie reprenant l'approche lacanienne de l'irreprésentable, l'objet *a* : « [...] ce qui excède la mère, à savoir le féminin. », « [...] ce qui, au cœur de la pulsion, n'entre dans aucune représentation. »¹⁰. L'irreprésentable est rapproché, par Isabelle Morin, à partir

¹⁰ Morin Isabelle, *La phobie, le vivant et le féminin*, Toulouse, PUM, p. 285, 2009.

des Érinyes, de la tragédie *L'Orestie* d'Eschyle, et du premier rêve déchiffré par Freud (1895), celui de « L'injection d'Irma ».

Le noyau des Érinyes, ces *puissances obscures maternelles*, « [...] *n'est pas celui de la mère mais du féminin.* »¹¹, dit Isabelle Morin. Cette articulation ouverte par le développement d'Isabelle Morin, à savoir Érinyes-Haine-Féminin, est précieuse ; l'option de la réflexion retenue dans cette thèse est cependant différente, tout en reconnaissant qu'une prise en compte du féminin - et de la question de la différenciation sexuelle nécessitant le signifiant phallique articulé avec la castration - n'aurait pu que donner à cette recherche encore plus de perspectives et d'éléments d'analyse. L'articulation Érinyes-Haine-Féminin reste donc à explorer dans ce qui peut constituer un autre temps de la réflexion.

Il est également important d'indiquer que le triptyque constitué par la tragédie de *L'Orestie* - *Agamemnon*, *Les Choéphores* et *Les Euménides* - est étudié de la manière suivante : une première partie concerne le crime matricide d'Oreste et inclut ce qui le précède, le passé criminel de la faute ; elle réunit *L'Agamemnon* et *Les Choéphores*. Et une deuxième partie, « l'après le crime », qui reprend la narration eschyléenne, *Les Euménides*.

Entre l'une et l'autre partie - qui correspondent aux chapitres III (« *L'Orestie*, de *L'Agamemnon* aux *Choéphores* : le crime ») et VII (« De *L'Orestie*, *Les Euménides* ») de cette thèse - d'autres développements sont apportés, introduisant un regard plus approfondi sur la présence de la haine, au sein des avatars tragiques.

« *L'Orestie*, de *L'Agamemnon* aux *Choéphores* : le crime. »

Le troisième chapitre, « *L'Orestie*, de *L'Agamemnon* aux *Choéphores* : le crime », commence par un lien effectué entre la figure mythique des Érinyes et la notion freudienne du surmoi.

Plusieurs réflexions n'ont été possibles qu'à partir du moment où l'ancrage symbolique du surmoi, la loi et sa racine sans signification, a été soulevé dans le développement freudien et lacanien. La question du crime matricide d'Oreste est complexe, par lui se récréait le processus d'humanisation et ce qui est impliqué : la dette humaine. La culpabilité, la mémoire de la souillure, est reliée à la répétition du crime précédant les actes de sang. « Payer, payer pour toujours la faute », c'est le cri des Érinyes autant que

¹¹ Ibid.

celui du surmoi, l'impératif leur appartient relié aux énoncés primordiaux, mots de malédiction.

C'est vers la trace d'une « faute ancienne » que l'on se dirige. Le passé d'Oreste fait retour et ne se restreint pas à sa naissance, il est visité en remontant la lignée tragique (et non mythique) jusqu'à rencontrer le premier ascendant d'Oreste : Tantale, fils de Zeus.

Le fil rouge des crimes s'établit, la question de l'antériorité est essentielle, concevant celle-ci comme la malédiction qui poursuivait les héritiers. Agamemnon, Atrée, Pélops, Tantale et Zeus lui-même. Le mal, le mal-dit, solitude vertigineuse et insupportable, qui fait de l'autre l'objet coupable de la peine. C'est le mal, dans son lien à l'impossible savoir du désir de l'Autre et à la jouissance interdite.

La clé, pour la suite, est donnée par Freud : le propre de l'homme est d'être maudit. Et le fait de rester prisonnier, ou de rester figé à une malédiction en particulier, c'est aussi, probablement, une tentative d'étouffer cette condition d'être maudit, d'être devenu un être parlant.

Il y a dans la malédiction un affect relié par le sujet pour qu'elle prenne cette dimension d'être figée, la colère est mise en rapport avec la haine du fait de la chasse sans fin des Érinyes.

Il s'agit, pour les Érinyes, d'attraper le fautif par une mémoire-colère-haine qui n'a pas de terme. Elles convoquent la violence de la séparation et sont « poursuite sans frein », traque qui n'a lieu que parce que le héros a déjà engagé un mouvement de fuite, de distancement, face à l'insupportable.

Il était temps de s'adresser à Oreste et à son acte criminel : le matricide (cela correspond dans la tragédie d'Eschyle à la deuxième pièce, *Les Choéphores*). Oreste témoigne de la haine de la mère, de l'abandon et de la trahison. Oreste témoigne de la haine du père, de la colère et des Érinyes paternelles, qui menaçaient l'héritier d'un destin funeste, s'il ne devenait pas l'agent de la vengeance. Et cependant, Oreste ne se décide pas à être criminel, en dépit de l'outrage impliqué dans l'assassinat du père accompli par la mère.

« Les enfants sauvent le nom du mort », et ce disant Oreste formule le moteur du crime matricide. Le père est mort, reste le nom qui vient soutenir le désir, désir d'impossible. Si Oreste sauve le nom du père par le matricide - condition posée par le père -, il écarte

la terrible possibilité d'accomplir le désir incestueux et voile son propre désir : désir de mort du père, haine à l'égard du père, et désir de complétude avec la mère.

Mais Oreste n'est pas si « facilement » criminel. L'affect de la colère, pour donner à la haine la poussée vers l'acte, n'occupe pas Oreste. Une dimension est introduite, la relation mère-enfant, cette relation dont l'inceste constitue la « partie cachée de l'iceberg ». Les rivaux (le père, Agamemnon, et l'amant de la mère, Égisthe) ont été massacrés, la voie est libre. L'objet est « tout près » et, en plus, disponible. Oreste doute encore et c'est la mère qui tranche.

Quelle est cette haine, si puissante, qui fait que Clytemnestre renonce à son désir de vivre ? Haine du père ? Haine première à chercher dans la narration mythique depuis que les dieux, parce qu'immortels, adressaient leur mépris à ceux qui révélaient leur incomplétude ?

Haine donc à chercher en partant de la question sur l'impossible de la jouissance et de cette supposée haine de l'Autre parce que, en donnant naissance au sujet, il en avait fait un maudit.

Et la haine du fils ? Celle qui trouve dans la figure du rival le lieu où se fixer ? De l'*Orestie* d'Eschyle, un détour par la tragédie de Sénèque, *Thyeste*, est réalisé. L'idée est de joindre, à partir de l'approche lacanienne concernant la jalousie, la passion de la haine au-delà de la rivalité. Et encore, la tragédie de *Thyeste* introduit l'atrocité des transgressions les plus radicales : l'inceste, le parricide, le cannibalisme, le non-sens absolu. L'acharnement sur l'autre, engendré par la haine qui lui est destinée.

« Mégère. »

« Mégère » correspond au titre du quatrième chapitre. Il commence par une réflexion à propos de Tantale (dont Thyeste et Atrée son frère, grand-père d'Oreste, sont parmi ses descendants), car c'est lui qui est réveillé par l'Érinie pour étaler, sur la lignée, le souffle de terreur.

Tantale, celui qui paie son crime au fond du Tartare, Tantale celui dont la haine avait pris forme dans la trahison. Haïssant les dieux, il se « voyait » à leur place, l'Érinie ranime son désir d'impossible. Et Tantale tombe dans le piège, il est trop tentant d'être « l'égal des dieux ».

Par cette intervention de Mégère, il a été possible d'observer la relation entre la sanction et le crime, articulée au développement lacanien concernant la Loi. Il a

également été possible de suivre le « pas à pas » de l'Érinnye, par lequel s'enflamme le penchant de destruction, un royaume pérenne parce que l'objet de haine ne s'essouffle pas lié à la dimension imaginaire et à l'objet interdit.

Dans ce « pas à pas », Mégère s'attaque à la honte, à la repentance et à la culpabilité, elles sont visitées à l'aide du texte freudien de *Totem et Tabou* (1913).

Mégère défait les limites : tout ce qui permettait que la mort et la vie puissent être inscrites dans une tentative de représentation, et non dans l'acte, est aboli, elle atteint la naissance, le frère, l'homme, l'épouse, la différence, le père, l'enfant.

Mégère amène le sujet vers la disparition du désir, celui qui doit se maintenir en tant qu'inaccompli. Elle brise ces constructions humaines qui viennent « habiller » la suture des êtres-parlants parce que blessés du langage, « exclus de la jouissance » par l'interdiction de l'inceste. Elle démolit ces constructions qui voilent l'impossible, soient-elles symboliques ou imaginaires. Mégère ne s'arrête pas, c'est d'abolir l'interdiction de l'inceste qui est en ligne de mire pour l'Érinnye.

Une courte « incursion » est effectuée dans la tragédie *l'Agamemnon* de Sénèque (vers. 4 av. J.-C.-65 apr. J.-C). C'est dans cette tragédie que *l'Até*, la fatalité poursuivant les tantalistes, se met en évidence : la calamité en lien avec la haine traçant le chemin de la pulsion, reprenant un apport de Freud. L'inceste est le dernier échelon d'une destruction déjà annoncée. Le « non » du père n'opère pas et, à sa place, la confusion s'établit. La jouissance occupe le lieu des pactes, le corps de l'autre n'est pas différencié et la filiation pâtit.

Thyeste, « sans le savoir », est réduit au cannibalisme, il réalise cette figure néfaste de la Mère dévorant ses enfants, figure de l'inceste. Thyeste conduit toujours la confusion par l'inceste père-fille, pour que leur produit soit attaché à ce signifiant du père : la vengeance. Le destin, ou la fatalité, opère, c'est Égisthe, le fils de Thyeste, qui assassine Atrée - l'objet de haine de Thyeste - et Agamemnon son descendant. Égisthe est, depuis sa conception, sacrifié à la haine de l'Autre mais, avant sa mort, il a eu le temps pour l'exercice de la tyrannie, la haine dirigée vers l'autre dans le registre imaginaire de la maîtrise.

Le développement a conduit à envisager la fonction de la haine en ce qui concerne la naissance du sujet et la permanence du désir : est-elle passion-réponse à un « trop », apportant la quête d'une limite à poser à l'insupportable de la perte du sujet dans la jouissance ? La haine en tant que principe de séparation ?

Il a aussi conduit à tenir compte de la haine dans la pente de destruction de la pulsion de mort, chemin de meurtre, d'horreur et de cruauté, où le sujet de la parole disparaît.

« Haine accident, attribut, détail... Haine, passage de l'être. »

Il est nécessaire d'affirmer que les réflexions concernant ce cinquième chapitre, « Haine accident, attribut, détail... Haine, passage de l'être. », trouvent leur colonne vertébrale dans la conceptualisation lacanienne de *l'être* et de la haine en tant que *voie de réalisation de l'être*.

La haine, indique Lacan (1954), s'inscrit dans la *dimension de l'être* et est située dans la *jonction de l'imaginaire et du réel*. L'être n'est pas les attributs ou les accidents de l'histoire d'un homme, il est ce trou résultant de l'introduction du réel dans le symbolique : si le réel, l'impossible, s'articule en tant qu'intime, il est aussi hors-connaissance, hors maîtrise du sujet.

L'être est ce trou qui trouve par la haine, comme il peut le faire par l'amour ou l'ignorance, une voie pour son émergence. Une voie qui est celle de l'anéantissement parce que, par le registre imaginaire, la dimension aliénante apparaît, laissant le sujet sous l'emprise de la reconnaissance et du désir inconnu de l'Autre.

L'articulation de la haine, en tant qu'affect, a été située à partir de la construction théorique de Lacan concernant l'angoisse et l'objet *a* (ce qui vient à la place de la Chose - l'objet à jamais interdit - le produit d'une soustraction). Une différenciation a été possible à établir : l'objet de la haine n'est pas l'objet cause du désir, l'objet *a*. L'objet de la haine n'est pas « ce qui manque », reprenant une formule de Colette Soler (2011), il n'est pas moteur du désir, il est l'objet à faire crever, à faire disparaître car, peut-être, est-il de « de trop » ?

Autrement que par l'objet, la haine est rapprochée à partir du rapport de l'angoisse au désir de l'Autre. Si dans l'angoisse le sujet se vit dépourvu, face à l'inconnu désir de l'Autre, dans la haine le sujet croit trouver une assise sur l'énigme de l'Autre, il adhère à ce supposé, véhiculé par le registre imaginaire, aussi, pour ne pas se perdre dans l'abîme de la Chose, l'objet devenu impossible.

Tantale et Thyeste sont les personnages tragiques qui accompagnent, par leur chute, ces dernières réflexions. L'affect de la haine leur permet de mettre à distance ce « trop » de jouissance, à laquelle ils restaient ligotés par le désir de l'Autre, désir « inconnu mais parcouru », signifiant un ratage au niveau de la parole.

Une fois de plus le monde des représentations mythiques de la Grèce antique, situé par Hésiode, permet de nouer ce qui s'esquissait entre la haine principe de séparation et la haine processus destructeur de tout lien qui ne conduit qu'à la perte de la subjectivité par l'aliénation à l'Autre. C'est *Éris*, le mal de la division, qui induit le mouvement et qui détourne l'humain d'un seul versant l'amenant à sa destruction.

Éris correspond à une représentation du dualisme pulsionnel. Éros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort, c'est une évocation à l'intérieur de laquelle l'on explore la source à laquelle Freud s'est adressé pour construire sa théorie de la dynamique pulsionnelle : les réflexions concernant le conflit, entre le principe de l'Amour et de la Haine, considéré comme indissociable du devenir du monde, du philosophe grec Empédocle d'Agrigente (490-435 av. J. -C).

Le conflit - par l'action du principe de séparation, la Haine, en opposition à l'Amour, par qui la « sphère close » se constitue (cette sphère que Lacan en 1960 avait rapprochée du vivant, « un « un » qui s'éprouve satisfait », dans la dimension du registre imaginaire) - est essentiel pour que le monde de la différence advienne.

C'est un mouvement de division et d'union, un balancement, qui se poursuit impliquant l'impossible retour à l'état premier. Ce mouvement de différenciation est aussi abordé à partir de la conceptualisation freudienne (« Pulsions et destins des pulsions », 1915) de la tendance du moi à introjecter ce qui lui produit plaisir et, au contraire, à rejeter hors de lui tout ce qui est déplaisant, l'objet haï, placé à l'extérieur, prend un caractère d'hostilité. Une séparation qui a comme conséquence l'instauration de l'incomplétude pour le vivant.

L'effacement du conflit entre l'Amour et la Haine ne laisse que la voie libre à la disparition du désir et de la parole, dès lors que le sujet reste coincé dans un seul versant : celui des découpages sans fin, auxquels le principe de la Haine aboutit, ou celui de la mise à l'écart de la singularité par l'Union résultante de l'Amour. C'est la gouvernance de la pulsion de mort.

« *Apocalypse Now* ou « non-conflit » .»

« *Apocalypse Now* ou « non-conflit » » répond au titre du sixième chapitre. La tragédie d'Eschyle, *L'Orestie*, est momentanément laissée en suspens et c'est avec le film de Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now* (1979, Redux 2011), que le royaume de la pulsion de mort est rapproché. Giorgio Agamben, Jacques Lacan, Michel Foucault, Sigmund Freud, entre autres, seront les auteurs qui guideront les réflexions.

Ce « récit » - qui se déroule lors de la guerre du Vietnam (1955-1975) - est interpellé comme une quête de représentation, une reconstruction mythique contemporaine face à la défaillance symbolique supportée par l'effondrement des repères soutenant un discours qui couvrait le quotidien, par la chute des idéaux donnant une solidité à l'empire¹² et par le bouleversement de la place à chacun induit par la terreur de la guerre, dont il ne restait que le passage d'une loi de mort.

Un pari est effectué, il s'agit d'aller chercher la rencontre solitaire du protagoniste avec son implication dans la jouissance, son choix de pénétrer ce lieu où la parole manque et où le lien humain est défait. Ce lieu où l'anéantissement de l'autre est partie intégrante des frontières.

C'est également le récit de cette plongée au sein de la destruction et de la défaite des liens sociaux, qui permet d'apercevoir la route terrible de l'Érinie lors d'une guerre : rencontre avec le mépris et l'autre devenu « objet-utile », rencontre aussi avec la possibilité de fuir face à l'horreur. Rencontre avec la jouissance permise par l'institution et le glissement d'un désir en besoin, atteignant la demande. Rencontre avec le « trop-près » de l'objet inaccessible, la bascule dans le crime, le massacre, la démesure et la fureur. Rencontre avec un cri de haine, qui fait qu'un soldat survit au milieu d'un camp de mort et qui fait que l'objet haï, l'ennemi, soit éliminé une fois et une autre fois. Rencontre, au milieu d'un tableau de cadavres « vivants et morts », avec une Loi vorace de la parole qui fait que les liens ne soient plus régulés par les pactes symboliques, laissant le sujet démuné face à sa propre jouissance et livré à la haine comme réponse.

Rencontre, après, avec un choix du sujet : celui de poursuivre la voie de son conflit et de maintenir le voile qui l'éloignait de l'impossible, voie de solitude pour l'être parlant, ou celui de continuer « *la remontée du fleuve* » le rapprochant de l'idéal, chemin de mort.

Et ce choix effectué conduit au domaine du père tout-puissant, du père tyran et cruel, du père supposé jouisseur, haïssant ses fils, un père qui avait fait de l'impunité sa marque d'existence. L'inconnu désir de l'Autre prend ses quartiers chez le sujet. Or, il y a aussi la possibilité de confirmer l'inconnu.

Le père doit mourir par la main du fils - celui qui restait en vie par l'amour du père, instaurant la dimension de la dette - s'il ne meurt pas assassiné, l'héritage n'aura pas lieu, sa transmission s'envolera en fumée et du père il ne restera rien, du fils non plus.

¹² Se référer au texte de Howard Zinn (2003), *Une histoire populaire des États-Unis*, le chapitre XVIII « Vietnam : l'impossible victoire ». Zinn Howard, *Une histoire populaire des États-Unis*, BNF, éd. Agone, chapitre XVIII « Vietnam : l'impossible victoire », p. 531 au 566, 2010.

Toujours est-il que ce père ne se positionne pas comme un être en manque, il n'est pas en faute et il ne peut pas être jugé, il a été englouti par la passion haineuse, cette position terrible qui ne laisse la place qu'à la destruction et à l'épouvante comme la seule voie d'être. Et c'est, précisément, en cela qu'il veut faire consister son héritage.

Néanmoins, l'impunité, face à ce devenir criminel, n'est pas incluse dans le patrimoine. La haine, en tant que versant unique et déchainé, est aussi un choix du fils, ce supplicié du langage.

Chemin de retour vers Oreste, on l'a compris, c'est le supplicié, celui qui souffre la peine parce que fautif et qui peut dès lors faire partie du drame humain, qui est à l'aboutissement des questions posées par la tragédie de *L'Orestie* et par le « récit » d'*Apocalypse Now*.

« De *L'Orestie, Les Euménides*. »

Septième chapitre, « De *L'Orestie, Les Euménides*. ». Avant de s'engager dans la lecture de la troisième partie de *L'Orestie*, il est effectué un rappel de la position orestienne après le crime matricide.

Oreste est dorénavant un souillé pour qui l'objet regagne sa place d'impossible, toutefois, l'ordre du père l'avait assuré d'une faute sans culpabilité, et c'est cette promesse d'impunité qui réveille les Érinyes : Oreste-criminel ne pourra pas trouver réconfort dans l'exercice d'une gouvernance sans culpabilité, les Érinyes se chargent de ramener la faute, elles le font par l'introduction d'une traque acharnée, qui ne laissait pas un espace pour le « souffle de vie ».

Dans ce chapitre, c'est de la confrontation de deux ordres dont il est question : celui de la séparation - et des béquilles du parlêtre pour faire lien avec l'autre -, et celui de l'aliénation du sujet par le regard et la voix, celle des cris stridents et de l'impératif surmoïque. Premier ordre à lire sous le prisme du désir, deuxième ordre à lire sous le prisme de la jouissance ; ils seront aussi parcourus sous l'angle du pacte et du serment.

L'hymne des Érinyes donne le ton pour parcourir un point où se nouent la haine, la colère et la violence : la vengeance. Détachée d'une logique de causalité, la vengeance est introduite dans la dimension du non-oubli, de la jouissance et du rapprochement à l'objet devenu impossible. C'est la question de l'affect au centre de cette tentative de « faire payer à l'autre » la blessure soufferte par l'humain et le manque d'une réponse avérée à son incertitude. « Faire payer » parce que le tourment ne peut témoigner que d'un Autre haineux.

Si, jusqu'ici, le pas à pas de la pulsion de mort, pour accomplir le chemin de destruction, avait été visité, c'est le moment de se diriger vers les paliers, trouvés par Eschyle, pour qu'une régulation de la jouissance puisse intervenir, c'est la quête d'une justice autre que celle de la loi du talion.

La déesse Athéna intervient dans la tragédie, elle s'inscrit en tant que tiers situant ce croisement des chemins dans lequel le héros se trouve, situant un choix qui dépasse l'individu : la justice de sang, conduite par la mémoire-colère, ou l'État de droit, les lois de la cité.

L'artifice d'Athéna par lequel les Érinyes sont transformées en Bienveillantes, en Euménides, se situe au niveau d'un changement par rapport à un affect : de la colère à la peur. La haine de l'Autre reste écartée, tant le sujet se garde de l'éveiller par la peur. La faute est liée dorénavant à un choix face à une transgression définie par la cité, elle n'est plus à retrouver au sein de la fatalité poursuivant les générations, elle n'a plus d'enclave à chercher dans le crime originel adressé au père.

De cette emprise du citoyen par la peur - dont la trame est à situer du côté imaginaire : l'inquiétude de donner une « solidité » à la reconnaissance de l'Autre et l'idée d'avoir une place symbolique après la mort, pour ne pas supposer le désir de l'Autre du côté de la disparition - s'introduit un effet : le tremblement du sujet pour son bien, « avoir une place parmi les siens », façon de garder la maîtrise à propos du méconnu désir de l'Autre, dressant *une muraille sur la voie du désir*, la formule est de Lacan (1960).

L'ordre du père, protégeant Oreste, sera mis au service de la cité - le protégé aussi - dès lors que les divinités gardiennes de la mémoire-colère acquiescent à occulter leur haine pour rester attachées à une place d'honneur, place imaginaire.

Reste à signaler : la fragilité de la transformation¹³, des Érinyes en Euménides, et la fragilité de l'accord résultant entre les deux ordres, le détournement contre tous ceux qui « blessent » l'image « complète » de l'appartenance, et la tentative de maîtriser le sujet par ce « filet » qui fait frémir le citoyen pour son bien.

Le terrain sur lequel est bâti le droit, régulateur des passions à l'intérieur de la cité essayant de couvrir « tout égarement » - tentative impossible parce que la parole est, elle-même, égarement - c'est la haine, dans son lien au non-oubli et à la colère.

¹³ Ce terme « transformation » tient compte, aussi, d'une définition particulière : au niveau de la coiffure, elle désigne le fait de rajeunir la chevelure d'une femme en ajoutant des cheveux postiches ou en introduisant une coloration au niveau des cheveux.

« Figures de la haine »

Le huitième et dernier chapitre, « Figures de la haine », a été celui d'un dilemme : comment, par quelle figure - autre que la mythique et la tragique - rendre compte de la haine, tout en soulignant le rapport à la jouissance et l'attachement à la virtualité et à la violence ?

La « fiction » - dans une première partie « Autres Bienveillantes : celles de Jonathan Littell » - a été, une fois de plus, un recours. « Une fiction » qui avait cependant un ancrage à une horreur réelle : une période historique précise, de 1941 à 1945, des opérations nazies contre l'Union Soviétique, Front de l'Est, à la chute de l'Allemagne nazie.

Il y a lieu de dire que l'œuvre littéraire, utilisée en tant que référence, dérangeait : l'écrit donnait la parole au discours pervers d'un bourreau, qui s'introduisait en tant que victime et qui proposait un changement de place avec le lecteur, un bourreau sans culpabilité et plein de ressources, et de raccourcis, pour faire de l'élimination un « geste humain ».

Le récit, découvert dans le livre *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell (2006), dessinait l'architecture d'un pont entre la haine située au centre de la dynamique subjective du protagoniste, Maximilian Aue, et un discours qui dictait le rapport au monde sous un impératif d'exclusion et d'anéantissement, desseins dirigés contre ceux qui n'appartenaient pas à la communauté élue.

C'est ainsi que le cadre dans lequel l'histoire se développe et l'itinéraire de Maximilian Aue ont sollicité, avant tout, de regarder de plus près le contexte et l'idéologie donnant corps au récit. Ils se croisent ici un regard historique et analytique :

Le *Troisième Reich* : un état d'exception légitimant, au travers d'un appareil politique et juridique, le rejet de la différence et le meurtre des individus considérés à partir de l'idée d'appartenance définie par la notion de la race, un état en guerre pour ancrer la vision dans l'union face à l'ennemi et la destruction de celui-ci, un État en « guerre totale » où il n'y a que la victoire ou la mort¹⁴.

¹⁴ Ce « cheminement » du Troisième Reich pouvait être articulé à un développement de Bertrand Ogilvie concernant la violence et ses seuils de transformation : « On pourrait [...] proposer une typologie des “moments” de la violence qui aille du moment de l'intégration (qui produit à la fois de la différence et de l'homogène) à celui de la différenciation (qui établit des hiérarchies), puis à celui de l'annihilation (qui vise tendanciellement à l'élimination des différences). Ogilvie Bertrand, « Le savoir et la violence de l'universel », in *L'homme Jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012, p.54.

Et, le nazisme : la pierre angulaire de la politique du *Troisième Reich*. Cette idéologie qui faisait que le lien établi avec l'autre soit déterminé ayant une seule et unique référence - fabriquée d'après la biologie et l'axe scientifique - appartenir à une race supérieure. La science, comme l'indiquent Christiane Alberti et Marie-Jean Sauret (1996), dominant le lien social. Coupure concernant la création, la particularité, la révolte, réduction du sujet à l'anonymat et à une donnée-chiffre, sans possibilité de faire « en singulier » avec son inexistence, si ce n'est qu'à partir du cadre imposé par le discours.

Encore sur le nazisme, c'est la « matérialisation du mal » le faisant incarner chez un autre dans la poursuite de faire du « réel » un tangible maîtrisable. Chemin sans limite parce que l'impossible ne peut changer sa condition d'impossible, de vide, d'horreur. L'objet de la haine ne s'essouffle pas, même si ceux qui « sont censés » occuper cette place d'objet haï passent sous la potence et soient transformés en « déchet ». Figure extrême de la haine, lorsque l'autre incarne l'Autre supposé jouisseur - c'est un apport de Marie-Jean Sauret (1996) - puis, la réponse suit la logique virtuelle, la destruction.

S'enchaîne alors dans l'écrit la prise en considération, partie par partie, du récit de Jonathan Littell. C'est de la manière la plus rigoureuse possible que la narration est tenue en compte, l'idée est d'examiner les ressorts qui dynamisaient la position d'un sujet face à un discours exigeant l'obéissance absolue, discours de haine auquel il adhère.

C'est justement ce point « d'adhésion » au centre de l'intérêt : l'inscription à une logique qui permettait à Maximilian Aue de détourner la loi interdisant l'inceste et l'impossible, l'attachement à une idéologie fondée sur la poursuite de l'absolu, rencontrant l'impunité et l'abîme. C'est « une façon singulière » pour se préserver du manque, d'avoir subi la castration, à travers l'option d'une maîtrise impossible du réel.

Maximilian Aue tente de prouver l'humanité chez le tortionnaire et, pour cela, il va définir l'homme par son obéissance à la loi, mais à une loi exigeant le sacrifice au dieu obscur, celui qui réclame comme objet sacrificiel le désir. C'est un homme qui veut écarter de l'humain la possibilité du choix face à l'acte criminel, pour mieux s'assurer de sa position d'« in-justiciable », de non-coupable.

Maximilian Aue situe le savoir sur la jouissance en tant qu'absolu, la loi symbolique est dérobée de sa fonction de limite et il n'y a que son être attaché à une « loi vivante », à une Volonté. Maximilian Aue est enivré d'impunité, « un parfait national-socialiste » : homme sans culpabilité et suspendu à l'idéologie nazie, au-delà des personnages l'incarnant et du moment historique.

Maximilian Aue est occupé par une haine dont le ressort est à repérer dans le désir mortifère octroyé à l'Autre, dans l'héritage du père (traversé par le national-socialisme) et dans l'aliénation à une idéologie qui faisait de la haine le mot d'ordre. Trouvant dans le terme « solution finale », le signifiant maître autour duquel il organisait son rapport avec le monde. « Solution finale » parce qu'il désignait l'abîme, la fin, l'absolu, le réel, ce qui pour ce sujet n'était qu'une question d'accès, d'appropriation et de maîtrise.

L'histoire singulière de Maximilian Aue amène avec elle un rappel à celle d'Oreste : haine de la mère, meurtre du père par la mère - acte symbolique mené par la mère de Maximilian Aue et rejeté par lui -, désir incestueux, trahison maternelle, vengeance, meurtre de l'époux de la mère, matricide, présence d'un ordre protecteur, persécution des figures de la justice et, nommée à la fin, résolution par les Bienveillantes.

Si dans *l'Orestie* d'Eschyle, la rencontre avec le chemin d'humanisation avait été soulevée, dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, c'est la rencontre avec un sujet qui cherche à détourner le prix à payer.

La remarque antérieure tient compte du « face à face » avec les figures persécutrices de la justice, qui seront traitées - au niveau de Maximilian Aue - par le cynisme et la tromperie. Cela tient compte, pareillement, du fait que le nom du père n'avait pas à être sauvé, à être mis à la place du nom - siège de séparation - parce que, pour Maximilian Aue, le père devait rester vivant, comme une loi toujours « prête » à revenir dans la possibilité ouverte de l'esquiver tant « qu'elle ne soit pas là ».

Avec la perte du conflit, Maximilian Aue a rendez-vous avec la logique économique : où l'autre devient un chiffre, où la productivité et la gestion sont les axes qui déterminent la vision du monde et les rapports humains. Pour Maximilian Aue, c'est « l'idée » de l'exploitation totale - de l'expropriation virtuelle de la jouissance imagée chez l'Autre - qui est le pilier de sa dynamique.

Maximilian Aue fait des Bienveillantes les « intendantes » d'un nouvel ordre, - « un discours structurant le réel », peut-on dire avec Lacan - réponse imaginaire à l'incomplétude du sujet, pour que les affects soient « dociles » faisant partie d'une logique de gérance des excédents et des déficits, et pour que la question du manque et de la faute puisse être « accommodée à sa guise ».

À partir de cette réflexion, à propos d'une primauté de l'économique, d'autres éléments d'analyse et des questions, touchant l'actualité, seront intégrés au texte. Cela concerne des « formes » prises par ces « Bienveillantes contemporaines » et un rapport, à

observer, avec des dispositifs détournés vers le « tarissement » du sujet et vers l'écart effectué au niveau du conflit, entre l'amour et la haine, nécessaire pour la création et pour la construction de ponts avec l'autre. Cela correspond à la dernière partie de ce huitième et ultime chapitre : « Du côté des Bienveillantes de Maximilian Aue, terminer par une question. ».

Les formes signalées sembleraient s'incliner vers une jonction entre l'imaginaire, impliqué dans une recherche de maîtrise du sujet, et le réel à détenir dans des fondements biologiques auxquels des manifestations du sujet veulent être réduites. Une voie qui ne tiendrait pas compte de la parole et qui dévie l'être parlant de la responsabilité l'atteignant au niveau de ses propres choix, une voie, peut-être, ouverte pour la haine, pour le chemin tracé par l'Érinnye, Mégère.

Avant de commencer le texte, et pour finaliser ce moment introductif, il y a lieu de signaler que ce cheminement, à propos de la haine et des figures par lesquelles sa traversée est représentée, ne va pas se diriger particulièrement vers un lien spécifique avec les structures cliniques (à trouver dans la névrose, la perversion, ou la psychose) : bien que l'intérêt discerné serait indiscutable, bien que, inévitablement, par l'introduction du récit, la subjectivité - et donc la façon comme l'homme traite, règle, détourne ou (s')exclut, la question de la filiation et de la loi interdisant l'inceste - apparaît.

La haine est considérée en deçà de la façon particulière comme un sujet, au niveau de la structure, règle l'aboutissement de la castration et de l'œdipe. La haine est interrogée dans le tissage du sujet concernant son irréprésentabilité, dans l'attachement à la jouissance, à la pulsion de mort. La haine est interpellée dans ces tentatives « contingentes » de l'être humain de la représenter, à savoir que « touchant du réel » il y aura un « toujours » d'irréprésentabilité. À savoir, aussi, que les Muses avaient « soufflé à l'homme la poésie », la parole donnée aux mortels pour qu'ils puissent tisser des liens sans se noyer dans le puits de leurs peines.

Ce n'est pas la moindre leçon de ce parcours que de devoir constater la présence, encore, de fictions à travers lesquelles des auteurs s'interrogent sur la place, la fonction et le traitement de la haine. Reste que des temps durs sont annoncés, ceux qui laissent orphelins (la faillite des « grands récits »¹⁵), et dont nous voyons avec horreur le retour dans le réel de cette haine impensée, dans la multiplication des génocides, des massacres et des actes de torture.

¹⁵ Cf. Lyotard Jean-François, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

I. Une porte d'entrée : les mythes et la tragédie grecque

A. Considération : question de structure

Choisir cette porte d'entrée, chercher dans la lecture du mythe et de la tragédie grecque ce qui peut impliquer la haine en tant que fait humain¹⁶ ou la haine en tant qu'effet du sujet, et articuler cette approche avec la conceptualisation de la psychanalyse, c'est un travail à engager au rythme marqué par les détours par où la lecture et la réflexion vont s'orienter.

Quatre remarques s'imposent :

Première remarque, ce travail veut garder en mémoire, au long du parcours, une phrase de Lacan dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse* : « *C'est une vaine recherche de sens.* »¹⁷. Cette phrase peut, d'emblée, être entendue comme une mise en garde par rapport à une quête autour des origines ou d'une genèse - ce qui poserait le risque de fixer un élément trouvé à une signification unique ou univoque.

Mais, le contexte de cette phrase, étant une invitation de Lacan à ne pas oublier la découverte freudienne de la pulsion de mort - ce sentier vers la mort désigné par lui comme étant « *le savoir ancestral* » : ce qui *fait que la vie s'arrête à une certaine limite*

¹⁶ Dans le sens d'appartenir à l'humain, au parlêtre, celui qui peut se poser la question sur la haine et sur le rapport de celle-ci avec le désir et la jouissance.

¹⁷ Lacan Jacques, *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse* (1969- 1970), « Production des quatre discours » Paris, Seuil, 1991.

*vers la jouissance*¹⁸ - renvoie à ce qu'il n'y a pas de réponse absolue, quelque chose échappe toujours aux intentions de maîtrise, de recherche de sens : le sujet.

Ainsi, « trouver le sens de la haine », par le mythe et par la tragédie grecque, n'est pas l'orientation de cet écrit. Essayer de saisir la haine est de se poser la question d'une lecture possible de la haine articulée avec le devenir sujet, autrement dit - reprenant la citation antérieure « *ce qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance* » - d'un lien possible entre la haine et l'intervention de la Loi.

Deuxième remarque, le mythe et la tragédie grecque - pour rendre compte de la haine – sont nécessairement articulés à une lecture qui fait référence à l'univers précis où leur avènement, ainsi que leur déclin, ont eu lieu : celui de la cité. Si l'anthropologie historique va se révéler précieuse dans ce sens, c'est la psychanalyse qui va questionner le mythe, en tant que réponse du sujet à l'impossible, et la tragédie, en tant que révolte du sujet face à ces réponses « toutes prêtes à porter »¹⁹ du mythe.

Les éléments articulés dans cette recherche - correspondant à un point de vue anthropologique - tiennent compte, de façon privilégiée, du travail effectué par Jean-Pierre Vernant concernant le mythe et la tragédie grecque. Cette préférence n'est pas un caprice et si Jean-Pierre Vernant est contemporain de Lacan cette coïncidence n'est pas au centre de l'option relative à l'auteur.

Des raisons qui fondent alors ce choix : Première raison, la réflexion de Jean-Pierre Vernant ne s'inscrit pas dans une démarche théorique figée, voire clôturée. Deuxième raison, l'analyse du mythe et de la tragédie de Jean-Pierre Vernant l'amène à questionner les limites de l'homme grec et son rapport à l'ordre, à la Loi. Troisième raison, la prise en compte par Jean-Pierre Vernant et la place qu'il donne au centre de la tragédie - dans les textes de référence nommés ici - à la question de la faute, du crime et de la fatalité.

Comme le dissent Élisabeth Roudinesco et Michel Plon (1997) : Jean-Pierre Vernant s'insurge contre la psychologisation des mythes, *en 1980 il propose une lecture d'Œdipe* « [...] plus conforme aux représentations de la mythologie grecque [...] ». Jean-Pierre Vernant revient sur la faute d'Œdipe, le parricide et l'inceste, la faute d'avoir mêlé trois générations d'âge qui ne doivent jamais se confondre au sein d'une lignée, « *Ce portrait du véritable Œdipe grec n'est pas éloigné, en réalité, de l'Œdipe freudien, puisque chez*

¹⁸ Ibid., p. 18

¹⁹ La formule « le prêt à porter du mythe » est de Marie-Jean Sauret lors d'un échange pour la construction de ce travail de thèse (juin 2012).

Freud le complexe est lié, dès le début, à la double question du désir d'inceste et de son nécessaire interdit afin que ne soit jamais transgressé l'enchaînement des générations. »²⁰.

Les prises de position de Jean-Pierre Vernant, concernant la psychanalyse²¹, ne sont pas restées dans une opposition radicale ; toujours à la recherche de ne pas enfermer la lecture de la tragédie à une entreprise rendant compte d'un savoir absolu, Jean-Pierre Vernant a su entendre que la démarche psychanalytique va à l'encontre des pensées totalisantes et que, loin d'être un regard réducteur, la psychanalyse ouvrait l'analyse de la tragédie à une autre façon de se rapprocher de la question sur la structure.

Troisième remarque, l'option d'accentuer certains éléments et de ne pas prendre en considération toutes les dimensions en jeu dans les récits²² mythiques ou tragiques, suppose des références de lecture conceptuelles et analytiques déjà établies.

Freud et Lacan n'ont pas hésité à se pencher sur d'autres façons de se rapprocher de l'être humain, leur enseignement ne se renferme pas sur lui-même et, à part l'approche apportée par la clinique psychanalytique, noyau dur de la psychanalyse, d'autres disciplines du savoir (l'anthropologie, la philosophie, entre autres) ont été appelées à enrichir les divers moments de la construction théorique.

Quatrième et dernière remarque, tout l'effort devra être mis à ne pas lire le mythe ou la tragédie pour confirmer un postulat préétabli sur la haine, dans une sorte de confort intellectuel. Il faudra plutôt s'orienter vers une lecture qui puisse réveiller la question sur l'impossible pour reprendre, autant que faire se peut, la représentation mythique et l'interpellation tragique dans sa conception.

Le prisme de la psychanalyse - porté sur ce passage du sujet mythique (de la réponse absolue à l'impossible) au sujet tragique (celui du soulèvement aux solutions apportées par les mythes ou celui du conflit avec la fatalité en tant que destin) - permet d'examiner la réponse des mythes à la haine, qui était ainsi résolue, puis de faire la transition à ce que la tragédie apporte comme danger, restituer le sujet en tant que sujet de choix, ce que par le mythe avait été écarté.

²⁰ Roudinesco Élisabeth, Plon Michel. Œdipe. Dans *Dictionnaire de la psychanalyse*, éd. Fayard, p.746, 1997.

²¹ Concernant la controverse de Jean-Pierre Vernant avec Didier Anzieu, et les réflexions du premier par rapport à la psychanalyse, plus de dix ans après, voir la référence à « Œdipe sans complexe » (du texte de Jean-Pierre Vernant *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*) dans la partie « Mégère renchérit ou le lien social renversé ».

²² Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet font référence à trois dimensions indissolubles dans la tragédie, qui se combinent et s'articulent : la dimension sociale, esthétique et psychologique. Il faut aussi nommer une dimension politique, linguistique et historique. Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, éd. La Découverte, 1986.

B. Du mythe à la tragédie et la réponse du sujet au droit.

1. Du mythe

Les mythes en Grèce, pendant la période archaïque (780 - 480 av. J. -C), marquent le diapason des actes ou des rituels qui donnaient des repères au quotidien, ils sont au cœur du cadre de vie de la cité²³. Comme les figurations du divin - étant ce qui accorde un volume, une image, une représentation visuelle aux puissances, proches après les vases et les sculptures, « peut-être » dans une tentative d'humaniser le divin ou, pourquoi pas, vice-versa - les mythes sont au milieu des actes domestiques ou civiques. Or, cela ne veut pas dire qu'ils soient exclusivement référés aux gestes culturels.

Selon l'historien et anthropologue Jean-Pierre Vernant, dans son livre *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1990), les mythes sont enracinés en ce qui est nommé comme *l'expérience religieuse grecque*²⁴. Ce sens d'union par le sacré²⁵ exerce toute une fonction de support de la cohésion sociale. Dans ce regard anthropologique, la structuration de la vie en communauté est impossible à écarter de cet ensemble organisé constitué par les mythes.

Les récits mythiques ne sont pas des récits isolés, ils se croisent les uns avec les autres, comme un corps ordonné en mouvement, ils bénéficient d'une organisation donnée qui ne peut pas être mise en question, malgré les variantes de chaque poète, de chaque potier, voire de cosmogonies ou de théogonies connues²⁶.

Si les périples trouvés dans les mythes peuvent changer dans la forme, si les interventions divines varient selon la voix du poète, selon qu'il accentue plus ou moins

²³ L'espace civique n'est donc pas tout à fait distinct de l'espace religieux : « *Les Hellènes organisent des cultes civiques en l'honneur des divinités poliades spécifiques mais ils partagent le même panthéon, connaissent les mêmes rituels, les mêmes prières et fréquentent les mêmes sanctuaires panhelléniques. La fréquentation des sanctuaires civiques et panhelléniques ancre le citoyen dans l'espace civique, [...]. Les calendriers religieux rythment le temps civique. Aucun acte important de la vie de la cité ne se conçoit sans un sacrifice* ». Christopher W. Blackwell, « *Evidence pour la démocratie athénienne* », in C.W. Blackwell, éd., *Dēmos: démocratie athénienne classique* (a. Mahoney et r. Scaife, ed. la Stoa : un consortium pour la publication électronique en sciences humaines [www.stoa.org]) édition du 24 janvier 2003. Contact cwb@stoa.org.

²⁴ Voir les développements concernant ce sujet en : Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, éd. Seuil, p.34, 1990.

²⁵ Un monde religieux lié au monde politique et vice-versa : « *Toute magistrature a un caractère sacré, mais toute prêtrise relève de l'autorité publique.* ». Ibid., p. 17

²⁶ Dans l'*Illiade*, d'Homère, Océan et Téthys sont présentés comme le couple primordial, tandis que, aux origines du monde, dans le texte *Théogonie*, Hésiode place le Ciel et la Terre, Gaïa.

le caractère des personnages ou les arbitrages divins, les récits s'inscrivent dans un fil conducteur. Jean-Pierre Vernant (1990) délimite ceci comme une obéissance du mythe à une « [...] *armature conceptuelle* [...] »²⁷.

L'approche de l'anthropologie historique et de la psychanalyse se rejoignent par rapport à une réflexion effectuée à l'égard de la structure du mythe. Il faut cependant se rappeler que la structure dont il est question pour la psychanalyse est langagière, le concept est pris dans le langage. Ce qui est mobilisé par Lacan comme *un retour* à Freud, *l'inconscient structuré comme un langage*, vient aussi interpellé une lecture sur les mythes, apportant un sens qui n'est pas du côté d'une valeur univoque, mais d'un réseau où les composants sont liés par leur différence.

C'est alors la réintroduction, par Lacan, de « quelque chose » qui est énoncé malgré le poète et qui, gouvernant le discours mythique, n'est pas à situer dans un « au-delà » surnaturel interdit à l'être l'humain, ce « quelque chose » n'appartient pas, non plus, au domaine des pratiques sociales.

Ce *quelque chose* énoncé, qui glisse dans les récits, est au sein de la structure du mythe. Dans l'élaboration menée par Lacan (1957) dans le *Séminaire IV, La relation d'objet*, il s'interroge sur le *caractère de fiction impliqué dans le mythe* : « [le mythe] *démontre certaines constances qui ne sont absolument pas soumises à l'invention subjective. [...] cette fiction présente une stabilité qui ne la rend aucunement malléable aux modifications qui peuvent lui être apportées [...] qui implique que toute modification en implique de ce fait même une autre, suggérant invariablement la notion d'une structure.* »²⁸.

De ce caractère de fiction Lacan (1957) souligne ce qui est dissimulé, voilé, et qui est « [...] *impliqué derrière elle [de la fiction], et dont elle porte même le message formellement indiqué, à savoir la vérité.* », Lacan insiste « *Voilà quelque chose qui ne peut pas être détaché du mythe.* »²⁹.

Dans son contenu, le champ de fiction ordonné des mythes énonce un partage des eaux entre le divin et le mortel³⁰. Ce champ, qui d'un côté répond à une tradition légendaire (comme toute tradition d'abord orale), est aussi en relation avec ce que le

²⁷ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 36.

²⁸ Lacan Jacques, *Séminaire IV, La relation d'objet*, éd. Seuil, séance du 27 mars 1957, p.253, 1994.

²⁹ Ibid.

³⁰ Une séparation que, dans le récit, le mythe prométhéen se charge de signaler et dont la tragédie se charge d'en montrer la complexité.

récit met en mouvement, le rapport de l'homme à « un autre monde », où la question des origines et de la fin se formule.

Depuis Freud, le mythe articule ce qui fait effraction dans la vie de l'homme, ce qui n'a pas de réponse et qui est cependant là (la mort, la sexualité, la souffrance, les passions...). Il s'agit, dans le mythe, d'une quête de sens pour ce hors-langage, qui, d'ailleurs, n'arrête pas de transparaître et de s'actualiser. La position lacanienne concernant le mythe peut être évoquée à partir d'une phrase de Markos Zafiroopoulos (2010) : « *Fidèle à la position de Freud, Lacan identifie clairement [...] le sujet du désir (ou celui de l'inconscient) comme le sujet du mythe.* »³¹.

La construction du mythe est ainsi censée répondre à ce qui s'impose à l'homme comme étant non maîtrisable, ce qui est finalement sacralisé devenant ainsi plus proche et défini. Il constitue une première tentative d'élaboration faite par l'homme pour résoudre ce qui s'échappe, édifiant par la suite une structure référentielle.

Pour l'homme de l'antiquité grecque, les réponses - ce savoir sur la vie et sur la mort - ne lui appartenaient en aucun cas³², c'était le domaine de l'Autre. Le manque de maîtrise de l'homme était ainsi, dans l'imaginaire mythique, inéluctablement uni aux puissances divines. Et cela dans un cadre étranger et familial où les dieux se croisaient avec les hommes et intervenaient directement, ou indirectement, dans leurs vies.

Les dieux régnaient, ils ordonnaient le monde. Ils pouvaient être en rage, ils aimaient, ils étaient jaloux, ils étaient beaux ou terribles, ils procréaient en se mélangeant à « ces êtres inférieurs ». Leur puissance était le signe de leur divinité, immortels ils étaient exempts des maladies humaines mais non pas des passions.

Jean-Pierre Vernant (1990), dans son introduction à *Mythe et religion en Grèce ancienne*, le souligne : « *Il y a donc du divin dans le monde comme du mondain dans les divinités.* »³³. C'est une référence complexe et pour s'approcher il faut faire abstraction de l'idée d'un Dieu unique éloigné par sa perfection des humains. Comment se fait-il, par exemple, qu'un être divin puisse être blessé par un mortel ? Tel que le raconte Homère dans *l'Iliade* lorsque la déesse Aphrodite, dans la guerre de Troie, est blessée

³¹ Markos Zafiroopoulos, « Lacan l'Helléniste », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 08 septembre 2010, consulté le 12 mars 2012. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/853>

³² A l'heure de la tragédie Œdipe reste le héros tragique, effigie de cette position humaine entre le savoir et l'ignorance.

³³ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 12

par Diomède³⁴. En tant que puissances, c'est le réel de la vieillesse et de la mort dont ils étaient « libérés », et non pas des déchéances imaginaires.

Et, pour les hommes mortels, soumis aux maux matériels, une première impression peut pencher vers un destin frayé plus loin que leurs propres malheurs : les dieux célestes, et souvent chtoniens, traçaient le carrefour où les chemins des hommes bifurquaient.

À savoir que par « la mise à jour » (en tant que cela désigne l'actualisation d'un « programme » déjà installé) du mythe, le sujet de l'élaboration et de l'opposition apparaît. Comme l'accentue Lacan (1959), dans le *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, « [...] à le serrer au plus près de ses possibilités [le mythe] finit par entrer à proprement parler dans la subjectivité [...] »³⁵.

Des réponses absolues aux questions de l'homme, le poète (malgré la production de la poésie et l'épopée) n'en a pas. La tragédie est là pour introduire et exprimer le doute de l'homme qui reste donc dans l'ambivalence et l'incertitude.

2. De la tragédie

« Pour être belle, il faut donc que l'histoire soit simple, [...], que le retournement de fortune se fasse non pas du malheur vers le bonheur, mais au contraire, du bonheur vers le malheur, et qu'il soit provoqué non par la méchanceté mais par une erreur grave [...] »³⁶

Aristote, *Poétique*.

Qu'est-ce que la tragédie grecque ? Si ce n'est la parole donnée aux hommes - masqués à la place du héros ou réunis comme un corps indéterminé, le chœur, voix de tous - ou la parole prise par les hommes séduits par « des drames sans échappatoire », comme si

³⁴ Homère, *L'Illiade*, en Homère, *Illiade, Odyssée*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, chant V, vers 331-362, p.172, 1955.

³⁵ Lacan Jacques, *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, édition inédite, séance du 4 mars 1959.

³⁶ Aristote, *Poétique*, Paris, éd. Les classiques de poche, chapitre XIII, p.103, 2011.

tout était joué d'emblée, énonçant leur trouble, leur souffrance et leur fermeté et, à l'unisson, révélant le ressort dont la tragédie même est constituée ?

Définir aussitôt une réponse à la question n'est pas à circonscrire aux malheurs individuels des tragédiens ou à un caractère événementiel, si important pour les historiens³⁷. Ce n'est pas de l'histoire contée de la cité, ce n'est pas du présent immédiat, filtré par le tragique, dont il s'agit.

Dans la tragédie c'est un passé qui se joue, mais un passé fictif³⁸, probablement pas résolu de la cité, qui se met en scène. Il apparaît au moment où, porteur des méfaits anciens, l'homme brave l'absence d'un point à l'horizon visé comme la vérité absolue, l'Autre du mythe, et ne sait plus quoi faire de ce passé fautif.

Jean-Pierre Vernant (1990) suggère une définition de ce passé tragique : « [...] *cette idée d'une fatalité qui pèse sur les grandes familles, d'une faute qui possède les individus, d'un crime qui est en même temps une folie et qui fait que, au fond, le coupable est en même temps une pauvre victime. Tout cela, c'est le passé.* »³⁹.

La tragédie est ainsi la nomination de la douleur d'un être fautif, elle témoigne de l'acharnement d'une *fatalité*, de l'inscription à un sans-retour relatif à la mort, inévitable, inconnue et ténébreuse.

C'est de la faute, en tant que voie d'accès au désir, et du désir, dont la tragédie ne cesse de parler ; désir d'impossible qui est là par le passé criminel de l'homme, par le *parricide*, depuis le mythe freudien, mais désir possible lorsque le héros n'y renonce pas et disparaît.

³⁷ Il y a eu une tragédie qui a été jouée au début du V^e siècle av. J.-C, qui racontait la chute de Millet par les Perses ; « *Nous la connaissons par Hérodote : les spectateurs furent bouleversés par le spectacle. Ils se sont mis à pleurer [...], et alors le tribunal au lieu de donner le prix à l'auteur, lui a infligé une énorme amende, manifestant que la fonction de la tragédie n'était pas cela [...]* ». Le tragédien n'est pas un historien conclut le tribunal. Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et Politique*, éd. Seuil, p.443, 1996. Voir aussi : Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...* op., cit. tome 2, p. 86.

³⁸ Une approche contemporaine est celle de William Marx abordée dans un livre paru en 2012, *Le tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique*. William Marx indique que la construction moderne du tragique et l'interprétation des philosophes du romantisme allemand, tels que Hegel ou Nietzsche, renforceraient le non-savoir de ce qu'est la tragédie. Il n'a pas tort, le sens et la portée « originels » de la tragédie sont inaccessibles. Cependant, si l'écrit n'avait pas été là, nous n'aurions jamais eu connaissance de la tragédie et les héros tragiques seraient restés au niveau de légendes locales, écartés des textes qui les portent. Comment alors ne pas se tourner vers ce qui de « l'impossible » (un retour à la tragédie antique) apparaît, à savoir le texte ? William Marx fait un autre pari, il propose d'interroger la cohérence de la tragédie non pas dès sa portée, ni à partir du texte tragique (ce qui reste d'elle car le théâtre ou la mise en scène n'y sont plus), il veut l'interroger à partir du lien trouvé d'un personnage avec un contexte, et un lieu déterminé, autour duquel les personnages tragiques apparaîtraient. Marx William, *Le tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique*, éd. De Minuit, 208p. 2012.

³⁹ Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et...*, op. cit., p. 444.

Déjà, dit Lacan (1959) dans *Le désir et son interprétation*, la condition *sine qua non* pour l'éclosion de la tragédie est l'existence d'un sujet, *d'un sujet pour un Autre*⁴⁰. C'est de cette reconnaissance de l'Autre, *lieu de l'articulation de la parole*, de ce manque qui s'instaure du fait de la parole différenciatrice de l'Autre, que le sujet peut lui répondre par son désir.

Trois éléments constitutifs de la tragédie doivent être signalés : le héros, le chœur et le spectateur. Au sujet du héros, (au risque de s'avancer dans le développement qui va suivre) à souligner son « obstination » dans l'acte, elle va destiner le héros, depuis Lacan (1968), à *être déchet de sa propre entreprise*⁴¹, le héros par lui-même, par sa quête, va être perdu.

Le crime appartient au héros et, par cette voie-là, le héros exerce une action sur le chœur l'en délivrant. « *Et c'est ainsi encore, qu'à l'encontre de sa volonté, le héros tragique est promu rédempteur du chœur.* »⁴², dit Freud en 1913.

Masqué en tant que personnage tragique - *personne* tel qu'un Ulysse - le héros va être poursuivi, le chœur va mettre sous tension ses choix. Ce duel, reflété dans l'interpellation et les ambiguïtés, est joué face au spectateur.

Lacan (1960), qui était remonté à la source du mot émoi - *propriété d'ôter force et pouvoir* - donne une définition du chœur : « *Le chœur ce sont les gens qui s'émeuvent.* »⁴³, ceux qui se troublent et qui répondent alors à l'émoi. Des émotions, *le chœur s'en charge*, accentue Lacan. Ce personnage collectif et anonyme (composé par un collège officiel de citoyens) a le rôle, selon Jean-Pierre Vernant (1972), « [...] *d'exprimer dans ses craintes, ses espoirs, ses interrogations et ses jugements, les sentiments des spectateurs qui composent la communauté civique [...]* »⁴⁴.

Il y aurait ainsi, par l'action du chœur, une distance établie entre le spectateur et le héros ; ce qui a une fonction dans la continuité de l'essence de la vie de la cité : la pensée de l'union. Abordé par Nicole Loraux (1997) dans son livre *La cité divisée*, l'enjeu tragique va donc dans ce sens, épargner à la cité ce qui peut participer à la division « [...]

⁴⁰ Lacan Jacques, *Séminaire VI, Le désir et ...*, op. cit., 20 mai 1959. Ce qui suit en italique appartient à la même séance.

⁴¹ Lacan Jacques, *Séminaire XV, L'acte psychanalytique*, 20 mars 1968.

⁴² Freud Sigmund, *Totem et Tabou*, Paris, éd. Petite bibliothèque Payot, p.179, 1977.

⁴³ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 25 mai 1960, « L'éclat d'Antigone », p.294, 1986.

⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 27.

le propre du genre tragique est de mettre à distance les problèmes cruciaux et les « maux » intérieurs de la cité. »⁴⁵.

Par le subterfuge c'est la *fascination*, selon Lacan, qui vient à la place du bouleversement. Entre le héros et le spectateur, la fascination met ce dernier à l'abri du pathétique, de l'évocation d'une souffrance qui peut, à la limite, le paralyser dans la projection de ses propres malheurs, avec un prix fort à payer du côté de la cité, la perte d'un consensus, puis le fractionnement.

La vraie portée de la tragédie est d'être absorbée par une image. « [...] c'est elle qui nous fascine, dans son éclat insupportable, dans ce qu'elle a, qui nous retient et à la fois nous interdit, au sens où cela nous intimide, dans ce qu'elle a de déroutant – cette victime si terrible et volontaire. »⁴⁶, dit Lacan (1960) faisant référence à Antigone.

« Qu'est-ce qui fait qu'il en soit ainsi ? », pose comme question Lacan. Entre le spectateur, *l'auditeur*, et le héros une zone est submergée de beauté, une zone à parcourir par le désir du héros, où un effet se produit, *l'effet du beau sur le désir*⁴⁷.

Le beau s'empare du regard qui suit d'habitude le chemin tracé par le manque ; *l'effet du beau* fait que le parcours s'abandonne dans un bercement l'endormant et le détournant de la chair. Sans ce mirage, le spectateur risque d'être transformé en statue de pierre, comme par le regard de la Gorgone, toujours de face.

Jean-Pierre Vernant écrit dans son livre *Entre mythe et politique* (1996) : « [...] pour Gorgô. Quand je la regarde c'est moi que je vois, ou plutôt ce qui, en moi, est déjà l'Autre. [...] Ce que je vois, c'est qu'en tout être humain il y a déjà la promesse d'un chaos irrémédiable. C'est cela qu'il n'est pas facile de contempler dans l'œil de Gorgô, la mort en face ! »⁴⁸

Il y a une place privilégiée destinée au spectateur, de ce lieu, à distance, il fait front aux paroles échangées - lorsque le héros tragique dit une chose et que le chœur en entend une autre -, aux zones d'obscurité des protagonistes, aux positions ambiguës tantôt des uns comme des autres. Dès cet écart, il peut jeter un regard bien discret sur l'insupportable.

⁴⁵ Loraux Nicole, *La Cité Divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, éd. Payot, p.31, 2005.

⁴⁶ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 25 mai 1960 « L'éclat d'Antigone », p. 290.

⁴⁷ Ibid., p. 291. Voir aussi à ce sujet la séance 18, « L'effet du beau », du même séminaire de Lacan.

⁴⁸ Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et...*, op., cit. p. 60.

Alors, même si la tragédie en Grèce est considérée comme étant un univers qui dévoile la confrontation entre deux mondes, le civique et le mythique, et qu'elle nomme cette expérience vécue par l'homme grec d'être situé entre les deux - les valeurs naissantes de la cité et les traditions ou croyances religieuses, le monde mythique - il y a pour le spectateur, échappé grâce au leurre de la fiction et de la beauté, quelque chose qui le dépasse, qui dépasse les personnages, la cité dans son organisation et le tragédien lui-même. Quelque chose attaché à la vision insoutenable de la Gorgone.

La tragédie pivote autour de la souffrance du héros. Elle est le lieu où les actes, les paroles, les délibérations, les choix du héros tragique sont invoqués et mis en cause, où rien de ce qu'il puisse dire ou faire est épargné par le chœur : il porte par cette même mise en question la responsabilité, également si - malgré lui - le sens lui échappe.

Le héros tragique est devenu, selon la dénomination énoncée dans le texte de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *un problème*. Un problème parce que, d'une réponse au réel par le mythe, réponse absolue, ce héros grec va traiter ce réel par le signifiant mais, comme le dit Marie-Jean Sauret dans un texte de 1994, en lui donnant *l'allure d'une question*⁴⁹.

C'est ici, dans cette réponse de l'homme qui s'éloigne d'un savoir maître - de la citation - que Lacan (1958) aperçoit l'essence de la tragédie : elle représente le rapport de l'homme à la parole, « [...] *en tant que ce rapport le prend dans sa fatalité.* »⁵⁰. Dans la tragédie, il s'agit d'un « sujet pris » et si les choix ne sont que contraints par l'irrévocable, il ne manquera pas de l'interpeller.

De quelle *fatalité* parle Lacan si ce n'est cet inéluctable prise du sujet par le désir, du moment où il est sujet de la parole ? La tragédie est alors le lieu où cette fatalité pointe son nez, elle s'introduit malgré les détours et malgré les simulacres de choix.

Il faut donc revenir sur cette dimension, cette propriété de la tragédie, qui semble servir d'écran pour que la « substance » de la fatalité reste voilée entre les lignes. La beauté⁵¹,

⁴⁹ Sauret Marie-Jean, *La psychologie clinique : Histoire et discours*, Toulouse, éd. PUM, p. 49, 1995.

⁵⁰ Lacan Jacques, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, séance du 5 mars 1958, p.262, 1998.

⁵¹ C'est un développement par rapport à l'amour dans le Séminaire VIII, *Le transfert*, qui conduit Lacan à approfondir la fonction du beau en rapport avec l'être, *l'être mortel* : « [...] *c'est le désir de mort en tant qu'inapprochable, que le beau est destiné à voiler.* ». Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 25 janvier 1961, p.154, 1998. Par ailleurs, le roman d'Oscar Wilde de 1890, *Le portrait de Dorian Grey*, est significatif dans ce sens.

dit Lacan (1962) par rapport à la tragédie, a une fonction essentielle : elle est « [...] *barrière extrême à interdire l'accès à une horreur fondamentale.* »⁵².

L'objet d'horreur ne peut faire référence qu'à la *Chose*, qu'est-ce qui peut être plus effroyable ? Le désir pour la mère, le désir d'inceste, c'est le désir fondateur autour duquel s'organise, pour l'homme, la quête de ce qu'il ne pourra jamais retrouver : la *Chose*, l'objet perdu⁵³.

La tragédie alors, par la beauté, voile et laisse transparaître ce qu'il y a de plus intime et impénétrable. C'est un détour masqué au lieu d'origine, là où l'interdit avait percé et où l'objet est devenu structurellement inaccessible, *le champ de la chose*, dit Lacan dans le *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*.

Le héros devient celui qui fait un virage vers la disparition du sujet, dans le sens alors d'abolir la parole, de finir avec le désir et d'accomplir le désir de mort. Et la tragédie devient la mise en scène de la faute, de l'esprit criminel qui renvoie le sujet à ce désir. Ce n'est pas alors du crime dont il s'agit mais de « l'esprit criminel », de ce que Freud, à la fin de son œuvre, nomme la *pulsion de mort*.

« *La tragédie, c'est à la fois l'évocation, l'approche du désir de mort qui, comme tel, se cache derrière l'évocation de l'Atè, de la calamité fondamentale autour de laquelle tourne le destin du héros tragique [...]* »⁵⁴, dit Lacan (1961).

Le nuage obscur de l'Atè transperce le héros, une « transpercée » intime et de l'intime, comme l'exprime Jean-Pierre Vernant en 1968, « *[l'Atè] elle le pénètre à la façon d'un dieu prenant du dedans possession de celui dont il a décidé la perte [...]* »⁵⁵.

L'Atè perce par les fautes anciennes et se transmet par les liens de la filiation. Dans la partie « L'essence de la tragédie. Un commentaire sur l'Antigone de Sophocle », dans le *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan (1960) écrit au sujet de l'égarement : « *On s'en approche ou on ne s'en approche pas d'Atè, et quand on s'en approche, c'est*

⁵² Lacan Jacques, dans « *Kant avec Sade* », qui apparaît pour la première fois en 1963 dans le numéro 191 de la revue *Critique* (pp. 291-313) daté de septembre 1962.

⁵³ Lacan introduit la *Chose* à partir du *das Ding* de Freud dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960). La *Chose* va être accentuée du côté du réel.

⁵⁴ Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert...* op. cit., p. 154.

⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op., cit., tome I, p. 28.

en raison de quelque chose qui est lié dans l'occasion à un commencement et à une chaîne, celle du malheur de la famille des Labdacides. »⁵⁶.

Ce malheur, bien entendu, fait référence au mythe Œdipien de la traversée du crime originel, de l'inceste, du désir de savoir jusqu'au dernier souffle et de l'acte de punition ; c'est-à-dire que le rapprochement à l'Atè est inévitablement lié à l'introduction du sujet dans la Loi, « c'est le moment où le sujet se constitue » qui est appelé, rappelé à l'heure de l'Atè.

Il est ainsi possible de discerner, sans trop forcer, une étincelle de ce que Lacan indiquait chez Œdipe, le héros tragique, par rapport à Hamlet, le héros moderne : il se peut que dans la tragédie, ces héros répondent à ce savoir refoulé sur l'établissement de l'ordre ou qu'ils rappellent d'une façon ou d'une autre *la renaissance de la loi*⁵⁷.

À savoir qu'Antigone est celle qui est allée au-delà de l'Atè, elle avait franchi les limites humaines⁵⁸. Elle fait exception au corps civique⁵⁹, elle va dépourvue de tout à la mort. La radicalité du désir - Lacan (1960) va nommer ceci comme *le désir cru* - chemine jusqu'à ses derniers retranchements : là où il n'y a plus rien. *L'entre deux morts*, « [...] une zone limite entre la vie et la mort. »⁶⁰, où la répétition, ce quelque chose qui revient sans cesse à l'insu du héros, est coupée, stoppée, par l'acte de s'y soustraire.

Ce *désir cru* n'est pas englobé par la folie meurtrière qui occupe le héros de tragédie en tragédie⁶¹. Il est peut-être le moteur de cette fureur, de cet égarement ou aveuglement, menant à l'acte et apparenté à la déesse de la folie. La colère, la *ménis*, est partie intégrante du réseau de l'Atè, de la fatalité qui entraîne alors la chute de l'humain.

Des héros tragiques, Lacan (1960) en souligne l'arrivée à un point sans retour où l'action s'éclaire par un basculement contraint par le non-choix au sein d'un carrefour désigné par l'Autre, les dieux : *ne pas céder sur son désir* est donc l'essence du héros tragique.

⁵⁶ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...* op. cit., 1 juin 1960, « Les articulations de la pièce », p. 306.

⁵⁷ La différence entre le héros moderne (Hamlet) et le héros tragique (Œdipe) est formulée dans le séminaire VI de Lacan, *Le désir et son interprétation* : sur le plan tragique le héros renouveau la renaissance de la loi, *il est dans la reproduction rituelle du mythe*. Œdipe, sans le savoir, est à la place de l'agent, il réalise tous les pas : du crime, à l'accouplement avec la mère, à la restauration de l'ordre, à la punition. Il accomplit *l'humanisation de la sexualité humaine*. Le héros moderne lui, *Hamlet sait, il fait le fou*. Lacan Jacques, Séminaire VI, *Le désir...* op. cit., 15 avril 1959.

⁵⁸ « Voici donc pour silhouetter l'énigme qui nous présente Antigone –celle d'un être inhumain. ». Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., séance du 01 juin 1960, p. 306.

⁵⁹ Antigone, Electre, Iphigénie « chacune s'oppose à un appareil d'état. Le lien de sang domine le lien social dans le choix qu'elles opèrent. ». Gagliardi Manuel, en *Folie et discours de la folie dans la tragédie grecque du V^e siècle av. J.-C., Histoire & mesure* [En ligne], XIV-1/2 | 1999, URL : <http://histoiremesure.revues.org/index1170.html>

⁶⁰ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., p. 317. Voir aussi la séance du 15 juin 1960, « Antigone dans l'entre deux morts ».

⁶¹ Pour nommer certains : Ajax tuant le bétail, Héraclès assassinant ses enfants.

Avec la tragédie un rapport de force semble s'installer, le spectateur fait face à cette inévitable confrontation entre un héros qui veut, telle qu'Antigone, ne plus se déchirer et franchir ce qui entrave son désir, et cette nouvelle donne qui propose une régulation collective pour ne plus avoir à payer la faute-souillure, pour ne plus avoir à faire avec la fatalité, l'Atè.

Ne pas renoncer à considérer le contexte où la tragédie grecque évolue peut être, ici, intéressant. Le domaine de la tragédie, loin d'être unilatéral, se démêle dans un monde de duplicités, confusions et conflits⁶² ; il est aussi le reflet de l'opposition entre un monde civique naissant et un monde religieux déjà établi. La place est donc dans la tragédie à l'ambiguïté où une définition donnée comme unique n'est pas envisageable⁶³, l'universel n'a pas d'existence, en tout cas, pendant que la tragédie relève de cette lutte entre une puissance balbutiante, le corps juridique, et l'homme face aux « humeurs - humours » divins dont il était néanmoins le porteur⁶⁴.

3. « Avec le droit »

« Avec le droit » est une affirmation qu'indique l'impossibilité d'échapper, pour l'homme grec, à cette sphère de contrôle exercée entre semblables ; il s'agit d'un engrenage dont on essaiera de chercher les buts et les possibles enchaînements en lien avec la tragédie.

L'anthropologie historique énonce que, dans la tragédie grecque (V^e siècle av. J. -C, cela correspond à la période classique) si pour l'homme, ni sa vie, ni son destin, ni ses actes ne lui appartiennent, la responsabilité commence à être de son dû ; c'est de la confrontation des deux, dont la tragédie se fait aussi écho.

La question de la responsabilité semble être majuscule : l'homme est-il responsable de ce qu'il ne maîtrise pas ? Qui est cet homme censé répondre de ses actes, de ses

⁶² Jean-Pierre Vernant « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, chapitre V.

⁶³ Jean-Pierre Vernant, dans l'article déjà cité « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », exemplifie ceci à l'aide de la tragédie d'Eschyle *Les Suppliantes* : le roi et les Danaïdes seront confrontés au double sens du mot *Kratos*. *Kratos* comme le pouvoir légitime de tutelle - qui entre donc dans l'argumentation et la contre-argumentation juridique - et *kratos* comme le pouvoir dont la source est la violence. Ibid., p. 32 et note de pied de page 10.

⁶⁴ Question qui évolue avec le sujet du droit. Le droit vient régler le domaine public, ce qui marque un virage où la tragédie va se détacher de l'ordre divin et où le héros, moins emporté par les doutes et les interrogations, se promène entre ses sentiments et émotions « [...] c'est un signe que la vitalité du genre est en train de disparaître, ou encore qu'on est en train de passer de ce qui est proprement le tragique à quelque chose qu'on peut appeler le pathétique : les émotions, le bouleversement, l'affectivité. ». Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et...*, op. cit., p. 466.

sentiments et de ses propos, de ce qui apparaît - en même temps - comme la conséquence d'un « quelque chose » agissant sur lui ?

La question est posée par Jean-Pierre Vernant (1972) en ces termes : « *Quel est cet être que la tragédie qualifie de deinós, monstre incompréhensible et déroutant, à la fois agent et agi, coupable et innocent, lucide et aveugle, maîtrisant toute la nature par son esprit industriel et incapable de se gouverner lui-même ? Quels sont les rapports de cet homme avec les actes dont on le voit délibérer sur la scène, prendre l'initiative et porter la responsabilité, mais dont le sens véritable se situe au-delà de lui et lui échappe, de telle sorte que c'est moins l'agent qui explique l'acte, mais plutôt l'acte qui, révélant après coup sa signification authentique, revient sur l'agent, découvre ce qu'il est et ce qu'il a réellement accompli sans le savoir ?* »⁶⁵.

Sophocle dans *Antigone* ne s'abstient pas de dénuder la complexité de l'homme. C'est le chœur qui accomplit l'épreuve⁶⁶ :

Strophe I.

Qu'il est de merveilles⁶⁷ ! Mais rien qui soit plus merveilleux que l'homme.

Par la mer chenuë, sous les tempêtes du sud, il s'en va au-delà des houles grondantes.

Et la plus grande des déesses, la Terre impérissable, inépuisable, il la fatigue du va-et-vient de ses charrues, il la retourne d'année en année avec ses mulets.

Antistrophe I.

La tribu volage des oiseaux, il l'enveloppe et il l'attrape, et la race des fauves et les créatures marines dans les replis de ses files, l'homme habile.

Il dompte par ses ruses les bêtes errantes des montagnes.

Il mettra sous le joug le cou chevelu du cheval et l'infatigable taureau montagnard.

⁶⁵ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 24.

⁶⁶ Sophocle, *Antigone*, en *Tragiques Grecs, Eschyle, Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, p.580-581, 1967.

⁶⁷ Deinós : monstre effrayant et prodigieux. « *Du point de vue de l'étymologie, l'adjectif deinós est proche du verbe deido, « craindre », et signifie, à l'origine, « effrayant », « terrible », d'où le sens parallèle d' « extraordinaire », « puissant ». À partir du V^e siècle avant J.-C., on trouve aussi le sens d' « habile », de « compétent » : Sophocle fait l'éloge de la deinotès, de l'« habilité » de l'homme en tant que fondateur des arts et de la civilisation ». Lombardo Giovanni « Sublime et deinotès dans l'antiquité gréco-latine », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 4/2003(Tome128),p.403-420.*

URL : www.cairn.info/revue-philosophique-2003-4-page-403.htm

Strophe 2.

La parole, le souffle de la pensée et les passions civiques il s'en instruit, et à échapper aux célestes traits du gel pénible et à ceux des pluies mauvaises.

Nul chemin ne lui est fermé.

L'avenir s'ouvre à lui.

La mort seule il n'évite point, mais il a trouvé remède à d'invincibles maladies.

Antistrophe II.

Avec son savoir ingénieux qui passe toute attente, il progresse vers le mal ou vers le bien.

S'il observe les lois du pays et la divine justice des serments, grande est la cité.

Mais que l'audace soit en lui, plus de cité !

Que n'ait point part à mon foyer ni à mon âme celui qui se conduit de la sorte.

Sophocle, *Antigone*.

L'homme *énigme* n'est pas sans bordures, bien au contraire, il rencontre la mort infrangible et les dieux, auxquels les hommes restent subordonnés au niveau de la justice, comme le montre bien la tragédie d'Oreste. Double limite pour l'homme : la mort et les dieux⁶⁸. Les acquis lui appartiennent, mais non pas le dernier mot. Entre le réel indépassable et l'inconnu, imaginaire, qui le détient, que reste-t-il à l'homme ?

Or, à l'intérieur de la tragédie l'homme se débat, qu'est-ce qui est de son choix et qu'est-ce qui de son choix lui est ignoré ? Le héros tragique n'a pas d'image à montrer, il n'agit pas pour sauver l'humanité par compassion, il n'est pas, et il ne peut pas l'être, dans la logique moderne occidentale d'une « individualité » qui a un contrat moral avec une communauté⁶⁹. Il peut être dit qu'il est au plus près de lui-même, encore dans un non-savoir sur ce qui dessine sa fortune, encore dans le pari engagé par la cité au niveau de la démocratie.

⁶⁸ C'est Louis Gernet qui signale dans la tragédie de Sophocle, *Antigone*, l'homme comme détenteur de cette double limite. Voir le texte *Anthropologie de la Grèce antique* de Louis Gernet (1968), réédité en poche Flammarion, 1999.

⁶⁹ La mythologie illustrée est souvent éloignée des textes des poètes et tragédiens ; les films ou les œuvres littéraires, qui sont actuellement inspirées par le monde mythologique, font partie de l'évolution de la catégorie *fantastique-aventure*, où les héros deviennent des « super-héros », risquant de devenir des justiciers construits de toutes pièces pour être placés en tant que modèles dans un acte de propagande.

Le héros cherche, il va alors s'adresser aux oracles dont la réponse semble ne pas reposer sur un dire univoque. « Ce qui doit arriver, ne va pas nécessairement arriver » semble dire l'oracle dans la mesure où il dépose, sur les mains de l'homme, ce qui a avoir avec son désir.

Le héros devra s'entêter à explorer les significations portées par les mots, il s'obstinera tel un Œdipe roi, à la recherche de réponses, d'un savoir sur sa vérité, « [...] *Sophocle nous le montre, acharné à sa propre perte par son obstination à résoudre une énigme, à vouloir la vérité.* »⁷⁰, ainsi présente Lacan (1960), dans *L'éthique de la psychanalyse*, le désir d'Œdipe.

Si l'alternative pour Œdipe, souhaitée et proposée par Jocaste, est d'abandonner la recherche de savoir et de rester aux couches de la reine⁷¹, ce qui contraste (dans l'autre tragédie de Sophocle, *Antigone*) c'est que l'alternative proposée par le chœur est toujours d'abandonner, mais par le droit.

Car, si les puissances agissant sur l'homme par des contraintes l'acculent à des « non-choix », il, Sophocle, signale - dans l'antistrophe II - que, pour que l'homme franchisse l'impossible, l'impensable, encore faut-il qu'il s'exclut de la cité, or le droit civique veille et c'est cela aussi qui est rappelé au *deinós* par le chœur.

Le droit⁷², cette nouvelle dotation de régulation à l'intérieur de la cité, se fait aussi une place à travers les tribulations et les incertitudes des personnages dans la tragédie. Il est peut-être utile de faire un détour, non exhaustif, dans ce qui est encore balbutiant : un homme interpellé dans son agir.

⁷⁰ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op.cit., 15 juin 1960, « Antigone dans l'entre deux morts », p. 317.

⁷¹ Jocaste : « *Non, par les dieux ! Si tu tiens à la vie ne cherche pas. Ma souffrance suffit.* », « *Infortuné, puisses-tu jamais savoir qui tu es !* ». Sophocle, *Œdipe-Roi*, en *Tragiques...*, op. cit., p. 691.

⁷² *Des droits civils réservés aux seuls citoyens* : Le droit tout d'abord de transmettre la citoyenneté à son fils dans le cadre d'un mariage légitime. Le droit de posséder terre et maison (« l'enktésis »), le droit de propriété n'induit nulle part une égalité sociale entre les citoyens. Le droit de participer aux cultes civiques. Le droit d'avoir des privilèges judiciaires, ne pas être soumis à la torture, ce que risque toujours un étranger ou un esclave. Le droit à l'éducation militaire. *Aux droits civils s'ajoutent les droits regroupés sous l'expression de citoyenneté sociale* : Des distributions gratuites de blé ou à bas prix. Le versement d'une indemnité à l'exercice d'une magistrature. *Des institutions définies s'établissent* : Des assemblées, des conseils, des magistrats. « *En théorie, dans toutes les cités, le pouvoir (kratos) appartient au démos. Le problème réside dans l'application de ce principe. La distinction entre cités oligarchiques et démocratiques renvoie à la part du corps civique qui détient les prérogatives politiques* ». Pour une description plus détaillée : Blackwell Christopher W. « *Evidence pour la démocratie athénienne* »..., op. cit.

a. Détour à proximité d'un homme visé par le droit

Au moment où la tragédie apparaît, la pensée juridique est en plein travail d'élaboration, l'articulation entre les deux n'est pas seulement au niveau d'une période historique partagée lors de leur apparition (dès la fin du VI^e au IV^e siècle av. J. -C)⁷³, elle tient également à des notions juridiques⁷⁴ qui parcourent les textes tragiques, sans pour autant être définies dans l'absolu.

Cette articulation, et confrontation, n'est pas alors sans mettre en lumière toute la problématique, l'ambiguïté, l'incertitude portée par l'homme à ce moment décisif où il lui était proposé d'assumer la responsabilité de ses actes en tant qu'agent.

Ce glissement s'opère donc d'une façon décisive en relation à la justice. D'une justice administrée par une lecture particulière des intentions divines - c'est-à-dire d'une justice rendue par une aristocratie en référence à Zeus, dieu suprême (ce qui est perçu dans les poèmes homériques) - elle va faire partie des affaires des hommes.

Les poliades, ces dieux protecteurs de la cité, sont relégués à un autre plan ; les hommes tentent de définir une autre façon de faire lien et c'est le droit civique qui dans la cité se développe. Cependant, comme le dit Jean-Pierre Vernant en 1968, il n'est pas tout à fait dégagé de son sens religieux, « *À un pôle, le droit s'appuie sur l'autorité de fait, sur la contrainte, à l'autre, il met en jeu des puissances sacrées.* »⁷⁵.

Dans le livre *Entre mythe et politique* (1996), Jean-Pierre Vernant situe la question du droit grec et le débat, qui est à ses origines, entre la domination par la force, l'application d'usages plutôt familiaux (les actes de vengeance ou de représailles) et l'autorité qui, même contraignante, repose sur des règles établies par des tribunaux⁷⁶.

⁷³ La documentation concernant l'antiquité grecque en générale reste lacunaire, à l'exception près d'Athènes. Voir une édition en ligne : MEYNIAC Jean-Pierre, PHELIPPEAU Valérie, BORGIO Pierre, *La justice dans la Grèce antique*. www.memo.fr/article.asp?ID=ANT_GRE_018. Supervision Anne BIELMAN et André-Louis REY, professeurs aux universités de Lausanne et Genève.

⁷⁴ Il existe en ligne l'extrait d'un glossaire de termes juridiques athéniens publié sur le site *Demos*, dans le cadre de la discussion « *Droit Athénien dans son contexte démocratique* » organisée par Adriaan Lanni et parrainée par le Centre d'études helléniques de l'Université de Harvard.

⁷⁵ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 15.

⁷⁶ « *Le sang appelle le sang. Avec la cité, c'est fini. Il y a un tribunal. Alors l'accusé et l'accusateur sont face à face. Ils exposent leurs arguments. On pèse le pour et le contre. On essaie de voir la nature de la faute.* ». Vernant Jean-Pierre, *Entre mythe et politique*, op. cit., p. 447.

Ce droit⁷⁷ trouve un point d'ancrage lorsqu'une réflexion par rapport au crime est amorcée : l'homme s'avoue criminel, autrement dit il se peut criminel et il n'est pas, toujours, sous le coup de la « folie meurtrière » envoyée par les dieux et punie, en fin de compte, par eux-mêmes. La différence entre un crime « intentionnel » et un crime « excusable », accompli malgré soi, est énoncé⁷⁸.

Il est important de signaler, avec Jean-Pierre Vernant, que cette différenciation ne repose pas sur les conditions subjectives des individus impliqués, elle est orientée par un *intérêt étatique* de contrôle des vengeances privées et par une reconnaissance sociale - selon un contexte historique déterminé - *des actions répréhensibles et des actions excusables*⁷⁹. C'est-à-dire, il s'agit de catégories juridiques qui font partie des normes sociales.

Dans ce contexte des antécédents du droit⁸⁰, l'acte accompli malgré soi fait référence à ce qui échappe en tant que force aveuglante agissant sur le sujet. Cette force atteint l'individu du dedans et l'égaré dans son discernement, en même temps elle lui reste extérieure et le précède. L'individu n'a pas la maîtrise de la faute souillure, celle qui est portée de génération en génération, il est pris par elle, même si c'est lui qui exerce l'action dans la folie meurtrière.

Cela dit, cette opposition - suggère Jean-Pierre Vernant (1972) - se constitue aussi par rapport à la connaissance ou à l'ignorance que l'auteur du crime avait de ses actes, « *L'intention coupable, qui fait le délit, n'apparaît pas comme volonté mauvaise mais comme pleine connaissance de cause. Dans un décret de l'Hécatompedon, qui constitue le plus ancien texte juridique à nous être parvenu en original, l'acceptation des exigences nouvelles de la responsabilité subjective s'exprime par la formule : eidōs ; pour être fautif, le délinquant doit avoir agi en « sachant ».* »⁸¹.

⁷⁷ Voir les développements de Louis Gernet concernant les formes archaïques du droit en Grèce antique. Gernet Louis, *Droit et institutions en Grèce antique*, éd. Flammarion, 1982.

⁷⁸ Depuis le début du VII^e siècle av. J. -C, Athènes est dotée, avec Dracon, de critères qui permettent de définir les types d'homicide et les juridictions permettant de les juger. Ces tribunaux tenaient compte des sentiments ou des passions éveillés par le crime au niveau collectif : Les meurtres entièrement punissables (*phónos hekoúsios*) sont de la compétence de l'Aérophage. Les meurtres excusables (*phónos akoúsios*) sont du ressort du Palladion. Les meurtres justifiés (*phónos dikaios*) relèvent du Delphinion. Jean-Pierre Vernant « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 54.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Le droit comme un tout cohérent - qui consisterait en « *L'ensemble des règles juridiques socialement sanctionnées qui s'appliquent au fonctionnement des institutions d'un État et fixent les rapports entre les citoyens qui le composent* » (voir <http://www.legifrance.gouv.fr/html/aproposdroit/aproposdroit.htm>) - est encore loin en Grèce antique et classique.

⁸¹ Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., p. 56.

Il apparaît alors la reconnaissance de la faute et sa corrélation à des normes édictées dans ce qui semble être un souci de contrôle par le droit. Or, comme il est signalé par l'auteur, il ne s'agit pas exactement de la seule connaissance d'un code collectif de conduite, il s'agit d'écarter un savoir ancien qui semblait excuser le criminel et venait justifier de nouveaux crimes.

Un sujet qui se perçoit lui-même, un être conscient de son agir, est pensé pour lui demander des comptes, pour lui imputer la responsabilité de ses actes, c'est une prémisse de la responsabilité individuelle, entendue dans un cadre juridique.

Ainsi, rappellent Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet (1972), avec l'évolution du droit et des institutions, particulièrement dans les jugements rendus, l'ignorance et la connaissance sont mises en rapport avec la préméditation trouvée dans l'acte criminel. L'intention est la signature de la responsabilité dans le crime. D'un sens ancré dans la pensée religieuse (les forces sinistres agissant sur le sujet), l'ignorance va prendre un sens qui tient compte d'un défaut de connaissance concernant l'action.

La responsabilité est ainsi liée à l'idée d'une intention délibérée⁸² - ce qui n'est pas purement discernable dans la tragédie, car ces deux positions (l'agir en lien avec la faute et l'agir non excusable, prémédité ou intentionnel) ne s'excluent pas mutuellement⁸³ - et si cela constitue un saut en avant par rapport aux institutions, dont l'objectif est le contrôle des meurtres, c'est probablement parce que la question à propos du désir, du crime à l'intérieur de l'*Atè*, est aussi muselée.

En effet, l'homme civique, de part la nouvelle disposition de reconnaissance des crimes, est face à une *référence sanctionnelle*, qui le met dans un rapport à sa propre action. Cette notion de *référence sanctionnelle* est introduite par Lacan dans le *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*. Lacan signale qu'elle n'implique pas « que » la *relation de l'homme à une loi articulée*, ce qu'elle implique, pareillement, c'est une direction engendrant un *idéal de la conduite*⁸⁴. C'est cet idéal qui va peser dans la pensée sur un homme dit intentionnel, un homme supposé maître de ses actes, dans la tentative de tarir ce qui est hors-maîtrise.

⁸² Juridiquement l'intention est liée aujourd'hui à la préméditation, « [...] *dessein réfléchi, formé avant l'action, de commettre un crime ou un délit déterminé.* », article 132-72 du Code pénal français. Modifié par loi n°2004 du 9 mars 2004 art. 12 JORF 10 mars 2004. En www.legifrance.gouv.fr

⁸³ Dans la *Médée* d'Euripide si la préméditation, voire l'expression de l'intention, semble centrer les crimes, l'aveuglement passionnel n'est pas écarté. Voir le développement de Kyveli Vogiatzoglou à propos de la maternité chez Médée et l'enfant objet. Vogiatzoglou Kyveli, « Médée, une lecture de la haine à la lumière de la clinique mère-enfant », en *Recherches en Psychanalyse*, mis en ligne le 01 septembre 2010, Consulté le 07 février 2011. <http://recherchespsychanalyse.revues.org/index524.html>

⁸⁴ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., « Notre programme ».

Dans « l'agir malgré soi », dans ce qui s'accomplit dans la folie meurtrière, qui semble laisser le sujet dans l'impossibilité de choisir, dans l'envahissement du sujet par la fureur destructrice (où des intentions divines s'y nouent), y a-t-il une partie prenante du sujet ? Un côté complaisant qui cède et qui finalement s'y abandonne ?

Est-ce la réponse affirmative ? De toute façon, l'homme, à l'époque de la tragédie grecque, se réveille avec un appel qui semble participer à une « main mise » sur la relation à l'autre, relation qui était fondée sur les liens de sang vers un autre type de lien : un appel à participer en tant que citoyen (il devait déjà profiter de ce statut) aux décisions collectives de la cité, la démocratie, et à accepter le caractère obligatoire des règles ; c'est un nœud central de l'appel qui articule ce qui semble être un cheminement vers un changement de logique, dans le sens d'un homme qui se pense intentionnel.

Cet appel, auquel le héros tragique peut être alors une réponse inattendue, concerne la nécessité de remédier au voisinage étroit entre la justice (divine ou humaine), *dike*, et la division, *stásis*, qui conduit un peuple à la guerre civile⁸⁵, à se fractionner. C'est un appel qui entoure donc le risque des institutions à se figer (à devenir statiques avec un pouvoir concentré qui ne tient pas compte de la délibération populaire⁸⁶) et qui tend à renforcer d'autres liens que les liens familiaux, voire aussi, les liens religieux.

Si le monde divin et humain était bien défini dans la fiction mythique, avec l'introduction du droit les jugements divins sont radicalement éloignés, le « tête à tête » avec les puissances immortelles ne tient plus. Néanmoins, est-il possible de dire qu'une feuille blanche soit écrite à partir de là ? Une table rase pour l'homme qui ouvre ses yeux au droit émergeant ? L'Atè n'existe donc plus ?

Pour répondre, il faudrait rappeler le *monstre*, et avec lui ses *bordures*. L'homme tragique existe, malgré le renvoi à la sanction, malgré, comme le dit Lacan, *le sentiment d'obligation* qui a pu être engendré.

Deinós résiste à l'homme civique, l'épreuve du droit échoue en partie, car ce à quoi le mythe s'attaque ne peut pas être dissout dans et par le droit. Lacan dit en 1956 : « *De*

⁸⁵ Un travail exhaustif autour du questionnement grec par rapport à la *stásis*, dans la cité d'Athènes du V^e siècle av. J. - C, est développé par Nicole Loraux dans le texte *La cité divisée*. Il s'agit d'une élaboration à propos de ce qui dès l'intérieur menace la cité et de ce qui est mené par les grecs pour y remédier : l'oubli. Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit. Pour un regard analytique de « l'obligation de l'oubli », voir l'article de Christianne Terrise, « L'Oubli dans la mémoire d'Athènes ». Terrise Christianne, « L'Oubli dans la mémoire d'Athènes », in *Barca !* N° 11, p. 141-145, 1998.

⁸⁶ Des réformes athéniennes vont dans ce sens : empêcher l'accumulation d'un pouvoir contreproductif à l'union de la cité, « [...] la réforme d'Ephialte (462) qui a privé l'Aéropage de son rôle de conseil, « gardien des lois », pour le limiter dans ses attributs judiciaires. C'est la Boulé, conseil tiré au sort, qui est désormais, à côté de l'assemblée populaire, le seul organe délibératif à fonction politique. ». Pierre Vidal-Naquet, « Eschyle, le passé et le présent ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome II, p. 97.

sorte que le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible. »⁸⁷.

Cette intervention de Lacan sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss marque un terrain par rapport à l'analyse anthropologique du mythe, quelque chose échappe au signifiant et de ce « quelque chose » le mythe est une parole en quête de sens, il signifie *l'insolubilité*, ce qui ne peut pas être résolu.

Tout en ayant conscience de cet impossible, qui vient tracer une limite au droit, cette nouvelle régulation implique d'autres enchaînements : si le héros n'est plus traqué par le monde divin, il ne peut pas, non plus, invoquer les poliades comme autrefois. Se découvre-t-il complice de son destin dans la mesure où il n'y a pas d'imposition divine du côté du désir ? Rien n'est moins certain.

Dans la tragédie, il se peut qu'un déchirement, ou, ce qui est plus sûr, une perte, se fauille : que le destin soit dans les mains des dieux, que les actes accomplis soient couverts sous la signature des êtres divins (où rien ne peut être mis en cause), que la justice soit dépendante d'un ordre arbitraire (hors la maîtrise des hommes), que la question d'un autre monde (en référence à l'Hadès) devienne une affaire individuelle et non pas, comme dans l'épopée, une question de famille, que l'existence s'abandonne à une relation avec la divinité (d'où elle prend tout son sens lié aux actes quotidiens et culturels⁸⁸), voilà le « confort » que l'homme tragique est en train de perdre.

Cette perte englobe aussi un temps : le temps sans limite des dieux, qui bordait l'homme et qui le chassait dans un impossible oubli de fautes anciennes portées et répétées de génération en génération.

⁸⁷ Lacan Jacques, *Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss : « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel »* à la Société Française de Philosophie le 26 mai 1956. Paru dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLVIII, p.113 à 119, 1956.

⁸⁸ « [...] *l'adhésion s'appuie sur l'usage : les coutumes humaines ancestrales, les nomoi. Pas plus que la langue, le mode de vie, les manières de table [...]. S'en écarter ce serait déjà ne plus être tout à fait soi-même, au même titre que de perdre l'usage de sa langue* ». Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 14, 1990.

b. La traque

Qu'a-t-il fait, l'homme, pour occuper la place de gibier dans « la chasse divine »⁸⁹ ? D'un point de vue anthropologique le plus évident est de signaler la dimension imaginaire du pouvoir, cette réalité de l'homme de « simple mortel », d'infériorité, dans un contexte où il était normal que les puissants chassent « les fragiles » et que l'ordre soit établi par la force brute et la contrainte.

Et de signaler aussi que tous les humains ne devenaient pas des proies, juste ceux qui, à un moment donné, attendaient à la distribution divine et ne pouvaient plus, en conséquence, profiter d'une place désignée par les dieux dans le monde civique. Sauf celle de l'exclu, l'*apolis*.

Dans un livre sur les chasses auxquelles les hommes se sont donnés à l'égard d'autres hommes, le philosophe Grégoire Chamayou (2010) indique une traque à l'homme en résonnance avec la peur d'*être soi-même chassé* ; ce qui est même redouté par ceux qui ont un statut de citoyens⁹⁰.

Le *pharmakos* et l'*ostracisé* correspondaient à ceux qui ne pouvaient plus se maintenir dans la collectivité et qui devenaient des boucs émissaires. Ils portaient la souillure de la cité : les uns parce que trop lointains ou opposés aux puissances, pouvant susciter l'éviction de toute la cité, les autres parce que trop proches, pouvant soulever l'animosité, la colère divine⁹¹.

La question de l'exclusion de l'homme grec, au siècle de la tragédie, se posait ainsi en termes d'éloignement et de proximité du divin ; les deux pôles se rejoignent non seulement dans la mise à distance et le rejet, mais dans la place occupée, cela signifiant que ce sont eux - le *pharmakos* et l'*ostracisé* - qui, par leur soustraction, vont épargner la cité.

Par cette propriété de la tragédie d'exprimer les duplicités et les contraires, l'homme devient à son tour chasseur et proie, l'acte impie se retourne contre l'assassin partageant un temps où les crimes passés et à venir s'inscrivent dans l'acte de vengeance, qui est une forme de mémoire vivante, répétée.

⁸⁹ Si l'on veut appeler de cette façon cette impossibilité du héros tragique à tourner la page par la dimension divine du non-oubli.

⁹⁰ Chamayou Grégoire, *Les chasses à l'homme*, éd. La Fabrique, p.14, 2010.

⁹¹ Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, J-P Vernant « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* », Paris, éd. La Découverte, Poche, tome I, p.126, 2007.

Le drame tragique se déroule, mettant en opposition et unissant ces deux temps : le divin et l'humain. Le temps humain quotidien, limité par sa propre fatalité et le temps divin omniprésent, ou comme l'exprime Jean-Pierre Vernant en 1969, « [...] embrassant à chaque instant la totalité des événements, tantôt pour les cacher, tantôt pour les découvrir, mais sans que rien jamais lui échappe ni se perde dans l'oubli. »⁹².

La mémoire des crimes inscrite dans un ailleurs mythique, sans médiation, fait qu'il n'y ait pas de repos pour l'homme, tant les crimes sont vivants à chaque action, à chaque croisement. Ce temps divin, structuré aussi par les fautes accomplies, condamne le héros tragique à la répétition de la souillure.

Cette traque-là - dont l'agent était défini par les divinités - entre à faire partie des pertes nommées du moment où le droit s'instaure comme régulateur entre les hommes. L'homme grec s'éprouve-t-il, lui-même, soulagé de ce temps sans limites qui le poursuit ? On ne pourra pas y répondre, cependant on croit découvrir une autre traque qui commence, celle-ci profite d'une double emprise, un double mouvement de contrôle : celui de l'État sur les citoyens et celui de l'homme à l'égard de lui-même.

4. Pour conclure

Pour conclure il faut reprendre ce qui est souligné par Freud, dans *L'Interprétation du rêve* (1900), concernant le siège de la tragédie au-delà de l'opposition entre l'homme civique et l'homme religieux : « Si le roi Œdipe ne sait pas moins bouleverser l'homme moderne que son contemporain grec, la seule solution possible, sans doute, est que l'effet produit par la tragédie grecque ne repose pas sur l'antagonisme du destin et de la volonté humaine, mais qu'il faut le chercher dans la particularité de la matière à même laquelle cet antagonisme est démontré. »⁹³.

C'est-à-dire, qu'il ne s'agit pas de nier l'antagonisme - le destin dicté par le monde divin opposé à la vie humaine cernée par le droit -, son existence a déjà été soulevée par l'anthropologie, mais de découvrir dans la matière fournie par le mythe et la tragédie de quoi ces paradoxes rendent compte, de quoi ces paradoxes se font les porte-paroles. Quel peut être l'« os » à ronger par les narrations mythiques et par la tragédie ? À savoir

⁹² Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 36.

⁹³ Freud Sigmund, *L'interprétation du rêve*, éd du Seuil, p.204, 2010.

que, dans leurs récits, le mythe et la tragédie n'échappent pas à « un sujet pris par la haine ».

C'est donner la parole à la tragédie en ce qu'elle révèle d'un sujet qui va jusqu'au bout de son désir, qui ne recule pas. C'est lui donner la parole en ce qu'elle révèle de l'interrogation de l'homme tragique : que sait-il de lui-même, que sait-il de son implication dans le crime, dans les meurtres qui se succèdent, que sait-il des fautes souillures ?

Que sait-il de « *Cette folie de la faute ou, pour lui donner ses noms grecs, cette atē, cette Erinūs, [...] elle le pénètre comme une force maléfique.* »⁹⁴, écrit Jean-Pierre Vernant en 1972. Le crime dépasse alors le criminel.

Jean-Pierre Vernant pose, quelques années plus tard (1996), en ces termes le problème de la tragédie : « *Est-ce qu'un homme est coupable parce qu'il a commis une faute, ou bien, s'il a commis une faute, est-ce parce qu'il était, en quelque sorte, coupable de naissance ? [...] Et qui fait que, quoi que l'homme fasse, s'il a choisi cela, il sera de toute façon coupable et, s'il a choisi autre chose, il sera coupable aussi [...] c'est ça le problème de la tragédie.* »⁹⁵.

Pour Jean-Pierre Vernant, cette notion de culpabilité est liée à celle de *fatalité*, cette puissance de folie, cette *Atē* qui investit l'homme du dedans et *le constitue*, « *On est fait de cela* », conclut-il dans le même texte.

Ce développement, à propos de la faute endossée par le crime et à propos de la fatalité, peut être lu comme étant à la frontière du savoir psychanalytique sur ce qui permet l'émergence du sujet, bien que, par la suite, dans son article l'auteur va accentuer la dimension contextuelle des vengeances privées, propre au siècle de la tragédie, comme étant la « logique » à laquelle la faute répond. Il est presque impossible de ne pas saisir ce *passé* comme une évocation du mythe freudien du crime originel, exposé en *Totem et Tabou*, ainsi que de la pulsion de mort.

Quel peut être alors le rapport, s'il y en a un, entre *la fatalité*, le *passé* constitutif de la souillure qui se profile dans la tragédie, et la haine qui, accrochée aux actes de l'homme tragique, à ses ambitions et craintes, semble lui précéder ? À savoir que le passé n'est que du crime, sans lui pas d'humanité, signale Freud. La question peut-être reformulée :

⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 55.

⁹⁵ Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et...*, op. cit., p. 449.

Quel est le noyau de la haine à retrouver à proximité de la faute originelle et de la culpabilité ? Est-il intrinsèquement lié à l'humanisation de l'homme ?

C'est de donner la parole aux mythes, dont la mémoire vive et éternelle, le voilé, dévoilé rappelle l'inconscient. La mémoire n'est pas chez l'homme, elle est placée ailleurs, chez les divinités, et devient, sans tiers, persécutrice.

« [...] *tristes opprobres* [...] », diront les Muses au poète Hésiode au VII^e siècle av. J. -C. Et l'homme, nommé, s'inscrit dans la parole. Ce qui est paradoxal, c'est que le dire des Muses, à propos du monde divin dont elles font partie, est présenté par Hésiode, dans son texte, comme étant un aparté, un « hors et avant » *Théogonie*, les mythes s'inscrivent ainsi dans un flux de mythes, tel que la chaîne signifiante, sans arrêt.

Plus tard, toujours en *Théogonie*, un autre vers appuie la question de l'antériorité d'un ordre sans limite, dans ce vers, Zeus n'est pas uniquement confirmé comme le *père des dieux*, c'est de sa volonté que l'ordre naît et que la jouissance dite « absolue » s'arrête : tel que son père, Ciel⁹⁶, Cronos écarte ses propres enfants et les condamne à la sujétion absolue, à ne pas exister hors de lui.

« [...] *ses premiers enfants, le grand Cronos les dévorait* [...]. *Son cœur craignait qu'un autre des altiers petits-fils de Ciel n'obtint l'honneur royal parmi les immortels. Il savait, grâce à Terre et Ciel Etoilé, que son destin était de succomber un jour à son propre fils, si puissant qu'il fut lui-même – par le vouloir du grand Zeus.* »⁹⁷. La volonté de Zeus, l'ordre, précède la naissance physique de Zeus.

C'est de donner la parole au mythe en ce qu'il révèle du langage. En ce qu'il est l'écho aux questions les plus anciennes sur la vie et sur la mort, dans une tentative aussi de répondre à la quête de sens des hommes. Le mythe comme un détour par la parole de ce qui dans l'inconscient n'arrête pas de bouger, Freud l'avait dit lorsque les motions pulsionnelles sont introduites, le mythe y donne alors accès.

C'est d'aller vers le temps du mythe, en ce qu'il peut être cette toile d'araignée de la répétition, où la vengeance et la non-possibilité d'élaboration des fautes laissent le héros, le sujet, assujéti à la jouissance divine.

⁹⁶ Voir le développement concernant Ciel et Terre dans la partie « Le mythe hésiodique de la naissance des Érinyes ».

⁹⁷ Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*, Paris, éd. Les Belles lettres, « Théogonie », p.49, vers 458-466, 1993. Souligné par l'auteur.

II. Aux origines du crime et de la haine selon le mythe

A. Du texte hésiodique

Le choix du récit du poète grec Hésiode⁹⁸ (VII^e siècle av. J. -C) n'a pas été pris à la légère. Avec Homère, il avait rendu présent aux humains le monde des dieux au-delà de la tradition orale. Par la poésie, et bien sûr par l'épopée, ce monde était devenu accessible et différencié. La narration et la transmission des origines vont sustenter aussi le monde religieux.

Dans *Théogonie*, c'est de la distribution des forces « obscures »⁹⁹, inconnues, dont il est question où une généalogie s'ordonne, dit Lacan en 1960, « [...] un système de la parenté, une théogonie, un symbolisme »¹⁰⁰. Il y a donc non seulement l'établissement d'un ordre mais aussi l'idée des liens symboliques construits et instaurés à partir de sa nomination.

De ces faits, et dans l'idée de reprendre le mythe en ce qu'il est une tentative pour rendre compte des puissances gouvernant le monde, jamais maîtrisables mais structurées, le texte hésiodique, particulièrement *Théogonie* - ou encore *Les travaux et les Jours* - est incontournable.

À souligner aussi que « Chez Hésiode, l'univers divin s'organise suivant un progrès linéaire qui conduit du désordre à l'ordre, depuis un état originel de confusion indistincte jusqu'à un monde différencié et hiérarchisé [...] »¹⁰¹, précise Jean-Pierre Vernant (1990). L'organisation, la structuration du monde part d'un mouvement de séparation, puis de la recherche d'une unité perdue.

⁹⁸ Gabriella Pironetti, dans l'introduction à la traduction de *Théogonie, Les Travaux et les jours* et *Le Bouclier* - établie par Paul Mazon - reprend les données autobiographiques d'Hésiode. Elle décrit aussi les sources bibliographiques du texte, ainsi que le document originel. Ibid.

⁹⁹ Il s'agit des mêmes forces qui seront plus tard face à face avec le caractère du héros dans la tragédie. Il y a aussi dans *Théogonie* des problématiques qui seront plus tard définies par les philosophes de l'âge classique : la question de l'ordre émergeant du chaos, les rapports de l'un et du multiple, le conflit et l'union des opposés etc. Vernant propose une lecture du mythe dans ce sens dans le livre *Mythe et religion en Grèce ancienne* paru en 1990.

¹⁰⁰ Lacan Jacques, Séminaire VIII, *Le transfert...*, op. cit., 7 décembre 1960, *La psychologie du riche*, p. 67.

¹⁰¹ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 105.

La haine est nommée dans le mythe hésiodique comme étant à l'origine des séparations premières, elle apparaît mettant un terme à une confusion. Par cette voie la question d'une possible fonction de la haine - signalée dans l'établissement de limites et concernant une démarcation structurelle - est ouverte.

Outre une délimitation impliquant le monde des dieux entre eux (Hésiode donne une place à chaque puissance), les récits introduisent la condition humaine dans sa relation au divin. Dans la partie correspondant à Prométhée, l'humanité semblerait faire pleinement partie de l'empire des puissances, en même temps que le mythe rend compte, cependant, d'une séparation radicale entre les deux mondes¹⁰².

La haine dont il sera question dans cette partie n'est pas celle à découvrir derrière des façades la dissimulant, elle se fait acte dans la vengeance, elle fait irruption dans la continuité de la terreur et de la colère. Dans le texte *Théogonie* d'Hésiode des divinités persécutrices de la vengeance avaient eu une naissance, elles avaient pris une corporéité à partir de laquelle elles profitaient des traits différentiels. Ensemble, monstrueuses, dans *Les Travaux et les Jours*, elles terroriseraient les mortels.

Avant de s'avancer pleinement dans le mythe hésiodique de la naissance des Érinyes, il est opportun de poser une question sous-jacente à la mission dont les Muses vont charger Hésiode : *Glorifier ce qui sera et ce qui fut*¹⁰³. Quelle est cette place occupée par les Muses qui permettra à Hésiode, pas uniquement de chanter tous les dieux, mais encore de laisser une trace dans le temps, le texte ?

B. Les Muses. « Ce sont elles qu'à Hésiode un jour apprirent un beau chant, [...] »

« Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux

¹⁰² Séparation observable aussi dans le monde rituel où l'homme grec n'ingère pas le divin, mais établit un partage différencié entre ce qu'il mange et ce qu'il offre aux dieux. Voir : Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., chapitre « Des hommes aux dieux : le sacrifice ». Voir aussi Homère, *L'Iliade*, lorsqu'Ulysse participe à la restitution de Chryseïs et, dans le sacrifice, mortels et divinités, chacun en a sa part. Homère, *L'Iliade*, op. cit., chant I.

¹⁰³ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 33, vers 32. Voir aussi la notice qui prélude *Théogonie*, p. 6.

*réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités. »*¹⁰⁴

Hésiode, *Théogonie*.

Les Muses chantent l'ordre établi¹⁰⁵, elles chantent Zeus, le père qui structure, qui définit les places pour tout un chacun, pour les divinités célestes siégeant à l'Olympe, pour les dieux chthoniens aux enfers et pour les hommes, ceux qui portent les maux, sur la terre.

Elles s'adressent à ceux qui causent la honte et qui sont alors abjects, les *opprobres*, car ils ne sont rien *que ventres*. Par leur exclusion, d'un monde qui se dit alors au-delà des besoins physiologiques, ils sont intégrés au monde des abjects. C'est un état de « hors-humanité », chez eux qui ne suivent alors que leurs instincts, celui qui est signalé par les Muses ? Peuvent-ils entendre ce que les Muses animent ?

Si dans le poème, ces *pâtres gîtés aux champs* sont réduits à subir les exigences organiques, les Muses énoncent aussi l'ordre et, par l'artifice, elles l'insufflent et Hésiode l'écrit.

Ce mythe avant les mythes raconte comment ces filles de Zeus inspirent à Hésiode des *accents divins*¹⁰⁶. Parmi les divinités, ce sont elles qui font offrande aux humains de la poésie et du chant¹⁰⁷, ce qui est du registre de la parole¹⁰⁸. Elles font quand même un avertissement, il se peut que leur chant réponde *aux mensonges, tout pareils aux réalités*, ou à la vérité. En rapprochant le mensonge et la réalité, le registre de la tromperie apparaît.

De la structure de la parole, Lacan dit dans son *Séminaire III* sur les psychoses : *le sujet reçoit son message de l'Autre sous une forme inversée*. Ce que le sujet dit va rendre compte de cette relation fondamentale à une *feinte*, pour utiliser le mot de Lacan¹⁰⁹. C'est peut-être à cause de cela et de son désir de s'approprier un savoir (« *Salut, enfants*

¹⁰⁴ Ibid., p. 33, vers 26-30.

¹⁰⁵ Ibid., p. 34, vers 70-76.

¹⁰⁶ Ibid., p. 33, vers 32-33.

¹⁰⁷ Ibid., p. 35, vers 94-96.

¹⁰⁸ La lecture effectuée par Marie-Jean Sauret (mai 2014), lors d'un échange pour la construction de ce travail de thèse, vient enrichir la réflexion : « Les Muses posent la poésie à l'endroit d'où se divisent le hors-humain et l'humain, le divin et le profane, la poésie au point d'insémination du langage ? Le mythe traiterait de ce point d'insémination : qu'y a-t-il avant le mythe (le langage) et comment vient-il au sujet (aux humains) ? Il est étonnant que [pour Hésiode], ce soit la poésie qui vienne là ! »

¹⁰⁹ Lacan Jacques, *Séminaire III, Les Psychoses*, chapitre III, « L'Autre et la psychose », Paris, éd. Seuil. 1981.

de Zeus, donnez-moi un chant ravissant. Glorifiez la race des immortels toujours vivant [...]. ConteZ-moi ces choses ô Muses de l'Olympe, en commençant par le début, et de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier »¹¹⁰) que Hésiode reste coincé, l'Autre parle dans la tromperie, il parle de lui-même en tant qu'Autre aussi manquant.

Et quand les Muses « [...] disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut, [...] »¹¹¹, il s'agit d'un savoir - qu'elles transmettent¹¹² - intemporel, évoqué pour ceux qui sont méprisés ; en même temps ils, *les pâtres*, sont au fondement du leurre des Muses, sans eux, sans Hésiode, pas de poésie.

Dire leurre, dans son assertion de dispositif - c'est-à-dire dans le sens d'un appât ou d'un artifice destiné à capturer quelque chose - implique de revoir la fonction des Muses créée par Hésiode : détourner l'homme des souffrances, non pas parce qu'elles, les souffrances, arrêtent d'exister mais parce que « [...] de ses chagrins il [l'homme] ne se souvient plus ; le don des déesses l'en a tôt détourné. »¹¹³.

Au déplaisir de l'homme, à sa souffrance, à ses conflits, les Muses répondent par l'apaisement trouvé dans un ailleurs où tout est disposé, « Un homme porte-t-il le deuil dans son cœur novice au souci et son âme se sèche-t-elle dans le chagrin ? Qu'un chanteur, servant des Muses, célèbre les hauts faits des hommes d'autre fois ou les dieux bienheureux habitant l'Olympe : vite, il oublie ses déplaisirs, de ses chagrins il ne se souvient plus [...] »¹¹⁴.

Voilà la tromperie, les Muses engagent un bâillonnement du sujet, où il resterait en se promenant dans les récits, de mythe en mythe, dans un réseau interminable. Hésiode se soumet au savoir mythique où les questions n'ont pas de place, il y a uniquement la citation de cet enchaînement des narrations.

Les Muses font référence à la vérité, elles promettent à Hésiode l'oubli tandis que leur matrice est un temps où justement l'oubli n'existe pas et dont les Muses ne peuvent, en conséquence, que rendre compte. Les Muses insufflent une promesse d'oubli, de jouissance interminable, la place dont elles parlent est celle de la promesse et la réalisation est posée dans l'infini.

¹¹⁰ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 35 et 36, vers 104-115.

¹¹¹ Ibid., p. 33, vers 38-39.

¹¹² « Dites-moi maintenant, Muses qui sur l'Olympe avez votre demeure (présentes en tout lieu, car vous êtes déesses, vous savez toutes choses ; nous, nous ne savons rien, sinon par oui-dire) [...] », c'est de cette façon que Homère, dans l'*Illiade*, situe les Muses du côté d'un savoir voilé, loin des humains. Homère, *L'Illiade*, en *Homère, Illiade...*, op. cit., chant II, p. 123, vers 484-487.

¹¹³ Hésiode, *Théogonie*, Paris, éd. Les Belles lettres, Poche, *Théogonie*, p. 13, 2008.

¹¹⁴ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 35, vers 97-102.

Dans un rappel à Freud, Marie-Jean Sauret (1995) insiste sur l'impossible de l'homme à répondre, de façon définitive, à ce qui est hors langage, hors sens, le réel, il insiste aussi sur la nécessité de traiter ce réel avec du langage, l'impossible de ne pas cesser de répondre¹¹⁵. Le mythe vient à cette place-là, même si le réel ne peut pas être recouvert entièrement, surtout que les paroles enveloppantes des Muses vont porter et avouer cet impossible rapprochement à ce qui n'est pas tout à fait dit.

Par les Muses, l'homme Hésiode peut dès lors accéder à un pouvoir. Quelle est cette possibilité offerte à Hésiode par ces *puissances sacrées* ? À son tour Hésiode reconnu va alors reconnaître ; il va entourer de mots et faire des liens autour de l'impossible. Il va écrire de l'introduction de la différence ou de l'écart comme la condition nécessaire du monde divin.

C'est l'entrée de l'humain dans le monde du signifiant, éclaircie par Lacan en 1957 : « [...] le pouvoir de manier le signifiant ou d'être manié par lui, de s'inclure dans un signifiant, et, d'autre part, le pouvoir d'incarner l'instance de ce signifiant dans une série d'interventions qui ne se présentent pas à l'origine comme des actions gratuites [...] d'accomplir la pure et simple introduction de l'instrument signifiant dans la chaîne des choses naturelles »¹¹⁶.

Tout en recevant ce *pouvoir* signifiant, Hésiode ne manque pas de noter ce lieu mystérieux d'où il tire son origine, l'incertain désir des Muses à son égard, lorsqu'elles lui rappellent que leurs dires dépendent de leur « bon vouloir », d'un lieu inconnu, l'Autre, lieu aussi de la parole.

C. Le mythe hésiodique de la naissance des Érinyes.

Au commencement, Ouranos engendré par Gaia, terre-mère, la recouvre entièrement. Le trop de proximité fait naître de façon désordonnée des êtres de toutes sortes. Gaia enfante des hautes Montagnes, elle accouche aussi des Titans, des cyclopes et des Hécatonchires.

¹¹⁵ Sauret Marie-Jean, *La psychologie clinique...*, op. cit. Cet « impossible de ne pas cesser de répondre » est un apport de Marie-Jean sauret lors d'un échange pour la construction de ce travail de thèse (mai 2014).

¹¹⁶ Jacques Lacan, Séminaire IV, *La relation d'objet...*, op. cit., séance du 27 mars 1957, p. 254-255.

Hésiode écrit qu'Ouranos hait ses terribles fils depuis leur naissance et qu'il les occulta tous dans le sein de leur mère. (*Théogonie*, vers 155, « *À peine étaient-ils nés qu'au lieu de les laisser monter à la lumière, il les cachait tous dans le sein de Terre [...]* »).

Gaia fait appel à ses fils pour la délivrer de son étouffement : *Ouranos est un furieux*, dirait-elle, un infâme criminel qui l'outrage et qui mérite un châtiment. C'est elle, la mère qui ne peut pas être séparée de ses fils en les gardant dans ses entrailles, qui imagine alors la ruse.

Le dernier des Titans, Cronos, hait son père. En ce que dit Hésiode, il le prit en haine par ses œuvres odieuses, parce que le père était abominable en ce qu'il faisait. Répondant à l'indignation de Terre, Cronos saisit la serpe qu'elle avait construite et faucha les bourses d'Ouranos au moment où il allait consommer sa passion.

De cette intimité, dorénavant impossible d'Ouranos avec Gaia, est née Aphrodite par le sperme renversé des bourses jetées dans la mer.

D'un geste hasardeux des gouttes de sang jaillirent sur Terre, de ce sang versé les Erinyes, furies vengeresses, sont nées : naissance des trois entités personnifiant *Eris, la Querelle*, par le sang dispersé dans la fusion interrompue entre Ciel et Terre.

De l'amputation du père, le sang rendrait compte de la violence et de la radicalité de l'acte de castration.

L'amour et la haine naissent ainsi d'un acte fondateur d'ordre : de la séparation, de l'espace possible après la castration.

Écrit sur le texte *Théogonie*, Hésiode (VIII^e siècle av. J.-C)

1. Première partie : Au début, la haine.

Née d'Abîme, Terre enfante toute seule d'un être qui était son égal¹¹⁷, cet être va l'envelopper totalement. De cette fusion de la force de vie¹¹⁸ et du dérèglement, du fait de la confusion (la non-séparation entre Ciel et Terre), des êtres divers sont nés. Le mythe signale que c'est la haine, pas encore personnifiée, qui amène le père à ne pas donner une place différenciée aux fils, hormis dans la fusion avec la mère.

Le mythe distingue ainsi la haine originelle du père à l'égard des fils : « *Car c'étaient de terribles fils ceux qui étaient nés de Terre et de Ciel, et leur père les avait en haine depuis le premier jour.* »¹¹⁹. C'est au moment même de leur naissance que la haine apparaît ; nommée par Hésiode, elle est liée à leur existence.

Leur être, conditionné par le fait qu'ils étaient *terribles*, est haï par le père. Cet insupportable amène le père à les mettre hors-vue, au point qu'il restait même indifférent aux gémissements de Terre. Aux profondeurs, les fils étaient obligés de rester inexistantes pour le père tandis que celui-ci jouissait en recouvrant Terre. La haine éprouvée par le père éloignerait les fils de la jouissance sexuelle, en même temps que, restant aux entrailles de la mère, ils seraient dans une jouissance éternelle auprès d'elle.

Pour quelle raison Ciel ne détruit pas tout simplement ces êtres monstrueux nés de la fusion avec Terre ? L'objet de sa haine était immortel, cet objet était littéralement, dans la fiction mythique, impérissable ; Ciel ne peut qu'étouffer sa haine en occultant l'objet pour le faire « inexistant ».

Une *haine solide, ça s'adresse à l'être*¹²⁰, dit Lacan en 1973 dans son séminaire *Encore*, une haine qui tient ferme après la dissimulation de l'objet, car l'objet est indestructible.

La haine du fils semble être d'une autre nature. Elle est d'abord adressée au père en ce qu'il est *florissant* : « [...] *vient au monde Cronos, le dieu aux pensées fourbes, le plus redoutable de tous ses enfants ; et Cronos prit en haine son père florissant* »¹²¹. Si la prospérité du père, entendue dans le sens de la fertilité, est ce qui engendre la haine chez le fils, à deux reprises¹²² Hésiode énonce que c'est à cause des œuvres infâmes que

¹¹⁷ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 36, vers 125-126.

¹¹⁸ L'Amour naît après le Vide et la Terre, « [...] *celui qui rompt les membres [...]* ». Ibid., p. 15, vers 116-122.

¹¹⁹ Ibid., p. 37, vers 154-156.

¹²⁰ Lacan Jacques, *Séminaire XX, Encore*, séance du 20 mars 1973, « Le savoir et la vérité », éd. Seuil, p.91, 1975. Voir ultérieurement la partie « De la haine du père ».

¹²¹ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 37, vers 136-138.

¹²² Ibid., p. 38, vers 166 et 173.

la haine est incitée et mise en acte, d'abord nommée par la mère ensuite achevée par Cronos.

Et l'objet terrifiant s'érige contre la tyrannie du père, à son tour la haine du fils s'expose. Ce sont les paroles de la mère qui labourent pour que la haine, qui était déjà là, puisse se dresser ; avec ces paroles Terre inscrit Cronos dans son désir : « *Fils issus de moi et d'un furieux, si vous voulez m'en croire, nous châtierons l'outrage criminel d'un père, tout votre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes.* »¹²³

Les deux versions de la haine du fils ne s'opposent pas, elles méritent d'être signalées comme appartenant à un seul et même mouvement : la prospérité du père (l'avantage imaginaire du père) convoitée par le fils fait naître la haine, puis celle-ci paraît trouver le fil conducteur dans les mots de la mère, « le père doit être haï par ses *œuvres infâmes* ». La haine attachée à la jalousie prend corps dans une idée de justice véhiculée par Terre, châtier le père par ses *outrages criminels*.

Le pourquoi de la demande maternelle de justice reste très vague et si la signification de l'*outrage criminel* n'est pas élucidée, il y a cependant une lecture à effectuer dans le fait de renforcer le signifiant *outrage* avec le signifiant *criminel*, comme si l'intention était d'indiquer non seulement un dommage, une offense subie par la mère, mais un acte encore plus vil.

Quel est finalement l'outrage criminel du père ? Peut-on penser que c'est le fait de ne pas laisser ses enfants naître ? Peut-on penser également que la haine contre Ciel, parce que né de Terre elle-même, vise la sexualité entre le fils et la mère ?

Ce que le texte indique c'est que le père, nommé comme tel par la mère, est l'auteur d'un dépassement des limites : il *est le premier* à en avoir *conçu œuvres infâmes*, il l'avait fait mère par l'union avec lui. Qu'est-ce que le père avait conçu d'autre si ce n'est pas ses enfants, ses *œuvres infâmes* ?

On n'ira pas au-delà, juste à signaler que, si cette hypothèse pouvait être justifiée, la façon dont la mère désigne ses propres enfants serait des « œuvres infâmes » (les œuvres du père) comme si cela relevait ainsi d'un regard haineux de la mère adressé aux enfants.

La haine des fils trouvant alors un support (les paroles de la mère) n'attend que le moyen, la serpe. « *Et le grand Ciel vient, amenant la nuit ; et, enveloppant Terre, tout*

¹²³ Ibid., p. 38, vers 163-166.

avide d'amour, le voilà qui s'approche et s'épand en tous sens. Mais le fils, de son poste, étendit la main gauche, tandis que, de la droite, il saisissait l'énorme, la longue serpe aux dents aiguës [...] ; et, brusquement, il faucha les bourses de son père [...] »¹²⁴.

Par l'acte de castration du père par le fils, au moment de l'accouplement avec Terre, les places sont définies ; la fusion entre Ciel et Terre s'arrête, de même pour la demeure interminable des fils au sein de leur mère.

C'est alors par la haine de la mère et du fils à l'égard du père que le premier crime a été commis ; par la chute accomplie du père, les enfants vont pouvoir s'inscrire dans une suite généalogique. Jean-Pierre Vernant (1967) n'oublie pas de rappeler que s'il s'agit d'un ordre conquis, il a été obtenu « [...] au prix d'un forfait qu'il faudra payer. »¹²⁵.

Le père blessé, dans *Théogonie*, ne tardera pas à proférer la marque qui va traverser sa descendance : « *Mais le père, le vaste Ciel, les prenant à parti, aux fils qu'il avait enfantés donnait le nom de Titans : à tendre trop haut les bras, ils avaient, disait-il, commis dans leur folie un horrible forfait, et l'avenir en saurait tirer vengeance.* »¹²⁶.

Au prix de la blessure la reconnaissance des fils a lieu, ils sont nommés « les Titans » et ont une place dans le discours du père, bien que leur existence ne soit reconnue que par l'imprécation, l'acte en paroles de la haine. S'agit-il du moment où, châtré, le père consent à être père comme tel ?

Le père voue au malheur ses fils énonçant la condamnation qui va traverser les générations divines, car ce n'est pas lui qui en tirera vengeance, c'est *l'avenir* qui le fera ; ce qui est attendu, possible, mais pas pour autant totalement prévisible, va se charger de rappeler la faute commise. Comment cela peut-il être possible ? Hésiode trouvera la voie.

¹²⁴ Ibid., p. 38, vers 176-181.

¹²⁵ Jean-Pierre Vernant, « « Œdipe » sans complexe ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op cit., tome I, p. 86.

¹²⁶ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 39, vers 207-211.

2. Deuxième partie : « *Ce ne fut pas pourtant un vain débris [...]* »

« [...] et brusquement, il faucha les bourses de son père, pour les jeter ensuite, au hasard, derrière lui. Ce ne fut pas pourtant un vain débris qui lors s'enfuit de sa main. Des éclaboussures sanglantes en avaient jailli ; Terre les reçut toutes, et, [...], elle en fit naître les puissantes Érinyes, [...] »¹²⁷.

Hésiode, *Théogonie*.

Les Érinyes viennent au monde comme le produit inopiné d'une « rencontre forcée », ratée par la violence ; d'une combinaison inespérée de deux éléments, le sang et la terre, elles en sont la conséquence.

De cette union, qui n'aurait pas eu lieu sans la déchirure du père, les Érinyes s'inscrivent comme divinités aînées, chtoniennes ou infernales, pas soumises aux dieux de l'Olympe.

Si le partenaire est celui qui à l'origine avait été choisi par le dieu, ce n'est pas le cas des fluides qui viennent le rendre fertile. Avec la jouissance du dieu interrompue¹²⁸ et avec la blessure, ce sang divin va féconder Terre et va engendrer celles qui vont pourchasser les hommes fautifs de crimes de sang.

Des persécutions qui auront donc lieu, il ne faudra pas oublier qu'un premier affront avait déjà été accompli à l'égard du père et que les Érinyes - le produit de ce qui garde la mémoire, *le sang* et *la malédiction* - vont être là pour le rappeler.

Que reste-t-il de la puissance incommensurable du père si ce n'est que l'imprécation, le vœu de malheur, et les Érinyes ? Elles sont le résidu de la coupure du père, elles vont se substituer à sa haine, poursuivant sa descendance dès l'intromission acharnée d'un pouvoir archaïque où les fautes n'ont ni oublié, ni indulgence.

¹²⁷ Ibid., p. 38, vers 183-185.

¹²⁸ « Quant aux bourses, à peine les eut-il tranchées avec l'acier et jetées de la terre dans la mer au flux sans repos, qu'elles furent emportées au large [...] ; et tout autour une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma [...] la belle et vénérée déesse qui faisait autour d'elle, sous ses pieds légers, croître le gazon et que les dieux aussi bien que les hommes appellent Aphrodite [...]. ». Hésiode, *Théogonie*., op. cit., Poche, p. 23, vers 188 - 196.

Elles sont l'incarnation des mots de malédiction du père, ne pouvant plus, étant donné le caractère immortel de sa progéniture et du fait de la blessure, faire disparaître l'objet de sa haine.

À la fin de l'œuvre *Les Travaux et les Jours* (VIII^e siècle av. J. -C), Hésiode veut dissuader ses contemporains d'une rencontre fortuite avec les puissantes Érinyes, « Évitez les cinquièmes jours du mois : ils sont pénibles et néfastes. C'est un cinquième jour, dit-on, que les Érinyes entourèrent la naissance de Serment, enfanté par Lutte, pour être le fléau des parjures. »¹²⁹.

Or, dans *Les travaux et les jours*, Hésiode ne se retrouve plus dans la position de citer le dire des Muses et, si bien qu'il est traversé par le discours mythique, il va introduire le précepte pour répondre à sa réalité ordinaire ; il s'adresse à son frère pour lui dire ce qu'il doit faire, il s'adresse aussi aux gouvernants. Hésiode non seulement s'approprie l'emprise du monde des dieux, de leur justice, mais il la traduit, « [...] le poète parle maintenant en interprète des dieux [...] »¹³⁰.

C'est donc au moment où un changement de place s'opère, place à partir de laquelle Hésiode¹³¹ parle, qu'il va articuler les Érinyes à Serment. Elles bordent à sa naissance le dieu (enfanté par *Lutte* ou *Éris*, au cœur violent¹³²), divinité chargée de recueillir la parole donnée. Serment poursuit les fautifs de *sentences torses*¹³³, il punit ceux qui violent la parole conférée.

Horkos, ce qui vient signer ou attester d'un engagement pris, va être, pour l'indiquer ainsi, escorté par les Érinyes. Le lien des Érinyes à la parole est soulevé donc ailleurs qu'au travers des « mots-dits » du père (l'acte du langage qui par l'imprécation fige la suite dans le malheur) ; mais, à partir de l'action des Érinyes sur *Horkos*, ce lien - entre le

¹²⁹ Hésiode, *Théogonie...*, p. 115, vers 803-805.

¹³⁰ Ibid., Notice de Paul Mazon.

¹³¹ Nicole Loraux fait un commentaire au sujet de cette position hésiodique « Occasion de réfléchir sur l'étonnant destin d'Hésiode dont la poésie, censée ignorer la cité comme monde politique, ne cesse de fournir des modèles pour penser la *pólis* [...] ». Loraux Nicole, op. cit., p. 38.

¹³² Fille de *Nyx* (la Nuit, qui avait aussi enfantée « l'odieuse Mort »), Éris sera la mère de plusieurs divinités (la Faim, la Peine, les Meurtres, les Mots menteurs, etc.) toutes en relation avec le malheur ou le conflit. Elle est aussi, dans la théogonie hésiodique, la mère d'*Atè*. Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., p. 27. Il ne faut oublier qu'Éris est à l'origine de la guerre de Troie.

¹³³ Ibid., p. 94, vers 219.

pacte et les Érinyes - réalise un caractère divin¹³⁴ sur les accords humains et peut indiquer aussi la perte de leur caractère de mobilité¹³⁵.

Les Érinyes se verront octroyer dans l'épopée, puis dans la tragédie, un rôle à l'intérieur d'une conception sur la faute ; leur besogne est à accomplir lors des vengeances des crimes au sein d'une famille¹³⁶.

Un lien est-il implicite entre cette première tâche des Érinyes, qui selon le mythe d'Hésiode est reliée à Horkos (la parole donnée), et les crimes touchant ce qui est au socle de la société grecque, la famille ? La base même de la famille, les pactes symboliques seront-ils gardés par les Érinyes ?

Lorsque les liens familiaux, *philia*, désignent une valeur de possession et reposent sur une identité entre les membres - à la condition d'être semblables - lorsque pour la société grecque, comme l'indique Jean-Pierre Vernant (1972), les devoirs civiques *et religieux ne peuvent pas être dissociés de cette affection réciproque*¹³⁷, le crime de sang doit prendre une connotation toute particulière en tant que rupture d'un ordre et en tant que mise en péril d'un pacte assuré par la non-différence.

Ces crimes étaient inconcevables car ils mettaient en danger la survie de la cité, « [...], c'est surtout la parenté, qui tisse entre les citoyens assez de liens pour que ce qui unit permette d'éviter la pensée de ce qui sépare. »¹³⁸, suggère Nicole Loraux (1997) dans le livre *La Cité Divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Éviter la pensée de ce qui sépare* est le mot d'ordre envoyé aux citoyens, pour, après le conflit¹³⁹, reconstruire la cité comme un seul corps civique.

¹³⁴ Il faut se rappeler aussi que Sophocle, après Hésiode, va introduire la justice divine attachée aux serments, comme étant une des limites rencontrés par l'homme. Voir sur ce texte, dans la partie « Avec le droit », la citation concernant *Antigone* (antistrophe 2), où le chœur décrit le caractère imbriqué de l'homme.

¹³⁵ Les pactes sont changeables, substituables, ses termes varient et se déplacent, ce qui n'est pas le cas du serment. Mais cela constituera une réflexion à mener plus tard.

¹³⁶ Une maigre parenthèse d'un point de vue anthropologique pour indiquer qu'au niveau culturel, les Érinyes ne seront pas écartées, dans la cité, du monde religieux ; l'acte rituel et les offrandes, qui leur seront adressées, prennent cependant une dimension de mise à l'écart, s'agissant alors moins d'établir un contact ou un échange que d'éloigner, ou d'apaiser ces forces sinistres, Jean-Pierre Vernant nomme ceci comme des *rituels d'aversion*. Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 73.

¹³⁷ Jean-Pierre Vernant, « « Œdipe » sans complexe ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 88.

¹³⁸ Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 27.

¹³⁹ Le conflit dans le contexte de l'antiquité grecque et sa résolution : « [...] après la défaite finale dans la guerre de Péloponnèse, après le coup d'État oligarchique des Trente « tyrans » et ses exactions, le retour victorieux des résistants démocrates, retrouvant leurs concitoyens, adversaires d'hier, pour jurer avec eux d'oublier le passé dans le consensus. ». Ibid., p. 13.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Tenant compte du mythe où la structuration du monde, à partir de la mise à distance de l'objet maternel, est une portée de la haine, est-ce cet appel - à éviter la pensée de ce qui sépare - un avertissement qui va ainsi viser la haine ? Indique-t-il qu'en faire référence irait à l'encontre du mouvement unificateur ? Empêcher la haine commence par le fait de ne pas la nommer, tout en rappelant son œuvre : la séparation, si dangereuse pour la construction de la cité.

C'est une façon aussi de ne pas revenir sur le crime, comme si par ce chemin toute reproduction était en même temps évitée. Or, le théâtre de tout crime n'est pas sans rappeler celui commis à l'égard du père mythique où, pour être, il fallait aux fils de passer par l'acte criminel. Réponse haineuse face à une autre haine, celle du père, qui n'était pas moindre et dont les fils ne se sont pas débarrassés.

Le champ d'où la haine du père¹⁴⁰ tire son origine ne semble pas être celui des attributs imaginaires ; ce champ semble être celui de la Chose, « [...] où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, lieu où est mis en cause tout ce qui est lieu de l'être [...] »¹⁴¹, dit Lacan en 1960, dans le *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*.

L'affront à l'égard du père ne reste pas impuni, le fardeau des mots du père va sustenter par la suite les actes de vengeance¹⁴² dans un sans fin de répétitions. Ce maillon est un impossible retour, qui va de la haine originelle du père, à celle de la mère et du fils. Il trouve son élan dans le désir de la mère, auquel un des fils, Cronos, consent, pour que la castration soit accomplie. Ce maillon s'inscrit dans les paroles de ce *père terrible*, venant à la place de la relation avec Terre, dorénavant impossible.

Cet effet de substitution fait penser à Lacan (1958), lorsque dans le *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, il décline la fonction du signifiant paternel par son effet, l'avènement du sujet. Autrement dit, le père « actant » par la parole la violence et la séparation, les fils débutent en tant qu'êtres manquants. Cette trace du père, *la dimension du manque introduite chez le sujet par le signifiant*¹⁴³, se substitue à l'éternel auprès de la mère.

¹⁴⁰ On y reviendra plus tard dans la partie « De la haine du père ».

¹⁴¹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., séance du 04 mai 1960, « La pulsion de mort », p. 253.

¹⁴² Autres divinités justicières, les Kères, filles de Nuit et de Chaos après l'acte de castration de Cronos, sont aussi les déesses de la vengeance, n'oubliant rien elles « poursuivent toutes les fautes contre les dieux ou les hommes [...] ». Voir aussi les notes de bas de page sur les enfants engendrés par *Chaos* et *Nuit* après la violence de *Cronos*. Notes réalisées par Gabrielle Pironti. Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 26 et 27, vers 220.

¹⁴³ Lacan Jacques, *Séminaire V, Les formations...*, op. cit., 18 juin 1958.

Le champ des Érinyes n'est pas celui de la fusion avec la mère, mais celui de la persécution à l'égard des fautifs. Par l'imaginaire du mythe, la fonction symbolique est mise en lumière, la haine prend une autre forme, elle est, comme le montrent les Érinyes, mise au service de l'inscription généalogique et est intriquée au travail de civilisation¹⁴⁴. Par l'union de l'acte et de l'imprécation, la fonction des Érinyes naît, elle est dans un rapport indéniable avec ce qui peut être de l'ordre de la dette, voire de la culpabilité insatiable, gourmande, infatigable, terrible telle que les Érinyes.

D. Les Érinyes

Des meurtres anciens en nouveaux meurtres, les Érinyes sont la continuité du crime, elles sont à l'engendrement du crime qui n'a pas de fin.

1. Phénix : L'antihéros

Commencer par un récit qui montre le contraire de l'acharnement des Érinyes... pour quoi pas ? Regarder l'opposé est une autre manière, « détournée », de se rapprocher de l'objet convoité.

L'histoire qui suit est celle de Phénix dans l'*Illiade* ; précepteur d'Achille, Phénix n'est pas un héros tragique, dans l'orientation qui avait pris ce mot dans le développement précédent, cela n'a aucun rapport avec le fait qu'il soit un guerrier. Car Phénix ne se laisse pas aller, l'*Atè* ne l'atteint pas, elle ne prend pas possession de son corps, étant lui-même sujet de choix.

Cette histoire constitue une exception qui montre une possibilité de détourner la persécution des divinités vengeresses. Phénix était celui qui avait séduit l'amante de son père et qui, malgré sa colère, avait renoncé au parricide ; c'est curieux, semblable au mythe hésiodique, c'est de nouveau la mère qui incite le fils à la révolte et à occuper une autre place.

¹⁴⁴ Cette précision, concernant « l'agir » de la haine au niveau de « l'inscription généalogique et l'intrication au travail de civilisation », est une remarque de Marie-Jean Sauret (mai 2014).

Phénix dit par rapport à son père : « *De ce fils d'Orménos j'éprouvais la colère à cause d'une femme [...]. Il l'aimait, dédaignant son épouse, ma mère, et sans cesse, à genoux, celle-ci me priait de jouir avant lui de cette concubine, de façon qu'elle prît le vieillard en horreur. J'obéis à ma mère, mais mon père fut prompt à s'en apercevoir. Il lança contre moi force imprécations et, prenant à témoin les dures Érinyes, il souhaita n'asseoir jamais sur ces genoux un enfant né de moi.* »¹⁴⁵.

Au premier abord, jouir de celle qui partage la couche du père peut impliquer d'autres aspects au delà de la rivalité imaginaire. L'inceste se profilerait-il dans le jeu de l'interchangeabilité de places¹⁴⁶ où le désir de la mère ne sème pas de limites mais le trouble ? Jouir de la concubine du père dit encore plus d'une sexualité partagée par personne interposée, d'une confusion de places dont la mère semblerait être la conceptrice ?

Contrairement à ce qui est introduit à travers les questions, par le désir de la mère émerge l'image d'une réorganisation, d'une redéfinition des places. Il fallait que, par l'agir du fils, un sentiment de répulsion soit ressenti par la concubine. Le rejet envers la vigueur de l'amant (le père) allait permettre à la mère de récupérer sa place de femme auprès de son époux. Un époux repoussé par une femme, et dont on peut dire qu'il est blessé dans sa virilité, puis rattrapé par l'épouse légitime¹⁴⁷.

Attiser la colère de Phénix et l'introduire dans la concurrence, la rivalité à l'égard du père, ne semblait être qu'un moyen au service de la mère. C'est un noyau à ne pas écarter : la rencontre entre le désir de la mère, la convoitise de l'objet du père par le fils, la haine de la mère mais aussi celle du père, éveillée par l'acte du fils.

Il y a dans Phénix, cet « antihéros »¹⁴⁸, un détournement de la répétition mythique de la faute ; oui, Phénix avait occupé la place du père auprès de son amante, cédant au désir de la mère ; et non, après l'imprécation, il n'avait pas commis l'acte d'agression à l'égard du père et n'avait pas cédé au désir du parricide.

¹⁴⁵ Homère, *L'Illiade*, en *Homère, Illiade...*, op. cit., chant IX, p. 244, vers 448-456.

¹⁴⁶ Ceci n'est pas une référence à la controversée hypothèse de Françoise Héritier sur « l'inceste du deuxième type ». Voir Héritier-Augé Françoise, « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et postclassique », *Métis, Revue d'Anthropologie des mondes grecs anciens*, volume 9, No 9 – 10, p. 99-115, 1994.

¹⁴⁷ Marie-Jean Sauret (mai 2014) indique à propos de cette position de Phénix : « N'est-ce pas aussi une autre façon de penser et de tenter d'arracher une femme au père de la horde supposé jouir de toutes - mais, dans ce cas, sans le tuer comme dans *Totem et Tabou* ? »

¹⁴⁸ Clarifiant qu'il ne s'agit pas de faire un parallèle entre Phénix et Créon, il faut signaler que, dans la lecture effectuée par Lacan de l'*Antigone* de Sophocle, c'est Créon qui rend compte d'un homme détaché de l'*Atè*. Il est, comme le dit Lacan, *le contre-héros* ou *le héros secondaire* ; Créon est loin de la position d'*Antigone*. « *L'Atè, qui révèle de l'Autre, du champ de l'Autre, n'appartient pas à Créon, c'est par contre le lieu où se situe Antigone.* ». Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 15 juin 1960, « Antigone, dans l'entre-deux-morts », p. 323.

La suite de crimes à venir avait été évitée de justesse par l'intervention d'un des immortels. Phénix avait écouté la crainte envoyée par la divinité, par l'Autre, « [...] il mit en mon esprit la crainte des propos et du blâme des hommes ; j'eus peur d'être appelé parmi les Achéens du nom de parricide. »¹⁴⁹.

Ce choix de Phénix renvoie aux mots prononcés par le chœur chez Sophocle¹⁵⁰. Phénix fait le pari de suivre le monde des hommes, il doit assumer le renoncement au parricide. Avec Phénix, Homère introduit l'homme civique dans le sens d'un homme qui fléchit ses actes, qui les accorde avec le regard attendu du social, laissant de côté l'embarras du désir. Le mot *blâme* désigne ce qui est craint par Phénix et qui fait que le désir soit entravé dans sa route : devenir coupable aux yeux des autres et être nommé en tant que tel. Phénix doit quitter le foyer paternel.

Phénix va découvrir une place où il est aimé *comme un père aime son fils unique* lorsque, dans sa fuite, il est accueilli par Pélée ; ce roi va lui confier l'éducation et la protection de son propre enfant, Achille¹⁵¹. Le précepteur, raconte Homère, non seulement va assumer la formation du jeune, il va l'aimer et lui sera dévoué tel qu'un père peut l'être pour un fils : « [...] alors il me fallait t'assoir sur mes genoux te couper ta viande et la porter, ainsi que le vin à ta bouche [...]. Je pensais que, le ciel me refusant un fils, tu serais cet enfant, [...], que ma vieillesse aurait un jour pour défenseur. »¹⁵².

Le père haï n'est plus là, il est mort pour Phénix, qui n'a pas eu, l'objet du désir éloigné, à vivre perdu par les remords ; il n'a pas eu, non plus, à vivre poursuivi par les remords des crimes de sang ; Phénix ouvre la voie à la possibilité d'une transmission. Quelque chose de la chaîne du sang est arrêté, le lien symbolique de la filiation, la transmission d'un ordre, trouve avec Pélée, Phénix et Achille une possibilité d'exister dans la mesure où chacun est à sa place : de père en fils, ou du père au fils.

¹⁴⁹ Homère, *L'Illiade*, en Homère, *Illiade...*, op. cit., chant IX, p. 244-245, vers 459-461,.

¹⁵⁰ Voir sur ce texte la partie « Avec le droit » : particulièrement, dans la citation d'*Antigone*, l'introduction faite par le chœur de la justice des hommes : « *S'il observe les lois du pays et la divine justice des serments, grande est la cité. Mais que l'audace soit en lui, plus de cité !* ».

¹⁵¹ Une réflexion de Pascale Macary (2005), dans l'article « Du bain de Diane à Artémis l'ensauvagée », permet de mieux saisir la position de Phénix : « *Nous ajouterons qu'il est question, dans ce mythe [Méléagre et le sanglier de Calydon], d'accéder au désir à partir de pertes consenties : savoir perdre pour pouvoir gagner l'areté – l'excellence humaine. Dans la vie, il faut y entrer en se défaisant, par exemple, de l'amour trop prudent d'une mère et en désertant son gynécée. La mise – mourir ou bien vivre dans le champ épique et tragique que nous avons traversé – est ce qui doit sous-tendre tout acte. C'est à une éthique de l'acte que nous convie Méléagre, l'anti-héros par excellence, lui qui n'a jamais rien risqué. Poser un acte, c'est franchir les limites circonscrites par l'automaton, faire un pari qui flirte toujours avec une certaine part d'incertitude.* ». Macary Pascale, « Du bain de Diane à Artémis l'ensauvagée », in *Psychanalyse*, No 3, France, éd. Erès, 2005, p. 46-47.

¹⁵² Homère, *L'Illiade*, en Homère, *Illiade...*, op. cit., chant IX, p. 245, vers 487-495.

Il ne faut pas oublier que la malédiction du père, adressée à Phénix, visait une coupure générationnelle, l'impossibilité d'une descendance. Avait-il, Phénix, montré allégeance à un pacte - en rapport aux liens familiaux - du moment où, renonçant à l'assassinat, un regard se pose sur lui et le reconnaît en tant que fils ? Avaient-elles, les Érinyes - gardiennes aussi des pactes symboliques - lâché prise lorsque Phénix, par crainte du blâme, agit « en sachant » de sa propre responsabilité ?

2. Les Érinyes et celui *ne savait pas*

À qui s'adresse alors la poursuite des Érinyes ? Homère rappelle que les Érinyes sont du côté *des aînés*, de ceux qui sont avant¹⁵³ ; ce sont eux qui vont invoquer les redoutables signalant qui est la victime-criminelle qu'il faudra serrer de près. Les aînés, ceux qui précèdent, vont inscrire le sujet comme objet de la gourmandise des Érinyes, et elles ne vont répondre qu'à leurs énoncés.

La question des Érinyes ne peut donc être comprise que par la dimension de l'antériorité, ce n'est pas la question de leur origine mais celle de leur inscription dans une suite d'énoncés sous une forme négative : celle de l'imprécation, la négation de l'être de l'autre, et de l'affirmation de la dette en tant que principe de l'être.

La scène est celle de la chasse où une proie est traquée ; c'est l'homme fautif de crimes de sang ou de parjure qui participe à la place du gibier, ce tableau a cependant une marque particulière : un intime est partagé entre les furies et la victime ; leur souffle se confond, elles sont là, puisqu'il est là, puisqu'il a le crime en lui.

Pour bien visualiser la spécificité de cette chasse : ce n'est pas une confrontation, impliquant une relation d'égal à égal, un duel ; c'est bien une traque et non pas un affrontement¹⁵⁴. Cette chasse est celle d'une divinité ancienne, archaïque, à l'égard d'un héros, où la puissance de la colère des Érinyes n'a rien de comparable à celle de leur proie. Il ne s'agit pas de la capturer ou de l'abattre ; il s'agit de la traquer, la punir dans une relation où le maître est inamovible et prédateur, car changeant de victime, lorsqu'un nouveau crime est commis, il va être nourri.

¹⁵³ « Tu ne l'ignores pas : les aînés ont toujours pour eux les Érinyes. », dit Iris à Poséidon, dans *l'Illiade*. Ibid., p. 348.

¹⁵⁴ Aucune comparaison ne peut être effectuée avec les chasses à l'homme dans le cadre des captures dont le but est la réduction à l'esclavage, ni avec les chasses à l'homme liées aux luttes de pouvoirs territoriaux, *la souveraineté cynégétique*, ni avec les chasses d'élimination fondées sur l'image d'un autre dangereux, ni avec les chasses dont l'objectif est la soumission totale de l'autre - Se référer au texte de G. Chamayou, *Les Chasses à l'homme*. Chamayou Grégoire, op. cit.

Les Érinyes vont introduire dans la vie du héros¹⁵⁵ le temps des dieux. Celui-ci devient ainsi tourment qui ne s'arrête pas car les Érinyes amènent l'impossible oubli, la relation sans voile à ce qui aurait pu être refoulé : le crime avait bien eu lieu, les Érinyes sont bien là pour le rappeler.

Un rappel du parcours jusque-là pour ne pas perdre le fil de la haine : première haine nommée, la haine première du père, « gratuite » et adressée à l'être. Deuxième haine désignée, celle éveillée par l'envie, la jalousie, l'objet convoité appartenant à un autre. Il y a aussi l'intervention haineuse de la mère, c'est elle derrière l'acte criminel (auquel Phénix avait échappé). Il y a l'acte, puis, la haine en paroles, l'imprécation, l'autre façon de coincer l'autre par la parole. Ensuite, la naissance des Érinyes, la chasse, l'impossibilité de la responsabilité, l'impossibilité donc d'arrêter la suite de meurtres, et de contenir la haine.

La situation du héros est définie par une dette existante, fatalité ou *Atè*, où la violence des Érinyes ne laisse pas de place à une distance nécessaire pour que, après le crime, le héros construise un pont qui va du regret à la reconnaissance de l'acte criminel et à la prise de responsabilité (ce qui était, peut-être, signifié par Phénix lorsqu'il exprimait la crainte d'être désigné en tant que parricide).

Le sentiment de culpabilité s'acharne sur le sujet prenant corps, dans le mythe, à l'extérieur de celui-ci et l'empêchant de se poser la question sur son agir. Par la loi des Érinyes, le temps pour l'établissement des liens sociaux, pour l'inscription de l'homme au monde civique, était écarté.

La répétition du crime était tracée comme une vieille loi, un serment signé par le sang ; les Érinyes, d'une voix stridente et intraitable, traquaient leur objet de cette loi obscure à laquelle il devait s'y soumettre. Une loi pas tout à fait inconnue par le héros mais dont la voix n'était pas pour autant moins perçante ou efficace.

Le héros de la tragédie antique est là parce que la faute a été commise. Il est inscrit dans la mémoire-colère éternelle et il a un rôle à jouer, comme le dit Lacan (1961) dans le *Séminaire VIII*, sur *Le transfert*, le rôle de celui *qui ne savait pas*¹⁵⁶ : il ne savait pas de son désir, de l'*Atè*, qui se dévoile dans « [...] *cette dette qui s'accumule sans coupable et se décharge sur une victime sans que celle-ci ait mérité la punition [...]* »¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Le héros pris dans l'acception de protagoniste d'un récit, sens plus courant que celui abordé en relation aux développements lacaniens.

¹⁵⁶ Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert...*, op. cit., 11 janvier 1961, « L'atopie d'Éros », p. 122.

¹⁵⁷ Ibid.

La décharge avait pris dans le monde mythique la forme monstrueuse des Érinyes ; la dette, comme une entaille toujours présente amenant à l'acte, était par elles représentée et faisait la loi, toujours à la poursuite de la répétition du crime.

Il y a cependant un « après le mythe », comme une réponse du sujet à une cité toujours au bord du bain de sang et à une mise à l'écart de lui-même au profit d'un Autre, par les Érinyes, persécuteur. Quelque chose vient arrêter, en même temps, ce voyage métonymique par où les mythes peuvent amener l'écrit, là où les Muses renvoient aussi Homère ou Hésiode.

La loi dans le mythe des origines, ou dans l'épopée, faisait référence à une entité extérieure au sujet. Comment la question de l'intériorisation de la loi par le sujet a été résolue ?

C'est le passage du mythe - de l'obligation de tuer, du crime décidé ailleurs ou de la traque des filles de la haine - au questionnement qui intervient mettant une distance entre le sujet et le crime, même si celui-ci est cependant accompli, qui va être approché dans la tragédie.

Le poids des énoncés qui pénètrent le héros soit parce que justicier, soit parce que coupable, du moment où le crime « s'entame », sont interpellés au sein de la tragédie. Dans ce chemin, le triptyque de la tragédie d'Oreste est précieux.

III. *L'Orestie*, de l'*Agamemnon* aux *Choéphores* : le crime.

Un tableau en guise d'introduction.



Les remords d'Oreste (1862)¹⁵⁸, William-Adolphe Bouguereau.

¹⁵⁸ William-Adolphe Bouguereau : *Orestes pursued by the furies* ou *Les remords d'Oreste*, 1862, musée d'art Chrysler en Virginie, États-Unis.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

La tragédie de l'*Orestie* ne sera pas introduite par une réflexion concernant l'auteur ou par des commentaires concernant l'œuvre tragique d'Eschyle¹⁵⁹ ; elle va être introduite par un regard posé sur un tableau qui n'a rien de contemporain à la tragédie grecque du V^e siècle av. J. -C.

Avant de commencer par l'image érigée par un homme moderne (du 19^e siècle) et « ce récit » que l'image, elle-même, laisse à chacun le soin d'interpréter, il est opportun de rappeler que la tragédie de l'*Orestie* est un triptyque constitué de trois parties : *L'Agamemnon*, *Les Choéphores* et *Les Euménides*.

La continuité de l'analyse, menée jusqu'ici, situe la nécessité d'en tenir compte, en première instance, des deux parties initiales, *L'Agamemnon* et *Les Choéphores*, car elles narrent et positionnent la logique soutenant le crime accompli par Oreste et la chasse déclarée à l'assassin par les divinités *ainées* : les Érinyes.

Seulement après ce passage, après avoir interpellée la passion de la haine liée au désir de l'héritier du trône, on pourra s'orienter vers la recherche de la résolution tragique, la mort lente d'Oreste ou la reconnaissance de sa parole, de sa supplique ; c'est la troisième et dernière partie de la tragédie de l'*Orestie* : *Les Euménides*.

Où - après l'écrit d'Eschyle - si ce n'est pas dans le tableau de Bouguereau (1825-1905), *Les remords d'Oreste*, l'implacabilité des Érinyes a été mise en exergue avec autant de force ? Daté de 1862, le titre a été traduit en anglais comme *Orestes pursued by the furies* (titre sous lequel l'œuvre est présentée au musée d'art Chrysler en Virginie), ce tableau montre Oreste au moment où la blessure de Clytemnestre semble encore fraîche et où les Érinyes de la mère amorcent leur poursuite.

Tandis que le titre en anglais se rapproche de ce qui est évident dans la narration eschyléenne, le titre en français fait référence à ce qui ronge, ce qui mord une fois de plus, tenant compte du sens étymologique du mot *remords* qui laisse ouvert un lien avec la répétition.

Un citoyen occidental du 19^e siècle, avec tous les siècles d'enseignement religieux derrière, et avec l'inévitable rappel, ou opposition, au poids du péché et de la

¹⁵⁹ Pour cela d'autres études ont déjà fourni un matériel de référence : Voir l'article de Pierre Vidal-Naquet « Eschyle, le passé et le présent » dans le livre *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* ; l'introduction de Daniel Loayza à l'*Orestie* d'Eschyle (éd. Flammarion, 2001) ; ainsi que l'introduction de Raphaël Dreyfus à l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade, (*Tragiques Grecs, Eschyle, Sophocle*, 1967). Une liste détaillée des ouvrages de référence sur le théâtre d'Eschyle est à retrouver dans la partie « Éléments de bibliographie » : Eschyle, *L'Orestie*, éd. Flammarion, p.401-402, 2001.

culpabilité, peint Oreste poursuivi par les Érinyes, c'est cela qui est peint, mais encore et au-delà du titre descriptif des américains...

Entre la publication en 1854 de la bulle papale *Ineffabilis Deus*, par Pie IX¹⁶⁰ et la publication en 1859 de *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* de Charles Darwin, entre *Les fleurs du mal* de Baudelaire publié en 1857 et Bernadette Soubirous qui laisse à l'église romaine, en 1858, la non négligeable somme de dix-huit apparitions de la Vierge à Lourdes¹⁶¹, entre le début de la colonisation de l'Algérie par la France en 1830¹⁶² et la promulgation en 1848 d'un décret abolissant l'esclavage dans les colonies et les possessions françaises¹⁶³, Bouguereau peint, entre autres, ce tableau¹⁶⁴.

Entre la croyance et la politique, l'éveil des sciences et la réponse des arts, dans cette course hallucinante vers l'industrialisation¹⁶⁵, dans ce siècle plein de contrastes - où la mise en question n'épargnait donc pas le religieux -, Bouguereau choisit de la tragédie ce moment où la vengeance arrive à son culmen avec le matricide, où il ne reste rien d'autre que la chasse, faire payer à Oreste la souillure - *les chiennes* de la mère sont réveillées - et où la loi archaïque proclame toute sa puissance face à un Oreste qui fuit.

« *Prend garde à la furie des chiennes de ta mère.* »¹⁶⁶

¹⁶⁰ Bulle qui proclame le dogme de l'Immaculée Conception de la mère de Jésus pour l'église catholique. Le texte de Pie IX du 08 décembre 1854 est édité en ligne sur le site : http://www.icrsp.org/Saints-Patrons/Christ-Roi-Immaculee-Conception/Ineffabilis_Deus_Pie_IX.htm ou sur le site: http://resistance-catholique.org/Encyclique/18541208_PIX.html.

¹⁶¹ L'évêque de Tarbes, le 18 janvier 1862, publie un mandement par lequel il reconnaît officiellement les apparitions de Lourdes au nombre de 18 fois. Voir sur le site <http://fr.lourdes-france.org/approfondir/les-apparitions/la-reconnaissance-officielle-des-apparitions>.

¹⁶² Voir sur ce sujet les actes du colloque (juin 2006) : Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne -1830-1930. Edition en ligne : http://ens-web3.ens-lsh.fr/colloques/france-algerie/article.php3?id_article=14

¹⁶³ Voir sur le site de l'Assemblée nationale le décret relatif à l'abolition de l'esclavage dans les colonies et les possessions françaises du 27 avril 1848 : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/decret1848.asp>

¹⁶⁴ Cela pouvait bien ouvrir une réflexion sur la place et la réponse du sujet lorsqu'un nouveau maître apparaît, l'industrialisation - la science - en parallèle avec la proposition du droit grec, le nouvel ordre, introduite antérieurement.

¹⁶⁵ Bertrand Ogilvie signale que l'ère industrielle inaugure une nouvelle forme de violence : « [...] la violence propre aux rapports sociaux », telle qu'elle s'exprime dans le genre littéraire nouveau du « fait divers », violence diffuse ou généralisée saisie comme « fait de société » [...]. Ogilvie Bertrand, « Le savoir et la violence de l'universel », in *L'homme Jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012, p.79.

¹⁶⁶ Ibid., vers 912, 922 et 924.

« [...] nous suivons la piste du sang, goutte après goutte. »¹⁶⁷

Eschyle, *l'Orestie*.

A. « Les chiennes »¹⁶⁸ et le surmoi

1. Les Érinyes : l'évocation du surmoi par le mythe

Les mythiques Érinyes vont évoquer, à partir des caractéristiques dont elles ont été ornées, la voix du surmoi telle qu'elle est imagée : stridente, implacable, obscène. Ce lieu où des impératifs primordiaux se suivent les uns derrière les autres, ils se plaquent, se figent et ne lâchent donc pas, en tout cas, pas le sujet, semblable aux Érinyes traquant Oreste en fuite, « *Ce mortel, je le pourchasserai jusqu'à sa fin.* »¹⁶⁹.

Les Érinyes sont inscrites dans la vie du héros par des énoncés anciens : par la haine - la non-différentiation où le père renvoyait les fils - et par la persuasion¹⁷⁰ haineuse de la mère, puis par le crime et l'imprécation du père. À considérer que la persuasion de la mère, à part de ce qui a été déjà souligné, met en mouvement la possibilité d'une alliance, d'un « être avec », ce qu'implique - dans l'amour ou la haine - un exclu.

De son côté, l'imprécation signe aussi un lien où l'autre reste attaché par la violence des paroles, par un destin d'annihilation décrété par l'Autre. À la suite de la persuasion, du crime et de l'imprécation, le sujet reste soumis à un ordre tyran, absolu. L'ordre du langage qui cache en principe le ventre de la mère.

L'instance psychique du surmoi ainsi que la figure des Érinyes sont invoquées à partir de la question de leur antériorité¹⁷¹. Ce lieu où l'on pose l'antériorité, le langage, est le lieu d'où le surmoi prend aussi son siège : « *Par l'instrument du langage s'instaurent un certain nombre de relations stables, à l'intérieur desquelles peut certes s'inscrire quelque*

¹⁶⁷ Ibid., p. 217, vers 247.

¹⁶⁸ A deux reprises les Érinyes reçoivent cette nomination, d'abord par la mère puis par Oreste lui-même lorsque, suite au matricide, il reconnaît les Érinyes dans l'ombre « [...] *ce sont les chiennes furieuses de ma mère* », et il fuit épouvanté. Eschyle, *L'Orestie. Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, éd. GF Flammarion, p.199, vers 924 et p.204, vers 1054.

¹⁶⁹ Ou encore « *Cet homme, jamais je ne le lâcherai* ». Ibid., p. 216, vers 225, et p. 217, vers 231.

¹⁷⁰ La persuasion, Péitho, en tant que séduction, a un lien à la parole et, dans son rattachement à Aphrodite, une connotation sexuelle. Voir aussi en *l'Orestie* la référence No 51 dans la partie correspondant à *Agamemnon*. Ibid., p. 257.

¹⁷¹ Voir le développement antérieur à propos des Érinyes et de leur origine.

chose qui est bien plus large, va bien plus loin, que les énonciations effectives. Nul besoin de celles-ci pour que notre conduite, nos actes éventuellement s'inscrivent du cadre de certains énoncés primordiaux. »¹⁷², dit Lacan (1969) dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*.

Le concept de surmoi apparaît en 1923 dans le texte *Le moi et le ça*, lorsque Freud introduit sa deuxième topique ; il est assimilé par Freud à l'*idéal du moi* tout en soulignant une autre facette, celle de l'interdiction : « [...] « *ne sois pas ainsi* » (comme ton père) ; autrement dit : « *ne fais pas tout ce qu'il fait ; beaucoup des choses lui sont réservés, à lui seul* ». »¹⁷³.

Dans la mesure où Freud ne sépare pas, dans ce texte de 1923, ce qui est l'idéal du moi et le surmoi, ce dernier va être relié au moi et à sa construction narcissique, en même temps qu'il va être séparé et indépendant du moi. Il est alors inscrit, à ce moment-là de la théorie psychanalytique, dans le registre imaginaire par l'effet des identifications aux figures représentant l'autorité.

Au fur et à mesure des développements freudiens, le surmoi va être affirmé comme étant une instance paradoxale. Formé par l'intériorisation des interdits parentaux, le surmoi est le foyer de la fonction éducative et de la morale, il est le juge inconscient délégué par les parents ; Freud signale, toujours en 1923, non seulement que le registre inconscient, pulsionnel, est le lieu où le surmoi *se pose comme mandataire*, exerçant la délégation de juge et de censeur¹⁷⁴ d'une façon impitoyable, mais encore que le moi se

¹⁷² Lacan Jacques, Séminaire XVII, *L'envers...*, op. cit., séance du 10 décembre 1969, p. 11.

¹⁷³ Freud Sigmund, « Le moi et le ça » (1923), *Essais de psychanalyse*, éd. Petite Bibliothèque Payot, p.203, 1968.

¹⁷⁴ Dans une description purement phénoménologique le portrait des anciens magistrats romains peut illustrer certaines caractéristiques du surmoi : le censeur - le magistrat - avait un registre nominatif des citoyens et de leurs biens (les domaines, les naissances, les esclaves, etc). Avec la mission de « tout » surveiller, les attributions du censeur dépassaient largement le recensement et l'archivage (l'inscription dans l'histoire collective), ainsi que l'administration des finances de l'État ; la fonction qui leur était la plus redoutée était celle du *régime morum*, par laquelle le censeur pouvait juger la conduite d'une personne et, en référence au droit romain, la punir (« *Le censeur romain avait donc deux offices principaux : d'une part, l'établissement du cens, par le recensement (census) ; d'autre part, l'exercice de la censure des mœurs (censura)* ». Catteeuw Laurie, *Dénombrer pour mieux gouverner Cens et censure dans l'élaboration de l'État moderne (Europe, XVIe et XVIIe siècles)*, EHSS, Paris, Actes des colloques de l'AIDELF, Pages 17-33, 2008). Maintenir la cohésion sociale était au centre des missions des magistrats ; le contrôle ne dépendait que de leur propre appréciation et ne rendait pas compte à d'autres instances étatiques (Voir sur ce sujet : *L'antiquité grecque et latine du moyen âge*. <http://remacle.org/bloodwolf/institutions/censeur.htm>). Nonobstant, le rapprochement entre l'instance psychique et l'étatique arrive jusqu'à cette description de l'exercice d'un pouvoir absolu par ce droit de regard sur tout, à partir duquel le magistrat, agissant dans le cadre de l'Etat, octroyait ou enlevait la reconnaissance d'un individu en tant qu'être dans le social.

soumet à l'impératif catégorique du surmoi et ressent cet instance critique sous la forme d'un *sentiment de culpabilité*¹⁷⁵.

Dans la dynamique psychique le surmoi laboure à sa guise chez le sujet ; les impératifs, dont il se constitue, vont s'avérer « féroces » et vont opérer dès le sujet envers lui-même. L'injonction ne supporte pas les moyens termes, commandant le malaise du sujet et allant, souvent, à l'encontre de tout chemin socialisateur.

*« Ce fut une surprise de constater que lorsqu'il a atteint un certain degré d'intensité, ce sentiment de culpabilité inconscient pouvait faire d'un homme un criminel. La chose est pourtant certaine. [...] un puissant sentiment de culpabilité, antérieur, et non consécutif au crime ; un sentiment qui a été le mobile du crime, comme si le sujet avait trouvé un soulagement à rattacher ce sentiment inconscient à quelque chose de réel et d'actuel. »*¹⁷⁶, écrit Freud en 1923, dans *Le moi et le ça*.

Cette affirmation de Freud est absolument saisissante, elle sollicite le regard posé sur le crime interpellant son antériorité - ce n'est ni la question de l'intention criminelle, le contrôle du sujet sur son acte, ni celle de la folie, la perte du sujet dans l'acte. Le crime alors comme une tentative extrême de donner une logique à la faute qui avait, quand bien même, déjà écrit la souillure dans le destin sous une forme persécutrice.

En 1929, dans *Malaise dans la civilisation*, Freud développe encore plus l'instance psychique du surmoi et cela non seulement par rapport aux tortueux chemins qu'elle peut emprunter, mais par rapport à sa suprématie, car *rien ne peut rester caché au Surmoi, pas même des pensées*, dit Freud sur ce texte. *« Le Surmoi tourmente le Moi pécheur au moyen des mêmes sensations d'angoisse et guette les occasions de le faire punir par le monde extérieur. »*¹⁷⁷, ceci vient confirmer en 1929, ce qui avait été énoncé dans *Le moi et le ça* par rapport à un noyau surmoïque dans des actes criminels.

Pour revenir sur les Érinyes, en même temps qu'elles sont au-deçà de la civilisation, de façon paradoxale, elles indiquent la séparation et l'impossible de la jouissance, participant du travail de civilisation, elles désignent ce qui lui résisterait : héritières de la condition d'exister des Titans, l'objet indestructible de la haine du père, elles personnifiaient et citaient ce savoir obscur de la dette, cette loi aînée. Elles vont amener le temps des dieux, comme une version persécutrice de ce manque de signification. Le

¹⁷⁵ Sentiment de culpabilité qui repose dans la tension entre le moi et l'idéal du moi, c'est l'expression d'une condamnation du moi par son instance critique. Freud Sigmund, « Le moi et le ça » (1923), *Essais de...*, op. cit., p. 226.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, collection Bibliothèque de psychanalyse, éd. Presses universitaires de France, 10^e éd. p.82, 1986.

héros ne sait pas ce que les dieux veulent de lui¹⁷⁸ et ce « non-savoir » est non-voilé lorsque les Érinyes actent leur poursuite. Le héros est pris par la répétition.

Francisco Pereña, dans son texte *El hombre sin argumento* (2002), éclaire par rapport à la répétition, « *La répétition signale l'ineffaçable de l'empreinte qui ne se dissous pas dans le souvenir pour plus que le moi, infatigable, l'essaie.* »¹⁷⁹.

La répétition est ainsi signalée par Francisco Pereña, comme ce qui va indiquer l'existence d'une trace indélébile, qui ne peut pas être réduite à un passé ou à un effet d'évocation de celui-ci ; la répétition est ancrée tenant à un objet irréductible, constant parce que *perdu*, le *das Ding* freudien.

Tel que l'*Atè*, en tant qu'expérience d'une fatalité qui se répète, la répétition est liée au savoir, plus clairement à un « non-savoir » car c'est dans un lieu autre que les ficelles vont être tirées à la place du sujet, elle touche donc un manque de sens, une logique qui n'est pas trouvée ou qui est obscure. Francisco Pereña (2002) souligne cette connotation d'effroyable, de sinistre, unie alors à cette condition d'un être automatique, qui méconnaît les principes régisseurs de sa vie : « *Le sinistre de la répétition arrive face à l'inattendu et cependant répété.* »¹⁸⁰.

À savoir que l'*Atè* est aussi bordée par un rapport à la mort en tant que destin, réel, inévitable et puis déjà là ; « *La parole suppose l'expérience de l'absence.* »¹⁸¹, poursuit Francisco Pereña dans le même texte. Le sujet, lié au monde en tant que *parlêtre*¹⁸², a perdu d'avance et, face à la mort, il désespère, car il l'a en lui, c'est ce qui l'attend et, paradoxalement, il croit que les mots ne font que l'éloigner, « l'homme leurré par sa propre condition ».

Et pour le héros, le fardeau - exercé par les Érinyes sur lui - va le conduire au prolongement des bains de sang, puis à payer les crimes commis. « Tue ! Paye ! Tue ! Paye !... ». En d'autres termes « Jouis ! ».

Ce que le père mythique hésiodique met en paroles se transforme en figure extérieure, elle a ainsi comme origine la haine et la violence - la loi symbolique du père castré

¹⁷⁸ Voir aussi : « Les Érinyes et celui qui *ne savait pas* ».

¹⁷⁹ « *La repeticion señala lo imborrable de la huella que no se disuelve en el recuerdo por mucho que el yo, incansable, lo intente.* ». Pereña Francisco, *El hombre sin argumento*, España, éd. Síntesis, Proyecto editorial "Psicoanálisis", p.152, 2002. Traduction personnelle.

¹⁸⁰ « *Lo siniestro de la repeticion acontece ante lo inesperado y sin embargo repetido.* ». Ibid., p. 155. Traduction personnelle.

¹⁸¹ « *La palabra supone la experiencia de la ausencia.* ». Ibid., p. 156. Traduction personnelle.

¹⁸² *Parlêtre* est un néologisme utilisé par Lacan à partir de 1974.

introduite et portée par le fléau de l'imprécation - et se constitue en tant que le ressort des actes de vengeance.

Dans cette divinité obscure de la Grèce antique, il y a une façon imaginaire de nommer le surmoi sous le versant persécuteur et féroce (y en aurait-il un autre ?). Avec la malédiction, qui est une forme voilée de la jouissance¹⁸³, ces pas tout-hommes (les Titans), et leur descendance, sont en même temps condamnés à être la proie de la « gourmandise » des Érinyes, de cet inconnu du désir des puissances. C'est la condition qui signe leur existence hors l'aliénation première.

Dans le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Lacan désigne le ressort langagier du surmoi, « [...] le surmoi se situe essentiellement sur le plan symbolique de la parole [...] »¹⁸⁴. Le noyau du surmoi est ainsi à trouver plus loin, voire au-delà, des identifications du sujet, il est à repérer, malgré le sujet, dans un non-choix, l'impératif.

Le surmoi, dit Lacan dans ce séminaire, en tant qu'impératif est cohérent avec *le registre et la notion de la loi* autrement dit, poursuit-il, avec la structure du langage, *l'ensemble du système du langage*. Mais de quelle loi peut-il bien s'agir ? Si le surmoi est constitué des signifiants premiers, des impératifs arrêtés et sans nuances ? *Loi insensée qui va jusqu'à être la méconnaissance de la loi*.

Il ne s'agit donc pas de la loi symbolique à laquelle des références sont faites pour rappeler dans le social l'existence de la parole et des voies négociatrices à la place des actes. C'est la loi mais dans sa source, dans sa radicalité cannibale. Lacan (1954) l'énonce ainsi :

*« Le surmoi est à la fois la loi et sa destruction. En cela, il est la parole même, le commandement de la loi, pour autant qu'il ne reste plus que la racine. La loi se réduit toute entière à quelque chose qu'on ne peut même pas exprimer, comme le Tu dois, qui est une parole privée de tous ses sens. »*¹⁸⁵.

Cette parole privée de sens est la même qui va contraindre Oreste, dans l'*Orestie* d'Eschyle, à être l'agent dans l'enchaînement des crimes ? Peut-elle alors être désignée comme étant ce qui, de plus *ravageant* et primitif, est à l'origine des actes criminels ? De la cruauté ?

¹⁸³ La question de la malédiction sera développée ultérieurement.

¹⁸⁴ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Paris, Seuil, 10 mars 1954, « Le loup ! Le loup ! », p.119, 1986. Ce qui suit en italique appartient à la même référence bibliographique.

¹⁸⁵ Ibid.

À savoir, dit le coryphée, « [...] *tes libations, tes larmes sur les offrandes sans flammes, rien ne fera plier la tension de leur rage.* »¹⁸⁶ ; il n'y aura pas d'apaisement tant que le massacre n'est pas accompli, car c'est l'acharnement qui fait l'être des Érinyes.

Le surmoi est une instance, une entité, un lieu constitué par les impératifs primordiaux, un énoncé dénué de sens qui ne laisse au sujet que la fuite par des arrangements avec la jouissance, celle qui avait mit une limite au sans frein du langage ; mouvement de création du sujet qui l'inscrit à cette loi obscure et à laquelle il reste soumis.

D'un point de vue dynamique, c'est par la puissance, la pulsion de mort (en termes lacaniens la jouissance) et les impératifs (auxquels le sujet ne peut pas y échapper) que l'itinéraire du surmoi est tracé. La jouissance, du moment où le sujet est constitué, a ses raccourcis ébauchés par les impératifs surmoïques, et le surmoi pour Lacan n'a qu'une exigence « Jouis ! ».

Et pour les Érinyes, existe-il un ressort, agissant chez l'humain, qui donne le mouvement au malheur qu'elles commandent ? Dans l'article « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », Jean-Pierre Vernant (1972) donne une indication qui peut aider à éclaircir la question : « *Manía, Lússa, átē, miasma, Erinús – tous ces noms recouvrent une seule et même réalité mythique, un numen sinistre [...]* »¹⁸⁷.

La pensée de Jean-Pierre Vernant se précise : le terme *numen*¹⁸⁸, désigne une volonté sinistre, qui englobe la souillure, la faute qu'elle entraîne, l'imprécation, le crime lui-même, le châtement qui se suit pour le criminel et *pour sa descendance*. C'est une puissance, une force divine « [...] *agissant de façon le plus souvent néfaste au cœur de la vie humaine, en un foisonnement de formes : c'est un daimôn.* »¹⁸⁹.

Le *daimôn*, ce « mauvais génie », est, depuis Socrate¹⁹⁰, le lien de l'humain avec les divinités qui régissent la vie ; comme le suggère Pascal Guignard (1993) dans le préface au texte d'Apulée : « [...] *les daimôn grecs [...] à mi-chemin entre les hommes et les*

¹⁸⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 111, vers 69-71. L'option a été prise d'interpréter ce vers comme faisant référence aux divinités vengeresses, sans accentuer la question du sacrifice. Voir note de pied de page No 15 de *l'Agamemnon*.

¹⁸⁷ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., Tome I, p. 29.

¹⁸⁸ *Numen* est un mot latin neutre (*numen, numinis*) dérivé du verbe intransitif *nuo, nuere* qui signifie faire un signe de la tête, manifestant tantôt un consentement tantôt une répudiation. Littéralement, ce mot signifie une injonction, une volonté, volonté divine, puissance agissante de la divinité. Dictionnaire Latin- français <http://www.prima-elementa.fr/Dico-n06.html>

¹⁸⁹ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 29.

¹⁹⁰ « [Socrate] *le premier Grec à avoir revendiqué en mourant un démon personnel [...]* », écrit Pascal Guignard dans le préface au texte d'Apulée *Le démon de Socrate*. Guignar Pascal, Apulée, *Le Démon de Socrate*, Paris, éd. Payot&Rivages, Rivages poche, p. 13, 1993.

dieux, à mi-chemin des montagnes et du ciel, préposés à l'occupation de l'intervalle qui les sépare. »¹⁹¹.

2. Un aparté pour le « duende »¹⁹²



« Pinturas negras. *Saturno devorando a un hijo* »¹⁹³. Francisco de Goya (1746-1828).

¹⁹¹ Idem., p. 18.

¹⁹² « Un aparté pour le « duende » » s'est inspiré de la conférence du poète Federico Garcia Lorca : *Jeu et théorie du duende*. Elle avait été prononcée à la Havane, Cuba, en 1930.

¹⁹³ *Saturne dévorant un de ses fils* ou *Saturne dévorant son enfant*, exposée au Musée du Prado à Madrid, est une des *Peintures noires* de Francisco de Goya, peinte entre 1819 et 1823 directement sur les murs de sa maison (*Quinta del Sordo*).

Il est possible de faire un mariage trop rapide entre le *daimôn* et les Érinyes, puis par extension le surmoi ; invoquer le « duende » espagnol, une des appellations prises par le *daimôn*, peut aider à l'éviter.

Le « duende », si cher à Federico Garcia Lorca, « [...] *le duende remonte par-dedans, depuis la plante des pieds.* ». Il est une question de *sang*, « [...] *de très vieille culture et, tout à la fois, de création en acte.* ».

Le « duende » prend ordinairement une connotation de ludique, de plaisir, de joie, mais ce serait beaucoup trop doux, beaucoup trop mou pour le « duende » ; le « duende » exige la capitulation totale dans la douleur, la souffrance, la mort :

«[...] le duende ne vient pas s'il ne voit pas de possibilité de mort, s'il n'est pas sûr qu'elle va rôder autour de la maison [...]», ou «[...] mais le duende vous blesse, et c'est dans la guérison de cette blessure qui ne se ferme jamais que se trouve ce qu'il y a d'insolite, d'inventé dans l'œuvre de l'homme.», ou « [...] *le duende se charge de faire souffrir, par le biais du drame sur des formes vivantes, et il prépare des échelles pour que l'on s'évade de la réalité environnante.* ».

Et lorsque le « duende » prend possession, « *On sait seulement qu'il brûle le sang [...], qu'il épuise, qu'il rejette toute la géométrie apprise, qu'il brise les styles, qu'il s'appuie sur la douleur humaine qui n'a pas de consolation, qu'il entraîne Goya, dans l'utilisation des gris, des argents et des roses de la meilleure peinture anglaise à peindre avec ses genoux et avec ses poings dans d'horribles noirs de bitume [...]* »¹⁹⁴.

Le « duende », tel qu'il est ressenti par Garcia Lorca, invite à remémorer la pente du désir, la fatalité, l'abandon. Avec le « duende », le sujet s'y perd vers la mort et, optant par une sorte de renoncement, les canons écrits ne gèrent plus la main qui tient le pinceau¹⁹⁵. À l'arrivée du « duende » le moi desserre le corps et quelque chose d'autre en prend possession¹⁹⁶. Le chemin emprunté, également si c'est le dernier, arrête d'être *toujours le même*.

¹⁹⁴ Garcia Lorca Federico, *Jeu et théorie du Duende*, éd. Allia, p.23, 2008. Toutes les références antérieures, concernant « le duende », renvoient au même texte : p.15, 47, 49, 53, 2008.

¹⁹⁵ Personne n'avait commandé à Goya cet ensemble de peintures, dites « Noires » (1819 – 1823), auquel F. Garcia Lorca fait référence. En espagnol « *Pinturas negras* », dans lesquelles Goya fait disparaître tout effet héroïque ou sublime, j'ai l'impression de découvrir la figure démoniaque dans sa sensualité mortifère, un quotidien dans une atmosphère de cruauté et de jouissance. Voir : Goya, « *Pinturas negras* » Musée du Prado, Madrid, Espagne.

¹⁹⁶ Dans l'article « *Abord du réel : regarder les peintures noires de Francisco Goya en lisant Yves Bonnefoy* », Pascale Macary (2007) dit : « *Les pinturas negras défont le plan de la représentation factice, la transperce pour nous amener vers l'infini du non-sens [...] il [Goya] va au non-sens, au sans amarre, il murmure avec les rives du sans retour. Aussi, ses peintures de mur sont, non pas difficiles, mais impossibles à comprendre, parce que leur projet n'est pas de*

Ce n'est pas le cas lorsque les Érinyes sont-là, lieu des vengeances et lieu alors de la répétition. De leur côté agit donc l'impératif du monde des dieux : payer la faute souillure, s'acquitter d'une dette dont le surmoi est le gardien, bien entendu gardien pour qu'elle reste ; c'est ici où s'insère Oreste, dans un montage divin nourrit par les actes de sang, par un destin dont il n'est pas le maître, dont il méconnaît non pas l'injonction « tue », mais cette injonction première d'où la puissance qui le poursuit prend forme.

Le surmoi a pour Freud une fonction dans la « culturisation », dans la possibilité d'une vie ensemble. De cette charge symbolique, dont l'enfant va être endossé - léguée de génération en génération et qui va façonner la place qu'il occupera dans le social - c'est le surmoi qui parle en son nom. Sans oublier l'intemporel « jouis » du surmoi, signalé par Lacan, éloigné de tout renoncement nécessaire au parcours du « duende ».

Un homme est arraché du moulage des hommes par l'effet du « duende » et cela a un rapport avec ce trait d'union, souligné par Garcia Lorca, entre le « duende » et les bagages culturels d'un peuple ; c'est parce qu'il y a ce patrimoine culturel que la rupture peut exister et que l'homme, habité par le « duende », est aussi créateur. C'est parce que « le duende » se promène dans la chaîne signifiante qu'il peut s'arrêter et laisser alors son empreinte. Et l'homme n'est plus importuné, pour entrer dans la danse, par ses « petites légèretés pesantes » des prêtres narcissiques consolatrices éphémères de la douleur.

Le « duende » se définit en conséquence non pas dans une relation d'opposition à la répétition mais comme une limite possible, une expérience de construction à partir de la souffrance inévitable d'être sujet¹⁹⁷, tandis que la figure mythique des Érinyes est là pour éveiller et répéter l'horreur et la fuite face à l'indicible.

Ce n'est pas un lien de parenté entre les Érinyes et le « duende », ce qui a été trouvé ce sont deux versants différents de rapprochement à l'inéluctable : par le supplice et à la fin le cadavre, et par la traversée de la douleur humaine qui, menant toujours à la mort, fait exister le désir.

représenter le monde mais de faire poindre le réel insensé via une figuration d'effroi.». Macary Pascale, « Abord du réel : regarder les peintures noires de Francisco Goya en lisant Yves Bonnefoy », *Séminaire Rennes* : « *Qu'est-ce qu'une cure analytique ? La subversion du sujet et son intraitable.* », 13 juin 2007. http://www.apjl.org/spip.php?page=archivesPages&id_article=188

¹⁹⁷ « *Pour en revenir aux œuvres noires, quant à moi, je préfère faire de cette crise qu'a traversée Goya, crise dans le sens de changement subjectif, le paradigme de la création vraie.* », exprime Pascale Macary dans l'article, déjà cité, « Abord du réel : regarder les peintures noires de Francisco Goya en lisant Yves Bonnefoy ». Ibid.

Il est préférable de s'éloigner maintenant du « duende » et de rester sur le sentier ouvert par l'entité grecque, sur le passage des Érinyes tracé par le sang, là où le sujet reste renfermé dans la répétition de l'assassinat dont, à terme, c'est lui l'agent et la victime, la proie choisie par le traqueur.

B. Les crimes de la lignée ou « Qui est Oreste ? »

*Prêtresse errante, mendiante, affamée, misérable, vagabonde*¹⁹⁸. Cassandre ne craignait plus ni les hommes, ni les dieux, seulement une chose l'avait fait reculer : « *Le souffle de ce palais chargé de meurtre, de flots de sang.* »¹⁹⁹.

Eschyle, *L'Orestie*.

1. Les Atrides

Oreste est celui qui cache, sans succès, ses oreilles des cris insupportables des Érinyes, celui dont le regard, peint par Bouguereau, frôle l'horreur. Fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, frère de Électre et d'Iphigénie.

Le coryphée, dans l'*Orestie* d'Eschyle, nomme trois *tempêtes* liées à l'histoire d'Oreste : « [...] *d'abord des enfants dévorés, les tristes malheurs de Thyeste, puis la peine royale que souffrit un guerrier égorgé dans son bain, lui le chef de l'armée achéenne. Maintenant voici la troisième – pour nous sauver ou pour nous perdre ? Où va donc s'accomplir, où va cesser et s'endormir enfin la furie de la ruine ?* »²⁰⁰.

¹⁹⁸ Cassandre se décrit à quelques pas de l'accomplissement de son destin. Elle le connaît déjà, *pitié !* Il ne lui reste rien et *tout cela pour rien*. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 150, vers. 1259-1274.

¹⁹⁹ Ibid., p. 151, 152, vers 1306 et 1309.

²⁰⁰ Ibid., p. 204-205.

Oreste est d'emblée celui qui fait appel au père le sachant mort, « *De la pente de son tombeau je lance un appel solennel à mon père : qu'il m'entende, qu'il m'écoute [...]* »²⁰¹. Le père ne répond pas, ni par un signe, ni par une présence ou une annonce fantasmagorique ; le père mort répond par un trône vide d'héritier pour l'occuper ; vide parce que, pour Oreste, la transmission n'a pas été effectuée et en conséquence la « prolongation » du roi ne trône donc pas, ce sont ses assassins qui y siègent à sa place.

Agamemnon est le roi assassiné, le père d'Oreste qui, égaré dans sa position de seigneur des Atrides et voulant garder sa place de chef de troupes, sacrifie sa propre fille Iphigénie.

Le chœur cite Agamemnon, « *Alors l'aîné de deux seigneurs prit la parole : « Lourd est le sort de qui désobéit ; lourd est mon sort si je dois immoler ma fille, [...] Pourrais-je désertier la flotte comme un traître à mes alliances ? Si le vent tombe avec le sacrifice, [...] alors le désir furieux de cet acte, jusqu'au-delà de la fureur, sera permis – et puisse-t-il tourner à bien ».* »²⁰².

Et voici le crime du père : sacrifier l'enfant qui est décrit par lui-même comme *le trésor de sa demeure*. Au seuil de sa décision, il fait le pari de garder la reconnaissance des siens, malheur pour son foyer, lui, il garde le butin des atouts imaginaires accordés par la pensée de la loyauté et du pouvoir.

Agamemnon est chef et maître, tyran guidé par l'avidité et par la convoitise²⁰³. Or, il était déjà fautif comme son épouse l'indique bien, fautif d'être né, d'être un Atrides²⁰⁴. C'est cependant le sacrifice d'Iphigénie, dans la tragédie d'Eschyle, le détonateur de la haine maternelle, qui fait que Clytemnestre²⁰⁵ occupe la place du *fléau vengeur*, la place de l'agent.

²⁰¹ Ibid., p.167.

²⁰² Ibid., p. 115, vers 205-208. Le changement de police correspond au texte original.

²⁰³ C'est Homère dans l'Illiade qui souligne ce trait d'Agamemnon lorsque, dans le conflit éclaté avec Achille, il compromet le salut de ses troupes pour avoir ce qu'il considère de son dû. Voir l'échange entre Agamemnon et Achille dans le chapitre I de *L'Illiade*. Homère, *Illiade*, en *Homère, Illiade...*, op. cit., p. 96 et 97.

²⁰⁴ Le cadavre d'Agamemnon gît sous les coups meurtriers de Clytemnestre : « [...] *l'esprit divin trois fois repu de cette race. C'est lui qui dans nos ventres nourrit notre désir de sang. Le mal ancien n'est pas fini, déjà coule une plaie nouvelle.* ». Ou encore « *Sous l'apparence de l'épouse de ce cadavre, c'est l'antique fléau vengeur d'Atrée, de l'hôte au festin monstrueux, qui a payé la dette due aux enfants en immolant cet homme.* ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 158, vers 1476-1480 et vers 1500-1503.

²⁰⁵ Dans le séminaire sur *L'angoisse* (1963), Lacan, faisant référence à la mère phallique, nomme Clytemnestre et « [...] *le plus profond grief d'Électre à l'endroit de Clytemnestre [...] qu'un jour elle l'a laissée, de ses bras, glisser.* ». Lacan Jacques, Séminaire X, *L'angoisse* (1962-1963), 23 Janvier 1963, Paris, éd. Seuil, 2004, p. 144.

De la première tempête citée par le coryphée c'est Atrée, le grand père paternel d'Oreste, le protagoniste : *le festin de Thyeste*²⁰⁶. Histoire de rivalité entre frères, lutte fratricide pour le trône et la femme convoitée.

Déjà Achille, dans l'*Iliade*, ne rappelait-il pas à Agamemnon la faute commise par ses ancêtres, lorsque dans sa colère il lui adresse « *Roi mangeur de ton peuple* »²⁰⁷ ?

Le voici le crime du grand-père. Aveuglé par l'ambition de s'emparer du trône de Mycènes, Thyeste séduit l'épouse d'Atrée, Aérope²⁰⁸, et soustrait la toison d'or sur laquelle reposait la fortune de la souveraineté ; se rendant compte de la trahison et de l'adultère, Atrée chasse son frère du trône.

Mais la dette n'est pas blanchie, Atrée va se venger de son frère par un crime si affreux qu'il faut attendre Cassandra, la prophétesse, pour le dévoiler. C'est à elle, dans l'*Orestie*, que revient le récit de la calamité des Atrides :

« Palais haï des dieux, complice de tant de meurtres, tant de chairs dépecées, abattoir d'hommes au sol trempé de sang. » et *« J'en crois ces témoignages, ces enfants qui sanglotent, qu'on égorge, leurs chairs rôties que dévore leur père. »*²⁰⁹.

Dans un autre langage qui n'est plus celui du vertige prophétique, Cassandra²¹⁰ annonce les Érinyes qui montent la garde au palais et remonte encore plus loin dans la vision des *malheurs anciens* :

*« Sachez que jamais sous ce toit ne cesse de rôder un chœur à l'unisson de voix mauvaises dont chaque parole est sinistre, une joyeuse compagnie dont l'audace s'est abreuvée de sang humain, qui demeure dans la maison sans se laisser mettre à la porte – la troupe des Érinyes de la race : assises dans le palais, elles chantent le chant du premier crime originel, avant de cracher leur horreur sur une couche hostile au frère qui l'a foulée. »*²¹¹.

L'allusion à la trahison de Thyeste - il n'y a que Cassandra dans ce récit qui va désigner l'adultère - donne un fil rouge à la poursuite des Érinyes. Cassandra ne peut pas, possédée par le dieu, passer sous silence la haine des frères et l'effroi qui va être

²⁰⁶ Le festin de Thyeste sera repris, dans la partie « De la rivalité - du festin de Thyeste », pour l'articuler à la rivalité, à la haine et au désir. C'est à partir de la tragédie de Sénèque, *Thyeste*, qu'il sera abordé.

²⁰⁷ Homère, *Iliade*, en *Homère, Iliade...*, op.cit., p. 99.

²⁰⁸ Éropa, Aérope ou Aérope selon le traducteur.

²⁰⁹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 143, vers 1090-1097.

²¹⁰ Voir de l'introduction de Daniel Loayza la partie « Cassandra ou l'incomprise ». Ibid., p. 46-58.

²¹¹ Ibid., p. 147, vers 1184-1193.

engendré. Il est illusoire de faire taire le pacte rompu, la parole outragée et le sang versé, le nécessaire pour éveiller les Érinyes.

Or, il est aussi envisageable d'interpréter cette phrase dans le sens d'une volonté de Cassandre²¹² à souligner l'existence d'un crime encore plus ancien, lorsqu'elle dit le *crime originel*, chanté par les Érinyes, avant que *leur horreur* ne soit pas dirigée vers la génération des Atrides.

Toutefois il n'y a pas, ailleurs dans le texte, une autre référence effectuée par Cassandre à une faute antérieure ; son acuité perce toujours les couloirs de la maison dans ce qu'elle décrit comme le crime de la maison des Atrides : « *Voyez, assis dans le palais, ces enfants pareils aux formes des rêves, comme des fils égorgés par leurs proches, leurs bras chargés de chairs, leur propre viande – entrailles, viscères, ce fardeau de pitié qu'ils serrent dans leurs mains, leur propre père en a goûté.* »²¹³.

Le spectre des enfants hante sans avoir pour autant été nommé ; c'est le coryphée, sans toujours trop comprendre, qui reconnaît le *festin de Thyeste - fait de chairs de ses fils* - et qui se dit épouvanté par l'image évoquée par la prisonnière. Mais il y a de quoi ressentir le frisson, des *enfants sacrifiés et assis dans le foyer*, il peut être dit qu'ils attendent.

À partir du moment où Cassandre remonte la mémoire de la cité - autant que le dieu Apollon le lui permet - pour visionner la dette inscrite dans la lignée, le pont vers les prophéties peut alors être franchi.

Il est intéressant ce lien effectué par la prophétesse entre la suite logique, commandant les actes du passé, et la lecture d'un destin qui l'est, de cette façon, rattaché. Les Érinyes et les fantômes des fils de Thyeste étaient-là, guettant ce moment précis où les premières vont pouvoir être déchaînées.

Par ailleurs, il faut noter que cette structure donnée à l'action - la lecture du passé puis l'accès à la prophétie ou à l'agir - va bien au-delà des vers prononcés par Cassandre et englobe le récit tragique de l'*Orestie* d'Eschyle en son entier, ce cadre est présent dès le premier moment de la tragédie : c'est seulement après que le crime du père, Agamemnon, - le sacrifice d'Iphigénie - est rappelé par le chœur, dans le prologue, que le premier épisode de la tragédie peut s'entamer et que la mère fait son entrée ; comme s'il fallait donner une antériorité à l'infortune qui va suivre.

²¹² Volonté toujours provenant d'un Autre, « connu » pour Cassandre.

²¹³ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 148, vers 1218 - 1222.

Que le savoir sur l'origine des crimes de la maison des Atrides soit transmis par Cassandre, celle qui reçoit le savoir de l'Autre et qui n'est cependant jamais crue, a un lien possible avec cette impossibilité à saisir la faute première qui doit rester cachée pour celui qui ne pourra que s'éloigner et qui sera de plus en plus soumis à la répétition de gestes de malheur.

Et Cassandre ? Perdue dans la citation de l'Autre - dans la reproduction mot à mot de son vouloir²¹⁴ -, elle arrive à la question des « origines » puis à l'égarement prophétique ; Cassandre est l'objet de celui qui était-là avant tous²¹⁵.

Néanmoins, dans la tragédie, elle maudit le destin et les bras qui devront l'accomplir. Parce que rien ne soutient l'énigme de qui elle est. Les appellations qui lui ont été octroyées... *errante, mendiante, affamée...* restent vides car le dieu l'a dépouillée *pour rien*²¹⁶, elle marche droite vers l'accomplissement de sa mort. « *Oui, j'irai, je vais en finir et supporter la mort : en cette porte je salue mon accès aux Enfers.* »²¹⁷. Cassandre était la haïe du dieu et c'est elle qui pouvait alors reconnaître les Érinyes, « buveuses de sang »²¹⁸.

2. Encore plus loin.

Il faudra s'écarter de la tragédie eschyléenne, si l'idée est de remonter le chemin des crimes pour cerner au plus près une possible signification de l'acharnement des figures mythiques de la vengeance sur la maison des Atrides.

La genèse du mal ne sera pas trouvée par la voie d'une « mytho-genèse » et ne le sera pas par aucune autre voie ; c'est plutôt d'entendre la malédiction ancestrale, au sein du drame qui terrasse les Atrides et leur descendance, dont il s'agit.

²¹⁴ A propos de l'incroyance des citoyens face aux prophéties de Cassandre, porteuse du fardeau du passé : au-delà du mythe de Cassandre elle-même, ce rapport des citoyens - dans la tragédie - au savoir des dieux, trompeur depuis Hésiode, peut-il faire référence à la réponse de l'homme tragique au savoir « tout prêt » du mythe ?

²¹⁵ « *Apollon est prophète, mais prophète de Zeus [...]* ». Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 50.

²¹⁶ « *Vois, c'est Apollon lui-même qui me dépouille [...] et tout cela pour rien : prêtresse errante, vagabonde, mendiante, misérable, on m'appelait ainsi et je l'ai supporté – et maintenant que le prophète a épuisé sa prophétesse [...]* ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 150, vers 1269 - 1275.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 151, vers 1289 - 1291.

²¹⁸ « Buveuses de sang » est alors non pas un état passager, mais une dimension qui les définissait.

C'est le chœur, dans l'*Orestie*, qui ébauche la trace à suivre quand il rappelle que la fatalité a un lien avec le nom des ancêtres, « *Esprit qui t'abats sur la maison et sur le couple des Tantalides [...]* »²¹⁹.

Pélops est le fils de Tantale et l'arrière grand-père d'Oreste. Apollodore²²⁰, dans la *Bibliothèque*, raconte qu'après avoir été tué et après avoir été servi aux dieux lors d'un festin²²¹, il a été ressuscité recevant, alors, les faveurs du dieu Poséidon.

Pélops était amoureux d'Hippodamie, dont le père, Œnomaos, défiait et tuait les prétendants. Avec l'aide de Myrtilos, le conducteur de char d'Œnomaos, Pélops réussit à vaincre le beau-père ; le roi mort, Pélops prend pour épouse Hippodamie. Mais Myrtilos essaye de violenter Hippodamie et est alors précipité par Pélops dans la mer. Myrtilos maudit la race de Pélopidés.

S'il était le sauvé des dieux et le protégé de Poséidon, si après le meurtre de Myrtilos il avait été purifié et avait pu trôner sur le Péloponnèse, Pélops n'est pas pour autant épargné ; il lègue sur sa lignée le destin auquel l'exécration le chassait.

« *Funeste course hippique de Pélops autrefois, que tu fus lamentable pour ce pays ! Depuis que Myrtilos fut dépêché au fond de la mer, arraché de son char d'or avec une violence fatale, la violence funeste n'a plus quitté cette maison.* »²²². Le chœur rappelle dans la tragédie de Sophocle, *Électre* (415^e siècle av. J. -C), la souillure où les descendants de Pélops s'inscrivent à leur naissance et qui signe la fatalité qui les atteint.

L'arrière-arrière grand-père d'Oreste, Tantale, est mentionné par Homère dans l'*Odyssée* au travers d'Ulysse : « *Je vis aussi Tantale en proie à ses tourments. Il était dans un lac, debout, et l'eau montait lui toucher le menton ; mais, toujours assoiffé, il ne pouvait rien boire [...]* Des arbres à panache, au-dessus de sa tête, poiriers et grenadiers

²¹⁹ Ibid., p.157, vers 1468 - 1469.

²²⁰ L'histoire de Pélops se base sur le récit trouvé dans *La Bibliothèque* d'Apollodore. Dans une traduction effectuée et publiée par le Centre de Recherches d'Histoire Ancienne et par Institut Félix Gaffiot - à l'Université de Besançon. Les traducteurs et commentateurs, Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonie, datent la composition de la *Bibliothèque* aux alentours de l'an 200 après J. -C. Voir : Apollodore, *La Bibliothèque*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443 Paris, Diffusé par Les Belles Lettres, 1991. Par rapport au récit concernant Pélops, consulter en ligne, Apollodore : http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-II-1_9.htm.

²²¹ Dans les *Métamorphoses*, Ovide évoque brièvement la légende de Pélops lorsqu'il raconte l'histoire de sa sœur et la colère de la déesse Latone. Il dit de Pélops, « *A sa naissance, cette épaule était comme la droite, de même teinte et faite de chair. Peu après, dit-on, ses membres, découpés par les mains paternelles, furent rassemblés par les dieux. Tous furent retrouvés, sauf la partie qui se trouvait entre la gorge et le haut du bras. Pour remplacer le morceau qui avait disparu, on plaça une pièce d'ivoire, et cela fait, Pélops redevint entier.* ». Dans la Bibliothèque Classique Sélecta : Ovide, *Métamorphoses* livre VI, vers 406 au 411. <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/METAM/Met00-Intro.html>. Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, éd. GF Flammarion, p. 166, 2001.

²²² Sophocle, *Electre*, en *Tragiques Grecs*, Eschyle, *Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, p.742, 1967.

[...] à peine le vieillard faisait-il un effort pour y porter la main : le vent les emportait jusqu'aux sombres nuées. »²²³.

L'accomplissement de la promesse, éveillée par la présence ou par la proximité de ces biens précieux - les fruits et l'eau - est à chaque tentative perdu²²⁴, éloigné, ne laissant pas de repos au sujet assoiffé. L'objet du désir se rapproche, l'objet du désir est un impossible.

À la table des dieux, Tantale²²⁵, fils de Zeus, est le convive ; mais l'accord tacite à l'égard des hôtes est rompu par lui ; tenté par les mets divins, il dérobe aux dieux l'ambrosie. Dans le récit de Pindare²²⁶, dans cette louange à Pélops le fils de Tantale, l'autre souillure qui atteint Tantale est nommée et même si elle est placée du côté de la rumeur, elle n'est pas pourtant moins significative : « *Alors des voisins, jaloux de ta gloire, publièrent secrètement que tes membres, coupés en morceaux et jetés dans l'airain frémissant sur la flamme, avaient été dévorés par les convives.* ».

Pindare présente le supplice de Tantale : « *Si les habitants de l'Olympe honorèrent un mortel de leur faveur, ce fut Tantale. Mais il ne put supporter tant de prospérité. Le dégoût et les soucis naquirent de l'abondance, et le père des dieux suspendit sur sa tête un énorme rocher. Sans cesse il s'efforce d'en détourner le poids menaçant. Vain espoir ! Tantale a perdu pour toujours sa joie et son bonheur.* »²²⁷. Une figure qui rappelle l'angoisse, ce *poids menaçant* qui n'est jamais consommé et qui cependant est toujours prêt.

À savoir que, par rapport à la dette et à l'ascendant des Érinyes sur les criminels et les parjures, il n'y a pas de coupure générationnelle. Hésiode avait déjà inscrit Zeus, lui-même, dans la dette dictée depuis que le sang avait fécondé Terre ; lorsque Rhéa, sœur

²²³ Homère, *L'Odyssée*, en Homère, *Illiade, Odyssée*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, p.710, vers 592 et note 3 correspondants à la page, 1955.

²²⁴ « *Tantale, tu ne saisis pas la moindre goutte d'eau, et l'arbre au-dessus de toi se dérobe à toi [...]* » dit Ovide dans *Les Métamorphoses*. Dans la Bibliothèque Classique Sélecta, Ovide, *Métamorphoses...*, op. cit., vers 458. Ovide, *Les Métamorphoses...*, op. cit., p. 123.

²²⁵ Tantale sera revisité à partir d'une articulation avec la haine et la malédiction, cela va être possible du moment où une des Érinyes, Mégère, fera son apparition dans la tragédie de Sénèque – *Thyeste* - imposant à Tantale la vue du drame de sa maison. Voir la partie « Par la trahison de Tantale ou la trahison, une figure de la haine ? ».

²²⁶ Quatre livres, le recueil a été effectué à l'époque hellénistique par Aristophane, ont été conservés de ce poète lyrique contemporain d'Eschyle (522 – 456 av. JC), Pindare (518 - 438 av. JC.). Les *Olympiques*, texte qui fournit ici la référence de Tantale, loue les vainqueurs des jeux panhelléniques. Sur le site *L'Antiquité grecque et Latine du moyen âge*. Philippe Remacle. remacle.org/poetes/pindare/olympiques

²²⁷ Pindare, *Olympiques*, I, *A Hiéron Syracusain, Vainqueur au céles*. Edition en ligne sur le site de Philippe Remacle. <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/pindare/olympiques.htm>

et épouse de Cronos, met au monde Zeus, l'époux - craignant la puissance de ce dernier fils - le dévore, tel qu'il l'avait fait avec ses autres enfants.

Rhèa invoque les Érinyes du père castré (Ciel), pour faire alliance avec elle contre Cronos et pour se placer en tant que celle qui va donner voie libre à la justice dont un autre sera l'agent ; sans oublier que Cronos était le premier à avoir commis le forfait à l'égard du père et le premier aussi à craindre la puissance de ses propres enfants.

Hésiode raconte : Rhèa, « [...] elle supplia alors ses parents, Terre (Gaia) et Ciel (Ouranos) étoilé, de former avec elle un plan qui lui permit d'enfanter son fils en cachette et de faire payer la dette due aux Érinyes de son père et de tous les enfants dévorés par le grand Cronos aux pensées fourbes. »²²⁸.

Le fils, désigné par la mère comme l'instrument de la vengeance ou comme celui qui va donner continuité à la logique des actes de sang, est celui qui va occuper la place de maître des dieux. Zeus est le détenteur du pouvoir suprême et si chaque divinité exerce sa puissance dans un terrain défini, il est là, à proximité des ombres dans l'Hadès. « Zeus, Zeus, qui du fond des enfers [...] »²²⁹, s'exclama Oreste dans sa supplique.

Dans *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1990), Jean-Pierre Vernant souligne ce trait singulier dont Zeus a été doté²³⁰ : il est la justice et son garant, il est l'ordre et la séparation, dieu céleste et même, comme le dit cet auteur, *sombre et souterrain*, « [...] un Zeus d'en bas [...] présent dans les profondeurs de la terre [...] »²³¹.

Une autre fonction est aussi attribuée à Zeus, elle est ainsi décrite par Jean-Pierre Vernant (1990) : « Le Ciel, la Terre – de l'un à l'autre, Zeus se fait trait d'union par la pluie [...], par les vents [...], par la foudre [...]. Entre le haut et le bas il assure la communication [...] par les signes et les oracles [...] »²³².

Cette singularité du dieu grec fait penser à deux autres éléments, déjà nommés - l'un, une construction mythique, l'autre, une notion freudienne - ils dissident de ce qui ne se représente pas par soi-même. Les Muses, qui se présentent comme les représentants du monde inconnu des dieux, et la pulsion, depuis Freud, qui représente l'organe, ce qui ne parle pas.

²²⁸ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 51.

²²⁹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 180, vers 382. Voir aussi la note 77 des Choéphores par rapport à un Zeus invoqué comme seigneur des enfers, p. 323 du même texte.

²³⁰ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 42-50, 1990. Voir du chapitre « Le monde des dieux » la partie « Zeus, père et roi ».

²³¹ Ibid., p. 48.

²³² Ibid., p. 49.

Et Jean-Pierre Vernant (1990) continue sa réflexion concernant le lien entre le divin Zeus et les mortels : « *Apollon est prophète, mais prophète de Zeus ; il ne fait que donner une voie au vouloir de l'Olympien, à ses décrets, afin qu'au nombril du monde résonne aux oreilles à qui saura l'entendre la parole du Roi et du Père* »²³³ - une pensée, donc, pour Cassandre.

Alors, non seulement il assure le lien mais il est ce lien, tout renvoi à lui en tant que maître siégeant toujours à la même place. Nonobstant, Zeus, le Père qui est loi, le maître mythique désigné par les grecs, avait aussi redouté d'être vaincu par un fils²³⁴ et avait avalé Métis (Prudence, sa première épouse) qui devait donner le jour à celui qui allait prendre le trône²³⁵. Il n'avale pas le fils (comme son propre père), il avale la mère, celle qui peut être à l'origine de la ruse qui va faire perdre le père, celle qui appelle les déesses de la vengeance.

« *Et, tout seul, de son front, il donna le jour à Tritogénie aux yeux pers, éveilleuse terrible de tumulte, infatigable conductrice des armées, auguste déesse qui se plaît aux clameurs, aux guerres aux combats* »²³⁶, dit Hésiode en *Théogonie*.

Le destin, lié aux vieilles divinités gardiennes du sang, est-il ainsi détourné par le dieu des cieux ? À savoir qu'elles, les Érinyes, ne lui étaient pas redevables ? Le dénouement n'est pas à trouver dans le mythe, c'est dans la tragédie d'Oreste qu'il faut aller le chercher. Aboutissement opéré par Athéna, la justice, la fille de son père²³⁷, qui dans la tragédie manœuvre pour subjuguier les divinités vengeresses²³⁸.

De la haine intestine du père originel, l'imprécation première, puis de la chute de Cronos, à la loi du *père des dieux et des hommes*²³⁹. Ciel, Cronos, Zeus, Tantale, Pélops, Agamemnon, Oreste, voici des dieux, des Titans et des hommes dont le lignage se raccroche à la malédiction du père ; il peut être dit qu'Oreste est celui qui va jusqu'au crime dernier : le matricide.

Cependant une question s'impose. Comment définir ce lien certain, au-delà des liens de sang, ce pont unissant les Tantalides ? Quelle est cette construction destinée à relier des

²³³ Ibid., p. 50.

²³⁴ Le pouvoir de Zeus, qui risquait d'être mis en danger par un de ses fils, sera pris en compte au moment où la haine du père sera abordée. Voir la partie « De la haine du père ».

²³⁵ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p.93 et 94, vers 890 - 899.

²³⁶ Ibid., p. 97.

²³⁷ Voir aussi : c'est Zeus, lui-même qui l'avait mis au monde.

²³⁸ Si le rythme de l'écrit peut paraître assez lent, avant de s'orienter vers la dernière partie de la trilogie d'Eschyle (les *Euménides*), il faudrait évoquer et dévoiler, sans relâche, ce à quoi l'intervention d'Athéna devait faire face. Autrement dit, qu'est-ce que par leur poursuite était signifié par les Érinyes.

²³⁹ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p.51, vers 460.

générations lointaines, en deçà des valeurs imaginaires, du courage et de puissance, et des acquis ou des objets symboliques de pouvoir hérités et toujours au risque d'être perdus par un autre plus fort ?

3. De la malédiction.

La malédiction est définie comme *le résultat* d'une action, d'un acte de parole : « *Paroles par lesquelles on souhaite avec véhémence tout le mal possible à une personne, une famille, une ville, un pays, etc., sans appeler la colère de Dieu mais le plus souvent en l'impliquant.* »²⁴⁰.

Le vœu de malheur, un vœu funeste, un mal-dit est adressé à un autre ; encore faut-il que les paroles prononcées aient suffisamment de poids pour s'inscrire en ce qui fait la destinée de l'homme objet de la malédiction, cela met bien l'accent sur l'intensité des mots.

Il faut quand bien même dire qu'il manque quelque chose, car il faut aussi que cet autre se laisse pénétrer par les paroles ; non seulement qu'il les inclue dans son réseau référentiel, signifiant, mais encore, que ces paroles deviennent le réseau même auquel il accroche sa vie, en tant que maudit.

Dans la malédiction le « mal » est non seulement nommé mais souhaité, plus encore, il va prendre une solidité du moment où il apparaît comme étant la réponse à « ce que veut l'Autre ». Et, ce que le sujet lit du vouloir de l'Autre c'est le vœu de lui faire payer une dette acquise, il se lit « lui-même » en tant que récipient de l'énonciation de ce désir qui le laisse fixé à un « sans sortie » de ruine. Le mal est dit, le « mot-dit ».

C'est la condition de la malédiction de s'imposer, elle se doit d'accomplir la supposée colère de l'Autre à l'égard du sujet ; un Autre qui, étant là par le fait de la subjectivation et auquel le sujet ne peut y échapper, a une consistance de par la malédiction elle-même. La malédiction prend un sens unique, inamovible sans substitution possible et, renvoyant au signifiant, elle prend un pouvoir effectif.

Où s'inscrit donc la malédiction pour que ce pouvoir, cette force, soit effectif ? Dans quel registre s'inscrit-elle pour que le sujet n'ait pas à l'interpréter ? Telle qu'une forme

²⁴⁰ Définition trouvée sur le site du Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales. Le CNRTL est un portail lexical créé par le CNRS et le CNRTL, il intègre un ensemble de *ressources linguistiques informatisées et d'outils de traitement de la langue* : <http://www.cnrtl.fr/definition/mal%C3%A9diction>.

prise par l'injonction, elle va laisser dépourvu et capturé le sujet qui est, à partir de là, « objet désigné par la haine de l'Autre ».

Comment en déduire que la malédiction est une injonction ? Ces mots sont énoncés visant l'autre et ne sont pas, cependant, ni une injure, ni une insulte, ils sont un commandement sans recours possible, sans nuance, ce qui situe la malédiction dans le terrain de l'instance surmoïque et, par cette voie, dans la répétition.

Et, face à la malédiction le sujet ne se demande pas ce qu'elle veut dire, il n'y pas de métaphore dans la malédiction, il n'y a pas le soupçon « d'un dire autre derrière le dire » ou d'un sens caché ailleurs. Il y a ce qui peut être attribué à une colère de l'Autre qui renvoie le sujet à une place de fautif, de coupable.

Toujours est-il que la malédiction répond à une interpellation du sujet sur le désir énigmatique de l'Autre. Dans le livre *Le Sacrifice au Dieu Obscur* (1994), Armand Zaloszc dit par rapport au sacrifice : « *Aussi subsiste-t-il toujours cette même interrogation : « Cet Autre, que me veut-il ? », question du désir d'un Autre obscur.* »²⁴¹.

De cet *Autre obscur*, dans le sacrifice, c'est un désir « opaque » qui est supposé et mis en exergue ; cela dans le sens d'un désir funeste aussi bien que d'un désir méconnu, indéfini voire, pourquoi pas, inconsistant ou nébuleux ; l'énigme de l'Autre accentuée, l'existence du désir, qui lui est attribué, est mise en doute. C'est-à-dire partant de son opacité, qui est le signe de ce désir, l'existence même va être mise en question.

« [...] dans l'objet de nos désirs nous essayons, par le sacrifice que nous en faisons, de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre, c'est-à-dire de son être de vivant. »²⁴², clarifie Zaloszc, dans le même texte, concernant le rapport entre l'objet sacrificiel et le désir de l'Autre.

Le sacrifice se charge donc de certifier, de vérifier, l'existence du désir de l'Autre, « toucher du doigt ce désir inconnu ». Reste que, par le sacrifice, la dette se perdure car l'Autre, pour autant, est inexistant.

Zaloszc (1994) indique que la structure du départ – l'interdiction de la jouissance, qui a comme conséquence un reste²⁴³, un impossible – « [...] se transmet au mythe qui est, selon une proposition de Lacan [...], tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de

²⁴¹ Zaloszc Armand, *Le Sacrifice au Dieu Obscur, TENEBRE ET PURETE DANS LA COMMUNAUTE*, Nice, éd. Z'Editions, p.10, 1994.

²⁴² Ibid., p. 21.

²⁴³ « Ce reste y est comme un trou noir », dit Armand Zaloszc. Ibid., p. 23.

la structure. [...] tentative n'est pas accomplissement, et qu'une tentative est toujours en défaut, d'une certaine façon, par rapport à ce qu'elle vise. Cette tentative trouverait-elle alors la promesse de sa réalisation effective, celle d'une intégration ? Non, et le sacrifice en est l'os, précisément. »²⁴⁴.

Ce virage par le sacrifice sert à montrer que, du côté de la malédiction, ce n'est pas exactement l'existence du désir de l'Autre qui est interpellée, car s'il y a malédiction c'est parce qu'il y a la supposition d'un désir qui la soutient. La malédiction vise le « que me veut-il ? », elle vise le supposé dire de l'Autre sur son désir. Et l'Autre prend une existence estimée par les contenus figés, qui sont retrouvés dans la malédiction.

Il faut partir alors du fait que la malédiction est un énoncé à l'intérieur duquel le sujet croit reconnaître ce point d'obscurité qui fait le désir de l'Autre ; c'est le lieu où ce désir « se précise » soit parce que l'Autre, la divinité par exemple, ne le libère pas de la malédiction, soit parce qu'elle est formulée par l'Autre lui-même.

Dans la malédiction, certes, il y a une position où un pouvoir est apparemment accordé aux paroles²⁴⁵, mais ce pouvoir pouvait rester simplement relatif ou modeste si l'être humain n'était pas déjà un être maudit. Une phrase de Freud dans *L'Interprétation des rêves (Die Traumdeutung, 1900)* vient justement soulever la provenance de cette malédiction au socle de l'humain : le destin d'Œdipe « [...] *aurait pu être le nôtre, parce qu'à notre naissance l'oracle a prononcé contre nous cette même malédiction* »²⁴⁶.

Créature fragile et insuffisante à elle-même, par la malédiction qui s'est abattue sur lui, le sujet ne cessera jamais d'espérer un « quelque chose d'autre », indéfinissable et toujours loin. En même temps, c'est sa malédiction qui l'humanise, c'est le support signifiant, l'accès dans le langage qui va l'impliquer dans une relation au monde à partir du désir, une relation dans l'éloignement de celui-ci, l'acceptation, le déni, la peur, la culpabilité...

Il ne reste alors au sujet que de « faire avec », avec la malédiction, et d'inventer des réponses, de construire une logique pour tenir dans ce monde qui lui rappelle la malédiction dont il a été la victime. À l'opacité du désir de l'Autre, le sujet ne peut y répondre que par une construction que le protège, le fantasme.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ La pragmatique linguistique propose une lecture possible à partir des développements d'Austin, l'acte de langage et la notion « acte illocutoire », où par l'effet de l'énonciation, qui a un lien avec des éléments psychologiques ou sociologiques en jeu au moment de l'énonciation, il y a une possibilité de création, de faire exister ce qui est énoncé ; c'est-à-dire un pouvoir de la parole de matérialiser le dit.

²⁴⁶ Freud Sigmund, *L'Interprétation des rêves (Die Traumdeutung)*, Paris, éd.PUF, « Le matériel et les sources du rêve » - Le rêve de la mort de personnes chères, p.229, 1980.

Antonio Quinet (1998) résume dans cette phrase la fonction octroyée par Lacan au fantasme : « *Lacan utilise le tableau pour se référer au fantasme, qui est, pour le névrosé, "l'œuvre d'art à l'usage interne du sujet". Le tableau du fantasme que le sujet met sur la fenêtre constitue les lunettes par lesquelles il voit la réalité.* »²⁴⁷.

Toutefois, quel est alors le lien établi avec le fantasme lorsque, par l'acte d'être maudit, la malédiction - qui paradoxalement fait l'homme - est rappelée au sujet sans nuances ?

Dans la mesure où la malédiction est énoncée, la souffrance proclamée éloigne non pas « les maux » mais la fin ultime, le mal absolu, la disparition du sujet. La malédiction accomplit alors une fonction liée à la voie du fantasme et offre une réponse à « que veut l'Autre », réponse qui éloigne le sujet « du bord de la falaise » comme une façon peut-être de complaire le désir et de le détourner.

Le maudit devient alors objet, il est « certain » de ne pas être exclu des « préoccupations » de l'Autre et d'en profiter d'une place auprès de lui, celle de l'objet haï : « *Le meilleur moyen de consoler un malheureux est de l'assurer qu'une malédiction certaine pèse sur lui.* »²⁴⁸, écrivait Emil Cioran en 1979.

S'accrocher à une malédiction, c'est alors de ne pas consentir à être des êtres maudits, le contraire du héros, et de ne pas pouvoir se soustraire à l'ordre du monde. C'est par le fait de payer la dette que le sujet existe, il est maudit, plusieurs fois maudit, et donc animé dans son existence.

4. Le temps de l'affect.

La dette - façon ici de nommer la malédiction humaine - semble être incarnée dans le destin d'Oreste. Le mal, le *mal-heure*, prend ici une ampleur tout à fait particulière, comme si le sujet était coincé dans un « mal-dit » par l'Autre du moment où ce mal est énoncé avec emportement, un temps qui fait de lui, à la fois, un coupable et une victime.

²⁴⁷ Quinet Antonio, *Le trou du regard*. Conclusion de la thèse de doctorat en philosophie « L'objet regard en philosophie », A. Quinet, 1998. lacanian.memory.online.fr/AQuinet_Troureg

²⁴⁸ Cioran Emil, *Écartèlement* (1979), éd. Gallimard, collection Quarto, 1995.

Cette image de quelque chose de vivant dans la malédiction, qui charge les mots adressés au sujet pour qu'il y reste coincé, aura en même temps un effet paradoxal d'arrêt dans la dynamique de la représentation.

Un affect, comme celui de la colère, est souvent estimé chez l'Autre lorsque les paroles portant la malédiction sont amorcées par lui. Impossible d'examiner ce qui appartient à l'emportement de l'Autre, à sa colère ou à son indignation, ce sera de lui donner une consistance qui n'est pas telle, car il s'agit bien là d'une lecture du sujet liée à ses propres élucubrations, à son rapport unique au langage. Nonobstant, il est bien possible de retenir la question de la colère en tant que porte-parole, justement, de ce positionnement du sujet subjugué aux mots portés par la malédiction.

Une caractéristique de la colère²⁴⁹ est son statut passager, ce qui n'est pas corrélatif à son intensité. Elle peut durer trois secondes, mais son élan peut emporter toute la vaisselle, détruire un foyer, blesser quelqu'un. Elle ne peut pas être réduite à une question de durée, ce qu'elle amène avec son éclat ne tient pas dans une mesure de temps.

Depuis 1959, spécifiquement dans le séminaire *Le désir et son interprétation*, Lacan introduit la colère parmi les affects. Qu'est-ce l'affect ? Pour Freud, il ne s'agit pas que d'un mouvement de décharge pulsionnel.

Si en *Métapsychologie* (1915) Freud accentuait ce rapport de l'affect à un excès, comme Marcus André Vieira l'indique - dans le livre *L'éthique de la passion* (1998) - « *Bien que la cause nécessaire de l'angoisse ait été la perte de l'objet, sa cause suffisante résidait dans un « excès » qui, de se décharger, donnant lieu à l'affect.* »²⁵⁰, en *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), poursuit Vieira, Freud situait l'affect du côté de l'impossibilité à retrouver l'objet, « *Le signal de danger de l'angoisse se produit parce que la motion pulsionnelle introduit non pas une satisfaction interdite mais la castration en tant que telle.* »²⁵¹.

Il ne faut pas oublier que par l'effet du signifiant, par l'entrée du sujet dans l'ordre symbolique, l'interdit existe. Pourtant, ce qui a été interdit ne disparaît pas pour autant ; il devient précisément l'objet interdit, la Chose perdue, qui est bien là et qui - signale Lacan dans son *Séminaire VII sur L'éthique de la psychanalyse* - terrifie le sujet en tant

²⁴⁹ La colère sera reprise ultérieurement dans le développement.

²⁵⁰ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion, l'affect dans la théorie psychanalytique avec Freud et Lacan*, éd. PUR, p.53, 1998.

²⁵¹ Ibid.

qu'elle désigne sa disparition, sa mort. L'affect rend compte de cet impossibilité du sujet à rejoindre ou à maîtriser ce qui est de l'ordre de l'indéracinable.

De ce qu'implique le désir - la faute elle-même, la perte de l'objet et l'objet inapprochable - l'affect est donc le surgissement, il en va ainsi de la vie du sujet que l'affect ne puisse pas être refoulé ; il est ce bord de la pulsion qui fait de détours par le corps guettant le moindre coin où s'installer et faire acte de présence, autrement dit, c'est par lui, par l'affect, que la pulsion est connue par le sujet.

Il y a par cette voie, celle de l'affect, une déclaration de la position, du choix du sujet, par rapport à cet état structurel d'être désirant²⁵². Comme le signale Vieira, « *Il [l'affect] traduit la façon dont une certaine corrélation attendue se met en place ou pas, c'est-à-dire la façon dont le sujet réagit à ce réel lié au symbolique, lequel ne peut jamais être vécu dans l'affect que sous un visage bon ou mauvais.* »²⁵³.

L'affect va à la dérive, il se fait « évidence » pour le sujet et sa provenance reste gardée ; Lacan, en 1962, éclaire cette question, « *On le trouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais non pas refoulé. Ce qui est refoulé ce sont les signifiants qui l'amarrent [...]* »²⁵⁴. Et ce qui a été refoulé, les énoncés signifiants, peut bien faire retour.

Dans le cas de la malédiction, l'affect va alors trouver dans son essor des signifiants qui, dans l'énonciation, renvoient le sujet à une position structurelle de coupable, de haï, loin de tout accord possible avec son désir.

L'attribution de valeur, suggérée par Vieira (1998), liée à la question de l'affect est ici soulevée : une attribution qui est supposée chez l'Autre, lieu où le désir est énoncé.

L'ardeur imaginaire des Érinyes, la réponse au sang renversé et à l'énonciation de la malédiction, rappelle le paroxysme de la colère, *où rien ne nous arrête hormis la mort ou la mutilation. Une tempête qui fait agiter la mer*, c'est la figure utilisée par Lacan (1962), dans le séminaire *Le désir et son interprétation*, par rapport à la colère qui apparaît lorsque les atouts imaginaires sont bouleversés ; mais la colère arrivant, le sujet peut vite débrancher et l'atteinte narcissique compte partiellement, car il ne reste que l'envie du sang et la « libération ».

²⁵² Dans le séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, 14 janvier 1959, Lacan évoque la question de l'affect par rapport à la position du sujet en relation à l'être.

²⁵³ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p. 182.

²⁵⁴ Lacan Jacques, Séminaire X, *L'angoisse (1962-1963)...*, op. cit., 14 novembre 1962.

Nicole Loraux (1997), dans *La cité divisée*, relie directement la figure imaginaire des Érinyes à la colère : elles sont le lieu divin où « [...] la folie rencontre la fureur ». L'Érinye, comme « [...] figure divine de la colère [...] »²⁵⁵, souligne la question d'un débordement, d'une perte de maîtrise des repères courants - de la *trame symbolique* dit Lacan (1959)²⁵⁶ - qui soutenaient le sujet.

La condition divine des mythiques Érinyes oblige à effectuer un retour au temps des dieux, celui qui a été signalé auparavant comme étant « absolu ». Être la mémoire des actes de sang, être la mémoire de la haine nommée des dieux et être le corps de la colère, voici l'armature des Érinyes. C'est la rencontre entre la haine, déjà présente, et la colère. Par leur persécution, voire par leur regard et leur voix, les Érinyes sont le siège où l'affect s'est installé.

5. Par le regard des Érinyes

Oreste matricide fait part au coryphée de son horrible vision : « [...] elles se multiplient [les Érinyes], et de leurs yeux dégoutte un sang horrible »...« Vous ne les voyez pas – moi, je les vois, elles me chassent, je ne peux plus rester »²⁵⁷.

Eschyle, *L'Orestie*.

Oreste regarde les Érinyes, il regarde les Érinyes le regarder. Oreste sait qu'elles savent qu'il se sait vu, il sait en effet qu'il doit s'échapper.

« À partir du moment où ce regard existe, je suis déjà quelque chose d'autre, en ce que je me sens moi-même devenir un objet [...] autrui aussi sait que je suis un objet qui se sait être vu »²⁵⁸, indique Lacan en 1954.

²⁵⁵ Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 32 et 36.

²⁵⁶ Lacan Jacques, Séminaire VI, Livre VI, *Le désir...*, op. cit., classe 8, 14 janvier 1959.

²⁵⁷ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 204, vers 1057 - 1058 et vers 1062 - 1063.

²⁵⁸ Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, éd. Seuil, 2 juin 1954, p.240, 1975.

Cet enjeu imaginaire du regard²⁵⁹, souligné par Lacan dans *Les écrits techniques de Freud*, ouvre une double réflexion : une réflexion qui peut se centrer sur la réponse d'Oreste, la fuite, en tant que réponse possible du sujet face à l'affect éveillé par le regard de l'Autre et, une autre réflexion qui peut concerner le regard dans ce fait d'être insoutenable.

Oreste est exposé au regard des Érinyes, aucun « écran » de protection entre lui et cette dimension d'être reconnu l'objet « de », de jouissance de l'Autre. Dans cet espace, la haine qui lui est adressée n'a plus de barrières et le sujet est reconnu mais par le mal « qu'il mérite ».

Au moment où Oreste exprime ces vers, le matricide a déjà été accompli ; d'agent justicier Oreste devient l'objet de persécution. Toujours dans le séminaire *Les écrits techniques de Freud*, Lacan (1954) dit par rapport au regard : le regard « [...] n'est pas forcément la face de notre semblable, mais aussi bien la fenêtre derrière laquelle nous supposons qu'il nous guette. C'est un x, l'objet devant quoi le sujet devient objet. »²⁶⁰.

Qu'est-ce qui est vu et décrit par Oreste ? Il dit que les Érinyes se multiplient, qu'elles se reproduisent, il indique l'éternel recommencement, l'éloignement de la fin. Il décrit aussi le sang provenant des yeux des Érinyes, peut-être comme un retour du sang maternel que lui-même vient de répandre ou comme le sang de la souillure originelle, car elles sont la mémoire du sang versé et des serments parjurés.

Au sanctuaire d'Apollon même la Pythie²⁶¹, la voix oraculaire - celle qui « [...] « inspire », mais aussi met qui la consulte face à l'énonciation de son désir. »²⁶², selon Paul-Laurent Assoun (1995) - part épouvantée à la vision des Érinyes : « Ah – terrible à dire, terrible à voir de ses yeux ce qui me jette hors du palais de Loxias, sans force, sans pouvoir me tenir debout - seuls mes bras courent, et non mes jambes engourdies, [...] une étrange troupe de femmes est endormie sur des sièges – des femmes, [...] le souffle de leurs ronflements ne se laisse pas figurer, de leurs yeux coule une libation d'horreur [...] »²⁶³.

La prophétesse, qui désigne le destin de celui qui vient la consulter, retournant la demande qui lui a été adressée, ne résiste pas à l'affreuse vision. « La voix » de l'ordre

²⁵⁹ Plus précisément, « je regarde l'autre, je regarde l'autre me regarder, l'autre sait que je le regarde », correspondent aux trois termes articulés par Lacan à l'intersubjectivité par rapport au regard.

²⁶⁰ Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques...*, op. cit., 9 juin 1954, p. 245.

²⁶¹ Au niveau de la tragédie d'Eschyle, l'*Orestie*, cette prise en compte de la Pythie signifie un saut en avant, ces phrases sont à retrouver dans le prologue de la troisième et dernière partie de la trilogie : *Les Euménides*. Le développement de ce texte va par la suite être obligé de retrouver *L'Agamemnon* et *Les Choéphores*.

²⁶² Assoun Paul-Laurent, *Le Regard et la Voix*, éd. Anthropos, tome 2, 1995, p.7.

²⁶³ Eschyle, *L'Orestie...*, p. 210, vers 34 - 53.

de Zeus rencontre un autre ordre qui fait de l'autre son objet de jouissance et qui *guette*, comme l'a dit Lacan dans la phrase citée préalablement, même avec les yeux fermés. Autrement dit, le regard ne se restreint pas à la perception visuelle, à l'image, il perce la « carte de visite » du sujet, celle qu'il avait composée pour se couvrir face à l'Autre.

Ce n'est pas anodin que ce soit la Pythie qui face aux Érinyes ressent la paralysie²⁶⁴ ; la transmission de l'ordre qu'elle porte, celui de Zeus, s'ankylose du moment où son regard, celui de la Pythie, se suspend sur celui des Érinyes, sur la loi du sang qu'elles amènent avec elles.

Pour que cela soit encore plus clair, l'oracle de la Pythie - même s'il est la transmission d'un savoir appartenant toujours à l'Autre - est la réponse à une quête provenant du sujet. La reconnaissance du sujet s'amorce dès son interrogation, car il est déjà dans le questionnement sur ce que la divinité veut de lui, en termes lacaniens « que me veut l'Autre ». Chez les Érinyes, par contre, non seulement la reconnaissance de l'Autre émerge de la haine du père mythique, puis de la persécution, mais leur effet est l'aliénation, d'un crime en un autre crime, le triomphe de la pulsion de mort.

Le regard des Érinyes effraye, la voix de la Pythie résonne indiquant le risque d'être transformé en « un quelque chose » sans volonté, tel que son corps *sans force*. L'horreur est là, dans la non-possibilité d'interpeller l'Autre et de rester dans la jouissance du bain de sang, payant pour toujours dans le réel sans négociation possible.

De cette description de la Pythie, du regard des Érinyes, l'image retenue est aussi celle d'un être au risque d'être médusé. Cette image n'est pas sans rappeler la portée du regard d'une autre figure mythique, les Gorgones.

Apollodore, dans le livre II de la *Bibliothèque*²⁶⁵, établit un portrait des Gorgones, la monstruosité est détaillée par lui : « À la place des cheveux, les Gorgones avaient des serpents entortillés, hérissés d'écaillés ; et elles avaient d'énormes défenses de sangliers,

²⁶⁴ Si l'effet des Érinyes sur la Pythie est la paralysie, quelle peut être la situation inverse ? Un renversement de la situation est-il possible ? Peut-elle la tragédie y répondre ?

²⁶⁵ Dans *La Bibliothèque* d'Apollodore, les mythes donnent l'impression d'avoir été à rangés dans un « répertoire », ils font partie d'une liste qui semble enlever le caractère sacré des histoires mythiques. Voir l'œuvre intégrale sur le site de l'ISTA (Institut des sciences et techniques de l'antiquité), Université de Franche-Comté. *La "Bibliothèque" d'Apollodore*, éd. Les Belles Lettres, ALUB (443), 1991, 310p.

http://ista.univ-fcomte.fr/publications/iso_album/91_carriere-manssonie_integral_.pdf

*et des mains de bronze, et des ailes en or qui leur permettaient de voler. Quiconque les regardait était changé en pierre. »*²⁶⁶.

Parmi les Gorgones, écrit Hésiode en *Théogonie*, seulement Méduse était mortelle, « [...] alors que ses deux sœurs ne devaient connaître ni la mort ni la vieillesse. Elle seule en revanche vit s'étendre près d'elle le dieu aux crins d'azur [Poséidon] [...] »²⁶⁷.

Dans le mythe narré par Apollodore, Méduse est décapitée grâce au truchement utilisé par Persée se servant du reflet de la propre Gorgone pour ne pas subir son regard ; le réel voilé, le héros pouvait lui faire face, de manière détournée²⁶⁸.

Au cœur de la Méduse la mort et la sexualité, la pulsion de mort et la pulsion de vie, se joignent. Elle donne la vie²⁶⁹ lorsque son propre regard non seulement devient objet, par l'acte de Persée, mais aussi immortel. La tête tranchée garde la propriété de pétrifier ceux qui la regardent. Elle est devenue « chose », coupée du corps, avec une existence qui n'est en lien avec rien et qui n'y est donc que par son regard chosifié.

Dans une étude sur les masques culturels en Grèce ancienne, Vernant (1983) souligne cette prédominance du regard mortifère, dont la marque est de rendre visible la mort par la monstruosité. Du connu, il ne reste rien avec la Gorgone ; les repères du monde organisé, elle les brouille puis les efface. « *Jeune-vieille, belle-laide, masculine-féminine, humaine et bestiale, Gorgô conjoint aussi le mortel et l'immortel. [...] Elle seule est morte, mais sa tête tranchée continue à vivre et à donner la mort.* »²⁷⁰.

La Gorgone est tout à la fois, le connu et l'inconnu, elle conjure le haï et l'aimé, l'endurable et l'insupportable, le désiré et l'appréhendé. Non seulement, comme si l'un sans l'autre n'était qu'une chimère, mais comme si par le fait de nommer les antagonistes, partageant le même lieu ou la même face, il était dit que rien n'y reste, que l'impossible existe et que c'est le gouffre.

²⁶⁶ Une édition en ligne de la "Bibliothèque" d'Apollodore sur le site d'Ugo Bratelli : http://ugo.bratelli.free.fr/Livre2/II_4_1-2.htm#Note2

²⁶⁷ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Classiques en poche, p.33, vers 276 - 279.

²⁶⁸ « Méduse est dès lors inoffensive et n'a conscience ni du regard du héros sur elle, ni de son propre reflet. D'une certaine façon, nous pourrions dire que la décapitation de Méduse la met elle-même à l'épreuve de son pouvoir de « médusation ». [...] ce qui importe de remarquer, c'est qu'il y a donc une réversibilité du voir et de l'être-vu. C'est cela le dispositif méduséen. » Pardo Éléonore, « Le regard médusé », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 20 décembre 2011. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/554>

²⁶⁹ « Et du cou tranché bondit Pégase, le cheval ailé, et Chrysaor, le père de Géryon, que Méduse avait conçus avec Poséidon. ». Apollodore : http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre2/II_4_1-2.htm#Note2

²⁷⁰ Jean-Pierre Vernant, en collaboration avec Fr. Frontisi-Ducroix, « Figures du masque en Grèce ancienne ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., Poche, tome II, p.30.

Elle reflète au sujet l'horreur de l'écart qu'il porte, cet écart dont il est né, abîme qui apparaît « dépouillé » de barrière de protection. N'est-ce pas la mort du sujet de la parole ? N'est-ce pas cet être sans parole et sans choix chanté par les Muses lorsqu'elles s'adressaient à Hésiode²⁷¹ ? Un être sans colère, sans amour et sans haine ? N'est-il pas le monstre que la Gorgone supporte avec son regard, qui est dévoilé au sujet sans miroir pour le soutenir ?

Dans un article de 1922 et publié en 1940, *La tête de Méduse*, Freud rattache l'épouvante à l'angoisse de castration. *N'exhibe-t-elle pas l'organe génital de la mère, qui provoque l'effroi ?*²⁷² questionne Freud dans ce texte. La présence indicible de la Chose, le fruit interdit et insupportable, est exposée par le regard de la Méduse, sans le beau - tragique - pour l'adoucir, sans la construction fantasmatique pour le voiler.

La méduse abolit alors la brèche entre le sujet et le désir de l'Autre, le supposé laisse place à un vide, à un x, pour reprendre le texte Lacanien cité plus haut (*Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*).

Mais la pétrification conduite par cette figure dévoratrice, la Méduse, ne correspond guère à ce que les Érinyes induisent pour le sujet : la menace, la poursuite, la répétition. Par le regard de la Méduse il n'y a pas de menace, il y a la pétrification. Par le regard des Érinyes, le sujet reste coincé dans une brèche, sans issue, des actes de sang, il reste dans l'accomplissement d'un serment inaccompli et dans la menace qui pend sur lui lorsque la dette occupe le corps du fantasme.

Les Érinyes renvoient à la haine franchie par le crime qui marquait la fin de l'indifférenciation avec la mère ; l'établissement de limites - forcé par la violence - entre Ciel et Terre est à l'origine de leur naissance.

Et cependant l'horreur qu'elles provoquent est aussi un frein paradoxal - dans l'impératif de poursuivre le bain de sang - à l'ordre absolu de leur règne, celui de la haine, dans le rappel à celui du père archaïque et de l'aliénation à la mère.

Une distance est instaurée par Oreste face à ce qui pouvait être une rencontre avec l'innommable, la Chose. « [...] « [...] et leurs cheveux tressés qui grouillent de serpents - je ne peux plus rester - », dit Oreste.

²⁷¹ Voir la partie : « Les muses. « Ce sont elles qu'à Hésiode un jour apprirent un beau chant, [...] » ».

²⁷² Freud Sigmund, « La tête de Méduse » (1922), en *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, p.49-50, 1985.

Cela évoque la représentation, retracée par Freud (1922), concernant l'atténuation de l'horreur par l'image des *cheveux de la tête de la Méduse* : « *Si les cheveux de la tête de Méduse sont si souvent figurés par l'art comme des serpents, c'est que ceux-ci proviennent à leur tour du complexe de castration et, chose remarquable, si effroyables qu'ils soient en eux-mêmes, ils servent pourtant en fait à atténuer l'horreur.* »²⁷³.

Sur cette barrière à l'effroyable, Marcus André Vieira (1998) écrit : l'image de la Méduse « [...] détourne le sujet de ce qu'elle représente en éloignant ce qui serait insupportable, c'est-à-dire l'absence même de représentation. »²⁷⁴. Oreste, qui fuit, détourne le sort jeté par la Méduse - le réel sans médiation - elle-même étant l'image du trou et l'abîme de son intérieur.

L'image affreuse des serpents va faire que le sujet ne reste pas suspendu à ce « quelque chose » devant quoi les mots n'ont plus de place. De son côté, Oreste emprunte un chemin où il recule, et maintient au loin, ce point de terreur où tout pouvait se terminer.

Une phrase de Lacan, du séminaire *Les écrits techniques de Freud*, peut être articulée à ce qui est l'enjeu de la poursuite des Érinyes : « *Le surmoi est une scission [...], qui se produit dans le système symbolique intégré par le sujet [...]* »²⁷⁵. Dans l'errance sans limites, dans le langage, le sujet peut s'y promener ; le surmoi, par la marque de son sceau, est donc *scission*, une entrave à l'égaré du sujet.

Par la traque effrénée des Érinyes, Oreste « se balade » dans une mise à distance d'un insupportable, et par cette voie, il est dans un éternel recommencement de l'acte. Cela est la signature du retour inévitable de l'injonction, de l'« encore ».

Tout en tenant compte de cette condition des Érinyes, placées une fois de plus du côté d'une haine fondatrice, et pour ne pas entraver davantage la rigueur exigée par la lecture même du texte de l'*Orestie*, il vaut mieux faire un retour en arrière et reprendre ce qui se annonçait comme étant le cheminement logique, suivi par Oreste, l'amenant à l'acte du matricide, avant que les Érinyes de la mère signent leur poursuite mais après que celles du père aient été réveillées.

²⁷³ Ibid., p. 49.

²⁷⁴ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p.199.

²⁷⁵ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., p. 220.

C. Le doute et le matricide

« [...] tout [...] n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation »²⁷⁶, cette phrase de Lacan est la piste que l'on va suivre, elle peut aussi bien s'appliquer au crime d'Oreste malgré l'apparence d'un crime dirigé par un *sentiment d'obligation* à l'égard du père. Ce sentiment, indique Lacan, n'est cependant pas le moindre et il faut se garder de ne pas dédaigner chez lui l'importance, *l'omniprésence*, du sentiment de culpabilité.

L'agir d'Oreste semble se dérouler en deux actes : un premier correspondant au doute, puis un deuxième correspondant à l'acte du matricide.

1. Oreste, ne veut-il pas savoir ?

C'est Oreste qui introduit la deuxième partie de la tragédie, *Les Choéphores*, par une supplique : il demande la protection divine de celui qui veille déjà sur le père - *Hermès infernal*. Oreste est de retour au pays *voulant venger le père*²⁷⁷ ; l'intention annoncée ouvre un appel adressé au père qui reposerait sur un sentiment de culpabilité, « *Je n'étais pas présent, mon père, pour gémir sur ta mort* »²⁷⁸, dit Oreste. Si la culpabilité semble être à la base de la position d'Oreste, ce qui reste à situer, c'est ce qui vient éveiller ce même sentiment.

Oreste met en premier plan qu'il n'était pas là pour pleurer le père, à noter qu'il ne dit pas pour empêcher le meurtre et sauver le père de son vivant, mais pour manifester une douleur par un « sans-paroles », le gémissement.

D'un côté Oreste déclare le sens de sa présence, la vengeance ; d'autre côté il dit que, parce qu'il n'était pas présent à la mort du père, il ne l'a donc pas regretté. En ce qui est dit par Oreste, il n'y a pas d'ambiguïté, la culpabilité paraît évidente sauf qu'elle semble placée ailleurs ; de ce fait la culpabilité parle et en même temps elle fait taire quelque chose. Qu'est-ce qui est parlé et qu'est-ce qui est alors bâillonné ? Cette phrase est un

²⁷⁶ La phrase exacte de Lacan « [...] tout dans l'éthique n'est pas uniquement lié au sentiment d'obligation ». Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'Éthique...*, op. cit., p. 11.

²⁷⁷ « [...] me voici de retour dans ce pays -... voulant venger mon père... [...] ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., Prologue, p. 167.

²⁷⁸ Ibid.

des premiers éléments, invoqués par Oreste, pour se rapprocher du circuit, du mouvement de bascule vers le matricide.

Le père a été tué par *la main d'une femme*, énonce Oreste, rien ne laisse supposer - en lisant juste ces premiers vers exprimés par lui - que le coup assassin ait été porté par la mère²⁷⁹. Oreste nomme l'outrage dont le père a été victime, il nomme aussi sa propre absence liée à l'expression de la peine, lue comme une faute, lue comme une dette à l'égard du père mort dont Oreste est dorénavant redevable. La mère criminelle n'est pas, jusque-là, nommée par Oreste lorsqu'il dévoile son dessein²⁸⁰.

La haine, la vengeance - en tant que soif que rien n'apaise - est annoncée par le chœur. Il déclare la colère des morts et rappelle la naissance des Érinyes, « [...] *mais à travers le sang qu'a bu la terre nourricière s'est figé le meurtre vengeur sans s'écouler – lancinante et perçante est la ruine du coupable quand l'infection gagne et foisonne* »²⁸¹.

C'est Électre²⁸², sœur d'Oreste, qui prononce le sort maudit à l'égard des assassins, c'est également elle qui nomme la mère, pour la première fois, en tant que meurtrière. Pourtant, d'emblée, Électre ne reconnaît pas Oreste : « *Quand tu me vois, tu ne me connais pas [...]* »²⁸³, lui dit-il.

C'est l'enjeu de la reconnaissance et non pas celui de la perception. Électre attend un justicier, un vengeur qui, au dire de sa haine, détourne l'amour maternel. Or, à ce

²⁷⁹ Dans l'article « Matricide et Orestie », Michel Borsotto¹ (2004) indique la difficulté des personnages tragiques de *l'Orestie* à nommer l'auteur du monstrueux : « [...] *face au prodigieux ou au monstrueux l'usage du nom demande des précautions, comme si sa profération conférerait déjà une forme d'existence à ce qu'il nomme.* ». Borsotto Michel. « Matricide et Orestie », Le Prats de Coaraze. juillet-octobre 2004, Cercle psychanalytique de Paris. Se référer aussi, dans l'édition utilisée de la tragédie d'Eschyle, - par rapport à cette « innomabilité » du crime ou de leur agent - à la partie « Le silence » et « la fuite de la Pythie », de l'introduction. Les notes 21, 100 et 120, de la partie « Agamemnon » de la trilogie, abordent aussi cette question. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit.

¹ Michel Borsotto suit aussi la trace des Atrides à travers la tragédie d'Eschyle, *l'Orestie*, interpellant le *désir de meurtre de la mère* pour s'affranchir de son emprise.

²⁸⁰ « [...] *une affreuse vipère [...]* », dans la rencontre avec Électre, c'est de cette façon qu'Oreste fait référence à la mère. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 176, vers 249.

²⁸¹ Ibid., p. 169, vers 67 - 70. Dans la note 17, correspondant à ces vers, le traducteur et commentateur de *l'Orestie* fait plutôt le lien avec l'engendrement de celui qui aurait la tâche d'exercer la vengeance et non pas avec les Érinyes.

²⁸² Électre, à côté d'Oreste, est sans doute celle qui ne « prend pas de pincettes » pour parler de sa haine ; de la prudence ou de la réserve, Électre ne s'en occupe pas lorsqu'elle cherche à engager Oreste dans l'acte. La passion de la haine prend possession du destin d'Électre. Un choix a été effectué entre les deux personnages – Électre, Oreste dont certains auteurs introduisent la dimension du double – il porte sur les traces d'Oreste. Ce choix ne tient pas, exclusivement, compte du fait que ce soit Oreste l'agent du crime : c'est surtout que, c'est lui, Oreste, qui sera poursuivi par la loi antique du sang dictée par le père premier déjà castré. Ce sont aussi les doutes d'Oreste, les couches sous lesquelles il a enterré son désir et sa haine, puis l'incarnation de celle-ci par les Érinyes, qui ont fait que ce soit le frère qui l'emporte sur la sœur dans ce parcours.

²⁸³ Ibid., p. 175, vers 225.

moment-ci, la place adoptée par Oreste semble être celle de la proie de la haine de l'Autre, « [...] *je connais la haine de ceux qui devaient nous aimer.* »²⁸⁴.

L'Autre maternel est, au contraire, l'objet de haine pour Électre ; pour assurer la vengeance, elle va insister sur le retour du maître légitime de la maison des Atrides, celui qui va donc réclamer son dû. Oreste doit récupérer le rang qui lui a été volé. Deux conditions l'amènent à se positionner comme étant l'agent possible de la vengeance : l'obligation à l'égard du père corrélative au devoir de vengeance, la dette à l'égard d'un Autre tyrannique, et la traîtresse maternelle, envers le père et envers lui-même en tant qu'héritier.

Oreste « sait » quelle est sa destinée s'il ne suit pas le chemin de la loi du talion, Freud (1929) l'invoque : c'est le cheminement surmoïque, « [...] *tout renoncement [de la conscience morale] intensifie à son tour la sévérité et l'intolérance de celle-ci* [...] »²⁸⁵.

Il vaut mieux laisser Oreste évoquer la colère du père et entendre sa propre lecture des mots que Loxias²⁸⁶ lui aurait adressés :

*« [...] sinon ma vie devrait en acquitter le prix dans des tourments affreux et innombrables. Oui, les moyens de calmer sous terre la rancune des morts, il les a montré aux mortels, et mentionné les contagions qui attaquent les chairs, les crocs sauvages de ces lèpres dévorant la forme ancienne ou les poils blancs poussant parmi les plaies – mais il annonce aussi d'autres assauts, des Érinyes murissant dans le sang d'un père à l'œil brillant, sourcil froncé dans les ténèbres [...] la folie, les vaines terreurs nées de la nuit inquiètent, troublent, chassent de la cité son corps souillé [...] Un tel homme ne peut plus boire au cratère commun, il n'a plus part aux douces libations ; écarté des autels par la colère invisible d'un père, il n'est reçu, ni accompagné de personne ; sans honneur, sans aucun ami, et traînant sa longue agonie, il se dessèche jusqu'à sa fin qui le ravage tout entier. »*²⁸⁷.

Le destin pour Oreste, s'il ne rend pas meurtre pour meurtre, avait été ainsi prédit par l'oracle : la maladie, l'agonie physique, la mise à l'écart, l'exclusion du social, la solitude, la folie, *par la colère invisible d'un père.*

²⁸⁴ Ou « [...] *deux enfants privés de leur père, tous deux également chassés de leur demeure.* ». Ibid., p. 175, vers 233 et p. 176, vers 253-254.

²⁸⁵ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 86.

²⁸⁶ En effet, c'est Apollon, par l'oracle de Delphes, qui avait annoncé à Oreste sa perte.

²⁸⁷ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 177, vers 276 - 296.

Si funeste est le destin pour celui qui ne calme pas la fureur du père mort, *il se dessèche jusqu'à sa fin qui le ravage tout entier*. Oreste « sait » que, de l'autre côté, l'attend une ombre qui va s'emparer de lui, qui va être lui.

En 1923, Freud affirme : « *Ce qui désormais domine dans le Sur-moi, c'est une sorte de culture pure de l'instinct de mort qui réussit souvent à pousser le Moi à la mort, [...]* »²⁸⁸. Le sentiment de culpabilité fait vaciller le sujet, Oreste risque d'emprunter, dans sa totalité, le domaine du surmoi, vers sa propre annihilation.

« [...] *le Surmoi se comporte comme si c'était le Moi qui était responsable de ces tendances [agressives], et le sérieux avec lequel il cherche à réaliser ses desseins de destruction, montre bien qu'il s'agit [...] d'une substitution réelle et véritable de la haine à l'amour.* »²⁸⁹.

Ce qui est développé ici par Freud (1923), par rapport au surmoi, permet de considérer comment la première image d'Oreste d'être l'héritier du père - où il croit se reconnaître - se transfigure en image d'être un rebut, et à la fin un cadavre, une dépouille, dans l'introjection de la colère paternelle.

Par le renoncement au meurtre, par la colère du père mort, Oreste pouvait devenir ce qui lui reste du père, autrement dit la haine et, tout à la fin, la mort, « *Le Surmoi, on le sait, est né à la faveur d'une identification avec le prototype paternel.* »²⁹⁰, dit Freud toujours dans *Le moi et le ça*.

Dans la connaissance du prix à payer, s'il n'accomplit pas le meurtre, Oreste affirme : « *De tels oracles, ne faut-il pas y croire ? Et même si je ne crois pas, l'œuvre doit s'accomplir, [...]* »²⁹¹. Ce n'est pas alors ce savoir transmis par Loxias qui va déterminer son acte ; Oreste puise avec cet énoncé le statut d'un agent-objet, d'un pion, signifiant que peu l'importe de savoir ce qui l'attend, peu l'importe de savoir ce qui peut correspondre à son propre désir derrière les mots oraculaires.

Dans cette phrase, tel que la traduction a été effectuée, *l'œuvre* est au centre de l'action, Oreste devient extérieur à l'accomplissement de l'« œuvre » et il laisse planer l'idée d'un commandement, faisant abstraction de sa propre responsabilité.

²⁸⁸ Freud Sigmund, « Le moi et le ça » (1923), *Essais...*, op. cit., p. 227.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 177, vers 257 et 258.

Si Oreste semble faire le choix de pencher vers la non-implication dans la décision, tout de suite il nomme un état affectif, le concernant, à partir duquel il se prononce comme celui qui peut occuper la place du roi : Oreste se dit *déchiré* par le sort des citoyens, *de mes citoyens*²⁹², dit-il plus précisément.

La première voie ce ne serait pas alors celle du désir²⁹³, sinon celle de l'identification narcissique ? Car le pouvoir et la royauté, gains imaginaires d'Oreste et appartenant auparavant au père, semblent l'emporter en tant que biens à hériter ou à récupérer ?

Pourtant ces gains ne sont accessibles à Oreste qu'à condition d'apaiser les Érinées du père ; par la haine et par la vengeance, le lui rappelle le coryphée : « *Le mot de haine, qu'il soit payé d'un mot de haine – voilà ce qui se proclame la Justice, qui exige ce qui on lui doit. Qu'un coup mortel acquitte le coup mortel ; souffre selon ton acte – [...]* »²⁹⁴.

Mais la position d'Oreste n'est pas celle d'un justicier, elle témoigne d'emblée d'un Oreste victime de l'Autre. Position masochiste qui reste malgré la menace suspendue derrière les mots du coryphée. L'exigence de justice va dans les deux sens : celui qui « doit payer » par son crime et celui qui « doit faire payer » à l'autre le crime qu'il a commis, les deux se retrouvent dans une situation d'être débiteurs.

Comment atteindre le père ? Comment le faire lever *de si loin* ? demande Oreste. Et bien que la loi ancestrale lui soit rappelée à l'instant par le coryphée - « *Mais l'averse de sang qui imprègne le sol réclame un autre sang. Telle est la loi. Le meurtre appelle l'Érinée afin qu'au nom des premiers morts elle ajoute à la ruine une autre ruine.* »²⁹⁵ - Oreste répond par une supplique adressée à Zeus, qui semble dire encore plus de son trouble face à la décision : « *Ô Zeus, où se tourner ?* »²⁹⁶.

Oreste demande à l'ordre qui s'oppose à la loi du sang de le guider²⁹⁷, d'intervenir, pourtant la sortie désignée à l'unisson par le chœur, le coryphée et Électre est toujours la vengeance ; cette fois-ci l'exhortation à l'accomplissement de l'acte est nourrie par l'image de l'outrage infligé au père et par la désignation de la mère en tant que tortionnaire.

²⁹² « [...] tant de désirs visent au même but : les ordres d'Apollon et le profond deuil de mon père, mais aussi le dénouement qui me déchire, le sort de mes citoyens [...] ». Ibid., p. 177, vers 299 - 303.

²⁹³ Cela sera repris dans un développement ultérieur.

²⁹⁴ Ibid., p. 178, vers 309 - 313.

²⁹⁵ Ibid., p. 181, vers 400 - 404.

²⁹⁶ Ibid., p. 181, vers 409.

²⁹⁷ C'est un appel adressé au père mort, cela indique que, pour Oreste, le parricide, en tant que condition mythique pour l'entrée dans le langage, avait déjà été accompli, Oreste en tire les conséquences : « *Ô Zeus, où se tourner ?* » ou, comme Marie-Jean Sauret (mai 2014) signalait concernant une question traversant le mythe : « Qui est le père du père ? ».

L'outrage n'est pas seulement en lien avec ce que le récit décrit comme étant les conditions du meurtre ; l'outrage est en lien avec une rencontre avec l'absurdité de la mort car, dépourvue de tout voile, elle avait surpris Agamemnon loin du combat, loin d'un face à face avec l'ennemi, loin de la mort héroïque.

Le roi était mort par la ruse et la tromperie d'une femme, on lui avait refusé l'accès au mémorial funéraire et à la gloire chantée. Les funérailles d'Agamemnon avaient été conduites par les propres meurtriers, « [...] *sans que personne ne le pleure dans sa maison. Iphigénie se fera une joie, puisqu'aussi bien elle est sa fille, d'accueillir son père au-delà du douloureux torrent et de se jeter à son cou pour l'embrasser.* »²⁹⁸.

Tout est dit dans ces paroles de Clytemnestre qui sont d'une ironie sans pair, la haine de la mère, ou de l'épouse, ne pouvait trouver que l'assassinat, le passage d'Agamemnon²⁹⁹ aux enfers, en tant qu'exutoire³⁰⁰.

L'inscription d'une histoire singulière dans la mémoire des hommes et, par cette voie, la possibilité de contourner le non-sens de la mort avaient été troublées, écartées, pour les descendants d'Agamemnon.

La belle mort, « *Voici donc une solution à la condition humaine : trouver dans la mort le moyen de dépasser cette condition humaine, vaincre la mort par la mort elle-même, en faisant qu'on donne à la mort un sens qu'elle n'a pas, parce qu'elle en est absolument dénuée.* » dit Jean-Pierre Vernant (2001)³⁰¹ par rapport à la réponse grecque (du IX^e siècle av. J-C) face au problème de la dégradation et de la mort.

L'enjeu pour Oreste, parce que le père n'est pas mort de « la belle mort », n'est donc pas exclusivement la rupture effectuée dans la transmission d'un lieu de pouvoir³⁰². L'évocation du père déchu et injurié a une portée aussi sur la chute d'une version de l'idéal ; ce qui soutenait le monde d'Oreste, les atouts imaginaires du dernier descendant des Atrides, bascule en conséquence.

²⁹⁸ Ibid., p. 160, vers 1553 - 1559.

²⁹⁹ Dans l'*Odyssée*, au seuil des enfers Agamemnon raconte à Ulysse : « [...] *ce n'est pas sous les coups d'ennemis, aux rivages que je trouvais la mort. Mais au manoir d'Égisthe, [...] c'est lui qui me tua, et ma maudite femme ! Voilà de quelle mort infâme j'ai péri ! [...] Et la chienne sortit, m'envoyant vers l'Hadès, sans daigner me fermer les yeux ni les lèvres.* ». Homère, *L'Odyssée*, en *Homère, Iliade...*, op. cit., p. 706.

³⁰⁰ Haine de femme à l'égard de son époux, homme-roi, haine de mère à l'égard de l'assassin de son enfant. Même si la question ne sera pas résolue, ni abordée, dans ce texte-ci, elle doit toutefois être posée : Existe-t-elle une haine au féminin ?

³⁰¹ Vernant Jean-Pierre, *La mort héroïque chez les grecs*, éd. *Pleins Feux*, 2001, p.29.

³⁰² « *J'aurais voulu que sous Iliou tu meures déchiré, mon père, par une lance lycienne. Léguant ta gloire à ton palais et à tes enfants une vie enviée de tous [...]* ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p.179, vers 345 au 350, 2001.

Sans oublier le cadavre du roi outragé décrit dans le récit par le chœur : « *Elle a coupé ses mains, ses pieds. Sache qu'elle voulait enterrer un corps mutilé pour accabler ta vie d'un poids insupportable* »³⁰³. Le chœur prend bien soin de signaler que l'acte de la mère³⁰⁴ était adressé à Oreste et que les conséquences, donc, seraient portées par lui. Le corps du père transformé en déchet - comme un objet vidé de tout contenu symbolique et abandonné de tout sens imaginaire - et le reste, alors, pour Oreste.

Dans la suite de la tragédie, de victime Oreste peut se représenter dès lors en justicier³⁰⁵ ; ce revirement positionnel semble l'unique façon pour lui de pouvoir rendre hommage au père, le réintégrant à une place symbolique où le mort peut léguer au fils le droit sur la maison (le nom « héroïque » des Atrides). La vengeance se profile comme un « moyen », un outil le rapprochant de la place du père, la supplique d'Oreste l'exprime bien, « *Père, toi qui mourus d'une mort indigne d'un roi, accorde moi, je t'en conjure, le pouvoir dans ton palais.* »³⁰⁶.

Par cette position d'Oreste, on aurait aussi envie de conclure qu'il s'agit pour lui de quelque chose de plus radical : le détournement du réel inconcevable de la mort, où la mutilation, la mort et la pourriture – nommées par le chœur – peuvent être faussées par les arrangements imaginaires, lorsque par la vengeance Oreste récupère la place du père.

En fait, c'est Oreste qui annonce ce dont il s'agit pour lui « [...] *les enfants sauvent le nom du mort* [...] »³⁰⁷. Le nom du mort est le support de la place imaginaire construite par Oreste ; autrement dit, il ne suffit pas avec la mort du père pour que l'attente du fils ait un sens (l'héritage), il faut que son nom soit érigé pour en être le pilier. « *Avec l'animal totem, l'oubli du meurtre.* »³⁰⁸, dit Michel Lapeyre en 1997.

³⁰³ Ibid., p. 182, vers 439 - 442.

³⁰⁴ Quelle est la provenance de cette haine maternelle adressée à Oreste ? Tout en sachant que c'est le chœur qui en parle – et qu'on sait déjà de son appel à l'accomplissement du meurtre, au matricide – la haine annoncée par lui n'est pas moins avérée. Clytemnestre-mère, par l'assassinat d'Agamemnon, veut venger sa fille Iphigénie, mais mère aussi d'Électre et d'Oreste, elle les écarte, elle les exclut. Les gains, après le meurtre d'Agamemnon, sont évidents, Clytemnestre règne et garde son amant. Face à Oreste, après l'assassinat d'Égisthe, Clytemnestre offrira « tout » pour garder et sa vie et le règne. Haine alors destinée à ce qui est un embarras pour le pouvoir, pour le maintien de l'objet ? La question restera ouverte.

³⁰⁵ Même si c'est Électre qui prononce une deuxième fois le mot « mère », d'abord comme meurtrière puis comme celle qui ensevelit la mémoire du mort, affront dans le réel et dans le symbolique, c'est la première fois qu'Oreste énonce sans ambiguïté qu'il va la tuer : « [...] *pourvu d'abord que je la tue.* », se référer aux deux strophes. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 182, strophes 8 et 9.

³⁰⁶ Ibid., p.184, vers 479 - 480.

³⁰⁷ Ibid., p. 185, vers 505.

³⁰⁸ Lapeyre Michel, *Au-delà du complexe d'Œdipe*, Paris, éd. Anthropos, p.57, 1997.

Oreste ne veut rien savoir de son désir qui, inévitablement, peut le conduire à renoncer au matricide, il ne veut rien savoir à trois niveaux :

Le premier niveau, pour avoir la place du roi, il faut que le roi soit mort, désir inavouable, qui par la charge de culpabilité est à expier, la phrase *sauver le nom du [père] mort* peut s'inscrire ici. Oreste est le sauveur et le père continuera à être mort.

Depuis la première intervention d'Oreste³⁰⁹, la culpabilité est en lien avec ce qui du père en vie était convoité, mais impossible. Elle est en lien aussi avec ce qui du père mort peut être accessible, bien entendu, « si Oreste le sauve ». Soit, pour avoir accès au legs du père, il faut qu'Oreste récupère la place mais d'abord pour le père, ce qui semble assez paradoxal.

Le deuxième niveau évoque la *fatalité* de l'homme, la parole est au chœur : « *Épreuve de la race et plaie saignante de son abominable ruine – iô – lamentable insupportable angoisse – iô – souffrance que rien n'apaise.* »³¹⁰. Une pente qui fait que la Gorgone soit aussi attirante que repoussante.

De ce désir de ne plus résister, de couper avec le bruit du monde et de se soustraire, Oreste ne veut rien savoir, non plus, encore si l'Autre, lors de la prophétie de Loxias, l'avait mis en garde en annonçant son existence.

L'oracle, révèle-t-il à Oreste un faux choix ? Trompe-t-il Oreste en lui disant que, par la vengeance, il a la possibilité de repousser le cadavre qu'il porte déjà en lui ? Si à première vue la réponse peut être affirmative, il faut se rappeler que lorsqu'Oreste revient sur les mots oraculaires, il fait référence à l'agonie, à cet état d'extrême souffrance, à cet état limite entre la vie et la mort que, pour Oreste, se traduit en exclusion et paralysie, son *dessèchement* jusqu'à la fin.

Le troisième niveau, qui n'est pas le moindre, est cependant lié aux deux précédents : la haine du père portée par le fils - c'est une fois de plus l'oracle - qui vise son existence même, et la haine du fils³¹¹, l'envers de la médaille dévoilé derrière la place de la victime. C'est la fonction des Érinyes, de faire qu'Oreste sache que la haine de l'Autre est la sienne propre.

³⁰⁹ « *Je n'étais pas présent, mon père, pour gémir sur ta mort, je n'ai pas étendu la main quand ton corps a franchi le seuil [...]* ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 167.

³¹⁰ Ibid., p. 183, vers 466 - 470.

³¹¹ La haine du père et la haine du fils seront au centre d'une réflexion ultérieure.

L'interprétation d'un rêve de Clytemnestre, à savoir que c'est le coryphée qui transmet à Oreste le rêve de la mère (et ce n'est pas la mère qui raconte son rêve : « *Elle prétend qu'elle s'est vue accoucher d'un serpent [...] Elle l'abritait dans des langes, comme un enfant [...] Elle-même, dans son rêve, lui a donné le sein [...] Avec le lait, il suçait un caillot de sang [...] Dans sa terreur elle pousse un cri et s'éveille* »³¹²), va donner à Oreste le signe tant attendu pour s'affirmer en tant que vengeur.

La lecture faite par Oreste, du rêve maternel, va indiquer une autre connotation, « [...] *moi, sous forme de serpent, je la tue* ». Penser à un Oreste qui n'est pas lui, est-ce nécessaire pour le crime ? De manière mystérieuse cela va rejoindre l'idée de la vipère quand Oreste, lui-même, désignait la mère de cette façon, s'identifie-t-il au crime sous cette forme-là ? Idée renforcée par la transmission effectuée par le cœur du rêve maternel où le produit maternel, ce lait censé nourrir l'enfant est aussi sang coagulé, resté sans mouvement, sans circuler. Nourri par ce sang figé de la mère, par sa haine, Oreste est un serpent.

Dans la ruse méditée par Oreste, pour se présenter au palais, il n'est pas Oreste, *pareil à un étranger* il va s'y rendre ; c'est un autre qui va agir à sa place, en plus, dans la description de l'intrigue³¹³, Oreste va passer sous silence le matricide, comme si l'acte était prêt à être accompli, mais toujours loin de lui.

Le chœur, bien à sa place, avait quand même déjà introduit dans ses paroles ce qu'il faut à Oreste pour traverser le seuil de la vengeance, à savoir l'affect. Électre dit à son frère « [...] *ma plainte écris-la dans ton cœur*. ». Puis le chœur, « *Ecris-la, que par tes oreilles elle pénètre en ta pensée, jusqu'à ses calmes profondeurs. Car tels sont les faits jusqu'ici ; ta fureur t'apprendra la suite, mais inflexible est la passion qu'il faut apporter au combat.* »³¹⁴.

Avec fermeté il est indiqué ici que la *fureur*, la colère, non seulement arrive pour guider l'acte, mais qu'elle trouve son pivot dans la passion ; c'est ce dont Électre veut transpercer Oreste l'énonçant sous la forme d'une demande, « *sa plainte* ». L'expression de la douleur ou de la récrimination, le propre de la plainte, énonce alors un au-delà qui, jusque-là, restait lointain pour Oreste.

Électre attend, par la trace ineffaçable de l'écriture - par sa voix - de réveiller le justicier, elle se propose en tant qu'Autre pour Oreste. Cependant depuis les premiers instants de

³¹² Ibid., p. 186.

³¹³ Concernant la scène de l'intrigue : Ibid., p. 187. Voir aussi la note 105, des *Choéphores*, p. 329.

³¹⁴ Ibid., p. 182 et 183, vers 479 - 480.

leur rencontre, Oreste semble avoir établi une limite à partir du moment où il indique chez Électre son manque de reconnaissance³¹⁵.

La plainte d'Électre dit de la passion qui, inflexible, indélébile, devra occuper Oreste. Une plainte qui dit d'un trop de paroles ou d'un trop vide de paroles et dont le composant, et même l'origine, est sans doute la haine que, à plusieurs reprises, la sœur n'a pas cessé de rappeler à Oreste.

Il faut se rappeler ce qu'Oreste lui-même évoque lorsqu'il se rend auprès du tertre funéraire d'Agamemnon : l'expérience de la culpabilité. La demande d'Électre ne peut pas être entendue car, à la place de la fureur, Oreste nomme la culpabilité. C'est, peut-être, que le désir d'Oreste n'est pas là où la sœur veut « le faire siéger » ; il ne faut pas oublier que c'est grâce à la culpabilité que l'idée d'un possible désir de tuer le père est écartée par lui. Le crime à l'égard du père avait déjà été accompli par un autre.

Et l'impression d'un Oreste qui n'est pas agité ou, encore moins, ravagé par la passion, celle de la haine, se poursuit en dépit du choix, la vengeance, qu'il semble effectuer. Le ressenti d'un *trouble large et profond* dont parle le chœur y fait défaut. Comme si, jusque-là, ce qui arrive à Oreste - les événements et aussi les interventions des uns et des autres - n'avait pas la puissance nécessaire pour l'aveugler dans le règne de l'affect.

Est-ce l'affect une condition nécessaire pour l'accomplissement du crime ? Marcus André Vieira (1998) dit par rapport à l'affect : « *L'affect étant moins sillage que marque, moins trou qu'image-bouchon, un plus-de-signification qui s'ajoute aux signifiants maîtres du sujet, il est réponse/réaction à la coupure d'où procède le désir, se posant comme un pansement sur cette plaie de l'être, présentifiée par la douleur d'exister.* »³¹⁶.

Le crime, oui, Oreste peut bien le concevoir, mais détaché de lui-même, éloignant ce qui peut parler de son propre désir, à savoir la fureur, la colère, qui ont été convoquées par le chœur.

Oreste est l'héritier d'un nom traversé par les actes de haine et par le fantasme de la haine de l'Autre (la malédiction maintes fois rôdant dans la maison des Tantalides et de sa descendance). De la haine, Oreste en rend témoignage se présentant comme celui qui souffre de la haine de l'Autre, sa victime - l'Autre ne l'aime pas, l'Autre le hait - où sa haine à lui, c'est-à-dire la possibilité d'être un criminel, reste toujours écartée.

³¹⁵ « *Quand tu me vois, tu ne me connais pas [...]* ». Ibid., p. 175, vers 225.

³¹⁶ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p. 135.

2. À propos de la colère, le réel et « Cobra Verde »



Werner Herzog, *Cobra Verde*³¹⁷

Un retour vers la question de l'affect s'impose, cette fois-ci non pas du côté des Érinyes³¹⁸ mais d'Oreste lui-même. C'est la direction à suivre étant non seulement ce qui, chez Oreste, est posé à l'extérieur mais ce qui a « à dire » sur la haine et sur la décharge possible par le crime.

En 1959, Lacan affirme « [...] un affect fondamental comme la colère n'est pas autre chose que cela : le réel qui arrive au moment où nous avons fait une fort belle trame symbolique, où tout va fort bien, l'ordre, la loi, notre mérite et notre bon vouloir. On s'aperçoit tout d'un coup que les chevilles ne rentrent pas dans les petits trous. C'est cela le règne de l'affect de la colère [...] »³¹⁹.

Le royaume de la colère est alors cette rencontre entre le réel et ce qui a « l'air de marcher ». Lorsque « tout va bien », et que l'on croit répondre à ce supposé qui est le désir de l'Autre, un intrus qui *était déjà là* renvoie au sujet que, en fait, rien ne va bien, que la faille est bien là, malgré lui, malgré les suppléances qu'il a pris soin de faire accorder.

³¹⁷ Arrêt sur l'image. HERZOG Werner, *Cobra Verde*, long-métrage, 1987, Allemagne, 111 min.

³¹⁸ Voir la partie « Le temps de l'affect ».

³¹⁹ Lacan Jacques, Séminaire VI, *Le désir...*, op. cit., 14 janvier 1959.

Cela ne veut pas dire que le sujet se robotise, ce n'est pas que, face à tout ce qui dérange l'organisation de « son monde », il va répondre de la même façon qu'un autre, « tous pareils », par la colère.

C'est le rapport particulier du sujet à l'ordre du langage qui va animer la réponse : « *La colère n'est pas seulement le résultat d'une difficulté avec l'ordinateur, l'automaton signifiant, elle implique un certain mode de rapport subjectif à la machine, supposant une certaine attente liée à une position subjective déterminée.* »³²⁰, dit Marcus André Vieira (1998) suite à une réflexion de Lacan dans le *Séminaire X*, sur *L'angoisse*³²¹.

Mais qu'est-ce que le réel auquel fait référence Lacan dans la citation antérieure ? Comment l'articuler à cette réponse spécifique du sujet où le débordement ne peut pas se ranger du côté de l'amour (même démesuré) mais du côté d'un regard haineux qui se veut meurtrier de l'autre ?

Le réel n'est pas la réalité quotidienne, les arrangements du sujet dans le social, dans sa vie de tous les jours, construite à la croisée de mirages et de leurres, de réflexions, de questionnements et de constructions symboliques ; le réel est la référence établie par Lacan pour désigner l'objet pur devenu impossible grâce à l'intervention du symbolique, mais échappant à la prise totale de celui-ci.

Le réel « [...] se conçoit dans son extrême violence comme ce qui reste après qu'on a dépouillé la réalité de son écorce trompeuse. »³²². Cette remarque de Slavoj Zizek (2008) conduit à penser à un sujet vidé, dévalisé de tout ce que, dans ce monde, il croyait y être pour lui. Qu'est-ce qui reste ? La chair non occupée, le rien.

Au risque de s'éloigner peut-être « un peu trop » de la tragédie grecque, c'est à l'aide d'une scène du film de Werner Herzog réalisé en 1988, *Cobra Verde*, que cette rencontre entre le réel et le monde « organisé » du sujet va être illustrée. Il faut, pour mieux s'emparer de ce moment correspondant à la toute dernière partie du film, que la synthèse de l'histoire, déroulée au XIXe siècle, puisse être entendue :

³²⁰ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p. 204.

³²¹ La phrase exacte de Lacan citée par M.A Vieira : « *Quand au niveau de l'Autre, du signifiant, c'est-à-dire toujours plus au moins de la foi et de la bonne foi, on ne joue pas le jeu. C'est ça qui suscite la colère.* ». Lacan Jacques, *Séminaire X, L'angoisse (1962-1963)*..., op. cit., 14 novembre 1962.

³²² Zizek Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, éd. Champs essais, p. 24, 2008.

Un violon strident accompagne la voix, aussi discordante que l'image, du vieil homme qui chante le récit de Francisco Manoel da Silva³²³. « [...] *le plus pauvre entre les pauvres, souverain des esclaves, qui est arrivé à être vice-roi, le plus solitaire des solitaires* »³²⁴.

La caméra s'arrête sur ce qui peut correspondre au tombeau de la mère de Francisco Manoel da Silva, en même temps qu'une légende apparaît. Cette légende, dont la source est inconnue, va transmettre ce qui est du monde écroulé de Francisco Manuel : un monde de sécheresse, un monde mort où « *Dieu dès sa perplexité fait semblant de volonté* ». Tel qu'une voix oraculaire le texte touche le destin, « *"Ne pose pas tes yeux sur le bord de la mer salée, ne raisonne pas, n'argumentes pas, ne pose pas la question du pourquoi"* ».

Francisco Manoel da Silva quitte le sertao³²⁵ brésilien, il devient un bandit sous le nom de « Cobra Verde ». Il est engagé par Octavio Coutinho, gros propriétaire de plantations de canne à sucre, pour surveiller ses esclaves noirs³²⁶.

La conquête est dépassée depuis le XVI^e siècle et il s'agit ici d'une époque d'exploitation, d'une nouvelle ère industrielle, des objets pris et jetés. Propriété sur les corps tel que Coutinho avec ses esclaves ou « Cobra Verde » qui « engrosse » les trois filles du planteur. Leurré par Coutinho, Francisco Manuel da Silva est envoyé en Afrique avec l'hypothétique mission de réamorcer le trafic d'esclaves que le Roi du Dahomey a suspendu. Les rémunérations des ventes lui seront versées au Brésil.

Prisonnier du Roi du Dahomey, pour sa survie, Francisco Manoel da Silva s'engage dans un conflit pour le trône, il supporte le nouveau prétendant au pouvoir avec un objectif clair : l'emprise sur le commerce d'esclaves. De ce nouveau roi, mis au pouvoir par une armée illusoire d'Amazones - formée par « Cobra Verde » - un grain de folie est aussi deviné, il désigne Francisco Manoel da Silva comme vice-roi de Dahomey.

Tout ne va pas comme prévu, cela inclut le paiement des « cargaisons ». Francisco Manoel da Silva exprime pour la première fois, dans une lettre à ses associés, sa fatigue

³²³ Tel qu'un détail anodin l'homme indique qu'il devra être payé pour débiter l'histoire.

³²⁴ Herzog Werner, *Cobra Verde*, 1987, Allemagne, d'après le livre de Bruce Chatwin, *Le vice-roi de Ouidah*, 1980. Les références en italique concernant cette partie ont été traduites par l'auteur.

³²⁵ Terme qui définit au Nord-Est brésilien l'arrière-pays rural, *il s'agit du Brésil aride*. Se référer à l'article « *Le "Sertão" du "Nordeste" (Brésil). Essai de définition d'un "pays"* ». Hamelin Louis-Edmond en Cahiers de géographie du Québec. Edition en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/020091ar>

³²⁶ Le thème de l'esclavage et de la propriété est au centre du film, « *De l'esclavage qui est en train de disparaître, et qui va être remplacé par l'exploitation des ouvriers, il ne reste plus que les images de faibles civils, noyés de religion et de superstitions et que l'on exploite, que l'on use comme de la chair à canons puis que l'on vend comme esclaves pour perpétuer la logique d'un système triangulaire en train de se maquiller de l'image respectable de la Révolution industrielle. [...]* ». Mercier Frédéric, Journaliste cinéma, en Cinema-take.com, édition en ligne du 17 janvier 2009.

et sa solitude ; puis le roi Kankpe lui retire son soutien et parle de lui au passé comme si, à ses yeux, il avait cessé d'exister, comme s'il parlait d'un mort.

Le trouble annonciateur de la chute est encore plus profond lorsqu'un cortège d'enfants à la démarche pénible - due à diverses malformations physiques - introduit la suite des dialogues qui va informer « Cobra Verde » de la trahison des siens : le commerce d'esclaves est abrogé par le Brésil, il devient un « hors-la-loi » et il a été diffamé et volé par ses associés. La place de « Cobra Verde » devient celle de l'exclu.

L'esclavage, *un malentendu... non !* répond « Cobra Verde »³²⁷, *un crime*. Un être qui marche s'appuyant avec ses pieds et ses mains, et dont l'allure difforme laisse entrevoir un jeune homme, poursuit Francisco Manoel da Silva sur la plage. Scène fantasmagorique adressée à celui qui n'a *jamais eu peur de mourir* mais qui fuit, épouvanté, face à l'innommable.

Ne pose pas la question du pourquoi, il n'y pas de logique possible, pour le sujet, à retrouver dans le lieu jadis rassurant lorsque tout est terrassé ; et ce n'est pas que le bandit regrette le crime, c'est que rien ne vient le soutenir.

Cette apparition inéluctable et effrayante qui le regarde est toujours là, quand Francisco Manoel da Silva ou « Cobra Verde » s'effondre dans sa tentative de pousser une chaloupe dans la mer, elle ne bougera pas, enfoncée dans le sable. Francisco Manoel da Silva ne peut pas voir la chimère de son geste, il ne peut pas apprivoiser le réel et il ne lui reste que l'acte désespéré et colérique, même s'il doit en être foudroyé.

Après cet écart, il faudrait mieux se centrer et revenir sur la tragédie d'Eschyle, tout en sachant maintenant que le réel n'est pas l'image émergente du rien dans un décor inquiétant. C'est dans cette scène - qui n'a pas de sens et dont la parole est coupée - que c'est l'impossible qui apparaît.

Or, pour Oreste tout n'est pas perdu, bien au contraire, car il y a aussi la question du désir d'être roi à la mort du roi, mais Oreste se met suffisamment en retrait de ce que ceci implique.

³²⁷ Tout au long de l'histoire, Francisco Manuel découvre un changement qui concerne la place qu'il occupe, un regard qui peut être assimilé à ce qui va être nommé par Lacan comme la *réversion utilitariste*, le *déclin radical de la fonction du maître* - dit Lacan dans son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*- c'est une autre dimension du film qui pouvait être approfondie : Cobra Verde, aussi « dupe » que le maître hégélien. « [...] *le coucou magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave et de son travail*. ». Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'Éthique...*, op. cit., Notre programme, p. 21.

3. Le matricide

À la place de la colère, Oreste œuvre pour que sa réalité soit protégée par un artifice, voire deux : le premier artifice, Oreste se prépare pour le crime par la ruse, où calculer est nécessaire pour éloigner le débordement de l'affect, « *L'affaire est simple.* »³²⁸. Le deuxième artifice - face à la mère - pouvait, d'emblée, faire penser à une « fiction » construite par Oreste : « *Je suis un étranger [...]* ». Il est un étranger chargé d'une mission, transmettre la mort d'Oreste à ses parents. Oreste n'est pas lui et lui est un mort³²⁹ ?

Si Oreste est mort, si le crime n'est pas commis par le fils, ce n'est pas, en conséquence, un matricide. Oreste essaierait-il par cette voie de détourner son propre destin même si l'acte s'accomplit ? La ruse, aura-t-elle, alors, un double sens, duper la mère et se duper lui-même et avec lui l'ordre de Zeus invoqué sans réponse ?

En même temps, Oreste se présente à la mère identifié à un signifiant : « être un étranger », celui qui « ne fait pas partie »³³⁰, signifiant auquel Oreste s'identifie et qui introduit, simultanément, le registre de l'inclusion autant que celui de l'exclusion, dévoilant alors du rapport complexe, mortifié, du sujet au signifiant qui prend la forme du doute chez Oreste.

Pour autant, deux furent les assassins d'Agamemnon et il faut d'abord qu'Oreste tue Égisthe, l'amant de la mère³³¹. Une particularité assez subtile est soulignée par le coryphée et par le chœur dans leur description du meurtre d'Égisthe ; ils introduisent

³²⁸ Oreste conspire pour entrer au palais, pour dissimuler ses projets de meurtre d'Égisthe, dans cette partie le matricide n'est pas nommé. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 187, vers 554 - 584, 2001. Voir aussi la note 105 correspondant aux Choéphores, p. 329.

³²⁹ Ibid., p. 190 et 191.

³³⁰ Carlos Ramos et Lucie Mahé (2013), dans l'article « ...Ahi donde las cosas del amor estan excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo » (« ...Là où les choses de l'amour sont exclues, ou le mouvement croisé de l'exclusion et du lien »), indiquent : « *L'exclusion qui se présente en Grèce, une exclusion qui inclue* ». Les auteurs font référence à cette division entre la *Zōē* (ce qui définit « le fait de vivre ») et le *Bios* (qui vient signifier la façon comme l'on vit), la *polis* reléguait la vie, et celui qui portait l'altérité (l'étranger, les femmes) à une sphère où le danger pouvait rester sans débordement, où ce « débordement » pouvait faire partie du cadre de la cité. Mahé Lucie, Ramos Carlos, « ...Ahi donde las cosas del amor estan excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo », en *Desde el Jardín de Freud*. N° 13, Bogotá DC, janvier-décembre 2013, p.358. Traduction personnelle. Se référer aussi au texte de Giorgio Agamben : *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue* (1997).

³³¹ Égisthe n'est pas tout simplement l'amant de Clytemnestre. Il est le fils de Thyeste, frère d'Atrée, ce dernier père d'Agamemnon. Thyeste avait consulté l'oracle pour se venger d'Atrée (voir la partie « De la rivalité – du festin de Thyeste »). « [...] *la réponse lui commanda d'avoir un fils de sa propre fille [...]* », dit Apollodore. C'est donc de l'inceste, d'une confusion de places, qu'Égisthe est né et qu'il va être chargé de la haine du père pour arriver au crime et ainsi accomplir la vengeance. Texte en ligne http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-II-10_16.htm. Consulté le 03/02/2012.

l'acte sanglant d'Oreste dans le registre de la lutte ou du combat³³², la vengeance devient un rapport de concurrence, où ce sont des rivaux qui s'affrontent et non pas la victime en position de bourreau ou vice-versa.

Le chœur et le coryphée reconnaissent les rivaux et leur rapport fratricide depuis Atrée et Thyeste. La concurrence suppose un but visé, un objet de désir commun, qui ne peut pas appartenir à deux mais à un seul. L'amour de la mère est occupé de façon exclusive par Égisthe, Oreste en est dépossédé, négligé au profit d'un autre et il ne manquera pas de le lui rappeler.

Il ne s'agit donc pas que d'un acte de vengeance à l'égard de l'assassin du père, mais d'un acte inséré dans un versant spéculaire, c'est par l'image de la perte de l'objet - en faveur d'un autre - que s'installe, chez Oreste, une blessure. C'est un manque qui va se tourner en haine, *haine jalouse*, reprenant le paradigme lacanien de l'exemple de Saint Augustin³³³. De cette confrontation, c'est Oreste qui gagne, le concurrent est mort.

Si l'on évoquait une histoire où le héros doit se débarrasser des rivaux pour arriver au pouvoir et avoir la belle, Oreste s'en serait bien sorti, le premier roi est mort et l'usurpateur est déjà assassiné, la voie serait libre pour Oreste, qui est « un autre » - le lien de la filiation avait été nié par lui - et qui peut donc prendre la femme et le trône.

C'est le serviteur qui annonce à la reine Clytemnestre la mort de son maître Égisthe, « [...] *les morts tuent le vivant.* »³³⁴. Elle s'apprête à faire face à l'assassin. À savoir que, dès l'entrée en scène d'Oreste, son intention de la tuer est exprimée suite à la manifestation de Clytemnestre de son amour pour Égisthe.

Cet ordre dans les phrases est essentiel et il faut donc en tenir compte : « *Tu l'aimes ? Eh bien, tu seras couchée dans sa tombe. Voilà un mort que tu ne pourras pas trahir* »³³⁵, dit Oreste.

Concernant le mort « aimé » il n'y a pas d'équivoque possible, il n'y a qu'un, Égisthe. Concernant le mort « trahi » – ou haï – il n'y a pas la même clarté. Certes, il y a le père assassiné, mais lorsque l'on se rappelle qu'Oreste avait aussi annoncé à la mère sa

³³² Le chœur : « *Quelle est l'issue de leur combat dans le palais ?* ». Le coryphée : « [...] *puisque leur lutte a rendu leur verdict.* ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 197, vers 871 et 874. Voir aussi la note 150 correspondant aux Choéphores par rapport à l'utilisation du terme lutte et des termes du domaine sportif.

³³³ Voir du séminaire XX de Lacan, *Encore*, la séance du 20 mars 1973.

³³⁴ Dans la note 153 des Choéphores, le traducteur de la pièce, Daniel Loayza, indique que cette phrase du serviteur peut être aussi entendue en grec comme « le vivant tue les morts » ; cependant le fait qu'Oreste s'était octroyé le statut d'un mort, le lie directement à l'action décrite dans « les morts tuent le vivant ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 339, note 153. Pour la phrase du serviteur p.197, vers 886, du même texte.

³³⁵ Ibid., p.198, vers 894 et 895.

propre mort, la question peut tout de suite être posée : l'autre mort, celui qui avait été trahi, est-ce le père ou Oreste ? La trahison maternelle - aimer un autre, l'amant - est signalée par Oreste comme lui étant ainsi adressée ?

La phrase, entendue alors comme un reproche, soulève l'ambiguïté - en même temps, elle permet d'entrevoir l'identification d'Oreste au père - car ils, le fils et le père, sont tous deux morts et trahis, et il ne reste que l'étranger, qui avait frappé à la porte du palais pour annoncer la mort d'Oreste.

Et à la mère de répondre, « *Arrête, mon enfant, mon fils – respecte ce sein sur lequel tu t'es si souvent endormi quand tes lèvres suçaient mon lait nourricier.* »³³⁶ ; Clytemnestre ramène ce lien archaïque et unique où il n'y avait que le fils et le sein maternel, ce premier lien à partir duquel les rapports au monde vont se construire et où l'autre n'existait pas. Dans *Malaise dans la civilisation* (1929), Freud fait référence à ce corps maternel : « [...] cette toute première demeure dont la nostalgie persiste probablement toujours, où l'on était en sécurité et où l'on se sentait si bien. »³³⁷.

Oreste est troublé, lui rappeler cette place - d'être l'objet exclusif du désir de la mère, objet de soins dépendant de l'Autre - n'est pas sans conséquences. « [...] Comment puis-je tuer ma mère ? » ; il doute, il oscille une fois de plus entre détruire l'Autre maternel ou le maintenir à une place qui supporte son propre désir de devenir son objet.

Oreste en appelle à la haine jalouse : « [...] je veux t'égorger sur son corps. Vivant tu l'avais préféré à mon père : meurs et dors avec lui, puisque tu l'aimes et que tu hais celui que tu devais aimer »³³⁸. Il hait la mère non seulement parce qu'elle l'avait dépouillé de son amour, mais parce que sa position relevait de la haine qu'elle lui réservait. C'est ainsi que la mère choisissant le rival semble signer son arrêt de mort.

Or, d'un rapport fusionnel, Clytemnestre va introduire la proposition d'un autre lien : « *Je t'ai nourri, je veux vieillir à ton côté.* » Oreste éveillé répond « *Tu veux vivre avec moi, après avoir tué mon père ?* »³³⁹.

Clytemnestre, comme son aïeule Pandore - « *La femme en sa féminité se nomme Pandora [...]* »³⁴⁰, dit Nicole Loraux dans son livre *Les expériences de Tirésias* (1977-

³³⁶ Ibid., p.198, vers 896, 897 et 898.

³³⁷ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 39.

³³⁸ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 198, vers 904 - 907.

³³⁹ Ibid., vers 908 et 909.

³⁴⁰ Loraux Nicole, *Les expériences de Tirésias – Le féminin et l'homme grec* – éd. Gallimard, nrf essais, p.231, 1989.

1985)³⁴¹ -, est aussi parée par Peithô, la divinité. C'est alors le chemin qu'elle emprunte pour qu'Oreste ne lui ôte pas sa vie. Mais, Peithô ou Persuasion n'est pas seulement séduction par le discours trompeur ou mensonger³⁴², elle est également séduction par l'érotisme et la sexualité³⁴³.

L'érotisme dans la proposition de la mère est entendu par Oreste plus clairement qu'elle ne l'avait exprimé, dans la phrase d'Oreste, le « [...] après avoir [tué le père] » prend une connotation de « à la place de ». Suite à la mort du rival Oreste est invité à rester avec la mère, lui, il l'a peut-être bien entendu : vieillir près de l'autre rappelle un couple, où la vieillesse et la mort arrivent à côté du partenaire.

Clytemnestre veut ainsi tenter Oreste avec ce qu'il y a de plus fort, de plus impensable, d'avoir en tant que partenaire la mère puisque le père n'est plus là, la mère s'était chargée de lui.

Oreste n'abandonnant pas la tâche, la mère glisse vers l'intimidation « [...] ne crains-tu pas d'être maudit par une mère ? ». Oreste dit de quoi il s'agit dans le ciment du crime et c'est le refus maternel qui est à l'origine de sa haine ; la faute de la mère, son *infamie*, est d'avoir cédé - à un autre - ce qu'il considérait comme sa place, d'avoir mis l'existence d'un autre en dessus de la sienne.

Oreste se heurte au rejet de la mère, ce n'est pas en vain qu'*abandonné, chassé, vendu, jeté... hai* soient les termes dans la tragédie avec lesquels il décrit l'attitude de la mère à son égard. Il devinait que l'amour maternel ne lui était pas destiné, que cet amour-haine de la mère était la structure même de son existence, origine dont il ne pouvait donc pas s'en séparer.

La position de Clytemnestre est bien complexe : elle plaint la mort de son amant, elle met en cause le père - « [...] parle aussi des fautes de ton père. »³⁴⁴ - et, « pleine de

³⁴¹ Nicole Loraux a rassemblé treize articles rédigés entre 1977 et 1985, ces écrits sont regroupés autour d'un seul axe : la question de la place du féminin dans le monde grec.

³⁴² Avec Athéna et Aphrodite, c'est le dieu Hermès qui, à la création de Pandore, va la doter des paroles, paroles *trompeuses* selon Hésiode. Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 63, 65 et 67. Voir les notes de bas de page correspondantes. Voir aussi d'Hésiode *Les travaux et les jours*.

³⁴³ Dans un article en ligne publié en 2003, Amy C. Smith indique que le nom Peithô, Πειθώ, dérive du verbe πείθειν, persuader. « [Peithô] est principalement la personnification de la persuasion érotique, mais aussi est venu à représenter la persuasion rhétorique, et elle est impliquée comme une divinité civique dans ces deux aspects. ». Smith Amy C., « L'art athénien politique V^e et IV^e siècles avant notre ère : Images de personnifications politiques » in CW Blackwell, ed, Demos: Classique démocratie athénienne (A. et R. Mahoney Scaife) EDD, www.stoa.org édition du 18 Janvier 2003.

³⁴⁴ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p.199, vers 918.

sollicitude », renvoie à Oreste une place où il est toujours l'enfant aimé et dépendant. Elle ouvre pour Oreste la place, tant niée par lui-même, d'être le rival du père.

Faire douter Oreste, lui rappeler qu'il s'agit bien là d'un matricide, Clytemnestre essaie une dernière fois « *Tu veux vraiment tuer ta mère, mon fils ?* ». De la haine détournée contre soi, Oreste, par un mouvement, va la placer contre la mère elle-même « *Ce n'est pas moi, tu te seras tuée toi-même* »³⁴⁵, comme s'il le fallait pour tuer la mère prendre sa place ou, plutôt, comme s'il fallait être occupé par elle pour que son bras accomplisse la besogne.

La haine de l'Autre semble faire de lui un assassin, haine primordiale sans échappatoire. C'est la haine du père (qui résonne sous la forme de la culpabilité, les Érinyes du père) et la haine de la mère (retrouvée, aussi, sous la forme de l'identification au mal : « *il est serpent enfanté et nourri* par elle-même » avait dit Clytemnestre, « *elle est vipère* » avait dit auparavant Oreste) qui sont retrouvées dans la logique du crime.

C'est ici où Oreste va être piégé, « *Prend garde à la furie des chiennes de ta mère.* » l'avait-elle déjà averti. En tout cas Oreste ne doutait plus, il accomplit le matricide, même si la responsabilité de l'acte semble ne pas le concerner, plus encore - par la suite - ce sera la culpabilité qui y prendra la place.

4. Ce qui signe le matricide.

Acte désespéré et terrible, le matricide oblige à fouiller l'excès pour en déraciner un sens possible ; Oreste ne se présente pas comme un être habité par la folie, et s'il peut exprimer ce désir, souvent scellé, de tuer la mère, la bascule vers l'acte opère telle qu'une façon échelonnée, dans la radicalité de l'imaginaire, de « *crever l'abcès* ».

Paradoxalement, comme dans le mythe hésiodique de la séparation entre les divinités originaires, il apparaît quelque chose de l'ordre de l'identification du fils à la haine de la mère, qui va l'autoriser³⁴⁶ à l'acte meurtrier.

« [...] *voici Agamemnon mon époux, tué de ce matin, son corps est mon chef-d'œuvre de justice, et voilà tout* »³⁴⁷, ce sont les propos de Clytemnestre³⁴⁸ devant le cadavre

³⁴⁵ Ibid., vers 922.

³⁴⁶ « Autoriser » ne se confond pas avec « justifier ».

³⁴⁷ Ibid., p. 155, vers 1404 - 1406.

³⁴⁸ La haine de la mère, la haine de l'épouse, une haine de femme ?

d'Agamemnon. Le meurtre devait assouvir la haine, il devait conduire la justice³⁴⁹ longtemps réclamée, nourrie et réfléchie³⁵⁰. Clytemnestre compte les coups - deux qui causeront la mort et un troisième qui est une grâce adressée à Zeus - et le sang de l'époux jaillissant et la couvrant est *aussi douce, pour elle, que la pluie du dieu*³⁵¹.

Ainsi que la mère, Oreste avait soigné le crime par l'imposture et l'avait mis sous l'égide de la justice ; les crimes se rejoignent lorsqu'ils sont présentés, sous leur forme la plus extérieure, comme étant non pas une faute mais un acte de vengeance où il est question de chercher à redresser un dommage dont les acteurs disent avoir été la cible ; est-il, le matricide, réduit à n'être qu'un acte dit de « réparation » fantasmatique³⁵² ?

La lecture du crime s'élargit lorsque dans la phrase, *tu hais celui que tu devais aimer*, apparaît plus clairement la demande d'amour d'Oreste. Demande désespérée et, au premier abord, ambiguë, niée ou projetée chez un autre, au moment où il n'est pas clair si Oreste parle du père assassiné ou de sa propre haine pour la trahison maternelle, le couple Égisthe-Clytemnestre.

La lecture s'élargit également lorsque ce désir inavouable, d'être l'objet mis à disposition de l'Autre maternel, apparaît derrière la position de victime, position prise par Oreste puisque, justement, la demande n'avait pas été entendue : « à la place de l'aimer, l'Autre le hait » avait toujours dénoncé Oreste, « à la place de le garder, l'Autre l'avait envoyé au loin ».

³⁴⁹ Justice aux yeux de la mère, voir nommé par Clytemnestre le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon. Ibid., p. 156, vers 1417 - 1420 et vers 1433.

³⁵⁰ L'analyse anthropologique peut centrer la réflexion vers une prise en compte du sacrifice rituel - entendu, dès ce point de vue, comme ce qui, installé dans la répétition, veut marquer une fin à quelque chose parce que répondant à un besoin imaginaire - et de la vengeance. La réponse de Clytemnestre correspondrait alors à « une révolte » face à cet ordre archaïque et sanglant du père. Interpeller la vengeance serait de la centrer dans l'analyse du contexte où elle apparaît, ceci ne correspond pas à l'intention de ce travail.

³⁵¹ « *C'est ainsi que gisant il vomit sa vie et souffle par sa plaie un jet de sang qui siffle en me couvrant d'une sombre rosée sanglante, aussi douce pour moi que la pluie de Zeus pour les campagnes quand le grain commence à germer.* » dit Clytemnestre. Ibid., p. 155, vers 1388 - 1392.

³⁵² Le matricide répondant à « une dynamique de réparation » est développé, par exemple, dans l'article « Oreste ou l'impossible réparation », de Pierre Laberge (Montréal-Canada, 1982). Dans cet article, le matricide d'Oreste et un matricide étudié dans le cadre d'une étude de cas sont mis sous un même registre : le pathologique. Par cette note, l'idée est de rappeler que : La tragédie est un cadre posé où il est montré le cheminement des désirs (l'inceste et le parricide, si l'on veut être fidèle à l'enseignement freudien) pour être élaborés - la référence est à Lacan dans le séminaire VI, *Le désir et son interprétation* (4 mars 1959). Quant au cas clinique, il permet de s'arrêter sur la réponse particulière d'un sujet (dans le cas décrit par Laberge, pathologique) en essayant de résoudre la relation de ce sujet à la structure du langage. Laberge Pierre, « Oreste ou l'impossible réparation », en *Criminologie*, vol.15, n°2, 1982, p.27-40. <http://id.erudit.org/iderudit/017158ar>

Oreste était soumis au désir de l'Autre et, par sa position, il se pliait à sa *toute puissance*³⁵³. Mais la jouissance qu'il en tirait était liée à sa place d'objet, et le problème est que ce n'est plus lui, c'est le rival qui par sa mort peut devenir l'objet exclusif.

À la fin des *Choéphores* - après le matricide - Oreste réussit à nommer, de façon détournée, la question de son propre désir : « *Avant que mon foyer n'abrite une telle compagne, dieux, laissez-moi périr sans enfants !* »³⁵⁴. Cette phrase indique comment l'objet du désir pouvait être si proche, elle indique aussi l'affirmation de la sexualité avec la mère, impossible non pas parce que mère, mais parce que « traîtresse ». Le désir d'Oreste est indicible et n'apparaît que dénié³⁵⁵.

Tant l'objet qui devenait accessible et l'Autre qui le fait objet, Oreste se met à l'abri du désir de le posséder et d'être « médusé »³⁵⁶ ; ici le chemin pour faire agir la loi paternelle, sauver le père, conduit à la destruction de ce qui l'avait occulté, Oreste opte pour l'apaisement des Érinyes du père. En même temps, c'est la destruction du « normalement » impossible, intouchable et qui cependant avait été mis, pour Oreste, là, à sa portée. « [...] *la structure plus fondamentale de l'être humain sur le plan imaginaire : détruire celui qui est le siège de l'aliénation.* »³⁵⁷, dit Lacan en 1954.

Définition sanglante des limites pour sa propre survie, Oreste rejette la place de nourrisson allouée par la mère, là où il pouvait disparaître en tant que sujet du désir. Mise à distance radicale effectuée par Oreste, lorsque Clytemnestre-femme laisse pressentir la possibilité, pour lui, d'occuper la place de l'amant. *Sauver le mort* parce qu'il pouvait le retirer du domaine de l'objet absolu, le préservant de sa propre mort à trouver dans la relation incestueuse.

D'un côté, si apparemment la continuité d'une logique correspondant au rétablissement d'un ordre semble incontournable, il ne faut pas oublier que « le mort » - le père

³⁵³ C'est au niveau du masochiste que cette position « [...] *d'être objet entièrement et inconditionnellement soumis au désir de l'autre, de se plier à sa toute puissance annihilant [...]* » est signalée. Anzieu D., Barrois C., Compagnon A. et al. « L'amour au travers de la haine », *L'Amour de la haine*, éd. Gallimard. p.140, 1986.

³⁵⁴ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 202, vers 1006 - 1007.

³⁵⁵ « *Que je n'aie jamais chez moi pareille compagne. Par les dieux, que je périsse plutôt sans enfant.* », c'est la traduction effectuée par Raphaël Dreyfus. Eschyle, *L'Orestie*, en *Tragiques Grecs, Eschyle, Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, p.366, 1967.

³⁵⁶ Une lecture postérieure à ce développement (se référer au chapitre VII « De l'Orestie, *Les Euménides* » - la partie A : « À la fin des *Choéphores* : Oreste n'accepte pas le désir annihilant de l'Autre. ») du livre de Michel Gastambide et Jean-Pierre Lebrun (2013) permet de poser un regard sur l'acte accompli par Oreste au-delà de l'agir individuel d'un héros tragique : « [...] *le mythe d'Oreste semble symboliser l'impossible coexistence de l'inceste avec le processus d'humanisation, c'est-à-dire avec notre condition langagière, et l'accès pour chaque sujet à une parole propre et souveraine.* » Gastambide Michèle, Lebrun Jean-Pierre, *Oreste, face cachée d'Œdipe ?*, *Actualité du matricide*, Toulouse, éd. érès, 2013, p. 49.

³⁵⁷ Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques...*, op. cit., 5 mai de 1954, p. 194.

assassiné - sous sa forme persécutrice, les Érinyes, était fait de haine et que c'est par le fait haineux qu'Oreste acte le besoin de mettre à distance la proposition maternelle.

D'un autre côté, par l'acte du matricide, Oreste faisait taire ce qui pouvait lui dire de son propre désir impliqué dans la mort du père ; autrement dit, la mère - témoignant de la haine d'Oreste pour le père, dont Oreste ne voulait rien savoir - doit être, par Oreste, réduite au silence.

Le matricide signe aussi un mouvement destiné au père dans l'éloignement de sa haine, qui avait pris le devant par la mortification prophétisée par l'oracle, et dont Oreste narre la jouissance qui y siège. Freud, dans *Dostoïevski et le parricide* (1928) établit un rapport entre le symptôme de Dostoïevski, les « attaques de mort », et le désir de mort du père: « *Tu voulais tuer le père afin d'être toi-même le père. Maintenant tu es le père mais le père mort.* »³⁵⁸.

La radicalité par rapport à ce trait mortifère (vécu dans le corps), discernée par Freud chez Dostoïevski, n'est pas trouvée, au moins pas de la même façon, dans le personnage tragique. Pour Oreste, le père assassiné, dans le sens de l'amour, l'avait abandonné (Agamemnon ne répond par aucun signe aux suppliques d'Oreste) et, dans le sens de la haine, il le soumettait à la persécution de ses propres Érinyes (le châtement du père si Oreste renonçait au matricide.)

Une jouissance éloignant, peu à peu, Oreste de la parole - l'excluant du lien social - avait été annoncée, jouissance qui ne pouvait être engagée que par la voie du destin, si le nom du père n'était pas amène à agir par l'intermédiaire du fils, par l'acte matricide.

L'acte d'Oreste est aussi « probablement » une limite portée donc sur la haine du père mort, dans le sens de ne pas réduire son nom à la haine présagée des Érinyes paternelles. Le « probable » n'est pas un hasard étant donné que, pour Oreste, même cela ne semble pas suffisant pour libérer le geste matricide.

« [...] *les enfants sauvent le nom du mort* [...] »³⁵⁹, l'acte d'Oreste, comme il avait été observé, ne s'inscrit pas dans la logique de la « justice », bien que la vengeance soit l'étendard du crime, il s'inscrit dans un mouvement de séparation, de mise à l'écart de l'objet incestueux, de la Chose maternelle, par l'effet du symbolique, Oreste remet les choses à leur place. Or, « quelque chose » semble manquer, et on dirait qu'Oreste doute sans cesse.

³⁵⁸ Freud Sigmund, « Dostoïevski et le parricide » (1928), en *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, p.170, 1985.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 185, vers 505. Se référer à la partie « Oreste, ne veut-il pas savoir ? »

Dans le texte, face à l'avertissement de la mère impliquant la poursuite de ses propres Érinyes, Oreste réplique par une question « *Et celles de mon père, comment les fuir, si je recule ?* »³⁶⁰. Reculer est toujours à la portée d'Oreste.

C'est la mère qui, entendant la nomination de la haine du père, va trancher, elle va accorder à la haine du père une place majeure. Clytemnestre : « *Hélas, tout est vain – vivante, je prie un tombeau.* »³⁶¹. C'est elle qui, à ce moment-là, signe la bascule dans l'acte.

Il faut se rapprocher maintenant de la haine du père, celle qui avait fait reculer la volonté de la mère, si l'on se réfère aux propos de Clytemnestre.

Du mythe originel de Ciel et Terre, il s'agit d'une haine foncière, autre que celle destinée au rival, une haine autre que celle induite par la mère pour introduire le fils dans la relation concurrentielle avec le père.

D. De la haine du père et de la haine des fils

1. De la haine du père

Cette haine qui existait même avant que le monde fût créé, qui est corrélatrice du rapport qu'il y a entre une certaine incidence de la loi comme telle et une certaine conception de das Ding comme étant le problème radical et pour dire le problème du mal – je pense qu'il ne vous échappe pas que c'est exactement ce à quoi Freud à affaire quand la question qu'il pose sur le Père le conduit à nous montrer en lui le tyran de la horde, celui contre lequel le crime primitif s'est dirigé, et à introduit par là même l'ordre,

³⁶⁰ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 200, vers 925.

³⁶¹ Ibid., p. 200, vers 926.

*l'essence et le fondement de l'essence du domaine de la loi.*³⁶²

Lacan, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse.*

Non seulement, dans cette phrase, Lacan (1960) signale qu'examiner la question de la haine est nécessairement lié à *l'interrogation centrale de Freud concernant le père* - autrement dit qu'interroger le problème de la haine va de pair avec celui de la Loi - mais encore, il va signaler une relation de dépendance de la haine à la Loi en tant que garant de la Chose.

Une haine *corrélative* de l'impact de la Loi ? Une haine *corrélative* de ce qui assure le maintien de l'objet absolu dans sa condition de perdu à jamais ?

Pour examiner la relation de corrélation, il faudrait écarter l'idée de la causalité et retenir celle de l'implication et, pourquoi pas, celle de la simultanéité. La haine serait ainsi rattachée à l'existence du sujet par la voie du crime.

Cependant, lorsqu'il est dit par Lacan qu'une haine existait *avant que le monde fût créé*, y a-t-il une référence à une antériorité par rapport à la nomination-crédation du monde par la parole ?

Est-il question alors d'une haine « première » qui n'apparaît qu'avec le père du mythe ? Une haine dont le sujet parle, bien qu'il aille la placer ailleurs, avant lui ? Une haine « réglée, régulée ou plutôt refoulée » - comme l'a exposé Freud dans *Totem et Tabou*, par rapport au parricide - débouchant sur la question du *mal*, de l'*Atè*, voire aussi du chemin de la malédiction, ou de la souillure, qui tourmente l'humain et qui est à son origine ?

Une haine cependant corrélatrice à l'existence de la Loi car elle ne vient qu'avec le sujet, « c'est lui qui la-dit ».

Lorsque la ponctuation n'est pas marquée, et que le titre est uni à la phrase de Lacan, il peut être lu : « De la haine du père, cette haine qui existait même avant que le monde fut créé... ». Ce forçage résonne malgré tout quand, dans le mythe hésiodique, la haine

³⁶² Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'Éthique...*, op. cit., 13 janvier 1960, « Les pulsions et les leurres », p. 116.

du père était à l'origine de l'état indifférencié d'avec la mère, avant que le monde *ne soit créé* par la séparation.

Dans les récits mythiques, c'est à la figure paternelle à qui l'on a fait porter une haine qui, selon le dialogue Oreste-Clytemnestre, est à redouter au-delà de tout. Est-ce la haine nommée par Hésiode dans *Théogonie*, le dieu Ciel haïssant l'être de leurs fils ? Ou celle qui apparaît, de façon moins explicite, chez Homère dans *l'Iliade* - le père des dieux, Zeus, prenant parti à Troie ? La phrase citée de Lacan (1960) va donc être l'inspiratrice pour dénouer ce qui peut toucher à la haine du père mythique ainsi qu'à la réponse des fils.

« *De tout ce que sur terre a souffle et mouvement, aucun être n'est plus misérable que l'homme.* »³⁶³, Homère fait supporter à Zeus un regard sans pitié, dédaigneux, sur ces êtres soumis aux maux de la mort et de la vieillesse³⁶⁴.

Ce qui rapproche les hommes des animaux est également le signe de leur être misérable ; Hésiode l'avait dit, d'une autre façon, lorsque, dans le prélude de *Théogonie*, il fait parler les Muses au nom de Zeus et qu'elles s'adressent au poète en lui rappelant la dépendance de l'homme à ces besoins physiologiques : *[vous] qui n'êtes rien que ventres*³⁶⁵.

Restreignant l'humain à ces conditions, le fait d'être mortel et décadent, l'homme apparaît soumis à l'impossibilité du questionnement propre à l'aliénation. La haine du père imaginaire, celui qui répondait par le mythe, serait le reflet des questions de l'homme irrésolues et, à un moment, étouffées par l'infinitude de récits, le sans limite du langage.

Cette haine du père (Zeus, à l'égard des hommes, ou Ciel - castré - à l'égard des Titans), que l'on peut assimiler à la haine de l'être, cible donc la condition humaine d'être un être-parlant : l'humain est éloigné de la jouissance qui devient jouissance d'Un seul.

Qui est ce père ? En tout cas « [...], *s'il n'était pas tué, rendrait pour tous la jouissance vaine parce qu'elle ne serait possible que pour Un.* »³⁶⁶, dit Pierre Bruno (2008) dans un article paru dans la revue *Psychanalyse*. C'est le cas des enfants obligés de rester dans le

³⁶³ Homère, *Iliade*, en Homère *Iliade...*, op. cit., chant XVII, p. 401.

³⁶⁴ Zeus est saisi de pitié devant la douleur des chevaux d'Achille tué par Hector, « *Pauvres bêtes ! pourquoi vous ai-je donc données à Pélée - un mortel ! - vous que ne peut toucher la mort ni la vieillesse ? Est-ce pour qu'au milieu des malheureux humains vous enduriez des peines ?* ». Ibid.

³⁶⁵ Voir la partie : « Les muses. "Ce sont elles qu'à Hésiode un jour apprirent un beau chant, [...]" ».

³⁶⁶ Bruno Pierre, « *Là, La, Là* », in *Psychanalyse*, No 13, septembre, France, éd. Erès, p.7, 2008.

sein de Terre, c'est le cas d'Hésiode « obligé » de rester dans la citation de mythe en mythe.

Les grecs, la référence - pour le moment - est bien la Grèce antique, ont fait connaître aux dieux la haine³⁶⁷ ; ils l'ont introduite dans leur réponse à l'impossible, supposant l'existence de cet affect dans l'Autre, ce lieu qui est défini par Lacan en 1973, dans le *Séminaire XX, Encore*, « [...] comme le lieu où le signifiant se pose [...] »³⁶⁸.

S'agirait-il d'une façon de donner corps à cet Autre et de ne pas s'impliquer dans l'interpellation de ce lieu supposé de savoir ? Car, s'il est le lieu de la haine, il est aussi celui de l'amour, il est l'Autre absolu et imaginé de la réponse au réel ; l'Autre est relevé dans son appartenance à un monde inapprochable, loin des humains et de leur fardeau de malheurs.

Et parmi ces fardeaux-là, il y a la question du désir, dont les dieux n'éprouvent pas la soif. Le père originel Ciel, ou celui de *Totem et Tabou*³⁶⁹, est supposé jouir de manière totale - *la jouissance que pour Un* - et il n'est pas troublé par cette marge, cet écart entre le sujet et l'objet interdit, appelé désir.

Or, si l'on se réfère au mythe d'Hésiode, la jouissance du père est stoppée par l'effet de la castration (Ouranos blessé par Cronos). Retrouve-t-on dans le mythe une façon de signifier la non-existence d'un Autre jouisseur dans l'absolu, ou jouisseur que dans l'imaginaire de ceux qui le conçoivent ?

Comme le dit Pierre Bruno (2008) par rapport au père réel - l'agent de la castration - « *Mais ce père est-il pour autant jouisseur ? Absolument pas, sinon [...] dans l'imagination de ceux et celles [...] que la castration concerne. Concluons que, dans la structure, l'Autre jouisseur n'est jamais que barré, à lire : il n'y pas d'Autre de l'Autre* »³⁷⁰.

L'Autre n'est qu'un supposé jouisseur. La jouissance - tant attendue - est un mirage placé chez cet Autre par ceux qui ont subi la castration. Est-ce une raison suffisante, de

³⁶⁷ Il restera en suspens la lecture effectuée par Aristote, nommée par Lacan, sur l'œuvre d'Empédocle particulièrement la question de Dieu, l'Autre, comme « [...] le plus ignorant de tous les êtres, de ne point connaître la haine. ». Ceci concerne-t-il un changement de paradigme concernant le siècle de la tragédie ? Ou une affirmation de l'orphisme ? Voir : Lacan Jacques, *Séminaire XX, Encore...*, op. cit., 13 mars 1973, « Le savoir et la vérité ».

³⁶⁸ Ibid., p. 88.

³⁶⁹ Pierre Bruno - dans l'article déjà cité et publié dans la revue *Psychanalyse* - précise cette condition « imaginaire » de jouisseur du père de la horde, il fait remarquer le décalage par rapport au meurtre de Moïse et sa condition de désirant « [...], si nous suivons Freud, le désir qui l'anime est celui de son souverain Akhenaton [...] la victoire du monothéisme. ». Bruno Pierre, « Là, La, Le »..., op. cit., p. 6.

³⁷⁰ Ibid.

la part des fils, pour le haïr ? Probablement, dans la mesure où celui qui détient la clé du désir, en fait il ne l'a jamais eue...

Pour poursuivre, il faut accentuer - car il avait déjà été sommairement annoncé - le décalage entre la haine du père originel et celle dont ses enfants ont fait l'épreuve ; dans les récits il y a un point de convergence : ils se retrouvent tous - tous ceux qui ont été mis au sommet du monde divin - à écarter sa progéniture.

Le texte hésiodique indique que le premier père (celui qui a été nommé comme tel dans le récit) impose l'aliénation à la mère « parce qu'il haïssait l'être de ses enfants », le suivant « c'est par la peur qu'il avait d'être vaincu par un de ses fils » qu'il les avale, et le dernier « c'est par les conseils de Terre et de Ciel, qu'il vivait la crainte d'être détrôné » et qu'il *engloutit* la mère³⁷¹.

D'un père qui avait été excepté du désir (avant l'acte de castration), à un père, à des pères qui doivent garder par la violence leur gain de jouissance, toujours en danger par un autre, et dont leur désir semble assez précis « garder le pouvoir », mais le garder par l'insinuation de la mère et tel qu'elle l'avait indiqué³⁷².

Deux éléments s'ensuivent de cette dernière affirmation, à commencer par le dernier : il est supposé chez la mère - derrière la position de persuasion - un désir, et la descendance du père originel est désirante, façon de dire sous l'ascendant du manque. À ne pas oublier que les Érinyes étaient déjà-là, amenant avec elles la répétition des actes haineux. « [...] *la structure est impensable sans le meurtre du père et sa répétition symbolique.* »³⁷³ signale Pierre Bruno (2008) comme étant la *pièce centrale* de Freud.

La persuasion, la séduction de la mère, est un élément essentiel sans lequel la structure est aussi impensable dans sa construction. Si bien que, par sa position, la mère va concourir tant pour garder les fils à une place près d'elle, tant pour attiser leur haine dans le rôle du rival ; cet enjeu va aussi réveiller l'agir du père, sous la forme de mise à l'écart de ce qui correspond à un danger pour le maintien de son objet de jouissance (dans le mythe, le pouvoir divin).

³⁷¹ Correspondant à Ouranos voir la partie « Les premiers dieux, Terre (Gaia) et Ciel (Ouranos), Les Titans ». Correspondant à Cronos voir la partie « Rhéa et Cronos. Naissance de Zeus ». Et correspondant à Zeus la partie « La descendance des Olympiens ». Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 19, p. 51 et p. 93.

³⁷² Terre (Gaia) imagine la ruse : elle crée l'outil et excite le courage de Cronos, pour vaincre le père Ciel. Rhéa conçoit un plan qui lui permet d'enfanter Zeus : faisant appel aux Érinyes, Cronos allait payer l'atteinte portée à son propre père. Et Zeus avale Métis : celle qui allait mettre au monde celui qui pouvait le remplacer - mettant terme la dynamique de la succession – par le conseil de Gaia et d'Ouranos castré.

³⁷³ Bruno Pierre, « *Là, La, Là* »..., op. cit., p. 7.

Dans l'article de Pierre Bruno (2008)³⁷⁴, il est indiqué que cette dynamique de la *séduction* de l'Autre maternel est liée à la constitution du sujet de l'inconscient. Cela va aider à clarifier la question antérieure concernant l'intervention de la mère, car la séduction maternelle joue un rôle à l'intérieur des moments structurants du sujet : l'entrée dans l'univers du langage, le symbolique - l'aliénation - puis l'entrée au monde du désir, l'être en manque – la séparation.

Dans les mythes, c'est la mère qui séduit et, occupant une place de savoir, elle va indiquer ou suggérer le chemin de la vengeance, de la haine et finalement de l'acte ; elle va « contraindre », façon de dire, le père (celui qui n'est plus le père jouisseur car castré) à intervenir, c'est la suite contingente si lui, « de son côté », veut garder ce qui est rattaché à son propre désir.

L'intervention du père a comme impact le début du parcours des fils en tant que maudits, cela va impliquer aussi de leur part un mouvement d'éloignement ou d'écartement de l'autre (voir ses propres enfants, voir également les humains). Est-ce cet agir des fils limité à une question autour de la puissance, la place du maître, où leur désir ne relèverait que d'un maintien de ce plus de jouir obtenu au prix de leur propre bannissement ?

Un autre mythe, qui avait déjà été évoqué, vient secourir la réflexion : « *Et Zeus, le roi des dieux, pour épouse d'abord prit Prudence (Métis), qui sait plus de choses que tout dieu ou homme mortel. Mais au même moment où elle allait enfanter Athéna, [...] Zeus l'engloutit [...] pour que l'honneur royal n'appartient pas à un autre qu'à Zeus [...]* »³⁷⁵.

Le lien effectué entre un savoir supposé chez l'Autre, Métis, et la propre jouissance, a la coloration d'un danger : l'autre « sait » - la mère - et le produit de ce savoir (dans ce mythe le fils de Métis) est donc une menace. Quel est le produit du savoir si ce n'est pas un jouir différent que le sien ? Zeus intègre - « ingère » - ce savoir en lui et devient lui-même l'Autre du supposé savoir, ce qui va lui permettre de parler, voire d'énoncer l'humain.

« *Le problème du maître est que sa position est telle, qu'il ne sait pas, que sa vérité, c'est justement d'être châtré – c'est-à-dire de tout bâtir sur la renonciation à la jouissance.* »³⁷⁶, affirme Pierre Bruno (2008).

³⁷⁴ Pierre Bruno aborde plus exactement la question de l'assujettissement hystérique et un travail de cure dans la clinique psychanalytique. Ibid.

³⁷⁵ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 93.

³⁷⁶ Bruno Pierre, séminaire inédit, *Le discours hystérique* 1994 – 1995. Université de Paris VIII.

En ce qui concerne Zeus, chez Homère, il y a un autre maillon qui peut, probablement, élucider ce point-ci, il avait déjà été annoncé : chez le maître des dieux, l'humain est méprisable parce que mortel. Zeus, supposé avoir un « savoir total », fait de la mort un inconnu, la divinité restreint la mort aux humains et méconnaît également le destin de décadence.

La jouissance ne peut pas être absolue, la putréfaction n'existe pas pour les divins. Dans cette position du maître tout ce qui vient parler, ou dire, de cet inévitable de la mort est de ce fait banni, étouffé par un rabaissement. C'est de là que la puissance des dieux est bâtie. *Aucun être n'est plus misérable que l'homme*, sous les propos de Zeus c'est le mépris en tant que réponse à la mort, mais aussi en tant que figure de la haine qui apparaît.

Ainsi, la condition de l'homme, de n'être qu'un mortel, implique, par opposition - dans l'imaginaire grec - une question autre : être immortel est placé ailleurs au royaume de l'impossible. Mais, il n'est pas assez avec la nomination de la distance - l'écart indépassable entre un monde et un autre. Pour que la distance soit effective, il faut additionner, sur cet intervalle entre la mortalité et l'immortalité, une charge d'affect, de haine.

Cette charge d'affect anime alors la nomination de l'impossibilité humaine à fuir dans l'absolu sa propre condition de mortalité. Elle anime donc des réponses à l'horreur, « l'homme n'est pas immortel, car indigne pour un Autre », c'est la construction faite par l'homme au moment où il se définit en tant qu'inspirateur de la pitié, et qu'il se situe en conséquence en tant qu'objet insignifiant pour un Autre, immortel celui-là.

Par le mythe - cette boucle effectuée par l'homme à l'égard de l'effrayant - l'homme est mortel, il est « dit » mortel d'abord pour un Autre, c'est cet état qui est prononcé par le Dieu des dieux, et c'est en cela que consiste la peine³⁷⁷ humaine.

L'Autre hait le sujet, s'il fait de lui un mortel. La séparation n'est qu'un produit de cette haine première à partir de laquelle le sujet commence ce détour pour s'arranger avec sa

³⁷⁷ *Ce n'est plus l'âge d'or*, comme le dit Jean-Pierre Vernant, « [...] l'homme non seulement est séparé des dieux, mais il va avoir une naissance, une jeunesse, un âge adulte, une vieillesse et il va mourir. Avant ce n'était pas ainsi. [...] Il va falloir aussi qu'il renonce à ce feu immortel qu'il avait auparavant, le feu de Zeus, et qu'il ait un feu d'une autre nature, technique, le feu que Prométhée, en le volant, lui amène sous forme d'une semence qu'il va falloir aussi conserver au chaud sous la cendre, sinon comme les hommes, elle va périr. C'est un feu qui, comme les hommes, a besoin d'être alimenté, un feu qui a faim, mortel, périssable, alors qu'il y avait auparavant ce feu immortel et qu'on n'avait pas besoin de nourrir. La foudre de Zeus n'a pas besoin qu'on lui donne à manger ». Cotinat D., Giraud F., « L'autre de la Grèce, Entretien avec Jean-Pierre Vernant », dans la revue *L'autre*, n°6 2001, vol2, n°3.

propre mortalité, ce réseau de signifiants que le sujet a trouvé et qui le distancent du réel.

Le poète « fait dire » à l'Autre non seulement de l'insupportable de la mort, mais de « ça » qui « ne lui atteint pas », car, comme l'avait suggéré Pierre Bruno (2008), il ne sait pas de sa condition de castré, d'enfant maudit depuis l'origine du monde. Puis, c'est lui qui décréterait la condition de mortalité pour les humains.

C'est une haine, en fin de compte, destinée au surgissement du sujet dans l'éloignement de l'impossible, de la Chose. C'est la haine impliquée dans l'introduction de la Loi, qui reste donc pointant le mal qui fait l'humain et qui avance choisissant dans l'infinitude d'objets quelques uns où assurer sa continuité.

C'est le moment de rappeler une phrase de Lacan (1973) du séminaire *Encore* : « *Nous en sommes, sur ce sujet de la haine, si étouffés, que personne ne s'aperçoit qu'une haine, une haine solide, ça s'adresse à l'être, à l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu.* »³⁷⁸.

2. Davantage de la haine des fils

Face à la haine du père, à l'identification aux propos haineux de la mère (dans l'*Orestie*, l'identification à la mère criminelle) et aussi comme un effet de leur propre haine (à l'égard d'un père *florissant*), la réponse des fils dans le mythe grec est de castrer le père. La féminisation du dieu, qui a dû d'abord être diabolisé par la mère, est nécessaire pour révoquer son pouvoir³⁷⁹.

À souligner, une fois de plus, que la haine des fils à l'égard du père n'apparaît qu'à la condition de le supposer *florissant* ; un attribut accordé au père et qui dit bien de la place imaginaire où les fils l'avaient situé. Cet état prospère du père, vu par les fils, est suffisamment soulevé pour que leur haine existe et reste aux profondeurs avec eux en attendant la rencontre avec l'incitation de la mère. Ce père du mythe « jouit », il jouit de la mère, et il repousse ses enfants à un lieu hors-temps, hors-sens, le ventre maternel.

³⁷⁸ Lacan Jacques, *Séminaire XX, Encore...*, op. cit., 13 mars 1973 « Le savoir et la vérité », p. 91.

³⁷⁹ Dans *Névrose diabolique au XVII^e siècle*, Freud analyse le cas Haizmann sous l'angle de la féminisation du père, comme étant la réponse du peintre à sa propre crainte à la castration. Il va considérer ce cas comme un cas d'hystérie. Le séminaire de Pierre Bruno sur *Le discours hystérique* (1994–1995), cité antérieurement, développe ce sujet sous l'angle des quatre discours développés par Lacan. Bruno Pierre, *Le discours hystérique...*, op. cit.

Et le mythe, laissant entrevoir l'impossibilité à cerner un moment précis instaurant le désir chez les fils, écarte toute « mytho-genèse », ce paradoxe émerge lorsque, même avant leur « naissance », les fils avaient déjà été traversés par un « quelque chose » qui faisait que le « florissant » du père était retenu et hai.

La violence adressée au père vise ce qui pour les enfants fait de lui sa puissance : le castrer était de stopper sa jouissance et de tracer une frontière entre eux et la mère, pour ainsi devenir « pourquoi pas » à leur tour *florissants*. Mais, ils n'ont pas compté avec le mal, la ruine, que le père blessé fait porter à ses propres paroles.

Après l'assassinat, dans *Totem et Tabou*, Freud (1913) dit que *le mort [le père originel] est devenu encore plus fort que lorsqu'il était vivant*³⁸⁰; dans le mythe hésiodique, après la castration, la haine du père s'est transformée en chasse éternelle par les Érinyes. Autrement dit, le père castré devient persécuteur et, par l'agir des Érinyes, la confrontation directe avec lui est repoussée.

Après le crime, les Érinyes montrent leur acharnement restant une figure extérieure qui poursuit le sujet. S'il est dit qu'il s'agit d'une figure extérieure, il a été signalé précédemment le rapport crime-sujet-Érinyes comme indissoluble.

Dans le psychisme, l'instance surmoïque naît lorsque le sujet incorpore le père. Faisant référence à l'article de Freud *Deuil et Mélancolie*, Lacan affirme (1960) : « *Alors, si nous incorporons le père pour être si méchants avec nous-mêmes, c'est peut-être que nous avons, à ce père, beaucoup de reproches à lui faire.* »³⁸¹.

Reproche qui vise la malédiction qui ne finit pas, reproche qui vise la mémoire des actes de sang - le temps de la traque -, reproche alors adressé au père parce qu'il avait signifié l'impossibilité de profiter de ce supposé jouir, tant convoité par le fils - le *florissant* du père -, rejoindre la mère libre du père par le crime, par l'acte mythique de séparation.

Lacan poursuit, « *Et la fonction du surmoi, à son dernier terme, dans sa perspective dernière, est haine de Dieu, reproche à dieu d'avoir si mal fait les choses.* »³⁸².

Reproche, parce le père a introduit le chemin de la jouissance, le sans fin de *l'encore*, le sans fin de « tue, paye... ». Et parce que, malgré ça, humains, les fils n'échapperont pas à leur déclin, puis à leur destin de charognes.

³⁸⁰ « *Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant* ». Freud Sigmund, *Totem et Tabou* (1913), Paris, éd. Petite bibliothèque Payot, p. 164, 1977. Cette question sera reprise ultérieurement dans la partie « Le meurtre du père, le surmoi et le désir de Tantale ».

³⁸¹ Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'Éthique...*, op. cit., 29 juin 1960, p. 354.

³⁸² Ibid., p. 355.

La rencontre d'Oreste avec les Érinyes pouvait être introduite par une phrase de Freud (1928) dans *Dostoïevski et le parricide* : « *Un grand besoin de punition s'institue alors dans le moi qui, pour une part, s'offre comme victime au destin, pour une autre part, trouve satisfaction dans le mauvais traitement infligé par le surmoi (conscience de culpabilité).* »³⁸³.

Être victime, voilà ce qui n'est pas nouveau pour Oreste. Être victime d'un autre, de l'Autre, où le lien établi - Freud le signale au niveau du moi, le registre imaginaire - est tracé par une position non seulement de soumission mais de souffrance et de sacrifice.

Ici, c'est d'être victime du destin dont il s'agit, le sujet est la proie (on n'est pas loin, bien sûr, des Érinyes) de ce qui fixe, de façon dite « irrévocable », le cours des événements concernant sa vie. Et par synonymie en relation au mot destin, il apparaît toujours le mot fatalité.

Une phrase ultérieure, dans le même texte de Freud (1928), articule le destin avec ce qui reste du père chez le sujet : « *Le destin lui-même n'est en définitive qu'une projection ultérieure du père* »³⁸⁴.

C'est donc en lien avec la façon dont le sujet construit la réponse à la castration que son propre chemin est tracé ; point de destin sans ce parcours imaginaire où la représentation du père (le père florissant) est jouée et sans le parricide, l'introjection symbolique du père à partir de laquelle le sujet peut devenir sa propre victime.

La *punition* commence pour Oreste qui fuit les Érinyes maternelles, il se sait souillé, réclamant, jusque-là, un statut de non-coupable : « [...] *oui, j'ai tué ma mère, non sans justice [...]* »³⁸⁵. Il faut dire que, si ce sont les Érinyes maternelles qui poursuivent Oreste, le père demeure juste en apparence un absent. Par une figure fantasmagorique, par un rêve ou par un signe, le père ne se manifeste pas³⁸⁶, on sait cependant de sa présence chez Oreste.

Le père est un « dire » chez Oreste qui lui parle du devoir à accomplir, de la faute et de la culpabilité. Ce « dire » dit aussi à Oreste de sa propre mortalité et cela non seulement dans le sens, déjà abordé, de la fin impliquée dans la poursuite des Érinyes du père, mais

³⁸³ Freud Sigmund, « Dostoïevski et le parricide » (1928), en *Résultats, ...*, op. cit. tome II, p. 170.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 203, vers 1027.

³⁸⁶ La mère, au contraire, reste en tant que présence indépendante d'Oreste : le fantôme de Clytemnestre apparaît pour réveiller les Érinyes dans la partie trois de la tragédie, *Les Euménides*. Ibid. p.212.

aussi dans le sens où hors l'aliénation, hors l'état de dépendance - de complétude - référé à l'Autre maternel, Oreste est mortel, un être parlant.

À savoir que dans la tragédie l'acte du matricide - la séparation la plus radicale d'avec la mère - est proclamé comme répondant à une exigence paternelle, voire à une exigence provenant du père des dieux, Zeus, par la voix de son oracle « [...] *c'est moi qui t'ai poussé à tuer ta mère.* »³⁸⁷, dit Apollon. « C'est moi ton destin », dit alors Zeus.

Par cette voie, le reproche au père (reprenant le terme utilisé par Lacan) peut être aussi rattaché à ce lien « indissoluble » qui habite Oreste et qui, avec insistance, il tente de nier. Il s'agit de ce lien de filiation, fils-mère, qui est signifié par le père : Oreste est le fils du père et de la mère, ce n'est pas un autre qui commet le matricide.

Si Oreste est le fils du père qui sauve son nom, il est Oreste, le fils de Clytemnestre, toutefois Oreste ne renonce pas pour autant à sa position : « [...] *vivant et mort, tel est le renom que je laisse.* »³⁸⁸, Oreste, est-il l'un et l'autre ? Il peut se dire et se désigner assassin, le « bras armé du père » dans le sens de la « justice »³⁸⁹, mais non pas matricide³⁹⁰.

Quelle est la signification de cet entêtement d'Oreste à nier le lien l'unissant à Clytemnestre, si ce n'est pas de maintenir intact le désir de la rejoindre occupant la place du père mort ou de l'amant ? Et la haine du fils à l'égard du père ne peut donc disparaître, malgré le fait qu'il soit hors de sa portée, le coryphée ne cours pas après le superflu pour le dire - c'est avant l'assassinat d'Égisthe et celui de Clytemnestre – « *Telle est la lutte où le divin Oreste, seul contre deux, va remplacer son père, et puisse-t-il en revenir vainqueur.* ».

Dans le mythe, la haine se détourne contre les fils par la malédiction ; dans la tragédie, par la poursuite qui va dès lors s'engager ayant Oreste en tant que proie convoitée. Si Oreste n'interpelle pas ce que de son désir est impliqué et pousse à bout l'occultation de celui-ci, il ne peut pas faire de même avec la haine maternelle déchaînée qui devra trouver une autre résolution dans le texte.

³⁸⁷ Ibid., p. 211, vers 84.

³⁸⁸ Ibid., p. 203, vers 1044. Oreste était entré au palais comme un étranger puis, dans la machination, Oreste était un mort pour Égisthe et la mère.

³⁸⁹ On peut compléter cette observation avec une phrase de Michel Gastambide et Jean-Pierre Lebrun (2013), dans *Oreste, face cachée d'Œdipe ?* (une clarification concernant ce texte est effectuée, comme nous l'avons annoncé, ultérieurement) : « [...] il [Oreste] sera donc, par identification au serpent, le bras de la vengeance civile, de la justice des hommes, de son père en même temps que celui des dieux [...] ». Op.cit., p. 124.

³⁹⁰ Cette « auto- définition » effectuée par Oreste, *vivant et mort*, sera reprise dans un développement postérieur.

Laissant cette dernière précision en attente, il y a cependant un élément qui risque d'être mis de côté et sur lequel il faudra insister ; la jalousie qui commence avec la découverte d'un autre, d'une image qui s'impose et, plus que de menacer, annonce l'exclusion du sujet.

La haine du père s'adressant à l'être de ses fils, sans qu'il soit signalé de la part du père mythique (dans le texte d'Hésiode avant la castration de Ciel) l'existence d'un sentiment quelconque de crainte en relation à son pouvoir. En revanche, la haine des fils trouve un autre où se cristalliser, elle est destinée à tous ceux qui représentent un danger pour les gains obtenus : le rival.

3. De la rivalité – du festin de Thyeste

Thyeste, avant que le terrible festin vient corroborer les mots prononcés : « *Mon frère, aimer Thyeste ? On verrait bien plutôt l'Ourse dans l'Océan, le gouffre de Sicile calmer son flot bouillant, une mûre moisson lever en mer d'Ionie, la sombre nuit aux terres porter le jour, plutôt s'unir l'eau et les flammes, vie et mort, mer et vents, par un traité liés jurant fidélité !* »³⁹¹.

Sénèque, *Thyeste*.

Plus de quatre cents ans se sont écroulés entre Eschyle et Sénèque, le saut dans le temps est indéniable ; or, même si cette distance concernant le tragique de l'antiquité grecque et le tragique latin ne tient pas qu'à une donnée chronologique³⁹², le texte de Sénèque suit la trace des Atrides, ce texte suit la fatalité, celle qui consomme de l'intérieur des générations entières les unes derrière les autres.

³⁹¹ Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. Les belles lettres, Classiques en poche, p.423, vers.475 au 481, 2011.

³⁹² Car depuis le V^e siècle av. J. -C, les questions propres au siècle de la tragédie grecque - celles qui avaient été soulignées précédemment : la question d'un homme responsable de son agir, la justice faisant référence aux citoyens ou aux divinités etc. - avaient évolué et n'étaient plus d'actualité au siècle de Sénèque (1^{er} siècle après. JC).

L'élection d'une tragédie latine ne va pas sans reconnaître la place occupée par la tragédie d'Eschyle *Les sept contre Thèbes*, en tant que récit fondamental de la concurrence fratricide. Si Étéocle et Polynice témoignent de l'impossible rapport, de l'opposition et de la lutte homicide, auquel chacun y est soumis - comme l'indique Lydie Bodiuc, « [...] parce qu'il est le fils de son père, de cette descendance maudite. »³⁹³ - convoquer le *Thyeste* de Sénèque ne signifie pas que de remonter aux ascendants d'Oreste, mais d'aller à la quête du désir, de la malédiction, qui le précédait et le transperçait.

C'est une projection « d'un coup » dans les siècles, « pour regarder en arrière », à condition de garder en mémoire que le conflit avec le destin accablant, que la réponse à l'oracle et le choix d'aller au-delà, c'est-à-dire que le fait de renouveler le passage de l'homme du mythe à l'humanité³⁹⁴ tragique, n'est retrouvé qu'au sein de la tragédie grecque.

Toutefois, avant de s'aventurer dans la lecture de *Thyeste* - essayant de parcourir la course assassine de la maison des Atrides et le lien exposé auparavant avec le sentiment de rivalité - il y a lieu de porter le regard sur la question de la rivalité du point de vue de la théorie lacanienne.

a. Un rapprochement au développement lacanien sur la rivalité.

Joindre Lacan, dans sa conceptualisation concernant l'émergence du désir chez le sujet, est l'accès indiqué pour essayer d'éclaircir cette position de concurrence du sujet qui ne se révèle existante que face à un autre : le semblable.

Un premier mouvement - inscrit dans une antériorité *logique* et non pas *chronologique*, avertit Lacan dans le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954) - rend compte de la façon comme l'enfant s'apprend lui-même, comme il apprend son corps et se différencie de l'autre en passant par la relation imaginaire du stade spéculaire³⁹⁵, le moment où le sujet entre dans la fonction imaginaire.

³⁹³ Bodiuc Lydie, « « Ceux qui nous doivent de l'amour ne nous paient ici que de la haine ». La haine contre nature : La famille dans la tragédie grecque », en *La haine. Histoire et actualité*. Rennes, PUR, p. 33, 2008.

³⁹⁴ Le héros de la tragédie grecque accomplit sa condition sans le savoir et, tout en la mettant en question, la conduit à ces dernières conséquences.

³⁹⁵ Lors du stade du miroir l'enfant ne fait aucune différence entre lui et sa mère – le dehors et le dedans. Porté par la mère il va reconnaître son image dans le miroir et va anticiper sa maîtrise. Mais c'est comme un autre qu'il se repère,

Dans ce séminaire, il est indiqué par Lacan l'existence du désir sur le plan imaginaire, avant le langage - *aliéné dans l'Autre*. Si le désir n'existe que vu dans l'Autre, il ne reste au sujet, pour sa propre existence – la sortie du collage spéculaire –, que *l'issue de la destruction de l'autre* :

« *Le désir du sujet ne peut dans cette relation se confirmer que d'une concurrence, que d'une rivalité absolue avec l'autre, quant à l'objet vers lequel il tend. Et chaque fois que nous approchons, chez un sujet, de cette aliénation primordiale, s'engendre l'agressivité la plus radicale – le désir de la disparition de l'autre en tant qu'il supporte le désir du sujet.* »³⁹⁶.

Le désir n'existe que projeté chez l'Autre, la tension impliquée dans cette relation virtuelle n'a d'autre sortie, dit Lacan, que l'annihilation de celui *qui est le siège de l'aliénation*³⁹⁷. Mais celui qui est à la source de « l'assujettissement », l'est aussi au centre du support nécessaire pour que la reconnaissance du désir du sujet soit effectuée. Pour le dire d'une autre façon, c'est par l'intermédiaire de l'Autre que le désir du sujet est supporté et reconnu.

La condition pour être reconnu est un espace assurant la distance nécessaire pour que la reconnaissance même ait lieu, c'est le regard qui se pose sur le sujet et c'est le signifiant qui s'instaure chez lui. La Haine, fait-elle donc partie du rendez-vous au noyau de la reconnaissance ? La haine - qui correspond à ce mouvement de mise à distance, de séparation et de rejet (mais qui peut correspondre également à cette position de ne pas laisser exister l'être de l'autre) - est ainsi reliée à l'agressivité située alors au sein de la relation spéculaire.

Puis, dans la rencontre avec l'autre ou plutôt avec l'intromission d'un autre, le semblable, le frère, son image vient signifier la perte ayant lieu avec la séparation même. L'image de l'autre se présente comblée et l'autre va être vécu en tant que celui qui possède ce qui manque au sujet (« c'est lui qui a l'objet »).

Cela ne peut qu'éveiller l'incomplétude et donner suite à la *jalousie ravageante et déchainée*, qui prend alors une place dans la dynamique du sujet à l'égard des autres.

il est aliéné à cet image inversé de lui-même. Avec la nomination, l'identification par un signifiant, il a une place dans le symbolique à partir de laquelle il va organiser son monde. Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques...*, op. cit., 24 février 1954, « La topique de l'imaginaire ».

³⁹⁶ Les deux phrases antérieures en italique correspondent à la même référence. Ibid., 5 mai 1954, « La bascule du désir », p. 193.

³⁹⁷ Ibid., p.194.

Par rapport à l'objet, sous le versant imaginaire, le semblable va alors renvoyer le sujet à un état de dépossession de l'objet du désir, ce qui peut devenir insupportable.

Comme l'éclaire Lacan (1954) : « *Chaque fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme moi, chaque fois qu'il se constitue dans son statut, dans sa stature, dans sa statique, son désir se projette au-dehors. D'où s'ensuit l'impossibilité de toute coexistence humaine. Mais, Dieu merci, le sujet est dans un monde du symbole, c'est-à-dire d'autres qui parlent. C'est pourquoi son désir est susceptible de la médiation de la reconnaissance. Sans quoi toute fonction humaine ne pourrait que s'épuiser dans le souhait indéfini de la destruction de l'autre comme tel.* »³⁹⁸.

Dans un mouvement d'identification, l'image de l'autre renvoie le sujet à sa propre faille, à ce qui a fait de lui un être en manque, la soif est vue dans le miroir - chez l'autre - et cela rappelle le propre état d'être assoiffé.

Cette question des liens sociaux, qui partent d'un sentiment de jalousie à l'égard de l'autre, est ainsi structurelle et risquée, à chaque fois, d'être nourrie par des discours où la concurrence est fratricide.

b. Du festin de Thyeste : Atrée ou l'au-delà de la rivalité ?

Parmi les ancêtres d'Oreste, Atrée³⁹⁹ peut bien rendre compte de cette dynamique spéculaire. Atrée agit attisé par une soif de vengeance : Thyeste avait séduit la femme d'Atrée, il lui avait volé le royaume et dérobé le gage antique de la puissance. « *Règne celui qui l'a, le sort d'un sang si noble ne tient qu'à lui.* »⁴⁰⁰.

Or, le support de la course vengeresse ne se restreint pas aux objets de puissance égarés pour Atrée (la fidélité de l'épouse⁴⁰¹ peut être introduite ici), un autre élément

³⁹⁸ Ibid., p.193.

³⁹⁹ Concernant la maison des Atrides et des Tantalides se référer à l'œuvre d'Apollodore, *La Bibliothèque*, Épitomé II, 10-16. http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-II-10_16.htm

⁴⁰⁰ La garantie du pouvoir était la « *Toison d'or* » (qui semble avoir une autre origine que celle retrouvée dans l'histoire mythique de la Colchide, de Jason et les Argonautes). Par rapport à l'origine de la Toison d'or en lien avec le royaume de Pélopes voir : http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-II-10_16.htm Dans la tragédie de Sénèque, *Thyeste*, Atrée décrit la *Toison d'or* comme étant le symbole par lequel le trône se transmettait dans la maison des enfants de Pélopes. Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies*, Paris, éd. Les belles lettres, Classiques en poche, p.407, vers.225 - 235, 2011.

⁴⁰¹ Ce n'est qu'à la fin de la tragédie, avec le dénouement qu'on connaît, qu'Atrée reconnaît ses enfants comme les siens et qu'il replace Aérope en tant femme légitime : « *Je loue mes mains, je vains vraiment. Sans ta douleur mon crime eût été vain, mais maintenant je crois mes enfants nés de moi, reprends foi en ma couche.* ». Ibid., p.467, vers.1096 - 1098.

« rôde » et se trimbale dans le rapport Atrée-haine-Thyeste : le désir de Thyeste toujours existant selon Atrée.

« Pour qu'il soit pris, il lui faut vouloir prendre. Il veut pour lors mon trône, pour lui, il braverait la tempête en fureur, fendrait l'incertain flot de la Syrte libyenne, pour lui il défierait Jupiter fulminant, pour lui il reverrait, mal à ses yeux suprême, son frère. »⁴⁰².
Ce sont les mots proclamés par Atrée au courtisan lorsqu'il prépare le piège.

Il y a, soulevé dans ces vers, un désir supposé chez Thyeste qui lui rendait, aux yeux d'Atrée, encore plus menaçant⁴⁰³ que la haine même du frère à la vue à son frère roi. Si, apparemment, il est question de faire payer l'offense subie au frère rival, dans la reconquête d'un royaume, il s'agit en définitive de l'enjeu imaginaire du désir de l'autre, de sa supposée jouissance.

S'agit-il d'une contradiction chez Atrée ? Lorsque l'agir d'Atrée semble être encadré par l'intention de faire payer à l'autre le mal commis et que, en même temps, sa condition est d'appréhender le désir de cet autre hâï ? Lorsque la vengeance semble être dépassée par un insupportable et qu'il faut donc, à Atrée, détruire celui qui détient le péril, le neutraliser par un acte, si affreux, pouvant anéantir le désir⁴⁰⁴ qui hypothétiquement l'habite ? La question peut se poser, car la vengeance, dans son évidence, rend compte d'un mal vécu, passé, et non pas d'un mal redouté dans le futur.

Mais si l'on s'arrête encore un peu sur cette figure, Atrée n'a pas tellement tort, il ne faut pas oublier que la logique de la vengeance est celle de la répétition, le crime éveille le crime et la dette est retrouvée derrière la prophétie.

Ce « passé prophétique » de la vengeance est présent alors, chez Atrée, lorsqu'il attache sa position de vengeur à ce qu'il suppose du désir de Thyeste. Le concurrent représente un danger, tant son désir est présent pour être signifié. C'est ainsi que le sacrifice de la descendance de Thyeste ne suffisait pas à Atrée, Thyeste va être amené à ingérer ses propres enfants immolés et dépecés.

⁴⁰² Ibid. , p. 411, vers 289 - 293. Cf. Sénèque, *Thyeste*,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/thyeste.htm>

⁴⁰³ « Tu te plains, je le sais, non d'un impie festin, mais ton idée volée, de n'avoir pas pu, toi, le préparer pour moi. C'était ton intention, servir un tel repas à ton frère ignorant, saisir mes fils et les tuer de même, aidé par leur mère. Une idée seule t'a retenu : Tu les croyais de toi. », exprime Atrée à Thyeste à la fin de la tragédie. Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies...*, op. cit., Classiques en poche, p. 467, vers.1104 - 1109.

⁴⁰⁴ On sait bien l'éphémère de cela, la chaîne des actes haineux ne fait que se nourrir par chaque crime.

Plusieurs enchaînements à partir de ce crime. La lignée est censée de se stopper, non seulement par l'élimination des descendants directs, mais par la « fusion » résultante de l'acte de manger le corps de l'autre, le corps morcelé des fils.

Atrée s'adresse à Thyeste quand l'horreur a déjà été accomplie : « *Crois-le, tes fils sont là, tu les étreins déjà, y sont, y resteront, rien de ta descendance ne te sera soustrait, je t'offrirai ces têtes désirées, et des siens je comblerai le père, n'aie crainte, à satiété.* »⁴⁰⁵.

Point de distance entre Thyeste et ses enfants, c'est la vengeance d'Atrée, ils en font « un », cela convie ce moment du mythe où l'espace nécessaire, pour l'existence de l'autre et de son désir, n'y était pas.

De la maison de Thyeste⁴⁰⁶, de Thyeste lui-même, il ne devait rester que la description atroce, effectuée par Atrée, de Thyeste « broyant » ses enfants sans le savoir. Le crime avait visé ce lieu symbolique où le propre désir de Thyeste avait été placé. Ce lieu agencé⁴⁰⁷ de rêves narcissiques n'est réduit qu'à être un bout de chair « bouilli et consommé ».

Atrée s'attaque à ce qui identifie la continuité du nom propre, les fils, et, par cet acte terrible, il le dépouille de signification : les enfants deviennent chose morcelée, le réel sans plus. Chose morte indifférenciée de leur père réduit au besoin.

À l'insu de Thyeste, une transgression - qui regarde l'interdit du cannibalisme - s'opère. Réduire le rival à la barbarie⁴⁰⁸, à la monstruosité, renvoyer Thyeste à « un temps sans loi », voilà ce que l'acte d'Atrée implique aussi.

« Sans le savoir »⁴⁰⁹, Thyeste accomplit un acte qui va à l'encontre du renoncement pulsionnel, ce renoncement nécessaire pour l'entrée de l'humain dans la loi, cette Loi qui avait été intégrée par les fils depuis le mythe freudien de Totem et Tabou.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 459, vers 976 - 980.

⁴⁰⁶ Un développement postérieur reprendra ce qui « reste » du « festin de Thyeste ».

⁴⁰⁷ Voir le dialogue de Thyeste avec ses enfants sur le chemin les conduisant vers le palais d'Atrée. Ibid., p. 419-424.

⁴⁰⁸ L'enjeu de deux ordres confrontés dans la tragédie, le civique et le religieux, est aussi à nommer concernant le cannibalisme : « *La démocratie a affaire dans le débat politique avec ces visions qui servent de vecteur symbolique à ses opposants et elle repousse pour sa part la possibilité d'une telle bestialité dans les conduites de ses citoyens loin d'elle dans le temps ou dans l'espace, chez les Anciens ou chez les Barbares.* ». Thomas Hélène, « De l'anthropophagie chez les civilisés : un nouvel imaginaire de la violence physique dans les sociétés occidentales contemporaines », *Polis, Revue camerounaise de science politique*, volume 3, n°1, pp. 31 à 60. www.polis.sciencespobordeaux.fr/vol3n1/article3.html

⁴⁰⁹ Il faudra reprendre ces guillemets, autrement dit l'implication de Thyeste dans son acte et la suite qui va orienter le déroulement du destin d'Agamemnon et de sa descendance.

C'est de briser alors le lien social chez Thyeste, à partir de l'instant où une fracture au niveau d'une de ces fondations (l'interdit de l'inceste⁴¹⁰, du parricide et du cannibalisme⁴¹¹) est effectuée.

Thyeste « ne le sait pas », mais il est celui qui barre son inscription, qui rature d'un « trait d'ignorance » son être sujet de la Loi, puis il sera autorisé à « tout ».

Thyeste au « festin » ne pouvait donner un sens à la tristesse qui l'inondait⁴¹², « *Pourquoi, douleur, surgis-tu sans motif, me rappelant à toi, me défendant de festoyer [...] Interdit ! Interdit !* »⁴¹³.

Thyeste ne pouvait pénétrer et lire « les signes » autour de lui, « [...] *la terre tremble et fait bondir même la table, le feu éclaire à peine, et le ciel lourd s'étonne d'être désert entre plein jour et la nuit [...] tous les astres ont fui !* ».

Ni « les signes » de son corps réagissant, « *Quel est ce puissant trouble agitant mes entrailles ? Qui tremble en moi ? Je sens un poids insupportable, mon cœur gémit, mais ce n'est pas moi qui gémis ! [...] d'où m'injurient-ils ?* »⁴¹⁴.

Ces derniers recours de détourner le regard et de ne pas entendre, de ne pas savoir, sont défendus à Thyeste. Le messager raconte au chœur, « *Le père en morceaux met ses fils, de ses funestes dents mâche sa propre chair [...]. En ton malheur Thyeste, le seul bien qui te reste est d'ignorer tes maux, mais il va t'échapper lui aussi.* »⁴¹⁵.

La vengeance bat à son plein, elle culmine lorsqu'Atrée porte à la connaissance de Thyeste sa propre participation dans le crime ; il est obligé de savoir que c'est lui-même le dernier maillon-agent du crime, que c'est par lui que la terreur avait transitée.

⁴¹⁰ « *La situation pour l'inceste est exactement pareille à celle du cannibalisme. Il y a naturellement de bonnes raisons pour que dans la vie moderne on ne tue pas un homme pour le dévorer, mais aucune raison quelle qu'elle soit pour ne pas manger de chair humaine. Pourtant la plupart d'entre nous trouveraient cela tout à fait impossible* ». Freud Sigmund, Lettre à Marie Bonaparte du 30 avril 1932. Cité par Hélène Thomas dans l'article : « De l'anthropophagie chez les civilisés : un nouvel imaginaire de la violence physique dans les sociétés occidentales contemporaines ». Ibid.

⁴¹¹ En 1927, dans *L'avenir d'une illusion*, Freud distingue le cannibalisme comme un désir pulsionnel inacceptable pour tous, ce qui n'est pas le cas de l'assassinat, quant aux désirs incestueux, signale Freud, *leur intensité est lue derrière son interdiction*. Dans la première partie du texte *Moïse et la religion monothéiste* (1939), Freud situe l'incorporation du père (par l'acte cannibale) à l'origine de l'intégration de la loi et la genèse des institutions, acte qui, par la suite, devient absolument exclu des comportements humains.

⁴¹² La présence de l'angoisse chez Thyeste va être abordée dans la partie « L'Érinnye : « un pari pour ne pas boucher le trou ? » ».

⁴¹³ Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies...*, op. cit., Classiques en poche, p. 455, vers 942 - 946.

⁴¹⁴ Ibid., p. 460 et 461, vers 989 - 995 et vers 999 - 1003.

⁴¹⁵ Ibid., p. 445, vers.778 - 783.

Dans *Les écrits techniques de Freud*, Lacan (1954) indique que la haine dans sa dimension imaginaire (l'arrêt de la haine, par la destruction du concurrent, peut s'inclure dans cette dimension) est *encadrée* par sa relation au symbolique - le lien à l'avènement du sujet, par la nomination qui l'éloigne de l'objet absolu - et que cela signe son impossible satisfaction, « *C'est en cela que la haine, comme l'amour, est une carrière sans limite.* »⁴¹⁶.

Atrée s'acharne sur son objet de haine, comme s'il n'y avait rien d'autre hormis sa destruction. Et lorsque le courtisan l'avait interpellé, « avide » de savoir qu'est-ce que son maître allait entreprendre pour se venger, Atrée lui avait répondu : « *Rien qui se borne aux lois d'un courroux ordinaire, je n'exclus aucun crime, aucun ne me suffit* »⁴¹⁷.

« Garder à l'esprit ces phrases d'Atrée », elles se livrent au lecteur en lui indiquant la signature du désir d'Atrée lui-même, celui qui parle de la maison des Tantalides. Pour le moment, il faudrait rester sur le croisement entre la haine et la fureur, la colère, à la base du crime. C'est l'intromission du rival dans le monde d'Atrée-roi, c'est la mutation de la haine en soif de sang, à la vision de Thyeste, l'objet haï, séduisant Aéropé et exposant la fragilité des accords symboliques d'Atrée à l'intérieur de sa propre maison.

Sénèque fait entrer Atrée dans la relation concurrentiel, fratricide, « *S'il ne meurt, il me tue, le crime est entre nous au premier occupant !* »⁴¹⁸, et, en même temps, il montre que la haine proclamée dépasse le face à face des rivaux, dont l'enjeu est « c'est lui ou moi » de la relation spéculaire.

« *Rien de mes biens ne reste à l'abri de ses pièges, femme séduite, en mon empire foi rompue, palais malsain, sang incertain, plus rien de sûr que ce frère et sa haine.* »⁴¹⁹. Dans ce dialogue, avant le crime, Atrée appelle les Érinyes et avec elles le souvenir de chaque parcelle du forfait réalisé par Thyeste.

Atrée exprime qu'il ne lui reste rien de ce que lui assurait une place imaginaire ou symbolique. Il avait éprouvé la déchéance non seulement au niveau d'une reconnaissance sociale, la fonction qui lui « était désignée », mais encore, au niveau de sa reconnaissance la plus intime : « le sang » qui courait par ses veines est de nature incertaine et les biens les plus précieux, ceux donnés à l'enfant au moment de naître, les signifiants qui vont dès lors l'accompagner, dit Atrée, ont été aussi meurtris.

⁴¹⁶ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 7 juillet 1954, p. 305. Cette phrase de Lacan sera reprise dans un développement postérieur.

⁴¹⁷ Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies...*, op. cit., Classiques en poche, p. 409, vers 255 - 256.

⁴¹⁸ Ibid., p. 405, vers.203 - 204.

⁴¹⁹ Ibid., p. 407, vers 237 - 241.

Par la perte, un état autre envahit Atrée : il est celui qui hait. Il hait d'une haine sans limite capable de défier les dieux eux-mêmes, « *Oui, qu'ait lieu l'impiété, Dieux, que vous redoutez* »⁴²⁰. C'est la haine qui occupe le rien qui restait à Atrée.

Une haine donc qui recouvrirait l'enjeu concurrentiel, et qui s'élargirait aux dieux. Or, Sénèque l'a déjà nommée du moment où, lors du premier acte, la tragédie est introduite par un dialogue entre Tantale et Mégère, l'Érinie⁴²¹. Ce dialogue pose la malédiction, il appelle le funeste qui poursuit la maison des Tantalides. C'est ce funeste, dit par Mégère, qui fonde le nom qui sera transmis.

⁴²⁰ Ibid., p. 409, vers 265 - 266, 2011. Voir aussi : « [...] *les dieux lares se sont émus et ont tourné la tête : oui, oui, dieux suprêmes, je le commettrai ce crime qui vous fait horreur.* ». Sénèque, *Thyeste*, édition en ligne <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/thyeste.htm>. Traduction M.L Greslou.

⁴²¹ Mégère est une des Érinies nommées par Apollodore dans *La Bibliothèque* : « [...] *et des gouttes naquirent les Érinies : Alecto, Tisiphone et Mégère* ». http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre1/I_1_1-7.htm

IV. Mégère

A. Qui peut parler de la sorte ?

Mégère s'adresse⁴²² à l'ombre de Tantale et dit :

Ombre funeste, va, souffle sur ton palais détesté la rage des Furies ; qu'il s'engage entre tes descendants une lutte de crimes, et qu'ils s'arment tour-à-tour du glaive homicide. Point de mesure à leur fureur, point de honte qui les arrête : qu'une aveugle colère s'empare de leurs esprits ; que la rage des pères ne s'éteigne point avec eux, mais que leurs crimes passent, comme un héritage, à leurs fils : qu'aucun d'eux n'ait le temps de se repentir d'un attentat commis, mais qu'il en commette chaque jour de nouveaux, et que le châtimement d'un crime soit un crime plus grand. Que ces frères orgueilleux descendent du trône pour y remonter de l'exil. Que le destin de cette famille cruelle flotte indécis entre deux rois. Que le malheur succède à la puissance, la puissance au malheur ; et que leur royaume soit en proie à de continuelles révolutions. Que chassés de leur pays pour leurs crimes, ils n'y rentrent que pour en commettre de nouveaux, aussi insupportables aux autres qu'à eux-mêmes. Point de frein à leur fureur. Que le frère tremble devant le frère, le père devant le fils, le fils devant le père. Que la mort des enfants soit affreuse, mais surtout leur naissance. Que la femme attente aux jours de son mari. Qu'ils portent la guerre au delà des flots et que leur sang arrose tous les pays. Que l'orgueil de la victoire les porte à s'élever insolemment au dessus des autres chefs. Que l'adultère ne soit que la moindre tache de cette famille souillée ; périssent la confiance, l'amour, tous les droits de la fraternité. Que le ciel même soit troublé par vos crimes : pourquoi ces étoiles qui

⁴²² Il était impensable de ne pas inclure ces vers en totalité. Cette longue intervention de Mégère, dans son contenu, pouvait bien convenir à un passé beaucoup plus récent que celui de Sénèque.

brillent à sa voûte, et ces feux nocturnes qui laissent tomber sur le monde leur vive lumière ? Qu'une nuit sombre les remplace, et que le jour s'éteigne. Bouleverse ton palais, évoque la haine, le meurtre, les funérailles ; que le génie de Tantale remplisse toute sa maison. Il faut la parer comme pour un jour de fête, en orner le seuil de lauriers verts, y allumer un feu splendide pour célébrer dignement ton arrivée. Il faut y renouveler, mais avec plus de victimes, l'attentat de la Thrace. Pourquoi la main de cet oncle est-elle oisive ? Pourquoi Thyeste ne pleure-t-il pas déjà ses enfants ? Quand va-t-on les retirer de la chaudière écumante pour les lui servir ? Que leurs membres soient mis en pièces, que le foyer paternel soit souillé de leur sang. Qu'on dresse la table, tu iras prendre part à ce festin du crime ; il n'est pas nouveau pour toi. Je te donne un jour tout entier ; pour ce repas, je permets à ta faim de se satisfaire. Sous tes yeux, on boira le sang mêlé avec le vin... J'ai imaginé un repas à te faire fuir toi-même. — Arrête donc, où veux-tu courir ainsi ?

Mégère.
Sénèque, *Thyeste*⁴²³.

Qui peut parler de la sorte ? Qui peut souhaiter que le seul bien transmis, d'un père à ses enfants, soit la souillure ? Le crime en tant que seul et unique héritage, appartenant à un passé mais dictant un destin ?

Qui fait appel à la folie meurtrière, à l'envahissement absolu de la colère dans l'acte ? Qui peut convoquer une jalousie sans pair (utilisant, en tant que paradigme, le massacre des Lemniens et des femmes de la Thrace), invitant à répéter ce carnage commis par les Lemniennes⁴²⁴ mais avec *plus de victimes* ?

⁴²³ S'il s'agit, toujours du *Thyeste* de Sénèque, un changement concernant le texte de référence est effectué. La traduction de M.E. Greslou, de la collection *Bibliothèque Latine-Française*, 1834, est ici privilégiée. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Source BNF. Voir aussi : Une édition en ligne sur le site de la Bibliotheca Classica Selecta (BCS) de l'Université de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, Études grecques, latines et orientales <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>. Et sur le site « L'antiquité grecque et latine du moyen âge » Sénèque, *Thyeste*, édition en ligne <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/thyeste.htm>.

⁴²⁴ Les Lemniennes s'étaient vengées de leurs maris qui auraient préféré les femmes de Thrace. Leur crime pouvait répondre à un sentiment de jalousie extrême. « *Les Lemniennes égorgèrent, dans une même nuit, leurs maris et leurs*

Et pour finir, tout en s'adressant au sujet pour lui dire que c'est de lui-même que tous ces maux tirent leur origine (« [...] *que le génie de Tantale remplisse toute sa maison [...]* »⁴²⁵), qui peut freiner le sujet, l'empêchant d'é luder la vision, de courir loin, le plus vite possible, et de fuir l'épouvante ? *Arrête donc, où veux-tu courir ainsi ?*, dit Mègère à Tantale lorsqu'elle a fini de lui décrire le solde de son forfait.

Ce « qui » préside un temps où les crimes sont condamnés à se répéter. Dans son empire, point de remords, point de honte : il n'y aurait pas de soulagement, même fictif, par la douleur ou le chagrin ; il n'aurait pas, non plus, de soulagement éprouvé par le sentiment éveillé, chez le sujet, lorsqu'il croit reconnaître un reproche dans le regard de l'Autre, des autres. Il n'y a que l'imprécation et le paroxysme de la fureur.

Le seul lien unissant les Tantalides est l'écho d'une rupture, d'une écriture de limites établie par les dieux et conduite par la malédiction. Tantale paie éternellement son crime : d'avoir tenté diviniser les humains (par le don de l'ambrosie⁴²⁶ auparavant soustraite aux divinités) et d'avoir tenté d'avilir ou de « bestialiser » les dieux (par le repas qu'il leur aurait offert - son propre fils mijoté comme viande de ragoût - il rapprochait, des divinités, la monstruosité).

À savoir que dans le mythe, depuis que Zeus fait payer aux hommes les avancées de Prométhée, les immortels et les mortels ne se mélangent pas, « [...] *dieux et hommes ne vivent plus ensemble, ne mangent pas aux mêmes tables.* »⁴²⁷.

Tantale se rebelle, tel que Prométhée, contre la fixation, la répartition exacte de deux mondes ; la faute de Tantale va donc plus loin que d'avoir « rompu » la confiance des dieux, sa faute est aussi d'avoir essayé d'amener un autre ordre par un bouleversement concernant les places.

rivales, et exterminèrent jusqu'au dernier des mâles [...] ». Voir l'épopée d'Apollonius de Rhodes, *L'Expédition des Argonautes* ou *Les Argonautiques* (III^{ème} siècle av. J. -C), chant premier. Consultation en ligne, sur le site : <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/apollonius/livre1.htm> Autre texte de référence en ligne : Apollodore, *La Bibliothèque*, http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre1/I_9_17-19.htm.

⁴²⁵ Dans cette partie, ainsi que dans la partie « Figures de la haine, par Mègère », ce qui suit en italique, dont la référence n'est pas désignée par une note de pied de page, correspond à la traduction de M.E Greslou. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte I, Source Bibliothèque Nationale de France.

⁴²⁶ Nourriture divine dont un des usages est de rendre immortel un mortel. Par exemple, Dèmophoôn grandit oint d'ambrosie par la déesse Déméter, qui voulait l'immortalité pour l'enfant. Voir Homère, *Hymnes homériques, A Déméter*. http://www.mediterranees.net/litterature_antique.html

⁴²⁷ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 85.

1. Par la trahison de Tantale : la trahison, une figure de la haine ?

Toutefois, la question de la « trahison » n'est pas anodine, elle est attachée à celle des « tables » bien délimitées.

D'une part, pour qu'une trahison soit effective, un engagement en amont, un accord, même sous-entendu, entre deux entités qui « disaient » se rejoindre, par rapport à un trait identificatoire, est nécessaire.

Jacques Hassoun, dans le livre *Les passions intraitables* (1983), rend compte de la passion, celle de la haine, en tant que support de la trahison « [...] ce signifiant de trahison tel qu'il représente le sujet, le traître en l'espèce, se soutient d'une passion : celle de la haine, d'une hainamoration qui représente le véritable enjeu de toute trahison. »⁴²⁸.

La trahison n'est pas possible sans l'amour du traître, sans ce mouvement premier d'identification, sans ce phénomène d'assimilation, qui fait que le traître « pour être traître » ait d'emblée dû joindre ce dont, après, il cherche à se différencier, puis il continue la quête d'amour pour renverser sa haine contre le premier.

Si Tantale partageait la table des dieux, le statut des humains n'allait pas néanmoins changer, chacun restait à sa place. Pourtant, ce partage « si proche » pouvait aussi éveiller la confusion. Et le mythe raconte comment Tantale, probablement leurré par le mirage de la proximité divine, cherche à inter-changer de place avec les dieux.

L'immortalité et la jeunesse éternelle, les deux impossibles pour l'être humain, étaient au centre de la démarche de Tantale. Jacques Hassoun (1983) écrit « « *Tout aurait été possible si [...]* »⁴²⁹, cette formule est proposée par lui comme réunissant ce dont il s'agit par la trahison.

D'autre part, la position de Tantale peut être considérée en tenant compte de deux des cinq hypothèses⁴³⁰ nommées par Jacques Hassoun, dans le texte cité, *Les passions Intraitables* :

D'abord du côté de la fonction. Il est considéré qu'une des fonctions de la trahison est de maintenir *étanche*⁴³¹ la ligne qui divise les *nôtres* des *autres*, « [...] le traître [...] est

⁴²⁸ Hassoun Jacques, *Les Passions Intraitables*, éd. Aubier/ La psychanalyse prise au mot, 2^{ème} édition, p.36, 1993

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Cinq sont les hypothèses, ou formules, développées par Jacques Hassoun dans son livre, elles sont à retrouver dans le chapitre II : « Le passage d'une ligne ou de la trahison, entre *traditio* et *traducere* ». Ibid.

celui qui prête son corps, sa subjectivité et son être pour tenir étanche la ligne virtuelle qui sépare les nôtres des autres. ». Le traître par son agir permet alors que le lieu, par l'étanchéité, ne soit pas occupé par un autre, le corps du traître fait barrière à l'incursion d'un autre dans l'espace.

Puis, du côté de la dynamique et de l'enjeu de la trahison, « *Trahir est une tension à se maintenir au plus près de la castration, au plus près, c'est-à-dire à côté tout en paraissant y être pleinement. [...] l'enjeu qui soutient le traître [...] est de déclarer qu'il y a un manque dans le Tout, [...] mais que ce manque est de pure apparence, puisque ce Tout n'est jamais que reconstitué, recomposé, grâce au simulacre que le traître supporte.* »⁴³².

Dans le mythe, Tantale, « au plus près » des dieux, vise la jouissance divine, - l'immortalité était mise à la place de l'objet prétendu de jouissance - Tantale est aussi humain, un être en manque qui, par son agir, ne fait qu'éloigner cette jouissance et rétablir, voire confirmer, que c'est l'Autre, le divin, qui en a l'exclusivité.

Par la trahison, une opération de *clivage* et de *séparation*⁴³³ voit le jour. De clivage, à savoir la fracture entre les « uns » et les « autres », et de séparation, à savoir l'achèvement d'une confusion. Cela permet bien de reprendre la question de la trahison comme étant une figure de la haine, par laquelle Tantale essaie de traiter un désir « égaré » au profit d'une place diffuse⁴³⁴.

Cette place, qui n'était pas alors tout à fait définie, était présumée perméable à une jouissance absolue : Tantale parmi les dieux, partageant leur table, et sans en être un. Il était exclu de la jouissance tout en l'ayant à la portée de la main. Comment ne pas penser à son supplice, comme si ce qu'il subissait était déjà son destin ?

La place attribuée à celui qui est trahi peut venir confirmer cette articulation entre la trahison et la haine. Une fois de plus, « que fait-il, Tantale ? ». Par son acte, il est question de dépouiller les dieux de quelque chose ; ce quelque chose ne fait pas partie des objets de substitution des hommes pour mieux vivre le manque et, justement parce que c'est des divinités dont il s'agit, ce n'est pas quelque chose de passager,

⁴³¹ Dans le sens de maintenir l'imperméabilité ou de résister à la pénétration d'un élément étranger.

⁴³² Ibid., p. 45 et 46. Voir aussi, concernant les trois premières hypothèses, les pages 37, 38 et 40.

⁴³³ Ibid., p. 50.

⁴³⁴ Nous ne pouvons pas oublier le développement lacanien à propos de Philoctète, ce héros qui *adhère à sa haine jusqu'à la fin*. Il est un héros, affirme Lacan, parce qu'il ne cède pas sur son désir, « [...] *c'est lui qui peut impunément être trahit.* », il ne cède pas, il ne renonce pas. « *Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée d'un sujet [...] de quelque trahison.* ». Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'Éthique...*, op. cit., p. 340

d'éphémère. Ce quelque chose est, pour ainsi dire, l'essence divine, à partir de laquelle dans la construction mythique « l'effrayant » n'avait pas d'emprise sur les dieux.

Toutefois, Tantale ne vise pas uniquement à s'emparer de cet absolu, ce n'est pas, seulement, la dépossession de la jouissance dont il s'agit. Le noyau de l'acte de Tantale est de rendre monstrueuses les divinités, c'est leur abaissement et leur fixation à une place méprisée.

Il y a donc un lien concernant le mythe de Tantale et la haine à deux niveaux : la haine en tant qu'au fondement de la séparation - et de ce fait comme une réponse à la confusion - et en tant que mouvement d'annihilation de l'autre.

La division, la séparation entre les immortels et les mortels n'est qu'assurée. La jouissance absolue reste interdite pour les humains, malgré Tantale et grâce à lui.

Cependant, la faute demeure vivante dans la mémoire de celles qui sont nées de la souillure originelle, à savoir les Érinyes, et qui ont la tâche de poursuivre les coupables des crimes de sang, ainsi que les coupables d'avoir violé un serment, un engagement ; elles hantent « les parjures » – c'est le lien déjà avancé entre les Érinyes et Serment, le gardien de la parole donnée. L'image du traître vient-elle ainsi figurer parmi ceux à qui la poursuite des Érinyes s'adresse ?

Mégère appelle le banni, elle réveille sa faim, et, ni les pactes fraternels, ni les liens du sang, ni ceux du mariage, ne seront suffisamment forts face à cette autre attache énoncée et décrétée par Mégère. L'image est celle d'une courroie transmettant le mouvement d'un bout à l'autre des générations. Ce lien sera nourri des blessures interminables et répétées par la violence.

Mégère n'est pas exclusivement celle qui énonce, elle est la Haine incarnée. La haine qui est une mémoire première de la séparation et de la malédiction, et, si elle se confirme en tant que puissance posant des limites où la confusion pouvait régner, elle est une puissance de meurtre sans voile et sans fin.

2. Le châtimeur et le crime.

La condamnation et le supplice recouvrent Tantale au-delà de son séjour au Tartare. *Que le châtimeur du crime soit un crime plus grand*⁴³⁵. Cette précision, provenant de Mégère, est à prendre en considération.

C'est l'éclairage apporté par Lacan concernant le lien du désir à la Loi, dans le *Séminaire VII*, qui peut probablement élucider ce que Mégère signale comme étant la relation entre la sanction et le crime.

Lacan (1953) propose une lecture de ce que Saint-Paul écrit, dans *L'Épître aux Romains*⁴³⁶, par rapport à la Loi et le péché ; Lacan met la Chose à la place du péché et dit : « *Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait pas dit – Tu ne la convoiteras pas. [...] Et pour moi, le commandement qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car la Chose trouvant l'occasion m'a séduit grâce au commandement, et par lui m'a fait désir de mort.* ». Et « *Le rapport dialectique du désir et de la Loi fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi, par où il devient désir de mort.* »⁴³⁷.

Il est énoncé par Mégère que le *châtimeur* donne consistance au crime et qu'il n'y a pas d'échappatoire, car la sanction serait à l'origine du crime qui, sanctionné sans arrêt, n'aurait pas de limites.

Mégère utilise la forme subjonctive⁴³⁸, par cette voie l'accent est mis sur ce qui peut arriver, du moment où c'est inscrit dans et par le discours de Mégère. Entre « le commandement » et le « souhait », c'est la nomination de ce qui va se perpétuer, d'un destin mais en tant que destin de destruction, de souffrance.

⁴³⁵ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies...*, op. cit. Bibliothèque Nationale de France.

⁴³⁶ « *Que la Loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la Loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise, si la Loi n'avait pas dit : Tu ne convoiteras pas ! Mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la Loi le péché n'est qu'un mort* ». Bible, La, Saint Paul, Épître aux Romains, *Le Nouveau Testament*, Chapitre 7, verset 7-8, traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, éd. Cerf, p.1634, 1973.

⁴³⁷ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'Éthique...*, op. cit., 23 décembre 1953, p. 101.

⁴³⁸ Les diverses traductions portées à la connaissance de l'auteur reprennent aussi la forme subjonctive : Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte premier, Source BNF. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. Les belles lettres, p.90, 91, 1967. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. Les belles lettres, Classiques en poche, acte I, p.393, 395, 2011

Pourtant, il ne s'agit pas du même crime, reconstitué ou copié - où chaque copie est par définition définitive et a une fin en soi. Non, Mégère dit qu'il s'agit d'un *crime plus grand*, et si la référence est toujours la sanction, le crime ne sera jamais le même.

Mais, que va-t-il donc se reconduire ? *Ombre funeste va* est le constant non réductible qui ronge de l'intérieur et qui plane sur chaque descendant de Tantale : l'*Atè* ou la fatalité, une trace de ce qui n'a pas été consommé et qui est de ce fait ineffaçable, « [...] un premier nom de la répétition. »⁴³⁹, dit Francisco Pereña, dans *El hombre sin argumento* (2002).

Cette trace est de l'ordre de l'impossible, dans un article sur la répétition chez Freud et Lacan, Evelyne Hurtado (2008) saisit ce qui est la condition de la répétition : « *Si elle [la répétition] est fondée sur un retour de la jouissance, c'est qu'il y a, dans le fait même que ça répète, quelque chose qui est perdu.* »⁴⁴⁰.

Tantale avait eu à faire avec la Loi qui, de sa trace, lui avait fait vivre le manque : *Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi*⁴⁴¹, dit Lacan (1953) dans la citation antérieure. Le fait de désirer l'immortalité divine signalait, chez Tantale, l'humain qu'il était ; puis voulant détourner la loi, il n'aurait eu que la confirmation de l'impossible.

Comment avait été transmise cette perte chez les Tantalides ? Comment s'était traduite cette tentative de duper l'ordre, non seulement pour le bousculer mais pour s'approprier d'une jouissance méconnue et nonobstant supposée, cette révolte qui va conduire leur maison vers la mort ? Comment la haine de Tantale, dans sa tentative de réduire les dieux à un état de barbarie, avait « percutée » les générations à venir ?

Convoitant la jouissance éternelle des dieux, Tantale perd la place privilégiée dont il profitait ; il est dépossédé du mirage qui le permettait d'être parmi les dieux, « sans en être lui-même un », et de rester écarté des humains, les autres, « tout en restant, lui-même, un ». C'est par cette perte signifiée, que la malédiction apparaît en tant qu'inévitable en deçà de tout leurre.

L'*Atè* est alors annoncée par Mégère, encore plus, la calamité est décortiquée et retracée en détail, Mégère la fait vivre à Tantale en lui décrivant les lieux par où elle va passer et en introduisant les figures qui vont la parer.

⁴³⁹ « [...] un premier nombre de la répétition ». Pereña Francisco, *El hombre...*, op. cit., p. 152. Traduction personnelle.

⁴⁴⁰ Hurtado Evelyne, « La répétition de Freud à Lacan », « Répéter : destin du sujet et voie du désir », 2008. Consulté en ligne le 31/05/2012. http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/hurtado_M44.pdf

⁴⁴¹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'Éthique...*, op. cit., 23 décembre 1953, p. 101.

Les vers de Mègère commencent par la malédiction. Elle inscrit la descendance de Tantale dans ce noyau de malheur qui, par l'effet de l'énonciation, devient l'héritage et le destin. Il ne faut pas omettre que Mègère annonce ce que le texte va décrire par la suite, elle s'énonce, elle-même, en tant que maître de l'écrit, cet écrit dont elle fait partie. Elle fait savoir à Tantale, peut-être aussi au spectateur, que c'est un Autre qui tire les ficelles.

Puis, Mègère appelle la colère, la fureur aveuglante qui occupe la place de la parole et des pactes, et qui va, dès son apparition, dégager l'accès au bain de sang. Cependant, Mègère invite une colère qui s'amplifie, qui reste coincée dans un seul sens, voire figée dans sa poussée de destruction de l'autre.

Étrange condition que celle de la colère sollicitée par Mègère, lorsque l'on sait que la réponse colérique ne peut être qu'éphémère. Ce n'est donc pas, seulement, par l'évocation de la malédiction et par la convocation de la fureur, que Mègère réussit à enlever les leviers qui pouvaient empêcher la répétition de l'acte criminel.

La « cristallisation » de la colère n'existe que dans la mesure où la haine est l'ossature, elle commence à trouver la voie libre lorsque, dans la relation à l'autre, *la honte* et *la repentance* disparaissent.

« *C'est que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet haï a des nouvelles perfections* », cette phrase de Stendhal⁴⁴² - citée dans l'introduction à l'œuvre collective *La haine, histoire et actualité*⁴⁴³ - peut s'articuler à ce moment précis où Mègère rappelle que, pour les Atrides, tout revient à la souillure et à la dette ; l'objet haï ne s'essouffle pas, il se nourrit de chaque geste. Par Mègère, les conditions « optimales » pour le massacre sont créées, ce n'est qu'une question de temps.

⁴⁴² La phrase de Stendhal est à retrouver dans son œuvre autobiographique, *Les manuscrits de vie de Henry Brulard* écrite en 1835-1836 et publiée en 1890.

⁴⁴³ Chauvaud Frédéric, Gaussoit Ludovic, Introduction, *La haine. Histoire et actualité*, Rennes, PUR, p.12, 2008.

3. Mégère : « [...] point de honte [...] »⁴⁴⁴

a. Le sujet désapprouvé

En 1954, dans *Les écrits techniques de Freud*, Lacan⁴⁴⁵ nomme un lien de la *honte*, et de la *pudeur*, avec le regard ; le regard qui, dans le registre imaginaire, ouvre la voie à la reconnaissance du sujet.

Mégère, troublerait-elle ce qui est de l'ordre de *la reconnaissance*, nommée par Lacan comme étant le pivot de la relation du sujet à l'Autre ?

Par la honte⁴⁴⁶, le sujet vit un sentiment d'être désapprouvé, d'endurer un jugement défavorable, voire hostile. Le sujet est regardé et ce regard fait que la place dont il se reconnaît lui soit particulièrement pénible. Ce regard, dit Lacan en 1964, « [...] est non point un regard vu, mais un regard [...] imagé au champ de l'Autre. »⁴⁴⁷.

La honte rend compte de quelque chose qui « ne va pas » entre le sujet - son agir, son image - et ce qu'il croit être le désir de l'Autre, quelque chose qui est décalé, s'inclinant désavantageusement contre le sujet. Décalage qui apparaît au moment où le sujet s'est vu objet du regard de l'Autre, et qui l'implique dans une soumission à un arbitrage, à un « être jugé ».

Derrière ce regard, il y a le « maléfice », il y a un œil malfaisant, comme le considère David Bernard (2007), « [...] soit qu'un regard seul le surprenne, regard de l'autre [...] soit qu'une voix, celle du « verdict », vienne jeter sur ce sujet un regard. La honte est certes nouée aux idéaux de l'Autre, mais pour la raison que le sujet, derrière la voix qui énonce les conventions à respecter, suppose et imagine un regard. Le sujet sait ce que cachent ces idéaux et autres signifiants de la loi, ce qui demeure derrière la voix qui gronde et qui commande : le mauvais œil, celui de l'Autre »⁴⁴⁸.

⁴⁴⁴ Se référer toujours à la traduction de M.E Greslou Sénèque, « Thyeste », *Tragédies...*, op. cit.

⁴⁴⁵ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 2 juin 1954.

⁴⁴⁶ L'articulation honte-psychanalyse a été travaillée par David Bernard dans le cadre d'une thèse de doctorat en psychopathologie. Bernard David, *L'Hontologie*, Thèse de doctorat en psychopathologie, Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, 2005, 521p. Se référer aussi au texte de David Bernard : *Lacan et la honte : De la honte à l'hontologie : étude psychanalytique*, Éditions du Champ Lacanien.

⁴⁴⁷ Lacan Jacques, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 26 février 1964, p. 79, 1973.

⁴⁴⁸ Bernard David, « Les objets de la honte », *Cliniques méditerranéennes*, 2007/1 n° 75, p. 215-226. Une édition en ligne : <http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2007-1-page-215.htm>

Cette dimension d'être reconnu coupable, portée par le regard - rapprochée donc des fonctions d'auto-observation (du regard) et d'autocritique (de la voix) propres à l'instance surmoïque, suivant les développements freudiens - introduit un lien entre la honte et le surmoi.

« *La honte dénonce, outre la présence du regard qui vise le sujet du lieu de l'Autre, un jugement. C'est un regard qui voit, juge et punit – un regard surmoïque* »⁴⁴⁹. Voilà la honte dans son ancrage surmoïque énoncé par Antonio Quinet en 2003.

La honte est ainsi une des figures du surmoi à l'instant même où la représentation, que le sujet avait de lui-même, se fissure, donnant cours au sentiment de ne pas être à l' hauteur de cet hypothétique qui est le désir de l'Autre.

Au fond du sentiment honteux des contenus correspondant aux impératifs surmoïques, par rapport au devoir ou à la morale, sont donc retrouvés ; il y a aussi des configurations imaginaires qui nourrissent l'attente du regard désapprobateur (peut-on nommer un sentiment de honte lorsque l'honneur – toujours inscrit dans le registre imaginaire – pendu à la fidélité d'une femme, c'est le cas d'Atrée, est atteint ? Ce qui va par la suite introduire la colère ?).

Dans la honte un composant de jouissance - pas du tout négligeable – apparaît. C'est la culpabilité suscitée par la faille mobilisée au travers du regard qui condamne. Mais, le sujet risque de rester coincé dans cette dynamique d'être reconnu par l'Autre à partir du moment où il n'est pas « digne ».

La réponse à la question « que veut l'Autre ? » peut être entendue, par rapport à la honte, comme « en tout cas pas ça ». Par cet écart, et par la perception résultante de « ne pas être à l' hauteur », le sujet se reconnaît dans ce qu'il suppose du désir de l'Autre et sa place devient celle du sujet honteux.

b. Une cachette pour le désir

Qui est ce sujet qui éprouve la honte ? N'est-il pas « [...] *le sujet se soutenant de une fonction de désir ?* »⁴⁵⁰, reprenant une question de Lacan (1964) dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. C'est du désir dont la honte se fait le

⁴⁴⁹Quinet Antonio, *Le plus de regard* (2003), cité par David Bernard. Ibid.

⁴⁵⁰Lacan Jacques, *Séminaire XI, Les quatre concepts...*, op. cit., 26 février 1964, p. 80.

porte-parole ; elle conduit, tout en le dissimulant, ce « quelque chose » qui ne trouve pas un passage pour être symbolisé.

Si la honte signifie bien le surgissement du désir, et une « certaine prise de conscience », parallèlement, elle va permettre au désir de rester déguisé. Tel que l'indique Marcus André Vieira (1998) : dans la honte, « [...] *il est question de voiler quelque chose qui ne doit pas être vu et, par là même, de le faire exister [...]* »⁴⁵¹.

La honte éloigne ainsi le sujet de son désir et agit, telle qu'une protection, *un voile*, face à la dangerosité du rapprochement de l'objet. Le désir ne disparaît pas pour autant, mais il se heurte à une limite par le sentiment de honte.

Une portée socialisatrice peut, de ce fait, voir le jour sous la forme de la honte. Ceci dans la mesure où elle introduit, entre le désir haineux d'annihiler l'autre et l'autre lui-même⁴⁵², un moment d'occultement de ce désir, par le regard désapprobateur qui juge le sujet et qui le soumet à la culpabilité.

Si la honte a un effet de limite dans le rapport à l'autre, la dimension de jouissance concernant le sujet reste sans être résolue. Ce qui fait que, à cette limite, il ne faut pas trop lui demander de maintenir l'empreinte destructrice au loin.

Pour récapituler, ce qui du désir apparaît, dans le rapport à l'autre, est ajusté par l'image forgée du sujet - du côté de l'idéal du moi - l'image effondrée, le sujet se découvre, par le regard qui le dévoile, relié à l'objet. La honte agit donc en tant qu'enceinte entourant le sujet face à « l'aveu » de son désir par rapport à l'objet interdit.

Et la honte peut donc être là pour, éventuellement, offrir un moment de repli à la destruction.

« [...] *point de honte qui les arrête [...]* »

Que fait Mégère? Elle abolit la honte, troublant dès lors l'instauration du voile qui couvre le regard et le désir d'annihiler l'autre.

Dans ce trouble amené par Mégère, le sujet se retrouve dépourvu de cette place où il croyait être reconnu par l'Autre, l'Autre n'est plus là pour dire au sujet son « indignité ».

⁴⁵¹ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p. 220.

⁴⁵² Cela correspond aussi, bien entendu, à d'autres sentiments dits « honteux ». Ceux-ci portent, si ce n'est pas toujours le cas, des contenus sexuels interpellés dans un registre social, ce n'est pas anodin que les « questions honteuses » varient avec les mœurs et les croyances relatives à l'époque ou le contexte.

L'Autre prend consistance mais pour inscrire l'impératif en tant que jouissance ravageante qui se prépare ; une poussée de colère sans limite peut continuer à s'installer.

4. Mégère : « [...] qu'aucun d'eux n'ait le temps de se repentir [...] »⁴⁵³

a. Repentance et culpabilité

Un sentiment de « ne pas avoir bien fait » et de regret agite le sujet lorsqu'il est question de repentance. Du désir de l'Autre le sujet va lire « ça ne va pas ! », et il va devoir, ensuite, faire amende honorable. Ceci est le sens de la repentance.

La repentance est un « ne pas être d'accord avec la faute » ; indique-t-elle une façon de vérifier que la faute demeure tout en la regrettant ? Il y aurait tout de suite à saisir une charge de culpabilité nécessaire pour faire exister la faute⁴⁵⁴ et pour pouvoir la pleurer.

Par la culpabilité l'homme éprouve son être maudit, son être en dette, fautif, divisé par la loi qui ne le laisse pas être Un entier, un vivant, seulement un vivant. Ou, comme le suggère Patricia León (2004), par la culpabilité est évoquée la loi, ce qui fait le sujet, « [...] loi de la castration qui trace pour le sujet la faille structurelle, la division irrévocable à laquelle tout homme se confronte par le silence de l'Autre, par ce reste impossible à subjectiver dans sa rencontre avec le semblable. »⁴⁵⁵.

Le sujet peut rester subordonné, figé, au sentiment de culpabilité - sous la sévérité du surmoi - ou il peut aussi, parce qu'il y a le sentiment de culpabilité, empoigner ce qui l'implique, sa division, son ambivalence et le désir qui y séjourne.

Tout en se rappelant alors que la culpabilité peut-être aussi tyrannissante, rendant compte d'une position du sujet où il se soumet à l'injonction - elle peut piloter le sujet et l'amener au crime, puis à la repentance et à la punition, tel que l'indique Freud - il y a la possibilité d'une bifurcation dans le chemin à emprunter ; la repentance peut prendre la forme d'un scrupule, d'une hésitation, face au penchant de destruction.

⁴⁵³ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste »..., op. cit.

⁴⁵⁴ Voir la partie antérieure concernant le châtement et le crime.

⁴⁵⁵ León-Lopez Patricia, « Caminos de la culpabilidad y vinculo social », *Desde el Jardín de Freud*, N° 4, Bogotá DC, décembre 2004, p.217. « [...] ley de la castración que marca para el sujeto la falla estructural, la división irrevocable a la cual todo hombre se confronta por el silencio del Otro, por ese resto de imposible a subjetivar en su encuentro con el semejante. ». Traduction personnelle.

« [...] que aucun d'eux n'ait le loisir de détester son crime passé [...] »⁴⁵⁶, cette autre traduction de la tragédie de Thyeste pointe ce qui est impliqué dans la repentance : une position de rejet à l'égard d'un acte, et la possibilité de prendre en considération ce qui est du sujet, car l'acte lui appartient.

Par ce chemin, celui de l'aversion, il est aussi signalé qu'un acte de repentance, par lui-même - tout seul - ne peut correspondre qu'à un moment ponctuel, inscrivant la repentance dans un temps marqué par l'instantanéité.

La repentance semble bornée par l'empressement de donner fin à ce moment de *détester son crime passé*. L'objet de la repentance n'est ainsi que passer en attendant que tout revienne dans l'ordre, pour pouvoir recommencer.

La repentance, ne reste-t-elle donc qu'au niveau d'une prise de conscience ? N'est-elle qu'une façon de faire supportable la culpabilité ? Tout en impliquant, cependant, un délai inscrit dans la suite des actes ?

Dans un article publié dans la revue *Desde el Jardín de Freud*, « La ley y el arrepentimiento »⁴⁵⁷, Pierre Bruno (2004) indique, justement, cette non-emprise de la repentance comme point d'arrêt à l'acte ; il désigne, en même temps, la culpabilité en tant que gare de départ et d'arrivée de la repentance, « [...] la repentance fait innocent le coupable et l'oblige par cela même à rechercher sa souhaitée culpabilité. »⁴⁵⁸.

Une limite dans la course de destruction de l'autre n'est pas alors posée par la repentance ; cette limite se réfère à une *décision humaine*⁴⁵⁹ ancrée dans l'effet de la loi sur le sujet. C'est alors dans ce lien étroit entre la loi et la culpabilité que se trouve le dénouement de l'enchaînement criminel.

Et c'est, peut-être, par la repentance que le sujet peut solliciter la culpabilité, pour qu'elle lui parle de sa responsabilité en tant que sujet désirant - désirant parce que traversé par la loi symbolique - mais c'est aussi par la repentance qu'il peut éloigner la culpabilité, en la suspendant, parce que la jouissance l'emporte.

⁴⁵⁶ Voir la traduction de Léon Herrman, Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. Les belles lettres, p.90, 1967. Une version similaire est retrouvée dans le texte traduit, et publié en 2011, par Oliver Sers : Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies...*, op. cit, Classiques en poche.

⁴⁵⁷ Il s'agit d'un texte de Pierre Bruno inédit en France, en français le titre correspond à « Loi et repentance ».

⁴⁵⁸ Bruno Pierre, « Ley y arrepentimiento », in *Desde el Jardín de Freud*. N° 4, Bogotá DC, décembre 2004, p. 171. « [...] *el arrepentimiento hace inocente al culpable y lo obliga por eso mismo a volver a buscar su anhelada culpabilidad.* ». Traduction personnelle.

⁴⁵⁹ L'expression est de Pierre Bruno (2004) dans l'article cité et paru dans la revue *Desde el Jardín de Freud*.

Car la culpabilité est l'expression d'un conflit⁴⁶⁰, de l'ambivalence pulsionnelle - utilisant la nomination freudienne - entre Éros et Thanatos, entre l'amour et la haine, entre l'union et la séparation, entre le désir de se rapprocher de l'autre (de présence de l'autre) et le désir de l'éloigner, entre le désir vorace de tuer l'autre et le désir de le maintenir en vie. La culpabilité rend compte d'un sujet qui vit.

C'est à l'aide d'une réflexion de Francisco Pereña (2001) qu'on peut définir, ou distinguer, ce qui semble se relier ; une différenciation qui était, malgré tout, déjà augurée, « [...] une culpabilité purement surmoïque, dont la jouissance et le support est la satisfaction masochiste, et une culpabilité plus liée à la responsabilité et donc à la subjectivité, une culpabilité dans laquelle le sujet s'articule avec la responsabilité. »⁴⁶¹.

Par la *culpabilité surmoïque*, la question sur la présence du désir - sur l'implication subjective - n'a pas lieu car c'est l'Autre qui répond à la place du sujet. Il n'y a plus de conflit, il n'y a qu'un seul versant, « guidon » de la position, des dires et des actes, correspondant à la pulsion de mort.

Par la *culpabilité subjective*, un obstacle à ce penchant dévastateur apparaît ; le sujet peut se retrouver face à son désir de détruire l'autre et celui-là de le souhaiter vivant. Le sujet est en conflit puisque le sens du désir est de ne pas être rassasié. Par la *culpabilité subjective*, il se retrouve seul, sans un savoir Autre qui lui dicte la réponse à la question sur son agir.

La question de la repentance n'est pas épuisée. À part cette empreinte de la repentance, qui est de se situer par rapport à un temps qu'on pouvait nommer un « passé-précipité » ; à part qu'elle se balade parmi des objets changeants au rythme des fautes ; à part d'en faire - par la repentance - l'expérience de la culpabilité et du manque structurel qui vient avec, mais aussi de les faire taire ; un autre élément fait partie du repentir, une condition pour que l'on puisse affirmer l'existence de la repentance : il faut faire savoir à un autre du « repentir », faute de quoi le sens de la repentance est mis en question.

L'autre entérine ou pas, le contenu de sa réponse peut même passer inaperçu ; c'est-à-dire, ce n'est pas l'acceptation, ou le refus, de l'autre qui va déterminer la repentance.

⁴⁶⁰ Se référer à l'article déjà cité de Patricia León, « Caminos de la culpabilidad y vinculo social ». León-Lopez Patricia, « Caminos de la culpabilidad y vinculo social », op. cit.

⁴⁶¹ Pereña Francisco, *La pulsion y la culpa, Para una clinica del vinculo social*, éd. Sintesis, Madrid, p.63, 2001. « [...] una culpa puramente superyoica, cuyo goce y sostén es la satisfacción masoquista, y una culpa más ligada a la responsabilidad y por tanto a la subjetividad, una culpa en la que el sujeto se articula con la responsabilidad. ». Traduction personnelle.

C'est dans l'acte même de la manifester que la validation de la repentance a lieu, car elle est abandonnée chez l'Autre ; et c'est dans ce lien à l'Autre - à ce qui lui est imputé parce que « c'est de sa faute » si le manque existe, la référence est explicite : le surmoi - que la repentance peut être aussi un « abattage du sujet ».

Alors, lorsqu'une faute apparaît, représentée pour le sujet, et que la repentance peut impliquer la manifestation d'un regret déposé chez l'Autre, il y a à signaler la place de la repentance dans le regard social, à partir du moment où le crime et la folie, ainsi que la justice, ne sont plus du domaine exclusif des dieux et que les hommes sont incriminés dans leurs façons d'agir face à la justice humaine⁴⁶².

Ou comme le dit Carlos Ramos (2004) : « *Scènes de repentance, d'excuses publiques, de justifications qui font que les limites entre le politique, le juridique, le religieux [...] se diluent. Cette mise en scène du pardon élimine la frontière entre l'individuel et l'universel pour commodité d'une mémoire qui viendrait s'en souvenir de ce que quelquefois "convenablement" on a éloigné d'elle* »⁴⁶³.

La repentance incitée par la justice des hommes risque de faire partie d'un dispositif législatif de principes universels où la culpabilité du sujet, ce qui peut dire de la faille structurelle - de la dette - se diffuse.

Et si l'on observe bien – par ce faire de la justice à partir de la demande positive de repentance – le risque est d'arriver au même point où l'enchère de Mégère veut aboutir : mettre de côté la responsabilité du sujet, pour que la culpabilité ne soit plus une entrave à la destruction de la différence.

⁴⁶² Voir la partie « Avec le droit ».

⁴⁶³ Ramos Carlos, « De la venganza y el perdon », *Desde el Jardín de Freud*. N° 4, Bogotá DC, décembre 2004, p.229. « *Escenas de arrepentimiento, de excusas públicas, de justificaciones que hacen que los límites entre lo político, lo jurídico, lo religioso [...] se disuelvan. También esta escenificación del perdón eliminina la frontera entre lo individual y lo universal para comodidad de una memoria que vendría a recordar lo que algunas veces "convenientemente" se ha alejado de ella* ». Traduction personnelle.

b. La repentance, le remords, le temps de la repentance

« [...] qu'aucun d'eux n'ait le temps de se repentir d'un attentat commis. »

Si le *repentir* est entendu comme la mise en exergue (ou la manifestation) d'un regret, autrement dit, qu'il est le reflet du temps d'un sujet pris par l'urgence d'en faire quelque chose avec la faute déplorée, *le temps de se repentir* engage une dimension autre : le rapport du sujet à son passé. Car *le temps de se repentir* est aussi le temps de se remémorer, de « jeter » un regard en arrière.

En 1940, E. M. Cioran écrivait que, élevé *au rang de souffrance*, le regret est un *remords*. Le remords est l'imprégnation de la faute par la douleur, « [...] *le remords est l'antipode de l'oubli. C'est pourquoi il se lève, menaçant comme un monstre ancien qui nous détruit d'un regard, ou remplit tous vos instants de sensations de plomb fondu dans le sang.* »⁴⁶⁴. Cioran étaye son affirmation : « *Il [le remords] ne résout rien, mais avec lui tout commence. La morale apparaît au premier frémissement du remords.* »⁴⁶⁵.

L'antipode de l'oubli et *avec lui tout commence*, il serait absurde de parler du remords comme d'un sentiment provisoire, Cioran signale qu'évoquer le remords est penser à sa fonction essentielle, une limite posée au commencement d'une vie auprès du semblable.

Sans le remords, sans ce retour de la douleur d'être en manque parce que la faute a été commise, l'autre peut devenir l'objet à tourmenter et à anéantir, le crime deviendrait une « obligation » dans l'acte répétitif.

Si la repentance - comme cela a déjà été exprimé - est la déclaration d'un « ne pas être d'accord avec la faute », le remords se joint à la culpabilité dans sa dimension de souffrance, il est le retour, le « revenir de la faute », pour vérifier qu'elle est bien là en faisant de l'humain un humain et en impliquant l'institution d'une distance entre le sujet et le désir de destruction de l'autre : que la faute revienne pour ne pas faire rentrer l'acte criminel.

⁴⁶⁴ Cioran, *Le crépuscule des pensées*, Paris, éd. De l'Herne, p.8, 1991.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.9.

Cela peut encore être plus clair à la lecture du texte freudien de *Totem et Tabou* (1912). Dans ce texte, Freud offre un mythe qui déclare la nécessité du sentiment de culpabilité pour l'établissement des liens sociaux.

c. Le meurtre du père, le surmoi et le désir de Tantale

Totem et tabou, rappelle Lacan dans son *Séminaire IV, La relation d'objet* (1956-1957), est un *mythe moderne* ; il est une construction de Freud pour essayer de résoudre « [...] ce qui restait béant dans sa doctrine, à savoir - Où est le père ? »⁴⁶⁶, c'est la pérennisation du père après le crime.

« L'essence du drame mayeur que Freud introduit repose sur une question strictement mythique, en tant qu'elle est la catégorisation même d'une forme de l'impossible, voire de l'impensable, à savoir l'éternisation d'un seul père à l'origine, dont les caractéristiques sont qu'il aurait été tué. Et pourquoi, sinon pour le conserver ? »⁴⁶⁷.

C'est l'interrogation de la permanence de la loi qui est posée par Freud, indique Lacan. Tenant compte de cette condition première - *Totem et tabou*, un mythe - il est indispensable de se diriger vers le contenu mythique pour essayer de saisir, au plus près, ce qui doit être la pierre angulaire pour que le père mort - assassiné par les fils - ne soit pas un « nuage passager ».

Il faut donc s'orienter vers le texte freudien *Totem et tabou* (1913). « [...] la bande fraternelle, en état de rébellion, était animée à l'égard du père des sentiments contradictoires [...] Ils haïssaient le père, qui s'opposait si violemment à leur besoin de puissance et à leurs exigences sexuelles, mais tout en le haïssant ils l'aimaient et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir [...] »⁴⁶⁸.

La haine l'emporte avec le meurtre du père, et l'amour, par la suite, avec l'identification et l'érection en totem du sacrifié. Néanmoins, l'amour et la haine pour le père ne disparaissent pas. « Ils [les fils] désavouaient leur acte, en interdisant la mise au mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de ses actes [...] C'est

⁴⁶⁶ Lacan Jacques, *Séminaire IV, La relation d'objet...*, op. cit., p. 210.

⁴⁶⁷ Ibid., 6 mars 1957, « Du complexe d'Œdipe », p. 211.

⁴⁶⁸ Freud Sigmund, *Totem...*, op. cit., p. 164.

ainsi que le sentiment de culpabilité a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme [...] »⁴⁶⁹. C'est, indique Freud, sur ces deux tabous - l'interdiction de l'inceste et de l'assassinat - que repose la société.

Il est signalé dans le mythe un autre élément d'analyse, qui n'est pas le moindre : la loi serait un détail futile ou, tout simplement, elle n'existerait pas s'il n'y avait pas la faute et s'il n'y avait pas un désir pour la supporter.

Le désir interrompe le bon déroulement de l'ordre, « [...] toutes les fois qu'il y a interdiction, elle a dû être motivée par un désir, par une convoitise inavouée et inconsciente. Nous admettrons que cette tendance à tuer existe réellement dans l'inconscient et que le tabou, comme le commandement moral [...] s'explique et se justifie par une attitude ambivalente à l'égard de l'impulsion au meurtre. »⁴⁷⁰.

Le désir est, depuis Freud, ce mouvement résultant du renoncement à la jouissance qui fait qu'on ne renonce pas dans l'absolu et qu'on aille toujours dans le sens d'une retrouvaille de l'objet radicalement perdu.

Et c'est l'ambivalence - qui ne laisse pas au désir de se verrouiller à l'intérieur d'un seul courant, soit l'amour ou la haine - qui permet à l'homme d'honorer *le premier pacte* dont parle Freud à l'égard du père⁴⁷¹, celui de ne pas reproduire l'acte criminel, *l'acte qui avait coûté la vie au père réel*⁴⁷².

Nonobstant, dit Freud (1913) toujours dans *Totem et Tabou*, il est nécessaire de se *réconcilier avec le père*, de se rapprocher du père mort⁴⁷³. C'est par la culpabilité - devant le laisser-aller de la haine - et par la force prise par ce père mort, que le sujet se trouve face à ses propres désirs, *la conscience morale*, et que la dette se perpétue.

Cette dette est donc présente une fois la jouissance défendue, lorsqu'une faille apparaît. Faille qui est, paradoxalement, au fondement de la Loi, car - c'est à l'enseignement lacanien que ces mots-ci en font référence - la loi ne peut pas régler définitivement la relation à la jouissance, étant donné que c'est par son interdiction qu'elle existe.

Que la jouissance soit interdite « [...] *n'obéit à rien d'autre qu'à une nécessité de structure [...] »⁴⁷⁴, rappelle Michel Lapeyre en 1997. C'est par le meurtre du père et par*

⁴⁶⁹ Ibid., p.164 et 165.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 84.

⁴⁷¹ Ibid., p. 166.

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Lapeyre Michel, *Au-delà...*, op. cit., p. 64.

l'interdiction de la jouissance que la voie d'accès au désir est ouverte à l'être humain. Renoncement par l'ambivalence, la culpabilité ressentie devant le crime.

Il y a aussi, de la part de Freud, l'annonce d'une puissante instance qui aurait, par la suite, plus de poids que celui accordé dans le mythe de *Totem et tabou* : « *La défaite du père et sa profonde humiliation ont fourni des matériaux pour la représentation de son suprême triomphe.* » et « *Il faut dire que le père, rétabli dans ces droits, après avoir été renversé, se venge cruellement de sa défaite de jadis et exerce une autorité que nul n'ose discuter.* »⁴⁷⁵.

Le père mort devient la référence de la jouissance et le lieu de la loi, c'est en cela que consiste sa victoire, il est ce lieu indissociable du devenir des sujets désirants.

Par cette force acquise par le père - propose Freud dans son analyse du mythe -, du moment où il subsiste à son assassinat, il y a un détour effectué à l'égard de l'implication du sujet ; « *Les fils soumis utilisent les nouvelles conditions pour dégager encore davantage leur responsabilité du crime commis. Ce ne sont plus eux, en effet, qui sont responsables du sacrifice. C'est le dieu même, qui l'exige et l'ordonne [...] C'est la négation extrême du grand crime qui a marqué les débuts de la société et la naissance du sentiment de responsabilité [culpabilité]* »⁴⁷⁶.

Dès lors, il existe ce lieu pour immobiliser la responsabilité impliquée dans l'acte ; dans la possibilité de faire passer le désir comme appartenant à l'Autre, les fils pourront « se laver les mains » par la culpabilité.

Une précision de Freud est à soulever, elle met en valeur le caractère radical du pouvoir du père mort, ainsi que son caractère symbolique : il *exige*, il *ordonne*. Il ordonne au sujet son entrée au monde de la loi, lui faisant savoir de son être désirant et ambivalent (cela n'était pas possible dans la seule relation spéculaire). Le père mort ordonne l'attachement néfaste du sujet à son règne où il est le maître de la jouissance.

C'est par cette voie, développe Lacan (1957) dans sa lecture de *Totem et Tabou*, qu'il est possible de lire les prémices du développement freudien concernant le surmoi, ce lieu de la loi dans sa *radicalité première*.

« *[la loi] est aussi basée dans le réel, sous la forme de ce noyau que laisse derrière lui le complexe d'Œdipe – que l'analyse a montré une fois pour toutes être la forme réelle sous laquelle s'inscrit ce que les philosophes nous ont montré avec plus ou moins d'ambiguïté*

⁴⁷⁵ Freud Sigmund, *Totem...*, op. cit., p. 172.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 172.

comme la densité, le noyau permanent, de la conscience morale [...] qui s'appelle le surmoi. »⁴⁷⁷.

Voilà alors la pérennisation du père, le noyau de la loi échappe donc à l'emprise du symbolique, il est dans ce « lieu » de l'impossible, impossible à dire et à décrire. *« Ce surmoi tyrannique, foncièrement paradoxal et contingent, représente à lui seul [...] le signifiant qui marque, imprime, laisse le sceau chez l'homme de sa relation au signifiant. Il y a chez l'homme un signifiant qui marque sa relation au signifiant, et cela s'appelle surmoi. »⁴⁷⁸.*

La loi donc à l'état pur du cri strident de l'injonction, sans l'ambivalence qui fait que le destin vacille entre l'amour et la haine.

Et c'est ici où le lien avec Mègère est rétabli, car elle abolit l'ambivalence, elle atteint le désir. C'est donc dans l'étendue du surmoi que Mègère inscrit son discours.

Dans la tragédie de Thyeste, le désir de Tantale agit de la sorte par la folie de son petit-fils. La souillure de la maison des Tantalides est exposée et est portée par Atrée, lorsque le crime (dont le frère était l'objet visé) avait déjà été consommé.

Atrée va nommer son désir, celui qui révèle de la faute Tantalide, de façon explicite⁴⁷⁹ : *« Je marche l'égal des dieux, je vois tous les hommes à mes pieds, et ma tête sublime atteint jusqu'au ciel [...] oh ! je suis le plus grand des dieux, et le roi des rois. »⁴⁸⁰.*

En s'adressant à Tantale, Mègère avait déjà invoqué le crime, *tu iras prendre part à ce festin du crime; il n'est pas nouveau pour toi.* Elle convoque le désir de l'aïeul qui jadis avait causé sa perte et qui, se transformant en malédiction, poursuivait sa descendance : convoiter la jouissance divine, la faire sienne et mépriser les hommes est cet impossible recommencé par Atrée.

Par son dire fou, Atrée devient dieu et, sans le savoir, il est pris entièrement dans le filet de Mègère. Finalement, il se perd dans le noyau de l'injonction : jouis, dit le surmoi. Et pour Tantale, Mègère induit l'accomplissement de ce désir premier et, de ce fait, le tue : *« [...] je permets à ta faim de se satisfaire. »*

⁴⁷⁷ Lacan Jacques, *Séminaire IV, La relation...*, op. cit., 6 mars 1957, « Du complexe d'Œdipe », p. 211.

⁴⁷⁸ Ibid., p.212.

⁴⁷⁹ Il faut se souvenir maintenant de la réponse d'Atrée au courtisan, où son désir était aussi mis en évidence : être supérieur aux hommes par un crime qui dépasserait tous les autres. Voir la partie « De la rivalité – du festin de Thyeste ».

⁴⁸⁰ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte cinquième, scène 1, Source BNF. Voir aussi : *« O je suis le plus élevé des dieux, le roi de tous les rois [...] »*. Sénèque, *Thyeste*, éd. Les belles lettres, p. 122, vers 911-912, 1967.

Tantale a entendu l'appel de Mègère, il a entendu aussi le supplice des siens. Tantale : « *Pourquoi cet aiguillon de la faim pénètre-t-il jusqu'à la moelle de mes os? Ma poitrine desséchée par la soif s'irrite et s'enflamme, un feu s'allume au fond de mes entrailles brûlées. Je te suis.* ».

B. La défaite

1. Figures de la haine, par Mègère⁴⁸¹

Après avoir abattu la honte et le regret, Mègère retrace les formes prises par la démesure, l'aveuglement, dans la destruction de l'autre ; le mal est le fil conducteur de chaque figure dessinée par Mègère.

Ici, l'autre est un quelconque, qui n'arrête de l'être que lorsqu'il se trouve au milieu du chemin entre la haine et son objet obscur, mais il redevient un objet anonyme frappé par la destruction. La course, à laquelle Mègère fait référence, ne finit jamais.

« [...] reste-t-il quelque chose de l'objet après l'effet destructif ? [...] nous y retrouvons ce que nous-mêmes élaborons d'une autre manière au niveau de ce que nous appelons le champ de l'imaginaire et ses effets. Ce qui reste, ce qui survit de l'objet après l'effet libidinal du Trieb de destruction, après l'implication de l'effet thanatogène, c'est justement ce qui éternise l'objet sous l'aspect d'une forme, c'est ce qui la fixe à jamais comme type dans l'imaginaire. »⁴⁸², dit Lacan (1961) dans son séminaire sur *Le transfert*.

L'objet est l'objet indestructible, inapprochable, c'est de cette condition que la survie du sujet en dépend. Le ratage de l'objet est la boucle qui se perpétue, et se réactive, par ceux qui sont trouvés en tant qu'objets d'embarras dans le chemin de la haine.

Les formes, sous lesquelles Mègère va se présenter, vont juste lui donner libre cours. Toutes ces représentations, toutes ces constructions, ne sont rien par elles-mêmes ; elles existent dans la mesure où Mègère se lève, comme puissance thanatique, derrière

⁴⁸¹ Ce n'est pas ici, malgré la première partie de l'intitulé – « Figures de la haine » – que chaque représentation de la haine va être examinée séparément. Dans cette partie, il est nécessaire d'insister sur le lien qui les unit, bien que chacune garde sa propre spécificité ; c'est pour cela que, par l'introduction de l'auteur - *Mègère* - toute tromperie, induite par le titre, est levée.

⁴⁸² Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert*, op. cit., 7 juin 1961, p. 409.

les actes, dans la mesure où c'est la haine, leur siège commun, qui les conduit : la jalousie, la rivalité, la concurrence. L'exclusion, le rejet, l'ostracisme. Le crime fratricide - l'homicide -, les guerres. La cruauté, la barbarie. L'adultère, la trahison. Le mépris. La vengeance. Toutes ces figures sont nommées par l'Érinnye.

Et l'horreur en tant que destinée et, particulièrement, en tant que point de départ. « *Que la mort des enfants soit affreuse, mais surtout leur naissance.* »⁴⁸³.

Chaque figure adoptée par la haine va se transformer en source de ravitaillement, elles vont entretenir la mouvance. Avec la colère et la peur, la fureur et l'orgueil, tout crime commis n'est que le terrain préparé pour le suivant.

Mais cette phrase, dite par Mégère, « *Que la mort des enfants soit affreuse, mais surtout leur naissance.* », apporte cependant une marque qui touche ce qui est essentiellement de l'humain. Elle frappe les deux questions constitutives pour le sujet, à partir desquelles un savoir sur le monde se construit et s'organise pour lui.

C'est à propos de ces deux questions, sur la mort et sur la naissance, que Lacan dit en 1956 : « *[elles] sont en effet les deux dernières qui n'ont justement pas de solution dans le signifiant.* »⁴⁸⁴.

Peu importent les hypothèses, ou les significations diverses, essayant de trouver un sens à ce qui n'en a pas, par l'énoncé de Mégère, la mort et la naissance sont percées par la terreur. Est-ce l'épouvante qui vient à la place de l'impossibilité (trouver une réponse par l'articulation d'un signifiant à un autre signifiant) ?

En dépit des détours trouvés pour formuler l'impossible, la condition d'irreprésentabilité ne change en rien, il n'y a pas de savoir concernant la mort et la naissance. Par Mégère, ce non-savoir, ce vide de savoir, est révélé et occupé par l'horreur.

Par cette phrase, un « autre » est aussi indirectement introduit dans le discours de Mégère, cet autre est celle qui « accouche », une femme tantalide. La lecture du texte de Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias* (1977-1985), motive à reprendre l'énoncé et à s'arrêter, encore un peu, sur ce que, par son dire, Mégère « brigue ».

Dans le regard social en Grèce antique, les femmes n'avaient une place qu'en tant que mères, elles n'étaient reconnues que par l'acte de fournir des hoplites à la cité. À un

⁴⁸³ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte premier, Source BNF.

⁴⁸⁴ Jacques Lacan, *Séminaire III, Les Psychoses*, op. cit., 11 avril 1956, « Le signifiant, comme tel, ne signifie rien », p. 215.

autre niveau, « [une femme] n'acquiert pleinement le statut d'épouse légitime que lorsqu'elle a enfanté »⁴⁸⁵, dans ce monde ordonné de la cité, la légitimité de l'épouse, leur conformité au droit civique, n'advenait qu'à la naissance d'un enfant.

L'accouchement, en lui-même, correspond à ce passage unique par où une femme grecque fait preuve de bravoure, « [...] l'accouchement est un combat, ou du moins une épreuve digne de recevoir le nom de *pónos* [la peine, souffrance des guerriers] »⁴⁸⁶.

Ce moment appartenant à une femme (qui devient mère) est, par la nomination guerrière, virilisé. S'agit-il d'une manière du monde grec de composer avec la différence⁴⁸⁷ la plus radicale et la plus proche qui puisse exister ? S'agit-il d'assimiler l'altérité en l'assiégeant à une condition où la reconnaissance était liée à la pénétration (réelle, imaginaire et symbolique) du monde masculin dans le mystère du féminin et cela au travers du monde inconnu de la naissance ? La naissance et le féminin devenaient ainsi moins « effrayants » ?

Ce cadre, bien mesuré, permettait à un ordre de perdurer, de maintenir l'unité intérieure par l'« intégration » de la différence – tout en la restreignant, tout en la bâillonnant – de ce fait, l'ennemi pouvait rester à l'extérieur de la cité. Mais, cet ordre pouvait bien défaillir après les propos de Mègère.

L'affreux, cité par Mègère, n'a aucune attache avec le degré de souffrance ou de douleur impliqué dans l'accouchement (la douleur était mise au niveau des souffrances du guerrier et la mort d'une femme en couches était aussi assimilée à la mort au combat).

L'affreux vient du fait de troubler ce moment-là par la nomination d'une terreur qui est, cependant, inséparable de la naissance même. Mègère amarre la mort à la naissance sans aucun délai. Le trouble se réalise lorsque les frontières disparaissent et qu'il n'y a pas de bordures : mère, femme et mort vont ensemble. Par Mègère, elles risquent de ne pas se différencier.

L'altérité, qui jusque-là avait une place dans la construction de l'équilibre de la cité, perd les contours par lesquels elle était cernée. Dans cette mesure, devenant ainsi trop

⁴⁸⁵ Loraux Nicole, *Les expériences...*, op. cit., p. 32.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 36.

⁴⁸⁷ Dans l'article « De la Grèce antique à l'engagement psychanalytique », il est possible de trouver une articulation entre le mythe de Pandore et la vision grecque de l'altérité. Pardo Éléonore, Vogiatzoglou Kyveli, « De la Grèce antique à l'engagement psychanalytique », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 01 septembre 2010, consulté le 29 mai 2012. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/636>

nébuleuse, la différence, qui n'est plus à l'extérieur, n'est plus maîtrisée et devient un danger.

Mégère ne s'arrête pas là, elle rehausse les enchères : « *Que l'adultère ne soit que la moindre tache de cette famille souillée [...]* »⁴⁸⁸.

Une *famille souillée*, cette affirmation n'a comme effet que reprendre, sous un autre angle, l'énoncé antérieur, « *Que la mort des enfants soit affreuse, mais surtout leur naissance.* » ; elle fait penser à une naissance « souillée » : une naissance qui serait le fruit non pas de l'infidélité, le produit de l'entorse à un engagement symbolique, mais d'un noyau encore plus lourd dans la transgression, encore plus lourd dans son lien à l'horreur.

2. « Une famille souillée » et une balance inclinée vers le Tartare.

« [...] le Tartare (la région ténébreuse au fond de l'Hadès, aussi loin de la surface de la terre que la terre l'est du ciel) »⁴⁸⁹.

Apollodore V^e siècle av. J. -C.

a. Un chemin tracé, Mégère accomplit sa mission : l'humain va vers sa perte.

Peu à peu, Mégère enlève les couches qui repoussaient le crime. Les liens bâtis - qui pouvaient permettre au sujet de « se démêler » avec le manque de signification et avec son propre état d'incomplétude - sont défaits.

Mégère termine la phrase nommée antérieurement : « [...] *périssent la confiance, l'amour, tous les droits de la fraternité.* »⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Voir la traduction de M.E. Greslou. Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte premier, Source BNF.

⁴⁸⁹ Apollodore, « Les premières divinités », La *Bibliothèque*. http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre1/I_1_1-7.htm

⁴⁹⁰ Or, qu'elles sont importantes les différences rencontrées concernant la traduction des textes grecs et latins. Dans la traduction établie par L. Herrmann, en 1967, le texte prend la signification suivante : « [...] *que tout lien naturel, toute foi, toute loi soient abolis.* ». S'il est toujours préférable de poursuivre avec la traduction française effectuée par M. E. Greslou, de la collection *Bibliothèque Latine-Française*, 1834, il faut reconnaître que la traduction de 1967

Dans *L'objet obscur de la haine*, Jacques Hassoun (1997) indique : « [...] à un moment donné, ce qui relève du langage commun s'efface. Ce qui était partagé cesse soudain de l'être. Cette soudaineté n'est que d'apparence, car c'est au terme d'un long processus que [...] un je-ne-sais-quoi s'instaure qui va se muer en élément de déshumanisation, en défaite du lien social et de ce qui le constitue par excellence : l'amour. »⁴⁹¹.

La *déshumanisation*, désignée comme la perte de l'humain, est ainsi rapprochée lorsque ce qui est partagé *cesse de l'être*. Au-delà des fictions mutuelles, toujours partiellement acquiescées, et au-delà des codes de conduite - limités aussi aux frontières liées au territoire et donc aux politiques en cours - qu'est-ce qui unit les êtres humains ? Quel est cet élément fondamental et créateur de la possibilité du lien avec l'autre ?

C'est la question de la loi - déjà signalée par rapport à ce texte fondateur qui est *Totem et Tabou* (1913) - ou dit d'une autre façon, l'introduction de la prohibition primordiale de la relation incestueuse.

Dans le *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Lacan souligne que Freud *identifie l'inceste au désir le plus fondamental*⁴⁹². Par l'interdiction de l'inceste (on y revient au risque de trouver l'insistance un peu pesante), l'homme entre dans cette quête fondamentale de l'objet perdu : l'objet devenu impossible par la prohibition.

C'est l'introduction au monde de la demande, dit Lacan (1959) toujours dans son *Séminaire VII*, ce qui structure le sujet. « *Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau inconscient avec das Ding, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus profondément l'inconscient de l'homme.* »⁴⁹³.

Si c'est cela qu'elle vise, Mégère irait très loin dans l'imprécation : frayer un chemin qui fasse de la Chose un possible, puis la disparition du désir, de l'humain. En même temps, Mégère rappelle l'interdit, elle défait les liens et amène le crime, tout en exprimant que la faute existe et que la perte ne peut pas disparaître étant la condition de l'humanité.

présente un intérêt indiscutable pour l'analyse. Concernant la traduction de L. Herrmann : Sénèque, *Thyeste*, éd. Les belles lettres, 1967. Concernant la traduction de M.E. Greslou : Sénèque, *Tragédies*, « Thyeste », Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Acte premier, Source BNF, édition en ligne sur le site de la Bibliotheca Classica Selecta (BCS) de l'Université de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, Études grecques, latines et orientales.

⁴⁹¹ Hassoun Jacques, *L'obscur objet de la haine*, éd. Aubier-Psychanalyse, p. 69, 1997.

⁴⁹² La phrase exacte de Lacan : « [...] Freud désigne dans l'interdiction de l'inceste le principe de la loi primordiale dont tous les autres développements culturels ne sont que les conséquences et les rameaux – et en même temps, il identifie l'inceste au désir le plus fondamental. ». Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'Éthique...*, op. cit., 16 décembre 1959, « Das Ding », p. 82

⁴⁹³ Ibid., p. 83.

L'imprécation prononcée par Mègère – c'est quand même une proposition bien particulière car Mègère, par le sens du mot imprécation⁴⁹⁴, ne peut pas prier pour appeler la colère des divinités infernales étant elle-même une divinité chtonienne et, par sa naissance, elle est cette colère et aussi son support - coince le sujet du moment où il est nommé à la source même de l'imprécation. Il est reconnu coupable d'un crime dont le châtement est ciblé pour être renouvelé et dont la visée est la destruction de l'autre, dans le destin de destruction du sujet lui-même.

C'est le propre désir de Tantale, reflété et nommé par Mègère, qui vient perturber le « déjà connu » du Tartare - « À mes étangs, à mes fleuves, à mes eaux perfides, à ces fruits qui viennent jusque sur mes lèvres pour échapper toujours à ma faim dévorante. Laisse-moi rentrer dans ma triste prison [...] »⁴⁹⁵ - et, comme l'exprime Tantale, la réponse au « dérangement », *ce feu qui s'allume* va ébranler et enivrer sa descendance.

Nicole Loraux (1997) le dit dans ces termes : « [...] comme esprit de la colère, l'Érinye déclenche le fléau [...] »⁴⁹⁶. La violence, qui va se déchaîner, la *fureur*, l'ardeur de l'affect de la colère, est précédée ainsi par cette intromission de Mègère, dans le monde « organisé » de Tantale aux enfers.

Mègère va situer les signifiants qui escortaient déjà Tantale et va lui rappeler que son règne thanatique ne peut pas être saisi, ne peut pas être appréhendé. Mègère va montrer à Tantale que, lorsque le supplice disparaît, il ne reste qu'elle.

À souligner aussi, avec Jean-Pierre Vernant (1969), que : « *La fureur destructrice [...] n'est rien d'autre que le miasma jamais purifié, l'Érinnys de la race, installé [...] par l'effet de l'ará, de l'imprécation [...]* »⁴⁹⁷.

C'est-à-dire que ce « *miasme* », cette putréfaction ou plus exactement cette « souillure provenant d'un meurtre » (au sens antique du mot *miasma* en grec, dont parle Jean-Pierre Vernant) a eu besoin de la parole pour s'installer et prendre corps. Il n'est pas inutile de rappeler ici que c'est parce que le père castré maudit ses enfants (c'est la parole du père !), que la place et la mission des Érinyes ont été définies.

⁴⁹⁴ Imprécation : « *prière solennelle par laquelle on vouait aux dieux infernaux un coupable ou un ennemi* » (P. BERSUIRE, *Traduction de Tite-Live*, ms. B.N. 20312 ter, f^o15 v^ods LITRE). Consultation en ligne sur le site du Centre National des Recherches Textuelles : <http://www.cnrtl.fr/definition/imprécation>

⁴⁹⁵ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, « Thyeste »..., op. cit., source BNF.

⁴⁹⁶ Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 36.

⁴⁹⁷ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce » (1969). Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, p. 28 et 29.

Lorsque Mègère atteint *la confiance, l'amour et les droits de la fraternité*, elle ambitionne ce qui participait à tenir le sujet à distance d'elle-même. Ce sont des constructions de l'homme dès lors qu'il s'est éloigné de la nature, dès lors que la parole est médiatrice des rapports humains.

Dans le texte *Psychanalyse et politique*, Marie-Jean Sauret (2000) signale : « *C'est précisément l'exil du sujet de la nature, du besoin et de la jouissance, qui détermine le lien social.* »⁴⁹⁸. Ces ressources de l'être humain (*la confiance, l'amour, les droits*) - dont la condition essentielle est que le sujet soit déjà traversé par la loi, qui instaure l'interdit, et par la parole - pouvaient s'articuler comme étant ce qui fait que *l'exil*, dont parle Marie-Jean Sauret, soit plus facile à vivre. Si elles *périssent*, ces ressources, la place est occupée par les affects, et la haine peut s'installer en tant que maître.

Il est possible de dire, reprenant Lacan, que *la confiance, l'amour, tous les droits de la fraternité* sont destinés à entretenir la distance par rapport à l'objet et à maintenir l'existence du désir. Mais pour maintenir une distance, il faut que, auparavant, celle-ci ait été établie par l'interdiction.

b. Mègère renchérit ou le lien social renversé.

Dans une autre traduction⁴⁹⁹ de la tragédie de Sénèque, concernant les derniers vers signalés (« [...] *périssent la confiance, l'amour, tous les droits de la fraternité.* »), l'accent est mis sur ce qui régule les rapports humains, ce qui fait qu'ils soient possibles.

Sans tenir compte (sûrement à tort) de ce qu'amène le traducteur - dans l'exercice de traduction - à préférer un mot plutôt qu'un autre, il faut signaler que l'interprétation qui va suivre permet d'entrevoir des énoncés encore plus radicaux :

« [...] *que tout lien naturel, toute foi, toute loi soient abolis.* »⁵⁰⁰.

Tout lien naturel, cet énoncé interpelle, sans doute, les liens de consanguinité. Il désignerait la parenté réduite à sa plus minime expression ; à dire aussi que le sang n'a pas de substitut, il n'a pas de remplacement possible, il ne peut pas, non plus, être effacé.

⁴⁹⁸ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique*, éd. PUM, p.25, 2000.

⁴⁹⁹ La traduction effectuée par Léon Herrmann en 1967.

⁵⁰⁰ Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies*, op. cit., p. 91.

Et par cette appréciation, il est indiqué que le sang en tant que lien unificateur, sans la reconnaissance d'un autre, n'existe que dans le réel.

Lacan (1960) souligne, dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, que le choix d'Antigone - de descendre vers le monde ténébreux, de franchir les limites de l'Atè - est accompli « [...] au nom des attaches le plus radicalement chtoniens des liens du sang. »⁵⁰¹.

Si l'on reste sur le terme « chtonien » utilisé par Lacan, ces *attaches* prennent alors une connotation d'obscurité, ils ne sont pas à la lumière du jour, ils sont souterrains ; et si on pousse encore plus loin la réflexion, ces *attaches*, par leur condition d'appartenance au monde souterrain, celui de la mort, ne peuvent pas être entièrement symbolisées, telle que la mort qui y échappe.

Pareillement, par l'énoncé de Mégère, d'autres liens sont interpellés ; ces autres liens, visés par l'Érinye, peuvent être clarifiés à partir du terme grec *philia* dont Jean-Pierre Vernant (1966) affirme : « *Le mot philos, qui a valeur de possessif [...], désigne d'abord ce qui est sien [...] cette philia repose sur une sorte d'identité entre tous les membres de la famille restreinte. En ce sens la philia s'oppose à l'éros, au désir amoureux qui porte sur un « autre » que soi [...] le commerce sexuel unit des opposés, non des semblables.* »⁵⁰².

Ainsi, à part de reconnaître un lien par le sang, comme l'élément organique nécessaire pour l'établissement du lien de parenté, il y a l'aperçu d'un tissage, nécessaire aussi pour l'union, dont les nœuds sont serrés par une expérience autre, celle de l'identification.

⁵⁰¹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 15 juin 1960, « Antigone dans l'entre-deux-morts », p. 322.

⁵⁰² Jean-Pierre Vernant, « Œdipe sans complexe »⁽¹⁾. Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome 1, p. 89.

(1). Cet article de Jean-Pierre Vernant, « Œdipe sans complexe », correspond à une réponse de l'helléniste à un texte de Didier Anzieu « Œdipe avant le complexe » (1966). L'hostilité de Vernant, dans ces années 60, à l'égard de la psychanalyse est expliquée par lui dans un entretien paru dans la revue *L'autre* (2001). Vernant mettait en question une clé universelle à partir de laquelle la recherche était coupée dès la racine, « *Si on sait d'avance [ce qu'on devait trouver], pas la peine de chercher.* », dit-il. Vernant soutient que, dans la lecture d'Anzieu d'*Œdipe Roi*, la tragédie est scellée par la « psychologisation » du personnage, une grille de lecture à partir de laquelle la mythologie grecque serait examinée, car Anzieu « *sait d'avance* ». Mais, au moment de l'entretien, en 2001, la pensée de Vernant semble avoir évolué par rapport à la psychanalyse : « *[...] Anzieu n'est pas toute la psychanalyse [...] pour un psychanalyste ce n'est pas Œdipe qui a un complexe d'Œdipe, ce n'est pas non plus Sophocle, c'est la pièce qui, dans son déroulement, est construite selon un schéma que la psychanalyse éclaire, ce qui est tout à fait différent. C'est la structure de l'action elle-même qui est de type que nous appelons œdipien parce qu'on a quelqu'un qui essaie de savoir qui il est, qui se débat, qui fait des expériences et qui comprend seulement à la fin ce qu'il est, à savoir que ses relations qui ont été complètement brouillées entre son père, sa mère, lui et toute la généalogie qui l'a précédée, c'est la clé de son drame. C'est donc la tragédie qui est à lire de façon psychanalytique et ni Œdipe, ni l'auteur de la tragédie.* ». Cotinat D., Giraud F., « L'autre de la Grèce, Entretien avec Jean-Pierre Vernant », op. cit.

L'identification, dit Marie-Jean Sauret dans *Psychanalyse et politique* (2000), « [...] ne se constitue pas seulement d'un trait identificatoire mais aussi d'un rejet initial de ce qui n'est pas l'homme [...] »⁵⁰³, l'identification « fait partie de l'humain en tant qu'exclu du signifiant, et en tant que l'humain a à le traiter »⁵⁰⁴.

D'emblée, le rejet à la nature, à l'instinct, puis ce rejet peut converger vers tout ce qui se différencie du « même » : « *Du fait de la nature de l'identification, le même rapport de haine se retrouve entre l'homme et l'autre de sa communauté, l'homme et son prochain [...] »*⁵⁰⁵.

L'exclusion de l'autre circule par un raté au niveau de l'identification ; « le mal », apporté par la différence, est éloigné et le conflit reste à l'extérieur ; c'est la façon de garder l'unité construite dont la base était, en principe, la tentative de représentation d'un réel, le sang commun.

Nonobstant, Mègère bouleverse cette voie de l'identification ; tout est troublé, elle abolit *tout lien naturel, toute foi*. Et, si on articule le développement antérieur de Jean-Pierre Vernant, dans cette logique de l'unité par l'identique, dès lors qu'ils sont tous, tous, des opposés et non pas *des semblables*, le chaos est l'advenir, le « commerce sexuel » n'aura pas de limites.

Par ailleurs, lorsque Mègère dit *toute foi*, ne cherche-t-elle pas, également, à brouiller la relation des Tantalides aux autres dieux ? Est-il approprié de lire ici, même s'il peut sembler « biscornu », que Mègère puisse introduire le lien des hommes établi avec les autres divinités, sous l'ascendant de la croyance ? Resterait-il, du côté des puissances célestes, un espoir pour les mortels ?

Il n'y a rien qui puisse confirmer cette lecture, sauf la logique de Mègère elle-même, puisque s'il en était ainsi, après la perte de toute foi, il ne resterait qu'elle, seule et véritable au-delà de tous. Ce qui est plus certain, c'est que des autres dieux Mègère ne nomme ni le nom, ni la puissance.

Et pour finir, de l'*organique* (tout *lien naturel*) à l'identification (la *foi*, la *confiance*) Mègère renchérit par l'abolition de *toute loi*. Cette loi intervient en tant qu'ordre, en tant que ce qui freine l'antagonisme, le désordre de la relation imaginaire, de la projection spéculaire qui ne va que vers la ruine.

⁵⁰³ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique...*, op. cit., p.24.

⁵⁰⁴ Affirme Marie-Jean Sauret dans un échange lors de l'élaboration de cette réflexion (mai 2014)

⁵⁰⁵ Ibid.

Le trouble conduit par Mègère concerne le rapport du sujet aux trois dimensions qui s'articulent chez lui, à savoir : le réel, le symbolique et l'imaginaire - *tout lien naturel, toute foi, toute loi*.

L'articulation des trois registres (symbolique, réel et imaginaire) peut être élucidée au moyen d'une phrase de Marie-Jean Sauret (2000) : « [...] *l'unité de l'organisme animal est mise à mal par la rencontre de l'habitat langagier. En tant que hors sens, l'organisme est "abandonné" au réel, tandis que le sujet attend du langage (qui est corps symbolique), qu'il lui permette de se doter d'une image – [...] corps imaginaire – à partir de laquelle appréhender cet organisme. La division entre nature et culture passe entre organisme, langage et corps.* »⁵⁰⁶.

N'est-ce pas précisément cette division nature-culture qui risque d'être mise en question, et même, d'être invalidée par Mègère ? Cette division dont le noyau n'est pas autre que l'interdiction, la loi concernant l'inceste ? La portée de l'interdiction de l'inceste est montrée par Lacan en 1959 dans *L'éthique de la psychanalyse* : « [...] *l'interdiction de l'inceste n'est pas autre chose que la condition pour que subsiste la parole.* »⁵⁰⁷.

Il faut garder en mémoire qu'Oreste est le descendant de Tantale et que le désir incestueux non seulement est présent tout au long du récit de sa tragédie, mais encore que tout était disposé pour qu'Oreste puisse l'accomplir⁵⁰⁸.

Mègère ne s'applique pas à détruire la loi sous le versant surmoïque, insensé, destructif. Sur ce point, il faut réintroduire cette précision avancée par Lacan en 1954, dans le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud : le surmoi est, simultanément, la loi et sa destruction* ; le surmoi, se situant aussi dans le champ de la parole, est *la parole même*, il est la racine, l'injonction coupée de toute articulation à un sens possible⁵⁰⁹.

Ce versant de la loi, que Mègère veut abolir, est celui du lien social, celui qui fait tenir les sujets ensemble. Abattre l'intervention de *l'ordre de la parole* semble être la visée de

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 16 décembre 1959, « Das Ding », p. 84.

⁵⁰⁸ Cela conduit aussi à se souvenir du crime matricide, en tant qu'il était ce qui avait freiné la transgression de l'interdit. Voir la partie « Le doute et le matricide ».

⁵⁰⁹ La phrase exacte de Lacan : « *Le surmoi est à la fois la loi et sa destruction. En cela, il est la parole même, le commandement de la loi, pour autant qu'il ne reste plus que la racine. La loi se réduit toute entière à quelque chose qu'on ne peut même pas exprimer, comme le Tu dois, qui est une parole privée de tous ses sens.* ». Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 10 mars 1954. Voir la partie : « Les Érinées : l'évocation du surmoi par le mythe »

Mégère car c'est par cette parole que le sujet occupe une place dans le symbolique, qu'il se situe, qu'il peut dire non ! à la jouissance et prendre ses distances.

Si la *déshumanisation* est la perte de l'humain, sachant que c'est la parole qui humanise l'homme, Mégère trouble alors ce par quoi le sujet se situe dans le langage, ce par quoi il peut se construire.

La parole ne subsiste pas et - tenant compte de la définition de Marie-Jean Sauret dans son livre *Malaise dans le capitalisme* (2009), le lien social est ce qui lie « [...] chaque sujet avec la réalité langagière, symbolique, habitée par d'autres parlants. »⁵¹⁰ - le lien social n'assure plus la relation à l'autre.

« Une balance inclinée vers le Tartare », l'expression, maintenant, ne semble pas assez juste, car il n'y a pas de balance, à cause de Mégère il n'y a pas d'oscillation, elle abolit l'ambivalence, l'affrontement, ne laissant que le virage vers cette contrée où tous les bannis se rejoignent, le Tartare.

N'est-il donc plus exact de se référer à « une inclinaison vers le Tartare » ? Une poussée de la vie vers sa destruction, vers cet irréductible qui est la mort ? Ce qui rappelle sans doute la découverte freudienne, dans *Au-delà du principe du plaisir* (1919-1920), de la dualité pulsion de vie et pulsion de mort⁵¹¹, comme ce qui fonde la dynamique de la vie du sujet. Mais on sait aussi, par Freud, que la pulsion de mort englobe la vie dans un éternel retour.

Sous le terme de pulsion de mort Freud ramène la limite jamais aboutie par un être vivant, la condition absolue de la mort est cette limite que l'on ne peut qu'entrevoir. Dire « jamais aboutie » a deux sens : premièrement, tant qu'on est vivant, la mort restera méconnue, puis, avec la mort, il n'y a « rien à dire », il n'y a plus de sujet pour le dire ; deuxièmement, « jamais aboutie » rend compte de pas « finie », c'est le retour, la répétition de quelque chose d'inachevé.

Avoir présent à l'esprit que la pulsion agit au nom « de », de ce qui ne parle pas, de l'organe - la pulsion comme un concept frontière entre le psychique et le somatique, le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps, dit Freud dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905)⁵¹² - permet d'apercevoir la nature immesurable du retour de ce « hors-sens », qui échappe au symbolique.

⁵¹⁰ Sauret Marie-Jean, *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, éd. PUM, p.31, 2009.

⁵¹¹ La division pulsionnelle sera visitée ultérieurement.

⁵¹² Freud Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), éd Gallimard, p. 56, 1983.

Et la relation de l'homme à son monde - ce monde construit du moment où le sujet se situe, par l'effet du signifiant, dans le langage - est toujours liée à cet impossible à symboliser et à la possibilité donc de retourner à ce point de non-vie.

Le foyer de l'Érynie, le lieu d'où elle se désigne en tant que maître, est le Tartare, ce lieu où les Titans sont retenus prisonniers⁵¹³ et où les ombres des morts expient leurs fautes. Apollodore (V^e siècle av. J. -C), lorsqu'il décrit les premières divinités et les lieux qu'elles habitent, dit par rapport au Tartare : « [...] *la région ténébreuse au fond de l'Hadès, aussi loin de la surface de la terre que la terre l'est du ciel* [...] »⁵¹⁴.

c. Le Tartare, lieu de l'Autre ? De l'errance au supplice.

« *Ce séjour se nomme le séjour du crime* »

Ovide, *Les Métamorphoses*⁵¹⁵.

L'Odyssée ouvre cette courte réflexion à propos du Tartare. Dans cette épopée, le héros Ulysse, ne trouvant pas le chemin de retour à Ithaque, va pénétrer les contrées d'Hadès et Perséphone à la recherche du devin Tirésias⁵¹⁶.

Des périples du voyage, Tirésias va sagement en parler à Ulysse. Or, tout retour, indique Tirésias, est rapprochement de ce que « vivants les mortels ne peuvent pas y toucher » ; alors Tirésias ne va pas se priver de dire à Ulysse la signification de son retour au foyer, « [...] *puis la mer t'enverrait la plus douce des morts ; tu ne succomberais qu'à l'heureuse vieillesse, ayant autour de toi des peuples fortunés...En vérité, j'ai dit.* »⁵¹⁷. Ulysse va suivre son désir pour rejoindre les ombres à la fin de la course.

Quand tu partiras pour Ithaque, souhaite que le chemin soit long, avait dit Cavafy au début du 20^e siècle dans un de ses poèmes⁵¹⁸. Ulysse n'est pas un mort, mais le chemin

⁵¹³ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Classiques en poche, vers 717-725, p. 77.

⁵¹⁴ Apollodore, *Les premières divinités*, Le détail de la *Bibliothèque*. http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre1/l_1_1-7.htm

⁵¹⁵ Ovide, *Les Métamorphoses*, op. cit., traduction Joseph Chamonard, p. 123.

⁵¹⁶ Homère, *L'Odyssée*, en *Homère, Iliade...*, op. cit., chant XI.

⁵¹⁷ *Ibid.*, vers 708 - 711, p. 699.

⁵¹⁸ Le poème auquel ces paroles ont été empruntées est *Ithaque* écrit par Constantin P. Cavafy entre 1905 et 1915. Cavafy Constantin, *Poèmes*. Yourcenar Marguerite, *Présentation critique de Constantin Cavafy suivie d'une traduction*

vers Ithaque a besoin d'un fil conducteur pour que le désir ne s'essouffle pas, face aux vents défavorables de l'Autre qui l'embrouillent. Dans cette escale, il rencontre l'ombre de sa mère.

Ce sont les paroles d'Anticleia (c'est à cause de l'absence de son fils Ulysse qu'Anticleia est morte de chagrin) qui, avec justesse, vont dire de ce qui conduit aux profondeurs de l'Hadès. Avec « justesse » à condition de retenir que la mère n'est qu'une ombre et qu'en conséquence ces paroles ne peuvent que faire partie de son reflet.

À condition aussi de retenir que la parole rend compte d'un impossible. Dans cette mesure, une ombre qui dit de l'impossible, c'est d'éprouver « l'impossibilité à dire » et le fait qu'il n'y a qu'une ombre « qui peut dire » ; une image convoquée et entendue par Ulysse : « [...] pour tous, quand la mort nous prend, voici la loi : les nerfs ne tiennent plus ni la chair ni les os ; tout cède à l'énergie de la brûlante flamme ; dès que l'âme a quitté les ossements blanchis, l'ombre prend sa volée et s'enfuit comme un songe... »⁵¹⁹.

Les ombres, qui s'adressent à Ulysse⁵²⁰, et dont l'existence n'est rien sans sa convocation, n'ont pas de corps, ni de bordures où enraciner les paroles. Et cependant, c'est de leurs vies inexistantes dont elles parlent au voyageur, sauf la mère qui, elle, lui parle de la mort.

Or, la mère hâte son fils vers ce qui constitue son choix, elle lui parle de son royaume, de son père, de son fils et de sa femme, « Mais déjà vers le jour, que ton désir se hâte : retiens bien ceci pour le dire à ta femme, quand tu la reverras. »⁵²¹. Elle, l'ombre de la mère, renvoie Ulysse au monde des humains, lui rappelant ce qui est égaré pour les morts, à savoir, le désir.

« [l'humain] ne peut pas vivre sans un Autre qui assure ses soins et lui transmet le souffle de la vie et du langage. Ce processus n'est pas sans conséquence, car, dès lors qu'il parle, le sujet a la liberté d'imaginer et de fuir la réalité. »⁵²², affirme Isabelle Morin (2014) dans l'article « La perversion de la loi, I ».

des Poèmes par Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras, Paris, Gallimard, 1958 (réédition dans la collection poésie/Gallimard en 1978 et 1994).

⁵¹⁹ C'est Anticleia, la mère d'Ulysse, qui parle ainsi lorsque son fils vivant voit défiler les défunts et que la parole est délivrée par le visiteur d'Hadès. Homère, *L'Odyssée*, en Homère, *Iliade...*, op. cit., p. 700.

⁵²⁰ « [...] et du fond de l'Erèbe, je vois se rassembler les ombres des défunts qui dorment dans la mort [...] ». Ibid., p. 696, vers 37 - 38.

⁵²¹ Ibid., p. 701, vers 220 - 225.

⁵²² Morin Isabelle, « La perversion de la loi, I », in *Psychanalyse*, No 29, France, éd. érès, p.8, 2014.

C'est l'ombre d'Achille, le héros grec, qui donne une clé à Ulysse à propos des habitants du royaume des morts : « [...] *ce peuple éteint.* »⁵²³. Les ombres n'ont pas d'éclat par elles-mêmes, elles n'ont plus d'ardeur car elles ne sont que la pâle lueur de leur existence, *sans force, sans consistance*⁵²⁴. En effet, le désir n'y est pas, comme l'avait dit Anticleia.

Y a-t-il pire, dirait-on, que cette condition des ombres de n'être qu'un livide reflet en réponse à l'appel d'un autre - Ulysse - ? Il suffit de regarder le domaine des Érinyes, le lieu le plus profond d'Hadès, le Tartare, pour s'en rendre compte.

« [...] *lieux affreux et moisis, qui font horreur aux dieux, abîme immense dont on n'atteindrait pas le fond, une année entière se fût-elle écoulée depuis qu'on aurait passé les portes : bourrasque sur bourrasque que vous emporterait, cruelle, tantôt ici, tantôt là, prodige effrayant, même pour les dieux immortels.* »⁵²⁵, c'est la description du Tartare faite par Hésiode en *Théogonie* au VII^e siècle av. J. -C.

De cette image, on retient un voyage qui ne s'arrête pas, cette errance enferme ceux qui sont condamnés, ils voguent sans cesse, nulle part les attend, toujours confinés.

Le Tartare est un lieu sans limites et délimité. Si Hésiode pose de repères pour le Tartare dans *Théogonie* - Il le situe dans la partie inférieure de l'univers, entouré par un mur d'airain, au-dessus de lui les racines de la terre et de la mer y sont placées - il énonce aussi que ses frontières ne seront jamais regagnées. Cauchemar aussi pour les dieux, parce que le Tartare n'a pas de fond, il ne s'arrête pas et, cependant, il est clôture étouffante.

Le visiteur permanent du Tartare reproduit-t-il en lui-même la propriété du lieu ? D'être « un être là » et nulle part ? Il va du terme d'une bourrasque, au terme d'une autre et ainsi de suite (de *bourrasque sur bourrasque*), chaque *bourrasque* est une limite en soi qui laisse place à la suivante dans un éternel recommencement.

« *Dans l'indifférenciation de l'espace illimité, je suis contraint à l'immobilité* »⁵²⁶, dit Simon Calenge (2010). L'occupant du Tartare est en définitive soumis au lieu, il est

⁵²³ Ibid., p. 708, vers, 494.

⁵²⁴ Voir la note de Jean Bérard correspondant au vers 794 de L'Odyssée. « *L'ombre d'Héraclès porte toujours de glorieuses armes, Minos rend toujours la justice aux enfers comme il le faisait dans son royaume, et le grand Ajax n'a rien oublié de la rancune qu'il a vouée à Ulysse ; mais ils ne sont plus que des ombres sans consistance ni force.* ». Ibid., p. 1010.

⁵²⁵ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Classiques en poche, p. 79, vers 736 - 743.

⁵²⁶ CALENGÉ Simon. « Les limites du cheminement et l'horizon du sens ». *Sciences Humaines Combinées* [en ligne], Numéro 5 - Limite/Limites, 23 février 2010.

Edition en ligne : <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=555> ISSN 1961-9936

immobile face aux règles qui lui imposent l'errance ; il est exposé à un sans issue, à une impasse qui, et cela peut paraître paradoxal, implique un manque de limites : le banni est coincé dans un infini. Le banni a perdu ce « quelque chose » qui lui donnait une orientation - *un repère*⁵²⁷.

C'est exactement sur cela que la mère avait mis Ulysse en garde ; perdre le chemin du désir est rejoindre celui de *l'immobilité*. Et l'immobilité, selon l'analyse de Simon Calenge, a un lien avec l'indifférenciation, avec la non-définition de limites. Il n'y a rien qui amarre le banni, sauf le bannissement en lui-même ; l'image retrouvée est celle de la chaîne signifiante, ce réseau où l'on peut aussi se perdre, s'il n'y a pas une limite posée qui ouvre la voie au désir.

Dans un article paru dans la revue *Psychoanalyse*, Isabelle Morin(2005) articule un roman de Kafka, *Le procès* (1902) - et plus particulièrement la fable introduite par Kafka sur le gardien et les portes de la loi - à la question de la traversée de la loi. Par rapport à Joseph K – le personnage kafkaïen qui ne sait pas du crime l'amenant à son état de coupable et à son arrestation⁵²⁸, ou préférablement vice versa « à son état de condamné puis à sa condition de coupable » - Isabelle Morin dit : « *Il n'est même pas prisonnier, il peut aller et venir, mais ce sans-lieu de l'enfermement envahit toute sa vie [...]* »⁵²⁹.

La spécificité du Tartare est regagnée, lieu de la peine et de la condamnation qui contraint le sujet à un « sans-échappatoire », à l'état de celui qui se retrouve aliéné. C'est une affirmation qui exige bien d'être clarifiée, car si le mot aliénation prend le sens d'un égarement, il contient aussi celui d'un être conditionné, asservi aux lois qui définissent le lieu.

Une lecture de Pierre Bruno (2009), dans l'article « L'équivoque de la séparation », peut contribuer à préciser l'énoncé antérieur : « *L'aliénation tient au fait que, les êtres humains étant des êtres parlés et parlants, un sujet ne saurait émerger s'il n'y avait pas de signifiant, l'Autre étant le lieu du signifiant. Précisons : le lieu du signifiant et non du code, c'est-à-dire du dictionnaire, dans lequel à chaque mot correspond une ou plusieurs*

⁵²⁷ Cette partie s'est fortement inspirée sur l'articulation entre limite et orientation trouvée dans l'article cité précédemment, « Les limites du cheminement et l'horizon du sens », de Simon Calenge.

⁵²⁸ C'est l'occasion de mettre en valeur l'interprétation du roman de Kafka effectuée par Orson Welles et adaptée au cinéma en 1962. La culpabilité et la faute « méconnue par le héros » sont brillamment mises en scène.

⁵²⁹ Morin Isabelle, « La traversée de la loi », in *Psychoanalyse*, No 4, France, éd. érès, p.20, 2005.

*significations. L'Autre, on ne peut mieux le définir que comme un dictionnaire muet, dans lequel il y aurait les mots, mais pas les définitions. »*⁵³⁰.

L'aliénation comme un processus qui fait partie de l'émergence du sujet, un moment suspendu où « tout est cédé »⁵³¹ à l'Autre. Concernant le Tartare, rien ne laisse transparaître, tout de suite, une perte⁵³² - cette perte soulignée quelques lignes auparavant à propos du banni, celui qui a perdu *ce* « *quelque chose* » qui lui donnait une *orientation* -seulement la référence à une loi qui renvoie le sujet à une errance sans limites, sans repères.

Souligner une autre phrase d'Isabelle Morin (2005)⁵³³ permet d'interpeller le Tartare, lorsque l'on a l'impression de l'inscrire en tant que lieu immuable de la peine, garant donc absolu de l'accomplissement de la loi : « *La loi ne traite pas le réel parce que « le réel n'a pas de loi »* »⁵³⁴, c'est le rapport de la loi au réel à partir de la non-emprise donc du réel par la loi.

Le mythe concernant le Tartare est ainsi une précision à la résolution de l'insupportable à partir d'un « non-lieu », « enfin », retrouvé par les mortels à condition de perdre le sens, le souffle. À savoir que - tel que l'exprime Isabelle Morin - la mort, le réel, n'a pas de garant, il n'y a pas de l'Autre de l'Autre. Et c'est ainsi que même au Tartare quelque chose y échappe : est-ce le supplice ? Est-ce Mégère ?

Avant de convoquer Mégère, il est convenable de se rappeler de la condition des ombres, appelées par un autre pour exister, pour marquer une différence entre l'Hadès et le Tartare : l'humain mort devient une ombre, dans l'Hadès la condition d'être condamné n'y est pas retrouvée, contrairement au Tartare (espace défini cependant dans l'Hadès), lieu d'expiation de fautes où même les dieux peuvent s'y retrouver.

⁵³⁰ Bruno Pierre, « L'équivoque de la séparation », in *Psychanalyse*, No 17, France, éd. érès, p.18, 2010.

⁵³¹ La première signification du mot aliénation est celle de céder ou de transmettre la propriété d'un bien ou d'un droit à autrui. Centre National de ressources textuelles et lexicales.

<http://www.cnrtl.fr/definition/aliénation/substantif>.

⁵³² Il est aussi intéressant de savoir qu'au moyen âge le mot aliénation prenait une connotation de perte, d'éloignement, de séparation. Dictionnaire du moyen âge 1330 -1500. CNRS - Université de Lorraine. Sur le site : <http://www.atilf.fr/dmf>. Analyse et traitement informatique de la langue française.

⁵³³ Le travail engagé par Isabelle Morin dans cet article, « La traversée de la loi », est un éclairage porté sur le père réel en tant qu'agent de la castration, une réflexion qui la conduit à examiner les conséquences concernant la fin d'une analyse.

⁵³⁴ Morin Isabelle, « La traversée de la loi », op. cit., p. 5.

Il n'y a pas, pour les dieux, la notion de devenir des ombres, et si leur essence est toujours l'immortalité, il faut évoquer leur condition de maudits⁵³⁵, de fautifs donc de condamnés.

Pour les dieux, des tourments sont prêts lorsqu'ils brisent un serment dont Zeus est le garant et maître. Le dieu blâmé, raconte Hésiode en *Théogonie*, « [...] reste gisant sans souffle une année entière. Jamais plus il n'approche de ses lèvres, pour s'en nourrir, l'ambrosie ni le nectar. Il reste gisant sans haleine et sans voix [...] : une torpeur cruelle l'enveloppe. Quand le mal prend fin [...]. Pendant neuf ans, il est tenu loin des dieux toujours vivants, il ne se mêle ni à leurs conseils ni à leurs banquets [...] »⁵³⁶.

Cette partie du mythe rend compte d'un état extrême : d'un être sans souffle - le poète dit *sans haleine*, autrement dit sans ce qui parle de la force et qui rend compte d'un être vivant - *sans voix* ou sans accès à la parole. Ces deux constituants de la peine, adressée aux immortels, vont déterminer l'état de *torpeur* du parjure. Un état de léthargie dont le sens est l'absence de douleur, voire des passions ; c'est-à-dire d'indifférence absolue.

Cette position convoque-t-elle le sujet pétrifié ? « *Un sujet se constitue ainsi comme divisé entre le sens qu'allait lui conférer le fait que ça parle de lui et la pétrification qui découle de ce qu'il devienne le signifiant écouté.* »⁵³⁷, dit Pierre Bruno (2010) dans l'article cité précédemment.

Le Tartare comme le lieu de l'Autre ? Dans sa dimension d'être inaccessible, inabordable dans sa totalité (sans frontières) échappant alors au sens, lieu donc du « non-sens » ? Et le lieu aussi où quelque chose est prélevé du lieu-même et est situé en tant que supplice ? De l'aliénation à partir de laquelle, dit Lacan, il n'y a que le choix d'une perte ?

Quand *le Mal*⁵³⁸ s'achève, dit Hésiode, *une série d'épreuves plus dures encore l'attend*. Il est toujours un immortel, un dieu, pourtant *loin des dieux vivants*.

La peine des dieux fautifs, et punis, rejoint celle de Tantale d'être « toujours proche » et de ne jamais y arriver ; c'est le supplice de Tantale et c'est sa condition même avant de rejoindre le lieu ténébreux.

⁵³⁵ Il faut se rappeler que les grecs avaient introduit les dieux de l'Olympe en tant qu'êtres maudits. Cela donne à Mègère un statut particulier car elle est la représentante de la malédiction.

⁵³⁶ Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Classiques en poche, vers 795 - 802, p. 83.

⁵³⁷ Bruno Pierre, « L'équivoque... », op. cit., p. 19.

⁵³⁸ « Mal » en majuscule est un choix de l'auteur, il n'est pas retrouvé ainsi dans le texte cité d'Hésiode.

L'errance divine (entendue comme l'être soumis à l'état de torpeur) trouve donc un point d'arrêt : le supplice. Limite donc mais pour entrer dans un autre « sans cesse ». La faute n'est pas payée, loin de là, elle se précise. C'est juste que, pour le condamné, il commence une autre errance, celle de « ne jamais se rassasier ».

Pour Tantale, être « l'être assoiffé » tout en ayant la source à ses pieds ; pour Tityos, son foie rongé éternellement en se régénérant pour être rongé une fois de plus ; pour Sisyphe, ce rocher qui redescendait à chaque fois qu'il réussissait à l'amener vers le sommet ; pour Ixion, ce roue à laquelle il est attaché et qui tourne éternellement⁵³⁹.

Le mythe reste en apparence silencieux par rapport à ce « bond » de l'errance liée au lieu vers l'errance liée au supplice ; autrement dit, ce qui fait que le *Mal arrive à son terme* n'est pas identifiable tout de suite. À moins que ce que l'on cherche ne soit repérable que dans le « bond » lui-même.

La première errance est un « voyager » sans cesse soumis à la condition propre du Lieu, d'être sans fin ; la deuxième est de rester coincé, « libéré » du *Mal* pour entrer dans un supplice adressé au singulier - « *ça parle de lui et il devient le signifiant écouté* », reprenant la phrase de Pierre Bruno (2010) citée plus haut - adressé à un condamné reconnu en tant que tel par le supplice.

« Le saut » est alors le supplice, la peine qui se particularise, qui marque la différence entre un condamné et un autre, et qui le fait sortir de l'indifférenciation à laquelle il était subordonné. Même, s'il s'agit des supplices qui n'ont pas de fin, et qui consistent en un éternel recommencement.

d. Une « famille souillée »

Quand Mègère intervient pour convoquer Tantale, celui-ci n'erre plus dans le Tartare, il ne se promène plus *de bourrasque sur bourrasque*, son supplice l'amarre. Il est dans la répétition ou dans le « sans fin » de la tâche ordonnée par un Autre divin, il est immobile, submergé par sa propre jouissance. Qu'est-ce que vient alors faire Mègère ?

⁵³⁹ Concernant Tantale, Tityos et Sisyphe, voir : Homère, *L'Odyssée*, in *Homère, Iliade...*, op. cit., p. 710. Voir aussi Ovide dans *Les Métamorphoses* : « *Tityos y offrait ses entrailles à déchirer, et de son corps écartelé couvrait neuf arpents. Et toi, Tantale, tu ne peux jamais saisir l'eau, et les branches, au-dessus de ta tête, fuient ta main. Toi, Sisyphe, tu cherches à saisir ou à rouler ton rocher qui va choir. Ixion, sur sa roue, se poursuit lui-même sans s'atteindre.* ». Ovide, *Les Métamorphoses*, op. cit., p. 123.

Pour engager la tragédie de Thyeste, elle doit réveiller l'aïeul. Elle réveille la faim de Tantale, son désir, *je te suis*, lui avait-il répondu⁵⁴⁰

Tantale est séparé du lieu par l'injonction de la haine, le fléau se déchaîne sur sa maison. Le néfaste ou la calamité fait pencher la balance vers l'anéantissement de tout ce qui pouvait rester du désir de Tantale, « être dieu et bannir les dieux ».

Du festin de Thyeste, il reste aussi Thyeste, celui qui avait commis un acte affreux : s'agit-il d'un acte incestueux ? Ingérer ses propres fils, son produit ? Concernant ces questions, dans le *Thyeste* de Sénèque, on peut reconnaître - de la part du père - l'acte par lequel il absorbe les mets qui lui avaient été servis et l'aveuglement face à « quelque chose » qui se soulevait en lui et dont il méconnaissait la source.

L'insupportable avait traversé Thyeste qui tente de formuler l'informulable ; ces paroles avaient déjà fait l'objet d'une réflexion⁵⁴¹ et, cependant, il n'est pas superflu de les rappeler ici : « *Pourquoi, douleur, surgis-tu sans motif [...] Interdit ! Interdit !* », « [...] *mon cœur gémit, mais ce n'est pas moi qui gémis ! [...] d'où m'injurient-ils ?* »⁵⁴².

Cela remémore la phrase évoquée par Freud (1900) concernant le rêve d'un père à la mort de son enfant. Dans ce rêve, l'enfant murmure à son père *d'un ton plein de reproche* : « *Ne vois-tu donc pas que je brûle ?* »⁵⁴³. Des mots sont énoncés permettant alors l'articulation du rêve à une signification, pour Thyeste, il s'agit de quelque chose de différent.

Thyeste entend des injures, des voix qui lui en veulent et, tout en sachant qu'au sein de l'injure ce sont des énoncés qui règnent, il ne peut pas saisir l'indicible qui, pour autant, est là, c'est le siège de l'angoisse⁵⁴⁴.

La question par rapport à l'inceste ne se ferme pas, un développement de Lacan, en 1958, apporte un éclairage. Il indique dans le *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, que l'intervention du père, le « non » du père, son *message*, qui est fondamentalement l'interdit de l'inceste, n'est pas adressé exclusivement à l'enfant, «

⁵⁴⁰ Tantale à Mégère : « *Pourquoi cet aiguillon de la faim pénètre-t-il jusqu'à la moelle de mes os ? Ma poitrine desséchée par la soif s'irrite et s'enflamme, un feu s'allume au fond de mes entrailles brûlées. Je te suis.* ». Traduction de M.E Greslou. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, op. cit., source BNF.

⁵⁴¹ Voir la partie « De la rivalité – du festin de Thyeste »

⁵⁴² La référence complète, au texte de Sénèque *Thyeste*, est à trouver dans la partie « Du festin de Thyeste : Atrée ou l'au-delà de la rivalité ».

⁵⁴³ Freud Sigmund, *L'interprétation...*, op. cit., chapitre VII, « La psychologie des processus psychiques du rêve », p. 433, 1980.

⁵⁴⁴ La question de l'angoisse sera reprise dans un développement ultérieur.

Tu ne coucheras pas avec ta mère », il est aussi un *message* qui couvre la mère, « *Tu ne réintégreras pas ton produit* »⁵⁴⁵. On y reviendra.

Pour la maison de Thyeste - c'est dans la tragédie de Sénèque *Agamemnon*, que la suite peut être explorée - le désir va être retrouvé ailleurs, il va se concentrer en vengeance qui va, dès lors, orienter les pas. Il va amener le père vers la ruine, l'avilissement de ses propres liens : l'acte incestueux avec sa fille comme un acte « utile » dans le chemin de la vengeance⁵⁴⁶. La loi du père au service de la haine. L'inceste père-fille obéissant à une loi obscure.

Et Thyeste dit, dans la tragédie de Sénèque *Agamemnon* : « [...] moi, Thyeste, je les dépasserai tous par mes crimes [...] Le ventre plein de trois enfants auxquels j'ai servi de sépulture, j'ai dévoré ainsi mes propres entrailles. Mais la Fortune ne s'est pas contentée de souiller ainsi un père : osant un crime plus grand que celui que j'avais commis, elle m'a forcé à rechercher les infâmes embrassements de ma fille. Loin d'être épouvanté à l'annonce de ce forfait, je l'ai accepté. Et, pour que ma chair paternelle fût unie à celle de tous mes enfants, sur l'ordre des destins, j'ai forcé ma fille à concevoir de moi un fils digne de son père. Les lois de la nature furent bouleversées : j'ai mêlé, ô forfait ! l'aïeul avec le père, le père avec l'époux, les fils avec les petits-fils [...] »⁵⁴⁷.

À part de confirmer par ces énoncés l'inceste et ce qu'il implique en tant que violence et trouble dans la filiation, Thyeste laisse entrevoir une affirmation concernant sa propre jouissance : Pélopie, sa fille, allait aussi faire partie de lui⁵⁴⁸, comme les autres enfants.

Du moment où Thyeste exprime ce quelque chose de l'ordre du désir de mort adressé à sa fille, mais « désir de mort en lui », l'acte dit « utile » - tel qu'il a été nommé auparavant - perd de la connotation d'utilité, pour entrer en plein dans celle de la haine, et l'inceste, la transgression la plus puissante, est au dénouement de la trame de celle-ci.

Si Thyeste-père, à l'évidence, ne semble pas être l'agent de la séparation et qu'il ne porte pas la loi symbolique dans sa signification d'interdiction, il peut être souligné qu'il se situe au-delà. Thyeste avait ingéré ses propres fils, auxquels, « il le dit », il veut joindre sa propre fille. Là, la place qu'il occupe est de celui qui peut les consommer tous,

⁵⁴⁵ Lacan Jacques, *Séminaire V, Les formations...*, op. cit., 29 janvier 1958, « Les trois temps de l'Œdipe II », p. 202.

⁵⁴⁶ Se référer aussi à l'œuvre d'Apollodore, *La Bibliothèque*, Epitomé II, 10-16, « Les Atrides, les Tyndarides ».

⁵⁴⁷ Sénèque, « Agamemnon », in *Tragédies*, éd. Les belles lettres, p. 49 - 50, 1967.

⁵⁴⁸ Voir aussi la traduction effectuée par Olivier Sers : « [...] et pour faire au mieux corps avec tous mes enfants [...] ». Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies*, op. cit., Classiques en poche, p. 561.

position maternelle alors ? Le père, lui-même, se définissant donc comme l'objet absolu, dans la signification d'être ce lieu où tout se consomme et arrive à son terme.

En outre, pour engager ou rendre possible la vengeance, en tant qu'accomplissement de la haine fratricide, Thyeste, par la consultation de l'oracle, convient à être un monstre. Il ne se révolte pas face au dire de l'Autre, qui l'amenait à la violation de la loi interdisant l'inceste pour obtenir l'objet qui devait le compléter. Autrement dit, la place de l'objet manquant pour le père était occupée par l'enfant.

Thyeste fait allusion à la signification que la relation incestueuse avait pour lui : c'est le produit, Égisthe, qui allait porter sa loi, la loi du sang, qui était recherché derrière l'acte.

N'exprimait pas Thyeste une haine tenace à l'égard de son fils, lorsqu'il ne l'engendre que pour être son objet, celui qui allait le combler dans son désir de vengeance, un être à ne pas différencier de lui-même ?

Thyeste, ou son ombre, envoyé au palais d'Agamemnon qui rentre victorieux : « *Enfin [...] nous nous voyons favoriser d'un oracle douteux ; Agamemnon [...] revient, après deux lustres solaires, vainqueur d'Illion, pour tendre sa gorge à son épouse ! [...] le fait qui a motivé ta naissance est en marche, ô Égisthe.* »⁵⁴⁹.

C'est la haine du père qui avait engendré Égisthe. Toujours en 1958, Lacan dit que le père est *un signifiant substitué à un autre signifiant* : « *La fonction du père [...] est d'être un signifiant substitué au premier signifiant introduit dans la signification, le signifiant maternel.* »⁵⁵⁰. Le legs du père à Égisthe commence par sa « naissance souillée », comme Thyeste le lui rappelle : « *[...] t'interroges-tu sur la légitimité de cet acte ? Songe à ta mère : et il te paraîtra légitime.* »⁵⁵¹.

La loi de la prohibition de l'inceste⁵⁵², comme l'évoque Joël Dor dans son œuvre *Introduction à la lecture de Lacan* (2002), conférait non seulement au père mort la place de *père symbolique*, mais « *[...] instituait du même coup la filiation des enfants d'un père.* »⁵⁵³.

Cette loi, si l'on songe à Thyeste qui se positionne en tant qu'objet ultime, avait été révoquée. La transgression est un « accessoire », dans le discours de Thyeste, au service

⁵⁴⁹ Sénèque, « Agamemnon », in *Tragédies*, op. cit., p. 50.

⁵⁵⁰ Lacan Jacques, *Séminaire V, Les formations...*, op. cit., 22 janvier 1958, « La métaphore paternelle », p. 175.

⁵⁵¹ Sénèque, « Agamemnon », in *Tragédies*, op. cit., p. 50.

⁵⁵² Tel que Claude Lévi-Strauss (1949) l'enseigne dans son œuvre *Les structures élémentaires de la parenté*.

⁵⁵³ Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, éd. Denoël, p.511, 2002.

de sa haine, où l'obtention d'un avantage, d'« un plus » à partir duquel il devenait « maître du festin », était par elle à sa portée.

Thyeste avait introduit son fils, dès sa conception, dans une filiation qui le renvoyait à la confusion. Il évoque pour Égisthe sa naissance, il lui rappelle qu'il est le fils de l'inceste, qu'il n'a pas de désir pour lui-même car il est soumis à cet état d'indifférenciation d'être le fils de son père qui est son grand-père et de sa mère qui est sa sœur. Le seul désir, qui devait compter pour Égisthe, était celui de Thyeste : la vengeance, l'agir de l'Érinye.

Dans l'*Orestie* d'Eschyle, Égisthe - après avoir assassiné Agamemnon - exprime son ravissement et les raisons de sa haine⁵⁵⁴, il décrit le repas funeste clamant la justice. Or, Égisthe, comme le souligne le traducteur de la pièce⁵⁵⁵, ne dit rien à propos des crimes du père, ni à propos de sa propre origine.

C'est sur les paroles du père - la malédiction énoncée par Thyeste, qui visait les Atrides - que la « mission » d'Égisthe repose. Égisthe : « *[faisant écho aux paroles de Thyeste lorsqu'il sait du « banquet » consommé]* « Ainsi périsse toute la race de Plisthène ! » Voilà pourquoi tu vois cet homme abattu en ce jour, et pourquoi j'ai tramé son meurtre en toute justice. »⁵⁵⁶.

Le désir d'Égisthe n'avait pas d'autre tissage que celui de Thyeste. Accentuant une phrase de Michel Lapeyre (2000), qu'indique le chemin de la séparation pour l'existence du désir - « *Ce qu'il faut dire en fait, c'est que nous n'avons jamais affaire au désir sans avoir affaire à l'interdit et pas à un autre que celui de l'inceste.* »⁵⁵⁷ - il y a lieu d'insister sur le fait qu'un ratage dans l'opération avait joué pour Égisthe, et que, en conséquence, il ne pouvait savoir que du désir du père et de la haine du père pour ses enfants, tous, consommés et non-différenciés de lui-même.

Égisthe savait seulement de la loi de destruction et d'anéantissement dont il était le produit. C'est pourquoi, il n'avait que la voie de la vengeance, de l'acte homicide - médité et mûri, tel que le père l'avait fait - pour se rapprocher de la limite de l'injonction paternelle.

⁵⁵⁴ Se référer à l'intervention d'Égisthe lorsqu'il fait face, avec Clytemnestre, au chœur et au coryphée. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 161.

⁵⁵⁵ « *Voici qu'Égisthe entre en scène et raconte sa version de cette sinistre histoire, mais en jouant à son tour du silence et de l'omission, ne présentant des événements qu'une version dont les crimes du père ont été expurgés [...]* ». Ibid., Loayza Daniel, « Notes d'Agamemnon », note 233, p.302.

⁵⁵⁶ Ibid., p.161, vers 1602 - 1603. Une clarification concernant la maison de Plisthène (qui fait référence spécifiquement aux Atrides) est effectuée par le traducteur, note 236, « Notes d'Agamemnon », p.303.

⁵⁵⁷ Lapeyre Michel, *Complexe d'Edipe et Complexe de Castration*, Paris, éd. Anthropos, chapitre II, p.46, 2000.

Après, dans la tragédie de l'*Orestie*, avant qu'Oreste le blesse à mort, Égisthe devient un tyran, comme l'avait été son oncle paternel Atrée, comme l'avait été aussi son cousin Agamemnon, comme l'avait été son père face à son propre frère.

Le pouvoir, et la haine vers ce qui pouvait s'y opposer, est ce qui restait à Égisthe, ainsi qu'il le fait savoir au coryphée : « [...] grâce aux biens du mort, j'entreprendrai de commander aux citoyens. Celui qui n'obéira pas, je lui ferai sentir d'un joug plus dur que celui d'un bon poulain nourrit d'orge : ténèbres et famine le verront devenir plus doux. »⁵⁵⁸.

Si les réflexions antérieures reposent sur les développements lacaniens des années 58, concernant la fonction du père symbolique, il ne faut pas écarter l'articulation de deux éléments : l'imprécation de Mégère, ce qu'elle introduit par son discours, et la propre évolution de la théorie lacanienne concernant la fonction du père.

« Périssent toute loi, toute foi, tout lien naturel ! », c'est le décret de Mégère à partir duquel on avait visité, dans ce texte, l'atteinte de l'Érinie au nouage des trois registres. Elle réussit non seulement par l'acte défendu de Thyeste, mais par un père qui transmet à son fils le savoir sur sa naissance incestueuse et lui répond à la question de la signification de sa vie. Il répond à ce « trou » impossible à remplir, à ce vide de signification, derrière le « pourquoi » du « j'y suis ».

« Freud nous avait permis de saisir comment nous passons de l'animalité primordiale de ce père de la horde à la sublimité du père qui nomme. Lacan, lui, revient sur ce réel du père. Il opère ce retour à partir du signifiant du nom-du-père que, s'il ne se laisse jamais réduire à du signifiant pur, cela tient au défaut même du symbolique de ne pouvoir dire le réel. »⁵⁵⁹.

Cette analyse d'Isabelle Morin (2005) pour signifier la lancée de Mégère au travers de Thyeste : boucher le trou, s'avancer et dire le réel pour troubler (et c'est peut être bien doux comme mot) la construction qui permet le désir.

Abandonné à la jouissance du père, Égisthe s'enfonce dans son héritage qui n'est autre que la loi de la mort et de la souffrance. Égisthe - dans l'*Agamemnon* de Sénèque - se dit à soi-même : « *Persuade-toi que les dieux cruels te préparent une fin et une destinée*

⁵⁵⁸ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 163, vers 1638 - 1642.

⁵⁵⁹ Morin Isabelle, « La traversée... », op. cit., p. 8.

*terribles : fais face à tous les supplices [...] Égisthe : né, comme tu l'es, tu ne peux considérer la mort comme pénible. »*⁵⁶⁰.

Dans une note, dans le texte de référence utilisé ici de la *Poétique* d'Aristote, le traducteur fait allusion à une partie manquante de l'histoire du fils de Thyeste et Pélopie. En-deçà de l'injonction paternelle, elle peut participer à signaler une dimension parricide au sein du crime d'Égisthe⁵⁶¹ :

Après le forfait réalisé par Thyeste, Pélopie avait épousé Atrée, qui était devenu un substitut du père pour Égisthe. Plus tard, envoyé par Atrée pour assassiner Thyeste, Égisthe est identifié par celui-ci comme étant son fils. C'est l'épée de Thyeste - dérobée par Pélopie, au moment de son agression, et léguée à Égisthe - qui fait que la reconnaissance du fils ait lieu. Égisthe, qui sait alors de sa naissance, refuse de tuer Thyeste et assassine Atrée⁵⁶².

Si l'on suit cette disposition du crime, entre le père adoptif et le père réel, Égisthe opte pour sauver le géniteur, celui qui est « toujours une énigme »⁵⁶³ et qui, pourtant, apportait à Égisthe la réponse sur le sens de sa vie.

« *Tuer un père pour sauver l'Autre* »⁵⁶⁴, dit Isabelle Morin (2005) ; le père n'était pas mort pour Égisthe, il se présentait à son fils comme « l'Un » de la jouissance⁵⁶⁵, il n'était pas là pour supporter la loi – la loi de l'interdiction de l'inceste était bannie par lui-même – mais en tant qu'Autre pour introduire Égisthe dans un « trop plein » de signification, puis le père, un père, devait mourir par le crime.

La malédiction est léguée sans voile à Égisthe parce qu'il a été « créé » maudit, il sait qu'il est le fruit de la haine et, par le père, il a été proclamé son agent. Après le meurtre d'Atrée - ordonné par Thyeste - Égisthe reproduit ensuite la haine fratricide ? Il prend la femme du fils d'Atrée, il le tue et s'empare de l'empire.

⁵⁶⁰ Sénèque, « Agamemnon », in *Tragédies*, op. cit., p. 57.

⁵⁶¹ Égisthe est le meurtrier du père et du fils : Atrée et Agamemnon. Par rapport à l'assassinat d'Atrée, Apollodore en fait référence dans l'Épitomé II.

⁵⁶² La traduction et les notes, de l'exemplaire utilisé de la *Poétique* d'Aristote, ont été effectuées par Michel Magnien. Aristote *Poétique*, op. cit., « Notes du chapitre XIII », No.6, p. 167.

⁵⁶³ Dans le séminaire *D'un autre à L'Autre*, séance du 29 janvier 1959, Lacan dit que savoir qui est le père est une question de « foi », il reste un *inconnu*.

⁵⁶⁴ Isabelle Morin fait référence au premier tableau décrit par Kierkegaard, à propos de l'angoisse, dans *Crainte et tremblement*. Morin Isabelle, « La traversée... », op. cit., p. 11.

⁵⁶⁵ Dans la suite de la citation de l'article de Pierre Bruno (publié dans la revue *Psychanalyse*) « Là, La, Là », concernant la jouissance supposée du père. Voir la partie « De la haine du père ».

Par la voie de l'imaginaire, Égisthe devient celui qui dit être aux commandes, il a un corps : celui du tyran tout puissant, « grâce aux biens du mort », grâce à l'assassinat du père et au dénouement, par le régicide, de la relation spéculaire avec Agamemnon⁵⁶⁶.

Il faut conclure ici la question de l'inceste, ou de la « famille souillée », qui est donc considérée comme faisant non seulement partie des « rets » de Mègère - dans le cheminement d'en finir avec le sujet et avec sa condition d'être désirant - mais comme étant le maillon de la chaîne au travers duquel la haine domine.

De la confusion, de l'indifférenciation, de la haine de l'être – dont Égisthe rend témoignage dans la tragédie – il y a une limite posée par l'acte haineux. Puis, il y a l'advenir de la haine à l'égard de l'autre qui est mis à la place de l'objet embarrassant, autrement dit, à la place virtuelle de celui qui entrave ce à quoi le sujet se raccroche pour ne pas être un mort, ce qui était par la haine « le destin des enfants de Thyeste ».

⁵⁶⁶ « N'est-ce pas l'avènement du discours du maître ? Il y a sans doute comme un passage du rassemblement « religieux » par une figure transcendante du père de la horde à un sujet qui détourne la figure du père pour en déduire la place de l'autorité dans le sens du maître. ». C'est une réflexion de Marie-Jean Sauret (mai2014)

V. Haine accident, attribut, détail... Haine, passage de l'être.

A. Cet « haïr » qui ne se arrête pas aux attributs de l'objet.

Ce chemin, qui part du récit hésiodique de l'introduction de la dimension de la faute chez les fils maudits par le père, vient de parcourir les contours dessinés par la haine concernant la dynastie des Tantalides pour traverser, plus tard dans le développement, ce moment de définition et de résolution par rapport à l'établissement de la loi chez Oreste.

C'est donc un chemin en boucle depuis que le sang et la malédiction⁵⁶⁷ se sont unis, par la haine, pour engendrer les Érinyes et pour « cacheter » la façon dont les fils, après le crime, allaient se situer « différents de », hors la relation incestueuse.

D'après l'intervention de Mégère et de ce sombre brouillard, cet *Atè*, couvrant le passé et la destinée des enfants de Tantale, on retient deux observations qui peuvent être précisées ainsi :

- Un temps propre à la haine constitue la première observation, cela dans le sens d'une question de temps, non chronologique, pour que la haine triomphe, et aussi dans le sens d'un temps propre à la haine où « tout autre chose » n'a pas de place, ce qui compte c'est la passion et son objet.
- Puis, et l'intention sera de marquer un arrêt sur cette deuxième observation, une opération de la haine attachée à la définition des limites, à la séparation.

Si la deuxième observation paraît se prêter à une position assez vite tranchée sur une fonction accordée à la haine, il faut prendre en considération ce qui apparaît comme condition pour celui qui, à son joug, y est soumis : l'impossibilité à se situer éloigné de son objet.

⁵⁶⁷ Le sang et la malédiction sont à chaque fois présents à l'engendrement de la poursuite, il y a aussi le crime de Clytemnestre - le sang de la mère versé - et la malédiction prononcée, celle qui couvre le dernier descendant mâle de Tantale : les Érinyes peuvent dès lors engager leur chasse.

C'est un mouvement adressé à l'objet haï où il s'agit de lui infliger une absence de distance et de le maintenir ligoté, garroté à la haine qui lui est consacrée. La haine au centre de « ne pas laisser être, l'être de l'autre » peut être située ici ; c'est le cas, déjà cité, du père mythique, et des enfants indifférenciés au sein de Gaïa, ou celui d'Égisthe, le produit indifférencié du désir haineux de son père.

Sans doute s'agit-il d'une dimension assujettissante au terme de la haine, mais trouble-t-elle pour autant le statut accordé à la haine comme principe de séparation ?

C'est le « haïr » qui ne s'arrête pas aux attributs de l'objet, à ses caractéristiques, à « ses accidents », à ce qui dans le discours nourrit la validation de la haine et qui donne un réceptacle ou un corps enveloppant l'objet pour le rapprocher, l'avoir au-plus près et dans ce sens le faire disparaître. Par cette voie, le « haïr » est intemporel, survivant à l'objet pourtant « en apparence » détruit.

Qu'est-ce qui, à partir de là, peut être dit par rapport à la haine ? Un attribut de plus ou, tout le contraire, une haine qui, tout en participant des accidents du sujet - haine contingente – fait partie de son émergence ?

B. La question de l'être et de la haine.

Le point de départ est le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, où Lacan affirme en 1954 : « [...] c'est seulement dans la dimension de l'être, et non pas dans celle du réel, que peuvent s'inscrire les trois passions fondamentales [l'amour, la haine et l'ignorance] [...] à la jonction de l'imaginaire et du réel, la haine [...] »⁵⁶⁸.

Pour faciliter la compréhension de cette phrase, elle sera décomposée en deux parties : Premièrement, par une prise en compte de l'articulation entre la haine et l'être. Et, deuxièmement, par un rapprochement de la haine située par Lacan dans la *jonction de l'imaginaire et du réel*.

Dans la première partie de la phrase, la haine est inscrite, comme les autres passions (l'amour et l'ignorance), dans la dimension de l'être. Dimension définie par Lacan, dans

⁵⁶⁸ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 30 juin 1954, « La vérité surgit de la méprise », p.297 et 298.

un premier temps, comme étant l'effet du symbolique sur le réel : l'être, *ce trou dans le réel* créé par l'avènement du symbolique.

Il est à noter alors que l'existence de la haine ne peut pas être « rangée » comme appartenant au registre du symbolique - même si la haine est aussi un signifiant - et qu'elle n'appartient pas, non plus, à celui du réel, qui n'est pas symbolisable et qui est pourtant présent, antérieur à l'être⁵⁶⁹. La haine s'inscrit dans l'étendue de l'être, rester à observer l'évolution de ce concept dans le développement lacanien.

Il est nécessaire, maintenant, d'essayer de « s'emparer » de l'être en tant que concept, conceptualisation qui se révèle fort complexe : « *La notion d'être, dès que nous essayons de la saisir, se montre aussi insaisissable que la parole. Car l'être, le verbe même, n'existe que dans le registre de la parole. La parole introduit le creux de l'être dans la texture du réel [...]* »⁵⁷⁰. Lacan (1954) indique de cette façon que l'être est le résultat de l'introduction de la parole dans le réel.

L'être n'est pas alors un registre, mais un aboutissement de l'irruption de cet ordre symbolique sur ce qui échappe à sa prise, l'impossible à dire. Un trou dans le réel par l'introduction du symbolique et qui ne peut se dire que par la voie de la parole, et si – dit Lacan toujours en 1954 – « *La parole est essentiellement le moyen d'être reconnu. Elle est là avant tout chose qu'il y a derrière. Et, par là, elle est ambivalente, et absolument insondable.* »⁵⁷¹.

La parole expose une expérience, celle du désir, et l'être est non seulement lié au langage, du fait de son avènement, il est accroché à la parole et occulté par la question de la reconnaissance ; « l'être reconnu » lorsqu'il est situé en tant que « sens » au centre du sujet, submerge l'être par les contenus imaginaires posés par les discours.

Comme le suggère Carlos Ramos, dans son travail de thèse *Clinique des passions- Passions de l'être* (2000), « *C'est la parole comme l'unique moyen du désir d'être reconnu, justement d'être au-delà de la projection imaginaire. Or la parole trompe.* »⁵⁷².

La demande d'amour, demande de reconnaissance inévitablement adressée à l'Autre, laisse cet *insondable* - l'être - dans l'impossibilité d'être capturé. Or, dans le *Séminaire V*,

⁵⁶⁹ Marcus André Vieira le dit de cette façon : « [...] deux idées majeures : « l'être n'a d'existence que dans le langage mais il y a quelque chose avant l'être » et « l'être se donne dans le langage par la coupure que celui-opère sur le réel ». ». Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p. 133.

⁵⁷⁰ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 9 juin 1954, « L'ordre symbolique », p. 254.

⁵⁷¹ Ibid., 16 juin 1954, « La fonction créatrice de la parole », p.264.

⁵⁷² Ramos Carlos, *Clinique des passions – Passions de l'être*, Thèse de doctorat en Psychopathologie, Université de Toulouse II – Le Mirail, 2000, 432.p, p.203.

Les formations de l'inconscient (1957-1958), Lacan précise : « [...] la demande est demande d'amour, demande absolue, demande qui symbolise l'Autre comme tel, qui distingue donc l'Autre comme objet réel, capable de donner telle satisfaction, de l'Autre en tant qu'objet symbolique qui donne ou qui refuse la présence ou l'absence – matrice où vont se cristalliser ces rapports fonciers qui sont à l'horizon de toute demande, l'amour, la haine, et l'ignorance. »⁵⁷³.

C'est alors dans le rapport à l'Autre, d'où la satisfaction est attendue (satisfaction, bien sûr, impossible mais attendue derrière la reconnaissance), que l'être trouve une « voie d'échappement » ayant comme ressort le manque ; ou bien dit d'une autre façon, de la demande du sujet - qui vise à combler le manque - ces positions du sujet se constituent en tant que tentatives pour couvrir et remplir ce manque ou cette impossibilité de l'Autre à répondre à la demande.

Marquant encore un temps d'arrêt dans le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud*, il y a lieu de signaler la place accordée à la « progression » de la parole - Lacan situe sa réflexion au niveau du transfert dans une relation analytique - comme étant, dit Lacan (1954), *la réalisation de l'être*⁵⁷⁴.

L'idée n'est pas de se pencher sur les questions abordées par Lacan à ce moment-là concernant le commencement de l'analyse, voire de sa fin – où Lacan articule la subsistance de l'être au déclin des aspects contingents au terme de l'analyse : « *C'est alors que le contingent tombe - l'accidentel, le traumatisme, les accros de l'histoire - Et c'est l'être qui vient alors se constituer.* »⁵⁷⁵.

L'idée est de se rapprocher de cette nuance signalée par Lacan (1954), à la fin du séminaire, entre *la réalisation de l'être* et *les voies de la réalisation de l'être*. « [...] *en vous parlant d'amour et de haine, je vous désigne les voies de la réalisation de l'être, non pas la réalisation de l'être, mais seulement ses voies.* »⁵⁷⁶.

Autrement dit, à partir du moment où Lacan aborde l'existence ou l'accomplissement de l'être ou, pour utiliser le signifiant de Lacan, sa *réalisation* - qui se différencie donc des voies empruntées - c'est du surgissement de l'être dont il est question et non de la haine en tant que voie. À savoir aussi que l'être se manifeste, parce qu'il y a un « engagement » du sujet, prenant une voie ou bien une autre (l'amour, la haine ou l'ignorance), toujours reliée à l'attente du sujet par rapport à l'Autre symbolique.

⁵⁷³ Lacan Jacques, *Séminaire V, Les formations...*, op. cit., 2 juillet 1958, p. 499.

⁵⁷⁴ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits...*, op. cit., 30 juin 1954, « La vérité surgit de la méprise », p. 298.

⁵⁷⁵ Ibid., 9 juin 1954, « L'ordre symbolique », p. 258.

⁵⁷⁶ Ibid., 7 juillet 1954, « Le concept de l'analyste », p. 306.

Les *voies empruntées*, ce sont des « positions » du sujet référées à l'être et définies par sa condition d'être en manque, ou comme le dit Carlos Ramos (2000) : « [...] *l'être qui vient exister en fonction du manque, manque à être, manque qui se présente toujours voilé, comme désir.* »⁵⁷⁷.

Le support de l'être est la marque de la faille symbolique pour évoquer le réel, ce qui ne peut pas être appréhendé par la parole et qui est donc, pour cela, représenté sous une forme négative en tant que manque.

« La parole affirme l'être », propose Lacan (1954), et c'est ici où il inscrit la voie de l'amour, mais sans la parole « [...] *il y a seulement la Verliebtheit, fascination imaginaire [...]* »⁵⁷⁸, il s'agit d'une réponse au manque⁵⁷⁹, dont l'amour - *le don actif de l'amour*, affirme Lacan -, est exclu. Si la destruction de l'autre se joue structurellement dans une relation intersubjective, dans la haine il y a aussi la présence d'une dimension imaginaire, cela dit cette dimension, insiste Lacan, est *encadrée par la relation symbolique*. En conséquence « [...] *la haine ne se satisfait pas de la disparition de l'adversaire. Si l'amour aspire au développement de l'être de l'autre, la haine veut le contraire, son abaissement, son déroutement, sa négation détaillée, sa subversion. C'est en cela que la haine, comme l'amour, est une carrière sans limite.* »⁵⁸⁰.

Telle qu'une prolongation de la brèche ouverte, la haine se pose ainsi dirigée vers l'être de l'autre, où ce n'est plus la parole qui va faire la médiation, mais le versant spéculaire dont la destruction de l'autre est partie intégrante de la structure du sujet.

Mais la haine, en tant que *rapport foncier* à l'autre, est-elle aussi bouchon, position du sujet, ou solution, à une réponse imaginaire de l'Autre - liée à la demande - par laquelle le trou ou le manque serait imaginairement comblé ?

À la jonction de l'imaginaire et du réel, la haine, on a abouti à la dernière partie de la phrase de Lacan soulignée en tant repère pour ces réflexions : la haine est dans le croisement entre le réel de la rencontre - ce qui ne peut pas être rencontré - et l'imaginaire du sens, là où l'image aliénante domine et que quelque chose de la fiction s'introduit.

⁵⁷⁷ Ramos Carlos, *Clinique des passions...*, p.204.

Cf. Gori Roland, *Logique des passions*, Paris, Flammarion-Poche, 2010.

⁵⁷⁸ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 7 juillet 1954, « Le concept de l'analyste », p. 305.

⁵⁷⁹ C'est l'indissolubilité de l'amour et de la haine lorsque l'autre existe en tant que complément et non en tant qu'autre différent, *hainamoration* dit Lacan. La prise en compte de la haine dans l'amour impliquerait tout un autre développement.

⁵⁸⁰ Ibid.

Il convient de ne pas perdre de vue l'évolution de la théorie lacanienne, comme l'indique Colette Soler en 2011 : « *La haine qui vise l'être de l'autre garde sa définition mais varie selon les fluctuations du terme d' "être" dans l'enseignement de Lacan.* »⁵⁸¹

En 1959, dans le *Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, Lacan pose l'inscription du réel dans le symbolique comme support de l'être, détaché de la connaissance du sujet :

« [...] ce n'est pas par rapport au sujet de la connaissance qu'il [le réel] se situe, puisque quelque chose dans le sujet s'articule qui est au-delà de sa connaissance possible, et qui pourtant est déjà le sujet et, qui plus est, le sujet qui se reconnaît à ceci qu'il est sujet d'une chaîne articulée. Que quelque chose qui est de l'ordre d'un discours dès l'abord, que soutient donc quelque support, quelque support dont il n'est pas abusif de le qualifier du terme d'être si après tout nous donnons à ce terme d'être sa définition minima, qui si le terme d'être veut dire quelque chose, c'est le réel pour autant qu'il s'inscrit dans le symbolique, le réel intéressé dans cette chaîne que Freud nous dit être cohérente et commander [...] le comportement du sujet [...] C'est bien quelque chose qui au sens complet mérite d'être nommé comme de l'ordre de l'être, puisque c'est déjà quelque chose qui se pose comme un réel articulé dans le symbolique, comme un réel qui a pris sa place dans le symbolique, et qui a pris cette place au-delà du sujet de la connaissance. »⁵⁸².

L'évolution, par rapport à la notion d'être, est discernable soulignant trois points de la phrase précédente :

Premier point, un réel est confirmé là où le sujet ne le rencontre pas, un réel étranger au sujet et qui ne peut pas être attrapé par une représentation dans une recherche de discernement (c'est de cette façon que la question de la connaissance est prise en compte).

Deuxième point, Lacan souligne que « ce quelque chose » n'est repérable que par le discours.

Troisième point, l'être devient l'effet de l'introduction de ce qui n'est pas saisissable par le symbolique - le réel - dans ce qui commande le sujet, à savoir le symbolique même, « le réel s'inscrit dans le symbolique » .

⁵⁸¹ Soler Colette, *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, p.87, 2011.

⁵⁸² Lacan Jacques, *Séminaire VI, Le désir...*, op. cit., 20 mai 1959.

Que le réel amène comme conséquence ce trou indique, en même temps, que « le dire » va être « agencé » à partir de cet espace, de ce creux existant du moment où le « non-symbolisable » laisse un intervalle dans la chaîne des signifiants ?

Et si l'être s'éloigne, par les nominations trouvées à partir du symbolique - reprenant la phrase de Lacan citée antérieurement - n'est-ce pas que la haine est un chemin pour sa réalisation⁵⁸³ ?

Que « l'être s'éloigne » (par les attributs du sujet) ne veut pas dire que le trou soit inexistant - et qu'il ne soit pas telle cette impossibilité à trouver par le symbolique la réponse absolue au manque - dans l'intention de faire disparaître la demande par une satisfaction « à trouver » chez l'Autre.

Si la haine correspond à une branche par laquelle l'être émerge, elle peut être considérée aussi comme un « contrecoup », une réaction aux tentatives de « remplissage » de l'être - à savoir que combler l'être est si irréalisable autant que son appréhension l'est. La haine peut être donc un chemin par lequel l'être apparaît, mais par la voie de l'anéantissement.

Chemin emprunté parfois de façon radicale lorsque le sujet cristallise la chasse⁵⁸⁴ de l'objet (ce résultat de la faille), en deçà de la poursuite des objets ; mais chemin qui fait que, derrière ce rapport à l'objet cause du désir (celui qui est devenu impossible, comme le dit Lacan : au cœur même de la subjectivité), l'être subsiste dans les coupures entre les signifiants.

C'est le *sujet qui est saisi par l'être*⁵⁸⁵, reprenant une formule de Marcus André Vieira (1998), c'est le sujet qui prend position face à ce trou, entaille ouverte et irreprésentable, laissée par le réel qui prend *sa place dans le symbolique* (c'est dans la phrase de Lacan). Position qui peut s'accrocher alors au versant de la haine, de rabaissement et d'annihilation de l'autre, et qui est orientée par le rapport du sujet au désir et à la demande, où l'enjeu est la place du sujet auprès de l'Autre.

⁵⁸³ La portée qui est donnée couramment au terme *réalisation* (dans l'acception d'accomplir une aspiration ou de satisfaire un projet, ou un souhait) n'est pas tenue en compte ici, du terme *réalisation* on soulève une dimension de « manifestation ». Ce n'est pas alors l'être en tant qu'effet, en tant que « matérialisation », mais la voie choisie pour « s'accomplir ».

⁵⁸⁴ La chasse définie par son action de poursuivre, tenant compte de ses deux acceptions : celle de s'emparer de quelque chose et celle de l'écarter.

⁵⁸⁵ Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p.139.

C. L'Érinnye : « un pari pour ne pas boucher le trou ? ».

L'approche lacanienne des passions, par son versant symbolique, a été brièvement retracée dans les lignes qui précèdent, il a été évoqué aussi un changement de regard, annoncé par Lacan et repris dans une citation précédente, opéré par rapport à la primauté du symbolique ; la place du réel dans l'enjeu psychique se dessine sous un autre angle, affectant nécessairement la « fonction » du réel au niveau de l'origine des affects⁵⁸⁶. Ce changement est situé, notamment, au niveau du développement lacanien concernant l'affect de l'angoisse, dès 1961.

Il faut se souvenir que, par les pièges de Mégère - on suivait ses traces dans la tragédie de *Thyeste* - ce lieu du non-lieu avait été approché, lieu du réel qui reste cependant menaçant après que par la malédiction (l'acte symbolique) le supplicié rattache un sens à son errance et son corps se lie au châtiment, devenant corps soumis à la jouissance, sans jamais pouvoir atteindre l'objet du désir.

Tamiser, au niveau théorique, ce rapport de la haine au réel est donc suivre de près Lacan dans une « action de fouille » sondant une trace perdue, effacée dans la chaîne symbolique. Lacan va résoudre cet obstacle par le « seul affect *qui ne trompe pas* : l'angoisse »⁵⁸⁷. Il est ainsi nécessaire de tenir compte de ce chemin tracé par Lacan concernant le réel et l'angoisse, tout en essayant de ne pas perdre de vue la question centrale de la haine.

La construction théorique de Lacan, par rapport au réel, trouve un repère majeur dans la formulation par rapport à l'objet *a*. Mais, avant de poursuivre, il est essentiel de clarifier que si l'*objet cause du désir* n'est pas le terrain propre à cette étude, son rapprochement va permettre de mieux saisir la haine en la différenciant de l'affect de l'angoisse, et cela au-delà de leurs manifestations.

⁵⁸⁶ Dans le texte *L'éthique de la passion*, le chapitre IV « Intermède (ou l'angoisse et l'éthique) », Marcos André Vieira met en évidence le parcours lacanien du séminaire VI, *Le désir et son interprétation*, au séminaire XX, *Encore*, concernant les affects. M.A. Vieira indique comment dans cette période (plus exactement dans le séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1963-1964) Lacan cherche à cerner le réel, à partir de la notion d'objet *a*, objet cause du désir. C'est un moment du développement lacanien où la théorie concernant les passions de l'être et les affects ne va pas être retouchée directement. Les affects positionnels, dit Vieira, *vont subir l'influence des théorisations lacaniennes concernant l'objet et la jouissance*.

⁵⁸⁷ « [...] l'angoisse, l'affect qui ne trompe pas. », c'est le point de départ de Colette Soler pour son analyse des développements lacaniens concernant l'angoisse. Soler Colette, *Les affects...*, op. cit., p. 15.

L'objet cause du désir. Colette Soler (2011) le définit ainsi : « *L'objet a* « est ce qui manque »⁵⁸⁸, une part de vie perdue par la faute du langage [...] il manque à la fois dans l'imaginaire, dans le symbolique et dans le réel, autant que dans le nœud qu'ils forment entre eux. [...] *l'objet a*, c'est ce qui manque et que tous les objets qui ne manquent pas dans la réalité cherchent à faire oublier. »⁵⁸⁹.

L'objet a est la conséquence de la soustraction lorsque le symbolique intervient sur le vivant, il est ainsi la marque de l'Autre, de ce lieu de l'énonciation, sans être pourtant parmi ses signifiants. Il faudrait examiner plus attentivement cette proposition :

Par cette opération (de l'introduction du langage) l'Autre de l'inceste ou l'Autre primordial devient impossible, il est perdu comme tel depuis que le sujet est entré dans le monde de la demande donnant une place au désir. Un désir qui va au-delà de la satisfaction d'un besoin et qui s'inscrit comme une demande de reconnaissance, d'amour.

Ou, comme le formule Joël Dor, dans son livre *Introduction à la lecture de Lacan* (2002), ce désir ne correspond pas à une aspiration temporaire à combler un manque, ou à apaiser une insatisfaction, « [...] ce désir du désir de l'Autre s'incarne dans le désir d'une « re-trouvaille » de la satisfaction originnaire où l'enfant a été comblé sur le mode de jouir sans l'avoir ni demandé ni attendu. »⁵⁹⁰.

La demande se pose, se fait entendre, et ce qui est désiré - au niveau d'une jouissance perdue - à savoir, « l'Autre de la satisfaction première », reste inaccessible. Il est la Chose en tant qu'interdite, ce lieu qui n'est pas dans le champ du signifiant. Ainsi, parce qu'il y a ce manque, cette place vide - le résultat de l'irruption de l'Autre trésor des signifiants - la Chose apparaît en tant qu'impossible, ce qu'il y a de plus étranger au sujet.

C'est alors qu'un « produit » entre en scène. Colette Soler mentionne, dans le livre *Les affects lacaniens* (2011), le magnifique film de Buñuel *L'obscur objet du désir*, où l'impossibilité de l'objet est récréée par le réalisateur, où de l'appréhender implique sa disparition et la disparition du sujet. *L'objet a* est cet « obscur objet du désir », reprenant le titre du film de Buñuel de 1977⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Colette Soler renvoie à une référence de Lacan : Lacan Jacques, « Préface à l'édition anglaise du séminaire XI », *Autres écrits. Séminaire XI, 1963-1964, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

⁵⁸⁹ Soler Colette, *Les affects...*, op. cit., p. 19.

⁵⁹⁰ Dor Joël, op. cit., p. 188.

⁵⁹¹ Buñuel Luis, *Cet obscur objet du désir*, long-métrage, France-Espagne, 1977, 105 min.

Une anecdote, lors de la réalisation du film, raconte ce passage de l'objet obscur à l'image. Il raconte comment, irrémédiablement - malgré l'introduction d'un enjeu du regard autour de l'objet (d'ailleurs, dans le film l'objet se fait voir en tant qu'impossible⁵⁹²) et de la représentation - l'impossible reste dans sa condition « d'être impossible » : il s'agit de l'objet qui n'est plus là, celui de la rencontre irréalisable.

Voici l'anecdote : lorsque la réalisation du film débutait, raconte Jean-Claude Carrière (co-scénariste de Buñuel depuis 1960), Buñuel demande à son producteur, Serge Silberman, « *Est-ce que vous connaissiez une femme qui puisse être toutes les femmes ?* »⁵⁹³. Question irrésolue, qui amène Buñuel à faire appel à deux comédiennes pour le même personnage de Conchita.

C'est ce personnage féminin qui amènerait Mateo, le personnage central du film, à la perte, à s'éloigner du monde, au déambulement. Conchita : « *je suis venue voir comment tu étais mort* »⁵⁹⁴.

L'objet *a* vient donc à la place de la Chose. Il est le moteur du monde du désir ainsi que de ses objets, il est - comme l'exprime Joël Dor (2002), reprenant Lacan - l'« *objet éternellement manquant* ». L'objet *a*, dit toujours le même auteur, « [...] *parce qu'il est témoignage d'une perte, [il] est donc, en lui-même, objet producteur du manque dans la mesure où cette perte est impossible à combler.* »⁵⁹⁵.

Impossible à combler pour Mateo, reprenant le film de Buñuel, mais c'est Conchita, par son dire *je suis venue voir comment tu étais mort*, qui établit la signature de l'objet de la haine, un objet « à faire crever », un objet lu comme dangereux par sa supposée existence.

L'objet de la haine n'est donc pas l'objet cause du désir, il ne produit pas du manque et dans la mesure où il faut qu'il disparaisse c'est, peut-être, parce qu'il est enveloppé pour avoir une consistance, il reste rempli, de trop dans l'espace et reste obscur.

⁵⁹² Dans le film une situation est particulièrement éloquente concernant ce statut de l'objet : venant rencontrer Conchita, dans sa propre maison, Mateo regarde, derrière une grille, Conchita qui a un rapport avec un autre, tout est disposé pour que Mateo soit témoin de la scène et pour que le spectateur soit témoin, à son tour, de l'impénétrabilité de l'objet désiré. Puis Conchita va dire que tout faisait partie d'une comédie jouée devant lui, renforçant sa propre dimension d'insaisissable.

⁵⁹³ Voir le film-documentaire *Une œuvre à repriser* de Luc Lagier (2005), avec la participation de Jean-Claude Carrière. Une édition à retrouver en ligne sur le site : <http://vimeo.com/38337268>.

⁵⁹⁴ Luis Buñuel, *Cet obscur objet du désir*, 1977, d'après le roman de Pierre Louÿs, *La femme et le pantin*, 1898.

⁵⁹⁵ Dor Joël, op. cit., p. 189.

Enveloppée de parures imaginaires et attachée aux contenus de l'histoire d'un sujet, la haine s'arrange ainsi du côté des objets « disposés » pour masquer ce vide, témoin de l'écart avec la Chose. Mais, les objets achevés, la haine reste dans l'attente d'un nouvel objet pour se déplacer, et la file « d'articles disposés » ou d'objets destinés à être hais peut ainsi ne jamais finir.

Pour Thyeste, le corps de Pélopie n'était-il pas un objet « utile » et jetable, dévoilant d'une haine qui dépassait le rapport de filiation ? Et quel sens donner à l'acte d'Agamemnon qui inscrit la vie de sa fille Iphigénie comme un objet qui assurerait sa place de tyran, sacrifice qui témoigne du désir du roi et de sa haine contre tout ce qui pouvait contester son pouvoir ?

Comme le suggère Jean-Pierre Vernant en 1972, dans l'article « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque » : « *En s'y soumettant [à l'oracle d'Artémis, qui ne s'imposait pas à Agamemnon comme un impératif] sans en mettre aucunement en cause (pségein = blâmer) le caractère monstrueux, le roi révèle que la vie et l'amour de sa fille cessent pour lui de compter, dès lors qu'ils font obstacle à l'expédition guerrière dont il a pris le commandement.* »⁵⁹⁶.

Agamemnon : « *Ce sacrifice qui apaise le vent, ce sang virginal, il faut d'une ardente ardeur la désirer.* »⁵⁹⁷.

Ce *sang virginal* ne comptait que par le désir du père, Iphigénie – fille, femme, vierge – n'entraîne pas en ligne de compte ; négation de l'autre qui peut bien faire penser à l'insupportable de la différence. Agamemnon laisse derrière ses propres propos le soupçon amer de la relation incestueuse père-fille.

C'est le sacrifice, dans la maison des Atrides, à situer à l'intérieur d'une destinée, d'une répétition : les enfants n'existent que par et pour le désir de l'Autre, mangés, dépecés, meurtris, ainsi que cela avait été dit à propos d'Égisthe et à propos des filles vierges sacrifiées telle que Pélopie, telle qu'Iphigénie.

Iphigénie n'est pas l'objet de la haine du père, mais le fait qu'elle soit réduite à n'être qu'un objet sacrificiel (un corps paré au service du père) laisse entrevoir une haine d'Agamemnon qui se situe donc au-delà de sa propre fille – où Iphigénie devient l'objet

⁵⁹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome I, Paris éd. La Découverte/Poche, p.64, 2001.

⁵⁹⁷ Le Chœur : « *En son âme le vent tourna impie, impur, sacrilège [...] Il osa se faire immolateur de sa fille en rançon d'une femme, pour prémices au départ des nef* ». Eschyle, *L'Orestie*, Tragiques grecs – Eschyle, Sophocle, op. cit., p. 270 et 271, vers. 214 - 217 et vers 219 - 225.

à « rentabiliser ». C'est une haine, en conséquence, qui peut se supposer cachée derrière les avatars imaginaires du pouvoir, révélant de sa voracité dans la destruction de l'autre, même d'un autre qui a été aimé.

Après avoir visité l'objet de la haine (soulignant sa particularité par rapport à l'objet cause du désir) et pour continuer à baliser la conceptualisation de la haine en tant que principe de séparation (ouvrant l'accès à la possibilité de la différence) et en tant que mouvement éloignant le sujet du lien social (pour faire « Un » avec l'autre où, finalement, l'autre n'existe pas), il est important de développer davantage la question de l'angoisse.

Les signifiants déguerpissent lorsque l'angoisse apparaît, le manque est occupé par le survenir de « un quelque chose » atteignant le corps où ça « amarre, noue, serre, oppresse et indique que « ça » touche déjà le corps ». Comme dans un film d'horreur où les spectateurs savent que « quelque chose » est là, « au plus près », et tout en se répétant « c'est de la fiction », il est impossible de faire disparaître « cette présence » ressentie comme dangereuse.

Au-delà de cette description concernant l'angoisse, clarifier le rapport de l'angoisse au désir de l'Autre peut aider à saisir la haine autrement que par son objet. Pour cela, il faut prendre en compte ce qui est dit par Lacan (1962) dans le *Séminaire IX, L'identification*⁵⁹⁸, où il définit l'Autre et précise que le support du désir n'est pas la jouissance mais sa suspension :

*« [...] l'Autre ici quand nous nous avançons vers le désir nous voyons bien qu'en tant que son support c'est le signifiant pur, le signifiant de la loi, que l'Autre se présente ici comme métaphore de cette interdiction. Dire que l'Autre c'est la loi ou que c'est la jouissance en tant qu'interdite, c'est la même chose. »*⁵⁹⁹.

Ce développement rappelle sans doute le mythe hésiodique de la naissance des Érinyes. Du texte hésiodique, elles sont le produit des mots de haine du père - ce sont les signifiants premiers adressés aux fils par le père - lors de l'interruption de cet état premier qui touchait tant l'indifférenciation des fils avec la mère, tant la jouissance supposée intemporelle dont le père pouvait en profiter.

⁵⁹⁸ C'est dans le livre déjà cité de Marcus André Vieira que ces réflexions, concernant le séminaire IX de Lacan, ont trouvé leur inspiration.

⁵⁹⁹ Lacan Jacques, *Séminaire IX, L'Identification*, séance 16, 4 avril 1962. Séminaire inédit.

Les Érinyes existent par la conjonction entre le crime atteignant le père (mobilisé par le désir de la mère), le sang rejoignant la mère et, finalement, la malédiction, la nomination de la haine du père.

Les Érinyes avaient pris une connotation d'être l'« effet de » ; sans oublier qu'elles vont aussi conduire la victime choisie dans le chemin de l'exil et du Tartare⁶⁰⁰. Elles sont le produit du crime et son passage par la signification, et elles vont s'introduire dans le destin du criminel, l'inscrivant dans la suite de crimes à venir, la jouissance. Dans le récit tragique, Mégère « propose » de retrouver la jouissance par l'élimination de tout ce qui pouvait s'y opposer.

À partir de là, avant de continuer avec le texte de Lacan, on peut insister sur une caractéristique du Tartare. Il s'agit d'une image qui rend compte de la condition pour accéder à la quête de la jouissance perdue : il faut être « maudits » pour entrer dans le Tartare. Sans cette condition d'être sujets soumis à la parole, le réel n'apparaîtrait pas en tant qu'indicible pour un sujet. Ce réel reste hors-signification, il est hors-sens. Or, dans le Tartare, il faut être un « supplicié » pour que la jouissance s'arrête et pour entrer dans l'interminable poursuite de l'objet impossible.

Il est temps de poursuivre avec Lacan (1962) dans la question concernant le rapport du désir de l'Autre à l'angoisse. « [...] *le seul Autre réel, puisqu'il n'y a nul Autre de l'Autre, rien qui garantisse la vérité de la loi, le seul Autre réel étant ce dont on pourrait jouir sans la loi. Cette virtualité définit l'Autre comme lieu. La Chose en somme élidée, réduite à son lieu, voilà l'Autre avec un grand A.* »⁶⁰¹.

L'Autre avec un grand A, dit Lacan. L'Autre est défini ici par Lacan comme la Chose élidée par l'intervention du symbolique sur le vivant, ce qui met aussi en exergue l'impossibilité pour le sujet d'une jouissance absolue. *Jouir sans loi* a donc comme support le registre imaginaire.

« *Le désir existe, est constitué, se promène à travers le monde [...] et même il n'est pas exclu que vous le rencontriez comme tel, le désir de l'Autre, de l'Autre réel tel que je l'ai défini tout à l'heure. C'est en ce point que naît l'angoisse ; [...] l'angoisse, c'est la sensation du désir de l'Autre.* »⁶⁰².

⁶⁰⁰ Concernant le Tartare deux interprétations, signalées par Gabriella Pironti (à qui on doit l'introduction et les notes de l'édition utilisée ici de *Théogonie*), sont possibles : Tartare en tant que puissance ou Tartare en tant que lieu. Hésiode, *Théogonie*, op. cit., Poche, note 23, G. Pironti, p. 14.

⁶⁰¹ Lacan Jacques, *Séminaire IX, L'Identification*, op. cit., 4 avril 1962.

⁶⁰² Ibid.

Lacan (1962) signale que, dans l'angoisse, le sujet rencontre « le méconnu » du désir de l'Autre, de l'*Autre réel*, non pas dans le sens de lui donner une existence ou une consistance, mais dans l'orientation d'insister sur ce qui est de l'ordre de l'indicible, de l'informulable, ce qui a été suspendu pour être sujets de la demande et du désir.

Dans l'angoisse, le sujet s'éprouve réduit à n'être que l'objet de l'Autre. Le sujet ne peut rien rattacher au désir de l'Autre, il est dépourvu et destitué des repères qui lui accordaient une place, une organisation, dans la nomination par l'Autre des signifiants. Le sujet est limogé aussi des coordonnées imaginaires qui lui donnaient une certaine définition : *Je ne sais pas ce que je suis comme objet pour l'Autre*, dit Lacan toujours en 1962.

Si l'on se rapporte à la traduction d'une position du sujet par la voie de la haine, le sujet haïssant ne vit pas cette destitution propre à l'angoisse qui le situe en tant qu'objet de l'Autre, où l'énigme, l'irrévocable, est introduit. « [...] l'angoisse « affect type de tout avènement de réel » »⁶⁰³, comme l'exprime Colette Soler (2011).

Le sujet haïssant « croit » trouver « une réponse » à l'inconnu du désir de l'Autre, réponse par laquelle il donne un contour de fiction à ce rapport qui le renvoie à l'interdit, l'Autre réel, tel qu'il avait été défini par Lacan.

Dans la haine, cette enveloppe de fiction creuse, garde intacte la distance, le manque, instaurée par l'élimination de la Chose ?

L'angoisse, s'écarte-t-elle lorsque le sujet se situe – par une image nouée aux signifiants qui le traversent – en tant que sujet de la haine, érigeant à la place de ce corps angoissé, la jouissance imagée de l'Autre et chargée de signifiants de destruction ? Image où le sujet risque de rester dans un non-être-reconnu, où se pose la question du désir de l'Autre lié à sa haine, et face à laquelle il ne lui reste que de convenir et de suivre la trace de cet Autre qui le hait ?

La haine témoigne, par cette voie, d'une position du sujet qui consisterait à « adhérer » à un supposé désir de l'Autre, pour ne pas disparaître. Un sens trouvé devant l'innommable pour l'éloigner, en d'autres termes, pour le maintenir en tant que trou.

La haine, avait indiqué Lacan dans le *Séminaire I, Les écrits techniques de Freud* (1953–1954), est encadrée par le symbolique, l'avènement de la haine ne peut pas être saisi sans tenir compte de ce qui fait que la loi soit possible, à savoir, la jouissance.

⁶⁰³ Soler Colette, *Les affects...*, op. cit., p. 28.

La haine est fixation à une lecture de ce qu'est le désir de l'Autre, désir supposé comme vrai par celui qui est sujet de la haine. Elle est une « solution » pour ne pas être avalé par ce qui est l'horreur, l'abîme de la Chose. Or, de quoi relève-t-elle si ce n'est pas de cet abîme ?

La haine est donc, à la fois chemin qui éloigne et chemin qui induit, parce qu'elle est anéantissement, la chute au sein de la disparition. Réponse à la terreur par la terreur elle-même ?

Dans la haine, le sujet n'est pas dans cette « énigme », trop proche, propre à l'angoisse, où a est introduit, où le vide apparaît affiché dans la nature du rapport à l'Autre (*Je ne sais pas ce que je suis comme objet pour l'Autre*). Ou, comme le suggère Colette Soler (2011), « [...] l'angoisse n'est pas l'affect de l'accompli mais de la survenue imminente. »⁶⁰⁴.

Dans la haine, le sujet, prétendant se reconnaître auprès du désir de l'Autre, ne témoigne pas d'un inconnu : « *Laisse-moi rentrer dans ma triste prison, ou, si tu ne me trouves pas assez malheureux, fais-moi changer de fleuve [...]* »⁶⁰⁵, supplie Tantale à Mégère, dans le *Thyeste* de Sénèque, indiquant qu'il croit « savoir » comment il se situe par rapport au désir de la divinité.

Le conditionnel n'est pas lié au destin de malheur, avec lequel l'Autre couvre le sujet, Tantale se suppose être l'objet de la haine de Mégère, située en tant qu'Autre ; le conditionnel est en rapport aux habits imaginaires de cette haine qui lui est dévouée et qui va, par là, inclure toute sa descendance pour l'amener, en bout de course, au même lieu où réside l'ancien.

Tantale : « *O qui que tu sois, juge impitoyable des morts, chargé d'inventer des supplices pour les âmes coupables, s'il est possible d'ajouter à ceux que je viens de nommer, tâche d'en trouver un qui épouvante le gardien même du sombre empire, qui fasse trembler le noir Achéron, qui me glace moi-même de terreur. Il va sortir de ma famille une suite d'hommes coupables qui surpasseront les crimes de leurs pères, me feront paraître innocent au prix d'eux, et se souilleront d'attentats inouïs. Toutes les places vacantes dans le séjour des impies, ma famille les remplira. »*

⁶⁰⁴ Ibid., p.17.

⁶⁰⁵ Voir la traduction de M.E Greslou. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, op. cit., source BNF. Les références qui suivent sont des extraits du même texte.

Tantale continue de compter sur une place pour lui et pour sa lignée. Promesse de Mégère lorsqu'elle lui dit : « [...] retourne aux gouffres de l'enfer, au fleuve que tu connais. Déjà la terre attristée souffre sous tes pas criminels. ».

C'est l'Érinnye de la représentation de l'irréversible de la faute, alors qu'elle se pare en « bourreau », mais c'est aussi l'Érinnye de la représentation de l'innommable, dont le dire d'Atrée (dans la confrontation avec son frère Thyeste, dans la tragédie de Sénèque, lorsque le crime avait déjà été annoncé à ce dernier) se rapproche le plus :

Thyeste : « *Les dieux vengeurs viendront, C'est à eux que mes vœux livrent ton châtimant.* » Atrée : « *Toi, pour ton châtimant, je te livre à tes fils.* »⁶⁰⁶.

Le rideau tombe sur cette pièce tragique - *Thyeste* - avec ces derniers vers d'Atrée, ils soumettent le frère haï à ce point de non-retour, hors symbolisation, dans ce lieu où toute image unificatrice du corps est impossible.

L'angoisse qui occupait Thyeste n'y est plus. Mais c'est Thyeste, lui-même, qui peut exprimer le mieux cette angoisse qui l'envahissait, avant d'appeler la vengeance à son secours, voici ses propos :

« *Pourquoi ce retour de tristesse qui m'empêche de jouir d'un aussi beau jour ? Pourquoi ces larmes qui tombent de mes yeux sans que j'en sache la cause ? Pourquoi ne puis-je parer mon front de ces fleurs nouvelles ? Ah! Je ne le puis, je ne le puis. Les roses du printemps se détachent de ma tête ; les parfums qui baignent mes cheveux, ne les empêchent pas de se dresser d'horreur, et mon visage est mouillé de larmes involontaires. Des cris lugubres se mêlent à mes chants. Ah! Je veux donner encore des larmes à ma douleur, les malheureux trouvent un charme cruel à pleurer : je veux pousser de tristes plaintes, je veux déchirer cette robe de pourpre, et remplir ce palais de mes hurlements. Mon esprit s'émeut dans la vue des maux prêts à fondre sur ma tête, et me les annonce d'avance. Ah! Quand la mer se gonfle ainsi d'elle-même sans un vent qui la soulève, une tempête effroyable menace les matelots.* »⁶⁰⁷.

À partir de la signification donnée à son angoisse, Thyeste « sait », malgré lui, que son image renferme celle de ses enfants mastiqués, malaxés et broyés, fragmentés pour être absorbés et assimilés par son corps, puis les restes seront entreposés et jetés comme ce qu'ils sont, des déchets de la chair de Thyeste.

⁶⁰⁶ Sénèque, « Thyeste », in *Tragédies*, op. cit., Classiques en poche, Acte cinquième, scène III.

⁶⁰⁷ Les propos de Thyeste avaient déjà été visités, ils n'avaient pas été reproduits d'une façon intégrale. Voir la partie « Atrée ou l'au-delà de la rivalité ? », ainsi que la partie « Une famille souillée ». Voir la traduction de M.E. Greslou. Sénèque, « Thyeste », *Tragédies*, op. cit., scène II, source BNF.

Pour Thyeste quelque chose était apparu dans la place vide, il n'éprouvait plus l'inconnu touchant de plus près cet indicible. Il n'est pas du tout inutile de rappeler ici que Thyeste « s'en sort », car il trouve avec la haine le « fil d'Ariane » pour se couvrir et mettre à distance ce trop plein de son corps et ce trop plein de signification fournie par Atrée.

Et, c'est qui est particulier chez Thyeste, c'est qu'il va le faire au moyen de la condamnation qui lui avait été adressée par Atrée. Effectivement, il va la suivre à la lettre : Thyeste « se livre à ses fils », ces enfants « feront tous partie de lui-même »⁶⁰⁸. Thyeste se situe en tant que partenaire de sa fille et en tant qu'Autre « absolu » pour Égisthe, il est le nom aux commandes du désir du fils, désir de haine car c'est pour cela qu'il lui avait donné naissance.

Il est possible de dire que Thyeste se livre au supplice parce que le supplice est un chemin pour ne pas cesser d'exister. C'est sa réponse de haine face à un Autre qui le soumet au « trop », le laissant entrevoir, miroiter, « une jouissance sans loi », jouissance impossible sans disparaître. C'est une haine adressée à l'Autre, parce que l'Autre « me hait, s'il me renvoie à ma perte », à la perte du manque.

Puis, s'instaure ce carrefour de la jouissance, d'aller plus loin : c'est le désir de Tantale, d'Atrée et de Thyeste⁶⁰⁹, c'est le crime qui s'introduit en tant que mirage pour « dépasser » tout autre crime. Le sujet « accompli le supposé désir de l'Autre », il s'en approprie et va chercher les moyens pour le consommer.

Ou, comme le dit Jacques Hassoun, dans son livre *L'obscur objet de la haine* (1997), « Celui qui a la haine tente en permanence de frapper de déni la division du sujet, sa division, au nom de cet Autre tout-puissant, divisé dont il tente dérisoirement de prendre la place. »⁶¹⁰.

Ce n'est pas le sentiment haineux flottant dans la rivalité, dont on peut en déduire un moment passager, ce moment de concurrence que le cœur, dans le récit de l'*Orestie*, avait essayé d'y introduire lorsqu'Oreste va tuer Égisthe, mais qui s'est confirmé moins éphémère au moment où le désir d'Oreste avait été interpellé.

⁶⁰⁸ Voir la partie qui précède : « Une famille souillée ».

⁶⁰⁹ Qu'est-ce que peut être dit concernant Agamemnon ? Le traducteur et commentateur de l'*Orestie* d'Eschyle, Daniel Loayza, signale que « [...] Agamemnon, selon Clytemnestre inverse l'ordre naturel des saisons dont Zeus est le garant [...] », il se fait aussi qualifier du même qualificatif qu'un dieu. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., Loayza Daniel, note 135, correspondant à l'*Agamemnon*, p. 280.

⁶¹⁰ Hassoun Jacques, *L'obscur objet...*, op. cit., p. 33.

Ainsi, pour rendre compte de la haine, la captation imaginaire toute seule - tout en restant une *cause déclenchante*⁶¹¹ et gardant une fonction, comme l'indique Marcus André Vieira (1998), « *Le cadre imaginaire [...] permet la mise en place de certaines images affectives auxquelles le sujet pourra s'identifier* » - se découvre maigre.

La haine est, quand même, un « pari » sous le seau de l'imaginaire, celui de « dépasser » l'Autre - d'aller plus loin dans le forfait - répondant ainsi par la haine à sa supposée haine fondamentale et fondatrice, celle de ne pas laisser le sujet en paix par rapport à l'impossible de l'objet.

Est-elle la haine située en tant que portée d'« un être secoué » face au rapprochement virtuel de la fin, lu dans le désir de l'Autre ?

Deux propriétés de la haine sont alors discernables :

Dans la première propriété, la jouissance s'impose en tant que support de la haine dans la mesure où elle est définie comme un effet du langage, c'est-à-dire, ce par quoi le « naturel » n'est plus chez le sujet du fait qu'il parle, du fait que, de la jouissance, il est exclu. Un angle de vue qui renvoie donc à la figure mythique de l'Érinée, inscrite dans la dimension d'un « jamais finir » avec la souillure, dans la dimension de la faute et de la fatalité.

Dire Erinée c'est de tenir compte de son émergence, de la représentation trouvée pour signifier ce croisement entre la blessure - l'Autre qui n'a pas d'accès à la jouissance - et les « mot-dits » du père parce que castré. C'est aussi de tenir compte de son étendue, la défaite de tous les liens, lorsque dans la tragédie Atrée se dit Dieu, lorsque Thyeste commet l'acte incestueux, lorsque pour Oreste son père Agamemnon le destine au trépas, par sa réduction à n'être qu'un rebut.

Dans la deuxième propriété, il est important de signaler que situer la haine, telle qu'une position du sujet - du parlêtre - à l'égard d'un Autre « *tout-puissant* », comme une réponse à son désir méconnu mais « parcouru », et telle qu'un effet par où l'*être* surgit, impliquant que la faille ne peut jamais être comblée - réalisant le trou mais par la destruction, l'exécration, ou l'annihilation - c'est de ne pas circonscrire la haine à un discours, ni à une dimension imaginaire où « finalement » l'autre, le semblable, en serait la cause.

⁶¹¹ M.A Vieira analyse le rapport entre le registre imaginaire et l'affect à partir de l'angoisse et l'image. Voir aussi pour la référence notée après : Vieira Marcus André, *L'éthique de la passion...*, op. cit., p.167, 168, 169.

C'est avec une phrase de Francisco Pereña (2002) qu'il est possible d'insister sur l'articulation entre la haine et cette impossibilité à capturer l'être par le symbolique ou aussi à subjuguier le réel par le discours : « *Avec la parole nous nous distraisons de la mort, du violent sacrifice exigé par l'éveil quotidien de la communauté des hommes.* »⁶¹².

La haine se situe comme un versant où la parole manque, et, si elle peut « distraire » de la mort, force est de constater qu'elle ne le fait pas du chemin mortifère. Tel qu'un détour pour essayer de dérober l'informulable - reprenant la réflexion concernant la haine et le désir de l'Autre - elle est une poussée vers le monde de la mort, et ce *violent sacrifice* nécessaire au lien social semble, par la haine, devoir être reconduit⁶¹³ comme un chemin de destruction pour écarter la perte du manque.

Il convient aussi d'indiquer que c'est parce qu'il y a le manque, que l'homme n'a pas de « logiciel préinstallé » pour se débrouiller avec sa propre faille, et que c'est par cette précarité, et par une défaillance contingente au niveau de la parole, qu'il peut être conduit, par l'imaginaire de sa propre composition, à situer chez l'autre « le mal » de la perte.

Comme le formule Christian Hoffmann (1993), l'inscription de la haine dans le rapport à l'autre vient « [...] *marquant de la sorte le ratage de la parole à faire trou dans le réel autrement que par la mort.* »⁶¹⁴.

D'un côté, la question de la haine en tant que principe de séparation y est retrouvée, considérant que la « séparation » est entendue ici comme ce mouvement qui fait que, de l'impossible, l'être de la parole n'est qu'écarté. D'un autre côté, le chemin de la haine repousse la parole, et il n'y a que le processus destructeur de tout lien qui advienne.

Croit-on deviner une scission concernant la haine elle-même ? Question qui peut se fonder sur une dynamique de la haine qui active la division, la différence, en même temps qu'existe, tracé par elle-même, un sentier amenant la perte de cette particularité rencontrée.

Ce rapport - entre la haine en tant que principe nécessaire à la différenciation et la haine en tant que poussée qui peut impliquer, à terme, l'anéantissement du sujet lui-même - trouve dans le terme « conflit » la représentation qui permet de le nommer.

⁶¹² « *Con la palabra nos distraemos de la muerte, del sacrificio violento que exige el despertar cotidiano de la comunidad de los hombres.* ». Pereña Francisco, *El hombre...*, op. cit., p. 42. Traduction personnelle.

⁶¹³ Reconduire ce *violent sacrifice* prend aussi l'acception de l'escorter pour le « faire revenir », autrement dit pour ne pas le perdre et « le maintenir ».

⁶¹⁴ Hoffman Christian, « Préambule », *Clinique de la Passion*, œuvre collective, Paris, Aperture, Collection recherche psychanalytique, volume 8, éd. Springer-Verlag, p.11, 1993.

Sans entrer dans une logique chronologique, il faut se rappeler que, pour que la haine soit située en tant que position subjective, il faut d'emblée la rencontre avec le manque et le désir, avec ce qui marque la question de la différence. Cependant, cette dimension du conflit ne doit pas être effacée d'un trait, et pour aller dans ce sens on va s'adresser à Hésiode et à Homère.

Les grecs de l'antiquité avaient fait du conflit une divinité. De celle qui dans les récits épiques va tracer la suite des événements sous le signe de la séparation, plus encore de la discorde et de la scission.

D. D'Éris

Pour entrer dans le récit mythique de cette divinité nommée par les grecs Éris, il y a d'emblée à établir une précision :

Dans les récits épiques d'Homère, ainsi que dans la poésie hésiodique, Zeus est la puissance nommée qui a la charge de maintenir la distance entre le monde divin et l'humain. Si Zeus est, selon les Muses, le dieu de « l'avant et de l'après »⁶¹⁵, il n'est pas pourtant mis à la place imaginaire d'un Autre « jouisseur absolu », ou à la place de l'Un au sein duquel « tout s'y joint » ; c'est la malédiction du père qui œuvre ici, Zeus, lui-même, n'y échappe pas. Zeus « trompeur », on l'avait déjà repéré depuis le dire des Muses qui amène ce « mi-dire » du père des dieux.

Zeus est la figure mythique qui définit les limites du partage du monde⁶¹⁶. Nonobstant, Zeus pratique l'éris⁶¹⁷, la division, le conflit, la rupture des pactes, comme celui entre les Achéens et les Troyens dans l'*Iliade* qui, par la résolution de Zeus, est violé⁶¹⁸.

Il est intéressant de retrouver cette figure du père - par où les signifiants premiers du père castré y sont passés - qui pratique la séparation, le mot clé est « pratique », car il est le signifiant qui ponctue le rapport du père à la division.

⁶¹⁵ Voir du chapitre I : de la partie « Du mythe à la tragédie et la réponse du sujet au droit », le point 4. Du chapitre III : de la partie « Les crimes de la lignée ou « qui est Oreste ? » », le point 2.

⁶¹⁶ A ce propos se référer au texte de Jean-Pierre Vernant *Mythe et religion en Grèce ancienne*, le chapitre « Le monde des dieux ». Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 41-53.

⁶¹⁷ Éris en majuscule lorsqu'il s'agit de la divinité, façon de nommer la puissance, et éris en minuscule pour insister sur la pratique.

⁶¹⁸ Homère, *Iliade*, en *Homère, Iliade...*, op. cit., chant IV, « Assemblée Olympienne », « La Violation des Serments », p.147-153.

« *Verrons-nous de nouveau la guerre détestable et l'atroce mêlée ? Ou la bonne amitié sera-t-elle établie entre les deux partis par le vouloir de Zeus, seul maître des combats que se livrent les hommes ?* »⁶¹⁹, disent à l'unisson les guerriers des deux camps. Athéna, dans l'épopée, est envoyée par son père pour enfoncer « l'artifice » qui conduira les troyens à enfreindre le serment nécessaire pour la réconciliation.

Il ne s'agit donc pas du cheminement par rapport à l'ordre assimilé à Zeus, qui donne une place à chaque dieu et à chaque être, c'est d'Éris dont il est question, celle qui était à l'origine de la discorde entre les déesses et qui conduit, plus tard, à la guerre de Troie⁶²⁰.

Sans dormir avec personne, dit Hésiode, Nuit met au monde diverses divinités, dont Éris, la dernière. Éris, divinité de la discorde et du conflit, et qui va par la suite, engendrer des divinités sous le signe du funeste.

« *Et l'odieuse lutte (Éris), elle, enfante Peine (Ponos) la douloureuse, - Oubli (Léthé), Faim (Limos), douleurs larmoyantes, - Mêlées, Combats, Meurtres, Tueries - Querelles, Mots menteurs, Disputes, - Anarchie (Dysnomie) et Désastre (Atè), qui vont de compagnie, - Serment (Horkos) enfin le pire des fléaux pour tout mortel d'ici bas qui, de propos délibéré, aura commis un parjure.* »⁶²¹.

Éris est à « craindre » dans son lien à l'acte de destruction, au désordre et à la confusion. Elle l'est aussi dans son lien à une parole qui ne suffit pas, face à la souffrance ou à la transgression, et dont les coordonnées sont mensongères. Sans négliger qu'elle est à l'origine de ce qui ne s'éteint pas, à savoir la calamité qui se répète, à savoir l'Atè.

Éris est le mal de la division, dynamique qui s'oppose à celle de l'Un Empédoclien, par cette voie elle agit par opposition à l'amour dans sa dimension d'union entre semblables, de la *philia* nécessaire pour l'union de la cité⁶²².

Oui, un mal qui donne vie à la peine, à l'oubli, à la violence, à la confusion, au destin des hommes, et aux engagements auprès des autres, engagements du fait que l'homme est un être de la parole et du fait que le conflit existe.

⁶¹⁹ Ibid., p. 149, vers 82 - 85.

⁶²⁰ La plus ancienne référence aux origines de la guerre de Troie est trouvée dans *Les Chants Cypriens* (VI^e siècle av. J -C), une épopée en douze chants dont seulement une partie a été restituée ; voir de François Jouan : *Euripide et les légendes des chants cyprines, Des origines de la guerre de Troie à l'Illiade*, paru en 1966 et réédité en 2009. http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome/EP-III-1_9.htm

⁶²¹ Hésiode, *Théogonie*, op. cit., Classiques en poche, p. 29, vers 225 - 232.

⁶²² Voir dans la partie *La défaite*, « * Une famille souillée * » et une balance inclinée vers le Tartare. ». Particulièrement, « Mégère renchérit ou le lien social renversé ».

La Discorde est là, Éris se déplace et va de l'extérieur à l'intérieur des armées ; elle s'installe semant le désordre : n'est-ce pas Agamemnon, autre que Pâris, un paradigme du conflit ? Dans l'*Illiade*, il ne voulait pas rendre Chrysis, fille de Chrysis prêtre d'Apollon.

Un *cœur bardé d'impudence*⁶²³ – ce sont les mots d'Achille lors du conseil où il confronte l'Atride – guidait le cours des actions, puis, Agamemnon dépouille Achille de Briséis. C'est par les conséquences de son geste que Discorde transite au centre même des troupes des Achéens et qu'elle poursuit sa route chez les dieux de l'Olympe.

Il n'en est pas moins vrai qu'Agamemnon en dit davantage concernant l'enjeu trouble d'Éris dans son ardeur ; c'est ainsi qu'il s'adresse à Achille : « *Fuis, si le cœur t'en dit ! Ce n'est certes pas moi qui vais te supplier de rester pour me plaire. D'autres, assez nombreux, soutiendront mon honneur [...] Toi, parmi tous les rois divins, je te déteste [...] Immense est ta vigueur, mais tu la tiens d'un dieu [...] Moi, je me moque bien de toi, de ta colère ! [...] tu comprendras combien je te domine, et les autres craindront de me traiter dans leurs propos comme un égal et de me tenir tête.* »⁶²⁴.

Discours de haine, au-delà de l'éclat colérique, qui vise la ruine parce que, derrière la rivalité nommée, il n'y a que l'autre qui est apparenté à un dieu. Ce qui donne son élan à l'Atè des Tantalides s'exhibe, encore une fois si l'on pense à la lignée, en deçà des propos du roi : haïr les dieux et tous ceux qui lui rappellent qu'il n'en est pas un. Cela signifie aussi que, chez Agamemnon, il n'y a pas de conflit, un seul versant dirige le discours, celui de la haine.

Et cependant, Éris est toujours présente, sauf qu'elle n'est pas située en tant que lutte interne ou en tant que conflit relatif aux affects internes chez le descendant de Tantale, on n'est pas dans l'espace de la tragédie. Si la haine domine l'écart entre Agamemnon et le semblable « devenu » ennemi, elle le fait grâce à Éris.

C'est alors un trait d'inébranlabilité, un caractère de permanence dans la mesure où Éris est « nécessairement » actualisée dans le récit ? Dans l'épopée le héros n'a pas l'air d'hésiter ou de débattre avec lui-même, et cependant Éris est bien assidue au sein des narrations.

⁶²³ Achille : « *Ah ! vraiment, cœur bardé d'impudence [...]* ». Homère, *Illiade...*, op. cit., p. 97, vers 149.

⁶²⁴ Ibid., p.97 et 98.

« *La Discorde, disaient les grecs, est à l'origine. À cette discorde on va l'appeler ici scission pulsionnelle [...] »*⁶²⁵, dit Francisco Pereña dans *La pulsion y la culpa* (2001).

Un point à clarifier, Éris ne correspond pas à une nomination de la pulsion, elle correspond à une représentation de la division pulsionnelle. En tant que figure du mythe, elle surgit comme ce qui induit le mouvement, c'est dans ce sens qu'elle est inébranlable de la dynamique trouvée dans les récits du poète. Sans omettre que, en tant que divinité, elle vient signifier une puissance de destruction et de mort, et une puissance aussi amenant l'oubli et le serment. Éris ne peut pas être écartée de sa descendance, de son produit.

Comme il avait été signalé quelques lignes auparavant, c'est par le conflit et la division que l'homme souffre sa peine, sa douleur, et que l'oubli de la faute lui est nécessaire. C'est par elle que la trame de son destin se dessine, destin tragique de fatalité. C'est aussi par Éris qu'il va vers l'anéantissement de l'autre, du semblable, par l'image renvoyée par cet autre que le dit qu'il est de trop ou qu'il n'est pas un dieu.

Mais, c'est par Éris qu'il est vivant, parce qu'il fait avec ce qu'il est, un homme sans « programme tracé », mais un homme qui peut faire appel aux accords possibles par le symbolique.

Il est important, maintenant, d'essayer de définir ce qu'implique la question de la division pulsionnelle, puis de continuer à réfléchir sur ce versant d'Éris articulé à Serment⁶²⁶, dont il faut se rappeler que ce sont les Érinyes qui en seront les gardiennes.

1. Des pulsions chez Freud

« Une opposition entre une théorie optimiste de la vie et une théorie pessimiste n'entre pas en ligne de compte ; seule l'action conjuguée et antinomique des deux pulsions originaires, Éros et pulsion de mort, explique la bigarrure des

⁶²⁵ « *La discordia, decían los griegos, está en el origen. A esa discordia la llamamos aquí escisión pulsional [...] »*. Pereña Francisco, *La pulsion...*, op. cit., Introduction. Traduction personnelle

⁶²⁶ Le lien avec Serment et les Érinyes sera abordé lorsque la dernière partie du triptyque de l'*Orestie* sera intégré à ce texte.

manifestations de la vie, aucune de ces pulsions n'intervenant jamais seule. »⁶²⁷

Sigmund Freud, 1937.

Empédocle (490-435 av. J. -C), contemporain d'Eschyle, est le philosophe grec qui, à partir de son questionnement sur le devenir, pose les prémices de ce qui serait, des siècles plus tard, la théorie des pulsions chez Freud.

Le philosophe intègre dans sa réflexion les termes de principe et de puissance, il situe ainsi la dimension de la source et de ce qui a la propriété de mettre en mouvement, pour lui, le cosmos, le monde et ses objets. C'est alors un questionnement qui vise non seulement la dynamique, mais ce qui l'induit.

La démarche freudienne peut être comprise comme un questionnement concernant ce qui étaye le sujet, ce qui l'anime. L'intérêt freudien vise à saisir ce qui touche aux symptômes particuliers de chaque sujet, de même qu'aux phénomènes où le sujet est impliqué au niveau collectif, c'est le cas de la guerre entre nations.

Un point, alors, de convergence entre le philosophe et le créateur de la psychanalyse, à trouver à l'intérieur d'un regard qui interpelle les forces impliquées dans la dynamique soit-elle cosmique ou psychique ?

a. Pour arriver à la pulsion de mort

Entre le somatique et le psychique Freud introduit la pulsion, elle devient ainsi lien et séparation, sans elle ce qui provient de l'organisme - l'excitation - ne pouvait pas laisser une trace dans le psychisme. « *Par « pulsion » nous désignons le représentant psychique d'une source continue d'excitation provenant de l'intérieur de l'organisme [...] La pulsion est donc à la limite des domaines psychique et physique [...] »⁶²⁸*, énonce Freud en 1905.

⁶²⁷ Freud Sigmund, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, p. 258, 1985.

⁶²⁸ Freud Sigmund, *Trois essais...*, op. cit., p. 56.

Malgré l'intérêt de reprendre, d'une façon plus posée, l'évolution de la théorie freudienne concernant les pulsions, celle-ci ne peut être abordée, dans le cadre de cette thèse, que sommairement :

Dès 1905, en *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud précise alors la pulsion en tant que concept indiquant une frontière entre le psychique et le somatique ; il propose aussi la scission pulsionnelle sous le versant pulsions sexuelles et pulsions du moi (d'autoconservation). Puis, dès 1914 (dans le texte *Pour introduire le narcissisme*), Freud met en question cette division à partir de l'investissement sexuel du moi ; c'est le narcissisme qui va aussi montrer les limites d'une autre division pulsionnelle, nommée par Freud, pulsions du moi et pulsions d'objet.

En 1915, dans *Métapsychologie*, Freud accentue toujours cette place de la pulsion comme un représentant de l'organique dans le psychisme, en outre « *Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation ou n'apparaissait pas sous forme d'état d'affect, nous ne pourrions rien savoir d'elle.* »⁶²⁹, la pulsion n'est rendue présente que par la représentation. Freud énonce, dans cet écrit, les caractéristiques de la pulsion (source, poussée, objet et but) et leurs sorts (le refoulement, la sublimation, le renversement dans le contraire, le retournement sur la personne et le passage activité-passivité).

Mais, depuis 1914, dans l'article « *Remémoration, répétition, perlaboration* », Freud a introduit la tendance humaine à faire revenir quelque chose qui apparaissait à l'insu de l'analysant. C'est à partir du transfert et de la résistance, lors du travail d'analyse, que Freud dégage ce qu'il appelle la *compulsion de répétition*. « [...] *l'analysé ne se souvient absolument de rien de l'oublié et du refoulé, mais l'agit. Il ne le reproduit pas comme souvenir, mais au contraire comme acte, il le répète sans bien sûr savoir qu'il le répète.* »⁶³⁰.

À retenir, de ce segment du texte freudien, la notion de quelque chose agissant sur le sujet qui est en lien avec le refoulé, autrement dit avec ce qui avait été écarté, selon Freud, de la *remémoration*, de la conscience. C'est le sujet qui « est pris » par des « scénarios », comme si sa propre « trame » suivait le sens d'un déroulement « préétabli », comme si elle était prévue d'avance.

⁶²⁹ Freud Sigmund, « L'inconscient », *Métapsychologie* (1914), Paris, Collection Folio Essais, éd. Gallimard, p.82, 1995.

⁶³⁰ Freud Sigmund, « *Remémoration, répétition, perlaboration* », 1914, traduction de Agnès Ouvrard et Gudrun Römer.

Freud expose, dans cet article, une tendance à la répétition qui ne semble pas être orientée exclusivement par une recherche de plaisir. Dans les exemples illustrant le texte⁶³¹, ce qui se répète n'est pas lié à une expérience plaisante, au contraire, Freud nomme la honte, l'abattement et le désespoir, trouvés *dans l'arsenal du passé* et liés à la sexualité infantile.

En 1916, en *Quelques types de caractères dégagés par la psychanalyse*, Freud « débroussaille » un repère qui servira à clarifier, plus tard, la tendance à la répétition. Pour commencer, il articule une analyse concernant ceux qui « se disent vouloir être des *exceptions* » à la souffrance impliquée par une perte, car, de la souffrance, disent-ils, ils en ont déjà connu. Freud ne manque pas de signaler la base sur laquelle repose cette position : un dommage effectué à l'enfance par un Autre - dommage situé par Freud au niveau de la définition de la sexualité - vient, dans le présent, borner la place d'« *exception* »⁶³².

Dans une deuxième partie de ce texte freudien, intitulée « Ceux qui échouent devant le succès », la lecture effectuée par Freud de deux drames, celui de Lady Macbeth⁶³³ et de Rebecca West⁶³⁴, lui permet de saisir des enjeux relatifs à l'interdit de l'inceste et au complexe d'Œdipe, au sein de l'insupportabilité de l'accomplissement d'un désir. Freud conclut ainsi : « [...] *les forces de la conscience morale, qui font qu'on tombe malade devant le succès [...] sont intimement liées au complexe d'Œdipe, aux rapports au père et à la mère. C'est peut-être d'ailleurs aussi le cas de notre sentiment de culpabilité en général.* »⁶³⁵.

Une troisième partie de cet article, « Les crimes par sentiment de culpabilité », introduit la culpabilité à la source de l'acte criminel. Freud l'indique clairement : « *Si paradoxal que cela puisse paraître, il me faut dire que le sentiment de culpabilité préexistait à la faute : ce n'est pas de celle-ci qu'il procédait, mais au contraire la faute procédait du*

⁶³¹ « [L'analysant répète] ses inhibitions, ses attitudes inadéquates, ses traits de caractères pathologiques. Il répète bien, pendant le traitement, tous ses symptômes. », dit Freud concernant la mise en place du transfert. Freud Sigmund, « *Remémoration...*, op. cit.

⁶³² Freud Sigmund, *Quelques types de caractères dégagés par la psychanalyse* (1916), Essais de psychanalyse appliquée. Paris, éd. Gallimard, 1933. Réimpression, 1971. Collection Idées, nrf, n° 263, 254 pages. (pp. 105 à 136). Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933. Voir la première partie du texte de Freud « Les exceptions ».

⁶³³ Tout en reconnaissant que l'avis émit ici est éminemment personnel, il m'est nécessaire de dire que la beauté du texte de Shakespeare n'est pas compromise par la loupe de l'analyste et qu'il y a une autre création, dans le sens de l'art, qui se découvre à la lecture du texte freudien.

⁶³⁴ Voir la tragédie de William Shakespeare, *Macbeth* (1623), et la pièce dramatique d'Henrik Ibsen, *Rosmersholm* (1887).

⁶³⁵ Freud Sigmund, *Quelques types...*, op. cit., Voir la partie du texte de Freud « Ceux qui échouent devant le succès ».

sentiment de culpabilité. »⁶³⁶. Des observations antérieures vont permettre à Freud de résoudre la question à laquelle il aboutit, *d'où provient-il* ce sentiment de culpabilité ? Il renvoie, dit Freud, à la faute impliquée dans les *deux grandes intentions criminelles : tuer le père et avoir des relations sexuelles avec la mère.*

La valeur de cet article freudien de 1916 est dans ce franchissement effectué par Freud concernant ce qui se répète, qui revient sans cesse, souvent sous une forme symptomatique, et qui a un lien avec la résolution trouvée par chacun face à l'interdit fondamental. Puis, ce qui fait retour ne peut pas être situé du côté d'une satisfaction plaisante, c'est le cas du crime par une culpabilité qui le précédait, ou celui de l'« échec » soutenu par un désir qui ne peut rester qu'au niveau du fantasme, amenant avec lui l'éveil d'un sentiment de culpabilité, plus ancien et plus fort que le sentiment de plaisir trouvé dans la réussite.

b. Du texte freudien : *Au-delà du principe du plaisir*

Entre 1919 et 1920, Freud postule l'existence d'une pulsion, autre que la pulsion de vie, dominant la vie psychique de l'être humain. La pulsion de mort est le concept théorique par lequel Freud se rapproche de ce qui trace ce chemin énigmatique qui fait que la vie se tourne vers la souffrance et que la peine ou la douleur se répètent.

De l'observation, et de l'analyse, de la névrose traumatique et des rêves - dont Freud conclue la reproduction de quelque chose de déplaisant, qui remonte à un moment antérieur à l'événement traumatique le plus proche - Freud pose son regard sur le jeu d'un enfant de 18 mois.

Ce jeu, appelé par Freud le « fort-da », comportait de façon répétitive la disparition et l'apparition de l'objet. C'est l'interrogation de Freud, à ce moment-là, qui permet d'entrevoir la répétition comme amenant un « au-delà » d'une tendance à la satisfaction : « *Comment alors concilier avec le principe de plaisir le fait qu'en jouant il reproduisait cet événement pour lui pénible ?* »⁶³⁷. Freud n'affirme pas une conciliation entre le principe du plaisir et la répétition du *pénible*, au contraire, il interpelle l'harmonie, le rapprochement entre les deux.

⁶³⁶ Ibid., Voir la partie du texte de Freud « Les crimes par sentiment de culpabilité ».

⁶³⁷ Freud Sigmund, « Au-delà du principe du plaisir » (1919-1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, première partie : Le principe du plaisir, p.17, 1968.

Un, l'enfant revient sur un état de malaise et deux, si par son geste - certes - il y a une tentative de maîtrise (dit Freud), elle n'est pas éprouvée dans l'absolu, l'affaire n'est pas réglée et la répétition du jeu vient signifier l'irrésolu.

C'est comme dans la situation du transfert - dans la relation analytique - introduite par Freud dans ce texte, où des situations marquées par la douleur et la culpabilité s'y insèrent : « [...] *on ne peut s'empêcher d'admettre qu'il existe dans la vie psychique une tendance irrésistible à la reproduction, à la répétition, tendance qui s'affirme sans tenir compte du principe du plaisir, en se mettant au-dessus de lui.* »⁶³⁸.

« La répétition s'affirme indépendante » par rapport à ce que Freud croyait être le principe régisseur de la dynamique psychique. La *conciliation* n'apparaît pas comme possibilité, Freud concrétise de plus en plus l'existence d'une tendance déterminée, qui agit « ignorant » le principe de plaisir. C'est le support de cette tendance qui est en suspens, mais, dans le développement de Freud, pas pour long temps.

Le rôle du principe du plaisir, défini par Freud au début de son texte – ce qui fait que l'excitation soit amenée vers le plus bas degré de tension – n'est plus situé, pour Freud lui-même, en tant que moteur de cet orientation psychique à la répétition⁶³⁹.

À la pulsion définie comme « [...] *l'expression d'une tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur auquel il avait été obligé de renoncer [...]* »⁶⁴⁰, Freud intègre - toujours dans l'*Au-delà du principe du plaisir* - le « but final » vers lequel se dirige tout être vivant : la mort. « [...] *le non-vivant est antérieur au vivant.* ».

Le rapport entre les deux pulsions n'a pas un caractère apaisant, les deux orientations sont en opposition, ce sont de forces antagonistes qui, par *leur alternance*, vont avoir comme effet *de prolonger la durée du voyage*⁶⁴¹.

L'homme s'applique, par la répétition, à régler cette division, à essayer de rétablir une continuité dans ce qu'on ne peut pas *suturer* - comme le dit Francisco Pereña (2001)⁶⁴² - autrement, reprenant les propos freudiens, « le voyage s'arrête ». Ou, formulé en forme de questionnement : si la division pulsionnelle n'existait plus que devient l'excitation de

⁶³⁸ Ibid., troisième partie : Principe du plaisir et transfert affectif, p. 27.

⁶³⁹ Le sentier théorique parcouru pour arriver au postulat sur la pulsion de mort est rappelé par Freud dans la sixième partie, « Dualisme des instincts, Instincts de vie et instincts de mort ». Voir de la page 64 à la page 67. Ibid.

⁶⁴⁰ Ibid., cinquième partie : La contrainte de répétition obstacle au principe du plaisir, p. 46.

⁶⁴¹ Ibid., p.52.

⁶⁴² La répétition « [...] *l'impossible de recomposer, la scission impossible de suturer.* », « [...] *lo imposible de recomponer, la escisión imposible de suturar.* » Pereña Francisco, *La pulsión...*, op. cit., p. 28. Traduction personnelle

l'organe ? L'humain, donc, non pas « barbarisé » mais « robotisé », complètement « automatisé » ? Soumis alors à un penchant qui l'envahit et qui est sa propre destruction ?

Avant de se diriger, par une autre voie que celle de la tragédie, vers cette question du sujet submergé par et dans la pulsion de mort, il y a une articulation à explorer concernant le développement de la psychanalyse chez Freud et la pensée philosophique d'Empédocle. Bien que Freud s'efforce à trouver une validité biologique à ces deux principes – repérée dans son interrogation à propos de l'évolution des organismes vivants – ce texte, *Au-delà du principe du plaisir*, frappe par son rappel au texte du philosophe.

c. De l'alternance ou de la scission : avec Empédocle, Eschyle et Freud.

Le conflit entre Éros et Thanatos, au centre de la dynamique psychique, est posé par Freud à partir du texte *Au-delà du principe du plaisir* (1919-1920) où la marque d'Éros apparaît beaucoup plus explicite. Le labeur d'Éros consiste à unir, à réunir, à *former des ensembles*⁶⁴³, à l'opposé il y a Thanatos, et Freud renvoie à sa présence au sein même de l'amour, inscrivant l'homme dans une dynamique où la scission est souveraine, « *L'amour concentré sur un objet nous offre lui-même une autre polarité de ce genre : amour proprement dit (tendresse) et haine (agression).* »⁶⁴⁴.

Nommer l'amour en lien avec la haine - Freud oriente la réflexion vers les tendances sadiques qui poussent à la domination de l'objet sexuel - sert ici à pointer la tutelle du conflit. Or, à la fin de ce texte, le postulat de Freud est encore plus radical, la pulsion de mort gouverne le « rebus » psychique et le principe du plaisir est à son service⁶⁴⁵.

Un doute se dresse concernant le titre de cette partie, « Entre Empédocle et Freud » ou « D'Empédocle à Freud », ne serait-il pas plus fructueux ? Exprimé de cette façon, il devrait renvoyer la réflexion vers plusieurs changements de paradigme concernant le regard porté sur l'humain : du cosmos au Dieu unique et au sujet de l'inconscient ; du mythe au citoyen et à l'homme qui se pose, ou qui ne supporte pas, la question sur son

⁶⁴³ Freud Sigmund, « Au-delà... », op. cit., cinquième partie : « La contrainte de répétition obstacle au principe du plaisir », p. 54.

⁶⁴⁴ Ibid., sixième partie : « Dualisme des instincts, instincts de vie et instincts de mort », p. 67 et 68.

⁶⁴⁵ Ibid., septième partie : « Principe du plaisir et instincts de mort », p. 80.

énigme, et qui va par la suite mettre en place des « béquilles » pour faire taire cette même question ou bien pour « tenir » face à l'irrésolu de son mystère.

Tout en reconnaissant qu'il y a toujours un risque à faire un bond dans le temps, dédaignant, certainement, le « pas à pas » de l'homme et, dans cette perspective, les réponses en concordance avec son temps, avec son vécu qui est en lien avec les avatars collectifs, le pari est de rester chez Éris, le conflit : avec Empédocle et Freud.

Il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'une reprise de la philosophie grecque, Aristote et Platon ne pourraient pas être omis, c'est plutôt une proposition de visiter le conflit pulsionnel suivant la piste que Freud lui-même avait tracée, la rencontre avec des fragments connus du présocratique Empédocle.

On talonne la question freudienne concernant les forces qui sont à l'œuvre et qui assurent un être humain animé. Empédocle est regagné, Freud lui rend hommage⁶⁴⁶ dans un de ses derniers écrits, *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937), où il retrouve une résonance antique à sa théorie de la division pulsionnelle.

Dans la rigueur qui caractérise les chemins freudiens qui fait que Freud interpelle ses propres propositions, Freud ne manque pas de signaler que les « substances » en jeu, dans la théorie d'Empédocle, sont sûrement modifiées *après deux millénaires et demi* : « [...] *nos substances fondamentales ne sont plus les quatre éléments d'Empédocle, la vie s'est [...] dissociée de l'inanimé, nous ne pensons plus au mélange et à la séparation de particules de substance, mais à la soudure et au désalliage de composants pulsionnels.* »⁶⁴⁷.

Entre Éros et Thanatos, la « lutte » occupe la place de l'alliance. « Soudure » par l'un, « désalliage » par l'autre, où la pulsion de mort, régnant sur l'antagonisme, est définie par Freud (1937) comme étant la *poussée du vivant à retourner à l'absence de vie*⁶⁴⁸.

« *Et personne ne peut prévoir sur quel habillage le noyau de vérité contenu dans la doctrine d'Empédocle se présentera à des vues ultérieures.* », dit Freud pour finaliser cette partie de son article. L'heure est donc venue de poser la question : Qu'est-ce qui a été transmis par Empédocle ?

⁶⁴⁶ Les mots utilisés par Freud, pour décrire le philosophe grec, sont plus qu'élogieux : « [...] *l'une des figures les plus grandioses et les plus remarquables de l'histoire de la civilisation grecque.* ». Freud Sigmund, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, p.260, 1985.

⁶⁴⁷ Ibid., p.262.

⁶⁴⁸ Ibid.

• Une visée politique d'Union chez Empédocle ?

Empédocle d'Agrigente, s'il est contemporain d'Eschyle, aucune trace n'a été retrouvée concernant une rencontre entre les deux grecs ; il reste cependant un supposé partage contextuel au niveau des questions propres au siècle de la tragédie. Eschyle né vers 526 av. J.-C., mort en 456 av. J.-C., Empédocle né, probablement, en 490 et mort en 435 av. J.-C.

Penser à deux hommes traversés, voire questionnés, par ce qui circulait concernant la place de l'homme au centre de la construction grecque de la cité est envisageable. Une construction où le conflit, considéré comme dangereux⁶⁴⁹, était dans la ligne de mire et où il devait rester confiné à la périphérie, l'illustration tragique de ceci est bien la troisième et dernière partie de l'*Orestie* d'Eschyle, « Les Euménides ».

Le dire d'Empédocle s'oppose à la négation du conflit, de la lutte. Pour Empédocle, le conflit non seulement existe par l'agir des principes opposés (l'Amour et la Haine), il est considéré comme indissociable du monde. Pour autant, le philosophe résisterait-il à la pensée de l'« Un » permanent, la cité renfermée sur elle-même, bannissant la différence à l'extérieur ou l'enfermant, comme c'était l'état des femmes ?

Sur ce point il est intéressant d'aborder la position du philologue et helléniste Jean Bollack⁶⁵⁰, ce détour peut aider à mieux saisir la question antérieure. Dans son article « Voir la haine » (2001), Jean Bollack introduit une dimension culturelle à l'analyse des fragments d'un poème empédoclien⁶⁵¹.

C'est à partir de la prise en compte de la position du philosophe (Empédocle), de l'observation de la légitimation de son discours et du fait qu'il le soumet au jugement de l'interlocuteur⁶⁵², que Jean Bollack⁶⁵³ situe une pensée philosophique qui ne s'abstrait

⁶⁴⁹ La référence est ici l'étude de Nicole Loraux par rapport à la problématique place du conflit au sein du consensus nécessaire pour la stabilité de la cité. Voir le texte de Nicole Loraux : *La Cité Divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, 2005.

⁶⁵⁰ Dans les années 1960 Jean Bollack avait consacré sa thèse de doctorat à Empédocle. *Empédocle I. Introduction à l'ancienne physique*, Paris, éd. de Minuit, 1965.

⁶⁵¹ Ce sont des morceaux de papyrus (I^{er} siècle après J. -C) retrouvés en Égypte dans une couronne funéraire (II ou III siècle après J. -C) et récupérés par un archéologue allemand en 1904, qui ont permis, à partir de 1990, la connaissance des fragments d'un poème d'Empédocle qui vient compléter son œuvre. Ces fragments sont recueillis dans le texte *L'Empédocle de Strasbourg* (1999).

⁶⁵² Bollack Jean, « Voir la haine. », *Méthodes* [En ligne], 1 | 2001, mis en ligne le 08 juillet 2010, consulté le 12 janvier 2013. URL : <http://methodos.revues.org/169> ; DOI : 10.4000/methodos.169.

⁶⁵³ Jean Bollack analyse les étapes parcourues par le philosophe d'Agrigente dans son argumentation, il effectue aussi des choix de signification concernant la traduction de certains termes. Cette lecture est articulée par J. Bollack aux autres textes connus du philosophe, *La Nature et Purifications*.

pas du contexte dans lequel elle évolue et qui cherche à « atteindre » le *destinataire* du discours.

Autrement dit, une intention est prêtée au texte au-delà d'une réflexion sur les réponses physiques aux phénomènes du monde, Jean Bollack pose cette intention sous un signe communautaire.

Dans une lecture qui s'éloigne de celle d'Alain Martin et Olivier Primavesi (1999), traducteurs et éditeurs de *L'Empédocle de Strasbourg*⁶⁵⁴, Jean Bollack signale un sens du discours d'Empédocle qui va vers la transmission d'une position particulière face au monde : « [L'écouteur] Il est invité à vivre en accord avec le monde grâce à l'acuité de sa connaissance, et à rejoindre la loi du devenir déterminée par l'Amour, qui ne se distingue pas du mouvement cosmique, unitaire et unifiant. »⁶⁵⁵.

Les hommes sont conviés par le discours à rejoindre une conception où l'Amour est le gardien du salut, le gardien de l'Unité, d'autant plus que, selon l'interprétation de Jean Bollack, le mouvement ou *le devenir* est défini par l'Amour⁶⁵⁶. Pour indiquer également que la *connaissance*, suivant l'analyse exposée dans l'article « Voir la Haine » (2001), est liée « nécessairement » à la vie sociale.

Des réflexions du philologue, on soulignera ce qui suit. Le rapport entre les principes n'entre pas dans un mouvement d'alternance (ce qui impliquerait le règne d'un principe ou d'un autre), l'analyse de Jean Bollack est ainsi en rupture avec l'idée d'une organisation cyclique du monde⁶⁵⁷. L'Amour limite les dégâts de la violence lorsque la Haine agit, au cœur du lien entre les principes la Haine est soumise au mouvement d'unification, à l'Amour, et « le mal », *la douleur d'exister*, n'a donc pas à rester parmi les êtres⁶⁵⁸. Le « nous » communautaire se constitue par la forme unificatrice, par l'Amour⁶⁵⁹.

⁶⁵⁴ Martin Alain, Primavesi Oliver, *L'Empédocle de Strasbourg*, (P. Strasbourg. gr. Inv. 1665-1666), Berlin, éd. BNUS de Gruyter, 1999. Ce texte sera « légèrement » visité par la suite.

⁶⁵⁵ Bollack Jean, « Voir la haine. », op. cit.

⁶⁵⁶ L'utilisation des majuscules, concernant les termes Amour et Haine, cherche à accentuer le caractère de « principe ».

⁶⁵⁷ L'interprétation cyclique est à situer à partir de l'analyse effectuée par Alain Martin et Olivier Primavesi traducteurs des derniers fragments connus d'Empédocle. Martin Alain, Primavesi Olivier, *L'Empédocle de Strasbourg*, op. cit.

⁶⁵⁸ « [...] la destruction ne règne pas seule dans le monde tel qu'il est, qu'elle ne dispose d'aucune suprématie capable de tout emporter et de semer l'angoisse. Ainsi la doctrine apprend à regarder la violence dans le monde et à en tirer la certitude qu'elle est contenue dans les limites qui lui sont imposées et qu'elle y est comme prisonnière. On peut regarder la mort en face et en faire un élément de vie, la reconnaître et l'étudier dans les objets qui vivent. [...] Les hommes comprendront qu'elle ne peut pas être retraduite dans les termes de la lamentation seulement. Le système spéculatif enseigne que l'origine du mal n'est pas absolue. S'il fournit un remède puissant, il faudrait compléter le vers

Un passage peut mettre en évidence la lecture de Jean Bollack (2001) à propos de la place de la Haine dans l'œuvre d'Empédocle :

*« L'Amour est sans doute théologiquement premier, mais dans le devenir du monde, tel qu'il se construit, il vient toujours après ; il limite la violence, dont il se sert à ses propres fins. On se trouve encore renvoyé à un concept global de vie qui inclut la mort dans l'histoire du monde. Le tourbillon de l'Amour s'est installé dans celui de la Haine; se substituant, il lui imprime sa forme. »*⁶⁶⁰.

Revenant sur la question qui avait encouragé la visite des développements de Jean Bollack, à propos d'un possible rapprochement entre la pensée d'Empédocle et la pensée grecque (du VI^e et du V^e siècle av. J. -C siècle) concernant le conflit, on peut être tenté de dire que du moment où le discours d'Empédocle, si l'on suit l'analyse de Jean Bollack, engage une dimension politique - dimension dont l'orientation serait l'union, la contenance du conflit, de la division - ce discours serait en cohérence avec l'affirmation de la cité où le « nous », l'Un, trouve toute sa place.

Ce qui est encore à souligner c'est que de cette « possible cohérence », entre la « visée politique » d'Empédocle et l'interpellation grecque concernant l'union, on peut extraire l'oubli du sujet, celui qui ne peut pas faire partie de l'Un au risque de disparaître.

Le « nous », lu par Jean Bollack chez Empédocle, impliquerait-il, alors, la négation du sujet qui échappe au contrôle social, ainsi que la négation de la pulsion de mort comme constante qui échappe à l'amour imaginaire ? « Il n'y a pas lieu d'être angoissés », « la souffrance humaine n'existe donc pas »⁶⁶¹, car l'Amour veille ?

Où situer, dès lors, la dimension de la faute, de l'Atè et de la division qui sont par cette voie épargnées ? « Le supplice » n'y est pas et, pour additionner, du moment où la lutte entre Éros et Thanatos « disparaît », on peut aussi se poser la question autour de la tragédie, lorsque l'on reconnaît l'Atè esquisant la destinée de ses héros.

de manière à ce qu'il soit conclu au contraire que le mal n'est pas incommensurable. Pour peu qu'on le veuille. ». Bollack Jean, « Voir la haine. », op. cit.

⁶⁵⁹ « [...] le narrateur-glossateur peut donc en se répondant à lui-même, et en dépassant la mise en scène de l'auto-dialogue d'un «je», représentatif d'un certain ordre des choses, adopter une vue plus globale et communautaire, et préciser au nom de tous les hommes que la profondeur de l'abîme a été sondée. C'est toujours le même «nous», se référant à une identité qui se constitue sous la protection du mouvement d'unification totale. ». Bollack Jean, « Voir la haine », op. cit.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ C'est une reformulation d'une citation précédente de Jean Bollack (2001).

Or, cette lecture effectuée du texte de Jean Bollack se constate fort insuffisante et on ne va pas entrer dans l'étude de points communs et divergents⁶⁶² dans une mise en tension avec la théorie psychanalytique.

L'expression d'une mise en question à propos de cet éloignement d'Éris par rapport à la cité peut aussi être située au niveau de l'anthropologie-historique ou comme le formule Nicole Loraux (1997) : « [...] pour dire l'horreur de la déchirure [...] c'est à Empédocle qu'il faudrait emprunter le vocabulaire de la division lorsque, à rebours de la grande loi d'Amitié, Éris, la discorde qui fend tous les êtres par le milieu, coupe chaque tout en deux parties. »⁶⁶³.

Il est à noter alors qu'Empédocle, dans ses poèmes, exprime la présence incessante de Discorde menaçant l'union, et de ce fait la cité, ainsi que la présence perpétuelle du conflit expliquant le devenir du monde. Cette pensée du principe de la Haine et du principe de l'Amour qui s'y opposent et qui s'y affrontent, où la Haine n'est pas soumise à l'Amour et forme avec lui une sorte de dualité, sera reprise ultérieurement.

Inclure le conflit au sein de la genèse du monde et de l'humain et, surtout, insister sur lui le plaçant au centre du devenir, ce n'est pas sans rappeler l'homme tragique qui se joue comme une réponse possible à une tentative du droit de « tout faire accorder » pour la survie de la cité⁶⁶⁴. Hypothèse d'un Empédocle qui est toujours politique mais qui par sa théorie de la lutte entre l'Amour et la Haine introduit la division comme ce qui marque le diapason, comme ce qui anime l'homme et ses œuvres.

Il y a lieu d'indiquer que dans l'*Orestie* d'Eschyle un fragment est signalé, par le traducteur et commentateur du texte de référence, comme faisant référence à la théorie Empédoclienne. Le chœur, dit Daniel Loayza (2001), « [...] passe en revue les quatre éléments et les puissances de terreur qui les hantent. Il n'est évidemment pas à

⁶⁶² D'un point de vue anthropologique voir, par exemple, la critique effectuée par Jacqueline de Romilly lors d'un compte rendu bibliographique concernant le livre de Jean Bollack, *Empédocle, I. Introduction à l'Ancienne Physique*. Tout en reconnaissant que les thèses de Jean Bollack ne pourront plus être ignorées, Jacqueline de Romilly soumet le texte à une analyse critique. Elle soulève que, parce que le fil de son analyse est aristotélien, Jean Bollack est « [...] peut-être entraîné à forcer l'aspect unitaire d'Empédocle [...] ». Interpréter les textes de telle façon que penser l'orientation - du principe de la Haine, « au même titre » que l'Amour - est *impensable*, dit la philologue et helléniste. Romilly Jacqueline, « Compte Rendu Bibliographique », *Revue des Études Grecques*, Année 1966, Volume 79, Numéro 376, p. 785 - 788.

⁶⁶³ Dans une note, correspondant au texte cité, Nicole Loraux fait référence au fragment 63 DK d'Empédocle et indique une interprétation différente de celle de Jean Bollack. Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 94.

⁶⁶⁴ Se référer à la partie « Avec le droit », du texte.

exclure qu'Eschyle ait connu la doctrine des « quatre racines de toutes choses » de son jeune contemporain Empédocle d'Agrigente [...] »⁶⁶⁵.

Il n'est pas très hasardeux de dire que la connaissance des alliances des éléments devait probablement engager la prise en compte des forces impliquées dans le mouvement. Le texte même d'Eschyle semble être porteur de cette idée. Après avoir nommé la terre, l'eau, le feu et l'air - signalant leur nature immaîtrisable⁶⁶⁶ - le chœur va introduire ce qui pour lui amène la ruine : « Sur le couple qu'unit le joug, autant chez l'homme que chez les bêtes, triomphe la passion qui régit le cœur féminin. »⁶⁶⁷.

L'union est déchirée par la passion féminine : femmes tueuses des enfants, des pères et des époux, dit le chœur⁶⁶⁸. Cette passion appelle à la transgression des accords symboliques et des liens de sang, l'amour compromis pour maintenir les alliances est entamé par la haine⁶⁶⁹, véhiculant la scission et rendant compte du conflit⁶⁷⁰.

Pourtant l'évocation du conflit, entre Éros et Thanatos, dépasse largement cette intervention du chœur ; en réalité tout le récit tragique de l'*Orestie* d'Eschyle semble témoigner de cette lutte vécue par le héros lorsqu'il brave son destin. Bien que, pour Oreste, elle soit située au nœud même de sa propre « turbulence » et que, pour Empédocle, elle soit située au niveau des principes auxquels le monde y est soumis.

Sans oublier que le dualisme pulsionnel est ancré dans l'élaboration théorique psychanalytique et que, pour Freud, la découverte de la pulsion de mort ne fait que renforcer cette observation concernant la dualité, entre Éros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort.

Ainsi, dans *Au-delà du principe du plaisir* (1919-1920) - lorsque Freud tente de conceptualiser ce qu'il nomme la pulsion de mort - le conflit pulsionnel est alors confirmé, « Notre conception était dualiste dès le début et elle l'est encore davantage

⁶⁶⁵ Daniel Loayza (Notes des Choéphores), Eschyle, *L'Orestie. Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, éd. GF Flammarion. p.330, 2001. Les vers évoqués par D. Loayza sont à retrouver dans la page 188 du même texte.

⁶⁶⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p.188, vers 585 - 592.

⁶⁶⁷ Ibid., p. 188, vers 599 - 601.

⁶⁶⁸ Althaea, premier exemple rapporté par le chœur, une mère qui tue son enfant ; Scylla, deuxième exemple, une fille qui tue son père ; Clytemnestre et les femmes de Lemnos, troisième exemple, des femmes qui tuent leurs époux. Ibid., p. 188 et 189, vers 602 - 638.

⁶⁶⁹ On reviendra plus tard sur la haine en tant que principe de séparation pour Empédocle.

⁶⁷⁰ La passion de la haine, dans la démesure, est clairement située ici pour Eschyle du côté du féminin.

aujourd'hui, depuis que nous avons substitué à l'opposition entre les instincts du Moi et les instincts primitifs celle entre les instincts de vie et les instincts de mort. »⁶⁷¹.

La place, donnée à la dynamique des pulsions en conflit, ne disparaît pas dans l'œuvre freudienne, Freud insiste sur celle-ci jusqu'à ses derniers développements. Tel que Freud l'indique dans le texte *L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937) - citation qui introduit cette partie concernant les pulsions - « [...] seule l'action conjuguée et antinomique des deux pulsions originaires, Éros et pulsion de mort, explique la bigarrure des manifestations de la vie [...] »⁶⁷².

C'est le moment de se rappeler que les pulsions garantissent la frontière entre le vivant et le sujet du langage ou, comme Jacques Podlejski (2011) le formule, les pulsions « [...] peuvent être comptées parmi les conséquences essentielles de la greffe sur le vivant que constitue cette intrusion, unique dans le règne animal, cette intrusion qui est comme une mutilation, cette intrusion qui est au fondement de la douleur d'exister, cette intrusion qui est celle du champ symbolique dans l'expérience humaine. »⁶⁷³.

La négation d'Éris, ou son éloignement, ne fait pas taire la souffrance humaine, car elle existe parce que le vivant est devenu sujet et qu'il a pu essayer de se représenter la mort, l'organe, par le langage. La pulsion est constante⁶⁷⁴, comme le formule Freud (1915), et le conflit est nécessaire.

• Du conflit entre l'Amour et la Haine

À l'origine Empédocle formule l'existence d'une forme unifiée, l'image d'un « continu » qui est une sphère, parfaitement unie et sans faille⁶⁷⁵. Il postule aussi que, par la dynamique de deux forces - de deux principes, l'Amour et la Haine -, le problème du devenir, du non-repos, du monde en mouvement, se pose.

⁶⁷¹ Freud Sigmund, « Au-delà... », op. cit., sixième partie : Dualisme des instincts, instincts de vie et instincts de mort, p. 67.

⁶⁷² Freud Sigmund, « L'analyse... », op. cit., p. 258.

⁶⁷³ Podlejski Jacques, « Instinct ou pulsion ? », Les Apprentis Philosophes – Valence, Dans le cycle : "Innombrables sont les récits du monde ", 30 novembre 2011. Sur le site de l'Association de Psychanalyse Jacques Lacan : <http://www.apjl.org/spip.php?article467>

⁶⁷⁴ « La pulsion [...] n'agit jamais comme une force d'impact momentanée mais toujours comme une force constante. ». Freud Sigmund, « Pulsions et destins de pulsions » (1915), *Métapsychologie*, Paris, Collection Folio Essais, éd. Gallimard, p.14, 1995.

⁶⁷⁵ Empédocle, *Sur la nature, Purifications*, Présentation, traduction et notes d'Y. Battistini, éd. Imprimerie Nationale, 1997.

Ces deux hypothèses ne sont pas contradictoires, lorsque la lutte y est introduite. C'est alors poser la cohérence du conflit - au-delà de son agir à l'égard de la « substance »⁶⁷⁶ - pour aller vers ce qui peut être lu comme une construction proche du mythe : une représentation de l'immobilité, de la sphère, dans un rapport au monde animé.

Jean-Pierre Vernant introduit Empédocle, dans son livre *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1990), dans le courant de l'orphisme⁶⁷⁷. À l'encontre, selon l'auteur, de la « tradition » hésiodique, dans laquelle la mythologie s'organise *du désordre à l'ordre*⁶⁷⁸.

Mais ce « désordre », qui est toujours une référence à la confusion originaire entre Ciel et Terre, n'était pas par lui-même l'image d'un « immobile » ? Une confusion pérenne, intemporelle qui s'opposait au mouvement, à l'ordre qui s'en suivit après la séparation ?

« [Les orientations de l'orphisme] prennent le contre-pied de la tradition hésiodique. Chez Hésiode [...] depuis un état originel de confusion indistincte jusqu'à un monde différencié et hiérarchisé [...] »⁶⁷⁹, dit Jean-Pierre Vernant (1990).

Si Ciel et Terre n'étaient pas différenciés, selon le mythe d'Hésiode, le « contre-pied », indiqué par Jean-Pierre Vernant, concernant Empédocle, n'apparaît pas si clairement. L'état de fusion des dieux de l'origine peut être aussi situé en tant qu'unité close, dont un produit s'échappe, introduisant le désir et la nomination de la haine.

L'origine, représentée dans la théogonie d'Hésiode, peut être rapprochée, indirectement, à la « sphère » ? Et pour forcer encore plus le trait, « un Hésiode orphique ? ». L'hypothèse ne se pose même pas, car Hésiode écrit de la « coupure », des limites impossibles à franchir entre les divins et les mortels. Ce qui n'est pas le cas de la religion orphique⁶⁸⁰ où l'unité perdue, le salut, reste toujours possible à retrouver.

⁶⁷⁶ « Substance » fait référence aux quatre éléments empédocliens.

⁶⁷⁷ En 1958, Louis Gernet écrit un article clarifiant le contenu à donner à cette notion de l'orphisme en tant que religion en Grèce classique. Selon cet auteur, ce sont les pratiques et croyances trouvées au centre de ce courant qui, ensemble, pouvaient situer l'orphisme en tant que religion (*une organisation, un dogme, un système de mythes*, est la définition donnée par L. Gernet à la religion). « [...] il y a bien une forme de vie religieuse à laquelle on accède par des initiations privées, qui a ses livres, qui commande l'ascétisme parce qu'elle est centrée sur l'au-delà [...] et l'opposition est assez marquée, sur tous les points, avec la pensée religieuse et les attitudes religieuses qui nous sont les plus familières chez les grecs. ». Gernet Louis, « Moulinier, Orphée et l'orphisme » (Compte rendu), en *Annales, Economies, Sociétés et Civilisations*, Vol. 13, N° 1, pp. 178-180, 1958. Une édition en ligne sur le portail des revues scientifiques Persée. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/ahess_0395-2649_1958_num_13_1

⁶⁷⁸ Dans le chapitre II, « Aux origines du crime et de la haine selon le mythe », l'articulation entre la haine et la représentation de l'ordre à partir de la mythologie hésiodique avait été abordée.

⁶⁷⁹ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p.105.

⁶⁸⁰ Pour une recherche plus approfondie sur l'orphisme, et sur le personnage mythique d'Orphée : L'œuvre de Pindare (518 au 438 av. J.-C), *Les Pythiques, Pythique IV* – Orphée parmi les Argonautes, *chantre divin et père de la poésie lyrique*. Le poème épique d'Appollonios de Rhodes (Né en Alexandrie, 295 av. J.-C), *Argonautiques*, Orphée héros

Ce court détour par la position de Jean-Pierre Vernant sert non seulement à baliser ce qui, de la lecture d'Empédocle, n'est pas abordé ici – Empédocle et orphisme – mais aussi à insister sur ce qui semble central du regard d'Empédocle sur le monde : le conflit, la lutte à la base, dans son rapport à l'image d'une forme unifiée et complète en elle-même.

Laissant donc de côté les caractéristiques de la personnalité du philosophe et de sa vie, qui pour Jean-Pierre Vernant (1990) le rapprochent de l'orientation donnée par l'orphisme - Freud (1937) évoque également la vie exceptionnelle du philosophe⁶⁸¹ - dans le sens d'un Empédocle qui « [...] se présente lui-même non plus comme un mortel, mais déjà comme un dieu. »⁶⁸², il y a lieu de continuer, maintenant, à poser la pensée d'Empédocle proche de la théorie freudienne du conflit pulsionnel.

Quelques lignes plus haut, on était resté à la sphère Empédoclienne, au *Sphairos*, l'Un, cet état premier, voire pour Empédocle « cette forme première », dans lequel l'Amour agit en tant que force d'union et, aussi, d'immobilisme.

C'est chez Lacan (1960) dans le séminaire sur *Le transfert* - il reprend la question du *Sphairos* dans le *Timée* de Platon - que cette idée d'une forme close peut être approchée, indiquant aussi le registre dans lequel elle s'inscrit :

« Elle est ronde, elle est pleine, elle est contente, elle s'aime elle-même et surtout elle n'a pas besoin d'œil ni d'oreille puisqu'elle est par définition l'enveloppe de tout ce qui peut être vivant. De ce fait, c'est le vivant par excellence [...] cette forme est ce qui constituait essentiellement le vivant, nous devons la prendre dans un épellement imaginaire extrêmement strict. »⁶⁸³.

Le *vivant*, un « un » qui « s'éprouve satisfait », n'est donc pas transpercé par la blessure, l'incomplétude, puis par la solitude survenant avec le manque. Cette forme imaginaire

musicien parmi les Argonautes. Les *Argonautiques orphiques* (IV^e siècle après J. -C), attribuées à Orphée lui-même puis à un auteur inconnu, poésie où par la voix d'Orphée une mythologie orphique se dévoile. Le livre IV, des *Géorgiques*, de Virgile (70 au 19 av. J.-C), ainsi que dans le livre X et XI des *Métamorphoses* d'Ovide (43 av. J.-C au 17 après J.-C), où le mythe d'Eurydice et d'Orphée y est conté. Les *Hymnes*, ou prières sacrées, et Les *Pierres*, des poèmes dédiés à l'univers et ses éléments, des textes attribués à Orphée. Le *Papyrus de Deverni* (IV^e siècle av. J.-C), première référence à l'orphisme connue. Voir aussi : *Les Visages d'Orphée*, éd. Annick Beague, Jacques Boulogne, Alain Deremetz, Françoise Toulze, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1998, 128 pages. Marcel Detienne, *Les dieux d'Orphée*, Gallimard, coll. Folio histoire, 2007, 234 pages. Laurence Vieillefon, *La Figure d'Orphée dans l'antiquité tardive. Les mutations d'un mythe*, De Boccard, coll. De l'archéologie à l'histoire, 2004, 268 pages. En 2002, la *Revue de l'histoire des religions* dédie son tome 219, No 4, à l'orphisme : « L'orphisme et ses écritures ».

⁶⁸¹ Freud Sigmund, « L'analyse... », op. cit., tome II, p. 260.

⁶⁸² Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 110 et 111.

⁶⁸³ Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert*, op. cit., 21 décembre 1960, « La dérision de la Sphère », p. 114.

n'a pas d'organes, ils ne sont pas représentés, c'est un hors-langage et, dans ce sens, hors-pulsion. Rien ne trouble l'image close.

Sauf que, poursuivant avec le texte d'Empédocle, cet état initial d'unification par l'Amour est dérangé par une puissance extérieure, une irruption qui va engendrer l'éclatement de l'Un, à partir de laquelle les éléments, qui vont constituer le monde, adviennent : « [...] *par reflux de la dislocation de l'un, le multiple tire son origine, dans cette mesure naissent les éléments [...]* »⁶⁸⁴.

Ainsi, commence ce qui, pour Empédocle, explique le devenir du monde, par l'opposition entre *Philía*, l'Amour, et *Neikos*, la Haine, tout se construit et tout bascule : « [...] *tantôt par l'Amour dans l'un tout se rassemble, tantôt, de nouveau, chaque élément, séparé est emporté ça et là par Discorde et sa haine.* »⁶⁸⁵.

« Tantôt, tantôt » la succession indique l'impossibilité de la simultanéité, l'Amour et la Haine sont dans un rapport de conflit, mouvement par lequel le monde suit son cours, se construit et se déconstruit.

Le philosophe Jean-François Baloudé⁶⁸⁶ (2010) indique deux interprétations possibles de ce texte empédoclien.

Une première interprétation : un mouvement cosmique est désigné par Empédocle ; ce mouvement suit un processus invariable, autrement dit cyclique, où par *Philía* l'Un se rétablit, pour être dissocié après lorsque la Haine s'impose à lui et le déchire, pour continuer le cycle et reconstituer l'Un clos, fermé par l'Amour.

Une deuxième interprétation : l'unité originelle perdue par l'action de *Neikos* va se constituer en « éternel » et impossible devenir. « [...] *le sens du devenir est de reconstituer l'unité perdue, qui ne se donne pas, qui ne se donne jamais comme telle, car il n'y a que des unités en quelque sorte analogues de cette unité originelle mais vers laquelle nous tendons [...]* »⁶⁸⁷.

Une lecture d'Empédocle donnant un sens cyclique - où l'Un, *Sphairos*, serait retrouvé au terme du processus - signifierait, utilisant les termes du philosophe d'Agrigente, de

⁶⁸⁴ Battistini Yves, *Empédocle, Légende et œuvre*. Empédocle, *Sur la nature, Purifications*, éd. Imprimerie Nationale, fragment 26, p.79, 1997.

⁶⁸⁵ Ibid., fragment 17, p.69.

⁶⁸⁶ Les propos de J-F Baloudé ont été recueillis lors d'une émission de France Culture en 2010. Baloudé Jean-François, France Culture, émission *Les nouveaux chemins de la connaissance*, par Raphaël Entovhen, « Préhistoires de la pensée (3/5) : Empédocle », Document audio, 10 novembre 2010.

⁶⁸⁷ Ibid.

concevoir non seulement la fin de l'existence des éléments - qui par leurs alliances ou leurs écartements donnent lieu à toutes les formes existantes - mais de concevoir que le *devenir* s'arrête, le temps de l'Amour.

Une lecture non-cyclique⁶⁸⁸ amènerait à considérer le sens du conflit, où « le retour à un état perdu » se constituerait en tant qu'orientation du mouvement et serait, en même temps, cette poussée intemporelle à la rencontre d'un impossible. Scission entre les principes et mouvement qui se perpétue lorsque l'Amour ou la Haine raidissent la corde chacun de son côté. *Neikos* principe de la division ou de la différenciation, *Philia* principe de l'unicité ou de l'indifférenciation.

Autrement dit, par cette dernière interprétation, le *devenir*, le conflit, n'a pas de terme et la lutte perdure, « [les éléments] périssent en passant l'un dans l'autre et croissent à leur tour de destin. Car ils restent ce qu'ils sont, bondissant les uns au travers des autres [...] »⁶⁸⁹, dit Empédocle.

À vrai dire, le bien-fondé d'une interprétation (la cyclique ou la non-cyclique) ne semble pas être tranché par Empédocle lui-même, à moins d'insister sur ce dernier fragment qui en dit de la permanence des éléments et, par cette voie, de l'impossibilité à retrouver l'Un, *Sphairos* - qui signifie l'inexistence des éléments - en tant que tel. En termes lacaniens, l'impossibilité à retrouver le *vivant*, étant la mort de l'être humain, de l'être de la parole.

Si l'on s'oriente vers une « physique empédoclienne », la première interprétation nommée, la version des cycles, pouvait trouver une résonance majeure. Résonance argumentée si l'accent est mis sur la recherche d'Empédocle consistant à trouver les composants de la matière et ses transformations, ainsi que des propriétés qui signent le retour en boucle d'un état ou d'un autre. Toutefois, la question se clôt puisque l'explication peut être donnée par le cycle lui-même.

Dans leur analyse des fragments⁶⁹⁰ d'Empédocle, qui ont été recueillis dans *L'Empédocle de Strasbourg* (1999), Alain Martin et Olivier Primavesi penchent vers cette première hypothèse : « *Le point extrême de cette évolution marquera le triomphe de la haine. Toutes les combinaisons étant défaites, les éléments se conglomereront alors en de*

⁶⁸⁸ C'est l'analyse de Jean Bollack qui avait permis ce regard non-cyclique sur la dynamique nommée par Empédocle.

⁶⁸⁹ Battistini Yves, op. cit., fragment 26, p. 79.

⁶⁹⁰ Dans les deux premiers chapitres du texte *L'Empédocle de Strasbourg* (1999), Alain Martin et Olivier Primavesi analysent le manuscrit ainsi que le contexte archéologique et anthropologique de la découverte. Dans les deux chapitres qui s'en suivent, ils formulent une lecture de l'œuvre et de la pensée empédoclienne. Voir la référence bibliographique ci-dessous.

grandes masses étanches, enchâssées l'une dans l'autre. Cet état [...] sera animé d'un vif mouvement rotatif, opposé à la tranquillité du [spharios]. [le retour de ses particules divisées par l'agir de la haine] permettra à l'Amour de reconstituer ses forces et de reprendre sa marche vers l'Unité, inaugurant ainsi une nouvelle révolution du cycle. »⁶⁹¹.

En 1960, Lacan (toujours dans le séminaire sur *Le Transfert*) pointe ce dont il peut être question dans l'interrogation concernant le cosmos et sa définition à partir de ses composants : « *Dans l'arrière-plan du Banquet, et dans le reste de l'œuvre de Platon, nous avons [...] cet espoir qui habite les premiers philosophes dits physiciens, de trouver sous la garantie du discours, qui est en somme tout leur instrument d'expérience, la prise dernière sur le réel. »*⁶⁹².

C'est l'univers qui commence à être appréhendé par le discours ou, paraphrasant une formule de Lacan, « l'univers se livrant à l'ordre signifiant ». C'est l'être humain qui dit de l'univers par opposition à l'être humain qui est dit par les divinités, comme la *Théogonie* Hésiodique le représente. Puis, c'est l'être humain qui se retrouve « rassuré » étant donné que par l'Amour tout s'organise et tout perdure ; la mort n'est pas l'horreur si, à la fin, l'Amour triomphe et qu'il est possible de retrouver ce qui avait été perdu.

Cependant - reprenant la deuxième interprétation, la non-cyclique - la version des sentiers dont « le balisage est l'impossible retour au même » trouve une oreille attentive, habituée au discours psychanalytique, prête à l'entendre. Au sein de cette version, la notion de la répétition retentit ayant au centre l'état de satisfaction espéré et égaré à tout jamais. La Sphère - qui n'a pas de voix, ni d'organes - n'est plus à la portée, sans que pour autant la lutte entre Éros et Thanatos disparaisse. Il faut dire plutôt que cette lutte commence avec la division.

La Haine ne serait pas englobée par l'Amour (ce serait la possibilité de retrouver le vivant, enveloppé sur lui-même) et l'affrontement incessant entre les deux, ce *va-et-vient continu* des principes, serait la source animant le monde.

Une remarque de Freud (1937) à partir de sa lecture d'Empédocle, dans *L'Analyse avec fin et l'analyse sans fin*, permet de saisir ce que le principe de la haine comporte comme fonction : « *Les deux principes fondamentaux d'Empédocle - Philia et Neikos - sont par le nom comme par la fonction l'équivalent de nos deux pulsions originaires, Éros et*

⁶⁹¹ Martin Alain, Primavesi Oliver, *L'Empédocle de Strasbourg*, (P. Strasbourg. gr. Inv. 1665-1666), Berlin, éd. BNUS de Gruyter, p.97, 1999.

⁶⁹² Lacan Jacques, *Séminaire VIII, Le transfert*, op. cit., 21 décembre 1960, « La dérision de la Sphère », p. 98-99.

destruction, s'efforçant l'une de rassembler ce qui existe en unités toujours plus grandes, l'autre de dissoudre ces unions et de détruire les formations qui en sont nées. »⁶⁹³.

Quelques années auparavant, en « Pulsions et destins de pulsions » (1915), Freud avait désigné un dualisme⁶⁹⁴ correspondant à deux positions opposées face à l'objet, un objet apporté du dehors par les *pulsions d'autoconservation*⁶⁹⁵. Aimer et haïr définissent la dynamique de la rencontre avec ce qui intervient de l'extérieur : « retenir » ce qui est aimé (plaisant) et « rejeter » ce qui est haï (déplaisant).

Mais cette différenciation, entre l'extérieur et l'intérieur, n'a toujours pas été ainsi. Un vivant, « fort complet », est derrière l'image du moi décrite par Freud, un moi qui *n'aime que lui-même et qui est indifférent au monde* : « *Le moi n'a pas besoin du monde extérieur pour autant qu'il est auto-érotique [...]* »⁶⁹⁶. La Sphère empédoclienne résonne lorsque l'on se rapporte à la figure virtuelle ronde et pleine de Lacan.

Un bref résumé de ce qui est formulé par Freud (1915), dans cet article « Pulsions et destins de pulsions », concernant le conflit amour-haine : le *moi* se centre sur le plaisir éprouvé, il prend en lui, ou il *introjecte*, tout ce qui lui est satisfaisant, nonobstant, par l'augmentation des tensions internes, le *moi* expulse hors de lui tout ce qui provoque déplaisir.

L'objet haï est ainsi placé à l'extérieur où, dit Freud, il est ressenti comme hostile. Cela détient une autre conséquence, la complétude est interrompue par la tentative du *moi* à maintenir l'état de plaisir et, de ce fait, elle reste impossible à rattraper, d'autant plus que l'objet se constitue en tant que tel, distinct du *moi*, car il n'y a plus d'indifférenciation concernant le monde.

« Supprimer l'objet l'incorporant » est, par Freud (1915), lié à la haine : « *Cette forme, ce stade préliminaire de l'amour, peut à peine se distinguer de la haine dans son comportement vis-à-vis de l'objet. Ce n'est qu'avec l'établissement de l'organisation génitale que l'amour est devenu l'opposé de la haine. La haine, en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour ; elle provient du refus primordial que le moi narcissique oppose au monde extérieur prodiguant les excitations.* »⁶⁹⁷.

⁶⁹³ Freud Sigmund, « L'analyse... », op. cit., p. 261-262.

⁶⁹⁴ C'est donc un postulat antérieur au développement sur la pulsion de mort, si Freud réalisera un virage concernant les deux pulsions concernées par la dualité, qui deviendront pulsion d'Éros et pulsion de Thanatos, ce qu'il postule, relatif à la fonction de la haine et le rapport à l'objet, reste toujours à soulever.

⁶⁹⁵ Freud Sigmund, « Pulsions... », op. cit., p. 38.

⁶⁹⁶ Ibid., p. 37.

⁶⁹⁷ Ibid., p. 42.

La haine est donc à l'origine du rapport du sujet au monde. Elle apparaît telle qu'une force d'élimination de ce qui produit la douleur chez l'humain de ne pas être comblé. Elle apparaît à la source de ce mouvement de refus, d'opposition, d'anéantissement, face à un objet qui ne peut pas satisfaire la quête de l'amour, dans le sens de la dévoration, et qui fait que le sujet se dégage entrant à faire partie des êtres en manque, des êtres qui ont perdu et qui, à partir de là, ont besoin d'un Autre pour tracer leurs chemins.

En termes empédocliens, c'est par le principe de séparation que l'Un, la Sphère renfermée sur elle-même, se voit entamée et que le conflit s'insère pour rendre compte du devenir. C'est par Éris, le conflit entre la haine et l'amour, que le sujet ne reste pas coincé à l'intérieur d'un seul versant, l'amenant finalement à établir comme destin la dévoration de l'objet ou l'objet morcelé à l'infini.

Éris permet que le monde des êtres - ayant dit « non » - existe et qu'ils souffrent donc de leur perte ; parmi les récits tragiques, c'est le « non » d'Oreste à l'incestueuse séduction de Clytemnestre.

L'insistance à propos du conflit dans son lien à la pulsion de mort⁶⁹⁸ a donc lieu d'être, comme le formule Freud en 1937 : « *Une telle tendance au conflit apparaissant de façon indépendante, ne peut guère être ramenée à autre chose qu'à l'intervention d'une part d'agression libre.* »⁶⁹⁹.

Le conflit entraîne donc l'existence de la pulsion de mort mais, s'il disparaît, il ne resterait que le pari de Thyeste (par la fusion et la destruction), pour ne nommer qu'un de la lignée des Tantalides ; il ne resterait que l'Érinye détruisant tout ce qui peut tisser un pont avec l'autre :

Soit parce que l'Amour - dans le versant empédoclien - « réussit » la Sphère close, dans le mirage où la différence n'existe donc pas, soit parce que la Haine gouverne en maître, dans l'infinitude des découpages où le lien avec l'autre est un impossible tant sa multiplicité devient dangereuse, tant sa puissance divise à l'infini chaque pacte.

Le « soit, soit » est ainsi à l'opposé de l'empédoclien « tantôt, tantôt », la disparition du conflit ne peut amener qu'à la gouvernance de la pulsion de mort, commandement qui amène à la destruction de toute construction, de tout lien : *Apocalypse Now*.

⁶⁹⁸ Voir le développement concernant la pulsion de mort : « Pour arriver à la pulsion de mort » et « Du texte freudien : *Au-delà du principe du plaisir* »

⁶⁹⁹ Freud Sigmund, « L'analyse... », op. cit., p. 259-260.

VI. *Apocalypse Now* ou « non-conflit »

« [...] le silence des passions est toujours la condition d'expression unique de la plus féroce d'entre elles. »

Bertrand Ogilvie, *L'homme jetable*
(2012)⁷⁰⁰.

Du monde des mythes et de la tragédie grecque à un film contemporain, il y a alors dans « ce saut » l'introduction de « nos fictions », et de la façon dont un auteur, plus identifiable que celui (ceux) du mythe, essaye de traiter la haine et la violence, référées au monde auquel il a affaire.

Ainsi, une fois de plus le cinéma est appelé dans ce travail pour inscrire le texte dans le monde de l'image et du mouvement, notre monde ; cet art vient, ainsi, comme support au travers de l'écrit⁷⁰¹. C'est avec le film de Francis Ford Coppola, *Apocalypse Now* (1979 - Redux 2001)⁷⁰², que le règne tétanisant de la pulsion de mort va être rapproché.

En dépit d'autres films, qui traitent aussi de la terreur siégeant comme la seule régente, ce choix s'argumente par le nom de l'Érinnye qui occupe l'écran et le récit en son entier ; il s'argumente aussi du moment où l'être humain construit toujours des mythes pour traiter le réel - on suit l'apport freudien et lacanien -, pour traiter ce qui n'a pas de réponse, ce qui échappe à la signification.

C'est de circuler parmi des personnages de fiction, quittant momentanément le monde de l'antiquité grecque et de la tragédie, pour suivre la trace de cette puissance de destruction, la pulsion de mort, tout en se rappelant que, ici, c'est par la passion de la haine, et de ces effets, qu'elle est identifiable.

⁷⁰⁰ Ogilvie Bertrand, « Un cauchemar de Spinoza », in *L'homme Jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012, p.25.

⁷⁰¹ Il faut faire un avertissement au lecteur, la transcription des dialogues du film a respecté les formes grammaticales de la traduction de l'anglais au français trouvée dans la version originale du film - Redux 2001 - avec sous titres en français et cela malgré les diverses « particularités » rencontrées concernant « le bon usage » des règles de la langue française.

⁷⁰² Coppola Ford Francis, *Apocalypse Now*, 1979 – Redux, 2001, Etats Unis. La version d'*Apocalypse Now* Redux, 2001, est utilisée dans ce travail. Le film de Coppola s'est inspiré du roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, 1898.

Voici la fin, bel ami. Voici la fin, mon seul ami, la fin. De tous nos beaux projets, la fin. De tout ce qui est début, la fin. [...] Et tous les enfants sont devenus fous.

*This is the end, beautiful friend. This is the end, my only friend, the end. Of our elaborate plans, the end. Of everything that stands, the end. [...] All the children are insane.*⁷⁰³

The Doors. « The End » (1967).

A. Pour introduire l'Apocalypse d'*Apocalypse Now*

Réalisé au lendemain de la guerre du Vietnam (1964-1973), ce film de Coppola signe le réveil américain face à l'agir de l'armée dans la lutte contre le Vietnam du nord. Mais, qu'il s'agisse d'un film engagé⁷⁰⁴ ou que le conflit vietnamien ait eu lieu en tant qu'événement historique, ce ne sont pas les propos qui occupent cette analyse.

D'emblée, une brève visite à ce que le titre du film indique. L'*Apocalypse* est le dernier livre des écrits relatifs aux premiers temps de la religion chrétienne - Nouveau Testament. Il est le nom biblique donné à la révélation de la fin, désignant la mort mais « sur le bûcher », il se présente tel un scénario qui n'épargne pas les détails de l'effrayant pour que le châtiment puisse prendre un sens pour ceux qui ne sont pas *marqués au front* par le sceau divin, les impies⁷⁰⁵.

⁷⁰³ C'est avec cette chanson de The Doors que le film, *Apocalypse Now*, commence.

⁷⁰⁴ Comme le dit Sylvain Belluc dans un article sur l'adaptation cinématographique : « [...] Francis Ford Coppola était mû par le besoin impérieux de donner à sa critique du gouffre, séparant la rhétorique des dirigeants américains et la réalité du terrain, une forme qui trouverait une résonance aussi forte et large que possible. ». Belluc Sylvain, « Les supports filmiques au service de l'enseignement des langues étrangères. L'anglais par les contextes : l'adaptation cinématographique et sa didactisation », *Recherche et Pratiques pédagogiques en langues de spécialité*, Volume XXXI, N°2, p. 44-65, juin, 2012.

⁷⁰⁵ « Attendez, pour malmener la terre et la mer et les arbres, que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu ». Bible, La, Saint Jean, Apocalypse, 7, 2-4, *La Bible de Jérusalem*, Paris, éd. Du Cerf, p. 1788, 1973.

Aller plus loin, dans l'évocation du terme apocalypse, permet de sortir de l'assimilation trouvée par la voie de la chrétienté et de l'église catholique. « Révélation » est le sens grec du terme apocalypse, ἀποκάλυψις⁷⁰⁶. Apocalypse est alors « enlever le voile »⁷⁰⁷ qui cache, mettant en évidence des puissances qui dépassent la maîtrise humaine, dans la tentative de donner une forme imaginaire à un futur inconnu, et craint, pour le soumettre à un discours.

L'« apocalypse » d'*Apocalypse Now* ne s'éloigne pas de ces deux façons de tenir compte du terme :

Par l'image biblique, le rapprochement n'est pas effectué dans la signification d'une « vision symbolique », lecture propre aux théologiens chrétiens où la « délivrance » ou la « damnation » chevauchent auprès des cavaliers de l'apocalypse. Le rapprochement s'effectue dans la prise en compte d'une narration qui reste une représentation de la colère divine, sous laquelle on croit deviner la haine flottante adressée à tout ce qui ne « colle » pas aux plans divins. Cette prise en compte tient aussi aux précisions du récit du Nouveau Testament qui n'économise pas dans la description de l'horreur.

Par le sens grec de « dévoiler », le terme est pris en compte au travers de ce que le film apporte du « derrière de la scène », de la rencontre solitaire d'un sujet avec la pulsion de mort dévoilée.

Par surcroît, dans « *Apocalypse Now* »⁷⁰⁸, la destinée mise à jour par l'oracle, ou le texte sacré, rencontre - à travers le « now » - l'instant précis, le maintenant. Ainsi, une capture redoublée du sujet renforce le « sans échappatoire » apocalyptique : cette saisie va dès ce savoir-réponse dicté par un Autre extérieur au sujet, jusqu'à la désignation du « now » introducteur d'une temporalité qui fige toute suite possible.

L'apocalypse en tant que lecture particulière de l'avenir s'arrête, devient acte et ne se renouvelle donc pas. C'est un « Now » qui s'installe ignorant la répétition. « *La répétition n'est pas une simple complaisance nostalgique, c'est la présence de la limite, de la frontière dans laquelle nous vivons et dont l'oubli ou, plutôt, l'ignorance conduit à l'appropriation de la terre, c'est-à-dire, au génocide.* »⁷⁰⁹. Avec ces paroles empruntées à Francisco Pereña (2001), il est possible d'entrer dans le film.

⁷⁰⁶ Grec-Français, Abrégé du dictionnaire, Paris, éd. Hachette, p.97, 1987.

⁷⁰⁷ Définition à trouver sur le site du Centre National de recherches textuelles et lexicales : www.cnrtl.fr/etymologie/apocalyptique

⁷⁰⁸ Les guillemets sont destinés à souligner la prise en compte du titre mais pas encore du film en tant que document.

⁷⁰⁹ Pereña Francisco, *La pulsión y la culpa, Para una clínica del vínculo social*, éd. Sintesis, Madrid, p.15, 2001. « *La repetición no es una mera complacencia nostálgica, es la presencia del límite, de la frontera en que vivimos y cuyo*

En peu de mots : L'État Major américain, lors de la guerre du Vietnam, confie au capitaine Benjamin L. Willard, des Forces Spéciales de l'Armée, la mission d'éliminer le colonel Kurtz, déserteur qui avait bâti un empire en pleine jungle cambodgienne, où il régnait en seul maître par la terreur.

B. Des rencontres

Une première image du film : à Saïgon, un homme est allongé sur un lit, pendant que des images de feu et d'hélicoptères s'amplifient et disparaissent. Les frontières se brouillent entre le bruit des hélices et des pales d'un ventilateur, l'homme regarde par la fenêtre, il n'y a rien, juste la rue et sa voix en off, il attend la jungle à *chaque nouveau réveil*⁷¹⁰.

Outre qu'à la guerre, de sa vie il n'y a que des photos sur une table de chevet et le souvenir d'un divorce, la trace d'un autre monde semble être égarée. Sans une mission, *les murs se resserrent*, il boit, il fume.

Et l'homme, Willard, reproduit comme une machine les gestes du combat, comme dans une danse rituelle son corps suit une cadence pour sacrifier l'image sur le miroir. L'image morcelée, il ne reste que le réel, Willard couvre son visage de sang. Il est soulé par l'alcool et par une douleur sans mot, l'angoisse l'occupe. C'est à ce moment-là que Willard renonce à cette vie qui ne l'attend plus, moment propice pour l'appel de l'Autre. Le capitaine Willard avait tout perdu, sauf obéir, sauf l'idée d'appartenance à un corps dont il attendait l'appel.

olvido o, mejor dicho, ignorancia conduce a la apropiación de la tierra, es decir, al genocidio. ». Traduction personnelle.

⁷¹⁰ Les mots en italique, qui ne sont pas accompagnés d'une note ou dont l'auteur n'est pas signalé, correspondent à la voix en off du capitaine Benjamin L. Willard. Voir la version de Coppola en 2001, *Apocalypse Now Redux*.

Puis, elle arrive cette mission. Elle signe le chemin qu'il doit poursuivre pour ne pas s'autodétruire, la convocation de l'Autre vient interrompre sa chute dans une chambre d'hôtel.

« La mission accomplie », dit Willard, il *n'en voudra plus jamais d'autre*. Sans toujours énoncer son contenu, il va laisser entendre qu'il n'y est pas pour rien, que ce *n'est pas par hasard* s'il est devenu le *dépositaire de la mémoire du colonel Kurtz*.

Il avance qu'il est le gardien de ce qui reste de ce « colonel Kurtz » et, ce disant, Willard indique que Kurtz n'est pas mort, qu'il subsiste chez lui lorsque, non seulement, il le nomme, mais encore, lorsqu'il dit le balader au plus profond de lui.

« Raconter son histoire, c'est raconter la mienne. Si son histoire est une confession, c'est aussi la mienne. »

Willard met en garde celui qui l'écoute. Entre Kurtz et lui-même un lien au-delà de l'ordre suivi s'était tissé, identification dont la limite n'est pas à atteindre dans le reflet, elle y est en ce que Willard dit : qu'il n'a pas succombé, que la parole l'habite autant que la possibilité de sa déchéance.

Kurtz ne se confesse pas - à ce moment-là il est déjà mort - c'est Willard qui, par ses mots, le fait. Signifie-t-il, éventuellement, une quête dont la question d'une reconnaissance et d'un pardon se pose ? La culpabilité et un sens religieux ne tardent pas à être retrouvés derrière le terme confession. Willard n'est pas mort et cependant, il y a un mort en lui.

Pourtant, s'agissant de mémoire, il y a aussi les cauchemars qui hantent la folie de l'autre, Willard était parti à leur rencontre.

Dans l'entrevue de Willard avec le haut commandement - lorsque la mission allait lui être attribuée - la voix mécanique et lointaine du commandant Kurtz arrive du Cambodge par une bande sonore : *« J'ai observé un escargot ramper sur le fil d'un rasoir. C'est mon rêve. C'est mon cauchemar. Ramper, glisser, le long de la lame d'un rasoir, et survivre. [...] Mais nous devons les tuer, les incinérer. Porc après porc. Vache après vache. Village après village. Armée après armée. Et on me traite d'assassin ! Comment dit-on quand les assassins accusent les assassins ? Ils mentent. Ils mentent, et on ne doit pas accabler les menteurs. Ces nababs, je les hais. Vraiment je les hais. »*

Cauchemar qui, probablement, rend compte du délire paranoïaque et qui montre le chemin pris par Kurtz dans sa folie : le meurtre, la haine en acte pour survivre. Et,

lorsque tout est anéanti Kurtz renouvèle la haine car, lui, « il rampe » accroché à un bord qui le déchire, image de la répétition et de la pulsion de mort lorsqu'elle prend le dessus.

Nonobstant, l'option prise dans cette réflexion n'est pas d'aller vers la haine dans son rapport aux structures cliniques, particulièrement concernant Kurtz dont la question de la psychose pouvait se poser, travail qui doit être certainement intéressant.

L'option est d'aller à la rencontre de l'Érinnye qui a réussi son royaume, « pas à pas », tel que Mégère dans le récit tragique de *Thyeste*, ou tel que Willard qui remonte la rivière Nung serpentant à travers la guerre comme un câble électrique, branché directement sur Kurtz.

On suit donc le regard d'un sujet soumis à un impératif, Willard est escorté par le commandement, il ne se dit pas lui-même « le commandement » - contrairement à Kurtz - et dans ce sens il se doit de lui obéir. Willard a été réintroduit dans l'ordre par l'appel de l'Autre.

L'ordre, dit Freud dans le texte *Malaise dans la civilisation* (1929), « [...] est une sorte de « contrainte à la répétition » qui, en vertu d'une organisation établie une fois pour toutes, décide ensuite quand, où et comment telle chose doit être faite ; si bien qu'en toutes circonstances semblables on s'épargnera hésitations et tâtonnements. »⁷¹¹.

Si Freud, dans cette partie, fait référence à « l'ordre » en tant qu'organisation ou disposition de la civilisation, il est possible de donner un certain poids à la signification du terme « ordre » en tant qu'injonction. Ce qui permet de situer le ralliement nécessaire de Willard, lui accordant de ménager sa souffrance, comme une réponse à l'insupportable de sa propre solitude.

L'écroulement de Willard, signé par l'impossibilité d'un retour et par « son regret renouvelé de la jungle », trouve une limite lorsque l'Autre lui renouvèle sa place. Il y a non seulement l'appel de l'Autre, la nomination du sujet, mais encore la transmission d'un mandat qui lui sera confié. Peut-être que Willard tente alors de donner une signification à la question, pour toujours irrésolue, du désir de l'Autre.

« Quant aux besoins religieux, leur rattachement à l'état infantile de dépendance absolue, ainsi qu'à la nostalgie du père que suscite cet état, me semble irréfutable, d'autant plus que ledit sentiment n'est pas simplement dû à une survivance de ces

⁷¹¹ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 41.

besoins infantiles, mais qu'il est entretenu de façon durable par l'angoisse ressentie par l'homme devant la prépondérance puissante du sort. »⁷¹².

Cette phrase de Freud (1929) permet de suivre le prisme du capitaine, elle signale comment face à l'innommable, la pensée religieuse est prête à porter secours, un secours, bien entendu, où la différence s'efface et où le sujet ne prend pas le risque de se trouver démuné devant sa propre mortalité. Willard s'y soumet sans conditions, il y a un Autre qui décide.

La mission consiste à tuer celui « qui ose faire justice par lui-même », dérangeant l'ordre établi car il s'était mis à sa place.

« Vous voyez, Willard, dans cette guerre tout se mélange. Le pouvoir, les idéaux, la morale et les besoins militaires. Mais là-bas, avec ces indigènes, ça doit être tentant d'être Dieu. », dit à Willard un général.

De transformer la croyance en incroyance, puis en croyance en un autre ordre - le sien - Kurtz, exilé de l'ordre posé par l'armée, est devenu Dieu : chemin dévastateur de tout ce qui n'est pas lui-même.

Pour le militaire que Kurtz était, l'*immunité contre la souffrance*⁷¹³ n'était plus située où on l'avait façonnée, au sein de la pensée religieuse, condition de l'armée. En tout cas, c'est cela qui est communiqué à Willard ; savoir si l'exil de Kurtz atteint un autre lien que celui posé par l'institution et interpeller cet être « exempté » de la souffrance humaine, sont des questions qui devront attendre.

Le général nomme aussi « le bien » pour percer encore plus le clivage entre ce corps unifié (de l'armée) et cet autre qui est hors-corps. La perte des repères symboliques et imaginaires (ceux qui avaient été fournis par la voix de l'Autre, la voix de l'armée) signifiait, pour le général, de rejoindre un statut de « non-humain ». Si on voulait résumer les propos du général, c'est Dieu qui chasse celui qui s'est construit un monde à sa mesure, qui s'est tout permis, tel que Dieu.

En réécoutant Kurtz sur la bande, la folie - cet *escargot qui rampe sur le fil d'un rasoir* - trouve avec la haine le point d'ancrage dans l'obéissance à un impératif ultime : détruire-survivre, détruire-survivre, haïr.

⁷¹² Ibid., p. 15-16.

⁷¹³ « Immunité contre la souffrance », Freud présente de cette manière la déformation opérée par la religion sur le sujet dans la négation du manque qui lui est propre. Ibid., p. 31.

Être Dieu, c'est de ne pas être traversé ni par la culpabilité, ni par le conflit. Par l'Atè des Tantalides, dont on avait signalé la dimension incestueuse menant à la ruine et à la déliaison de tout lien, on est averti que « *Être Dieu* » est la voie libre à la destruction et à la terreur.

Ce statut particulier de Dieu est formulé à partir d'un article de Geneviève Morel paru dans la revue *Psychanalyse* (2006). Ce qu'elle indique, concernant le dieu grec Dionysos, n'est pas sans rapport avec l'image d'un homme agissant sous un seul versant, celui de la haine et du crime.

Geneviève Morel dit à propos du dieu des *Bacchantes* : « *Le dieu est à la fois celui qui résout pour lui-même ces ambiguïtés dans la mesure où elles ne créent pas de conflit en lui, mais qui les extériorise dans le monde d'une façon intenable, folle, explosive et mortifère pour les autres [...]* »⁷¹⁴.

Des ambiguïtés de Kurtz on ne sait que trop peu, hormis les questions que Willard se pose à la lecture du dossier (Willard est déjà en route vers le Cambodge à bord d'un aviso de la marine américaine), à savoir qu'il dit plutôt de sa propre ambivalence concernant ce qu'il découvre :

« S'étaient-ils trompés de dossier ? Voudaient-ils la mort de cet homme ? [...] Sa voix sur la bande m'avait accroché pour de bon. Mais cette voix ne raccordait pas avec cet homme. Une carrière impressionnante, comme on dit. Trop, peut-être. Autrement dit, parfaite. »

L'apport de Geneviève Morel permet alors de saisir que la ligne de départ de Willard ne semble pas être la certitude et de mettre en relief la question d'un possible conflit - chez Willard lui-même - qui vient marquer un point de séparation entre le capitaine Willard et le commandant Kurtz.

Nonobstant, ce conflit ne peut pas être situé entre la position prise par Willard et l'injonction qu'il doit suivre. Par contre, il peut être discernable lorsque l'on retient une « image » interrompue par le souvenir d'une voix, comme si l'une chassait l'autre et vice-versa, comme si elles - l'image et la voix - ne pouvaient pas se retrouver ensemble partageant un espace. À souligner qu'il s'agit pour Willard d'un conflit supposé entre

⁷¹⁴ Morel Geneviève, « Du délire dans *Les Bacchantes* d'Euripide », in *Psychanalyse*, No 7, France, éd. Erès, p.65, octobre 2006.

deux images dites « contradictoires » concernant Kurtz, et que ce dit conflit ne se situe pas au niveau pulsionnel.

L'étonnement - de la part d'un sujet confronté à deux éléments considérés comme opposés et qui sont censés se rejoindre quelque part - peut être pris ici comme une tentative de résolution du conflit, la saisie d'un voile face à ce qu'il y a d'inconciliable, l'humain et le non-humain.

En ce qui concerne Willard, l'étonnement - induit par la non-conciliation entre l'image et la voix - penche non pas vers la stupeur ou l'engourdissement, mais vers l'attribution à l'autre d'une place inconnue, position qui lui permet d'engager le voyage.

Les paroles de Willard comprennent également une sorte d'aspiration concernant cette carrière que Kurtz avait volontairement quittée. Idéal du moi, pour Willard, au-delà de sa lecture du dossier et défini, aussi, par son appartenance à l'armée.

À ce moment-là, ce n'est pas le meurtre qu'interpelle Willard, c'est que l'autre le renvoie à lui-même, l'autre est un officier et, de surplus, il fait aussi partie d'un groupe plus étendu que celui fourni par l'institution, *cette fois, c'était un américain*.

Willard commence par mettre en question ce dont le colonel Kurtz était inculpé, « Accuser un homme de meurtre dans ce pays, autant coller des excès de vitesse aux pilotes de F1 ». Essaye-t-il de concilier la voix écoutée de la folie avec l'image d'un choix effectué face à une carrière « parfaite » (à laquelle Kurtz avait renoncé)? Ou de préserver cet idéal tout en gardant l'ordre d'éliminer l'homme ? Si Willard dit que l'acceptation de la mission n'était pas une question de choix, il dit aussi ignorer ce qu'il va faire au moment de la rencontre.

La « Mission » se présentait à Willard en tant que signifiant maître - dans le sens souligné par Marie-Jean Sauret dans son livre *Malaise dans le capitalisme* (2009) - en tant qu'élément isolé qui, par lui-même, *ne signifie rien*, « [le signifiant maître] appelle un autre signifiant nécessairement, pour signifier ce dont le premier est incapable. C'est en raison de cet appel impérieux, il sera dénommé [par Lacan] signifiant maître. »⁷¹⁵.

Willard articule ainsi des signifiants pour donner un sens à ce signifiant premier qui envahissait son attente et qui devenait d'une lourdeur insupportable lorsque, justement, rien ne répondait à l'appel (à l'appel de ce signifiant premier). C'est le miroir brisé et son sang étalé car, faute d'être représenté, Willard restait dans le vide du désir

⁷¹⁵ Sauret Marie-Jean, *Malaise...*, op. cit., p. 49.

de l'Autre, « [...] le sujet attend de la chaîne signifiante qu'elle produise à côté de la signification éventuelle, quelque chose de son être de sujet susceptible de positiver ce qu'il est comme inexistence. »⁷¹⁶, poursuit Marie-Jean Sauret dans le texte signalé.

Or, à partir du moment où rien n'est figé et que Willard ouvre, face à l'impératif, un « non-savoir », les associations signifiantes vont transformer Kurtz en énigme et aussi en figure d'identification.

Le périple commence par la rencontre avec la cavalerie aéroportée et son commandant, ils se doivent de garantir l'escorte de Willard et de son équipage vers le fleuve.

1. « Death from above », du mépris et de la haine.

Voilà comment se présente la rencontre de Willard avec un sujet qui se met en scène éveillant la fascination des soldats et commandant sur ceux à qui, au fond, il adresse son mépris.

« Death from above », « La mort d'en haut » ou « La mort venue du ciel », ce slogan-devise inscrit sur l'hélicoptère - conduisant le lieutenant-colonel Bill Kilgore sur le terrain des opérations - est la « première carte de visite » de Bill Kilgore. Puis, d'autres « cartes » seront disposées à sa demande sur les corps des ennemis morts, pour qu'on sache que c'est bien lui l'auteur. On devine alors que Bill Kilgore a besoin de signer, un besoin d'apparaître en tant que maître.

Entre les ordres qu'il donne et l'image de « cow-boy », Bill Kilgore ne s'arrête que pour nourrir l'image qu'il se fait de lui-même, montrant à l'autre que c'est *lui* qui a le « bien » de son côté et que c'est *lui* qui commande.

Il s'approprie de ce que l'autre a de plaisir à lui offrir et le consomme. Cela ne peut qu'indiquer le passage narcissiste d'un « enfant tyran », mais ce serait évacuer trop vite la position de Bill Kilgore et de la renfermer dans une sorte de primauté du principe de plaisir.

L'autre, pour Bill Kilgore, n'est qu'un objet au service de sa position de maître, et si celle-ci n'est guidée que par la jouissance qu'il peut en tirer, c'est une jouissance à situer

⁷¹⁶ Ibid., p. 50.

du côté de l'image⁷¹⁷. En outre, il tient à son gain de jouissance qui change au fur et à mesure des situations immédiates, Bill Kilgore⁷¹⁸ est à l'apogée d'une logique individualiste où l'autre, en tant qu'autre désirant, ne compte pas ; celui qui ne suit pas le cours tracé, ou qui s'interpose, doit être détruit.

On découvre alors des scènes d'une rare cruauté car, par un geste, on dirait que Bill Kilgore va tenir compte de la souffrance de l'autre et, par un acte, il va simplement faire disparaître ce moment-là où l'on pouvait croire que, pour lui, l'autre existait.

Il y a la scène de la gourde. Bill Kilgore repousse avec force un soldat qui ne veut pas donner à boire à un Viêt-Cong assoiffé qui gît blessé par terre, « *Casse toi ou je te démolis [...] Un brave qui se bat tripes à l'air peut boire de ma gourde.* » dit-il au soldat. Il est au point de donner de l'eau à l'homme moribond, lorsqu'une nouvelle lui fait tout oublier : un surfeur connu, Lance Johnson, est parmi eux, Bill Kilgore est lui-même surfeur. La gourde est détournée de son objectif et l'eau est renversée par terre, Bill Kilgore regarde déjà ailleurs. L'autre n'a jamais existé.

Une deuxième scène, qui a le même sens que la précédente, peut aussi être citée. Où la place d'un autre « adulé » par Bill Kilgore, et de deux de ses hommes, n'est pas très éloignée de celle de l'homme agonisant. Bill Kilgore ne va libérer le passage du fleuve dans le delta, - action nécessaire pour que Willard et l'équipage puissent poursuivre leur chemin (il s'agit d'un village tenue par les « *Viets* ») - que parce qu'il y a au long de ces plages « des crêtes dignes d'un surfeur ».

*« Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même. Il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal [...] »*⁷¹⁹.

Bref instant de reconnaissance car cet amour, dont Freud parle dans cet extrait du texte *Malaise dans la civilisation* (1929), est - de la part du colonel Bill Kilgore - limité à l'utilisation de l'autre pour satisfaire son propre besoin d'être « plus haut », d'être le maître.

⁷¹⁷ Ce n'est pas anodin que des caméramans et des journalistes introduisent ce moment du film et qu'un photographe, avant l'attaque du village, tourne toujours son objectif vers les pas du colonel Kilgore.

⁷¹⁸ « À la différence du maître hégélien, qui est châtré en quelque sorte par le fait même de laisser la vie à l'esclave qui va le servir, lui, il se manifeste en cherchant à les tuer tous (ses ennemis). Cela ne peut marcher qu'autant que dure la guerre ». C'est une réflexion de Marie-Jean Sauret (mai 2014) lors d'un échange pour la construction de ce travail de thèse.

⁷¹⁹ Freud Sigmund, *Malaise...*, op.cit., p. 62.

Au milieu du carnage et des obus les hommes de Bill Kilgore surfent, il les couvre arme à la main. Son discours et son agir ne tiennent compte que de l'image des surfeurs, devenue son objet de jouissance, et des corps des soldats, devenus le moyen pour l'obtenir. Du napalm pour la victoire, du napalm pour nettoyer et recréer le surfeur chez lui.

L'image de cet homme - qui zappe d'un objet à l'autre, s'emparant des autres comme des objets, sa table de surf était encore plus importante - ne se présente pas sans poser quelques questions.

Bill Kilgore ignore la particularité de l'autre, il n'accorde pas de place à la différence - une différence que, de la reconnaître, c'est d'accepter un savoir autre, une jouissance autre - par cette position il fait de l'autre « un sauvage » à éliminer ou un « engin » à son service.

C'est pour cela que le mépris reste et interroge en tant que position subjective de Bill Kilgore. C'est le mépris non pas en tant qu'attitude, mais comme une position prise par le sujet qui va définir son regard et son rapport au monde.

Qu'est-ce qui se joue dans le mépris ? Par le mépris le sujet élève l'idéal au-dessus de tout, dans une recherche permanente de nourrir l'image qui va répondre à cet idéal. Il « gomme » l'autre qui, d'emblée, n'est pas digne d'un regard, et qui ne mérite ce regard-là que du moment où il alimente la « positivation » de l'image ; pour autant, en tant que différent, l'autre n'existe toujours pas.

Autrement dit, la valeur du sujet devenu « objet » est un attribut octroyé par celui qui méprise, chemin de destruction de l'autre car il « ne vaut pas » par lui-même. L'autre est privé de toute valeur, il est dépossédé de sa particularité.

Deux conditions sont alors discernables concernant le mépris :

En premier lieu, il s'agit de nourrir l'image, pour se rapprocher de l'idéal du moi, par une jouissance qui exclut, ici du champ de vision, tout ce qui ne répond pas à l'image attendue. Cela rappelle la conceptualisation freudienne, dans l'article « Pulsions et destins de pulsions » (1915), concernant la construction moiïque, l'amour et la haine⁷²⁰, où la haine est indiquée à l'opposé de l'amour comme le mouvement d'exclusion adressé à tout ce qui n'est pas plaisant pour le moi.

⁷²⁰ Voir la partie « Du conflit entre l'amour et la haine ».

En deuxième lieu, une position où l'autre n'existe pas - ni son désir, ni sa souffrance, ni son savoir - ce qui témoigne de la présence de la haine lorsqu'il n'y a qu'Un qui compte, soi-même.

Toutefois une troisième condition est identifiable, le mépris doit être affiché. Ainsi, Bill Kilgore doit s'annoncer : c'est le slogan sur l'hélicoptère, ce sont ses « cartes de visite » sur les ennemis morts ou les haut-parleurs hurlant que l'armée américaine occupe déjà le territoire. Et, encore, c'est la scène où la *Chevauchée des Walkyries* de Wagner, diffusée par les hélicoptères transportant les troupes, annonce leur arrivée aux villageois qui seront massacrés.

Ce n'est pas dans une relation au semblable que les choses se jouent dans le mépris, la réponse de l'autre, face au dédain, n'est pas essentielle, ce n'est pas par sa reconnaissance que le mépris va être validé, même en cela l'autre n'entre pas en ligne de compte.

Si l'affichage du mépris n'est pas adressé à l'autre, la piste qui reste est cette connotation particulière de l'annonciation de la mort et de son agent, et on sait, depuis Lacan, que lorsque l'on annonce quelque chose par la parole, on l'éloigne, on l'abolit. Dans cette mesure, il s'agit, peut-être, d'un dispositif pour écarter ce réel, *la caducité de notre propre corps*⁷²¹, car il ne peut pas aller avec l'image qui veut rejoindre l'idéal qui, lui, ne peut pas mourir.

Par son mépris, par sa haine adressée à l'autre, Bill Kilgore se veut un maître de la mort, façon aussi, indirecte, de reconnaître que le maître est la mort. Le mépris ne peut pas exister sans la présence supposée d'un « Autre de la mort » et pour cela, dans le cas de Bill Kilgore, peu importe si l'autre prend connaissance ou pas du mépris qui lui est adressé, l'important c'est de l'afficher, puisque c'est de cette façon qu'il, celui qui méprise, éprouve la validation de son image, sa raison d'être.

Au travers du mépris, de l'utilitarisme adressé à l'image de l'autre, la haine trouve la voie ouverte pour s'exprimer vers la destruction.

⁷²¹ Avec la puissance écrasante de la nature et l'insuffisance des mesures destinées à régler les rapports entre les hommes, la caducité de notre propre corps fait partie, selon Freud, des sources à l'origine de la souffrance humaine. Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 32.

« Vu les méthodes de Kilgore, que reprochait-on vraiment à Kurtz ? Pas seulement la folie et le meurtre. Ils étaient monnaie courante. ».

C'est la réflexion de Willard.

2. Autres rencontres

À part le mépris, c'est à partir de quatre rencontres qu'il est possible de persister sur l'énigme posée par Kurtz à Willard ; cette énigme, qui marche sur les traces de Mégère - l'intervention de Mégère dont la conséquence était la défaite du lien social - se transforme peu à peu en image identificatoire à laquelle Willard s'accroche.

Un échange entre Willard et l'équipage - la remontée du fleuve se poursuit - introduit d'autres tableaux qui rapprochent Willard du royaume de Kurtz :

Un soldat, *« Ça risque de chauffer ? ».*

Willard, *« Je ne sais pas, petit. Oui, sans doute. »*

Le sous-officier, *« C'est ce qui vous plaît, mon capitaine ? Quand ça chauffe ? ».*

Willard, *« C'est là qu'on apprend à se connaître, plus qu'en bossant à l'usine. »*

Il pouvait s'agir d'un dialogue trivial, or, quand « ça chauffe », de se battre, les repères se stoppent et les liens se décomposent et disparaissent. La solidité de ce lien, qui soutient le sujet avec sa propre réalité, est mise à l'épreuve et c'est sans doute là qu'un inconnu peut apparaître, puisque la perte peut aussi être totale.

a. Rencontre avec l'inattendu, résultat : *« Jamais quitter le bateau. »*

« Je peux aller cueillir des mangues ? ». C'est le mécano, « Chef », qui vient de raconter aux autres son fantasme avec Raquel Welch⁷²² : *« s'étaler une crème de mangue, faite par lui-même, dans la jungle, sur leurs corps nus ».*

⁷²² Actrice américaine des années 60-70.

Il s'enfonce dans la jungle avec Willard à la poursuite de son fantasme et il va rencontrer un visage de l'innommable, ce qui sort de nulle part, ce qui n'est jamais attendu.

« Chef » : « *C'est quoi ?* », silence, « *Des Viets ?* », silence. Le tigre attaque. Ce n'était pas l'ennemi maîtrisable parce qu'identifiable, c'était la Chose qui sort de la jungle.

De retour au bateau, « Chef » hurle, en même temps qu'il se déshabille, envahi par la frayeur : « *Jamais quitter le bateau. Faut pas que j'oublie [...] Un putain tigre ! Putain de bordel de merde ! Parle à mon cul, ma tête est malade. Je suis pas venu ici pour ça [...] J'ai pas choisi ce merdier. Je voulais être cuistot ! [...]* ».

La jungle était pour lui « cueillir des mangues et Raquel Welch », sans le fantasme - sans ce qui dissimule le réel de l'objet - « il ne faut *jamais quitter le bateau* » car l'homme est seul, reprenant les propos introduits par Freud dans « *Psychologie collective et analyse du moi* » (1921)⁷²³ où il indique cet état d'extrême solitude, vécue par l'homme effrayé, lorsque se présente la *peur panique*.

Parce que la jungle sans le fantasme n'est alors que ce qu'elle est : la jungle. Pour « Chef », sans les mangues et l'image de « la femme », c'est le tigre ; néanmoins « Chef » le désigne quand il apparaît, « *Un tigre !* », puis, terrifié, il court. C'est le tigre, l'animal, son saut intempestif, ainsi que sa nomination, « un tigre ».

« Chef » est retourné sur le bateau, il avait fui l'horreur, le réel. C'est par le signifiant - qui permet de contenir l'apparition inattendue - et par le mouvement de recul, de fuite, qu'il va pouvoir introduire cette rencontre dans la signification, en l'associant à la perte de son rêve « devenir spécialiste saucier ». « *Bonjour le tigre, au revoir le tigre* », crie-t-il quand le bateau s'éloigne de la jungle.

Même dans cette situation, dont « Chef » ne connaît pas l'issue, il trouve un lien, une attache, il sait qu'« il ne faut jamais quitter le bateau », « *Chère Eva, aujourd'hui, c'était vraiment nouveau. J'ai failli me faire bouffer par un tigre. Putain, vraiment incroyable. On conduit un pitaine vers l'amont, mais il nous a pas dit où.* », écrit-il.

Cette rencontre apporte un avertissement : « *quitter le bateau* » implique la probabilité d'avoir en face le réel et, peut-être, sans pouvoir faire demi-tour donnant une signification à la rencontre même.

⁷²³ Freud Sigmund, « *Psychologie collective et analyse du moi* » (1921), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, p.116, 1968.

« Jamais quitter le bateau. C'est exactement ça. À moins d'aller jusqu'au bout. Kurtz avait quitté le bateau. Tout envoyé promener. Comment était-ce arrivé ? Qu'avait-il vu ici [...] ? [...] mais il avait choisi d'être lui-même. Fallait être un aigle pour voler au-dessus de cette montagne de connerie. ».

C'est la réflexion de Willard.

b. Rencontre avec la démesure : de l'*húbris*

L'équipage arrive dans un lieu imprécis, où une soirée se prépare et où le trafic et le commerce sont monnaie courante pour les militaires. Un lieu où ni l'autorité, ni la hiérarchie, ni la parole de Willard, ni l'ordre écrit, ne sont pris en compte pour obtenir du gasoil... la violence, oui.

Ce n'est pas que ces transgressions mettent à mal l'ordre établi par l'institution, c'est qu'elles en font partie, ou comme le formule Slavoj Žižek (1995) - dans l'article « La violence entre fiction et fantasme, vers une théorie lacanienne de l'idéologie. » - « [...] *les transgressions périodiques de la loi sont inhérentes à l'ordre social, elles fonctionnent comme une condition de sa stabilité.* »⁷²⁴.

Une « permission clandestine », non-écrite et non-reconnue, est donnée par l'ordre même, cet acquiescement concernant des actes « hors-norme » se fonde sur un silence traduit comme un consentement.

Les transgressions, autorisées par cette « version » de l'ordre, accomplissent une fonction, celle qui a été signalée par Slavoj Žižek : la *stabilité* de l'ordre social par la régulation de la jouissance. La permanence d'une institution n'est pas altérée tant que, souterraine, la jouissance est distribuée entre ses membres, ainsi cette jouissance accordée à l'intérieur de l'institution n'est que la garantie qui empêche sa désagrégation.

⁷²⁴ Žižek Slavoj, « La violence entre fiction et fantasme. Vers une théorie lacanienne de l'idéologie. » (1995), Hors série des *Carnets de Lille, L'Atelier*, Section clinique de Lille (1995-1996), Institut du Champ freudien, p.78, 1997.

La soirée venue, l'animateur - après avoir exalté le public, rappelant le sens de pertinence à l'armée - dit : « *Alors, on va tout faire pour vous faire plaisir !* », le show peut commencer. Inutile de décrire les scènes de provocation des « Playmates », des femmes idéales exhibées aux hommes qui n'y tiennent plus et qui commencent brutalement à faire irruption sur la scène.

Au milieu du désordre, les filles quittent le lieu en hélicoptère avec des soldats agrippés au patin d'atterrissage. La promesse référée à la sexualité n'est pas accomplie et à sa place la violence occupe le lieu.

Willard observe, « *Pas étonnant que Kurtz fasse chier l'état-major. La bande de clowns à quatre étoiles finiraient par brader tout le cirque.* ». Il n'a pas tort, le cirque a bien lieu et reste « jusqu'à présent » sous le chapiteau.

Cet ordre trafiqué et brocanté, souligné par Willard, peut être observé à l'aide d'une phrase de Freud en 1929 : « *Elle [la civilisation] croit pouvoir prévenir les excès les plus grossiers de la force brutale en se réservant le droit d'en user elle-même [...]* »⁷²⁵.

Ici, l'ordre marchande avec la jouissance sexuelle, tout en conservant sa propriété. Il joue avec la part de l'excès du moment où il dit que cette jouissance est possible et qu'il exerce sa restriction.

Après « le cirque », l'équipage continue la remontée vers le Cambodge. C'est l'annonce de la limite ouvrant la voie à la démesure ; le passage de la sexualité à la mort est soulevé à partir d'un récit, rapporté par un membre de l'équipage, à propos d'un sous-officier qui tue un lieutenant parce que celui-ci lui avait dérobé son objet sexuel (des revues de Playboy). Ce n'est pas exactement une anecdote détachée de la chanson « Satisfaction » (Rolling Stones, 1965), entonnée par les membres de l'équipage, et des images de Lance Johnson qui surfe, tiré par le bateau, heurtant, au passage, le quotidien de quelques riverains.

« Je ne peux obtenir satisfaction. Je ne peux obtenir satisfaction. Parce que j'essaie et j'essaie. Je ne peux l'obtenir, je ne peux l'obtenir. »

⁷²⁵ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 66.

« I can't get no satisfaction. I can't get no satisfaction. 'cause I try and I try. I can't get no, I can't get no. ».

Rolling Stones. « Satisfaction » (1965).

Effectivement, lorsque « la satisfaction » devient le centre du rapport du sujet au monde et que la relation à l'autre est nouée à partir de la promesse d'un objet qui se tient tout près (et non pas à partir de la demande), le « ne pas obtenir satisfaction » peut engager l'établissement de « la nécessité » comme support du rapport à l'autre et, dans cette orientation, faire de la jouissance le destin. Un chemin où l'autre n'est qu'un objet « à presser » jusqu'au bout ou un obstacle à détruire.

Le franchissement de la sexualité à la mort est là, dans ce passage du contingent au nécessaire, où la loi symbolique se perd et il ne reste, à sa place, que la pulsion.

Willard continue la lecture du dossier. Il découvre l'interpellation de Kurtz à propos d'une dynamique « dilettante » de l'armée, ce qui avait amené le colonel à questionner la défaite des idéaux : « *Tant que bière glacée, repas chauds, rock and roll et autre luxes resteront la norme, notre impuissance dans cette guerre ira croissant. [...]* ». Autant dire que ces paroles pouvaient être attribuées directement à Willard.

Des images de violence « entre nous » (des membres de l'armée américaine, ne faisant pas partie de l'équipage, endommagent le bateau) font incursion dans le film, elles continuent l'escalade de la démesure, de l'*húbris*, de ce ravage de violence, de cette explosion qui dépasse les limites.

· De l'*húbris*

L'*húbris*, introduire ici ce terme est, bien entendu, de reconnaître n'avoir point quitté la Grèce d'Hésiode et d'Eschyle, la Grèce des mythes et de la tragédie.

C'est sur cette *húbris* du guerrier, décrite dans l'épopée et la tragédie, que reposent la destruction et le crime. Ou, comme l'indique Jean-Pierre Vernant dans l'article « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque » (1972), « *C'est moins le respect des dieux que leur propre húbris qui les mène. Au cours du drame, la destruction de Troie, comme la mise à mort d'Iphigénie, comme le carnage qui les préfigure toutes deux [...] c'est le sacrifice d'une victime pieusement offerte aux dieux pour satisfaire leur*

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

vengeance, mais c'est aussi à l'inverse un horrible sacrilège perpétré par des guerriers assoiffés de meurtre et de sang, véritables bêtes fauves [...]. »⁷²⁶.

Si l'*húbris*⁷²⁷ fait référence à toute transgression « dans la parole et dans l'acte », si elle est aussi « ravage et éclatement de violence » - précisions apportées par le philosophe Jean-François Mattéi dans son livre *Le Sens de la démesure, Húbris et Diké* (2009)⁷²⁸ - elle se révèle tel un mouvement, une lancée dévastatrice, une réponse à partir de laquelle « les maladies en découlent »⁷²⁹, ainsi que la ruine et l'effondrement.

En tant que transgression, l'*húbris* témoigne d'un ordre brisé, d'une limite franchie et d'une force autre qui s'installe. L'*húbris* est le produit qui répond en déchainant cette force - ou pulsion - de destruction qui, nonobstant, exerçait déjà sa pression sur le sujet.

Le chemin d'*húbris* est non seulement ébauché mais jalonné par l'impératif de jouissance qui, on l'a vu avec Lacan, se réfère au surmoi. Autrement dit, l'*húbris* rend obéissance au surmoi, elle est guidée par ces énoncés primordiaux et féroces qui lui sont constitutifs⁷³⁰.

Dans « D'un éclat féminin qui suscite la dispute. Lectures croisées d'*Antigone* de Sophocle par Jacques Lacan et Jean Bollack » (2010), Geneviève Morel suggère « [...] *il s'agit donc de l'enracinement du sujet dans une destinée singulière, où il hérite d'un dossier* » *d'avant ces grands parents : sous la forme de leur Surmoi. Le sujet est assujéti à l'exigence (inconsciente) du paiement de cette dette [...]* »⁷³¹.

Dans un acte guidé par l'*húbris* des fautes anciennes se réveillent, l'*Atè* ressurgit. Pour Jean-Pierre Vernant (1968), l'*húbris* fait partie de la « fatalité », « [...] *dans cette double*

⁷²⁶ Jean-Pierre Vernant, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., tome I, Poche, p. 65.

⁷²⁷ Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode met en opposition Húbris et Dike, la démesure et la justice. Voir : Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*, op. cit., *Les Travaux et les Jours*, vers 210 - 220.

⁷²⁸ Mattéi Jean-François, *Le Sens de la démesure, Húbris et Diké*, éditions Sulliver, 202p, 2009.

⁷²⁹ Selon Jean-Pierre Vernant - indiquant ce qui est dit par Platon dans un fragment du *Banquet* - les *loimoi*, les maladies, seraient le résultat des rapports sous le signe de l'*húbris*. Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe-Roi* ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., chapitre V, Poche, tome I, p.120, n.99.

⁷³⁰ Voir : Lacan Jacques, *Séminaire XVII, L'envers...*, op. cit., p. 11. Cité dans le chapitre III, dans la partie « Les chiennes et le surmoi ».

⁷³¹ Morel Geneviève, « D'un éclat féminin qui suscite la dispute. Lectures croisées d'*Antigone* de Sophocle par Jacques Lacan et Jean Bollack », en S. König et D. Thouard (éds), *La philologie au présent, pour Jean Bollack*, (pp.185-200), éd. Septentrion, PU, 2010. books.google.fr/books?isbn=2757401165

*impiété [le sacrifice d'Iphigénie et la prise de Troie] revivent les crimes les plus anciens des Atrides et s'inscrivent déjà tous ceux qui vont suivre [...]*⁷³².

Ce qui amène à se souvenir de ce lien signalé par Lacan (1960)⁷³³ - dans le séminaire sur *L'éthique de la psychanalyse* - entre l'Atè et la faute originelle du désir d'inceste et du meurtre du père. L'*húbris* est ainsi à prendre en compte à partir de ce rapport structurel du sujet à la loi.

Cela rappelle, également, lorsque le chœur et Électre évoquaient la fureur - considérée ici comme une figure de la démesure - absente chez Oreste⁷³⁴. Lorsque l'*húbris* apparaît, le doute quitte les lieux ; l'*húbris* devait se montrer afin qu'Oreste puisse accomplir le matricide et nourrir la souillure, celle qui n'avait jamais renoncé à ce dernier descendant de la maison de Tantale. Pour le chœur et Électre, l'*húbris* était une condition nécessaire pour le passage à l'acte.

L'*húbris* peut, de ces faits, être imprégnée de colère, au même titre que, sous un autre registre, elle peut être nourrie des images de fantasmes sexuels, de pouvoir et de maîtrise.

Dans tous les cas, l'*húbris* est non-seulement réponse d'imposition face à un autre, mais tentative de tarissement de cet autre par la transgression à son égard. Dans cette mesure, l'*húbris* va de paire avec la violence de la dénégation imaginaire et du meurtre, l'*húbris* est attachée à la haine et aux Érinyes.

Reprenant « son immersion » dans le dossier du colonel, Willard se rend compte que Kurtz n'a plus de maître ; les forces armées sont devenues pour lui les représentantes d'une « morale mensongère ». Il livre à son fils, dans une lettre, la position qu'il a trouvée en réponse à la défaillance de l'institution : « *À la guerre, il faut se montrer tantôt compatissant, tantôt impitoyable, ce qu'on appelle impitoyable, mais qui signifie souvent lucide. Voir lucidement ce qu'il faut faire et le faire, délibérément, vite, consciemment, les yeux ouverts [...] Ton père qui t'aime.* ».

L'image qui accompagne ces derniers mots, « *Ton père qui t'aime* », soulève quelque chose du « non-représentable » qui est à souligner : une photo où on ne distingue qu'une silhouette, une ombre mal définie d'un homme dont l'identité n'est reconnue

⁷³² Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit, tome I, p. 40.

⁷³³ Voir du chapitre I, la partie « De la tragédie ».

⁷³⁴ Cette question, concernant la position du chœur et d'Électre devant un Oreste qui ne pouvait répondre que par la culpabilité et par la « pensée » de la vengeance, a été abordée dans le chapitre III, dans la partie « Le doute et le matricide ».

que grâce à l'inscription qui l'identifie, le père. Les paroles du père, « *Ton père qui t'aime* », introduisent aussi Willard dans le registre de l'amour, juste après que la cruauté et la folie remplissaient la « vérité » de Kurtz.

Il n'y a pas d'ambiguïté⁷³⁵ à supposer dans le discours de Kurtz - lorsqu'il fait entrer l'amour du père pour le fils - le « tantôt, tantôt » empédoclien de la lutte entre les principes est écartée dans la logique utilisée, « voir lucidement » est le contraire du conflit et Kurtz, « les yeux ouverts », met la cruauté au premier plan.

Le voyage se poursuit pour l'équipage. « *Quel dépotoir !* », dit Willard, et, par cette expression, il indique son arrivée à un lieu où quelque chose de l'ordre du rebut, de l'ordre du reste, est déposé. Les images accompagnant ce moment du film rendent compte d'un débordement au niveau de la jouissance sexuelle, le maintien de l'ordre n'est assuré par personne et le débordement de la jouissance est présent à chaque recoin. Qui commande ? « *Je ne sais rien [...] Je fais ce qu'on me dit* », répond à Willard un soldat.

Les membres de l'équipage commencent à se battre entre eux. Les « Playmates » ayant atterri dans cet endroit, Willard marchand, pour les soldats, deux heures avec elles en échange de deux bidons de gasoil.

Chacune avec sa misère et ses histoires répétées aux soldats qui, eux, inscrivent leurs fantasmes sur leurs corps sans les écouter. C'est un monologue lancé à un public indifférent qui attend une autre suite provenant du même acteur.

Dans une chambre, le geste d'une des « Playmates » fait basculer un réfrigérateur par terre. Une scène macabre s'impose : ce réfrigérateur est en réalité « un cercueil » qui, par la force de la chute, s'ouvre montrant qu'à l'intérieur est attaché un cadavre. Peu importe, malgré la supplique cachée dans ses paroles, la fille fait « ce qu'on lui dit de faire ».

Je fais ce qu'on me dit, avait répondu à Willard le soldat. Application sans condition d'un ordre où c'est l'autre qui est mis au service de la « nécessité d'un », de la jouissance sexuelle d'un, et cette violence se passe, dans l'image de la fille qui se « laisse faire », sans agression, presque dans la douceur.

⁷³⁵ On rejoint l'analyse de Geneviève Morel dans l'article « Du délire dans *Les Bacchantes* d'Euripide », concernant le dieu Dionysos.

- Le massacre

L'avis est en approche du Cambodge. Willard observe la photo floue de Kurtz, certains membres de l'équipage se disputent, tandis que Lance Johnson se camoufle pour, dit-il, « *qu'on me voit pas* ».

Puis, il y a eu « *un contrôle de routine* », sur un « *sampan* », ordonné par le commandant. Les ordres sont catégoriques, « *fouiller le bateau* », trouver quelque chose pour prouver que « les autres » sont du côté de l'ennemi. L'injonction ne permet aucun questionnement, la tension monte.

Les hommes hurlent, il faut « déterrer quelque chose », et le verbe déterrer s'applique bien ici, au-delà de son utilisation au figuré⁷³⁶, il faut que les hommes tirent de l'oubli ce qui avait été enterré, ce qui avait été enfoui. Mais ils n'y trouvent rien, sauf du riz, du poisson, des mangues, des bananes et un « *bidon jaune* », et une fille qui court pour le reprendre, puis des tirs répétés qui ne manquent pas leurs cibles.

Cet acte peut être qualifié de massacre, tel que Jacques Sémelin, dans son livre *Purifier et détruire* (2005), le définit d'un point de vue sociologique, « [...] *forme d'action la plus souvent collective de destruction de non-combattants.* »⁷³⁷.

Adhérent à une question centrale posée par cet auteur dans le même texte⁷³⁸ concernant le mouvement de bascule qui va de la pensée ou du fantasme à l'acte, à *l'opération de détruire un autre sans défense* c'est-à-dire au massacre, il est possible de se rappeler avec lui que « [...] *plus le chercheur s'approche du noyau fondamental de la cruauté humaine, plus il se retrouve confronté à une sorte de "trou noir", réfractaire à toute connaissance intellectuelle.* »⁷³⁹.

Ce *noyau fondamental de la cruauté humaine* ne peut pas être maîtrisé par l'intellectualisation ou, aussi, par la mesurabilité scientifique. Il est situé par rapport à un champ qui n'est pas celui de la parole et du sens, « *trou noir* » qui n'est qu'humain et qui, nonobstant, échappe à la symbolisation, il appartient au registre du réel, royaume de la Chose, suivant l'apport lacanien.

⁷³⁶ Finir par trouver, découvrir, après avoir longtemps cherché.

⁷³⁷ Sémelin Jacques, *Purifier et détruire* – Usages politiques des massacres et génocides – éd. Seuil, p.18, 2005.

⁷³⁸ Jacques Sémelin réalise une étude transdisciplinaire du processus amenant à la violence extrême et aux meurtres en masse - le génocide, le massacre et le nettoyage ethnique. Ibid.

⁷³⁹ Ibid., p. 39 et 22.

Ce massacre n'était ni concerté, ni coordonné, il est à la fois le reflet éventuel d'une logique religieuse - où il n'y a pas de place pour deux mais pour un - et l'effet de ce que, pour chaque homme, était la chute libre dans l'*hubris*, pente vers la violence extrême, celle qui se submerge dans l'infini de la pulsion de mort, la perte de la subjectivité.

Il pouvait être la suite « logique » du chemin tracé par la démesure, initiée beaucoup plus tôt, où elle-même, la démesure, était peut-être devenue insupportable. Il y a donc *hubris* ainsi que son « arrêt nécessaire », parce que derrière la démesure « il y a, pour chacun, un tigre ».

Or, dans ce moment précis de bascule de l'équipage, il n'est pas question d'« un autre en trop », dont il faut « s'en débarrasser », mais d'« un autre dangereux » ; en effet, l'autre gardait le « *bidon jaune* » d'où l'inapprochable « pouvait sauter ».

Point extrême de l'angoisse, la rencontre imaginaire avec l'objet inaccessible, qui se concentre en « c'est lui ou moi », tension dévoratrice et dévastatrice qui n'arrête pas d'augmenter et qui exige une limite.

Un point est à clarifier, le « nous » et l'« eux » n'apparaissent pas dans le discours entendu auparavant sur le bateau ; la cause institutionnelle - voire religieuse - et ses effets sur le groupe (la cohésion ainsi que la désignation d'un ennemi commun) n'est que devinée du fait de l'appartenance collective des soldats à l'armée américaine⁷⁴⁰.

Ce qui apparaît c'est plutôt ce mouvement de bascule nommé par Jacques Sémelin : mouvement au sein duquel on peut inclure l'exception faite par l'ordre à l'interdit « tu ne tueras point »⁷⁴¹ et les dérives « autorisées mais souterraines » où la transgression entre dans les paramètres toujours flexibles de l'institution. Cette souplesse dépend cependant, pour l'institution, de garder « toujours la main dessus ».

Comment ne pas penser ici à ce que Freud écrit du commandement « tu ne tueras point », dans son texte *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915) : « Une interdiction aussi impérieuse et formelle ne peut s'adresser qu'à une impulsion particulièrement forte. On n'a pas à interdire ce à quoi aucune âme humaine n'aspire [Freud renvoie par une note à *Totem et Tabou*]. C'est précisément la manière dont est formulée la prohibition : « Tu ne tueras point », qui est de nature à nous donner la

⁷⁴⁰ Le sous-officier est le seul de l'avis à montrer qu'il est traversé par cette question imaginaire de l'ennemi, au moment où il décide, s'opposant à Willard, d'accoster l'embarcation vietnamienne. Cette question, à propos de l'ennemi, se pose différemment pour Willard lorsqu'il est missionné par l'Autre, le voyage ayant ainsi une résonance particulière chez lui.

⁷⁴¹ Concernant la levée de l'interdit du meurtre se référer aux pages 105, 178 et 335, du texte de J. Sémelin. Ibid.

*certitude que nous descendons d'une série infiniment longue de meurtriers qui, comme nous-mêmes, peut-être avaient la passion du meurtre dans le sang. »*⁷⁴².

Quel leurre donc celui d'enlever l'interdit « juste un petit peu », tant on puisse s'en servir, dans la banalisation la plus absolue du commandement, celui qui est au fondement des rapports entre les hommes. Le cadre dans lequel l'avis remonte le fleuve est celui décrit par Freud (1915), celui de la guerre, lieu et temps où : on n'est plus épargné par la mort, on ne peut plus la nier, « [...] on y est obligé d'y croire »⁷⁴³ et, en supplément, on est obligé de devenir son exécutant.

Essayant de clarifier ce lien entre l'*húbris* et le massacre, il faut saisir cette tendance à confondre la première avec l'acte et le réductionnisme que cela implique car, réduire la transgression à ses propres manifestations, c'est, en même temps, d'écarter le rapport du sujet à son désir et à la façon particulière de régler ses comptes avec l'interdit.

L'*húbris* est justement un « sans mesure » en relation à la loi. Et de ce lien effectué à la loi, on peut se demander si elle, l'*húbris*, n'est pas la représentation de l'excès même de la loi, dans le sens où elle collerait à l'impératif à tel point qu'elle est un « foncer tête en avant » vers la jouissance, elle est « aller tout droit », sans arrêt, sans balisage ancré dans le symbolique, répondant à la férocité de l'impératif par les mêmes armes, autrement dit par la férocité de la transgression (la démesure et la violence).

Sans oublier la haine présente dans ce point aveugle : « arrêter » ce que de l'autre viendrait, pour le sujet, boucher, stopper la transgression parce que la possibilité de la jouissance serait devenue « trop possible », trop réelle par la construction imaginaire et l'exécution de l'acte.

On peut maintenant évoquer la haine à l'articulation de deux registres, l'imaginaire et le réel - avancée de Lacan nommée dans un chapitre antérieur - soulignant deux rencontres :

La rencontre avec la chute du sujet parce que, par l'ascension d'*húbris*, le lien du sujet à son désir est atteint. Le lien est troublé lorsque l'autre est transformé en cadavre, en corps « vivant » à utiliser. Pour l'illustrer, ce n'est pas anodin que Lance Johnson, avant la tuerie, veuille disparaître fusionnant - par le maquillage qu'il met sur son visage - avec l'environnement qui l'entourait, à dire aussi, que ce geste de camouflage reproduit ce qu'il avait fait sur le corps de la « Playmate ».

⁷⁴² Freud Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, p.262, 1968.

⁷⁴³ Ibid., p. 256.

Et, la rencontre avec un autre, qui veut maintenir le voile sur l'objet et qui « détient » un savoir présumé sur ce qu'est l'objet. C'est la fille qui est en possession d'un savoir sur le contenu du « *bidon jaune* ».

D'un côté, quelques instants avant le massacre, il y avait cette fille qui essayait de garder ce « quelque chose » qui lui appartenait. De l'autre côté, il y avait une version d'un « impénétrable » qui devenait dangereux parce qu'il éveillait ce point d'« inquiétante étrangeté » (*Das Unheimliche*), ce point dans lequel une volonté obscure s'impose et dépasse les repères construits par le sujet.

Ce « quelque chose » - qui est une référence à ce qui peut donc émerger du « *bidon jaune* »⁷⁴⁴, un hors-signification - excédait déjà le sujet. « *Pour Freud, le sentiment d'inquiétante étrangeté surgit quand ce qui est refoulé fait surface, et cela a pour effet une certaine distorsion du monde. Mais pas n'importe quel refoulé vient rendre étrange notre quotidienneté. Il s'agit pour Freud d'un refoulé ayant à voir avec la castration [...]* » dit Pascale Macary (2005) dans l'article « « Du bain de Diane à Artémis l'ensauvagée »⁷⁴⁵

On peut dire aussi que la jouissance est, de ce fait, renvoyée à l'extérieur car elle y est de trop, voie par laquelle ce que l'autre - la fille - ne voulait pas dévoiler devient menaçant parce qu'insupportable.

Ceci peut être clarifié à l'aide d'une notion lacanienne, l'« extime ». Pierre Bruno (2007), dans la conférence « Antonin Artaud : topologie de l'intime », indique : « *Ce néologisme [« l'extime »] désigne ce qui de la jouissance est central au point de nous être interdit parce que ce serait au-delà du supportable. [...] On a donc un centre, qui ne se définit que de ne pouvoir être qu'extérieur [...]* L'*Unheimlich*, c'est ce qui est d'autant plus étranger que c'est proche. Freud l'exemplifie par un récit : voyageant en train, il ne se reconnaît pas dans le reflet oblique de la vitre de son compartiment et croit voir surgir un intrus menaçant. Cette collusion est génératrice d'angoisse, c'est ce qu'exploitent les films où celui qui est censé protéger le héros ou l'héroïne est en réalité l'assassin. Après tout, avec un peu d'audace, on pourrait traduire *Unheimlich* par *extime*. »⁷⁴⁶.

La tonalité, la monstruosité de la jouissance, est donnée par ces deux rencontres - nommées quelques lignes auparavant -, à partir desquelles les constructions du sujet, effrayé, s'égarant.

⁷⁴⁴ Ce « quelque chose » est pour Coppola, dans le film, un chiot.

⁷⁴⁵ Macary Pascale, op., cit, p. 43.

⁷⁴⁶ Bruno Pierre, « Antonin Artaud : Topologie de l'intime », Les Apprentis Philosophes – Valence, Dans le cycle : "Lacan le lundi", 19 mars 2007, p.1 et 2. Sur le site de l'Association de Psychanalyse Jacques Lacan : <http://www.apjl.org/article164>

Ces rencontres peuvent être résumées ainsi : une rencontre avec l'effet sur le sujet de sa subordination progressive à un manque de régulation de la jouissance, pour arriver à l'*húbris*. Et une rencontre avec un autre à qui « on lui suppose un savoir sur la jouissance ».

Il y a, forcément, à reconnaître dans la jonction des deux un effet détonateur. Peut-on attribuer à l'acte - le massacre - la fonction de maintenir, ou de rétablir, l'inquiétant à cette place où le sujet ne peut pas y avoir accès, le contraire signant sa disparition ?

Dans le croisement entre l'imaginaire et le réel - reprenant le développement de Lacan concernant l'articulation de deux registres et les voies de réalisation de l'être -, dans cette rencontre de chaque membre de l'équipage avec une loi - qui ne fait plus limite à la jouissance - et l'irreprésentable de la mort, dans ce croisement, l'acte de haine surgit.

Et néanmoins, cela n'enlève pas le « non-sens », la brutalité et l'abîme ouverts par le crime, dans lequel s'engouffrent « les assassins », car c'est ce que sont devenus les membres de l'équipage. Ensuite, ils veulent sauver la fille qui respire encore.

« C'était comme ça qu'on se supportait. On les criblait des balles et on leur filait un pansement. C'était un mensonge. Plus j'en voyais, plus j'haïssais les mensonges. ».

C'est la réflexion de Willard.

c. Rencontre avec l'anarchie, l'anomie, le Chaos ? Brève rencontre avec l'ennemi.

· Brève rencontre avec l'ennemi.

À l'heure où Willard arrive au dernier avant-poste de l'armée (« [...] *Après, il n'y avait plus que Kurtz* »), des soldats, se jetant désespérés dans la rivière, implorent l'équipage de les emmener. Willard débarque et s'enfonce dans les tranchées, à la recherche des informations, accompagné de Lance Johnson qui avait pris de l'acide⁷⁴⁷.

⁷⁴⁷ Sans que Lance Johnson le précise, on peut supposer qu'il s'agit de l'acide lysergique diéthylamide, LSD, un psychotrope hallucinogène très courant à l'époque de la guerre du Vietnam.

L'ennemi est à deux pas, « *il survit sous les cadavres* » et menace toujours et toujours. Aucune distance n'est alors possible entre le danger représenté par l'autre et l'acte qui répond, des meurtres automatisés dépourvus de sens, si ce n'est celui d'en finir avec le danger, danger réel pour la vie et danger imaginaire « guettant sous les corps morts ».

C'est ce *moi ou l'autre*, qui induit l'agressivité, dont Lacan signale dans le *Séminaire III, Les psychoses* (1955-1956), son intégration au registre imaginaire⁷⁴⁸ : c'est l'ennemi omniprésent en tant qu'objet désigné de haine et, dans ce camp, « *Il est près. Il est tout près* », selon les mots d'un soldat au regard vide.

Il y a cet autre soldat qui tire sur des « vietnamiens morts », sur des « Niacs »⁷⁴⁹ tel qu'il les désigne en introduisant l'injure. L'injure correspond à *une rupture du système du langage*, on est toujours dans le séminaire sur *Les psychoses*⁷⁵⁰, c'est un signifiant isolé, chargé de haine, par lequel l'autre reste assiégé à cet endroit borné par l'imaginaire.

« *Sur quoi tirez-vous ?* » demande Willard, « *Des Niacs, mais je les ai tués.* » dit le soldat pour ensuite perpétuer son geste. Si par les mots proférés l'injure annonce la mort, la fin imaginaire de l'autre dangereux, parce qu'il est stoppé au niveau de la chaîne signifiante, par l'acte répétitif l'inefficacité de l'ouvrage est démontrée : l'objet de la haine ne peut pas être anéanti, en conséquence il y a toujours « un », « un qui reste » et qui survit menaçant.

Il y a lieu alors de souligner ce lien - qui semble captiver le sujet dans son rapport à l'ennemi, défini en tant qu'objet-de-haine - par lequel on suppose un sujet « en survie » par la haine qu'il concentre sur l'objet « choisi ».

De la même façon, qu'on peut aussi interpeller la place d'une violence verbale qui déclare à l'ennemi le mal qu'on va lui faire. La menace - proférée par le soldat : « *Je vais t'en mettre plein le cul, tu vas voir !* » - est cette manifestation de la violence par la parole, à l'intérieur d'une relation imaginaire, par laquelle il est signifié à l'autre toute la haine qu'on lui voue et l'acte qui va en découler.

C'est de dire à l'autre du lien de destruction et de haine qui les unit. C'est de dévoiler à l'autre son destin et de lui faire porter, par le reflet, ce qui occupe le sujet et qui « remplit le trou par lequel il défèque ».

⁷⁴⁸ « *La tension agressive de ce moi ou l'autre est absolument intégrée à toute espèce de fonctionnement imaginaire chez l'homme.* ». Jacques Lacan, *Séminaire III, Les Psychoses*, op. cit., 18 janvier 1956, « La dissolution imaginaire », p. 110.

⁷⁴⁹ Issu du vietnamien « *nhà quê* », qui veut dire paysan ou villageois, « Niac » ou « niacoué » prend dans ce contexte de la guerre du Vietnam une connotation péjorative de péquenaud, voire de sot.

⁷⁵⁰ Ibid., 7 décembre 1955, « Je viens de chez le charcutier », p. 67.

L'intention à l'égard de l'objet-ennemi est engagée par la parole, pour cela il faut non seulement que cet objet soit présent et reconnu par le sujet, mais encore, il faut l'introduction d'un « x », d'un inconnu pour le sujet lui-même : la question du désir de l'Autre. La menace attesterait ainsi d'une lecture, propre au sujet, à propos de ce désir énigmatique de l'Autre, qui prend forme derrière le fait de signifier à l'ennemi le mal qu'on lui veut et dont on veut se faire l'agent.

Si dans l'injure l'autre est figé à un signifiant, dans la menace il est un intrus qui persécute et qui doit, de ce fait, être rapproché. Ainsi, d'être extérieur et invisible - l'ennemi dans ce camp n'a pas d'image, mais une voix qui crie des insultes répétitives - il peut devenir « proche et différencié », suffisamment près pour pouvoir le tuer.

Nonobstant, par la puissance de l'imaginaire et par l'omniprésence du réel - ces cadavres tout au long de la tranchée et des alentours -, la présence de la mort est inévitable, par conséquent c'est un « sans issue », car ce « proche et différencié » - impliquant la possibilité de l'accomplissement de la torture énoncée - est aussi un objet « trop près » qui obstrue le trou et qui est donc insupportable.

Il faut donc anéantir l'objet persécuteur, le faire taire, l'arrêter avant qu'il ne devienne réel ; cela fait, il y aurait un autre à sa place sauf qu'il serait « un peu plus loin ». Un autre, objet-de-haine, par lequel la haine peut être renouvelée, par lequel la haine peut se supporter en tant que « ce » qui fait que ce soldat soit « toujours vivant », au milieu des « cadavres » vivants et morts.

· Rencontre avec l'anarchie, l'anomie, le Chaos ?

Concernant ce camp où l'ennemi est mesuré, le terme d'anarchie peut, apriori, soutenir l'idée de désordre ou de confusion régnant dans les fossés. Il s'appliquerait, si l'on reste dans un aperçu rapide relatif à une absence d'autorité, qui définirait - d'une façon assez courante - le propre d'une situation anarchique.

Ce terme pourrait bien convenir ici à condition de laisser passer deux petits détails : le premier, le salut militaire adressé à Willard lorsque qu'un soldat reconnaît son grade de capitaine - en même temps qu'il interrompt, quelques instants, les tirs automatiques de sa mitraillette - et, le deuxième, la réponse du soldat « *C'est pas vous ?* », à propos de la question posée par Willard « *Qui est l'officier commandant ?* ».

Une notion de hiérarchie est retrouvée, ainsi que la permanence d'un impératif : « tuer l'ennemi », dont on déduit son contraire « fuir face à l'ennemi ». Ces opposés se heurtent et répondent à cette rencontre entre l'imaginaire et le réel.

Au milieu du fossé des soldats terrifiés insultent, se débattent et disent qu'ils ne sont pas morts. Sur leur chemin Willard et Lance Johnson trébuchent sur « quelque chose », voici le dialogue :

Une voix, « *tu me marches dessus !* »

Lance Johnson, « *Je te croyais mort* »

La voix, « *Tu te gourais, merde !* ».

Ce dialogue indique la condition du camp, malgré la révolte par la colère ou par la supplique : être mort ou être leurré. C'est, nonobstant, un dialogue qui insiste sur la réponse du sujet : « *merde !* », cette parole qui s'élève impuissante face à la mort - symbolique et imaginaire -, la haine et la destruction.

Willard et Lance Johnson rencontrent aussi d'autres soldats dont l'imperturbabilité dans les gestes meurtris et meurtriers laisse un ressenti des êtres inhabités, inhabités par la parole en tout cas. On peut dire, peut-être, de ces derniers qu'ils ont réussi à relier ces deux réponses extrêmes à la loi : fuir - car ils ne sont plus là - et l'habiter. Ils ne se révoltent plus, ils ne résistent plus.

Hécatombe des liens, écroulement des interdits et positions radicales face à la loi. Si le terme d'« anarchie » n'a pas pu être retenu pour tenter de représenter ce lieu plein des cris, d'injures, de gémissements et d'actes, il se peut que celui d'« anomie » puisse convenir.

Une réflexion est ouverte à la lecture du chapitre « Fête, deuil, anomie » du livre *État d'exception* (2003)⁷⁵¹ du philosophe Giorgio Agamben. Elle peut être posée sous la forme d'un questionnement : est-il possible par l'« anomie » - qui sans être un terme

⁷⁵¹ « *État d'exception se situe entre ces deux ouvrages, d'une part comme une tentative de reconstruction de l'histoire du paradigme de l'état d'exception – au sens que le terme a acquis en droit public et en philosophie politique – et d'autre part comme la mise à l'épreuve d'une hypothèse forte qui se formulerait ainsi : loin d'être une mesure provisoire et extraordinaire de gouvernement en état de crise, l'état d'exception est devenu – au moins depuis les années 1930 – la règle, le paradigme normal de gouvernement des sociétés contemporaines, avec comme conséquences l'effacement tendanciel entre démocratie et absolutisme et la substitution des « démocraties gouvernementales » aux « démocraties parlementaires »* », dit Sidi Askofaré dans l'article « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben ». Askofaré Sidi, « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben », *L'en-je lacanien* 1/ 2004 (n° 2), p. 193-205. www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2004-1-page-193.htm.

propre à la psychanalyse⁷⁵² - de désigner l'effet de l'effondrement des interdits - ceux qui sont à la base d'une structure sociale - à savoir aussi de l'attachement de cet effondrement à une loi de destruction qui semble occuper et « organiser » le camp en-deçà de la bataille ?

Dans ce chapitre⁷⁵³ Giorgio Agamben analyse le rapport de l'anomie - l'interruption de l'ordre social - avec le droit, à partir du deuil, suite à la mort d'un souverain, et à partir des fêtes *anomiques* (Les Anthestéries grecques, les Saturnales romaines et les charivaris médiévaux).

L'ordre juridique trouve, dans l'analyse de Giorgio Agamben, un fondement dans l'anomie, dans la mesure où le souverain s'identifie à la loi et qu'il se situe comme une exception à la loi, « [Ici] l'état d'exception est la vie – secrète et plus vraie – de la loi. ». Ou, par rapport aux fêtes *anomiques*, « [...] elles indiquent l'état d'exception effectif comme seuil d'indistinction entre anomie et droit. ».

En ce qui concerne le voyage de Willard : exception par rapport à l'admission d'une jouissance destructrice de l'autre « que pour l'image d'un », comme l'était le cas du colonel Bill Kilgore. Exception concernant l'autorisation de donner « libre cours à la jouissance sexuelle et à la violence », où l'autre n'existe qu'en tant qu'objet. Et, exception aboutie, dans la rencontre avec l'húbris, au niveau de l'ordre donné de transgresser le commandement « tu ne tueras point ».

Approuver, autoriser et décréter la transgression, ce sont pour ainsi dire « les paliers » sur lesquels le parcours de la pulsion de mort se construit vers la perte de la parole et le déversement de la violence. Reprenant les termes de Giorgio Agamben (2003), l'anomie est liée à « l'exception » et, dans cette articulation, au germe de la loi. La loi dans le camp, le « commandement », s'était de ce fait façonnée d'exception en exception, par l'effondrement des parcelles du lien social.

Giorgio Agamben indique alors une ambiguïté - qui marque le champ du droit - entre une tendance normative, dont des normes rigides tenteraient de réguler *le lien avec la vie*⁷⁵⁴ et « [...] une tendance anomique qui débouche dans l'état d'exception ou dans

⁷⁵² C'est un terme introduit par le sociologue Emil Durkheim en 1893, il le reprend en 1897 l'articulant au suicide. Ce terme désigne le désordre social ou l'absence des règles et des valeurs.

⁷⁵³ Agamben Giorgio, chapitre 5 « Fête, deuil, anomie », *État d'exception (Homo Sacer)*, éd. Seuil, 2003, p.110-123.

⁷⁵⁴ Agamben signale l'impossibilité profonde de ce chemin à établir un lien avec la vie : « (l'état de droit parfait, où tout est réglé par des normes) ». Ibid., p.122.

l'idée du souverain comme loi vivante, où une force-de-loi dépourvue de normes agit comme pure inclusion de la vie. »⁷⁵⁵.

Cette incertitude laisse voir une précarité où ce sont les bases du droit qui peuvent être, elles-mêmes, tortueuses. Cela ne peut, au fond, que rappeler l'assise du droit, désignée par Freud et Lacan : c'est la jouissance située en tant que élément perturbateur sans lequel le droit même, simplement, n'existerait pas et, dans son exigence à être régulée, c'est la jouissance située aussi en tant que destin.

Ces deux versants du droit - les normes, les règles posées pour que rien n'échappe au contrôle, et l'anomie, l'arrêt de ces normes, menant ainsi à l'exception - renvoient par des chemins bifurqués, au niveau de la forme et de l'intention annoncée, à la jouissance.

Sans entrer dans le point central du texte de Giorgio Agamben (2003) - « l'état d'exception » - il y a lieu d'insister sur cette loi de destruction qui est au fondement, à la base, de la violence régnant dans le camp et qui ne fait que se nourrir de chaque agissement.

Les soldats sont violentés parce que renvoyés à leur propre incertitude, incertitude éveillée par le réel qui les entoure et par l'effet de l'effondrement des normes qui les tempéraient. Mais, ils revivent aussi la violence première d'être démunis, d'être en décalage, dépendants d'un Autre, qui n'est plus là pour répondre à leurs appels.

Et Willard demande une fois de plus dans son voyage, « *Soldat ! Vous savez qui commande ici ?* ». « *Oui...* », dit le soldat en lui tournant le dos. Oui, il sait bien qui est celui qui commande : c'est la haine en tant que réponse à l'union entre ce vide de paroles, la mort, le réel et l'image de l'ennemi, celui qui vient d'être tué par lui.

Les hommes ne sont que des cadavres sous le regard des autres, ou ils ne vivent que par l'image persécutrice renvoyée par le miroir, ou ils ne sont que des « revenants » occupés par le désir de mort lu chez l'Autre et figé à l'image d'un autre dangereux.

Vu de cette manière, et même si ce lieu de mort est à l'opposé du monde des règles ou normatif, on voit bien qu'il ne s'agit pas du vide, au contraire, il est « plein » d'une loi criminelle soumise à l'Autre où il n'y a pas de devenir par la suite, où il n'y a pas de création à l'horizon.

Pour appuyer encore plus cette caractéristique du camp liée au « plein », le terme grec de chaos peut être ici de grande utilité. Dans le poème *Théogonie*, Hésiode dit⁷⁵⁶:

⁷⁵⁵ Ibid., p.123.

« *Donc, avant tout, fut Abîme (Chaos) ; puis Terre (Gaia) aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants [(à tous) les Immortels, maîtres des cimes de l'Olympe neigeux, et le Tartare brumeux, tout au fond de la terre aux larges routes] et Amour (Éros) [...]. D'Abîme (Chaos) naquirent Erèbe [l'air sombre] et la noire Nuit.* »⁷⁵⁷.

Si Chaos est antérieur à Gaia et à Amour, il faut cependant souligner que ceux-ci ne sont pas ses descendants, ces vers ne désignent pas Chaos en tant que père du monde ; par ailleurs, dans le récit mythique, Chaos n'aurait pas eu de descendance commune avec Gaia ; ces vers désignent seulement qu'il était-là, avant tout.

On va laisser la tâche à Jean-Pierre Vernant, dans un entretien réalisé en 1994, de préciser ce que Chaos est : « *Au début, au commencement, en tout premier lieu fût Chaos, l'abîme, la Béance, n'est-ce pas, une sorte de... il y a un vide, comme une gueule, kainô, cela veut dire ouvrir la bouche, comme une espèce d'immense ouverture, béante, qui n'a pas de fond, qui n'a pas de direction, où l'on ne voit rien, où c'est la nuit, où il n'y a pas de consistance : brumeux, indistincte, sans fond, sans direction.* »⁷⁵⁸.

Chaos est l'*immense ouverture*, « gueule ouverte ». Est-il le trou par laquelle la parole peut transiter ou par lequel elle ne transitera pas ? L'ouverture par où l'organe peut ou ne pas être aperçu ? Chaos est la représentation, trouvée au travers du mythe, de l'antériorité, *qui n'a pas de direction*, il est ce qui est avant tout, avant la séparation, avant l'introduction de la parole qui cependant vient le nommer.

Donc, avant tout, fut Abîme (Chaos) ; puis Terre (Gaia), si Chaos n'a pas d'orientation, Gaia elle en a, elle reste suspendue, stable, elle est l'*assise sûre à jamais offerte à tous les vivants*, qui va du monde céleste des dieux au monde ténébreux. Nonobstant, Gaia

⁷⁵⁶ Il existe une controverse quant à la traduction de la première partie de ce passage : tandis que Paul Mazon traduit « *Donc, avant tout, fut Abîme (Chaos) [...]* », d'autres auteurs (inspirés du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine) traduisent, « *En vérité, ce qui est certain, c'est que tout d'abord, le vide devint* ». Il faut reconnaître ici l'impossibilité à définir, pour ce travail, quelle est la traduction qui se rapproche le plus des vers d'Hésiode. On reste cependant dans la traduction de Paul Mazon « *Donc, avant tout, fut Abîme (Chaos) [...]* », reprise par Jean-Pierre Vernant. Ce choix implique ne pas suivre la lecture effectuée par Guy Massat (2007) de la traduction de Paul Mazon : « *Cette traduction, élégante et savante, cache cependant l'essentiel. Elle évite, elle voile, au profit de l'être statique, la conception du devenir des Grecs du VIIIe s. av. J.-C. Elle fait croire que si Chaos fut c'est qu'il n'est plus !* », dit Guy Massat. À savoir que lorsque chaos est mis en relation avec la signification grecque de « béance » et avec sa propre descendance, il y a, semble-t-il, un mouvement de création et d'ouverture. Voir : Massat Guy, *Psychanalyse et Mythologie* (VI), « Chaos », Texte de l'intervention au Cercle Psychanalytique de Paris (29 mars 2007) Date de mise en ligne : samedi 7 avril 2007. <http://www.psychanalyse-paris.com/964-Chaos.html>

⁷⁵⁷ Hésiode, *Théogonie*, op. cit., Poche, p. 15.

⁷⁵⁸ Vernant Jean-Pierre, France Culture, « *Le Bon plaisir de Jean Pierre Vernant* » par Renée Elkaïm-Bollinger, 2 juillet 1994 Une émission transcrite par Taos Ait Si Slimane <http://www.fabriquedesens.net/Bon-plaisir-de-Jean-Pierre-Vernant>

enfant Ciel qui ne lui était pas différencié et qui la couvrait toute entière, Gaia introduit cet être qui va la faire mère.

Et par l'acte odieux - ce crime attaché à ses enfants, les Titans - Gaia pousse Ciel à être père ; de la séparation entre Ciel et Terre s'instaurent les générations à venir. Puis, Ciel est le père qui reste par la malédiction qu'il va proférer.

Cette reprise du mythe du crime, de la séparation et de la dette, qui organise la suite dans la répétition, pour signifier que la haine de Gaia n'est pas adressée à Chaos, le mythe indique que c'est le père qui est visé par la mère, c'est lui qui a été castré, et pas du tout la Béance qui n'a pas de fond ni de bords. Et, cependant, la portée du crime résonne aussi en ce qui concerne la suite de Chaos, au moins c'est cela que l'ordre donné à la narration mythique laisse entrevoir.

Le terme béance est utilisé ici cherchant à rapprocher Chaos en tant que trou, on insiste alors sur son impossible clôture, c'est donc cela qui permet l'image du devenir où tout est possible. Chaos précède la création, création qui, si on respecte l'ordre du récit, est liée à l'intervention du désir maternel, à sa haine et à l'acte criminel.

La connotation de Chaos en tant que devenir ne peut pas être introduite, exclusivement, à partir de la signification du terme chaos, ouverture sans fin, car le devenir n'est pas délié de sa condition et de ses conséquences intrinsèques - Jean-Pierre Vernant l'avait formulé dans la citation nommée plus haut, Chaos : *où l'on ne voit rien, où c'est la nuit* -, ce qui est présenté dans le mythe sous une forme métaphorique comme étant sa descendance.

Chaos est « devenir », mais en lien avec la souffrance et les fléaux, les enfants engendrés par Nuit - fille de Chaos selon Hésiode, celle dont la descendance, fait pâlir les mortels - après que de son côté Gaia ait œuvré pour que la jouissance devienne un impossible⁷⁵⁹.

Chaos n'est pas la confusion - elle est plutôt dans le miroir -, Chaos est de préférence à situer en tant qu'horreur première. Lieu sans fin et cependant à l'origine.

On quitte le mythe pour retrouver Willard qui fuit ce camp où rien ne peut être créé, où il se trouve face à la haine dans sa dimension imaginaire, figée et bordée par le réel. Rendez-vous dans lequel la haine est mise en acte permanent. Est-ce la rencontre non pas avec Chaos, mais avec la création impossible du collage imaginaire ?

⁷⁵⁹ Comme il l'avait été indiqué, c'est seulement à partir de l'ordre du récit du mythe, donné par Hésiode, que ces réflexions peuvent être posées.

Ce qui ne veut pas dire que l'horreur ne soit pas présente dans l'acte sans-paroles, dans le vide du regard, sauf qu'il y avait l'Autre, guide de l'impératif « tue ton ennemi », sauf qu'il y avait l'injure, la menace, l'excès, la réponse du sujet, le contraire du vide.

d. Rencontre de Willard avec son conflit : une voix de femme.

Pour Lance Johnson, dissimulé déjà derrière le maquillage, l'acide et ses effets hallucinogènes lui permettent de traverser, presque sans s'en apercevoir, ce camp de violence.

Si Willard n'avait jamais exprimé une hésitation concernant la poursuite du chemin, le sous-officier commandant l'avis essaie d'y introduire un doute, « *Vous voulez continuer ? C'est comme ce pont qu'on reconstruit sans arrêt pour faire plaisir aux généraux. Pensez-y.* » ; mais la décision avait déjà été prise et va au-delà de l'injonction, elle va au-delà de la mission.

En conséquence, la remontée du fleuve est maintenue. Le courrier est distribué à l'équipage apportant des échos de la maison, ou du haut commandement dans le cas de Willard. À cet instant, chacun s'imprègne de ce qui est transmis par ces « proches-lointains » au travers des lettres et des cassettes :

Un côté absurde peut apparaître lorsque l'on observe de loin la dénégation, lorsque l'on se place loin dans « une réalité » qui ne tient pas compte du sujet. Le Vietnam est ainsi vu par Lance Johnson sous le prisme d'un « Disneyland », un monde irréel, « fabuleux », peint pour les enfants, « *Putain c'est mieux ici* », c'est l'expression de Lance Johnson.

Willard prend connaissance d'un autre militaire qui l'avait précédé dans la mission et dont le haut-commandement soupçonnait d'opérer actuellement avec Kurtz ; c'est le capitaine Richard Colby qui avait pris la décision de disparaître pour les siens, tel qu'un courrier intercepté l'atteste. Ce qui est dit c'est que « s'abandonner » est aussi possible pour un autre qui n'est pas Kurtz.

« Chef », le « cuistot », indique qu'il veut survivre « *tout court !* ». Une position qui ne s'éloigne pas de la position prise par lui lors de sa rencontre avec le tigre, elle implique cependant que le sens est à trouver dans une lutte entre la vie et la mort, dans le pari extrême d'un sujet pour la vie.

« M. Clean », le plus jeune membre de la troupe, un garçon du Bronx de dix-sept ans, écoute une bande sonore de sa mère. Image surréaliste et douloureuse, c'est la voix de la mère qui accompagne la mort de son enfant (il a été touché par des tirs qui sortaient inopinément de la jungle), « *Je rêvais d'avoir d'autres enfants. Alors, j'espère que bientôt pas trop tôt, mais bientôt j'aurais plein de petits-enfants à gâter pour que ta femme puisse m'en vouloir [...] reste à l'abri des balles, et reviens-nous entier à la maison, parce que nous t'aimons fort. Ta maman qui t'aime.* ».

Cette voix semble être en décalage et évoquer une scène reculée, pourtant, l'inquiétant apparaît parce que, en réalité, elle n'est pas du tout hors-contexte. Qui d'autre que la mère est plus proche de la mort de son enfant ? Reliant le désir de vie, exprimé par la mère, et la mort de l'enfant, ces deux moments, la naissance et la mort, sont situés à l'endroit de l'origine : la mère.

Le désespoir de l'équipage de voir mort l'un des siens, « M. Clean » Tyron Miller était son nom, est escorté par des paroles de mère. Le sous-officier, Phillips, le commandant du bateau est bouleversé par cette mort inattendue. Entre temps, Lance Johnson s'agite, il a perdu le chiot⁷⁶⁰, l'objet récupéré après le massacre.

La brume levée, Willard et ses hommes rejoignent la plantation de caoutchouc d'une famille française. « *Nous autres français, honorons toujours la mort de nos alliés* », ce sont les mots de bienvenue du propriétaire adressés à Willard. La haine trouve, ici, un mode d'énonciation, cette formule posée d'emblée définit dans l'immédiat des limites liées à l'identité ; « nous autres » renforce l'union du « nous » par l'exclusion d'« eux autres », autoréférence qui met l'étranger à l'extérieur et qui, vue à l'intérieur d'un code de valeurs, ne laisse présager que la haine à l'égard du différent.

« *Je m'appelle Hubert Desmarais. Cette plantation appartient à ma famille. Il en est ainsi depuis soixante-dix ans, et il en sera ainsi jusqu'à notre mort à tous.* ». La couleur est annoncée, elle prend les nuances de la tradition, du patrimoine et de l'honneur, et cela jusqu'à la mort. Les « eux-autres » sont la menace qui rend compte d'une concurrence forcenée, d'une concurrence enragée parce que l'ennemi vient de partout et, essentiellement, parce que l'idée est de *rester à tout jamais*.

« Rester à tout jamais » est de toucher du bout des doigts un peu d'éternité, dans la transmission d'une génération à une autre, pour cela, la porte ne peut pas être ouverte à la différence, parce qu'elle signifie l'intromission de la mortalité dans la reconnaissance de l'éphémère d'un morceau de terre.

⁷⁶⁰ Ce « quelque chose » caché dans le « *bidon jaune* ».

Cette place niée à un autre l'est aussi pour les femmes qui partagent le repas, elles se font taire quand le maître parle. Invité au dîner, Willard écoute.

Les hommes à table exposent deux logiques opposées ; il s'agit d'une différence présentée comme radicale entre la position américaine et la position française : il y a les alliés américains qui répondent à un régime d'accumulation, l'expansion de l'empire, cherchant à avoir de plus en plus, et il y a les « nous » qui veulent garder à tout prix l'objet qui assure la cohésion de la famille et qui donne sens à son existence. Existence liée ici au travail et à la propriété.

On ne va pas abuser de cette différence⁷⁶¹ nommée par ces hommes qui parlent de la fin de la deuxième guerre comme d'une défaite pour la France. Le produit de ces deux logiques semble, cependant, être le même, la destruction de celui qui se trouve au milieu du chemin ou de celui qui met en danger les droits sur l'objet.

Willard regarde une femme assise devant lui, Mme Sarrault. Ceux qui portaient la logique du pouvoir ont déserté le salon. « [...] à la différence des communautés masculines qui sont vouées à la dégradation du lien qui les constitue (les deux modèles freudiens, de l'armée et de l'Église sont visés ici, mais pas eux seuls), une communauté dans laquelle le choix féminin commanderait l'Éros du lien pourrait ouvrir d'autres perspectives [...] »⁷⁶². Cette phrase de Pierre Bruno (1999) pour accompagner la rencontre de Willard avec une femme.

Willard a-t-il un choix à effectuer ? Entre cette position du masculin, où le pouvoir imaginaire reste attaché à l'agressivité et à la déchéance du lien, et d'autres « perspectives », enracinées au tissage ou à la création du lien, propre au féminin⁷⁶³ ?

« [...] la position féminine fait valoir ce qui de l'humain, par opposition au sujet (\$), ne parle pas. »⁷⁶⁴, affirme Marie-Jean Sauret dans l'article « Le tissage du lien social » (2000). Cette femme qui regarde Willard renoue, par le discours, ce que les hommes en ont écarté, elle évoque la perte de gens aimés pour excuser leurs positions radicales face au capitaine. Elle ramène l'amour après la confrontation ratée des idéologies.

⁷⁶¹ Peut-on dire que cette dite différence, dans le cas où l'on part sur sa supposée existence, aujourd'hui ne semble plus tenir ? Et que la logique apportée par le discours capitaliste inonde les états européens, la gouvernance alors de la finance ? Système dont la méthode peut toujours rejoindre celle de l'empire, autrement dit, par la primauté de l'économique, l'idée sous la manche serait toujours l'accumulation ?

⁷⁶² Bruno Pierre, « De l'analyste en question », in *Barca !*, n° 13, p. 107, 1999.

⁷⁶³ Ce terme « tissage du lien » est orienté par la lecture de l'article « Le tissage du lien social » de Marie-Jean Sauret (2000) qui sera cité par la suite.

⁷⁶⁴ Sauret Marie-Jean, « Le tissage du lien social », in *Barca !*, n° 14, p.11, 2000.

Cette femme parle à Willard d'une fatigue qu'elle aperçoit chez lui, d'une fatigue de la guerre, d'une fatigue de « *soldat perdu* ». Et lorsque l'on avait l'impression qu'il n'y avait que le pouvoir statique qui comptait - ce discours sur la possession assurant la place des hommes - le devenir, le mouvement, semble être introduit par ce discours au féminin⁷⁶⁵ : « *Savez-vous pourquoi on ne se baigne jamais deux fois dans la même rivière ?* » demande-t-elle, « *Parce qu'elle coule sans cesse* » répond Willard.

Des mots de femme qui ne se confondent pas avec le dire du sujet, celui qui siège derrière la mission et l'identification. Elle rappelle à Willard qu'en lui il y a l'amour et la haine, « *celui qui tue et celui qui aime* » dit-elle, et les deux prennent possession du même corps, et les deux sont en conflit.

Son époux tué à la guerre, raconte-t-elle à Willard, lui disait qu'il ne savait pas s'il était *un animal ou un dieu*, elle énonce que l'animal et le dieu s'imbriquent chez l'homme, puis elle lui offre une bouffée d'opium.

Elle introduit la vie, comme elle avait auparavant introduit l'amour ; elle dit à Willard qu'il est vivant, et que c'est cela qui compte, malgré *l'animal et le dieu* glissés par le masculin.

« *Vous êtes vivant, capitaine.* », lui rappelle-t-elle une deuxième fois, pour rajouter ensuite « *C'est la vérité.* », comme pour voiler ce que l'affirmation cherchait, par elle-même, à subjuguer, ce non-dit de Willard qu'elle avait si bien nommé « *le soldat perdu* », un mort.

Puis, en deçà de l'opium, la voix de cette femme semble provenir d'un autre lieu, lieu qui n'appartient pas à Willard mais qui est en lui (l'oracle s'impose alors en tant qu'image de référence). Elle se rapproche nue et, derrière un voile qui les sépare, lui dit : « *Il y a deux hommes en vous, vous ne voyez pas ? Celui qui tue, et celui qui aime.* ».

C'est par cette rencontre avec une femme, par un mi-dire, car il y a le voile et la parole, lorsqu'elle soulève le risque encouru - celui de la perte du conflit entre l'amour et la haine, entre la vie et la mort et, par ce sentier, celui de devenir *un animal ou un dieu* -, que Willard rencontre la complexité de son choix.

⁷⁶⁵ Une femme, dit Marie-Jean Sauret, « [...] est créatrice du lien social parce qu'elle l'oblige à se renouveler en y incluant ce qu'elle est comme altérité radicale, une jouissance inintégrable dans le monde phallique [...] L'accueil fait à l'altérité constitue un problème anthropologique majeur, celui du renouvellement de la communauté des humains [...] ». Ibid., p. 14 et 15.

Un choix où Willard peut aussi dire Non ! Ce non du féminin que Patricia León (2005) exprime avec force, « *Ces Non sont en rapport avec la vérité et le semblant, ils font trou, ils empêchent une réconciliation avec l'idéal, mais surtout ils empêchent la réalisation du fantasme !* »⁷⁶⁶.

La main de Willard essaie de saisir le visage de l'autre, de l'altérité, peut-être pour mieux se laisser envelopper par ses paroles ou pour les faire siennes car elles s'étaient perdues, mais il est derrière le voile. L'image disparaît lentement de l'écran et Willard apparaît sur le chemin du Cambodge. Willard ne dit pas Non !

Willard ne choisit pas la solitude à trouver dans le conflit, il va à la quête de celui qui pouvait voler *comme un aigle*. Et s'il ne semble plus suivre l'appel ou l'injonction de l'institution, il semble suivre l'appel de son propre idéal.

C. Apocalypse.

1. À La frontière

Des voix et des sons indéfinis sortent de la jungle. « *Pourquoi ils attaquent pas ?* » crie « Chef ». Lance Johnson gémit comme un animal.

« Il était proche. Vraiment proche. Je ne le voyais pas, mais je le sentais comme si le bateau était aspiré, que l'eau retournait à la jungle. Quoi qu'il arrive, ce ne serait pas ce qu'on disait à Nha Trang. ».

C'est la pensée de Willard en regardant des corps étalés sur le bord du fleuve.

⁷⁶⁶ León Patricia « Le non des femmes », in *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?*, Actes des journées, Biarritz, les 18 et 19 juin 2005, Association de Psychanalyse Jacques Lacan.

« À la frontière » souligne un lieu de passage, ce terme « frontière » est utilisé sciemment pour ne pas renoncer à insister sur la perte impliquée dans le passage même. Si le terme n'est pas repris ici dans son assertion de marquage politique⁷⁶⁷ (fermé ou ouvert, visible ou flou), il vient indiquer la discontinuité, l'interruption d'un lieu pour pénétrer dans un autre, il prend donc un sens métaphorique pour signifier le franchissement de Willard vers un monde, semble-t-il, délié de l'humain (le monde de l'idéal ?).

Le sous-officier, qui est le seul à se confronter avec Willard en ce qu'implique le voyage (la perte de ses hommes), ne peut que se révolter contre celui qui commande, il est face à cette impasse entre désobéir à l'ordre symbolique, représenté par la hiérarchie, ou sacrifier ceux qui restent. « *Je ne risque plus de vies.* » dit-il. Il s'en sort ainsi par une position éthique, une prise de responsabilité dont l'enjeu concerne la vie des autres.

Des flèches jaillissent de la jungle, Willard ordonne qu'il n'y ait pas de réplique, « *c'est des jouets !* ». La menace pesant sur eux est telle que la réponse des soldats est, une fois de plus, démesurée. L'artillerie charge en force contre ceux qui se montrent pour une première fois, l'ennemi cesse d'être invisible.

Le sous-officier n'écoute plus, il est en colère contre Willard et lâche la barre pour tirer lui-même. Ces *morceaux en bois*, les flèches, pris trop au sérieux par lui, font que le danger soit confirmé et que la réponse à ce danger imaginaire, avéré en tant que menace réelle par les flèches, n'ait pas des limites.

Un instant pour observer de plus près ce moment de fureur du chef de l'avis. Il est d'abord en colère contre Willard, contre ce commandement qu'il ne comprend pas et contre cette position du capitaine qui, pouvant renoncer, ne l'a pas fait. De même, il ressent un danger provenant de Willard : il lui fait porter la responsabilité de la mort du soldat, ainsi que ce face à face avec la brutalité de l'attaque, même si celui-ci est en décalage avec la réalité du bateau.

L'interpellation de l'autorité, sans ne pouvoir rien changer, unie à l'image d'un danger extérieur, font que la révolte ne soit pas suffisante. Pourtant s'éprouver vulnérable, face à l'impératif et face à l'agression de l'autre, n'est pas la seule condition pour expliquer cette chute, cet « être pris par la fureur », du commandant de l'avis.

⁷⁶⁷ Nonobstant, ce n'est pas un hasard si l'avis est à la frontière entre le Vietnam et le Cambodge.

D'une part, il y a la fragilité face à un impératif - qui ne peut pas être modifié - d'autre part, il y a aussi la colère du sous-officier, détournée contre l'ennemi « agrandi ». Réponses du sujet juste après que Willard n'ait pas répondu à son affirmation : « *Vous nous avez mis dans la merde et vous êtes paumé, c'est ça ? C'est ça ? Espèce de salaud !* ».

C'est à ce moment-là, de non-réponse du symbolique ou d'une réponse « paumé », autrement dit, d'une faille discernée au sein de l'Autre, à l'origine de l'impératif, que le sous-officier abandonne les commandes et que, déchainé, il se met à tirer : « *Bande de sauvages, montrez-vous !* » crie-t-il.

« [...] le surgissement de la violence « réelle » est conditionné par un impasse symbolique. »⁷⁶⁸ écrit Slavoj Zizek dans un article cité précédemment (1995-1996).

Une lance traverse la poitrine du sous-officier qui utilise son dernier souffle en serrer le cou de Willard avec ses mains ; moment de dérèglement de l'ordre où tout bascule parce qu'il y en a « un » qui par sa fureur essaie d'être l'agent de la limite qui sépare la vie de la mort et, par son geste, il rend compte du fait qu'il n'est que trop tard, parce qu'il répond par l'acte d'anéantissement à la pulsion de mort qui l'envahit.

Une image utilisée par Jean-Pierre Vernant (1983) concernant la fureur du guerrier - reprenant pour l'instant le monde grec - peut bien illustrer les dernières secondes et la position du sous-officier, on peut dire ainsi qu'il est habité par « [...] le regard de la Gorgone, qui luit parfois aux yeux du guerrier en furie [...]. L'œil gorgonéen du combattant irrésistible [...] c'est la mort inéluctable dont l'attente glace les cœurs, qui paralyse et pétrifie. »⁷⁶⁹, Willard reste quelques instants pétrifié puis, il tue le sous-officier.

Or, le conflit n'est-il pas lié à la frontière ? La frontière implique un point où deux se croisent, où deux se séparent et où deux se mettent en tension. Mais Willard n'avait pas dit Non ! son choix était d'aller de l'autre côté, s'engageant dans l'option de la mort à la rencontre de l'idéal.

Entre la mort et la vie, la haine et l'amour, Willard choisit les premiers composants de ces couples. Il les sait réunis chez un seul homme, celui qui s'était éloigné, qui avait abdicqué à l'Autre d'une religion aussi connue par Willard.

⁷⁶⁸ Zizek Slavoj, « La violence... », op. cit., p. 80.

⁷⁶⁹ Jean-Pierre Vernant « Figures du masque en Grèce ancienne ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., Poche, tome II, p. 28 et 29.

Lance Johnson improvise un hommage posthume pour le sous-officier. Puisque Willard l'a mis au courant de sa mission, « Chef » opte pour continuer avec lui, « toujours en bateau ». Lance Johnson n'a pas de choix, il s'était « enfui » derrière les rituels.

[...] j'éprouvais plus que tout, plus fort que la peur, le désir de le voir en face. ».

C'est la réflexion de Willard.

2. Au royaume de dieu-père

L'arrivée de Willard, de Lance Johnson et « Chef » dans une citée en ruines est marquée par le sentiment de se retrouver face à un « autre temps » qui évoque non pas un futur, inconnu par définition, mais un passé inconnu parce qu'oublié. Il y a, en conséquence, un sens qui se dégage enveloppant une certaine antériorité. Antérieur, oui, mais par rapport à quoi ?

Des images d'horreur (des corps pendus qui se balancent) accompagnent une présentation absurde, « *Américain. Civil. Tout va bien* », dit un homme, reporter-photographe, empoignant les mains de l'équipage. Il va cependant dire qui est Kurtz : il est le père de tous, « *Ce sont tous ses enfants à perte de vue. Ici, nous sommes tous ses enfants.* ».

Willard demande de lui parler, « *On ne parle pas au colonel. On l'écoute [...] Il peut être terrible. Il peut être méchant. Il peut être juste.* », exprime celui qui veut tout gérer derrière l'objectif de son appareil photo. Il n'est pas indifférent à la mort et à la cruauté, mais il met en place un dispositif par lequel il fige l'image, le temps d'exposer l'idole et son œuvre aux filtres et ainsi, peut-être, le supporter.

Des hommes, des femmes et des enfants semblent pétrifiés, quelques-uns pointent leurs armes contre Willard, ils se taisent devant ces cadavres abandonnés ou devant ces têtes décapitées répandues au sol.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

En outre, si Willard reconnaît Colby (celui qui avait en premier la mission de tuer le colonel), il n'y a aucun signe de reconnaissance de la part de ce dernier face aux américains, il est là le regard suspendu.

Seulement « Chef » réagit, « *Il est fou.* ». De retour au bateau, « Chef » observe : « *Il a installé une putain d'idolâtrie païenne, ici.* », et il ne semble pas se tromper si l'on tient compte d'une « aura sacrée », installée autour de Kurtz.

« Tout me disait que Kurtz était devenu fou. Partout des cadavres, nord-vietnamiens, Viêt-Cong, cambodgiens. Si j'étais vivant, c'était qu'il le voulait. ».

Willard.

Parti à la recherche de Kurtz, Willard est entraîné de force à sa demeure, tandis que Lance Johnson « absent » rigole. « Chef » doit envoyer un signal à l'armée s'ils ne rentrent pas à l'heure convenue.

a. Avant le crime : rencontre avec le « dieu », le père et le désir de l'Autre

« Ça sentait la mort lente là-dedans, la malaria, les cauchemars. La rivière finissait bien là. »

C'est la réflexion de
Willard.



La rivière de la haine. Dessin de Louise Bourgeois paru dans la revue Barca ! 1998.

« Ça c'est vraiment le portrait de la matricide, la parricide et la matricide. La haine de la mère va m'engloutir et me faire disparaître parce que, quand on est criminel, on est puni, on est puni de mort. Ça s'appelle *La rivière de la haine* [...] »⁷⁷⁰

Louise Bourgeois (1998)

Le long parcours de Willard arrive, avec le temps, à son terme. Si la fin d'une rivière peut faire penser à son embouchure - bien que là, on pouvait aussi dire qu'elle se « prolonge » - l'achèvement, la fin de la rivière peut surtout évoquer la question de sa source. La rivière finissant-là qu'en est-il de son mouvement ? De ce « couler sans

⁷⁷⁰ Terrise Christiane, *Rencontre avec Louise Bourgeois*, in Barca !, n° 11, p. 111, 1998.

cesse », condition qui fondait l'impossibilité, signifiée par Willard, de se baigner deux fois dans la même rivière⁷⁷¹ ? Willard rencontre alors le non-mouvement, le lieu de la naissance ?

Le premier moment, où Willard se trouve pour la première fois en présence de l'« aigle », fait partie du « trépied » sur lequel les toiles s'enchaînent - la condition imaginaire de l'ennemi, l'annihilation réelle de l'autre, l'autre réduit à un objet de jouissance, etc. - et Willard « flaire » ce qui le compose, *la mort lente*, atroce mais pas brutale, celle qui est entourée de souffrances, incluant une dimension de temporalité dans les supplices.

Sans retourner, pour le moment, à la tragédie de *l'Orestie*, ce propos de Willard ranime la vision de ce qu'engageait Oreste, par les Érinyes du père, s'il refusait d'être l'agent de sa vengeance : la mort lente *par la colère invisible d'un père*⁷⁷², par la haine supposée au père lorsque le fils ne répondait plus à la place de l'objet aimé.

Au milieu d'une pièce, Willard est observé par un autre qui règne dans l'obscurité ; le reste est l'image floue d'une silhouette allongée qui va, peu à peu, se définir, le reste n'est que les paroles de celui qui fait de Willard un objet capturé par son regard et sa voix.

Dans la pénombre de la pièce, le colonel Kurtz interroge alors Willard ; la question et la réponse des origines ne pouvaient partir que de ce lieu-là, obscur et ténébreux. Puis, il va insinuer que, pendant son enfance, il s'était promené dans un lieu que Willard connaissait aussi : « un fleuve ». Ce terme revient par Kurtz, comme un souvenir partagé de la route parcourue au sein de la guerre, des rencontres avec la mort et la haine, avec l'ordre et la jouissance, qui accostaient sur son royaume.

« Avez-vous envisagé une quelconque liberté réelle ? Être libre de l'opinion d'autrui, voire de vos propres opinions. Vous ont-ils dit... Pourquoi ils veulent liquider... mon commandement ? ». C'est « l'aigle », tant attendu, qui parle : c'est d'être libre non seulement du jugement social, mais de tout contenu moral. Cela se pose comme une invitation ouverte adressée à Willard de la part du colonel.

⁷⁷¹ Lors de sa rencontre « avec une voix de femme » à la question : « Savez-vous pourquoi on ne se baigne jamais deux fois dans la même rivière ? » Willard avait répondu : « Parce qu'elle coule sans cesse ». Voir la partie : « Rencontre de Willard avec son conflit : une voix de femme. »

⁷⁷² Eschyle, *L'Orestie...*, op.cit., p. 177, vers 293.

Une *liberté réelle*, à partir de laquelle les actes commis n'ont pas d'entrave dans le symbolique, « ni par l'opinion d'autrui, ni par la sienne propre », comme si du conflit Kurtz s'était libéré et comme s'il avait donné consistance à l'Autre.

« L'Autre garantit la coordination entre la réalité et l'expérience mentale. La conception de cet Autre est décisive : ou bien il fait la place à l'indétermination non seulement qu'introduit mais qu'est le sujet [...] ; ou bien il entend jouir du sujet mais se maintient dans un statut tiers ; ou bien il s'esquive au profit d'un système de relations déterminées gommant la distinction entre les deux niveaux, celui de la pensée et celui du corps. L'absence de cette distinction met en continuité la pensée et le corps et définit la *paranoïa*. »⁷⁷³.

À partir de cette phrase de Marie-Jean Sauret (2009), cette condition de Kurtz d'être déterminé peut être signalée, l'Autre « existe » ; l'image de la *liberté réelle* - reprenant les propos de Kurtz - est à l'opposé d'un sujet qui se « débrouille » avec l'absence de l'Autre, la *liberté réelle* clôt et remplit un état de manque, celui du sujet.

Ce que Kurtz dit par la suite, « *Vous ont-ils dit...* », semble correspondre plus à une tentative de troubler Willard, qu'à un intérêt quelconque de savoir ce que les autres pensent de lui. Pour cela, Kurtz part des questionnements posés par Willard, tout au long du trajet, à propos du sens de la mission relié à un ordre défaillant.

La mission n'est plus un secret, Willard exprime néanmoins une différence entre ce que l'on lui a transmis, à propos de Kurtz et de ses *méthodes malsaines*, et ce que lui-même trouve : « *Je ne vois aucune méthode* ».

« *Le dieu forclos de sa filiation et de sa divinité ne pourra donc être reconnu qu'au moyen de ce passage par la folie et l'horreur.* »⁷⁷⁴. Si Geneviève Morel (2006) revient ici sur un moment très ponctuel de la tragédie *Les Bacchantes* d'Euripide - moment où Agavé est débarrassée de sa folie pour contempler la tête de son fils -, ce qu'elle indique n'en est toutefois pas moins opportun.

Kurtz avait été banni par l'armée, elle ne le considère plus comme un de ses membres. D'ailleurs, elle ne reconnaît pas la pérennité de son royaume, si elle cherche à l'abolir. Mais, c'est parce qu'il avait installé et reconduit la terreur et la « barbarie » (*ce passage par la folie et l'horreur*) qu'il existe pour l'armée, qu'il est reconnu (reprenant les propos de Geneviève Morel). Or, cette reconnaissance est utilisée par lui afin d'entretenir sa

⁷⁷³ Sauret Marie-Jean, *Malaise...*, op. cit., p. 33 et 34.

⁷⁷⁴ Morel Geneviève, « Du délire... », op. cit., p. 62.

haine, tel qu'il l'avait dit dans la bande sonore écoutée par Willard lors de l'entretien avec les généraux, au moment où Willard avait été informé de sa mission.

Dans la mesure où Willard avait répondu qu'il ne voyait « aucune méthode » - celle-ci étant liée nécessairement à un ordre - il ne reconnaît pas le commandement de Kurtz, il l'exclut, et par cette non-reconnaissance - c'est-à-dire à partir de cette exclusion - il fait exister son opposé l'« hors-ordre », la confusion.

Kurtz est exclu de sa divinité, Willard ne reconnaît pas en lui l'ordre dont un dessein doit surgir. Et cependant, Willard est toujours vivant, car il reste le père.

Toujours lors de l'interrogatoire. Willard fait savoir à Kurtz qu'il ne se positionne pas en tant qu'*assassin*, mais en tant que *soldat*. Tout en se rappelant que, au début de leur rencontre, Kurtz avait suggéré à Willard l'existence d'un élément commun entre eux, « le fleuve », il ne va pas lui laisser la possibilité de s'identifier à un signifiant attribué par l'armée. Kurtz écarte la reconnaissance, pour Willard, d'un autre qui n'était pas lui : « Ni assassin, ni soldat », « *Ni l'un, ni l'autre. Vous êtes un garçon de courses, envoyé par un commis d'épicerie* ».

C'est le bourreau qui « sait » sur le sujet. L'enjeu du bourreau est de démolir les représentations - même opposées par Willard, « l'assassin et le soldat » - qui enveloppent la place du sujet dans le monde. En désappropriant le sujet de ces représentations, le bourreau lui propose, ensuite, une autre place définie selon son emprise.

Une courte définition du bourreau fait écho ici, elle est formulée par « Z » le personnage central du récit *Anatomie d'un bourreau*, de l'écrivain danois Jens-Martin Eriksen (2001) : « *Ou alors il ressemblait à un bourreau, à quelqu'un qui avait réglé ses comptes avec la conscience et qui savait ce qu'il voulait.* »⁷⁷⁵.

Il faudrait se souvenir du message que Kurtz voulait faire parvenir à son fils, « [...] *tantôt compatissant, tantôt impitoyable, ce qu'on appelle impitoyable, mais qui signifie souvent lucide. Voir lucidement ce qu'il faut faire et le faire, délibérément, vite, consciemment, les yeux ouverts [...]* »⁷⁷⁶. C'est non seulement le reflet de la position de Kurtz, celle du bourreau - dans laquelle il « sait » - mais le reflet de ce qui conduit l'acte : la cruauté, le manque total de pitié ou l'absence d'un sentiment de culpabilité.

⁷⁷⁵ Eriksen Jens-Martin, *Anatomie d'un bourreau*, Paris, éd. Métailié, p.49, 2003.

⁷⁷⁶ Voir la partie « De l'*húbris* » de ce chapitre.

Une conséquence est à souligner, l'instauration du règne de Kurtz, de cette religion dont il est le dieu unique - tel que « Chef » l'avait ressenti - ne signifie pas l'accomplissement ou l'aboutissement d'un « rêve autocratique ». Il n'est pas possible de discerner dans son discours une « intentionnalité » quelconque concernant l'établissement d'un système où le pouvoir n'appartient qu'à « un » et dont il s'octroie, lui-même, la légitimité ; il faudrait de préférence dire que Kurtz y est parvenu par un effet de son propre délire.

Par la terreur et la haine, la jouissance se présente vorace et « le dieu » jouit en toute impunité. L'impunité s'affiche comme un attribut propre au divin⁷⁷⁷, c'est-à-dire, la signification prise par ses actes n'est pas atteinte par la culpabilité et la dette. Kurtz ne peut pas être châtié et cela est la voie libre au débordement de la jouissance. Jacques Sémelin (2005) l'indique ainsi : « *L'assurance de l'impunité est la condition préalable des pratiques de cruauté* »⁷⁷⁸.

Il est pertinent de revenir sur l'« invitation » adressée par Kurtz à Willard - troubler le capitaine, au niveau des identifications de son histoire, avait été le premier pas effectué pour introduire « l'invitation » - où c'est l'image, de la *liberté réelle*, déterminant Kurtz qui est utilisée comme appât destiné à Willard. Intimement liée à la question de l'impunité, cette image exclut la faute et la culpabilité, elle exclut l'humain et, par la proposition d'une image pleine, elle signifie le domaine de la loi surmoïque, la jouissance, délogeant cette autre face de la loi de construction du lien par le symbolique.

Cette image se croise avec une réalité remplie de cadavres ; des corps morts et mutilés entourent Willard dont le corps devient, à son tour, un objet séquestré à la merci du colonel. C'est dans une cage, situation de dépendance à un autre, qu'il écoute le discours « illuminé » du reporter-photographe. Il offre à Willard une cigarette et quelques gouttes d'eau, autrement dit ce que de l'oralité pouvait signifier quelques secondes de plaisir et, probablement, de satisfaction d'un besoin. Cet homme donne une piste à suivre, quand il insinue la question de la dette et du sens.

Dans la position de ce reporter-photographe, dans ce qu'il transmet à Willard, on peut alors lire quelque chose de l'ordre de l'introduction d'un désir : désir de Kurtz porté à la connaissance de Willard ? Le reporter, agit-il donc en tant qu'émissaire à son insu ? Or,

⁷⁷⁷ Une observation antérieure faisait référence à une situation différente, depuis Hésiode et Homère, concernant les dieux grecs, ceux-ci pouvaient être punis pour leurs crimes.

⁷⁷⁸ Sémelin Jacques, op. cit., p. 348.

dans la mesure où ce sont ses paroles, c'est plutôt de son propre désir rattaché à Kurtz dont il parle.

« Pourquoi ? Hein ? Un gentil garçon comme toi, tuer un génie [...] Tu sais, tu sais que cet homme, cet homme t'aime bien ? Il t'aime vraiment bien. Mais... Il envisage un truc pour toi. T'es pas curieux ? Je suis curieux. Très curieux. Pas toi ? Il se passe quelque chose. Je sais un truc que tu sais pas. [...] Il est mourant, je crois. Il déteste tout ça. Mais cet homme est... Il lit de la poésie, d'accord ? Et d'une voix. Une voix... Il t'aime parce que t'es encore vivant. Il a des projets pour toi. Je t'aiderai pas. C'est toi qui vas l'aider. Tu vas l'aider. Que dira-t-on, après sa mort ? Parce qu'il meurt, si ça meurt, si ça meurt, il meurt. Que diront-ils de lui ? Qu'il était bon, qu'il était sage ? Qu'il avait des projets ? Penses-tu ! Et c'est moi qui leur expliquerais ? Tu m'as vu ? Jamais ! Ce sera toi. »

En même temps que cet homme pose à Willard le problème de la signification de son intention criminelle, il introduit la relation de Willard avec le colonel Kurtz dans la dimension de l'amour et de la dette. Au milieu de tant d'autres trépassés, Willard est toujours vivant, Kurtz l'aime, c'est pourquoi il peut attendre quelque chose de lui : *// envisage un truc pour toi.*

D'une part, la réunion du crime, de l'amour et de la dette, ne correspond-elle pas au support du sentiment de culpabilité auquel fait référence Freud lorsqu'il explique, par le mythe de Totem et tabou, les fondations de la civilisation ?

D'autre part, l'Amour et la Haine du père-dieu sont liés à son pouvoir d'être le maître de la vie et de la mort ; l'aimé est épargné, il est gracié aussi longtemps qu'il est repéré du côté de l'amour. Cette condition (d'être vivant parce que Kurtz le voulait ainsi) correspond à la dette la plus radicale, celle de se savoir vivant à travers un Autre. Willard avait dit *« Si j'étais vivant, c'était qu'il le voulait. »*

Il y a également, dans l'intervention du reporter, la nomination d'une énigme, le désir inconnu de l'Autre : *« Il envisage un truc pour toi. T'es pas curieux ? Je suis curieux. Très curieux. Pas toi ? »*

Ce désir reste obscur et, cependant, il est aussi supporté par ce trait qui avait d'emblée envouté Willard : la voix de l'Autre sous la forme de l'expression délirante ou, pour le reporter, sous la forme d'une voix qui déclame de la poésie. La voix grinçante ou profonde ne fait que remémorer ce lieu où les signifiants premiers vont trouver leur origine, le surmoi freudien, ce lieu où l'exigence de l'acquittement de la dette se pose.

Le reporter soulève encore un autre élément : la haine de Kurtz, la haine du père ne se limite pas à un autre extérieur, étant donné qu'il *déteste* son propre produit. Le père hait son œuvre, ses enfants, mais c'est la seule voie pour sa pérennité. Si son œuvre haïe ne perdure pas, alors le père meurt et si après le père il n'y a rien, s'il n'y a pas de trace, le produit disparaît, c'est le vide.

Pour s'acquitter de son dû, Willard devrait tuer le père, voilà sa mission, le parricide, puis porter le père par la parole.

b. L'homme *empaillé*

Dans la scène suivante, Willard est assis attaché à un poteau, c'est la nuit, Kurtz dépose sur ses genoux la tête de « Chef » qu'il vient juste de trancher. L'ami, ou plutôt son reste, se transforme en objet à rejeter, en objet insupportable, en objet qui est par lui-même la terreur⁷⁷⁹, en réel sans être voilé par la parole.

Après cette rencontre avec l'horreur indicible, Willard se réveille dans une sorte de hangar. Entouré d'enfants, Kurtz ouvre les portes et lit un article paru dans le magazine Times (1967) ; le texte décrit les doutes du peuple américain, à propos d'une victoire au Vietnam, malgré l'éloquence des gouvernants qui se veulent rassurants⁷⁸⁰. Renforçant cette image de tromperie et de décalage, entre le monde présent de la guerre et ce monde distant où les décisions sont prises, Kurtz serre encore plus le nœud par lequel il tient déjà Willard.

L'image et la voix se rejoignent, l'image de la cruauté et la voix qui ramenait les premiers mots, ces mots de haine entendus par Willard. Ce voyage au fil de la rivière - *comme un câble électrique, branché directement sur Kurtz*, disait Willard - et la besogne de Kurtz, accomplie autour de Willard, ne font que ramener le pas à pas de l'Érinnye annonçant à Tantale la défaite de tout lien et lui annonçant aussi qu'elle demeurerait à la fin du chemin.

⁷⁷⁹ Comment ne pas remémorer le reste des enfants occupant Thyeste ?

⁷⁸⁰ C'est à cette époque-là que le bureau de Daniel Ellsberg est chargé, par le département à la Défense des États-Unis, d'une étude historique concernant l'intervention américaine au Vietnam. Il écrit, avec d'autres analystes politiques participant à l'étude, une déclaration contre la guerre publiée dans le *New York Times* et le *Washington Post*. Ce rapport, censé être confidentiel, est rendu public par Daniel Ellsberg et Anthony Russo sous le nom *Pentagon Papers*, certains extraits sont publiés par le *New York Times* en 1971. Voir : Zinn Howard, *Une histoire populaire des États-Unis*, BNF, éd. Agone, chapitre XVIII « Vietnam : l'impossible victoire », p. 531 au 566, 2010.

Si le parcours de Willard est exploré depuis que l'on a débuté « la lecture » d'*Apocalypse Now*, il peut être retracé de la façon qui suit :

Premièrement, le chemin le conduisant vers la cité de Kurtz : cette route dans laquelle Willard se retrouvait face à son choix, celui d'aller à la rencontre de l'idéal. Cette route dans laquelle il sillonnait la jouissance implicite à l'institution et la perte de sens trouvée dans les paradoxes d'une mission nommée comme « juste ». Le choix de Willard, puis, le passage de la frontière.

Deuxièmement, l'arrivée à la « fin » de la remontée du fleuve : les actes de cruauté de Kurtz guidés par sa certitude - celle qui trouvait dans l'invention de Kurtz, d'une « *liberté réelle* », le pilier qui « justifiait » son être *impitoyable* - aussi bien que l'emprise qu'il exerçait sur la vie et sur la mort, où les autres étaient des « vivants » abandonnés au rythme de ses passions, aboutissant toujours à la destruction. Et, le pouvoir exercé sur Willard concernant sa façon de faire face au monde ; par la parole, Kurtz perturbait les identifications de Willard et, par l'acte, il bouleversait le voile qui couvre l'impossible, lorsqu'il avait fait de Willard le dépositaire de ce qui restait de « Chef », l'ami était devenu l'objet sans médiation, l'objet d'horreur.

« Le pas à pas de l'Érynie », à ceci près : Kurtz est le père et donc la question de la transmission s'impose à lui, car sans elle il cesserait d'exister. De la route tracée par l'Érynie dans la tragédie, on peut évoquer la présence du supplicé - le produit de la chasse des divinités - qu'en est-il de cette condition, où est-elle passée lorsque Kurtz est, manifestement, un être sans culpabilité ? Et qu'est-ce qui peut être dit à propos de Willard ? Il est sûrement trop tôt pour aborder cette question du supplicé, en conséquence son introduction devra attendre le déroulement du film et le récit dans lequel évoluent ses personnages.

Kurtz ne s'éprouve pas divisé, il ne s'éprouve pas manquant et, nonobstant, il « sait » qu'il ne peut pas disparaître. Willard est soigné, Kurtz y veille.

« Nous sommes les hommes creux. Nous sommes les hommes empaillés, penchés les uns vers les autres. La tête pleine de paille, hélas ! Nos voix sèches chuchotent insignifiantes. Comme le vent dans l'herbe sèche. Ou des

pattes de rat sur le verre cassé dans notre cave » »⁷⁸¹.

Kurtz lit un poème de T.S Eliot.

Devant ce poème une phrase de Lacan (1954) est bienvenue, d'un coté elle peut aider à situer le registre dans lequel la position de Kurtz peut être inscrite, et d'un autre côté elle ouvre, d'ores et déjà, la question de la réponse de Kurtz à propos de la mort en tant qu'*enjeu* :

« La mort, n'est-ce pas, n'est jamais expérimentée comme telle, elle n'est jamais réelle. L'homme n'a jamais peur que d'une peur imaginaire. Mais ce n'est pas tout. Dans le mythe hégélien, la mort n'est pas même structurée comme crainte, elle est structurée comme risque, et, pour tout dire, comme enjeu »⁷⁸².

Kurtz ne craint pas la mort, il s'identifie à l'image d'être l'homme mort, l'homme sans affects, l'homme *empaillé*. S'il ne vit pas la mort, car impossible - *elle n'est jamais réelle*, affirme Lacan dans la citation antérieure - il la fait sienne par l'appropriation de l'image, celle de l'escargot rampant *sur le fil d'un rasoir* ou de *l'homme creux*, et par la croyance en sa toute puissance, nommée par lui la *liberté réelle*.

Et Kurtz va tellement loin dans l'appropriation, qu'il cherche à la réaliser, régulant - selon ses états d'âme - ce réel pour les autres. Or, en réfléchissant, à travers le *nous*, il les avait déjà tués : *Nous sommes les hommes creux. Nous sommes les hommes empaillés.*

Les autres sont donc, d'abord, anéantis par la voie imaginaire, mais ce virtuel n'étant pas suffisant, Kurtz se fait aussi l'agent de leur anéantissement par le réel. C'est le fruit de sa croyance, de sa religion, c'est peut-être sa façon, sa réponse folle, de résoudre son *être-pour-la-mort*.

⁷⁸¹ Il s'agit d'un poème de T. S. Eliot écrit en 1922, « The Hollow Men », en français « Les hommes creux ». Une autre traduction de ce segment : « *Nous sommes les hommes creux/Les hommes empaillés/Cherchant appui ensemble/La caboche pleine de bourre. Hélas ! Nos voix desséchées, quand/Nous chuchotons ensemble/Sont sourdes, sont inanes/Comme le souffle du vent parmi le chaume sec/Comme le trottis des rats sur les tessons brisés/Dans notre cave sèche.* »

⁷⁸² Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., juin 1954, « L'ordre symbolique », p. 249.

On rejoint Francisco Pereña (2001) lorsqu'il dit : « *Cette certitude place la pulsion de mort aux commandes, car la certitude assassine l'énigme du sujet.* », ou encore « [...] *le psychotique n'ignore pas le réel, la pulsion de mort, il l'incarne.* »⁷⁸³.

C'est l'absence du sujet de la parole, c'est la cruauté - fille de la certitude dans le sens où elle est liée par Kurtz à sa croyance - et la haine comblant le lieu. Comme le dit le reporter à Willard, lorsque Kurtz lit « L'Homme creux » : « *Il est vraiment là* ». « Être vraiment », c'est de ne pas céder une place au manque et au conflit, à la division.

Il n'y a plus de lutte entre les pulsions, Kurtz est un « habité » par un seul versant, la pulsion de mort. Éris avait quitté son corps et son discours ne rend compte que de cela : il est un mort, il ne peut donc pas mourir et il ne lui manque que d'être assassiné. D'être assassiné pour rester, pour que la transmission de son dire, de son royaume de mort, soit possible.

Si cela est inspiré, en partie, par le discours du reporter - lorsque Willard était dans la cage - Kurtz ne tardera pas à le confirmer. Ce discours de Kurtz va, en même temps, situer l'objet de sa haine.

Mais avant, on va rapidement observer « cette place » d'où le reporter s'autorise à en parler. « *C'est de la dialectique toute simple, de 1 à 9, sans "peut-être", sans fraction [...] C'est la dialectique, physique, vu ? Amour ou haine, ou on aime quelqu'un ou on le hait.* ». Celui-ci est « le dire » de « l'enthousiaste » écoutant Kurtz réciter les vers du poète. Les guillemets veulent accentuer une caractéristique : il y a une production émanant de cet homme.

La dialectique se joue dans le langage, dans la prise en compte de la position de l'autre, désignant un mouvement discontinu, par opposition, où la certitude n'a pas lieu d'être car l'autre doit exister. Kurtz « ré-cite » et le reporter montre que chez lui il y a une production impossible : il le fait lorsque, justement, le terme « dialectique » est vidé de son sens et lorsqu'il démontre, par cette voie, un sujet vidé de la lutte pulsionnelle.

En revanche, le reporter dit de Kurtz et il le crée. Créer Kurtz parce qu'il le met en mouvement, parce que Kurtz va arrêter sa lecture, « son être *vraiment là* », pour poser son regard, sa parole et son acte sur le « chien » hai.

⁷⁸³ « *Esa certeza coloca la pulsión de muerte en el puesto de mando, pues la certeza asesina el sujeto.* », « [...] *el psicótico no ignora lo real, la pulsión de muerte, sino que lo encarna.* ». Pereña Francisco, *La pulsión...*, op. cit., p. 9 et 31. Traduction personnelle

« *Couché ! Pauvre chien.* ». C'est le cri du maître en balançant le livre à la figure de l'esclave. Et l'esclave fuit la colère du maître, après de l'avoir éveillée. Fin de la séance de poésie.

Et Willard ? « *Sur la rivière, je pensais qu'en le voyant je saurais quoi faire. Et puis non. Je suis resté des jours avec lui. Sans garde. J'étais libre. Il savait que je n'irais nulle part. Et savait mieux que moi ce que j'allais faire. Si les généraux de Nha Trang voyaient ce que je voyais, auraient-ils voulu que je le tue ? Plus que jamais, sans doute. Qu'aurait voulu sa famille si elle avait appris combien il s'était éloigné d'elle ? Il avait rompu avec elle, puis rompu avec lui-même. Je n'avais jamais vu un homme si brisé, si déchiré.* »

Si Willard doute, il indique également qu'il avait abandonné chez Kurtz le savoir sur ses actes et, de ce fait, sur son destin. L'Autre de l'armée, celui de l'institution, « ne cadre plus » les pas de Willard et, à sa place, il retrouve l'Autre tout-puissant, à qui on présume la jouissance, précédant les actes du sujet.

Willard convoitait-il le royaume de Kurtz ? Ce domaine à l'origine de la cité kurtzienne ? Tel que les fils du père primitif du mythe freudien l'avaient fait ? Si l'on est rigoureux, lors de la remontée du fleuve, Willard avait déjà idéalisé « l'aigle » et, possiblement, il désirait, pour lui, la liberté de celui qui était devenu dieu, maître supposé de la jouissance.

Après avoir été touché par l'effrayant, les paroles exprimées par Willard produisent un « étrange » effet. Ces dernières phrases, concernant Kurtz, semblent rattacher le personnage avec ce qu'il avait écarté : l'humain. On y reviendra.

Willard écoute, Kurtz parle. « *J'ai vu des horreurs, des horreurs que vous avez vues. Vous n'avez pas le droit de me traiter d'assassin, vous avez celui de me tuer. Vous avez le droit de le faire, mais pas le droit de me juger.* »

Kurtz autorise le crime, bien que, repoussant la dimension du jugement, il veut lui enlever - au moins à son origine - tout attribut affectif ou moral. Juger implique de faire entrer la dimension langagière par la nomination de la faute et du « fautif », condition de l'humain éloignée de Kurtz parce qu'à sa place il avait mis une certitude dont le corps était la terreur.

Juger est aussi la réponse qui règle la confrontation, mais sans la lutte des opposés l'acte de juger et sa conséquence - la sentence - sont impossibles. Il s'agit d'enlever ce droit à Willard, de lui demander de reconnaître Kurtz en tant qu'exception, en tant que

celui qui se place à l'extérieur de la loi et du conflit. Kurtz serait reconnu par un statut d'impunité.

Kurtz continue son monologue. « Après avoir vacciné des enfants dans un village, raconte-t-il, sa troupe doit y retourner pour constater que les bras des enfants avaient été coupés ». Kurtz avait basculé, cette confrontation avec l'insupportable avait signifié pour lui « être transpercé » par quelque chose qui l'avait amené à « être déterminé » par une seule force : la haine.

C'est son glissement à une place supposée de jouissance où l'autre doit être mort par l'imaginaire et doit être tué dans le réel. Pouvoir sur les fils et sur les « femelles de la horde », telle que dans la scène l'image d'une fille, survenue à ce moment-là, en témoigne.

Kurtz reste coincé dans ce tableau de terreur, il parle ainsi des agents du massacre, « [...] *Ils avaient la force, la force de faire cela. Si j'avais dix divisions de tels hommes [...] il faut avoir des hommes qui soient moraux et capables en même temps d'utiliser leur... instinct primordial, leur instinct de tuer, sans sentiment, sans passion, sans... jugement, sans jugement, car c'est par le jugement qu'on est vaincu.* »

Une nuance ne doit pas échapper, Kurtz ne s'inclut pas parmi ces guerriers⁷⁸⁴ « idéalisés », son souhait c'est d'en être le maître. Il continue ainsi à se situer en tant qu'exception écartant du même trait le jugement - qui vient toujours d'un Autre lieu - car il implique, évidemment, la référence à une loi (celle qui vient déterminer la norme qui entoure le verdict, le jugement). Kurtz reste extérieur à la loi vu qu'il l'incarne, comme Francisco Pereña le formulait dans une citation précédente.

Il y a une condition encore plus radicale du jugement, qui est de ce fait rejetée par Kurtz, elle est soulignée par le philosophe Giorgio Agamben à partir d'un texte du juriste italien Salvatore Satta⁷⁸⁵. Dans *Ce qui reste d'Auschwitz* (1998), il indique « [...] *le jugement est en lui-même la peine.* »⁷⁸⁶. C'est d'être en faute, mais c'est surtout d'être châtié, et on sait, depuis Freud, la puissance de la culpabilité lorsqu'il s'agit de punition.

⁷⁸⁴ Des guerriers écartés de la loi symbolique, *sans jugement*. Des guerriers dont la jouissance serait sans libido ? Reprenant un développement de Pierre Bruno (2005) à propos de la perversion.

Se référer à l'article de Pierre Bruno « L'arrangement (sur la perversion) ». Bruno Pierre, « L'arrangement (sur la perversion) », in *Psychanalyse*, No 5, France, éd. Erès, p. 14, 2005.

⁷⁸⁵ Agamben fait référence au texte de Salvatore Satta (1902-1975), *Il mistero del processo* (1949), en français *Le mystère du procès*.

⁷⁸⁶ Agamben Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz – Home Sacer III* – Paris, éd. Rivages, p. 21, 1999.

« Je crains que mon fils risque de ne pas comprendre ce que j'ai tenté d'être. Et si je devais être tué, Willard, je voudrais que quelqu'un aille chez moi tout raconter à mon fils. Tout ce que j'ai fait, tout ce que vous avez vu, car il n'est rien que je déteste plus que la puanteur du mensonge. Et si vous me comprenez, Willard, vous... Vous ferez cela pour moi. ». Ce sont les dernières paroles de Kurtz.

Kurtz avait tenté « d'être » par la voie d'une seule orientation, celle qu'on avait déjà nommée : la haine. S'il incarne cette figure mythique du père de la horde, et c'est certainement le plus évident, ce qui fait de lui un personnage aussi intéressant c'est sa propre demande d'« être assassiné » et de « ne pas mourir ». Il jouit, pourtant, il ne jouit pas dans l'absolu - retrouvant ici la réflexion de Pierre Bruno (2008) citée antérieurement⁷⁸⁷.

Le jugement, « être appelé assassin », est articulé au mensonge ; le jugement est la condition structurelle créant le mensonge, cette condition par laquelle Kurtz dit pouvoir être vaincu. C'est alors pour Kurtz le mensonge à la place de l'objet haï.

Il devient alors possible d'insister sur la position de Kurtz, face à la faille structurelle du sujet, en partant d'une affirmation de Francisco Pereña dans son livre *El hombre sin argument* (2002), dans celle-ci l'auteur revient sur un fragment d'Épictète dans lequel la folie est mise en rapport avec l'apparence : « Le fou, à proprement parler, rejette que « la mesure de toute action soit l'apparence » fou pour la vérité, il s'efforce à rejeter ce que la vérité de l'homme a de perte de réalité. [...] ce que le psychotique rejette c'est l'apparence, c'est que la réalité humaine implique la perte de la réalité naturelle. »⁷⁸⁸.

Kurtz concentre ce rejet de la perte, qui fait de tout un chacun un sujet, en lui donnant une forme, le mensonge ; il rejette ainsi que l'apparence régule le rapport du sujet au monde. Cet objet virtuel de la haine de Kurtz avait déjà été nommé, en effet, Willard l'avait entendu lorsqu'il écoutait la bande sonore : « Et on me traite d'assassin. [...] Ils mentent. Ils mentent, et on ne doit pas accabler les menteurs. Ces nababs, je les hais.

⁷⁸⁷ Cité dans la partie « De la haine du père et de la haine des fils ». « Mais ce père est-il pour autant jouisseur ? Absolument pas, sinon [...] dans l'imagination de ceux et celles [...] que la castration concerne. Concluons que, dans la structure, l'Autre jouisseur n'est jamais que barré, à lire : il n'y pas d'Autre de l'Autre ». Bruno Pierre, « Là, ..., op. cit., p. 6.

⁷⁸⁸ « El loco, propiamente dicho, rechaza que « la medida de toda acción sea la apariencia » ; loco por la verdad, se empeña en rechazar lo que la verdad del hombre tiene de pérdida de realidad [...] Lo que el psicótico rechaza es la apariencia, el que la realidad humana conlleva la pérdida de la realidad natural ». Pereña Francisco, *El hombre...*, op. cit., p. 16. Traduction personnelle.

Vraiment je les hais. ». Sans négliger que Willard s'était auparavant prononcé par rapport à sa propre position concernant le mensonge et la haine⁷⁸⁹.

Si une jonction de l'imaginaire et du réel avait déjà été discernée, autrement dit la présence de la voie de la haine conduisant les actes de Kurtz, l'objet de la haine va recentrer la destinée de Kurtz dans son rapport avec la mort.

Kurtz est reconnu par le mensonge, il n'est pas un dieu lorsqu'il est nommé. Par le « mensonge », on lui rappelle la vulnérabilité propre à l'humain, mettant peut-être en péril la consistance qu'il avait donnée à l'Autre mais, paradoxalement, c'est son objet de haine qui, finalement, va faire qu'il s'accroche à quelque chose, « la transmission », et qu'il autorise le crime.

Parce que Kurtz « est mort », il n'y a plus de place pour la mort. Sa demande est d'unir ce virtuel avec « l'être mort », le réel ; sa demande est de demeurer dans la mémoire, de ne pas tomber dans l'oubli. La question de l'immortalité, lorsque Kurtz veut rester après sa mort, pouvait-elle être posée rejoignant ainsi la « souillure de la maison de Tantale » ? Toujours est-il que c'est la question de la transmission paternelle - inséparable ici de cette position de Kurtz par laquelle il incarnerait la vérité - qui est au centre de la demande.

Ce que dit Kurtz c'est qu'il n'a pas de descendance, dans la mesure où elle est comprise comme ce qui vient avec le père et après le père renouer la transmission. Non seulement Kurtz veut assurer, par l'amour, un legs adressé au fils, mais encore il veut aussi assurer sa compréhension : que le fils ne coupe pas avec l'héritage du père.

Willard s'y soumet ? La décision semble être prise ailleurs. Quoi qu'il en soit, l'assassin ne peut pas être l'esclave, ce serait de l'ordre de l'interruption de son état, l'assassin doit être celui qui assure la transmission, celui qui, au premier abord, se soulève.

3. Le crime et l'héritage.

Dire « soulèvement », rejoignant la phrase antérieure, suppose une dimension affective qui agit en tant que ressort de l'opposition à un Autre. Le soulèvement engage un

⁷⁸⁹ C'était la réflexion de Willard lors du massacre des vietnamiens et des actes qui en ont découlé : « *C'était comme ça qu'on se supportait. On les criblait des balles et on leur filait un pansement. C'était un mensonge. Plus j'en voyais, plus j'haïssais les mensonges.* ».

mouvement de révolte, d'insurrection et d'effervescence du sujet se situant face à son désir, c'est donc des affects dont il s'agit et, par conséquent, des pulsions en œuvre.

Est-ce que cette dimension de l'affect était présente pour Willard au moment du crime ? Du moment où l'on énonce le crime de Willard, lié à un sujet qui se « soulève », le plus cohérent serait d'y répondre tout de suite par une affirmation, pourtant le propre parcours de Willard prouve que ce n'est pas si simple.

La première fois que Willard manifeste quelque chose de l'ordre de l'affect, c'est lorsqu'il est envahi par l'angoisse et qu'il avait éprouvé l'absence de l'Autre ; l'Autre n'étant plus là pour lui indiquer la suite, Willard était seul.

La deuxième fois correspond à sa rencontre avec l'objet insupportable, moment aussi de solitude parce qu'il ne peut pas échapper au réel et qu'il n'y a pas des paroles couvrant l'objet. Du reste, ce sont les réflexions de Willard qui l'éloignent, justement, de l'affect et qui le rapprochent de l'idéal.

Certes, entre l'idéal du moi - l'identification de Willard à l'« insurrection » de Kurtz face au « mensonge » ainsi qu'à un ordre défaillant - et l'objet supposé cause du désir - « la liberté de l'aigle » -, la distance, en ce qui concerne Willard, n'est pas très considérable. « *Cette collusion de l'idéal du moi et de l'objet rend compte de l'efficacité de l'hypnose.* »⁷⁹⁰, dit Marie-Jean Sauret dans son livre *Malaise dans le capitalisme* (2009). Toutefois, le crime de Willard, peut-il être considéré comme la conséquence d'un état hypnotique subi par lui ?

Il faut d'emblée avancer que l'acte de Willard n'est pas machinal, une différence s'introduit alors entre l'acte d'un être automate - l'acte d'un vivant et non d'un parlêtre - et l'acte d'un sujet pour qui l'idéal a pris corps et s'est croisé avec ce qui reste après la perte de l'objet, autrement dit, l'acte d'un sujet sous hypnose - tel que cet état est évoqué par Marie-Jean Sauret faisant référence au développement lacanien.

Il y a dans le texte de Freud *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), des éléments d'analyse concernant l'hypnose qui peuvent aider, considérablement, à situer le crime non pas comme le résultat de la « non-volonté », supposée au sujet soumis à l'hypnose, - situation par laquelle Willard répondrait aveuglement à l'autorisation de Kurtz de le tuer - sinon comme le produit d'une position subjective où il y a l'urgence de renouer avec ce qui avait été perdu, la vie humaine, celle qui s'est inscrite avec le langage.

⁷⁹⁰ Sauret Marie-Jean, *Malaise...*, op. cit., p.47 et 48.

Selon Freud dans l'hypnose, l'héritage archaïque du sujet s'éveille, un héritage en lien avec la figure fondamentale du père. Le meneur, déclare Freud, « [...] incarne toujours le père primitif tant redouté [...] »⁷⁹¹. Quelques lignes plus haut Freud avait aussi affirmé « Le sujet est cependant capable de conserver une connaissance vague qu'au fond l'hypnose n'est qu'un jeu, qu'une reviviscence illusoire de ces impressions anciennes, ce qui suffit à l'armer d'une résistance suffisante contre les conséquences trop graves de la suppression hypnotique de la volonté. »⁷⁹².

Conscient ou non, le crime de Willard est un « poser » des limites à ce père primitif tant redouté réveillé par l'hypnose. Il est une réponse face à l'occupation et à l'empreinte d'un monde archaïque, ou antérieur, dont le goût était celui d'un « avant l'humanité », dans le sens d'un « avant l'assassinat du père ».

La dernière phrase de Freud permet de situer le crime comme ce qui pouvait restituer à Willard son être en manque, le contraire serait d'y rester dans ce croisement « kurtzien » entre l'imaginaire de l'hypnose, signalé par Freud, et le réel de la terreur.

Willard n'est pas un automate au service de Kurtz, il n'est pas non plus son esclave, il est à la place d'un être aimé et aussi d'un objet aimé ; pour être plus précis, Willard est un « fils » et cela veut dire qu'il y a un désir de la part de l'Autre le concernant - cet amour de la part du père et ce désir ont été transmis en premier lieu par le reporter. Il est possible aussi de situer cette transmission de l'amour paternel à la lecture de la lettre, envoyée par Kurtz à son fils, à l'intérieur de laquelle Willard avait lu « ton père qui t'aime ».

La question de l'affect est regagnée, car « être fils » n'est pas déterminé par le père progéniteur. « Être fils » est en rapport avec le regard reconnaissant du père, avec l'héritage symbolique et avec l'identification imaginaire, dimensions liées à l'affect dans cette oscillation entre l'amour et la haine adressée au père et nommée par Freud *ambivalence* dans le texte *Totem et tabou*⁷⁹³.

À savoir : il faut que le père soit mort pour que ce regard, qui accorde une place au sujet, reste à tout jamais, il faut qu'il soit mort pour recevoir son héritage, et il faut qu'il soit mort pour que l'identification ne reste pas coincée sous le signe de tout « amour » ou tout « haine », versant d'annihilation du sujet.

⁷⁹¹ Freud Sigmund, « Psychologie collective... », op. cit., p. 156.

⁷⁹² Ibid., p. 155 et 156.

⁷⁹³ « [...] l'ambivalence affective, au sens propre du mot, c'est-à-dire un mélange de haine et d'amour pour le même objet [...] ». Freud Sigmund, *Totem...*, op. cit., p. 180.

D'une part, cela peut bien supporter le crime de Willard. D'autre part, le doute de Willard - concernant l'assassinat de Kurtz - indique qu'il faut l'articulation d'autres conditions pour surenchérir ce qui n'était qu'une possibilité : être le meurtrier du père.

Parmi ces conditions on peut indiquer : l'autorisation et la demande de Kurtz, le désir de l'Autre. L'identification concernant l'objet de haine, partage supposé ou virtuel car la charge d'affect concernant l'objet ne pouvait pas être la même pour les deux. L'insupportable de la rencontre avec l'idéal. La dimension de la dette parce que Willard était toujours vivant par l'amour du père.

D'un côté, c'est un homme « *brisé* » qui est assassiné. Cet attribut imaginaire octroyé à Kurtz - d'être un homme *brisé, déchiré* - par lequel son statut d'humain est rétabli, n'est-il pas, pour Willard, une façon de renoncer à l'idéal et sauver le lien avec le père ? Du fait que ce lien avait été rompu ? On peut se remémorer une réflexion de Willard : « [...] *Qu'aurait voulu sa famille si elle avait appris combien il s'était éloigné d'elle ? Il avait rompu avec elle [...]. Je n'avais jamais vu un homme si brisé, si déchiré.* »⁷⁹⁴

D'un autre côté, Willard avait trouvé une faille dans le reflet de l'Autre pour ensuite - après le meurtre - par le symbolique et l'imaginaire (la mémoire de Kurtz, sa transmission, et le souvenir virtuel de Kurtz), pouvoir le recomposer ; pour les enfants de la horde primitive cela correspondrait au passage du culte du totem, au travers du sentiment de culpabilité, à l'interdiction⁷⁹⁵.

Dans le *Séminaire IV, La relation d'objet* (1956-1957), Lacan signale concernant le mythe de *Totem et tabou* : « [...] *pour qu'il subsiste des pères, il faut que [...] le père unique, soit avant l'entrée dans l'histoire, et que ce soit le père mort. Bien plus – que ce soit le père tué. [...] comment cela serait-il possible même pensé en dehors de la valeur mythique ? [...] le père dont il s'agit n'est pas conçu par Freud, ni par personne, comme un être immortel. Pourquoi faut-il que les fils aient en quelque sorte avancé sa mort ? Et tout cela pour quel résultat ? Pour en fin de compte s'interdire à eux-mêmes ce qu'il s'agissait de lui ravir. On ne l'a tué que pour montrer qu'il est intuable.* »⁷⁹⁶.

Le père n'est pas immortel, il est permanent. Willard tue le père tout puissant, en même temps que défaillant, et il renouvelle sa place afin que, ailleurs, il puisse continuer à

⁷⁹⁴ Ces réflexions ont lieu après la séance de poésie et que Willard erre dans la demeure de Kurtz. Voir la partie « L'homme empaillé ».

⁷⁹⁵ Après la mort du père, raconte le mythe, les enfants « *Ils désavouaient leur acte, en interdisant la mise à mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de ses actes [...]* ». Freud Sigmund, *Totem...*, op. cit., p. 165.

⁷⁹⁶ Lacan Jacques, *Séminaire IV, La relation...*, op. cit., 6 mars 1957, « Du complexe d'Œdipe », p. 210 et 211.

guider son destin - pour le *conserver* dit Lacan toujours dans le *Séminaire IV* - par l'interdiction de la jouissance qui lui était supposée.

L'acte - le crime - n'échappe pas à Willard, c'est pourquoi il n'est pas un acte héroïque, ce n'est pas un acte à son insu, ce n'est pas, non plus, un acte « tout à fait » guidé par la convoitise d'une présumée jouissance, puisque de Kurtz, à la place de l'idéal, Willard avait déterré un être humain « déchiré » et « fou ».

C'est donc dans une dimension d'antériorité que le crime de Willard s'inscrit. Le ressort du crime est à retrouver au niveau de la faute originelle du parricide, tenant compte de la précision de Lacan à propos de la valeur mythique du meurtre du père jouisseur.

À partir de la tragédie shakespearienne *Hamlet*, dans son *Séminaire VI, Le désir et son interprétation* (1958-1959), Lacan formule : « [...] le meurtre primitif du père [...] a bien évidemment un caractère d'exigence mythique. »⁷⁹⁷.

Cela peut engager, également, une autre réflexion. N'est-il pas, le parcours de Willard et l'acte parricide, une création mythique ? Création qui, non seulement, viendrait répondre à ce moment particulier d'effondrement des idéaux américains - l'écroulement d'un Autre « puissant », « juste » et « protecteur » - mais aussi, qui viendrait inscrire l'image du carnage dans une représentation ? Création qui inclut la réponse du sujet face à la chute de la loi - une défaillance au niveau de l'opposition à l'empire de la pulsion de mort et au niveau d'une dégradation de la loi, pour arriver à une loi finalement corrompue - et qui rend compte d'une réponse désespérée du sujet parce qu'il fallait ramener la loi à son origine ? C'est donc une forme moderne prise par le mythe, une construction moderne du mythe ?

Réparer ou renouveler par l'assassinat, puis par l'introjection de la mémoire de Kurtz, ce qui faisait défaut : la loi symbolique, ce par quoi la jouissance est devenue impossible. Le royaume de Kurtz est, à la suite du meurtre, interdit à Willard, la « *liberté réelle* » - la toute puissance de Kurtz liée à son délire - ne va pas avec la « souillure » et le jugement.

Willard est un criminel, mais dans le sens de la question lacanienne, posée tout au début du *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), « *Ou est-ce la faute plus obscure et plus originelle encore, dont il [Freud] arrive à poser le terme à la fin de son œuvre, l'instinct de mort pour tout dire, en tant que l'homme est ancré, au plus profond*

⁷⁹⁷ Lacan Jacques, *Séminaire VI, Le désir...*, op. cit., 29 avril 1959.

de lui-même, dans sa redoutable dialectique ? »⁷⁹⁸. Le criminel porte en lui la faute, et la pulsion de mort - dans sa lutte avec la vie - se réinstalle.

Cela rappelle la réflexion menée auparavant concernant Chaos. Si Chaos définit le trou immesurable et antérieur, sans direction, d'où la création peut se profiler - « gueule ouverte » avait-on dit avec Jean-Pierre Vernant⁷⁹⁹ -, la pulsion de mort définit la tendance au *retour à l'inanimé* et la *volonté de destruction*, destruction à partir de laquelle « un commencement » peut se dessiner.

En 1960, dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan affirme à propos de la pulsion de mort : « *Volonté de destruction. Volonté de recommencer à nouveaux frais. Volonté d'Autre-chose, pour autant que tout peut être mis en cause à partir de la fonction du signifiant.* ». Ainsi, « [...] elle [la pulsion de mort] est également volonté de création à partir de rien. Volonté de recommencement. »⁸⁰⁰.

Cette précision, à propos de la « *tendance* » et de la « *volonté* », est alors un marquage⁸⁰¹ effectué par Lacan qui permet de distinguer, au sein de la pulsion de mort, l'orientation vers la création dans son lien au langage, à la chaîne signifiante. La création et la mise en cause de *tout ce qui existe* sont articulées par Lacan et ne peuvent pas être considérées comme des mouvements isolés l'un de l'autre.

Ce qui survient avec le crime entre dans le registre d'une remobilisation de la pulsion de mort, là où elle était restée suspendue. Une phrase de Marie-Jean Sauret (2009) amène à insister sur la question du crime de Willard dans un lien avec le processus d'humanisation : « *L'humanisation ne s'effectue qu'au prix du meurtre du père - donc de la culpabilité -, du renoncement à la jouissance - donc du désir que cette perte cause -, et de la menace des retrouvailles de la jouissance - donc de l'angoisse devant la fin du désir qu'occasionnerait le retour de la jouissance.* »⁸⁰².

Willard renonce à la jouissance, où le danger de se retrouver démuné par la faille structurelle - conduite par l'entrée de l'homme dans le langage - n'existe pas. Cette faille avait été bouchée par la haine et l'impunité, Kurtz avait expulsé de sa réalité l'impossibilité de l'homme à s'épargner de la souffrance.

⁷⁹⁸ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 18 novembre 1959, « Notre programme », p. 10 - 11.

⁷⁹⁹ Voir la partie : « Rencontre avec l'anarchie, l'anomie, le Chaos ? »

⁸⁰⁰ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 4 mai 1960, « La pulsion de mort », p. 251.

⁸⁰¹ L'utilisation de ce terme cherche à évoquer tant la question de la séparation que le « marquage » dans un sens plus « couturier » : l'indication des points de repère faite à la craie ou par un fil, sur un tissu à tailler ou sur des pièces à assembler.

⁸⁰² Sauret Marie-Jean, *Malaise...*, op. cit., p. 45.

La souffrance, la condition de l'humain dans son rapport au monde (Freud, 1929) : souffrance parce que l'homme est en décalage, il est né « prématuré », *prématuration de la naissance*, dit Lacan dans son article « La famille »⁸⁰³ ; c'est alors la condition première de l'homme d'être dépendant de l'Autre, *l'état de nourrisson totalement impuissant ou la puissance écrasante de la nature* en termes freudiens. Souffrance parce que l'homme est mortel, *la caducité de notre propre corps*, un corps *destiné à la déchéance*. Et souffrance parce que la civilisation est fondée sur le malaise, *le renoncement aux pulsions*⁸⁰⁴, le langage est une limite à la jouissance.

La culpabilité se présente-t-elle chez Willard avec le crime parricide ? Avec cet acte qui est principe d'humanisation - reprenant les propos de Marie-Jean Sauret - et qui instaure la souffrance chez le vivant ? Rattrape-t-il pour autant son désir ? Une réflexion liée à ces questions, peut-elle être articulée avec la façon comment Willard effectue le crime et avec ce qui se déroule, dans la « cité » de Kurtz, en même temps que l'assassinat a lieu ?

Ce qui vient à l'esprit c'est que le geste criminel en soi, sans lien à un ordre ou à une signification, ne peut appartenir qu'à un « non-sens » et ne peut que rester dans la répétition réelle du meurtre. Delà l'importance donnée à la « souillure », la faute qui survient avec le crime et qui reste après le crime.

On va toutefois effectuer un mouvement de retour - avant l'introduction de la « souillure » - ce qui revient à dire quelques instants avant le crime. Un objet sacrificiel est donné à la foule par le « dieu », de même que Kurtz s'offre à Willard au travers de l'autorisation du crime et de la requête qu'il lui adresse - « *Et si je devais être tué, Willard, je voudrais que quelqu'un aille chez moi tout raconter à mon fils. Tout ce que j'ai fait, tout ce que vous avez vu [...] Et si vous me comprenez, Willard, vous... Vous ferez cela pour moi.* »⁸⁰⁵. L'animal à sacrifier et la voix transmettant le désir proviennent du même lieu, ce lieu antérieur.

Le rituel commence dans la cité et, parallèlement, disparu depuis long temps, l'Autre de l'institution s'introduit par un appel émanant de l'appareil radio. Si Willard - il est sur l'avis - ne répond pas, c'est à ce moment-là qu'il énonce son choix :

« Ils me donneraient les galons de commandant pour ça. Et j'étais même plus dans leur putain armée. Tout le monde voulait que je le fasse. Lui, surtout. Je sentais qu'il était là-

⁸⁰³ « La famille » est un article de Jacques Lacan de 1936, publié en 1938 dans le texte *Les complexes familiaux*.

⁸⁰⁴ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 21, 32 et 47.

⁸⁰⁵ On avait déjà souligné cette phrase mettant l'accent sur l'objet de haine et sur la place occupée par le « jugement » chez Kurtz.

haut, à attendre que je l'arrache de sa douleur. Mais il voulait partir en soldat. Debout. Pas comme un misérable renégat en haillons. Même la jungle voulait sa mort, et c'était d'elle qu'il prenait ses ordres. »

Pour Willard, Kurtz est un homme qui souffre - s'il n'existe plus en tant que dieu, il est un père déchu de sa puissance -, à qui Willard octroie un « désir », celui de ne pas mourir humilié. Effectuant cette lecture de la position de Kurtz, le fils met le père à la place du *misérable*, de celui qui est humilié. Cela veut aussi dire qu'il n'y a que Willard qui peut créer le déclin du père - le reporter avait signifié à Willard que Kurtz était mourant - et c'est lui seul qui peut « sauver » ce père *brisé*.

Par cet « être brisé », on l'a déjà signalé, Willard avait sauvé le père du dieu, puisque son humanité avait été regagnée, puis c'est de sauver le père de son humiliation, de cette condition où Willard, lui-même, l'avait introduit par les signifiants utilisés, *un misérable renégat en haillons*.

À remarquer aussi que, pour Willard, Kurtz ne décide pas par lui-même, car il y a un ordre au delà de lui, il n'est pas libre. Il y a quelque chose sur laquelle sa maîtrise s'arrête : la mort, elle-même, la jungle.

Deux tableaux se superposent, l'assassinat et le sacrifice d'un bœuf ; comme si, au niveau de l'image, le temps de l'acte, qui introduit la souillure, était le même que celui du dérèglement. Dans ce sens, l'impression qui règne est celle d'un rituel qui vire en folie meurtrière destinée au père, et ce n'est peut-être pas qu'une impression, les gestes du sacrifice et ceux du meurtre se confondent. L'extase vire en démesure, en progression désordonnée de la violence sacrificielle qui fait aussi penser aux *Bacchantes* parce que l'animal est dépecé.

Les images s'entre-croissent au risque de ne pas différencier l'espace propre à chacune, ou il se peut que l'espace soit exactement le même : un seul et même espace du sacrifice et du crime. Les mouvements du meurtre de Kurtz, effectués par Willard, se répètent, par la foule, sur l'animal sacrifié et vice-versa. « [...] la scène en question est destinée à montrer que le dieu a surmonté la partie animale de son être. »⁸⁰⁶, écrivait Freud en *Totem et tabou* (1913-1914).

Par son assassinat, Kurtz est hors d'atteinte, il devient mémoire, il devient signifiant. « *Horreur, horreur* » dit-il dans son ultime soupir. À ces mots Willard s'écroule, il cache ses oreilles et prend sa tête entre ses mains. Le bœuf est découpé et partagé entre les

⁸⁰⁶ Freud Sigmund, *Totem...*, op. cit., p. 173.

filis, on suppose pour le repas totémique. « Or, par l'acte de l'absorption ils réalisaient leur identification avec lui, s'approprièrent chacun une partie de sa force. »⁸⁰⁷, dit toujours Freud dans le texte *Totem et Tabou*.

Willard va découvrir l'héritage de Kurtz : il ouvre un manuscrit dont Kurtz est l'auteur et, entre les pages, il trouve un message calligraphié sur le texte même - en lettres rouges, il ne pouvait pas le rater, il lui était destiné - « *Lâchez la bombe. Exterminez-les tous !* ». Impératif d'annihilation et de haine provenant du père mort.

Comme si cela n'était pas assez clair, l'entreprise du père ne finit jamais. Elle rappelle la fin impossible de la jouissance : par le signifiant premier « horreur », ce signifiant isolé, *signifiant maître* avait-t-on dit à partir d'une citation de Marie-Jean Sauret, qui pour signifier quelque chose doit être articulé à d'autres signifiants, puis par l'injonction qui lui est liée, « *Lâchez la bombe. Exterminez-les tous !* ».

Michel Plon, dans l'article « Notes sur le terme et l'idée d'extermination » (2003), indique « [...] il faut retenir le caractère inatteignable de son but déterminant la répétition du processus qui en constitue le cadre, le processus d'extermination en l'occurrence ; ça jouit et ça ne peut cesser puisque le but visé n'est jamais atteint, toujours du domaine du leurre, toujours seulement l'ombre leurrant de l'origine. »⁸⁰⁸. Kurtz introduit ainsi un impératif impossible à accomplir, soulevant le ressort de la pulsion de mort, ce « se renouveler sans cesse ».

L'extermination, cette action de tuer jusqu'au dernier - l'annihilation totale -, est introduite par Michel Plon comme étant de l'ordre de l'impossible, « [...] cette idée [l'idée de l'extermination] est elle-même de l'ordre de l'impossible, quelles que soient les horreurs et les atrocités auxquelles elle peut conduire lorsque l'on tente de passer outre à son caractère d'impossible. »⁸⁰⁹. Elle est impossible parce que, indique cet auteur, elle appartient au champ de la jouissance, ce champ qui inclut la recherche interminable de l'objet. On peut supposer que Willard peut « lâcher la bombe », en revanche il ne peut pas « les exterminer tous ».

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ Plon Michel, « Notes sur le terme et l'idée d'extermination », *Sud/Nord*, 2003/1 n° 18, p. 15-19, p.18, DOI : 10.3917/sn.018.0015

⁸⁰⁹ Ibid., p. 17.

Une réflexion du Dr. Maximilian Aue, le protagoniste du roman historique de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes* (2007) - auquel on aura l'occasion de se référer⁸¹⁰ - décrit avec précision l'idée de l'extermination absolue, l'idée génocidaire dans le contexte historique qu'il a choisi⁸¹¹. Par la citation qui suit il s'agit, en premier lieu, de souligner ce caractère d'impossible concernant l'idée d'extermination - lorsque la lecture est traversée par une prise en compte de la jouissance humaine - et, en second lieu, de signaler la coupure inscrite, l'atteinte réelle lorsque *l'idée d'extermination* se transforme en acte.

« [...] ces Russes que nous pendons ont des mères pour leur essuyer la sueur du front, leur fermer les yeux, leur replier les bras et les enterrer avec tendresse. Je songeais à tous les Juifs aux yeux encore ouverts sous la terre du ravin de Kiev : nous les avons privés de la vie mais aussi de cette tendresse, car avec eux nous avons tué leurs mères et leurs femmes et leurs sœurs, et n'avons laissé personne pour porter leur deuil. »⁸¹².

L'extermination n'est que trop possible, non pas celle de l'absolu⁸¹³, non pas « l'extermination totale » - l'apport de Michel Plon (2003) est à signaler, car l'extermination serait toujours à renouveler - mais l'extermination, réelle, des êtres humains dont l'objectif est l'extinction de l'« entité »⁸¹⁴ à laquelle ces humains, « ces autres », appartiennent.

« Que nul d'entre eux n'échappe au gouffre de la mort, sous les coups de nos bras, pas même le garçon au ventre de sa mère [...] Qu'ils disparaissent tous [...] privés de sépulture et sans laisser de traces ! »⁸¹⁵, dit le roi Agamemnon dans le poème épique de *L'Illiade* de Homère.

Comment ne pas être surpris par l'actualité de ces paroles, même si elles ont été prononcées par un personnage de fiction et que le récit appartient à l'antiquité grecque.

⁸¹⁰ Concernant l'exactitude et la rigueur historique du récit, ainsi que la fiction introduite dans le roman de Littell, voir la critique de l'historien et chercheur Florent Brayard, *Littell, pas si « bienveillant »*, publiée sur le site du journal Libération le 1 novembre 2006. <http://www.liberation.fr/tribune/010165065-littell-pas-si-bienveillant>

⁸¹¹ L'extermination systématique des juifs (1941-1945) durant la deuxième guerre mondiale.

⁸¹² Littell Jonathan, *Les Bienveillantes*, éd. Folio, p.254, 2011.

⁸¹³ Certes, il y a toujours un reste, mais qu'est-ce qui peut être dit lorsque l'on pense, par exemple, à la dernière représentante du peuple selk'nam (ou Ona) et de sang Ona, - Terre de Feu, Argentine - Angela Loij, qui est morte le 28 mai 1974 ? Voir : Chapman Anne, Montes Ana, Preloran Jorge, documentaire, « Los Onas, vida y muerte en Tierra del fuego », Argentine, 1977. Une étude anthropologique qui présente les derniers témoignages des descendants onas (concernant la culture du peuple Selk'nam - avant la fin du XVIII siècle - et le processus d'extermination). Cf : *El exterminio de los Onas*, Enrique S. Inda, Editorial Cefomar, 2008, 244 p.

⁸¹⁴ L'utilisation de ce terme « entité » est liée aux significations : *Ce qui est essence, ce qui constitue l'essence de quelque chose. Pure abstraction que l'on considère comme réelle. Chose réelle, existante mais représentable uniquement, par une image, par un concept.* <http://www.cnrtl.fr/definition/entité>

⁸¹⁵ Homère, *L'Illiade*, en Homère, *Illiade...*, op. cit., chant VI, p. 189.

Il faut bien dire que l'on n'est pas loin : de l'extermination des indiens Mapuches en Argentine⁸¹⁶ (XIX^e siècle), du génocide arménien (1915- 1916), des viols à l'encontre des femmes bosniaques musulmanes⁸¹⁷ durant la guerre en ex-Yougoslavie (1992-1995) ou des femmes syriennes⁸¹⁸ depuis le début du conflit en mars 2011 et qui dure jusqu'à ce jour. Il y aurait, bien tristement, beaucoup d'autres exemples à citer, dans l'histoire de l'humanité, pour illustrer cette question.

Un mot de plus concernant ce point. Le prisme de la psychanalyse ne doit pas laisser de côté le risque de « relativisation » telle qu'une conséquence éventuelle d'une signification posée ; par cette voie on pourrait « pousser le bouchon trop loin » et dire que, comme l'idée de l'extermination est impossible, la reconnaissance de l'extermination, de l'élimination, de l'autre n'a plus de sens, et, par un autre chemin, on pourrait rencontrer une fois de plus une construction logique ouvrant la voie à la reconduction de l'extermination.

Entre l'extermination - la reconduction de l'acte de haine guidée par la croyance - et l'intégration de la parole du père - pour être non seulement son « gardien » mais son « émissaire » -, quelle est l'option prise par Willard ? Quel est le choix dans lequel le sujet s'engage ?

Paradoxalement, les deux voies semblent avoir déjà été posées par le père : l'une adressée au fils, celle de la transmission pour qu'il paye sa dette d'amour, l'autre adressée au croyant, celle de l'extermination, pour qu'il poursuive la besogne du dieu de la haine.

« [...] l'homme en dépit des contraintes qui pèsent sur lui, conserve une marge de liberté à travers laquelle sa conduite demeure imprévisible. C'est toute la grandeur de sa

⁸¹⁶ Voir le film-documentaire argentin « Awka Liwen - Rebelde amanecer - » (2009) d'Oswaldo Bayer, Mariano Aiello et Kristina Hille.

⁸¹⁷ Sans toutefois faire partie des politiques définies par le pouvoir Serbe, tel que le Tribunal Pénal pour l'ex-Yougoslavie l'a jugé en 2001, ces viols appartenaient et participaient du génocide. Sémelin Jacques, op. cit., p. 346.

⁸¹⁸ Concernant ce qui se passe à l'égard des femmes en Syrie, dans les prisons du régime de Bachar el-Assad (voir le rapport publié en décembre 2012, par la FIDH), on peut argumenter que cela ne correspond pas à l'idée d'extermination, et cependant il n'est pas possible de faire abstraction d'une systématisation de la violence impliquant des blessures, parfois, irréparables qui produisent, autre que les terribles dégâts personnels, une rupture dans le lien social. N'est-ce pas une forme d'exterminer l'ennemi, un peuple qui s'est révolté ? L'installation de la tyrannie et de la violence exige le tarissement de la parole, conduisant à l'exclusion et, sans frein, à la destruction, à l'extermination. Silence auquel l'Etat syrien a voulu réduire les psychanalystes qui labouraient pour que la peur ne devienne pas « paralysie du parlêtre ». Se référer à l'œuvre de Rafah Nached, une femme qui a eu à subir la violence du régime de Bachar el-Asadr.

condition, qui lui offre la possibilité, à tout instant, de faire preuve de courage... ou de se précipiter dans l'abîme. »⁸¹⁹, écrit Jacques Sémelin en 2005.

Willard fait *preuve de courage*. Il ne renonce pas à être le fils, dans le sens où il ne devient pas dieu - ce serait croire à l'extermination -, il prend avec lui le livre où l'héritage du père - la loi - est consigné et il se fait sa mémoire. « *La loi est essentiellement écrite [...] Au contraire, le statut du surmoi est celui de la voix traumatique [...]* »⁸²⁰, écrit Slavoj Žižek (1995-1996).

« Faire *preuve de courage* » n'est pas en relation avec un regard moral traversé par un choix entre « le bien » ou « le mal ». L'expression est en rapport avec une affirmation de Freud dans *Malaise dans la civilisation* (1929) : dans cet écrit Freud ne fait pas que souligner l'action de la religion en tant qu'*anesthésiant* à la lourdeur de la vie, à la misère humaine, Freud signale la puissance de la religion en tant qu'*immunité* contre la souffrance⁸²¹. Par la voie de la religion, l'homme est immunisé contre ce qui avait été indiqué, par Freud lui-même, comme étant la condition de son humanité : la souffrance.

Après le meurtre, Willard récupère Lance Johnson perdu dans la foule. La traversée avait pris pour lui une autre tournure : l'effet du « narcotique » ne l'avait pas quitté depuis qu'il comparait le Vietnam à « Disney », ou qu'il traversait - sous l'effet de l'acide - ce champ rempli de haine, des suppliques et de colère, ou qu'il avait fait de son propre corps, maquillé, la meilleure cachette, un abri virtuel.

Il est aussi possible de nommer l'attachement de Lance Johnson à l'objet, « petit objet de jouissance » - le chiot du « bidon jaune » -, gain recueilli après le massacre, objet sur lequel son regard était resté suspendu, l'empêchant d'être touché par ce qui se passait autour de lui : la mort d'un de ses compagnons. Distance qui augmentait - le « petit objet » avait été égaré - pour déboucher, finalement, sur un éloignement radical à partir duquel l'impression édifiée est que rien ne le concernait et qu'il se promenait, *anesthésié*, entre les morts et la violence, dans un état de contemplation ou, presque, d'émerveillement.

Willard fait *preuve de courage*, parce que son choix n'est pas celui de suivre le chemin imaginaire d'écarter la douleur et la souffrance humaine. Il est seul et il *confesse* sa faute.

⁸¹⁹ Sémelin Jacques, op. cit., p. 364.

⁸²⁰ Žižek Slavoj, « La violence... », op. cit., p. 78.

⁸²¹ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 19 et 31.

4. Le supplicié et la confession

Ce terme de supplicié interpelle, sur le champ, une façon particulière de la justice d'accomplir le châtement d'un crime, ainsi que l'enjeu de supériorité, et de contrôle, du pouvoir en question qui veut se montrer tout-puissant.

Il n'est pas stérile de préciser que : s'il y a le « supplicié », référé à un cadre qui met en relief l'évolution juridique (concernant l'exercice du pouvoir par la violence et la force), il y a aussi la possibilité de reprendre ce terme de supplicié dans un lien à la subjectivité, à l'être structurellement en manque.

Cette fois la route empruntée n'est pas celle du mythe grec du Tartare. Route par laquelle on était arrivé à saisir le supplice comme étant cet arrêt marqué à une errance sans fin, pour arriver à une peine qui, si elle n'a pas de terme, est cependant une peine adressée à « un » fautif en particulier. Un coupable, qui n'est plus, de ce fait, à la place d'une ombre indifférenciée⁸²².

Une réflexion concernant le supplice, réalisée par Michel Foucault, dans son livre *Surveiller et punir* (1975)⁸²³, peut aider à mieux saisir le rapport du supplicié à la loi.

La loi est déjà passée au travers du supplicié, c'est cela qui est indiqué par Michel Foucault (1975) lorsqu'il introduit le supplice dans le registre de l'application de la justice. Ni *irrégulier*, ni *sauvage*, « *Le supplice est une technique et il ne doit pas être assimilé à l'extrémité d'une rage sans loi.* »⁸²⁴.

Jugé criminel, le supplicié est celui qui endure la peine, celui pour qui la condamnation a été effective à travers le supplice. D'un côté le supplicié est déjà un condamné, dans la mesure où il souffre le supplice, d'un autre côté, le supplice est défini en tant qu'agissement qui peut reposer, aussi, sur la recherche d'un aveu puis, suite à ce dernier, à la sentence posée, à l'exécution de la peine, à la punition du fautif⁸²⁵.

Souffrance et supplice sont indissociables, toutefois - dans ce cadre du châtement pénal - il s'agit d'une souffrance réglée, elle ne s'abat pas sur le corps de manière démesurée,

⁸²² Voir la partie « Le Tartare, lieu de l'Autre ? De l'errance au supplice »

⁸²³ Dans ce texte, Michel Foucault signale l'évolution des méthodes punitives et des pratiques de contrôle. A propos du supplice corporel, et de sa disparition (fin XVIII^e, début XIX^e siècle), il indique : « *A disparu le corps comme cible majeure de la répression pénale.* ». Ce changement opère, dit le philosophe, non seulement au niveau de la forme relative à l'emprise sur le corps du condamné, mais aussi au niveau du rapport de la justice à sa propre violence. Foucault Michel, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard, 1975, collection Tel, p.14 et 16, 2000.

⁸²⁴ Ibid., p. 48 et 49.

⁸²⁵ Ibid., p. 43

elle est calculée, dit Michel Foucault, pour laisser une trace ineffaçable sur le corps du criminel et pour lui « arracher » la vérité sur le crime⁸²⁶. Une vérité, cependant, déjà établie, car c'était par un jugement que la condition du supplicié se fondait.

Reprenant le discours de la psychanalyse ; la faute et la « sanction » sont structurellement liées à cette condition d'être jugé criminel, c'est cela qui est énoncé par Freud dans *Malaise dans la civilisation* (1929)⁸²⁷. Dans ce texte, Freud revient sur le sentiment de culpabilité qui donne au crime sa dimension criminelle : « *Une fois la haine assouvie par l'agression, l'amour réapparut dans le remords attaché au crime, engendra le Surmoi par identification avec le père, lui délégua le droit et le pouvoir que détenait celui-ci de punir en quelque sorte l'acte d'agression accompli sur sa personne, et enfin dressa les restrictions destinées à en empêcher le retour.* »⁸²⁸.

La question de l'édifice de l'humanité, liée à l'instance freudienne du surmoi, a déjà été abordée. Par cette phrase de Freud, il s'agit d'insister sur la proximité entre le supplice et l'interdiction ou, dit d'une autre façon, entre la punition et la possibilité de transgresser ; tous les deux se référant à une seule et même instance, le surmoi, l'héritier des contenus symboliques archaïques.

C'est ici que les paroles de Willard, exprimées tout au début de son récit, prennent un sens, « *Si son histoire [celle de Kurtz] est une confession, c'est aussi la mienne.* »⁸²⁹. La présence de la culpabilité - ce supplice administré par le surmoi - et d'un « bond » du sujet, pour mettre à l'extérieur cette culpabilité, sont nécessaires pour l'exercice de la confession.

Si l'être fautif n'est pas animé, la confession - prise en compte en tant que traversée symbolique par laquelle le sujet prend la faute sur lui - n'a pas lieu d'être.

Michel Foucault (1975) dit par rapport à l'aveu : « [...] *l'aveu l'emporte sur n'importe quelle autre preuve [...] il est aussi l'acte par lequel l'accusé accepte l'accusation et en reconnaît le bien-fondé [...] Par l'aveu, l'accusé prend place lui-même dans le rituel de production de la vérité pénale.* »⁸³⁰.

Confesser un crime est aussi de reconnaître la punition au bout du chemin, ainsi, l'idée de la confession est que les choses ne restent pas « telles qu'elles sont ». La confession

⁸²⁶ Ibid., p. 43 et 44.

⁸²⁷ On découvre cette élaboration freudienne avant, dans *Totem et tabou* (1913-1914).

⁸²⁸ Freud Sigmund, *Malaise...*, op. cit., p. 90.

⁸²⁹ Se référer à la partie « Pour introduire l'Apocalypse d' *Apocalypse Now* »

⁸³⁰ Foucault Michel, op. cit., p. 49.

est un « passer la faute par la parole » dans l'attente d'une sanction ou d'un pardon, d'un arrêt de la part de l'Autre pour que la jouissance soit marquée de sa condition d'impossibilité.

Si le surmoi *dressa les restrictions destinées* à empêcher le retour du crime - reprenant la citation antérieure de Freud - dans la mesure où Willard se reconnaît fautif, et qu'il *accepte l'accusation*, la confession agit pour lui en tant que dispositif qui assure son éloignement du royaume de Kurtz, ce royaume du signifiant premier *horreur* et de l'impératif, surmoïque, *exterminatez-les tous !*

Confesser une faute nécessite un jugement posé auparavant, autrement dit la peine est antérieure à la confession - faisant référence à la formule, déjà citée, de Giorgio Agamben dans *Ce qui reste d'Auschwitz* (1998) : *le jugement est en lui-même la peine*. La confession vient soutenir et garantir la dette au niveau de la parole, parce qu'il est aussi dit qu'il faut la payer.

Dans la confession, le sujet se prononce, il apparaît. Il lui faut « s'alléger » de la jouissance pour endosser la dette ; il se dit, lui-même, coupable, indiquant son implication dans la « souillure » et ouvrant, en conséquence, un accès « possible » à la dimension de la responsabilité.

Dans un champ de réflexion autre que celui de la subjectivité, Giorgio Agamben (1998) énonce à propos de la faute et la responsabilité : « *Reconnaître une faute et une responsabilité [dans un cadre juridique] signifie quitter la sphère de l'éthique pour pénétrer dans celle du droit.* »⁸³¹.

On entre donc dans la portée de ce qui régule la jouissance, dès lors que le choix de Willard ne se restreint pas qu'à commettre le crime, qu'il choisit d'être l'héritier du père et qu'il engage une régulation au niveau de son héritage, l'inscrivant dans le symbolique. Willard est un supplicié, car il souffre la peine : cette confession par laquelle il introduit la mémoire de Kurtz dans le registre de la parole, et par laquelle il ne reste pas dans la rencontre entre la voix folle et l'écrit impératif.

Sans oublier la réponse attendue d'un Autre, forcément introduit pour qu'il ait « acte de confession ». Il s'agit d'une réponse qui doit être liée à ce que le sujet doit faire avec sa propre faute, comme si la responsabilité solitaire d'une mémoire enfuie - et, pourtant, appartenant au sujet - était de trop et qu'il fallait convoquer l'écoute présumée du

⁸³¹ Agamben Giorgio, *Ce qui...*, op. cit., p. 28.

confesseur, celui qui reçoit l'aveu et sur qui repose un savoir supposé concernant la peine.

Il se peut aussi que la faute à l'origine du supplice, dont Willard interroge la trace, soit encore plus loin - ou plus proche - que sa rencontre mythique avec Kurtz ; il se peut que ce soit cette faute humaine, inconfessable, qui instaure pour l'homme son être en dette, parce que par le crime, et donc par l'interdiction, il est souillé, il est un être parlant pour qui la jouissance ne peut être que régulée.

*« Le crime, le meurtre, restent captifs du souvenir et de la mémoire, ils font trace. Trace qui se retrace dans tout langage comme pour rappeler la loi à la parole, comme pour inscrire la dette dans son essence. C'est l'oubli du meurtre qui fait tenir par ses traces une certaine éthique dans tout lien. Justement le meurtre du père, parce que oublié et refoulé, reste agissant dans le rapport du sujet à lui-même et aux autres [...] »*⁸³², souligne Mohammed Ham (2008) dans l'article « *« État de la horde » Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père* ».

Willard confesse, il avoue parce qu'il est seul et il est possible que cette responsabilité le dépasse, inassumable parce qu'elle se situe dans un renouvellement du crime originel. Et, parce que cette responsabilité est au seuil du champ érigé par le droit, il doit faire appel au jugement, à partir de la confession. Willard bute sur ce point et est obligé d'invoquer l'Autre « confesseur ». Willard appelle à confirmer l'interdiction de la jouissance, à partir d'une position qui fait appel à l'Autre du symbolique.

La réflexion antérieure s'inspire, précisément, de ce que Giorgio Agamben (1998) indique à propos d'une impossibilité à assumer ce qui n'entre pas dans le registre de la parole.

C'est, incontestablement, Giorgio Agamben (1999) qui peut le dire le plus clairement⁸³³ : *« La découverte inouïe qu'a faite Primo Levi à Auschwitz concerne un matériau réfractaire à tout établissement d'une responsabilité ; il réussit à isoler quelque chose comme un nouvel élément éthique. Levi le nomme la « zone grise ». En elle se déroule la « longue chaîne qui lie la victime aux bourreaux [...] Alchimie incessante et grise, où le bien et le mal, et avec eux tous les métaux de l'éthique traditionnelle atteignent leur point de fusion. Il s'agit d'une zone d'irresponsabilité [...] Cette zone infâme*

⁸³² Ham Mohammed, « *« État de la horde » Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père* », *Cliniques méditerranéennes*, 2008/2 n° 78, p. 109-129. DOI : 10.3917/cm.078.0109 <http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2008-2-page-109.htm>

⁸³³ C'est un développement, effectué par le philosophe, à partir de l'expérience du camp de concentration d'Auschwitz transmise par Primo Levi.

d'irresponsabilité constitue notre premier cercle, d'où nul mea-culpa ne nous fera sortir, et où, de minute en minute, se grave la leçon de « la terrible, l'indicible, l'impensable « banalité du mal » [...] »⁸³⁴.

Est-il envisageable de situer ce *matériau réfractaire* ou cette « zone » d'irresponsabilité, hors symbolisation, du côté de ce que Lacan nommait comme étant structurellement inaccessible - *interne et étranger* - le situant ainsi du côté de ce champ désigné par lui comme celui de la Chose ?

Dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan dit (1960) : « *C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve du champ de das Ding, et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du das Ding est retrouvé à la fin, et que Freud nous y désigne ce qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et il s'approche par là, plus qu'aucun autre, du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel.* »⁸³⁵.

Lacan inscrit ainsi la question du mal, du bourreau, de la cruauté, et donc de l'impunité radicale du « dieu », au niveau du champ de la jouissance interdite - de celle dont on ne sait rien sinon à partir du « reste », l'objet *a* - jouissance impossible par l'interdiction de l'objet absolu, l'objet de l'inceste, cet objet perdu dont l'interdiction est condition structurelle pour l'entrée de l'humain dans la dimension de la parole.

La puissance et la pertinence de la chanson « The End » (The Doors, 1967) - air avec lequel le film *Apocalypse Now* est introduit - surprend et « dérange » par l'évocation directe de cette domination de la pulsion de mort sur le sujet, de cette « zone » dont la parole est détournée, et par la nomination du noyau défini en son centre, l'inceste. L'assassin prend *un visage dans la galerie antique*.

Cette chanson est le récit de la transgression, transgression dont Michel Lapeyre (1997) dit « [...] *la transgression elle-même ne se réalise qu'en s'appuyant sur les formes de la loi et qu'elle ne peut passer qu'en empruntant les voies de l'interdiction.* »⁸³⁶.

⁸³⁴ Giorgio Agamben fait ici référence au développement de Hanna Arendt dans son écrit *Eichmann à Jérusalem*. Ibid., p. 23 et 24.

⁸³⁵ Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'Éthique...*, op. cit., 20 janvier 1960, p. 124.

⁸³⁶ Lapeyre Michel, *Au-delà...*, op. cit., p. 58.

Voici « The End » :

« Voici la fin / Mon bel ami / Voici la fin / Mon seul ami, la fin / De nos plans élaborés, la fin / De tout ce qui a un sens, la fin / Ni salut ni surprise, la fin / Je ne te regarderais plus dans les yeux...jamais / Peux-tu peindre ce que nous deviendrons / Sans limites et sans entraves / Désespérément avides... de quelque... main étrangère / Dans une... contrée désespérée / Perdus dans un désert Romain... de douleurs égarés / Et tous les enfants sont (devenus) fous / Tous les enfants sont fous / [...] / Le tueur s'éveilla avant l'aube, il mit ses bottes / Il prit un visage dans la galerie antique / Et il s'avança le long du couloir / Il rentra dans la chambre où vivait sa sœur, et... alors il / Rendit visite à son frère, puis il / Continua le long du couloir et / Il arriva à une porte...et il regarda à l'intérieur / Mon père, oui mon fils, je veux te tuer / Ma mère... je veux... te baiser / [...] / Tue, tue, tue, tue, tue / Voici la fin / Mon bel ami / Voici la fin / Mon seul ami, la fin / [...] ».

The Doors, « The End » (1967)⁸³⁷

Willard « échappe » à cette fin, il s'écarte du penchant de destruction, représentant de la pulsion de mort auquel, affirme Freud (1923), la haine *fraie le chemin*⁸³⁸. Il ne lui reste qu'à construire un discours qui enveloppe l'effet résultant de son acte de renonciation. Il va entourer de paroles cette faille ouverte, cette blessure et cette dette par lesquelles il se positionne en tant que sujet pour qui la jouissance fait défaut.

Acte de renonciation dit-on, par lequel la haine ne reste pas comme la seule voie tracée par l'injonction ; Willard opte pour l'amour du père lorsqu'il lui demande d'être son héritier, c'est dans le cadre de la transmission où il s'inscrit et non pas dans celui de l'extermination.

⁸³⁷ This is the end/Beautiful friend/This is the end/My only friend, the end/Of our elaborate plans, the end/ Of everything that stands, the end/No safety no surprise, the end/I'll never look into your eyes... again/Can you picture what will be/So limitless and free/Desperately in need... of some... stranger's hand/In a... desperate land/Lost in a Roman... wilderness of pain/And all the children are insane/All the children are insane/[...]/The killer awoke before dawn, he put his boots on/He took a face from the ancient gallery/And he walked on down the hall/He went to the room where his sister lived, and... then he/Paid a visit to his brother, and then /He walked on down the hall, and/ he came to a door... and he looked inside/Father, yes son, I want to kill you/Mother... I want to... fuck you/[...]/Kill, kill, kill, kill/This is the end/Beautiful friend/This is the end/My only friend, the end/[...]. The Doors, «The End», 1967.

⁸³⁸ « [...] pouvoir envisager le penchant à la destruction, auquel la haine fraie le chemin, comme représentant l'instinct de mort [...] ». Freud Sigmund, « Le moi... », op. cit., p. 213.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

« *L'héritage n'est pas un processus passif, il demande une position active du sujet.* »⁸³⁹, concernant la réponse de Willard, cette proposition d'Armando Cote (2008) indique surtout que le sujet ne peut pas « être un mort » - l'aboutissement de la haine du père - si son choix est de porter l'héritage du père. Cette réflexion pouvait aussi avoir une autre saisie, en la prenant dans l'autre sens : « le sujet n'est pas un mort puisqu'il est l'héritier du père ».

À partir du moment où Willard « confesse », la présence de la culpabilité avait été entendue, tel que chez Oreste dont on s'était, en apparence, distancé. Choix effectué parce qu'on avait opté par une fiction moderne, qui pouvait aussi représenter le domaine des Érinyes, et parce que l'on voulait rapprocher le champ de la pulsion de mort et le choix d'un sujet d'y renoncer.

⁸³⁹ Cote Armando, « L'irréductible de la transmission », in *Transmettre et témoigner - Les effets de la violence politique sur les générations – Hommage à Primo Levi*, éd. Harmattan, p.120, 2008.

VII. De *L'Orestie*, *Les Euménides*

A. À la fin des *Choéphores* : Oreste n'accepte pas le désir annihilant de l'Autre.

Où avons-nous quitté Oreste pour la dernière fois ? Il avait accompli le crime du matricide⁸⁴⁰ et s'était relié à la question signifiante, « [...] *vivant et mort, tel est le renom que je laisse.* »⁸⁴¹, avait-il annoncé. Si très vite l'on pouvait s'avancer et dire qu'Oreste est *mort dans la vie*⁸⁴², par l'effet du « renom » il compte toujours avec une place dans la mémoire des autres et n'entre donc pas dans cette zone signifiée par Lacan chez Antigone de la mort symbolique⁸⁴³.

À la fin des *Choéphores*, Oreste résiste à abandonner la dimension de la représentation. Il n'est pas un cadavre ou un vivant vidé de sens, il perdure en tant que « vivant et mort », Oreste se raccroche à l'infinitude de suites auxquelles une « renommée » peut être rattachée. Il ne risque pas de ne pas être représenté s'assurant d'une place dans le symbolique au travers des autres.

⁸⁴⁰ Le regret de ne pas avoir eu connaissance du livre de Michèle Gastambide et Jean-Pierre Lebrun, *Oreste, face cachée d'Œdipe ?*, *Actualité du matricide* (mars 2013), lorsque la réflexion sur le matricide accompli par Oreste était engagée (voir du chapitre III, « Le doute et le matricide »), est à manifester. Au lieu de souligner des points convergents ou des points divergents dans le développement - on peut en souligner certains : ce qu'implique l'acte matricide, la fonction de la haine liée à la question de l'humanisation traversée par l'interdiction de l'inceste, la prise en compte de certains vers de la tragédie et l'interprétation résultante, etc. - ou de présenter les deux parcours qui, sur ce point concret du matricide, peuvent parfois se rapprocher ou aussi s'écarter, il est préférable de ponctuer certains axes examinés dans *Oreste, face cachée d'Œdipe ?* qui - n'étant pas mis exergue dans ce travail de thèse - auraient pu enrichir la réflexion : la prise en compte de la relation mère-enfant dans l'évolution sociale d'aujourd'hui et l'effacement de la figure paternelle ; l'articulation entre la position d'Oreste, l'acte matricide et des exemples concrets dégagés de la clinique psychanalytique ; la réflexion effectuée concernant la différence positionnelle face à la mère entre Oreste et sa sœur Électre ; l'insistance portée sur l'intervention de Clytemnestre - observée par ces auteurs plus tôt dans le récit tragique - en tant que « passeuse » de la loi symbolique. Indéniablement des réflexions du texte de Michèle Gastambide et Jean-Pierre Lebrun seront prises en compte et nommées dans les analyses qui vont suivre. Gastambide Michèle, Lebrun Jean-Pierre, *Oreste, face cachée d'Œdipe ?*, *Actualité du matricide*, Toulouse, éd. érès, 2013.

⁸⁴¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 203, vers 1044.

⁸⁴² Lacan avait défini ainsi l'état d'Électre le rapprochant de celui d'Antigone : « [...] *morte dans la vie, dit-elle, je suis déjà morte à tout.* ». Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'éthique...*, op. cit., 25 mai 1960, « L'éclat d'Antigone », p. 316-317.

⁸⁴³ « *Sans être encore morte, elle est déjà rayée du monde des vivants.* ». Ibid., p. 326.

Cette position d'Oreste se clarifie lorsque face au coryphée, qui lui rappelle son être criminel et le tourment, Oreste répond par une réplique où il *s'approuve et se lamente* : « [...] *oui, maintenant que je m'adresse au voile qui tua mon père, pleurant sur l'acte et sur sa peine et sur toute ma race - car ma victoire m'a souillé, et qui me l'enverra ?* »⁸⁴⁴. L'Atè de la famille des Tantalides - dont Oreste n'est qu'un aboutissement - réapparaît dans le discours. Voilà l'Atè, l'inéluctable, la fatalité immanquable à laquelle il est impossible de se soustraire.

Oreste persiste par une signification à trouver dans l'ordre de Zeus, par une évocation de la loi symbolique car c'est chez elle que, en lui, le crime avait trouvé son appui. Il avait agit, dit-il, sans « être coupable » car l'Autre de l'oracle l'avait assuré une faute sans châtiment :

« [...] *je suis vaincu et emporté par ma pensée qui se révolte, face à mon cœur la terreur va chanter, l'entraîner dans sa danse, mais tant que je maîtrise ma pensée, je le proclame à tous les miens : oui, j'ai tué ma mère, non sans justice, la souillure qui tua mon père, haïe des dieux, et j'en ai puisé l'audace auprès du grand Loxias, l'oracle de Pythô, qui m'assura que j'agirais sans être coupable de crime [...]* »⁸⁴⁵.

Effectivement, une terreur référée à un sujet qui subit l'ascendant de la culpabilité peut « entraîner Oreste dans sa danse », ceci bien que Loxias l'ait affirmé une faute sans culpabilité, une loi sans souillure, cet impossible pour l'humain. Quoi qu'il en soit, par ces vers, l'humanité d'Oreste est signifiée, il parle de l'humain qui peut perdre la maîtrise dans les méandres de la faute, parce que fautif. Même si la tentation est grande, et victorieuse, de tout « lâcher » aux mains du divin.

Et il y a encore un autre point. En fin de compte, le divin Loxias n'assurerait pas, pour Oreste, l'absence du châtiment, l'absence donc de culpabilité. Car, « un Oreste qui anticipe le chemin », pour trouver l'apaisement de la souffrance - la solitude et le silence *pour gagner le sanctuaire de l'ombilic du monde, le sol de Loxias*⁸⁴⁶ -, met en question l'absolu d'une impunité décrétée par les dieux, cette position prise par Oreste rend compte, irrémédiablement, de sa condition d'être « souillé ».

Oreste cherche à renouer avec ce qui était mis en danger : sa place dans la cité. Il veut s'inscrire dans le récit de son peuple, pour perdurer, rester ou « se perpétuer »

⁸⁴⁴ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 203, vers 1015 - 1017.

⁸⁴⁵ Ibid., vers 1023 - 1031.

⁸⁴⁶ « [...] *j'ai préparé ce rameau et ses bandelettes pour gagner le sanctuaire de l'ombilic du monde, le sol de Loxias où brille l'éclat d'un feu impérissable, pour fuir ce sang que je partage, car tout autre foyer m'est défendu par la bouche de Loxias.* », dit-Oreste. Ibid., vers 1034 - 1039.

éternellement par la parole des autres : « [...] *Le temps venu, je demande à tous les Argiens de garder en mémoire la source de ces malheurs : témoignez-en pour moi lorsque reviendra Ménélas, tandis qu'errant loin de ma terre en étranger [...] vivant et mort, tel est le renom que je laisse.* »⁸⁴⁷.

Oreste se définit comme celui qui ne veut pas mourir, ni par la haine du père, ni par celle de la mère - à trouver dans la proposition incestueuse. Il veut éloigner les pas de la mort conduits par la haine décelée lorsqu'il ne lui reste rien, étant condamné à l'oubli des siens. Oreste ne se plie pas à ce désir criminel qui le détruisait.

Ces derniers vers continuent à soulever le désir tenace d'Oreste d'être reconnu et de ne pas être abandonné, d'être nommé en tant qu'objet d'amour : être un autre (l'étranger), être un mort (Oreste doit être un mort pour Clytemnestre), être « vivant et mort », à condition qu'il ait une place auprès de l'Autre, pourvu qu'il existe toujours sous un regard qui n'est pas celui de la haine qui lui était destinée et qui l'anéantissait, pourvu qu'il ait une autre place que celle de l'objet haï et effacé au loin.

Oreste revient à ce statut d'être un banni et, curieusement, il l'intègre pour continuer à exister au travers de cette représentation, évocatrice de sa situation d'être mis à l'écart. Comme si cet acte de haine, l'exclusion, au moment où il est introduit dans la chaîne signifiante, pouvait aussi se transformer en dynamique de reconnaissance, ce qu'Oreste signifiait comme étant sa demande adressée à l'Autre, demande d'amour.

Tout en gardant le sens de cette quête « orestienne » d'être reconnu, une traduction différente de ces vers fait ressortir, encore plus, la question de l'exclusion et de la résolution trouvée par Oreste pour que, à partir de la nomination, elle - l'exclusion - devient signifiant d'inclusion dans la mesure où Oreste s'introduit dans l'opinion d'autrui : « *Moi, vagabond, exilé au loin, je n'aurai, vif ou mort, laissé que ce renom.* »⁸⁴⁸.

Oreste devient donc reconnu par sa situation de « non-appartenance », d'exilé et d'étranger, d'être un sujet écarté, privé de foyer, d'où la demande adressée aux Argiens de rester dans leur mémoire et d'en témoigner. Est-ce aussi une façon pour lui de ne pas renoncer à son objet de désir ? Ce nom à faire rester qui s'écartait pour Oreste ? Cette gouvernance qui l'inquiétait et dont les deux haines - celle du père et de la mère - signifiaient la disparition de son accomplissement ?

⁸⁴⁷ Ibid., vers 1040 - 1044.

⁸⁴⁸ Eschyle, *L'Orestie*, en Tragiques grecs - Eschyle, Sophocle - op. cit., p. 367. Traduction effectuée par Jean Grosjean.

Dans la supplique adressée à Zeus, dans *Les Choéphores* - lorsque, tout au début de la pièce, Oreste rencontrait Électre et nommait le supplice provenant de la colère paternelle - Oreste articulait un autre ressort au crime, distinct de l'ordre provenant d'Apollon et de la peine causée par l'assassinat du père. Il introduisait une dimension affective lorsqu'il se disait *déchiré* : « [...] *mais aussi le dénouement qui me déchire, le sort de mes citoyens, les plus illustres des mortels, les destructeurs de Troie aux glorieuses pensées [...]* »⁸⁴⁹.

Ainsi, ce qui avait été lu, auparavant, comme étant un possible rapprochement, ou appropriation, imaginaire du père⁸⁵⁰, peut-il, maintenant, être situé comme étant ce qui parle de l'affect d'Oreste et, peut-être, comme ce qui laisse entrevoir une position éthique de l'héritier du trône. Oreste se positionnait en tant que régent protecteur.

Toutefois, retournant à ce moment précis de la tragédie à la fin des *Choéphores*, c'est juste après l'annonce effectuée par Oreste, de son départ à la recherche de celui qui est à l'origine du crime, et l'expression rassurante du coryphée - « *Tu as bien agi. N'attelle pas tes lèvres à l'amertume, cesse de t'accabler, toi qui as délivré toute la cité des argiens et décapité deux serpents avec succès.* »⁸⁵¹ - qu'Oreste regarde, pour la première fois, les Érinyes de la mère. Ces figures montreuses apparaissent liées à la nomination de la souillure et aux propos du coryphée qui enlevaient à la faute la dimension de culpabilité.

Cette partie de la tragédie, *Les Choéphores*, termine avec le coryphée rappelant le « sans-sortie » de l'Atè des Atrides, la fatalité poursuivant les descendants de Tantale, sans repli parce que liée au désir criminel, celui qui trouvait son assise dans le désir d'immortalité et d'inceste, ancré alors dans la négation de la faille : « [...] *pour nous sauver ou pour nous perdre ? Où donc va s'accomplir, où va cesser enfin la furie de la ruine ?* »⁸⁵².

⁸⁴⁹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 177, vers 302 - 303.

⁸⁵⁰ Cela avait été posé en forme de question visant les rets narcissiques, les gains imaginaires, par lesquels l'image du père allait être rapprochée par Oreste. Voir de la partie « Le doute et le matricide » : « Oreste ne veut-il savoir ? ».

⁸⁵¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 203 et 204, vers 1045 - 1048.

⁸⁵² Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 205, vers 1072 - 1075.

B. « *Le chœur pousse un cri.* », « *Le chœur pousse un cri.* », « *Le chœur pousse un double cri aigu.* »⁸⁵³

Et c'est ainsi qu'Apollon, invoqué par le Pythie, décrit les Érinyes : « [...] *ces vierges abominables, ces vieilles enfants du passé que jamais dieu ni homme ne fréquente, ni même bête, nées pour le mal, hantant le mal et l'ombre dans le Tartare souterrain, haïes des hommes autant que des dieux Olympiens.* »⁸⁵⁴.

Eschyle, *l'Orestie*.

Le royaume des Érinyes avait été esquissé auparavant, ces déesses anciennes occupaient une place capitale dans la représentation du sentiment de culpabilité - celui qui, depuis Freud, est à la base de la socialisation - mais sous un versant déchainé, il s'agit d'une figure mythique que l'on a pu assimiler à cette instance freudienne du surmoi. Les Érinyes sont « emprise sur le sujet » de l'impératif surmoïque, ayant comme conséquence la dégradation des liens construits avec le semblable et le déchainement du penchant de destruction.

Oreste est celui qui rencontre l'inévitable d'une faute qui le précède et dont il a cependant, par l'acte matricide, enflammée la colère persécutrice. Oreste doit payer le prix d'avoir renoué, par le crime, avec le bannissement de la jouissance ou, comme l'expriment Michèle Gastambide et Jean Lebrun (2013), « [...] *Eschyle identifie Oreste comme celui qui doit mettre le registre symbolique en place par ce meurtre : il est donc celui qui doit mettre l'humanisation en marche, osera-t-on dire.* »⁸⁵⁵.

Oreste, résiste-t-il à l'*Atè* familial lorsqu'il repousse l'objet tant désiré et, en ce faisant, il ne le perd pas, il le confirme en tant que perdu ? *L'humanisation en marche*. Et, qu'est-ce que reste alors à Oreste lorsque le monstre de la culpabilité fait de lui sa proie ? Il l'avait dit, il attend d'être reconnu par son inscription dans une suite métonymique. Or,

⁸⁵³ Ces didascalies indiquent le réveil des divinités de la vengeance à l'appel du fantôme de Clytemnestre. Ibid., p. 212 et 213, vers 1072 - 1075.

⁸⁵⁴ Ibid., p. 211, vers 68 - 73.

⁸⁵⁵ Gastambide Michèle, Lebrun Jean-Pierre, op. cit., p. 49.

ce qu'il énonce c'est un statut irréalisable, celui d'être « vivant et mort », une représentation impossible.

Il faut mettre en évidence ce qui apparaît comme étant de l'ordre de la perte car, sans la persécution des Érinyes, Oreste aurait pu rester en tant que gouvernant sans culpabilité, un roi-tyran éloigné de l'humanité, tel qu'un Kurtz (remémorant la réflexion à propos du film « Apocalypse-Now ») dans sa dimension d'impunité, prenant soin, nécessairement, de ne pas introduire le héros tragique dans la dimension de la folie kurtzienne.

« Grâce » aux Érinyes, Oreste ne peut pas trouver réconfort dans ce qui restait après le crime : le royaume du père tyran et de la loi archaïque. En effet, se faisant agent de la vengeance et avec l'écart proposé par le chœur concernant le sentiment de culpabilité, Oreste authentifiait aussi la loi du sang et de l'acte, dans leur connotation de répétition comme ordre légitime et suprême.

Comment Oreste va-t-il résoudre ce sans issue ? Savoir qu'il veut rester vivant, dans la mémoire des citoyens, aide à écarter le suicide étant donné le sens véhiculé, de blâme, adressé à la cité⁸⁵⁶.

Dans un article, l'historienne Geneviève Hoffmann (2008) souligne cette prise en compte du suicide dans la société de la Grèce antique et classique, « [...] le suicidé exprime par son geste la rupture qu'il éprouve par rapport à sa communauté. » et « Dans une religion grecque [...] le suicide est un affront à la *philia* au sens d'amitié et de solidarité du groupe. Il est aussi une souillure qui perturbe le sacré (*hieros*) fondé sur l'ordre du monde ou *dike*. »⁸⁵⁷. Il y a lieu de penser que la demande d'amour d'Oreste et le questionnement concernant l'agir d'un gouvernant ne lui permettaient pas de rester dans la mémoire de la cité sous cette forme-là, forme par laquelle le dérèglement arrivait par lui et allait atteindre ce lieu symbolique où il voulait s'inscrire.

Oreste fuit alors la furie de l'Autre maternel, dont le désir ne semble plus énigmatique, ni ambivalent : crève, souffre, par la traque des Érinyes. Les *Euménides*, cette troisième et dernière partie de la tragédie de l'*Orestie*, commence par une prière à l'entrée du sanctuaire d'Apollon. La Pythie nomme la lignée féminine des prophètes de Delphes et

⁸⁵⁶ Il est nécessaire de clarifier que rien dans le récit d'Eschyle n'indique le moindre soupçon concernant la possibilité de cette option pour Oreste, il s'agit, c'est évident, d'une élucubration.

⁸⁵⁷ Hoffmann Geneviève, « Les pendus dans la Grèce antique – entre honte et souillure », Laboratoire d'archéologie et d'histoire de l'Université Jules-Verne (Picardie), p.3 et 7, 2008.
http://www.etudesmagiques.info/2008/EG_2008-02.pdf. Consulté le 20/06/2013.

les divinités reliées à la loi du roi des dieux, elle va ensuite invoquer le divin Loxias - Apollon oraculaire - qui *rend ses oracles au nom de Zeus son père*⁸⁵⁸.

La prophétesse situe le lieu à partir duquel elle répond à l'appel de ceux qui implorent l'inconnu : l'oracle est conduit par l'ordre dicté par Zeus. Et la prière de la Pythie, par elle-même, introduit l'ordre céleste, celui de la séparation des mondes, celui de la référence à un savoir ailleurs commandant la relation des humains à leur défaillance.

Ensuite, lorsque la Pythie entre dans le sanctuaire, elle fait état d'une suspension atteignant l'ordre auquel elle se réfère ; un coin obscur n'est pas couvert par la loi du père qui anime la Pythie elle-même.

Dans le récit tragique, cette épreuve est narrée par la Pythie⁸⁵⁹ lorsqu'elle s'était déjà distanciee du tableau qui l'effrayait - particularité pouvant être lue comme une confirmation de cette confrontation insoutenable avec la matérialité du signifiant ? - La Pythie avait reculé face à l'image terrible des Érinyes, non pas face à leur regard⁸⁶⁰, mais face à une image à qui la représentation faisait défaut⁸⁶¹ et cela malgré la description effectuée à posteriori par elle.

Or, il est nécessaire de rappeler que les Érinyes étaient inscrites au sein de l'Atè familial et qu'elles étaient la forme prise par la haine du père depuis le mythe hésiodique. Colère des morts, des trompés, des blessés, folie de meurtre lente traquant les criminels et les parjures ; c'est donc de rappeler que dans le mythe la haine et la colère du père - reliées aux signifiants au centre de la malédiction - étaient l'enjeu des Érinyes. Oreste ne pouvait qu'inciter, par le crime du matricide, la faute et la dette acquise par la souillure d'être un humain.

Et, cependant, il s'agissait pour Oreste de la persécution des Érinyes maternelles. Érinyes-haine du père mort, de celui qui ne jouit que dans l'imaginaire des fils⁸⁶², visant la pétrification du fils ? Érinyes-haine de la mère en colère, objet devenu impossible, ramenant le fils à son statut de coupable pour l'inscrire dans le royaume de la pulsion de mort, celui de la jouissance ?

⁸⁵⁸ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 209, vers 19.

⁸⁵⁹ Dans le chapitre III, la partie « Les crimes de la lignée ou « Qui est Oreste ? » », l'effet de l'image des Érinyes sur la Pythie avait été abordée.

⁸⁶⁰ Au moment où la Pythie entre dans le sanctuaire, les Érinyes dorment ; d'ailleurs, une réflexion avait été effectuée concernant la particularité des Érinyes et le regard de la Gorgone. Voir aussi la note de pied de page ci-dessus.

⁸⁶¹ « [...] devant cet homme une étrange troupe de femmes est endormie sur des sièges – des femmes, je veux dire des Gorgones – non, ce n'est pas aux Gorgones qu'elles ressemblent [...] ». Daniel Loayza fait référence à cette monstruosité des Érinyes qui est un obstacle pour leur nomination. Voir la note 15, correspondant aux *Euménides*. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 210, vers 45 - 47, p. 347, note 15.

⁸⁶² Comme on l'avait signalé avec une phrase de Pierre Bruno citée auparavant.

Oui, haine toujours puisque, affect, passion, les Érinyes se présentent, non seulement perturbant ce qui pouvait être l'accomplissement final de l'ordre censé être amené par Oreste, mais encore, elles visent la destruction de l'héritier ayant « sauvé le nom du père mort »⁸⁶³. En tout cas, Oreste est éloigné, par l'effet de la persécution de la haine-colère attribuée à la mère, de la réalisation de son désir lié à la place de roi des Atrides.

Les Érinyes, où la parole ne régule plus le rapport à la jouissance et où il ne reste que la possibilité de l'acte nourrit aussi par le fantasme, sont le souffle de la colère. Ou, comme le formule Nicole Loraux (1997), « [...] comme esprit de la Colère, l'Érinye déchaîne le fléau [...] »⁸⁶⁴.

Érinyes du père ou Érinyes de la mère, dans leur lien structurel à la passion de la haine, on ne peut qu'évoquer ce que Lacan (1962) signalait concernant cette particularité, de l'affect, d'aller « à la dérive » et d'avoir en tant que support le signifiant⁸⁶⁵.

« Oreste, un mort pour la mère », « Oreste, un mort qui tue les vivants », « Oreste, vivant et mort », à trois reprises Oreste est un mort. La culpabilité enragée, est-elle là pour rappeler à Oreste sa condition de matricide ? C'est justement sur cela que les Érinyes plaident et amorcent leur poursuite, en argumentant que ce n'est pas un crime « quelconque » mais celui d'un fils sur sa mère.

D'un côté, cela semble indiquer que cette représentation - trouvée par le puissant penchant de destruction, derrière la colère de l'ombre de la mère - mobilise la dimension de l'être ; il faut signifier qu'« animer ce trou », par la passion de la haine, a comme condition qu'Oreste soit le fils et non pas un mort.

D'un autre côté, être un être sans faute et sans culpabilité, « être un mort », est relié à une défaillance au niveau du symbolique, balayant la dimension du conflit qui caractérise l'humain. Pour ne pas être un tyran ou celui qui, dans la reconduction de l'Atè des Tantalides, faisait des autres des objets utilitaires - où le désir d'immortalité et d'inceste menait à la transgression de toute limite symbolique, imaginaire et réel, position qui s'écartait de l'inquiétude d'Oreste à propos des citoyens d'Argos -, Oreste devait être traversé par le manque, être divisé par les passions, soumis à la lutte interminable de l'amour et de la haine, des pulsions de vie et de mort.

⁸⁶³ « [...] les enfants sauvent le nom du mort [...] ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 184, vers 479 - 480.

⁸⁶⁴ Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 36.

⁸⁶⁵ « On le trouve déplacé, fou, inversé, métabolisé, mais non pas refoulé. Ce qui est refoulé ce sont les signifiants qui l'amarrent [...] ». Lacan Jacques, Séminaire X, *L'angoisse* (1962-1963), op. cit., 14 novembre 1962. Phrase citée précédemment dans le texte.

Pourquoi le chœur crie-t-il ? « *Tu cries, tu dors, lève-toi vite. Le mal n'est-il pas ta mission ?* »⁸⁶⁶. C'est le fantôme de Clytemnestre qui s'adresse aux Érinyes endormies. Dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan (1959) indique « [...] *la présence de l'instance morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structuré par le symbolique, se présente le réel – le réel comme tel, le poids du réel.* »⁸⁶⁷.

Les Érinyes sont là pour faire savoir à Oreste de la souillure, *du mal*, en même temps, leur acharnement, leur haine, signifie - depuis la réflexion concernant l'instance du surmoi et l'intervention de Mégère dans la tragédie de Sénèque - la perte de ce reste d'humanité se plongeant dans la pulsion de mort.

Dans leur analyse de la tragédie de l'*Orestie* d'Eschyle - en ce qui concerne ce moment précis après le matricide - Michèle Gastambide et Jean-Pierre Lebrun (2013) introduisent deux éléments à souligner : la confrontation d'Oreste à la solitude d'être sujet et l'interrogation d'Oreste adressée à un ordre social.

*« Mais confronté au vide qu'a ouvert la séparation, à la solitude, au vertige de la liberté, en un mot à la vie qu'il lui revient désormais de créer, d'inscrire dans le champ du social, il [Oreste] vacille. Pour pouvoir soutenir qu'il est désormais un sujet, ce qu'inclut le « matricide », il a besoin que quelque chose vienne entériner sa position aux yeux de tous, et confirmer pour lui l'innocuité de celle qui est devenue Ombre parmi les morts. Il se tourne alors vers l'extérieur de cette relation duelle, vers le champ culturel, celui de la tradition, celui des pères, vers Apollon, responsable de l'harmonie entre les humains [...] »*⁸⁶⁸.

Solitude ? Toujours est-il que la vision des Érinyes s'interpose pour Oreste lorsqu'il pouvait être roi sur le cadavre de la mère, lorsqu'il pouvait être un mort niant la culpabilité du matricide.

Solitude ? Lorsque d'excluant et séducteur, objet du désir nié par Oreste, l'Autre maternel est devenu persécuteur et marque toujours les pas d'Oreste par sa colère et son cri de vengeance.

Et du côté du fils ? La haine, parce que Clytemnestre l'avait trahi, préférant un autre, parce qu'elle l'avait rejeté, parce que de son désir il ne pouvait que lire un désir de mort. Et cette haine, encore, peut-elle se référer à la position d'un sujet face à son propre

⁸⁶⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 212.

⁸⁶⁷ Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'éthique...*, op. cit., 25 novembre 1959, « L'éclat d'Antigone », p. 28.

⁸⁶⁸ Gastambide Michèle, Lebrun Jean-Pierre, op. cit., p. 145.

manque ? Haine-réponse à l'insupportable de l'incomplétude, dont le sujet fait porter la responsabilité au supposé désir de l'Autre ?

Reste à s'arrêter sur le deuxième élément soulevé par Michèle Gastambide et Jean-Pierre Lebrun (2013) : « l'inscription d'Oreste *dans le champ du social*, de la *tradition*, ou du *champ culturel* ». Or, il faut bien préciser que - concernant le cadre du monde grec du mythe et de la tragédie - la référence à un ordre était nécessairement liée au religieux et que le personnage tragique d'Oreste ne pouvait pas s'adresser à un autre type de rapport, réglant les conflits, que celui « dicté » par les divinités, soit pour se soumettre, soit pour se révolter. Cette question s'avère aussi intéressante au regard de ces deux ordres qui se confrontent dans le texte d'Eschyle.

Un ordre, celui porté par un jeune dieu, Apollon, invoqué par la Pythie et par Oreste, et un autre ordre, celui des déesses anciennes, les Érinyes, réveillées par l'ombre de la mère.

Apollon : représentant d'une lignée de dieux maudits craignant toujours les générations à venir, ayant toujours besoin de la parole, et donc des ruses, et de la persuasion pour donner suite à l'ordre du monde. Représentant d'un ordre du partage du pouvoir, des pactes et des Muses transmettant le « mi-dire » et le souffle-crétif à cet homme mis à la place d'un être méprisé.

Les Érinyes : représentantes de la course sans limite de la vengeance dont le ressort est les mots prononcés par le père castré du mythe, où l'homme est traqué et capturé par le regard, « *Attrape, attrape, attrape, attrape - regarde !* »⁸⁶⁹. Représentantes de « ce sans frein » de destruction qui veut faire d'Oreste un objet, objet du regard, du supplice interminable et mortifère parce que la parole n'y est plus et parce que le souffle de la vie, le désir, se perd dans le Tartare.

Ces êtres mythiques, confrontés dans la tragédie, que peuvent-ils bien se dire ?

1. Le dire des deux ordres : instant d'exception.

C'est un court moment de tête-à-tête entre deux ordres qui ne peuvent pas partager le même « fauteuil », qui ne sont pas censés se rencontrer et qui, nonobstant, sont là

⁸⁶⁹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p.213, vers 130.

parce que la jouissance est devenue impossible. Ils se confrontent ici⁸⁷⁰ et, sans tiers, leurs propos interpellent le danger de l'aliénation virtuelle où la différence de l'autre ne peut pas être entendue. C'est justement parce qu'Eschyle ramène dans la tragédie cet instant d'exception qu'il faut essayer de le saisir.

Le fil à suivre conduit à un moment mythique, entendu comme une quête de représentation, et à un moment tragique, entendu comme un mouvement d'élaboration. Autrement dit, l'épilogue tragique de cette confrontation n'atteint pas que l'histoire particulière du dernier descendant des Atrides, l'enjeu est la résolution des logiques introduites dans le récit et la place qui sera, en conséquence, octroyée à chacune.

Car, la poursuite, la chasse des maudits, la haine déchaînée, est compromise par la position de suppliant d'Oreste, adressée au père, et par la lutte qu'il suscite entre les deux ordres : un ordre qui est l'effet de la violence et de la haine, du non-oubli des fautes transformé en persécution infatigable dont le résultat est la mort lente du sujet dans l'agonie, et un autre ordre qui est celui des accords par lesquels la mort est toujours « l'irréparable » et « l'irrécusable » mais reste voilée.

Cette dimension tragique met en exergue un basculement au niveau du sujet, parce que l'enjeu est l'existence probable, pour lui, d'une autre alternative que celle de la répétition du crime.

a. Celui du désir

À commencer par Apollon. Ce porte-parole du père renvoie les Érinyes au lieu de la barbarie, du carnage, de la répétition de l'acte mortifère : « *Allez-vous-en où la justice décapite, crève les yeux, coupe les gorges et broie les germes de la fleur des enfants mutilés, tranche les membres et lapide les corps, là où hurlent sans fin les malheureux à l'échine empalée.* »⁸⁷¹.

L'intervention des Érinyes est ainsi définie, par Apollon, comme appartenant à la dimension de la jouissance, au macabre du geste sans sens, acte de destruction déguisé en justice imaginaire ayant comme ressort la Chose, l'interdit : acte de haine.

⁸⁷⁰ Avant de s'adresser à Athéna, à l'Acropole, Apollon expulse les Érinyes de son sanctuaire, c'est à ce moment-là que cet échange a lieu. Ibid., p. 213-217.

⁸⁷¹ Ibid., p.215, vers 186 - 190.

Mais Apollon va aussi indiquer sur quoi il fonde son concours auprès d'Oreste (lorsque c'est son oracle qui lui avait ordonné de venger le père et qu'il devient son protégé), il le fait en rappelant qu'il agit parce que, par le forfait de Clytemnestre - l'assassinat de l'époux -, le pacte qui unit le couple avait été brisé. L'épouse avait commis un crime troublant l'ordre qui réglait les rapports entre les sexes.

Parce que les Érinyes édifient leur poursuite sur l'affront au lien de sang, comme étant ce lien qu'il fallait garder à tout prix, Apollon répond : « *Ton argument méprise Cypris, qui fait naître pour les mortels ce qu'ils ont de plus cher. Oui, sur la couche où le destin unit l'homme et la femme la justice monte la garde, plus puissante que le serment.* »⁸⁷².

Il y a un effet, qui ne peut pas être négligé, à soustraire de ces vers exprimés par Apollon, ils renvoient les Érinyes à leur création. Ce retour au monde du mythe est le résultat de la référence effectuée à la déesse Aphrodite, parce que cette divinité n'aurait pas vu le jour, dans le récit d'Hésiode, sans le crime parricide, sans la faute des fils, tel que les Érinyes : « *Quant aux bourses, à peine les eut-il tranchées avec l'acier et jetées de la terre dans la mer au flux sans repos, qu'elles furent emportées au large [...] ; et tout autour une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma [...] la belle et vénérée déesse qui faisait autour d'elle, sous ses pieds légers, croître le gazon et que les dieux aussi bien que les hommes appellent Aphrodite [...]* »⁸⁷³.

C'est de dire aux Érinyes qu'elles ne sont pas le seul produit émergeant de la coupure qui écartait la jouissance, c'est de leur dire aussi que la Haine (dans la répétition tracée par la malédiction, les maux-du-langage) et l'Amour (du côté du désir) font partie du monde après la séparation et que leur rapport d'opposition tient depuis qu'ils ont été créés : Aphrodite née de la semence divine, accueillie *aussi bien parmi les hommes que parmi les Immortels*⁸⁷⁴, les Érinyes nées du sang du père castré fécondant Terre.

Plutôt rester dans le cadre de la tragédie et dans l'énoncé d'Apollon. Voilà ! Les Érinyes dédaignent le lien né par l'action de Cypris, Aphrodite, la déesse de l'union sexuelle, la déesse dont le cortège est composé par Amour (Éros) et le *beau Désir*⁸⁷⁵. Fait curieux, Eschyle nomme, à part les puissances du pacte marital, Zeus et Héra, - ce qui semble

⁸⁷² Ibid., p.216, vers 215 – 218.

⁸⁷³ Hésiode, *Théogonie*, op. cit., Poche, p.23, vers 188 -196.

⁸⁷⁴ Ibid., p.25, vers 203 -204.

⁸⁷⁵ À la naissance d'Aphrodite, « *Amour (Éros) et le beau Désir (Himéros), sans tarder, lui firent cortège, dès qu'elle fut née [...] Et, du premier jour, son privilège à elle, le lot qui est le sien, aussi bien parmi les hommes que parmi les Immortels, ce sont les babils des fillettes, les sourires, les piperies ; c'est le plaisir suave, la tendresse (philotès) [aussi traduit comme amour sexuel] et la douceur.* ». Ibid., p.25, et note 41, G. Pironti, p. 24.

assez logique -, Aphrodite « [...] maîtresse du désir et du plaisir chez le humains. »⁸⁷⁶, tel que Nicole Loraux définit le champ de la déesse dans le texte *Les expériences de Tirésias* (1977-1985).

Le désir est attaché ici au désir sexuel, qu'en dit la psychanalyse ? Elle relie - depuis sa création - la sexualité au désir, désir inaccompli. En 1916, Freud l'exprimait ainsi : « *L'acte qui consiste à sucer le sein maternel devient le point de départ de toute la vie sexuelle, l'idéal jamais atteint de toute satisfaction ultérieure [...]* »⁸⁷⁷. On ne va pas suivre les réflexions de Freud concernant l'objet investit par la pulsion sexuelle⁸⁷⁸, l'attention est plutôt portée sur la « vie sexuelle de l'homme » - c'est aussi le nom que Freud a donné à cette partie du texte - scellée par un impossible, la retrouvaille de cet état où tout était pourvu, « complétude » égarée, jouissance à tout *jamais* perdue.

Le désir n'est pas dans le registre du besoin, il est lié à la demande d'amour adressée à l'Autre et devient, dit Lacan (1958) dans le séminaire *Les formations de l'inconscient, condition absolue, exigence sans mesure* dans le rapport à celui-ci. *Condition absolue* parce que la réponse de l'Autre « ne compte pas », car le désir est devenu constitutif du sujet⁸⁷⁹.

Le désir sexuel est donc question par laquelle l'Autre, en tant qu'il est celui à qui la demande d'amour s'adresse, est aussi interpellé ; impliquant alors ce qui est, pour toujours, irrésolu du désir⁸⁸⁰.

Cette impossibilité à articuler le désir est liée au passage par l'emprise du signifiant, cela introduit ce côté informulable du signifiant lui-même, ce rien, cette non-existence, la mort. Autrement dit, derrière le désir il y a la rencontre avec le signifiant, avec cet impossible à signifier, ou comme le formule Lacan (1958) rappelant le développement freudien : *l'horreur qui répond à l'absence comme telle, la tête de Méduse*⁸⁸¹.

Et concernant le désir sexuel, Lacan (1958) signale que, dans le désir sexuel, si l'autre ne devient pas *l'objet total*, il est cependant mis à la place d'objet, d'*instrument du désir*. Dans le ressort du désir sexuel, il y a l'Autre qui, accueillant ou n'accueillant pas la demande d'amour, devient, cependant, objet du désir : « [...] il y a discordance entre ce

⁸⁷⁶ Loraux Nicole, *Les expériences...*, op. cit., « Glossaire », p. 388.

⁸⁷⁷ Freud Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* (1916), Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, p.294, 1971.

⁸⁷⁸ Dans la suite de la phrase, Freud inscrit le sein maternel comme étant le premier objet sexuel.

⁸⁷⁹ Lacan Jacques, Séminaire V, *Les formations...*, op. cit., 7 mai 1958, p. 382.

⁸⁸⁰ « [...] l'Autre entre en jeu à partir du moment où le désir sexuel est en question sous la forme de l'instrument du désir. C'est pour cette raison que c'est au niveau du désir que se pose le désir sexuel en tant qu'il est question. En tant qu'il est question, il ne peut pas vraiment s'articuler. » Ibid., p. 383.

⁸⁸¹ Ibid.

qu'il y a d'absolu dans la subjectivité de l'Autre qui donne ou ne donne pas l'amour, et le fait que pour son accès à lui comme objet du désir, il est nécessaire qu'il se fasse totalement objet. C'est dans cet écart vertigineux, nauséeux pour l'appeler par son nom, que se situe la difficulté d'accès dans l'abord du désir sexuel. »⁸⁸².

Lorsque l'on pense à Clytemnestre et à Agamemnon, dans la tragédie eschyléenne, on imagine une Clytemnestre mettant fin à cette place d'objet qui lui avait été assignée et aussi, dans l'autre sens, mettant fin à ce qu'elle était censée appréhender de l'autre en tant qu'objet. Il y a *pour elle quelque chose d'inacceptable, dans le fait d'être mise en position d'objet dans un ordre symbolique*, cette application d'une phrase de Lacan⁸⁸³ (1955) - du séminaire *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* - pour signifier dans ce *quelque chose d'inacceptable* une position qui amène Clytemnestre à renoncer à être l'instrument du désir de l'Autre et, comme on l'avait suggéré, à renoncer à l'objectivisation d'un autre désigné par le symbolique.

Et par le geste radical de l'épouse, un bouleversement à la régulation du désir sexuel (régulation effectuée par l'ordre symbolique) est survenu, laissant « du coup » ouverte la question, insupportable, du désir sexuel de la mère.

Une femme tragique qui ne capitule pas et qui, tout en se rebellant, renvoie au commandement antique où, justement, le soulèvement termine. Clytemnestre donne une réponse à l'ordre qui l'unit au partenaire et au pacte qui les lie, elle répond par sa haine et par la répétition de l'Atè familial, celui de la fatalité qui ne fait que rappeler que, au plus près, il y a le désir incestueux, où la différence est bannie. Puis, ce sont les Érinyes convoquées par Clytemnestre qui chercheront à punir le fils, le châtier parce que matricide, parce qu'il avait détourné le regard du désir maternel.

L'outrage à l'ordre - reprenant les vers d'Apollon - se situe ainsi plus loin que l'exécution de l'époux ; les Érinyes rejettent, c'est Apollon qui le dit, ce lieu *où le destin unit l'homme et la femme*, la couche où le désir sexuel camoufle l'impossible de l'accomplissement du désir. Et, si l'on insiste davantage sur les propos du dieu, la cristallisation de la haine - et la persécution qui vient avec - charge contre ce que les mortels *ont de plus cher* : le désir, le souffle de la vie.

⁸⁸² Ibid., p. 384.

⁸⁸³ En réalité, ce n'est pas exactement une citation assez rigoureuse de Lacan. Par ailleurs, le développement concernant la jouissance féminine fera que l'articulation femme-ordre symbolique soit modifiée par rapport aux réflexions de 1955. Voici la phrase exacte telle qu'elle a été retranscrite : « *Il y a pour elle quelque chose d'insurmontable, disons d'inacceptable, dans le fait d'être mise en position d'objet dans un ordre symbolique auquel elle est toute entière soumise [...]* ». Lacan Jacques, Séminaire II, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, éd. Seuil, séance du 8 juin 1955, « Sosie », p.305, 1981.

Il y a intérêt à s'appuyer davantage sur les vers d'Apollon : *Oui, sur la couche où le destin unit l'homme et la femme la justice monte la garde, plus puissante que le serment.* Apollon indique que la justice, celle qui est donc un effet du voyage signifiant des hommes maudits, veille sur la rencontre entre un homme et une femme - sur le pacte établi entre deux différents pour donner suite au mirage de la rencontre sexuelle - et il fait, en même temps, une affirmation pour le moins imposante, le pacte est plus puissant que le serment ! Une suprématie du pacte sur le serment est soulevée.

Cette différence nommée par Apollon n'est pas à dédaigner. Examiner, d'une façon très brève, ce qu'est un pacte et ce qu'est un serment peut aider à éclaircir cette affirmation d'Eschyle dont on devine la force perçant la résolution de la tragédie.

Il faut se rappeler que si la réponse par le mythe est ce « faire par le symbolique » avec l'horreur du réel, la tragédie est ce lieu où ce « faire avec » se décortique, se tamise, où les réponses s'élaborent et où le sujet se révolte et refait par lui-même le chemin qui l'amène à l'impossible - c'est l'enseignement de Freud et de Lacan.

Ayant en mémoire ceci, c'est comme si cette tragédie d'Eschyle ramenait ces deux voies. La tragique : la mise en question qui confronte un savoir « déjà installé », un savoir antérieur et sans indulgence. La mythique : la fatalité jouée dans la chasse sans repli, pour destiner l'homme à des non-choix. D'un côté le pacte et d'un autre côté le serment.

- **Le pacte**

« Il faut à une créature quelque référence à l'au-delà du langage, à un pacte, à un engagement qui la constitue, à proprement parler, comme une autre, incluse dans le système général, ou plus exactement universel, des symboles inter-humains. Il n'y a pas d'amour fonctionnellement réalisable dans la communauté humaine, si ce n'est par l'intermédiaire d'un certain pacte, qui, quelle que soit la forme qu'il prenne, tend toujours à s'isoler dans une certaine fonction, à la fois à l'intérieur du langage et à l'extérieur.

C'est ce qu'on appelle la fonction du sacré, qui est au-delà de la relation imaginaire. »⁸⁸⁴

Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, (1954).

Pour qu'il ait un pacte il faut d'emblée convenir d'un arrangement, il n'y a pas de pacte s'il n'y a pas de négociation, et la négociation a comme exigence la question de la reconnaissance où l'autre est légitimé par sa différence, celle qui donne un sens au pacte lui-même⁸⁸⁵.

L'accord résultant trace, en définitive, une subordination au système symbolique et, par l'intervention de la parole, par la nomination de l'objet, celui-ci est mis à l'extérieur modifiant nécessairement le rapport ; c'est-à-dire, par le pacte, l'objet est éloigné et le sujet peut être reconnu en tant que sujet désirant⁸⁸⁶.

Le pacte correspond aussi à un « établir » de limites à l'empreinte imaginaire, le mot accord est toujours central car le sujet ne reste pas coincé au « vouloir », ou à la puissance, imagé de l'Autre et il a sa part de responsabilité du fait que son « intérêt » et son implication - dans le sens d'un engagement - sont posés par la parole porteuse donc de son désir.

Dans la mesure où il faut un sujet pour qu'il ait pacte - comme il faut un pacte pour qu'il ait sujet -, la tromperie apparaît, cette condition subjective de « tricher » et de ne s'exposer qu'en « partie », parce que tout ne peut pas être avoué ; c'est sans doute la fonction des « petits » pactes quotidiens de laisser ce « pas tout dit » à sa place, l'entourant des règles et des conventions pour réguler les relations avec l'autre, toujours malléables par les tribulations imaginaires.

Ce n'est donc pas un « trucage », un détournement au pacte, qui est évoqué par Apollon, le dieu dénonce une rupture du lien qui suturait l'impossible rencontre : pacte entre époux, ce pacte qui traversait par le symbolique cette relation complexe quand deux différents essayent de se débrouiller avec cette impossibilité à faire accorder leurs

⁸⁸⁴ Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques...*, op. cit., 5 mai 1954, « La bascule du désir », p. 197.

⁸⁸⁵ Un pacte entre deux égaux a-t-il un sens ?

⁸⁸⁶ C'est une phrase de Lacan dans son séminaire *Les écrits techniques de Freud* qui a permis cette réflexion : « *Nous avons toujours discerné deux plans sur lesquels s'exerce l'échange de la parole humaine – le plan de la reconnaissance en tant que la parole lie entre les sujets ce pacte qui les transforme, et les établit comme sujets humains communicant – le plan du communiqué [...] qui, au dernier terme, tend à réaliser l'accord sur l'objet. Le terme d'accord y est encore, mais l'accent est mis ici sur l'objet considéré comme extérieur à l'action de la parole, et que la parole exprime.* ». Ibid., 17 mars 1954, « Sur le narcissisme », p. 126.

désirs, leurs insuffisances mutuelles à dire, pacte donc d'amour, pour aller au-delà du registre imaginaire. Apollon dénonce que, à la place de l'amour et du désir, il y a la haine et, en conséquence, il y a l'acte enchaîné à la dimension imaginaire et à la colère.

b. Celui du sang

Le coryphée : « [...] nous suivons la piste du sang, goutte après goutte. »⁸⁸⁷.

Eschyle, *L'Orestie*.

Ce sang répandu par Oreste ne peut pas être réparé, bien qu'auprès d'Apollon il soit devenu un suppliant. C'est par l'odeur et par les taches du sang que les Érinyes suivent la piste du criminel et c'est par leur regard qu'elles le capturent. Cette description ne peut pas être éloignée de ce champ qui constitue le ressort de leur agir et de la portée de destruction rattachée à leur mission, celle qui avait été rappelée par le fantôme de Clytemnestre : le mal.

Le mal alors en tant que mission, ce qui veut dire en tant qu'orientation aveuglée, où la condition de l'être humain, infirme par le langage et mutilé par l'interdit fondamental, devient aussi destin de chute sans échappatoire et sans sens. C'est une autre façon de revenir sur un développement de Lacan de 1960, cité dans un chapitre antérieur⁸⁸⁸, à propos de la Chose et le chemin tracé vers la mort au plus près du sujet.

Par les Érinyes, ce côté « cru » de la loi cernait la chair morte de la mère et réveillait le reste, le sang, non pour le couvrir mais pour maintenir la mare dans sa fraîcheur, reproduisant éternellement l'acte criminel.

⁸⁸⁷ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 217, vers 247.

⁸⁸⁸ « C'est au niveau de la bonne et de la mauvaise volonté, voire de la préférence pour la mauvaise au niveau de la réaction thérapeutique négative, que Freud, au terme de sa pensée, retrouve du champ de *das Ding*, et nous désigne le plan de l'au-delà du principe du plaisir. C'est comme un paradoxe éthique que le champ du *das Ding* est retrouvé à la fin, et que Freud nous y désigne ce qui, dans la vie, peut préférer la mort. Et il s'approche par là, plus qu'aucun autre, du problème du mal, plus précisément du projet du mal comme tel. », dit Lacan le 20 janvier 1960. Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'Éthique...*, op. cit., p. 124. Cette citation est aussi à retrouver à la fin du chapitre VI, « *Apocalypse now* » ou non conflit ».

D'autant plus que penser à l'odeur du sang fait évoquer une émanation pénétrant les narines et stimulant « malgré soi » l'organe. Penser à une trace de sang fait songer à une tache ineffaçable. Or, par le dire de ces divinités chtoniennes, cette émanation et cette tache devenaient inséparables du corps dont elles avaient coulé⁸⁸⁹.

Il n'y a pas alors une autre source éventuelle, une signification différente par laquelle saisir la souillure ; sans un voile le recouvrant, le sang reste figé en tant que « touche » du réel et les Érinyes font que cette tache et cette odeur soient rattachées pour toujours à leur origine criminelle, pour être articulées à la dimension de la dette : avoir attenté contre le même sang ne peut pas rester impuni.

Les Érinyes sont rapprochées de la pulsion de mort par la voie d'un réel qui s'impose et qui atteste du crime commis, elles le sont également à partir de ce qu'elles introduisent : la question de la dette qui a comme condition une représentation trouvée pour le crime. Toutefois, il s'agit d'une représentation unique, figée et isolée, celle qui était amenée par les Érinyes.

Parce qu'il est trop près et parce qu'il renvoie à un sans mots, hors-représentation, le sang est nonobstant pris en compte au-delà d'être l'objet du serment. Il s'agit, par le sang, d'indiquer cette dimension, le champ du réel, dont on ne peut « se rapprocher » que s'en écartant au travers de la parole.

C'est à cet ordre auquel renvoient les Érinyes : un ordre où le cri aigu ne conduit à plus rien d'autre qu'à lui-même, où l'odeur transperce et déchire en faisant un trou, car le voyage signifiant finalise bien là.

Ce retour effectué concernant les Érinyes, en tant que représentation grecque du réel vécu sous une forme persécutrice, conduit - à ce moment-ci de la tragédie - à saisir plus clairement l'objet du serment : le sang sous le signe de l'union ou le sang sous le signe de la souillure.

L'union ou la rupture est ce qui désignent les chasseresses lorsqu'il s'agit du sang - dans l'un ou l'autre les acteurs du serment sont réunis, le garant et l'émetteur - ne laissant pas au sujet la possibilité de construire une histoire ou une fiction dissimulant justement ce qui ne peut pas être effacé, fixant le sujet à une seule lecture celle de l'union ou de la rupture.

⁸⁸⁹ Le coryphée : « [...] mais moi, le sang maternel me conduit [...] ». Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 217, vers 230.

• Le serment

« [...] Serment (Horkos) enfin le pire des fléaux pour tout mortel d'ici bas qui, de propos délibéré, aura commis un parjure. »⁸⁹⁰.

« [...] les Érinyes entourèrent la naissance de Serment, enfanté par Lutte, pour être le fléau des parjures. »⁸⁹¹.

Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours*.

Il n'y a pas lieu de chercher parmi les vers tragiques d'Eschyle la trace directe d'un serment unissant Oreste et Clytemnestre, ce qui ne s'applique pas lorsque l'on croit repérer un serment, derrière les propos d'Oreste, qui le contraignait à accomplir le matricide⁸⁹². Ce serment paraît plus ancien que les événements qui concernent cette branche de la lignée et, si l'on continue l'association relative au sang, oui, celui-ci est, sans doute, antérieur au pacte, même si par la suite il va devenir « le sang de.. », où la question de la reconnaissance est rencontrée.

Qu'est-ce que le serment⁸⁹³ ? À commencer par ce qui semble être le plus évident, le serment est une assertion, il énonce ou pose par la parole un engagement. En réalité, un engagement quelconque ne prend pas un caractère de serment, cette lourdeur dans la parole énoncée et cet effet d'« être enchaîné à » sont institués par un « témoin » qui est censé, en même temps, être le garant de l'accomplissement du serment.

⁸⁹⁰ Le retour à ces vers du poète Hésiode (*Théogonie - Les travaux et les jours*), qui avaient déjà été visités dans un développement antérieur, semblait s'imposer. Hésiode, *Théogonie*, op. cit., Poche, p. 29, vers 225 - 232.

⁸⁹¹ Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les jours...*, op. cit., p. 115 vers 803 - 805.

⁸⁹² Ayant comme témoins Électre et le coryphée, Oreste avait proclamé : « [...] il faut qu'elle périsse, et moi, sous forme de serpent, je la tue [...] ». Cette phrase interprétée comme un serment pouvait être problématique - car elle fait référence à la lecture d'Oreste concernant un rêve de la mère - si ce n'est pas qu'Oreste convoque la puissance paternelle et qu'il énonce ce qu'il va faire posant sa prière sur deux objets : la terre et la tombe du père. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 186, vers 540 - 550.

⁸⁹³ La question du serment dans le contexte de la Grèce antique peut être référée à un article de Marcello Carastro paru en 2012 dans la revue *Mètis*. Carastro donne une place centrale au serment (composé de gestes rituels et de paroles) dans la production du lien social grec. Carastro, Marcello, « Fabriquer du lien en Grèce ancienne: serments, sacrifices, ligatures », revue *Mètis - Anthropologie des mondes grecs anciens-*, dossier Serments et paroles efficaces, 2012, N. S. 10, éditions de l'EHESS - DAEDALUS (Athènes), p. 79-107.

Il est alors possible d'identifier dans le serment une forme de lien⁸⁹⁴ où la parole se coince car c'est l'Autre invoqué qui la cautionne, ce lien prend alors un caractère d'obligation et donne existence à un produit : « l'être enchaîné ». À partir de là, le serment fait penser à une « reconnaissance de dette », signée par le sujet, qui ne peut pas être substituée.

Le serment soulève un état de dette et l'arrivée, au terme de celle-ci, à l'assujettissement total de la subjectivité à une puissance de châtiment. Cela implique que la tricherie est écartée du serment, le sujet ne peut pas faire preuve de tromperie parce qu'elle a comme condition que la parole ne soit pas fixée à une seule signification. C'est une façon de rencontrer la perte du désir parce que le sujet est dominé par l'impératif.

S'il n'y a pas de substitution à envisager concernant le sang, lorsque la dimension de la reconnaissance est articulée la situation est différente, on pense directement aux substitutions d'Oreste par rapport à son lien de consanguinité avec la mère. Pourtant, pour les Érinées, étant donné que leur ordre est celui de l'impératif de jouissance, Oreste ne peut être qu'un parjure, celui qui rompt un serment.

Versant le sang de la mère par l'assassinat, Oreste ne fait que s'approprier de cette dette qui le précède, ce résultat d'une blessure qui ne peut pas rester impunie. Et Oreste fuit l'acquiescement de sa dette⁸⁹⁵, sa condition de parjure est peut-être là, dans sa négation à reconnaître une culpabilité intemporelle. Oreste invoque la déesse Athéna et dit : « *Fais bon accueil à un maudit. Je ne suis plus un suppliant aux mains impures – déjà ma tache a perdu de sa force et s'est usée au contact des mortels [...]* »⁸⁹⁶.

⁸⁹⁴ Dans un article de 1947, dans *Revue de l'histoire des religions*, le linguiste Émile Benveniste écrit à propos du serment : « Sa fonction consiste non dans l'affirmation qu'il produit, mais dans la relation qu'il institue entre la parole prononcée et la puissance évoquée, entre la personne du jurant et le domaine du sacré. ». Benveniste Émile, « L'expression du serment dans la Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, 1947, vol. 134, No 134-1-3, pp. 81-94. Édition en ligne sur le site Persée : www.persee.fr/web/revues/.../rhr_0035-1423_1947_num_134_1_5601

⁸⁹⁵ [...] *le trône est trempé de meurtre de sa tête à son pied, l'ombilic de la terre, je vois peser sur lui la souillure horrible du sang. [...] jamais ma proie ne trouvera sa liberté - tout suppliant qu'il soit, sur sa tête un autre fléau se posera, dont il devra goûter.* » avaient déclaré les Érinées. Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 214, vers 164 - 168 et vers 175 - 177.

⁸⁹⁶ Ibid., p. 217, vers 236 - 239.

« Payer sa dette par le supplice dans le Thanatos », c'est exactement ce à quoi Oreste veut échapper, puisque le châtement est la perte lente de ce qui l'anime, il signifie la momification, le *dessèchement*⁸⁹⁷ dans un temps sans mesure.

Voici ce qui est dit par les Érinyes : « *Une fois au sol, le sang maternel ne se laisse plus rappeler, hélas – versé à terre il s'écoule et disparaît. Mais à mon tour, toi le vivant, de m'abreuver de la rouge offrande de tes membres – oui, qu'à long traits je boive de toi l'imbuvable boisson ; et desséché tout vif, trainé jusqu'au monde d'en bas, tu y subiras les tourments réservés aux tueurs de mère, tu y verras tous les mortels coupables envers un dieu, envers leur hôte ou leurs parents, subir chacun la peine qu'il mérite. Car le puissant Hadès exige des mortels sous terre qu'ils présentent leurs comptes sous l'œil de sa pensée où tout est consigné.* »⁸⁹⁸.

Le serment, et donc le tourment, répond à un texte déjà écrit qui n'évolue pas vers une construction dialectique, où le sujet, restant immobilisé, est soumis à l'instance punitive. La peine devient alors indissociable de l'œil persécuteur qui garde la maîtrise, le savoir sur la faute, et l'intention lue de ce « *où tout est consigné.* » ne peut être que l'agonie, l'extrême souffrance du sujet. À savoir que ce « *où tout est consigné.* » évoque dans l'immédiat l'inconscient.

Le serment révèle ainsi du côté mortifère du signifiant, coupé du mouvement et de la dynamique signifiante, l'achèvement des allées-retours propres à l'humain en manque de signification.

Il y a une autre condition au sein du serment : la saisie imaginaire du sujet par le serment, trouvée par la voie d'un Autre « qui sait » et qui est mis à la place du bourreau, parce que le serment avait introduit le sujet à la place immobile de débiteur, sous la pesanteur d'une « peine » qui ne le relâche pas.

S'il n'y a pas d'échappatoire pour le serment, hormis la rupture ou la mort, est-ce donc la fin ? « *La parole est cette roue de moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage.* »⁸⁹⁹, cette définition de Lacan (1954) pour indiquer que : d'une part, c'est, bien entendu, une affaire de reconnaissance du désir, à dire que dans le serment celui-ci reste figé sous le signe de la condamnation,

⁸⁹⁷ Dans la tragédie, Eschyle raconte que les Érinyes vont extraire du fautif ce liquide précieux qui entretient la vie, le sang apparaît toujours comme l'objet qui va calmer leur faim. Voir d'*Agamemnon* le vers 1189, des *Choéphores* les vers 296 et 578, des *Euménides* les vers 138, 184 et 264 au 267. Ibid.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 218, vers 261 - 275.

⁸⁹⁹ Lacan Jacques, Séminaire I, *Les écrits techniques...*, op. cit., 12 mai 1954, « Les fluctuations de la libido », p. 203.

d'une autre part, c'est le renouer sans cesse de la parole qui peut empêcher le *dessèchement*.

2. L'hymne des Érinyes

« [...] chantons le chant de la folie, la démence égarant l'esprit, l'hymne des Érinyes qui sans lyre enchaîne les âmes et qui dessèche les mortels. Ce lot qui nous fut dispensé dès la naissance les immortels n'y posent pas les mains, et nul n'est invité commun de nos festins [...] »⁹⁰⁰

Eschyle, l'*Orestie*.

C'est un chant long et terrible que celui engagé par le coryphée et le chœur. À l'Acropole, Oreste est seul face aux Érinyes. Il n'interviendra pas pendant que la logique des actes de vengeance est exposée et située hors-maîtrise des dieux Olympiens. Cela renforce l'idée de quelque chose qui échappe à l'organisation mythique et qui cependant reste sous la coupe d'une quête, « ratée », de représentation.

Les Érinyes nomment leur mission, « *Telle est pour toujours notre tâche : maîtresses des moyens et de la fin, nous conservons la mémoire des crimes, inexorable est notre majesté, et notre lot pauvre d'honneurs, privé d'égards nous tient à distance des dieux dans un borbier loin du soleil, voie rocailleuse où roulent ceux qui voient et ceux qui n'ont plus d'yeux.* »⁹⁰¹

Elles montrent l'échec du symbolique et la tentative aussi funeste de l'imaginaire à combler le sans issue de la mort. Le réel est là où l'organe ne suffit pas pour voir, et où l'association symbolique, façonnée aussi par l'empreinte imaginaire, ne réussit pas à donner un sens au vu : *où roulent ceux qui voient et ceux qui n'ont plus d'yeux.*

⁹⁰⁰ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 220, vers 342 - 351.

⁹⁰¹ Ibid., p. 221, vers 236 - 221.

« En ce qui touche aux vicissitudes du destin, un sentiment vague et désagréable nous avertit qu'il ne saurait être remédié à la détresse et au désespoir du genre humain. C'est surtout ici que les dieux faillent : s'ils font eux-mêmes le destin, alors il faut avouer que leurs voies sont insondables. Le peuple le plus doué de l'Antiquité soupçonna vaguement les Moires d'être au-dessus des dieux et les dieux eux-mêmes d'être soumis au destin. »⁹⁰²

De quoi peut-il s'agir si ce n'est pas du destin⁹⁰³ ? Destin de mort pour les humains, destin de fatalité face auquel, rappelle Freud dans cette phrase de *L'avenir d'une illusion* (1932), le sujet inscrit une lutte ouverte, illusoire, pour le repousser. Destin parce que l'homme est blessé, blessé du destin, et cette blessure n'a pas de remède hormis la mort.

Pour les Érinyes la tâche semble aller dans un sens très précis : « faire durer, garder » la mémoire des crimes. *Nous conservons la mémoire des crimes*. Ces mots des Érinyes suffisent à saisir la portée de leur mission, lorsqu'elles ramènent, avec elles, la marque de la fatalité et qu'il est posé, par Eschyle, un lieu mythique qui n'était pas couvert par l'oubli. À signaler tout de suite qu'une empreinte - ce qui est conservé dans la mémoire - vient, surtout, signifier un écart par rapport à la plaie ouverte.

Et, on l'avait signalé, il ne s'agit donc pas seulement de « conserver la mémoire du crime », il s'agit de faire de cette empreinte un jugement, jugement par lequel le sujet est fautif et supplicié, un coupable dévoré par les remords qui n'a pas eu recours à l'oubli.

Autrement dit, c'est quelque chose échappant à l'emprise du processus civilisateur, énoncé par Freud, et qui revient sans cesse mais par la puissance de la haine et de la démesure sous le joug de la colère lorsque le crime se répète, et il se répète, justement, parce que ce « trop » de culpabilité poursuit sans relâche le sujet endetté. C'est l'imposition de la pulsion de mort qui trouve son cours dans la répétition de la faute.

« [...] la mémoire est la trace d'un événement qui inaugure le temps, s'inscrivant comme une perte. »⁹⁰⁴, formule Francisco Pereña, dans son livre *El hombre sin argumento* (2002). Quelques lignes plus tard le même auteur complète « [...] la mémoire est

⁹⁰² Freud Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, éd. PUF, p.25, 1973.

⁹⁰³ Les Moiras sont introduites par Hésiode tant comme filles de Nuit, sœurs de Thanatos et des Kères - soulignant leur dimension de fatalité, de destin irrévocable et terrible - tant comme filles de Zeus et de Thémis - soulignant leur tâche d'ordonner la vie humaine. Cette représentation mythique sera visitée ultérieurement. Voir de *Théogonie* la partie « Les enfants de Nuit » et « La descendance des Olympiens ». Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 27 et 95.

⁹⁰⁴ « [...] la memoria es la huella de un acontecimiento que inaugura el tiempo, pues se inscribe como una perdida ». Pereña Francisco, *El hombre...*, op. cit., p. 49. Traduction personnelle.

*antérieure au souvenir, non seulement en termes chronologiques mais aussi structurels : la mémoire est la trace de l'advenir pulsionnel antérieur au sens, elle est cause (parce qu'elle détermine) mais non l'argument qui donne un thème et qui construit le discours du pouvoir. »*⁹⁰⁵

Cette mémoire est la *trace* fondatrice après le crime, elle est la signature ineffaçable gravée par l'entrée du vivant dans le registre symbolique. Mais plaie ouverte dont le sujet peut aussi ressentir les pulsations augmentant - « *Colère sans oubli [...].* » comme l'avait dit le coryphée⁹⁰⁶ - qui peuvent, lorsque les « compresses » du symbolique⁹⁰⁷ ne suffisent pas à réguler la jouissance, l'amener dans un chemin d'anéantissement et de destruction.

La figure de la vengeance est rencontrée ici, lieu où le non-oubli et la colère fusionnent et deviennent acte. C'est grâce à Nicole Loraux (1990), que l'on a fait connaissance avec ce terme grec qui définit l'aboutissement de la douleur, du ressenti d'une blessure transformée en défi⁹⁰⁸. *Mênis*, mémoire-colère, dont la vengeance se pose en tant que résolution virtuelle.

*« Mênis : c'est noir comme un enfant de la Nuit, c'est terrible et cela dure. C'est répétitif et sans fin, d'autant que le ressort de la mênis est précisément de n'avoir jamais de terme. »*⁹⁰⁹.

La *mênis* est une douleur qui n'a pas de *terme*, une peine qui ronge le sujet et qui engage une haine-colère adressée à un autre, parce qu'il n'y a que lui qui peut « être fautif » et qui doit, en conséquence, payer son crime.

C'est, seulement, en apparence que l'on va s'éloigner de la tragédie d'Eschyle. La question de la vengeance ouverte, elle oblige à se poser un instant pour chercher un regard plus approfondi. Le choix pour l'illustrer est d'effectuer un voyage dans le temps, voyage qui tient compte de la vengeance en tant que phénomène toujours d'actualité. Cela dit, le développement concernant la tragédie de l'*Orestie*, qui n'est pas encore fini, est cependant le nerf des réflexions qui vont suivre.

⁹⁰⁵ « [...] la memoria es anterior al recuerdo, no solo en términos cronológicos, sino también estructurales : la memoria es la huella del acontecimiento pulsional anterior al sentido, es causa (puesto que determina), pero no el argumento que tematiza y construye el discurso del poder. » ». Ibid., p. 56. Traduction personnelle.

⁹⁰⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 113, vers 154.

⁹⁰⁷ Sont inclus, ici, les codes de conduite qui vont régler les rapports entre les hommes.

⁹⁰⁸ « Cette douleur muée en défi porte le nom redoutable de cette mémoire-colère que, depuis l'Iliade et la colère d'Achille, les Grecs nomment *mênis*. ». Loraux Nicole, *Les mères en deuil*, éd. Seuil, p.69, 1990.

⁹⁰⁹ Ibid.

3. De la vengeance et des représailles



Couvertures du *New York Times* magazine : édition le 03 mai 2011, à la mort de Ben Laden ; édition le 19 juin 2006, à la mort d'Abu Musab al-Zarqawi ; édition le 21 avril 2003, à la mort de Saddam Hussein ; édition le 07 mai 1945, à la mort d'Adolf Hitler.

*« [...] les messages violents qui, à leur tour, cherchent à stimuler la loi du Talion. La vengeance ou au moins l'hostilité à l'encontre des meurtriers est fréquente dans les suivis de deuil, le plus souvent à une certaine distance de la mort. En effet, les appels à représailles sont plutôt le fait des va-t-en-guerre ou des hommes politiques d'un pays [...] ».*⁹¹⁰

Marie-Frédérique Bacqué, « La fabrique du terrorisme » (2006)

⁹¹⁰ Marie-Frédérique Bacqué, Pr. de psychopathologie clinique à l'université Louis-Pasteur de Strasbourg, propose dans l'article cité une lecture du terrorisme, et du terroriste, qui sort des tentatives de pathologisation des sujets impliqués, elle ouvre le questionnement vers la prise en compte de la manipulation du rapport du sujet à la mort. Bacqué Marie-Frédérique, « La fabrique du terroriste », *Études sur la mort*, 2006/2 n° 130, p. 61-69. DOI : 10.3917/eslm.130.0061. <http://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-2-page-61.htm>

De la campagne albanaise⁹¹¹, au conflit malien ou syrien⁹¹², du Liban, au Burundi, à la République Démocratique du Congo ou à la Colombie, d'un espace de travail, à un bar, d'un récit épique ou tragique aux mangas japonais : la vengeance utilisée en tant que « ressort » virtuel d'union familiale ou groupale, exploitée en tant qu'outil de maîtrise d'un état, ou en tant que moyen pour récupérer un « honneur heurté », ce « dépasser » l'autre par le mal qu'il avait lui-même d'abord infligé au sujet reste toujours présent.

Au Liban : « *Des groupes armés originaires de la ville de Misrata, située à une trentaine de kilomètres au nord de Tawergha, sont responsables de la plupart des exactions. Ces groupes accusent les habitants de Tawergha d'avoir combattu aux côtés des forces pro-Kadhafi ou de les avoir soutenues lors du conflit de 2011, et d'avoir commis des crimes de guerre à Misrata.* »⁹¹³.

Au Burundi : « *C'est œil pour œil [...] Si un des FNL⁹¹⁴ est tué, un du CNDD-FDD⁹¹⁵ est tué. Si deux des FNL sont tués, deux du CNDD-FDD sont tués. C'est l'équilibre de la terreur.* »⁹¹⁶.

En Colombie : « *Celui qui est en face peut être celui qui avait assassiné votre famille* », c'est la phrase répétée par les chefs paramilitaires pour raviver les blessures et réveiller la haine de ceux qui avaient aussi été victimes des exactions⁹¹⁷.

⁹¹¹ « Dans ces montagnes du Nord qui n'ont jamais pu être soumises depuis les Romains, la vie est réglée par le Kanun, ensemble coutumier clanique transmis oralement pendant des siècles [...] » « Le Kanun institue en principe juridique central (sacré) la parole donnée [...] ainsi que le code de l'honneur qui lui est lié [...] ». Le Kanun « cadre » et donne une légitimité à la vengeance par un code. Montandon Alain, *Avril brisé, du livre au film* (CELIS, Institut Universitaire de France) Résumé de la conférence présentée le 17 janvier 2011. Centre de Recherches sur les Littératures et la Socio-poétique, France. Équipe « Écritures et Interactions Sociales ». Séminaire écriture cinématographique et genres littéraires dans les pays lusophones. Cf. Documentaire « Albanie : Sang Pour Sang », 2014, Arte-Reportage, Diffusion du 25 mai 2014, sur Arte7. <http://videos.arte.tv/fr/videos/albanie-sang-pour-sang--7861868.html>

⁹¹² Il suffit d'effectuer une sommaire recherche sur le site d'Humain Rights Watch pour se rendre compte combien cette question, dépasse la violence privée et les frontières. Voir :

http://www.hrw.org/fr/search/apachesolr_search/vengeance

Cf. Documentaire « Albanie : Sang Pour Sang », 2014, Arte-Reportage, Diffusion du 25 mai 2014 <http://videos.arte.tv/fr/videos/albanie-sang-pour-sang--7861868.html>

⁹¹³ Humain Rights Watch, Communiqué de presse, « Libye : Il faut mettre un terme aux crimes de vengeance contre des personnes déplacées de force. « L'analyse d'images satellite met en évidence la destruction systématique de Tawergha. » », 20 mars 2013. <http://www.hrw.org/fr/news/2013/03/20/libye-il-faut-mettre-un-terme-aux-crimes-de-vengeance-contre-des-personnes-deplacees>

⁹¹⁴ FNL : Forces Nationales de Libération. Ancien groupe rebelle, devenu un parti politique 2009.

⁹¹⁵ CNDD-FDD : Conseil National pour la Défense de la Démocratie-Forces de Défense de la Démocratie. Parti actuellement au pouvoir au Burundi.

⁹¹⁶ Humain Rights Watch, rapport : « *Tu n'auras pas la paix tant que tu vivras*, l'escalade de la violence politique au Burundi », Chapitre II. Les tendances de la violence politique en 2011, « Meurtres perpétrés en représailles », p.182. <http://www.hrw.org/fr/reports/2012/05/02/tu-n-auras-pas-la-paix-tant-que-tu-vivras-0>

⁹¹⁷ « *"Ese que esta en frente suyo pudo ser el que asesinó a su familia", era la frase recurrente con la que los jefes paramilitares activaban el instinto de violencia que cegaba a los patrulleros al momento de torturar* », traduction

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

La soif de vengeance aiguillonnée, la perte de la limite arrive avec les actes de torture, et ce sujet pris par *l'Érinnye* est capable d'une cruauté innommable. Les exemples seraient interminables.

« *Il est rare que le dommage qui suscite un désir de vengeance soit objectivement absolu, mais il est fréquent, en revanche, que la victime le ressente comme absolu : l'autre m'empêche d'exister, il me nie, il détruit ce qui fait ma vie, il ôte la valeur même sur laquelle se fonde mon être. En conséquence, la "réparation" doit être, elle aussi, radicale.* »⁹¹⁸. Ainsi, François Flahault (2004) présente cette dimension de démesure au centre de la vengeance.

La vengeance, dans son lien à la démesure - joignant ainsi le non-oubli à la haine, à la violence et à la colère -, est désignée, couramment, comme appartenant à la sphère de la barbarie, de ce qui fait peur parce qu'écarté du mouvement civilisateur en cours. L'affirmation antérieure peut être clarifiée à partir d'une précision apportée par Jacques Podlejski (2011) dans l'article « *Instinct ou pulsion ?* ».

Cet auteur - reprenant l'origine et l'acception du terme - indique que le barbare ne perd pas le statut d'humain et ouvre la réflexion à une prise en compte de « la barbarie » comme une position par laquelle le sujet se manifeste, position cependant vue sous un angle péjoratif : « *Le barbare, on ne lui dénie pas la qualité d'être un homme, mais il est nécessairement d'une culture inférieure, c'est tout de même le mal civilisé, c'est-à-dire qu'il se trouve en quelque sorte rabaissé sur une supposée échelle de valeur de la dite humanité. Cette échelle des cultures renvoie inmanquablement à une échelle des hommes qui s'y rattachent, considération que l'on trouve au fondement de tous les racismes.* »⁹¹⁹

Le barbare est celui dont la jouissance est méprisée, qui met en évidence une forme inconnue du rapport à l'objet et, encore, qui expose une logique qui ne peut pas être partagée puisqu'« absolument » étrangère. Toutefois, si l'assimilation vengeur-barbare semble reproduire ce qui est « bien-vu » ou « mal-vu » dans une société donnée, elle (l'assimilation nommée) pose deux problèmes :

Le premier, lorsque la vengeance rencontre la barbarie, il est signifié la mise à l'écart des normes qui réglaient d'habitude les relations entre les individus d'un groupe ou d'une

personnelle. Verdad Abierta, Conflicto armado en Colombia, « *Las formulas de tortura del Bloque Vencedores de Arauca* ». <http://www.verdadabierta.com/antioquia/4017-los-genios-del-terror-y-las-torturas-en-arauca>

⁹¹⁸ Flahault François, « J'anéantis ceux qui me haïssent », en *Vengeance, Le face-à-face victime/agresseur*. Raymond Verdier, éd. Autrement, collection Mutations No 28, p. 49, 2004.

⁹¹⁹ Podlejski Jacques, op. cit.

société ; le vengeur, par son acte, sort du cadre, il s'exclut de l'ordre. Cependant, et cela dépend des règles établies, cet ordre peut inclure sa propre suspension, le temps de la vengeance, et, en conséquence, le vengeur n'est plus un barbare.

Le deuxième problème, déduit aussi du couple vengeance-barbarie, renforce l'idée que le vengeur, pour plus que son acte se rapproche des extrêmes de la cruauté et de la violence, ne perd pas, pour autant, l'ancrage à l'humanité, son acte profitant d'une signification.

Et le sujet vengeur ? Sa jouissance, sans être absolue car impossible, échappe à l'acte de vengeance, sa logique va plus loin que le « principe » de cause-effet - à un mal un autre mal - et son rapport à l'objet est traversé par la perspective imaginaire de le récupérer, perspective conditionnée à la blessure qui doit être infligée au coupable.

Il faut donc reconnaître un calcul à l'intérieur de la vengeance, calcul humain inconscient - en deçà des stratégies ou des dispositions mises en œuvre pour sa réussite - par ce calcul le sujet garantirait : autant le rapprochement à l'objet haï, autant l'impression virtuelle du contrôle de la jouissance éprouvée. Il vise aussi ce « se vérifier » manquant et blessé, si insupportable qu'il faut un autre pour payer le prix.

C'est ici où un terme peut être introduit, celui de représailles. Au niveau du droit international, il correspond à une riposte permise par la loi qui autoriserait ce qui, à un autre moment, la loi même condamnerait.

Comme l'explique Mohamed Hassani (2006), « *Les mesures de représailles [...] sont des réactions à un acte illicite, puis elles s'exercent par « des moyens qui auraient été illicites si le comportement initial qui les explique n'avait pas été lui-même illicite » [Marcel Sinkondo, « Droit International Public» (1999)]. [...] Par contre, sont exclues des contre-mesures les représailles armées qui sont à priori interdites par le droit international.* »⁹²⁰

Comment ne pas faire allusion à cette phrase de Freud, dans le texte *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* (1915), à propos du rapport entre l'individu et l'État : « [...] si l'État interdit à l'individu le recours à l'injustice, ce n'est pas parce qu'il veut supprimer l'injustice, mais parce qu'il veut monopoliser ce recours, comme il monopolise le sel et le tabac. »⁹²¹.

⁹²⁰ Hassani Mohamed, « Les contres mesures en droit international public », Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Maitrise de Droit Public 2006-2007.
http://www.memoireonline.com/02/08/935/m_contres-mesures-droit-international-public5.html

⁹²¹ Freud Sigmund, « Considérations... », op. cit., p. 240, 1968.

Puis en 1932, dans *L'avenir d'une illusion*, Freud est beaucoup plus précis concernant l'utilisation de la force et du meurtre ; en d'autres termes, la contrainte adressée aux sujets et le « consentement » octroyée au pouvoir : « *L'absence de sécurité, un égal danger pour la vie de tous réunit alors les hommes en une société qui défend à l'individu de tuer, mais se réserve le droit, au nom de cette même société, de tuer celui qui enfreint cette défense.* »⁹²².

L'usage des représailles armées est condamné par les instances qui promulguent le droit international⁹²³. Dans le « Régime des représailles en temps de paix »⁹²⁴ (1934), de l'Institut de Droit International, il est indiqué : « *Article 4. Les représailles armées sont interdites dans les mêmes conditions que le recours à la guerre.* »⁹²⁵.

Cependant, il faut bien convenir que le terme de représailles est utilisé tantôt pour définir une action qui se veut légitime par le droit international, tantôt pour définir une réponse violente, ou disproportionnée (dénonciations, menaces, exécutions, chasses à l'homme, etc.), par rapport à un tort causé.

Quelle est donc la différence entre les représailles et la vengeance ? Sans entrer dans des considérations au niveau du champ lexical, il est nécessaire de souligner ce qui n'apparaît pas, ou qui semble exclu, dans l'utilisation du terme « représailles » : le champ de l'affect.

Ainsi, les représailles répondent à une logique d'économie de l'affect ; dans une circonstance précise, elles seraient autorisées et, dans un autre contexte, elles seraient répréhensibles, blâmant ou cherchant à conditionner l'affect qui apparaît impliqué. Mais, qu'arrive-t-il, à un sujet, lorsque l'impératif au pouvoir rend légitime, par son discours, l'usage des représailles, tout en condamnant l'excès et l'affect engagé qui peuvent, à tout moment, se dévoiler ?

⁹²² Freud Sigmund, *L'avenir...*, op. cit., p. 57. Cette phrase sera revisitée plus tard.

⁹²³ L'ONU (Charte des Nations Unies, article 2, puis le Chapitre VII, « Action en cas de menace contre la paix, de rupture de la paix et d'acte d'agression ») <http://www.un.org/fr/documents/charter/index.shtml> ; la CIJ, Cour Internationale de Justice.

⁹²⁴ Concernant la pratique des représailles, l'Institut du Droit International, fondé en 1873, propose un règlement - « Régime des représailles en temps de paix » (session de Paris, 1934, rapporteur M. Nicolas Politis) - dont l'objectif est de « [...] régir la pratique des représailles en temps de paix et qu'il croit, en conséquence, pouvoir recommander à l'adoption des gouvernements et à l'attention des organes internationaux ». Dans le premier article du règlement, une définition des représailles est proposée : « *Les représailles sont des mesures de contrainte, dérogatoires aux règles ordinaires du Droit des Gens, prises par un État à la suite d'actes illicites commis à son préjudice par un autre État et ayant pour but d'imposer à celui-ci, au moyen d'un dommage, le respect du droit.* ». IDI, *justitia et pace*, Institut de Droit International, *Résolutions adoptées entre 1934-1952*.

http://www.idi-ii.org/idiF/resolutionsF/1934_paris_03_fr.pdf

⁹²⁵ Ibid., article 4, p. 2.

Cela peut se rapprocher de la réflexion relative à la levée de l'interdit du meurtre, lors des guerres, à ceci près que, ici, il ne s'agit pas exclusivement d'autoriser la transgression, ici, il s'agit de « l'écart » imaginaire opéré à l'égard de la dimension affective.

Mais, et on va le dire avec Freud (1915), « *Les arguments logiques ne peuvent donc rien contre les intérêts affectifs, et c'est pourquoi la lutte à coup des raisons est si stérile dans le monde des intérêts.* ».

C'est pour cela que le terme vengeance semble être plus proche du sujet. De l'angoisse, de l'amour, de la haine, de la colère, de la tristesse, de la joie, de l'horreur, entre autres, le sujet ne peut pas s'exclure, il ne peut pas en faire l'économie.

Dire vengeance est reconnaître la présence d'un sujet, de celui qui - « affecté » par le signifiant, pour être en manque et entrer dans le monde de la subjectivité - trouvait par l'affect l'évidence « indéterminée »⁹²⁶ de sa défaillance.

« Barca ! : [...] Mais votre vengeance est une vengeance symbolique. Vous faites passer votre vengeance dans le dessin, l'écriture ou la sculpture.

*L. Bourgeois : Non, je ne suis pas sûre de ça. Sinon ce sera de l'exorcisme. »*⁹²⁷

Christiane Terrise. *Rencontre avec Louise Bourgeois* (juillet 1998).

Cet extrait d'un entretien de Christiane Terrise (1998), avec l'artiste Louise Bourgeois, permet d'indiquer avant tout que, faisant partie du registre imaginaire, l'exorcisme est « chasser un mal » ou « le mal », tandis que la vengeance - lorsque la dimension imaginaire est prise en compte et non seulement celle de l'acte - est « se débarrasser de ce mal » en le déchargeant sur celui « qui le mérite », sur celui qui est haï.

⁹²⁶ Le terme est de Colette Soler : « *Pour l'affecté, l'affect est certes l'évidence même, mais il n'est pourtant jamais de l'ordre d'un donné saisissable. Il y a une indétermination dudit "vécu".* ». Soler Colette, *Les affects...*, op. cit., Introduction.

⁹²⁷ Terrise Christiane, « Rencontre... », op. cit., p. 119.

Cet extrait permet, également, de suggérer une sorte d'impuissance face à ce mal structurel - l'affection d'être sujet ? - qui ne peut pas, en conséquence, être exorcisé par la vengeance.

Animé chez le sujet, par un douloureux et violent retour de la blessure - fondatrice du parlêtre -, un trop plein de haine est, dans la vengeance, figé à l'image d'un autre coupable, et non-repenté, et à la peine transformée en colère face au statut d'impunité de cet autre-là.

Derrière l'idée de la vengeance - prenant pour le sujet la signification d'être un « justicier » et d'agir donc pour ré-établir « un équilibre » perturbé ou rompu, car la sanction n'a pas eu lieu pour le coupable - il y a l'impératif traduit comme l'accomplissement d'un devoir. S'il y a l'évocation de l'instance surmoïque, ceci renvoie au rapport du sujet avec l'Autre du langage, c'est dans ce lieu qu'une signification prend forme, indispensable pour donner un ancrage, « un corps » symbolique à la vengeance.

En même temps, cela peut impliquer aussi une position prise contre l'Autre de la loi, supposé être celui qui avait chargé contre le sujet, ou qui ne l'avait pas protégé le laissant à l'abandon. Position prise par le sujet parce que, probablement, il se vit en tant qu'être haï par l'Autre (l'Etat, la religion, la collectivité, l'Armée, les ONG, le corps juridique, etc.)

Cette lecture fait de la vengeance une position possible à l'encontre de cet Autre qui avait « manifesté sa férocité » au sujet, s'acharnant sur lui. L'Autre « jouirait » alors du sujet jusqu'à ce que le sujet lui-même donne fin à sa persécution occupant en totalité la place du vengeur-justicier, fin virtuelle par l'acte réel.

Dans la vengeance, on l'avait indiqué auparavant, la haine est détournée contre celui qui, « coupable », ne vit pas la peine. L'autre, il n'y a que lui qui peut être à l'origine du manque de reconnaissance, de l'abandon ou de la violence de cette instance « censée » être du côté du sujet. Il n'y a que lui qui peut être responsable de la souffrance parce que, dans le miroir, c'est lui qui en a été exempté. En conséquence, c'est lui qui ne peut que payer « lourdement » la plaie endurée par le sujet, « lourdement » parce que la vengeance ne peut être que démesurée.

« Barca ! : Il faut que ça passe aussi dans le réel ? Comment allez-vous vous venger ?

L. Bourgeois : Là, il y a les vengeances avec les couteaux. En général quand je me venge c'est avec un poignard. Le poignard est l'image de la revanche. »⁹²⁸

Christiane Terrise (1998) introduit dans sa question⁹²⁹ ce passage de la mémoire-colère à l'acte, la vengeance enfonce un sans paroles, un crime qui se répète parce que le sang versé ne s'efface jamais et parce que le sujet doit prendre dans ses propres mains la régulation de l'impossible.

La vengeance peut alors faire nouage entre les trois registres : l'imaginaire d'une croyance du sujet en la réponse de l'acte comme ce qui va « repousser » le mal qui l'occupe, ou chemin par lequel il va « récupérer » ce qui avait été heurté, voire perdu (l'honneur, la dignité, le pouvoir), voie par laquelle le sujet « regagnerait » ainsi l'objet. Le symbolique d'un « se dire » justicier cherchant par la signification prise la régulation de la jouissance, la vengeance s'inscrit dans un système antérieur au sujet qui l'accompli. Le réel introduit comme ce qui fait déchirure dans son rapport à un Autre persécuteur.

Ainsi, la question de la vengeance - individuelle ou collective - doit être articulée à partir de ce qui l'anime : la lecture d'un sujet concernant son rapport avec la loi, avec son propre manque et avec les affects qui l'occupent.

Toutefois, la vengeance est violence qui se répète dirigée contre l'autre, et si elle peut être l'aboutissement de la *ménis* - reprenant le terme grec - elle la nourrit pour reconduire l'escalade de la haine.

C'est cela qui est signalé par Freud en 1932, dans le texte *L'avenir d'une illusion* : « *C'est manifestement dans l'intérêt de la vie en commun des hommes - sans cela impossible - que la civilisation institua la défense de tuer son prochain quand on le hait, quand il nous gêne ou lorsqu'on convoite ses biens. Car le meurtrier attirerait sur lui-même la vengeance des proches de sa victime et l'envie sourde des autres, qui sentent en eux-*

⁹²⁸ Ibid., p. 121.

⁹²⁹ Question, bien sûr, adressée à l'artiste qui a su « passer » sa vengeance par le symbolique de l'œuvre. Terrise Christiane, « Rencontre... », op. cit.

mêmes tout autant d'inclination interne à un tel acte de violence. Il ne pourrait par conséquent pas jouir longtemps de sa vengeance ou de son butin, mais aurait toutes les chances d'être lui-même bientôt assassiné. [...] le meurtre succéderait sans fin au meurtre et, à la fin, les hommes s'extermineraient réciproquement. [...] L'absence de sécurité, un égal danger pour la vie de tous réunit alors les hommes en une société qui défend à l'individu de tuer, mais se réserve le droit, au nom de cette même société, de tuer celui qui enfreint cette défense. C'est alors la justice et la peine. »⁹³⁰

Freud met en garde contre l'explosion d'une vengeance sans fin et formule le ressort de la même : c'est la présence d'une pente mortifère, d'une *inclination interne* au centre de la répétition du crime, un penchant profond, de tout un chacun, à la haine et au meurtre, éveillé par l'atteinte vécue. Dans cette pente, l'autre profiterait d'une place bordée par un affect qui tiendrait à sa destruction, à sa disparition.

De surcroît, Freud nomme aussi la perte de ce pouvoir de « justice » individuelle, comme étant nécessaire pour le maintien d'une vie en collectivité ; c'est l'établissement des limites à la vengeance, la condition pour une vie ensemble. Or, Freud désigne bien ce qui vient à la place de la vengeance : la gérance de la jouissance abandonnée à un Autre, qu'il soit l'État, la religion, la science, une *société* qui interdit mais qui *se réserve le droit*.

Après avoir situé la vengeance, en tant que suppléance imaginaire, en lien avec le vécu subjectif et avec le danger qu'elle représente pour une communauté au niveau de la reconduction du crime, il faut reconnaître que, même si l'on s'était avancé à partir de cette réflexion du texte freudien, l'heure n'est pas encore aux dénouements. L'intervention d'Athéna dans l'*Orestie* - qui répond non seulement à l'appel d'Oreste mais aussi à l'incertain, voire à l'impossible résolution de la confrontation, sans tiers, entre les ordres nommés plus haut - peut maintenant être introduite.

⁹³⁰ Freud Sigmund, *L'avenir...*, op. cit., p. 57.

C. « Le droit et la justice s'y opposent »

1. *Diké* : de la justice et du destin

Les Érinyes venaient de chanter leur hymne de folie, à l'Acropole Athéna apparaît. Elle accueille l'*étranger* - c'est de cette façon qu'elle nomme Oreste - et les déesses *nées d'une race sans pareil*. Elle donne la parole à chacun des présents et s'adresse à tous, « [...] *le droit et la justice s'y opposent* »⁹³¹, leur dit-elle.

Difficile de lire les propos d'Athéna sans un certain étonnement, et ce n'est pas uniquement parce que c'est à une époque assez reculée qu'ils ont été écrits par Eschyle, c'est parce qu'ils posent le lien entre le droit et la justice sous un angle qui n'est pas celui de la pacification, tout le contraire, leur lien est d'aller en sens inverse, se heurtant, dit la déesse, dans un rapport d'opposition.

Et nonobstant, à quelle justice fait référence Athéna lorsque l'on suppose que *Diké* est du côté de Zeus ? *Diké* est une des trois *Hôrai*, les Heures, filles de Thémis avec le roi des dieux, selon le poète Hésiode : « [*Zeus*] épousa la brillante équité (*Thémis*), qui fut mère des Heures - Discipline (*Eunomie*), Justice (*Diké*) et Paix (*Eiréné*) la florissante, qui veillent sur le champ des hommes mortels - et des Parques (*Moires*), à qui le prudent Zeus a accordé le plus haut privilège, *Clothô*, *Lachesis*, *Atropos*, qui, seules, aux hommes mortels donnent soit heur ou malheur. »⁹³².

Hésiode signale que le cours de *Diké* n'est pas isolé de l'origine du père et de la mère - Thémis est aussi une des Titanides, fille d'Ouranos et Gaia - puis, de l'existence de ses sœurs, les *Moires*, et de leur double généalogie.

Autant par la mère que par le père, *Diké* est prise dans un destin signé par la malédiction qui visait les Titans et leurs descendants. Elle entre donc dans cette série d'enfants maudits, exclus de la jouissance absolue, destin donc de répétition et de peine.

Puis, par les *Moires*, le destin et *Diké* se rencontrent de nouveau. Il s'agit - premièrement - d'un destin « capricieux », de bonheur ou de malheur, qui est, par elles, distribué ; tâche confiée par le père, c'est en son nom que les *Moires* accomplissent leur mission. Or, du moment où Hésiode avait inclus les *Moires* parmi les maux enfantés par

⁹³¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 222, vers 414.

⁹³² Hésiode, *Théogonie...*, op. cit., Poche, p. 95.

Nuit⁹³³, il s'agit - deuxièmement - d'un destin radical qui se joue dans l'antériorité, la fatalité et la mort⁹³⁴.

Le poète dit, dans les vers cités plus haut, que *le prudent Zeus* a accordé une place privilégiée aux *Moires*, celle de régler pour tous le malheur et le bonheur, de régler ce qui touche à l'affect de l'homme dans un rapport à la dimension signifiante et imaginaire ; toutefois, le poète dit *le prudent*, c'est-à-dire que la puissance représentant l'ordre suprême, le maître - dans ce contexte du mythe - a dû faire un calcul prévoyant des conséquences dangereuses pour son ordre, ordre de séparation comme il avait été dit.

Quel peut être ce danger qui n'est pas dit mais qui, pour autant, n'en est pas moins menaçant ? A-t-il à voir avec ce qui avait été rappelé en *Théogonie* quand les *Moires* tissaient, mesuraient et coupaient le lot de vie pour chaque homme, danger alors en lien avec ce quelque chose résistant à la signification ? Une fois de plus le mythe se pose comme ce qui vient dire de l'impossible, dans sa tentative de le représenter et, par là, de lui mettre des limites.

Justice, *Diké*, à partir du mythe hésiodique, se présente sous une double saisie : celle qui correspond à la distribution de l'ordre du père et celle qui concerne la limite de l'humain, les deux visent et posent le destin, celui de la répétition et celui de la fin. *Diké* prend une dimension d'insaisissable.

Et que fait l'homme de la tragédie ? Que fait ce sujet quand il est toujours renvoyé à une *diké* divine, qui ne lui laisse pas la révolte ou l'élaboration de sa propre implication, car elle est réponse toute prête aux questions du sujet ?

2. La justice, une lecture sur la faute. Oreste à la croisée des chemins

Jean-Pierre Vernant, en 1990, énonce quelle était la destinée, désignée par Athéna, dans cette croisée de chemins dans laquelle se trouve Oreste : « [...] Zeus représente la

⁹³³ Les Moires sont, après la castration d'Ouranos, engendrées par Nuit toute seule. Elles font partie des puissances par lesquelles le poète transmet la question sur la mort, à côté du conflit, de la guerre, de la vengeance, de la tromperie, enfin, des maux accablant les humains. Hésiode, *Théogonie...*, op. cit, Poche, « Les enfants de Nuit », p. 27.

⁹³⁴ Gabriella Pironti commentatrice du texte *Théogonie* (de l'édition utilisée en tant que texte de référence) apporte un éclairage concernant cette double genèse de *Diké* : « Ces deux généalogies ne se contredisent pas : la première souligne la dimension « fatale » des Moires et leur lien avec la « part » de vie et de mort, et la seconde intègre à l'ordre de Zeus les anciennes déesses présidant, chez les dieux comme chez les hommes, à la répartition et au respect de cette dernière. ». Ibid., note 46.

justice, l'exacte répartition des honneurs et des fonctions, le respect des privilèges dont chacun peut se prévaloir, le souci de ce qui est dû même aux plus faibles. En lui et par lui, dans sa royauté, la puissance et l'ordre, la violence et le droit, réconciliés, se conjoignent. »⁹³⁵.

Articulé à l'opposition nommée entre le droit et la justice, cela veut dire que l'*Orestie* est au croisement de deux logiques et que ce carrefour où Oreste s'arrête est aussi définition d'un choix, qui semble, tenant compte des propos d'Athéna, ne laisser qu'une option : la justice ou le droit, la vengeance ou l'oubli, quittant par ce dernier, en conséquence, le domaine de la mémoire-colère, de la *ménis*.

Si l'on attend du droit de poser le cadre de la justice, c'est-à-dire ce sur quoi elle va trouver les bases pour pouvoir se prononcer, et que l'on sait aussi que c'est à la justice de faire « appliquer » ce qui est conforme au droit, quelle lecture alors du dire d'Eschyle à propos d'une relation d'opposition ? Certes, ces derniers commentaires sont traversés par un regard dit « moderne » sur le droit et la justice et, au siècle des tragédies grecques, le droit se présentait, à peine, telle qu'une nouvelle et puissante donne, tel qu'il avait été exposé dans un chapitre antérieur.

N'empêche que l'affirmation, *le droit et la justice s'y opposent*, interroge. Elle suppose une différenciation entre le droit et la justice, l'existence d'un lien qui les unit et le type de relation dans laquelle ils sont impliqués.

Il faut dire que ce qui avait prévalu dans l'*Orestie*, au moins jusqu'ici, c'est que les crimes étaient l'affaire d'une soif de justice démesurée où il n'y avait que les actes de sang et la chasse du coupable, où il n'y avait que la violence s'argumentant de la justice et ayant en tant que ressort la jouissance devenue impossible pour le sujet. C'est cette jouissance *mythique*, comme le formule Christian Demoulin (2002), du fait de la castration.

*« La castration n'est rien d'autre que la perte de jouissance liée à la répétition signifiante et qui aboutit à la mise en place de l'objet plus-de-jouir, objet qui remplace la perte de jouissance, faisant de la jouissance absolue une référence mythique. »*⁹³⁶.

C'était l'intarissable cri des morts qui s'imposait et avec lui le déchainement opéré de la colère, la clameur des Érinyes. Des lois de la cité, il n'était pas question, elles ne sont pas

⁹³⁵ Vernant Jean-Pierre, *Mythe et religion...*, op. cit., p. 44.

⁹³⁶ Demoulin Christian, *Se passer du père ?*, éd. érès, p.48, 2009.

désignées dans l'*Orestie*, ni par le chœur, ni par le coryphée, ni par les héros tragiques, chacun évoque la loi antique et la fatalité.

Tel que le coryphée l'exprime, voici donc la justice : « *Le mot de haine, qu'il soit payé d'un mot de haine - voilà ce que proclame la Justice, qui exige ce qu'on lui doit. Qu'un coup mortel acquitte le coup mortel ; souffre selon ton acte - trois fois vieille est la sentence qui l'affirme.* »⁹³⁷.

La justice est du côté du paiement de la dette, de l'acte, où sans tiers une place restait vide de paroles. Justice et violence sont unies et représentées par le coryphée en tant que « vérité » - *trois fois vieille est la sentence qui l'affirme*-, mais une vérité qui, par l'utilisation du signifiant *sentence*, est décrétée en tant que condamnation du sujet, le verdict concernant sa culpabilité se prononce par la sentence.

Sentence et « vérité » sont liées, comme si, en ce faisant, le sujet restait commandé par un signifiant se référant à lui-même ? Du « mot de haine » au « mot de haine », reproduisant le mot par mot de la sentence ? Couper pour le sujet la possibilité de sa propre production, le coincer dans la reproduction d'un signifiant déjà instauré, cela n'engagerait-il pas aussi la haine ?

Laissant de côté cette dernière question, - qui sollicite le ressort de l'acte haineux - il faut revenir sur « *le mot de haine, qu'il soit payé d'un mot de haine* », pour indiquer que même la citation n'échappe pas à la subjectivité. « *La citation est aussi un mi-dire.* »⁹³⁸ propose Lacan dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970).

Le « mot de haine » n'a pas le même sens que le mot de haine, il n'est *recevable* que parce que le sujet est traversé par la structure du langage⁹³⁹, parce qu'il avait débuté son périple dans la dimension signifiante et, en même temps, parce qu'il y a un « bout » qui résiste à la propre signification.

Lacan (1970) poursuit, dans *L'envers de la psychanalyse*, en écrivant ce qui suit : la vérité « [...] *n'est accessible qu'à condition que d'un mi-dire, qu'elle ne peut se dire toute entière, pour la raison qu'au-delà de sa moitié il n'y a rien à dire.* »⁹⁴⁰. Quelque chose

⁹³⁷ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 178, vers 309 - 314.

⁹³⁸ Lacan Jacques, Séminaire XVII, *L'envers...*, op. cit., 14 janvier 1970, « Savoir, moyen de jouissance », p. 40.

⁹³⁹ Dans le séminaire inédit *L'identification*, Lacan affirme : « *Si je pose qu'il n'y a pas de tautologie possible, ce n'est pas en tant qu'a premier et a second veulent dire des choses différentes que je dis qu'il n'y a pas de tautologie, c'est dans le statut même de a qu'il y a inscrit que a ne peut pas être a, et [...]a comme signifiant ne peut d'aucune façon se définir sinon que comme n'étant pas ce que sont les autres signifiants* ». Lacan Jacques, Séminaire IX, *L'identification*, op. cit., 6 décembre.

⁹⁴⁰ Lacan Jacques, Séminaire XVII, *L'envers...*, op. cit., 14 janvier 1970, « Savoir, moyen de jouissance », p. 58.

échappe à la « moitié-dite », et cela - reprenant les propos de Lacan - n'est pas exactement de l'ordre du dire mais de l'ordre de l'impossible, du réel.

Sans sentence, sans l'être nommé fautif, pas de vérité, parce qu'elle est aussi définie par un sujet qui dit - et qui est dit -, et parce que ce sujet est précédé par quelque chose qui, en fait, « n'est pas son affaire », ceci dans le sens de quelque chose qui était-là, malgré lui et sans lui.

La « vérité » à laquelle le coryphée chasse le sujet est non-seulement d'être l'agent d'un acte de destruction de l'autre - *qu'un coup mortel acquitte le coup mortel* -, d'être lui-même à la place du « châtié » - *souffre selon ton acte* -, mais d'être coincé dans la répétition de l'acte de violence, essayant d'attraper l'insaisissable pour le sujet.

Et la sentence n'est que le pouvoir exercé sur le sujet, violence parce que, par elle, il resterait à la place qui lui est désignée : coupable et condamné à subir la peine qui lui a été attribuée. C'est en 1933, dans une lettre adressée à Albert Einstein, que Freud, remplaçant le mot *pouvoir* par celui de *violence*, interpelle la relation du droit avec cette dernière. « *Oserai-je remplacer le mot « pouvoir » par celui, plus cru et plus dur, de « violence » ? Aujourd'hui le droit et la violence sont à nos yeux antinomiques. Il est facile de démontrer que l'un s'est développé à partir de l'autre [...]* »⁹⁴¹.

C'est un besoin de contrôle de l'exercice de la force, et des conséquences engendrées, qui a conduit à l'évolution de la violence au droit⁹⁴². Si le droit reste ainsi lié à la violence, il signifie, quand bien même, une transformation : le droit n'est pas la violence à l'état pur, il vient à cette place vide de paroles signalée auparavant.

Par ces associations on risque d'opérer, sans plus d'explications, un glissement au niveau terminologique, on pourrait très vite adopter le terme justice pour celui de violence, et cela mérite bien une réflexion.

La justice implique un parti pris, elle est nécessairement une position qui a la particularité de conduire au détriment d'un, le bénéficiaire de son contraire. Et même si elle fait référence à un code moral fondé sur une idée du « bien », le problème reste identique, ce qui est le bien pour un, ne l'est pas automatiquement pour un autre.

Autrement dit, pour que justice soit, ou pour qu'elle ne soit pas, un fait doit déjà avoir été posé ayant produit un sujet qui se réclame, ou qui est mis, à la place du coupable, de la victime, du justicier, du fautif, du gagnant ou du perdant... engageant alors un point

⁹⁴¹ Freud Sigmund, « Pourquoi la guerre ? » (1933), en *Résultats idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, p.204, 1985.

⁹⁴² Ibid., p. 205.

d'ancrage au système symbolique, distance établie dès lors par rapport à la violence dressée.

La justice, ou son opposé l'injustice, est la lecture de cette violence, qu'elle soit arrêtée par celui qui se fait son agent, dans un acte de vengeance, ou qu'elle soit la suite des lois régulées par un tribunal. Elle est, en fin de compte, le résultat d'une lecture de l'application d'un pouvoir accomplie sur un sujet.

C'est, sûrement, un grand raccourci celui de rapprocher la justice individuelle, là où la violence devient une évidence, à la justice s'appuyant sur des normes collectives. Toujours est-il que dire justice inclut la réponse du sujet face à cette première violence exercée sur lui à sa naissance, qui a, dans ces effets, besoin d'être modérée.

Cette justice pointée par Eschyle, « œil pour œil », n'existe qu'en tant que lecture mobilisant l'insupportable de l'impunité de l'autre, responsable supposé de la blessure ; elle est le sens imaginaire trouvé dans le parcourir de l'affect de la haine. Elle est à la fois référence à la loi, mais à cette loi obscure et « féroce », telle que l'on avait décrit avec Lacan le ressort du surmoi ; ce qui revient à dire que cette justice est une des manifestations du surmoi conduisant l'acte.

Il en résulte que cette justice du sang est, dans l'*Orestie*, dans un rapport d'opposition avec le droit. « *Ce que montre la tragédie, c'est une diké en lutte contre une autre diké, un droit qui n'est pas fixé, qui se déplace et se transforme en son contraire. Bien entendu la tragédie est tout autre chose qu'un débat juridique. Elle prend pour objet l'homme vivant lui-même ce débat de faire un choix décisif, d'orienter son action dans un univers de valeurs ambiguës, ou rien n'est jamais stable ni univoque* »⁹⁴³.

Jean-Pierre Vernant (1968) - qui souligne dans la tragédie le rapport d'antagonisme entre le droit et cette *diké* fixée à un impératif - livre une indication importante à propos de la non-résolution du droit à l'époque de la tragédie : le droit n'est pas une matière figée ou finie, en plus, et cela concerne la signification, il ne prend jamais qu'un seul sens et se prête alors aux confusions, les valeurs qu'il amène ne sont en aucun cas tranchées ou uniques.

Cet apport de Jean-Pierre Vernant - relatif au rapport de la tragédie avec le contexte dans lequel elle se développe et concernant aussi le statut et la forme du droit, comme

⁹⁴³ Jean-Pierre Vernant, « Le moment historique de la tragédie en Grèce : quelques conditions sociales et psychologiques ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., Poche, tome I, p. 15-16.

quelque chose d'irrésolu - permet de poser une réflexion qui, tout en considérant ce changement, implique le sujet.

3. De la perte et du gain.

L'opération de ce changement, auquel on fait référence à partir de la phrase empruntée à Jean-Pierre Vernant (1968), regarde le passage du sujet - concernant la lecture de la faille, la question de la justice, et la réponse face à la même - d'une voie sûre et « incontestable », celle du mythe, à une voie boiteuse, flottante et incertaine.

Le droit devait, cependant, apporter un « quelque chose » pour ce sujet qui quitte ce lieu sûr où la divinité, « le maître », savait et décidait à sa place, pour cet autre lieu où c'est lui-même qui est censé être confronté à ses propres choix. L'enjeu donc dans ce passage est de l'ordre d'une perte et de l'ordre d'un « gain ».

On avait précisé la part de la jouissance dans la mission des Érinyes : la non-distance, la non-séparation concernant le désir archaïque d'inceste, puis la culpabilité déchaînée, l'envers de la médaille de l'accomplissement impossible d'une jouissance d'absolu.

Tenant compte du processus de l'entrée du vivant dans le langage - ce qui va définir le sujet en tant que divisé - il peut être dit que, par l'emprise des Érinyes, le sujet reste déterminé, aliéné, par l'impératif de jouissance sous la forme du supplice et de la vengeance.

Il y a, pour le sujet, un parcourir sans arrêt, un *ratrapper quelque chose de la jouissance mise hors-jeu*. Cette ponctuation de Marie-Jean Sauret (2000) aide à mettre l'accent sur ce qui reste du réel agissant chez le sujet et sur l'impossibilité à l'attraper parce que la jouissance avait déjà été mise *hors-jeu*, condition de la pulsion : « *Disons que la pulsion, c'est le moyen de ratrapper quelque chose de la jouissance mise hors-jeu, que c'est donc le moteur de la machine, comme l'écrit Lacan.* »⁹⁴⁴.

La répétition s'instaure parce que le sujet reste « déterminé » par son parcourir d'un signifiant « prêté » à un autre signifiant, aussi « prêté » que le premier - des signifiants empruntés à l'Autre du langage - « [...] *ce qui nous intéresse en tant que répétition, et*

⁹⁴⁴ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique*, éd. PUM, p.24, 2000.

qui s'inscrit d'une dialectique de la jouissance, est proprement ce qui va contre la vie »⁹⁴⁵
dit Lacan en 1970 dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*.

C'est ainsi que par la seule voie de cette perpétuelle poursuite de la jouissance perdue - on l'avait indiqué avec Tantale et Mègère, mais aussi avec le voyage de Willard dans le royaume du colonel Kurtz en *Apocalypse now* - il n'y a que l'effondrement et la destruction des liens entre les humains.

Il est temps d'introduire le deuxième aspect de l'opération par laquelle le sujet est causé, la séparation, « [...] soit la possibilité qu'un sujet échappe à la détermination signifiante à laquelle comme objet, il est irréductible, pour parler en son nom propre par exemple. Celui qui parle doit échapper au fait d'être parlé par l'Autre, d'être réduit au su de l'Autre [...] »⁹⁴⁶, dit Marie-Jean Sauret toujours dans le texte *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique* (2000).

Si Oreste avait fait entrer l'acte matricide, par lequel la jouissance incestueuse était exclue, l'envahissement de la loi punitive faisait de lui sa proie, cet acte radical de séparation se révélant donc insuffisant en tant que limite posé à l'impératif.

Les Érinyes interviennent aussi dans la tragédie pour rappeler que rien n'est encore réglé ou, comme le formule Christian Demoulin dans le texte « Œdipe rêve de Freud » (2002), « Là où l'homme, dans l'affirmation de son moi, croit avoir triomphé des dieux, il se révèle que les puissances obscures du destin sont toujours bien agissantes et continuent à l'aveugler. N'est-ce pas là le vif de la découverte de l'inconscient et de la compulsion de répétition ? »⁹⁴⁷.

C'est-à-dire que de rester abandonné à la terrible traque qui lui était destinée, il n'y avait que la haine persécutrice cherchant la disparition du sujet, sans régulation, sans tiers, se traduisant par l'acte de destruction de soi et de l'autre au milieu du chemin. On peut rappeler que rien n'assurait à Oreste son appartenance à la communauté des hommes - *vivant et mort*, un impossible qui franchit les limites d'une place auprès des siens -, restant ainsi un exilé souffrant du retour de la jouissance, réduit à être déterminé par ce que l'Autre « dit » de lui : un criminel, un coupable, un haï.

⁹⁴⁵ Lacan Jacques, Séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), « Savoir, moyen de jouissance », séance du 14 janvier 1970, Paris, Seuil, p. 51, 1991.

⁹⁴⁶ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique*, éd. PUM, p.160, 2000.

⁹⁴⁷ « Œdipe rêve de Freud » est un texte qui a été publié pour la première fois en 2002 dans la revue *Psychoanalytische Perspektiven*. Demoulin Christian, *Se passer du père ?*, éd. érès, p.43, 2009.

Il est possible de situer, maintenant, ce qu'est le gain du sujet - on l'avait laissé en suspens - se retirant de cette place où c'était un Autre-tyran qui démarquait ses choix face au « bout » de jouissance qui lui restait, aux propres affects et à ce qui, de toute façon, restait inapprochable, le réel.

Par le droit, la haine supposée à l'Autre, supportée par l'emprise qu'il exerçait sur le sujet dans la persécution de l'impératif, trouvait un appareillage de régulation. Par le droit, la haine supposée à l'autre trouvait des barrières et ne pouvait pas se déclencher impunément sur le sujet.

C'est aussi dans ce sens qu'une élaboration de Marie-Jean Sauret (2000) peut être lue : « [...] une communauté doit composer avec le fait non seulement d'être constituée d'êtres parlants - de parlêtre dit Lacan -, c'est-à-dire manquant et désirant, mais de devoir régler le rapport à la jouissance : c'est pourquoi elle se constitue souvent d'un style de jouissance permise. »⁹⁴⁸.

Pourtant, cette résolution ne commence qu'à être introduite dans la tragédie, et encore faut-il tout l'art d'Athéna pour la réussir. Déjà la justice va être conduite en référence à une instance autre que surmoïque, le serment ne va pas figer l'intervention de la justice dans un seul sens et va par la suite, et par la propre Athéna, être intégré à la procédure. « Je dis que des serments l'injustice ne doit pas vaincre. », « Vous me confiez donc le verdict en cette cause ? », puis « [...] je désignerai pour ces meurtres des juges respectueux de leur serment, selon ma propre loi instituée à tout jamais. »⁹⁴⁹, résout la déesse.

Oreste et les Érinyes acceptent l'intervention d'Athéna, cet élément est important, sans lui le résultat de la délibération n'aurait aucune valeur, quel que soit ce dernier et quelles qu'en soient les conséquences.

Les Érinyes victorieuses, la loi de la vengeance poursuivra son chemin, et à chaque fois la *mênis* ravagera la cité ; Oreste vainqueur, les Érinyes maudiront la cité, Athéna le sait bien « [...] si elles sortent sans victoire de ce litige, leur pensée lancera son trait venimeux sur ma terre, sa lancinante infection accablera mon sol. »⁹⁵⁰. Cet impasse, la déesse l'a bien saisie : « Nous en sommes donc là – que tu restes ou que je te renvoie, le désastre est pour moi sans recours. »⁹⁵¹.

⁹⁴⁸ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique...*, op. cit., p. 148.

⁹⁴⁹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 223 et 225, vers 432 – 434, 493 - 484.

⁹⁵⁰ Ibid., p. 224, vers 477 - 479.

⁹⁵¹ Ibid., vers 480 - 481.

Un mortel ne peut pas établir un jugement et la divinité n'en a pas le droit parce que le sang n'est pas du domaine des dieux célestes⁹⁵². Des citoyens sont appelés à siéger au tribunal, l'affaire est grave, la cause juste ira toujours à l'encontre de la cité athénienne.

D. Ce qui est dit avant le procès : de l'épouvante à la peur.

Le chœur : « *C'est aujourd'hui qu'un nouveau droit renverse tout.* »⁹⁵³.

Eschyle, *l'Orestie*.

Eschyle n'a pas tort, une nouvelle logique bouscule et renverse le rapport du sujet au monde ; les représentations mythiques - qui expliquaient la faille humaine et qui laissaient l'humain tel qu'un exclu de ses propres choix -, les valeurs héroïques et le règlement des conflits par le système de la vengeance sont confrontés au *nouveau droit*.

Il changerait le sens de la marche et prendrait la voie inverse du « déjà établi », dès lors qu'il se construit en tant que réflexion politique concernant l'implication de l'homme par rapport à ses propres actes⁹⁵⁴ et la régulation de ceux-ci par les pactes et les tribunaux.

Toutefois, le débat s'ouvre dans la tragédie et celui-ci n'est pas que l'écho d'une dimension juridique naissante dans la cité ou d'une réalité sociale grecque propre au V^e siècle av. J. -C. Jean-Pierre Vernant (1969) l'énonce clairement : « *Elle [la tragédie] ne*

⁹⁵² Voir les commentaires de Daniel Loayza, les notes 99 et 100 *Des Euménides*. Ibid., p. 361 et 362.

⁹⁵³ Ibid., p. 225, vers 490.

⁹⁵⁴ Comme le suggère Jean-Pierre Vernant dans l'article « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque » (1972) : « [...] l'avènement, l'essor, le déclin du genre tragique - qui se produisent en moins d'un siècle - marquent un moment historique, très étroitement localisé dans le temps, une période de crise où changements et lectures mais aussi continuités sont assez étroitement liées pour qu'une confrontation [...] s'établisse entre les anciennes formes de pensée religieuse toujours vivantes [...] et les conceptions nouvelles liées au développement du droit et des pratiques politiques. Ce débat entre le passé mythique et le présent de la cité s'exprime tout spécialement dans la tragédie par une mise en question de l'homme en tant qu'agent [...] ». Vernant Jean-Pierre, Vidal-Naquet Pierre, *Mythe et tragédie...*, op. cit., Poche, tome I, p.70.

reflète pas cette réalité, elle la met en question. En la présentant déchirée, divisée contre elle-même, elle la rend tout entière problématique. »⁹⁵⁵.

De même que, pour introduire le procès, le tragédien atteste de l'existence récente et bouleversante du droit, de même aussi il la problématise. Il fait nommer au coryphée les « contrecoups » pour la communauté, si la justice-colère, éveillée par le crime, disparaissait.

Ce qui suit est prononcé par le chœur au moment où il reste seul en scène avant l'ouverture du procès par Athéna. L'intervention du chœur peut se résumer ainsi : sans l'intervention des Érinyes, sans leur empreinte de culpabilité et du châtement, le meurtre sera permis, l'acte parricide sera libre de faute et aucune limite ne fera obstacle à l'assassin, conduisant donc à une souffrance sans terme et, dit le chœur, sans secours.

« [...] nous ne lâcherons plus notre rage sur leurs crimes : tous les meurtres seront permis. Les hommes se raconteront, les infortunes de leurs proches, cherchant par où finir ou soulager leurs peines, sans qu'un remède incertain puisse apaiser leur détresse. »
956

Dans cette mobilisation des conséquences, si la victoire était attribuée au matricide, l'agir antérieur des Érinyes, à propos de la répétition de la faute et de la persécution adressée au criminel, est contesté.

Comme si la colère déchaînée par le non-oubli du crime pouvait se détourner et être, elle-même, une barrière contre l'installation, le prolongement de la violence. Le chœur intègre ainsi une position nouvelle qui est, peut-être, l'anticipation du dénouement de la tragédie.

C'est toutefois assez paradoxal d'entendre l'impératif « faire » limite à la jouissance ; sauf que ce qui est signalé par le chœur, c'est une autre forme prise par l'imaginaire, un mouvement de bascule concernant « un glisser » dans l'enchaînement signifiant et l'introduction d'un affect jusque-là passé derrière la colère : *« Parfois la crainte est un bienfait, et pour veiller sur les pensées il faut qu'elle y siège sans cesse. Il est bon que la douleur rend sage. Quel mortel ou quelle cité, si dans la lumière du monde son cœur ne tremblait devant rien, garderait autant de respect pour la justice ? »*⁹⁵⁷.

⁹⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, « Tensions et ambiguïté de la tragédie en Grèce ». Ibid., p. 24.

⁹⁵⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 225, vers 500-507.

⁹⁵⁷ Ibid., p. 226, vers 516-520.

Il n'est plus question de traque, ni des supplices infligés au criminel, le pouvoir ne vise plus l'assassin, le pouvoir va se diriger vers tous ces sujets qui « peuvent » reconduire le crime. C'est donc une mutation qui amorce le passage d'une référence à la vengeance, comme pilote des conflits - concernant le sujet, c'est au niveau d'une culpabilité déchaînée et persécutrice - à une référence à un code de conduite, dont la peur et la crainte seront le ressort affectif de son accomplissement.

Cela écarterait l'affect de l'angoisse - que l'on avait différencié de la haine dans un développement ultérieur -, dans la mesure où ce qui advient chez le sujet est un affect dont on reconnaît la nature : le manquement à un ordre est manifeste à la racine de la menace.

C'est d'aller de l'épouvante, la folie des Érinyes, à la peur liée aux conséquences de la transgression. Cela peut entraîner, dans la lecture, l'évocation d'une médiation entre le sujet et sa propre tentative passionnelle de combler, ou de maintenir, le trou par la voie de la haine. Cette position radicale du sujet, face à son être manquant, se trouverait modifiée ou, au moins, occultée, par un revirement de statut du sujet auprès de l'Autre, ce qui se joue au niveau de la reconnaissance : ce n'est plus le sujet haï, mais le sujet qui doit avoir peur qui est visé.

Peur de quoi ? Peur de l'existence de la haine et des conséquences à partir de sa nomination⁹⁵⁸ ? « Peur d'être haï ? » ou aussi « peur de ne pas être aimé ? », en d'autres termes la supposition d'une haine chez l'Autre est toujours confirmée, nonobstant, « tant que » le sujet se garde de l'éveiller, elle resterait écartée.

Et cependant, la question de la peur n'est pas réglée, cette haine provenant de l'Autre ne reste qu'un supposé du sujet blessé, une réponse à l'énigme de son désir. Dans le *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Lacan (1960) affirme à propos de la peur : « [...] la peur avec ses fantômes est déjà une défense localisable, une protection contre quelque chose qui est au-delà, et qui est précisément ce que nous ne savons pas. »⁹⁵⁹.

Ainsi, l'introduction de la crainte à la place de la mémoire-colère - à la place donc d'un manque de barrières concernant la haine imagée, adressée contre le sujet parce que criminel - éloigne, « protège » le sujet du danger de la rencontre avec ce vide, ce dont il

⁹⁵⁸ Nicole Loraux indique, concernant la position grecque à l'époque de la tragédie et de la démocratie, comment un effacement de la *stásis*, de la division, est opéré. Un travail d'occultement de la haine – « [la haine] forme même du rapport entre les individus dans la *stásis* et qui n'est mentionnée que pour être aussitôt niée. » - vient, selon l'anthropologue, avec ce processus. Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 64.

⁹⁵⁹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 18 mai 1960, « La fonction du beau », p. 272.

ne sait rien et dont il n'y a rien à savoir : le désir de l'Autre, fondamentalement inconnu, et la mort, l'horreur, impossible à saisir pour le sujet.

Le visage du sujet change, la faute est liée à l'agir, au choix du sujet face à un ordre établi, et la fatalité n'est plus le destin, le sujet fuit la calamité qui guidait son allure auparavant. Cela toucherait ainsi une limite concernant la tragédie elle-même ? Anticiperait Eschyle la fin des héros tragiques, si l'on tient compte de leur rapport au franchissement de l'Atè ? Ou, justement, vient-il signer leurs révoltes ? Leurre alors prononcé par le chœur du moment où il introduit chez l'homme la crainte pour son propre bien ?

Le désir de mort se trouverait ordonné par le champ du sens donné par cette médiation du symbolique - inscrivant ici le droit, même sous ses formes les plus archaïques - et de la peur imaginaire introduite sous une pensée référée au supposé bien du sujet. Ce « salut », dont la responsabilité est octroyée au sujet, maintient ainsi à distance le désir mortifère qui est, en conséquence, *masqué*, comme le dit Lacan (1960) dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse*⁹⁶⁰.

Ce bouleversement, qui n'économise pas pour le sujet la question de la mort en tant qu'inévitable, est à souligner. Le sujet se voit, en apparence, proposer d'être l'artisan de la signification à donner à sa propre mort, s'agissant ainsi d'une mort qui lui appartient, d'une mort dont il serait le maître, la mort symbolique.

Voici le contenu de l'avertissement des Érinyes : « *Qui consent sans contrainte à être juste connaîtra la prospérité et jamais ne périra tout entier. Mais l'audacieux qui, au mépris de la justice, s'embarque avec son lourd butin confus, avec le temps se verra forcé d'amener sa voile, je l'affirme, et subira l'épreuve quand sa vergue sera brisée. Il appelle et nul ne l'entend au sein de l'invincible tourbillon ; l'esprit vengeur se rit de l'homme ardent plongé dans un mal sans recours, lui qui jamais n'aurait pensé n'en point franchir les vagues – mais la prospérité de sa longue existence heurte à l'écueil de la justice : il a péri sans qu'on le pleure, anéanti.* »⁹⁶¹.

À partir de ces vers, si l'irrécusable de la mort apparaît, elle n'est pas cependant absolue ; la mort, à travers le dire du chœur, n'est pas la condition totale donnant fin au sujet. Deux perspectives sont à extraire des affirmations du chœur :

⁹⁶⁰ Ibid., p. 271.

⁹⁶¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 226, vers 550 - 565.

Une première perspective, adressée au sujet, par laquelle il va présumer que, après la mort, quelque chose reste de lui chez ses semblables (c'est dans la dimension de la reconnaissance) et qu'il peut « commander sur sa mort symbolique ».

Et, une deuxième perspective, adressée à la communauté, par laquelle la pensée des sujets et, subséquemment, leur agir resteraient tributaires d'un système qui conduirait, ou non, vers la reconnaissance effectuée par la communauté elle-même.

Ce qui est dit au criminel, la peine qui lui est désignée, c'est qu'au terme de son existence son histoire va s'arrêter, il va périr dans l'absolu, il n'y aurait pas une place pour lui dans le discours de l'Autre, représenté par la communauté. Le criminel ne sera ni aimé, ni haï, il ne réveillerait pas des affects quels qu'ils soient : *il appelle et nul ne l'entend, il a péri sans qu'on le pleure, anéanti*. Le fautif meurt et meurt réduit à néant.

De cette emprise imaginaire, par la peur liée à un vide d'affect et de sens, il y a un effet à indiquer : le sujet - face à ce contre quoi il ne peut pas lutter, l'inévitable de la mort, et par l'action de cette peur terrible de n'avoir pas une place parmi les siens - « s'inquiète » pour son bien propre.

La dimension du bien est ouverte au sujet, elle est cernée par ce tiraillement du sujet concernant la reconnaissance d'une place qui irait au-delà de la mort. Ce bien si précieux couvre, de façon imaginaire, l'horreur de la mort et est assuré par le fait de ne pas être en faute auprès de celui dont dépend la même reconnaissance.

Quelles conséquences pour le sujet ? Des réflexions de Lacan (1960) dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, concernant la fonction du bien⁹⁶², il est possible de nommer : la valeur du bien pour le sujet au niveau de *son utilisation de jouissance* - et non au niveau de l'utile -, la survenue de l'autre comme celui qui met en péril le bien imagé du sujet, et, comme on l'avait affirmé avec Lacan quelques lignes auparavant, l'éloignement du sujet par rapport à son désir.

« *Le domaine du bien est la naissance du pouvoir.* »⁹⁶³, dit Lacan (1960). Du moment où le sujet fait entrer la reconnaissance de l'Autre de la communauté en tant que bien, cela veut dire qu'il se découvre dans cette prémisse et qu'il l'organise d'une manière particulière ou, reprenant les termes utilisés par Lacan, il *en dispose*. Ce bien, qui est donc devenu la reconnaissance, est alors une façon de « garder une maîtrise présumée », un pouvoir, par rapport à cet inconnu qui est le désir de l'Autre.

⁹⁶² Voir particulièrement la séance du 11 mai 1960, « La fonction du bien ». Lacan Jacques, Séminaire VII, *L'éthique ...*, op. cit., p.269-270.

⁹⁶³ Ibid., p.269.

Pouvoir signifiant - bien entendu, depuis que la jouissance est interdite pour le *parlêtre* - qui fraye l'utilisation du bien pour aller titiller cette jouissance impossible.

Et pouvoir imaginaire parce que le désir de l'Autre est toujours obscur et parce que le sujet risque d'être privé de son bien - de la place qu'il croyait reconnaître chez l'Autre - par l'autre, autre imaginaire précise Lacan. La menace est grave, elle a son enclave dans le miroir, là où un autre jouisseur avait été découvert.

Il est important d'insister sur ce que les Érinyes accomplissent par leurs dires : nommant la mort, elles ramènent la naissance, elles font d'un moment structurel de la vie d'un sujet, un bien. Ce n'est donc pas un bien ordinaire, il s'agit de cet instant où le sujet a une place dans le symbolique, de ce moment où il est regardé et nommé par l'Autre du langage.

La reconnaissance de l'Autre mise au niveau du bien, lorsque l'on suit le développement de Lacan (1960), s'élève telle qu'un mur épais résistant aux ébats du désir, « *La dimension du bien dresse une muraille puissante sur la voie de notre désir.* »⁹⁶⁴. La fonction du bien par rapport au désir est de leurrer, de leurrer parce que, du désir, on n'en sait rien, affirme Lacan.

Ce désir est en rapport avec la destinée tracée par l'Atè, désir de mort à l'origine et connu par Oreste au travers de la haine du père et de la mère, désir auquel il avait renoncé. La logique est troublée, les Érinyes semblent « changer de cap » renvoyant le sujet vers une médiation - le leurre - par rapport à ce désir criminel. Nonobstant, par ce bien, le sujet reste soumis à l'Autre et se perd par rapport à son propre désir.

À un autre niveau, celui d'un regard sur la cité athénienne à partir de l'anthropologie historique, on confirme la force de l'enjeu concernant le changement de logique et la forme de subordination, au niveau subjectif, dont il rend compte.

Pour que le corps civique survive et pour que les changements - en lien avec l'émergence du système démocratique grec, à la fin de la période archaïque (780-480 av. J.-C) et au début de la période classique (480-323 av. J.-C)⁹⁶⁵ - soient efficaces et prennent racine dans le temps, il fallait qu'ils soient portés par la communauté toute entière.

⁹⁶⁴ Ibid., p.270

⁹⁶⁵ L'évolution de la pensée politique grecque, en ce qui concerne la vie athénienne entre le VI^e et le V^e siècle, est abordée par Christian Meier en 1991 dans le livre *De la tragédie grecque comme art politique* ; le chapitre II « Athènes » est particulièrement clarifiant sur ce sujet. Meier Christian, *De la tragédie grecque comme art politique*, éd. Les Belles, p.15 au 58, 1991.

Comme on peut le constater à partir de l'analyse effectuée par Christian Meier (1991), dans le livre *De la tragédie grecque comme art politique*, le changement est encore plus profond et n'implique pas seulement une question de participation citoyenne. Le contexte est donné, signale cet auteur, par une question essentielle : le choix des gouvernés, au niveau du droit et des faits, - lorsqu'ils se sont dégagés de l'autorité des nobles - d'avoir ou non *en politique le rôle décisif*⁹⁶⁶.

Une transformation voit le jour par la suite, « [...] *une nouvelle dimension de l'identité civique : si la citoyenneté même, et l'égalité civique la marquaient déjà profondément, on verra désormais s'y ajouter l'idée que les citoyens sont identiques à la cité. [...] la question de savoir qui est la cité, se trouve posée pour la première fois, les circonstances portaient à prendre conscience qu'elle n'est pas autre chose que les citoyens tous ensemble.* »⁹⁶⁷.

« *Les citoyens sont identiques à la cité* » et « *la cité n'est que les citoyens tous ensemble* » sont des affirmations pleines d'enchaînements. L'existence du citoyen n'est assurée que par l'expérience de la cité, la cité compte en son entier, en tant que cité, le citoyen ne compte que par son appartenance à l'ensemble qui va faire vivre la cité.

Pour que cela soit ainsi, souligne Christian Meier (1991), un sentiment d'appartenance, pris dans une dimension totalisante, est au centre de la construction et de la vie de la *polis*. L'idéal commun, affirme-t-il (reprenant des propos de Démocrite, philosophe grec né vers 460 av. J.-C. et mort vers 357 av. J.-C., et de Périclès, homme d'État athénien né vers 495 av. J.-C. et mort vers 429 av. J.-C.), devient une contrainte pour le citoyen l'obligeant à laisser de côté les intérêts individuels⁹⁶⁸.

Christian Meier considère que « [...] *l'isonomie*⁹⁶⁹ *devient le mot d'ordre ; et il s'en dégage une grande force mobilisatrice. Puisque la vie civique prend une importance si peu commune, c'est par rapport à elle, avant tout, que se détermine le rang, la valeur d'un homme.* »⁹⁷⁰. La place d'un homme, au niveau du symbolique et de l'imaginaire, se détermine alors par la position qu'il assume et qui est à situer au niveau du corps civique.

⁹⁶⁶ Ibid., p. 129.

⁹⁶⁷ Ibid., p. 129-130.

⁹⁶⁸ Ibid., p.21 et 25.

⁹⁶⁹ L'isonomie, ce premier régime politique vers la démocratie, à partir des réformes de Clisthène (510 av. J. -C), a eu la fonction, selon Christian Meier, de « [...] *imposer les limites à la domination ou au gouvernement de la noblesse* » pour inscrire l'égalité du pouvoir et de l'acquisition des biens entre les citoyens. Ibid., p. 37.

⁹⁷⁰ Ibid., p.26.

On peut en déduire que l'inquiétude d'« un », l'histoire d'« un », le passé en singulier ne pouvaient pas être pris en compte au péril de la cité, et si cela ne veut pas dire qu'à l'époque archaïque la situation était différente, il est plutôt indiqué qu'un changement de position opère chez le sujet du moment où il devient responsable de son agir mais en référence à ce qui était *le mot d'ordre*.

Ce détour par le monde athénien est une autre façon d'arriver à ce qu'on venait de signaler avec la tragédie d'Eschyle et les propos des Érinyes. *Le mot d'ordre* ou son contenu - lorsque l'on tient compte de la question de la reconnaissance d'un sujet, son rang et sa valeur, dépendant de sa participation à la vie de la démocratie - semble être transformé en bien du sujet. Chemin par lequel le sujet se perd, tout en gardant le bien qui lui avait été concédé.

Et par rapport à l'*Atè*, cette fatalité liée au passé et à la chaîne de malheur, à l'entrée en scène d'un sujet traversé par le crime et, donc, par la loi ? Comme elle ne peut être vécue que dans la dimension de la subjectivité, on peut seulement dire qu'elle est occultée ou qu'elle est reculée derrière la cloison mise entre le sujet et la force nouvelle de la collectivité civique. On peut dire aussi que l'*Atè* est retirée du symbolique.

Poursuivant avec le récit tragique, c'est inattendu ! Une transformation des Érinyes paraît opérer avant que le procès conduit par Athéna ait eu lieu. La question même de la démesure et de la transgression n'y échappe pas. Le chœur : « *Ni anarchie ni despotisme – n'approuve ni l'une ni l'autre. Le dieu en toutes choses a concédé la force à la mesure, qui toujours veille sur tout. Ces mots je les règle sur elle : oui, l'excès est vraiment le fils de l'impiété, mais de la pensée saine naît le bienfait tant souhaité, la bien aimée prospérité.* »⁹⁷¹.

Quoi de plus éloigné du discours de l'Érinye s'adressant à Tantale, dans la tragédie de *Thyeste* de Sénèque, ou du propre hymne des Érinyes proféré au moment de la chasse destinée à Oreste, dans la même tragédie de l'*Orestie*⁹⁷². Quoi de plus éloigné de l'Érinye, image ou portrait, représentation de la non-limite de la pulsion de mort et de la haine déchainée.

Ce virement, si soudain, est susceptible de méfiance : que la justice s'écarte de la violence par la voie des gardiennes de la mémoire des crimes, de la mémoire-colère, que l'équilibre s'installe sur le ciment posé par les cris appelant à la vengeance, cette transformation ne permet que d'entrevoir l'impossible disparition des puissances

⁹⁷¹ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 226, vers 525 - 537.

⁹⁷² Se référer au chapitre IV *Mégère* et au chapitre VII *L'Orestie*, des *Euménides*, « L'hymne des Érinyes ».

antiques nées de la castration et de la malédiction et, en conséquence, l'impossible disparition de leur mission du mal.

Autrement dit : la justice - qui n'agit plus en référence à la vengeance - et l'équilibre - entendu ce dernier comme le contraire de la démesure - auraient leur ressort dans le champ de la jouissance, aiguillonné par les propriétés du registre imaginaire.

Une condition du sujet n'a pas été soulevée, son statut de fautif, son origine criminelle. Ce qui semble avoir été occulté par la « possibilité d'être un criminel », possibilité qui est attachée aux choix effectués par le sujet face à un corps civique et qui est déliée de l'*Atè* familial.

Le crime à venir n'est plus articulé au passé criminel, l'homme ne souffre plus la peine de ce passé, mais il peut souffrir le châtement d'être dépourvu de son bien, s'il se détourne de l'ordre donné.

Toujours est-il qu'« un importun » se présente sans ménager l'hôte, la répétition rend compte de l'immaîtrisable de la pulsion de mort. Pour que la mémoire-colère des fautes anciennes reste bien couverte sous la pensée du *bienfait* et de la *mesure*, ce n'est pas aux Érinées de se prononcer - en tout cas, le besoin de l'intervention de la déesse Athéna et la procédure du jugement en témoignent - il faut au sujet un support qui l'éloigne des cris stridents pour ne plus avoir à cacher ses oreilles, pour obtenir un espace de silence « apparent » concernant l'impératif de jouissance.

E. Ce qui est dit lors du procès : l'humanisation et l'assujettissement

Voilà qu'il ne s'agit pas du simple jugement d'un criminel, il faut observer tout au long de ce procès les paroles tenues par la déesse au moment de son ouverture : « [...] maintenant que le Conseil se réunit, il faut que règne le silence et que la cité toute entière apprenne quelles lois j'établis à jamais afin que ce procès soit tranché selon la justice. »⁹⁷³.

La justice ne peut pas œuvrer sans des lois posées auparavant, pourtant ce n'est pas tout de suite qu'elles seront nommées. Les débats sont ouverts selon l'ordre donné par

⁹⁷³ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 227, vers 570 - 573.

Athéna, d'abord le plaignant, le coryphée, puis l'accusé, Oreste. Chacun expose ce qui de son côté peut emporter la justice.

Oreste a égorgé la mère sur ordre de Zeus ; il l'a fait, dit-il, parce qu'elle était doublement souillée, meurtrière de l'époux et du père⁹⁷⁴. Et Oreste interpelle la poursuite des Érinyes par un argument déconcertant : il met en question qu'il partage le même sang que la mère. Attention, il ne renie pas la mère, mais son sang.

Si le sang - en tant qu'ineffaçable et, sans représentation, souillure sans sens - avait été retenu du côté du réel⁹⁷⁵, ici il s'agit « du sang de », du sang de la mère à reconnaître dans les veines du fils, un sang qui, relié au symbolique, obtient le passage par la représentation où le réel, l'impénétrable, est écarté.

Peut-on dire que par la mise en épreuve de ce qui guide la traque des Érinyes - le crime de sang et de parjure -, et par l'admission de la question « *Alors que moi, je serais du sang de ma mère ?* »⁹⁷⁶, le versant de la vie et de la séparation sont introduits ?

« De la vie » parce qu'Oreste ne restera pas coincé ou déterminé par l'impératif qui le conduit à sa propre destruction et parce que l'acte va se définir autrement que par la coupure réelle à laquelle les Érinyes cherchent à le réduire. Et « de la séparation » parce qu'une différenciation entre la mère et l'enfant est située : mère toujours, par contre, différenciée du fils.

Mais les Érinyes répondent à Oreste par un tour avisé : le rapport mère-fils est ce moment de glorieuse complétude imaginaire, lorsqu'il peut être dit qu'ils faisaient « un », moment où la mère allaite son enfant. Le sang partagé passe par là, « *Comment donc t'a-t-elle nourri sous sa ceinture, tueur infect ? Tu renies le bien-aimé sang maternel ?* »⁹⁷⁷.

C'est Apollon qui définit ce qui est dit par son protégé. Au discours qui ramène le rapport à la satisfaction réelle d'un besoin et à l'impossible différenciation mère-enfant - discours d'aliénation -, il oppose un discours qui est fondé sur la séparation par l'intervention du père.

⁹⁷⁴ Cette question, concernant la « souillure » de l'épouse, avait déjà été abordée lors d'un développement ultérieur : voir la partie « Le dire des deux ordres : instant d'exception » (correspondant à ce chapitre), particulièrement « Celui du désir ».

⁹⁷⁵ Voir la partie : « Le dire des deux ordres : instant d'exception » (correspondant à ce chapitre), particulièrement « Celui du sang ».

⁹⁷⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 229, vers 606.

⁹⁷⁷ Ibid., p. 229, vers 607, 608, et la note correspondante, p. 372, No 136.

À la mère, « la fonction de nourrir un germe fraîchement planté ». Au père, « de semer ce germe »⁹⁷⁸. Tenant compte de ce que le verbe semer induit, le père est mis au niveau d'être la cause responsable de ce qui sera nourrit par la mère, et qui sera, avec le temps, suivi d'un produit qui sera le résultat.

« *Ce qu'on appelle son enfant n'est pas enfanté par la mère.* »⁹⁷⁹, l'enfant est désigné par le père et, tout en sachant que la désignation ne peut être que langagière, c'est donc du moment de la naissance du sujet dont il s'agit.

Michèle Gastambide et Jean-Pierre Lebrun (2013) font l'analyse suivante : « [...] *si le père est prévalent, si l'enfant est d'abord l'enfant du père, c'est parce que l'enfant humain est toujours déjà - en tout cas virtuellement - inscrit dans le langage, qu'il n'est pas seulement réel ! La vie humaine n'est pas une vie animale.* »⁹⁸⁰.

Pour Athéna le débat finit ici, lorsque le père qui nomme, le père symbolique, est mis à une place à partir de laquelle une construction de l'ordre social peut s'en suivre.

C'est une phrase de Lacan (1957), du *Séminaire IV, La relation d'objet*, qui soutient la réflexion antérieure : « *Le père symbolique, c'est le nom du père. C'est l'élément médiateur essentiel du monde symbolique et de sa structuration. Il est nécessaire à ce sevrage, plus essentiel que le sevrage primitif, par quoi l'enfant sort de son pur et simple couplage avec la toute-puissance maternelle. Le nom du père est essentiel à toute articulation du langage humain.* »⁹⁸¹.

La cité ne pourrait pas être construite sans l'intervention de la loi, en même temps, Apollon indique un glissement subtil concernant ce qui serait l'attachement du sujet : la loi du père sera au service de la cité et le sujet sera destiné à être sous l'ordre de celle-ci.

Apollon : « *Pour ma part je veux travailler, Pallas, comme je sais le faire, à la grandeur de ta cité et de ton peuple - et j'ai entre autres destiné ce suppliant à ton foyer à fin qu'il te soit fidèle à tout jamais [...]* »⁹⁸².

Athéna peut alors nommer ce qui donne ces contours au jugement, les lois qui le fondent : justice, crainte et respect. Le Conseil est institué pour veiller sur la ville, il doit

⁹⁷⁸ Ibid., p. 231, vers 659, 660.

⁹⁷⁹ Ibid., p. 231, vers 658.

⁹⁸⁰ Gastambide Michèle, Lebrun Jean-Pierre, op. cit., p. 155.

⁹⁸¹ Lacan Jacques, *Séminaire IV, La relation...*, op. cit., 5 juin 1957, « Les culottes de la mère et la carence du père », p. 364.

⁹⁸² Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 231, vers 658.

cependant garder en mémoire que la justice est liée à la peur et que la crainte doit faire partie de l'humain parce que sans elle la justice disparaît. Il faut aussi dire que le sujet est confirmé à sa place d'« être pris » par la peur de la perte : « *Ni anarchie ni despotisme – mon conseil que les citoyens l'observent et le respectent en veillant à ne pas chasser toute crainte de la cité : car quel mortel, s'il ne craint rien, restera juste ?* »⁹⁸³.

Le vote a lieu. Il s'en suit maintenant le jugement. Fille du père, la dernière à soumettre son verdict, Athéna ne peut que faire pencher la balance en faveur d'Oreste. Il avait été institué par elle qu'en cas d'égalité des voix c'était Oreste qui l'emportait. Oreste retourne « victorieux » à sa terre.

F. Haine y es-tu ? L'artifice.

1. « Promenons-nous dans les bois... »

Et il retentit le cri de malheur et de colère des Érinyes, *lô !* Point de départ pour une malédiction énoncée par le chœur qui accablera la cité athénienne. Or, du dommage souffert du fait du résultat du vote, le chœur exprime une entaille située au niveau de ce piège imaginaire qui est l'honneur.

La chasse des Érinyes, l'ordre de haine qu'elles portaient se voit réduit à une blessure du côté du miroir : ce n'est pas une fois mais cinq que les Érinyes, face à une Athéna persuasive, finiront leurs chants menaçants réclamant leur honneur perdu.

Que reste-t-il de l'impératif, de la culpabilité déchainée et de l'anéantissement du sujet par la haine ? La capture du sujet par le reflet, la reconnaissance par le prestige, le filet qui se resserre et qui est défini par ce qui semble être le bien des Érinyes, un bien perdu fondé sur la place du bourreau exercée par les Érinyes avant le jugement.

La persuasion est un « troubler » en douceur, ou avec douceur, l'image que le sujet a concernant une vérité. Elle ne peut pas toucher l'impossible à dire mais arrange ses

⁹⁸³ Ibid., p. 232, vers 696 - 699.

bordures par la parole pour qu'elles correspondent à l'attente bâtie du persuasif. Elle organise la proposition pour que la perte - impliquée nécessairement dans le fait de se détourner de quelque chose - ne soit pas entendue en tant que telle.

La trame imaginaire est l'artifice par lequel la haine surmoïque est délogée ; les Érinyes auront leur part d'honneur, elles seront louées dans la cité sous un autre nom : Les *Euménides*.

Pour cela, Athéna pose une condition, condition qui fait partie du tableau du miroir : avec la perte de jouissance, c'est l'image d'un autre jouisseur qui va renvoyer au sujet sa faille, sa perte, son manque de complétude. La condition est claire, cette image dangereuse ne peut être qu'extérieure, elle ne peut pas résider dans le même lieu que ce sujet détourné de son désir sous l'emprise imaginaire de l'appartenance.

« [...] ne lance pas sur mon pays tes sanglants aiguillons, nocifs aux jeunes entrailles qu'ils enivrent sans vin de folles passions ; ne fais pas bouillonner comme les cœurs des coqs ceux de mon peuple pour y fixer l'Arès de la lutte entre citoyens l'un contre l'autre déchaînés. Que la guerre reste au-dehors, car on y trouvera sans peine à satisfaire un terrible désir de renommée – mais je ne veux pas de combats entre oiseaux de ma voilière. »⁹⁸⁴. C'est la modalité de l'arrangement posée par la déesse et qui laisse ouvert le conflit et le chemin de destruction, soutenu par l'angle imaginaire d'une renommée, à la périphérie de la cité.

Les Érinyes cèdent à la verve et à l'éloquence d'Athéna, une place d'honneur ne se refuse pas, elles sont devenues *Bienveillantes*. L'affect de la colère, qui pouvait révéler d'un réel interrompant les agencements qui organisaient la vie d'un sujet et qui disait d'un « bon déroulement bousculé », et la passion, dévoratrice des cœurs en les plongeant dans le sans-fin de destruction, sont écartés⁹⁸⁵ : et cependant la colère et la haine ne quittent pas les lieux.

Celui qui méprise l'ordre régnant dans la cité sera *arraché*, celui qui dédaigne le pouvoir de celles qui sont devenues protectrices et régisseuses sera condamné à leur châtement. « Ce sont elles qui ont pour lot de présider aux affaires des hommes et quiconque néglige leur lourd pouvoir ignore d'où sa vie se voit frappée - les fautes du passé le livrent entre

⁹⁸⁴ Ibid., p. 237, vers 858 - 866.

⁹⁸⁵ « Ton charme semble opérer – je quitte ma colère. ». Ibid., p. 239, vers 900. Dans la traduction effectuée par Jean Grosjean : « Tu me calmes, semble-t-il, ma haine s'en va. ». Eschyle, *L'Orestie*, Tragiques grecs..., op. cit., p. 405, vers 899.

leurs mains ; et la mort silencieuse, malgré ses cris d'orgueil, sous les coups de leur haine le réduit à néant. »⁹⁸⁶.

Les Érinyes-Bienveillantes gardiennes d'Athènes, les Érinyes-Bienveillantes président le destin des hommes, des hommes ensemble censés construire les fondations politiques et civiques de la cité, partageant la haine contre ceux qui sont exclus. Elles ne sont plus ces traqueuses des parjures et des criminels coincés dans les vengeances, dans « le meurtre pour meurtre »⁹⁸⁷.

Un accord est trouvé entre l'ordre de Zeus, ordre de la parole donnée aux « vivants » pour qu'ils perpétuent le chant des Muses, et l'ordre des divinités anciennes, ordre de haine et de jouissance, ordre des premiers mots de la malédiction prononcés pour rester dans l'agonie dans le Tantale.

« [...] la paix pour le bonheur de nos foyers, règne dans la cité de Pallas – Zeus qui voit tout et la déesse du destin sont d'accord. »⁹⁸⁸

« Haine y es-tu ? », comme dans le jeu enfantin du loup, elle est repoussée et, nonobstant, elle est en train de veiller à ce que les enfants se distraient pour sortir quand ils l'attendent le moins. Féroce, elle est accrochée à une figure imaginaire, dont la voix et les réponses ne laissent pas voir aux enfants la menace qui pèse sur eux, même s'ils font semblant d'en avoir peur.

Et les enfants réunis chantent en chœur, « Promenons-nous dans les bois... », « Loup y es-tu ? Que fais-tu ? M'entends-tu ? ». Et au loup d'y répondre « je suis en train de m'habiller ». Le loup voile sa nudité, son corps d'animal, comme la haine, même si les enfants croient connaître sa cachette, elle couvre son corps fait des cris stridents et des regards « desséchant » le sujet. Et, elle sort quand bon lui semble, comme le loup, divisant la ronde qui maintenait unis les enfants, pour les manger.

2. Finalement, la haine fraye le chemin

Elle est d'accord, la déesse du destin, pour qu'il soit camouflé ce chemin de paroles haineuses amenant au destin, destin de mort - il n'y a pas un autre - pour qu'il soit

⁹⁸⁶ Eschyle, *L'Orestie...*, op. cit., p. 240, vers 933 - 936.

⁹⁸⁷ Ibid., p. 241, vers 977 - 987.

⁹⁸⁸ Ibid., p. 243, vers 1044 - 1046.

dissimulé le désir mortifère, pour que le chemin visant la jouissance soit régulé et pour qu'elle puisse diriger sa pointe de folie ailleurs.

Dans le livre *Entre mythe et politique*, Jean-Pierre Vernant (1996) nomme l'abandon de ce rapport d'opposition - entre une logique ancestrale des meurtres qui se succèdent et une autre logique, celle des communs accords - et le résultat opérant : « *La cité repose sur un équilibre fragile, et continuellement menacé, entre ce passé et ce présent, entre la terreur des forces religieuses, souterraines, incompréhensibles, et, d'autre part, le raisonnement argumenté de la cité politique et juridique. C'est une conclusion relativement optimiste [de penser que la cité résout ses contradictions et que la chaîne des crimes a été réglée] parce que, sous l'accord, la tension demeure entre ces forces.* »⁹⁸⁹.

Faisant écho à la réflexion de Jean-Pierre Vernant, même si elle vise l'écart entre l'ordre religieux et le civique : le statut du coupable, où est-il passé ? Et du crime, qu'en est-il resté ? Et de l'impossible oubli des fautes anciennes et de l'impossible réparation, qu'en est-il de leur ancrage chez le sujet ?

Les gardiennes de la mémoire d'un passé fautif sont toujours-là, mais la culpabilité, qui faisait vivre le crime parce qu'elle poussait le sujet à son renouvellement - on avait dit culpabilité surmoïque avec Francisco Pereña -, est bannie.

Cette « *mémoire des maux* » n'est plus persécutrice, le temps divin de la traque est dévolu, parce que, à sa place, il est question d'une intendance, tel que l'indique Nicole Loraux (1997) : « [Eschyle nommant les Érinées en tant que commisses à la « *mémoire des maux* »] désigne les Érinées à devenir dans la cité intendantes de la Mémoire, une mémoire intemporelle, étanche et comme ramassée en elle-même, une Mémoire qui dispensera préventivement les citoyens d'avoir à « *se rappeler les maux* » qu'ils se sont mutuellement infligés dans la stásis. »⁹⁹⁰.

Du déchaînement de la colère par le crime, la transformation opérant, il faudra dorénavant « jouer le jeu de l'Autre », le cas contraire signifie l'apparition de l'affect, de ce qui avait été rejeté. Ce crime est devenu une empreinte dont l'ardeur s'est effacée, on peut dire aussi que les affects sont régulés, ou administrés, pour être retirés et que la haine et la colère « ne sont plus de la partie ». Ce crime peut être ce crime antique, antérieur et fondateur, doublement oublié, qui a posé l'interdit à partir duquel le monde de la parole, de la demande et du désir, existent.

⁹⁸⁹ Vernant Jean-Pierre, *Entre Mythe et...*, op. cit., p. 455, 1996.

⁹⁹⁰ Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 37.

Par le crime, la séparation effectuée, le désir prend une distance avec la Chose « [...] *ce champ où se projette quelque chose au-delà, à l'origine de la chaîne signifiante, lieu où est mis en cause tout ce qui est lieu de l'être, lieu élu où se produit la sublimation* »⁹⁹¹ formule Lacan en 1960.

L'équilibre est fragile, dit-on avec Jean-Pierre Vernant (1996), ce champ d'horreur, structurellement inaccessible, est cependant à l'origine de ce qui va être la distance qui le sépare du sujet, la chaîne signifiante. Au « festin incestueux », aux actes de folie profanateurs de tout ordre, aux *folles passions* si redoutées par Athéna, et au désir fatal qui les sustente, la cité propose un nouvel ordre ancré dans le symbolique, qui cherche à couvrir tout égarement, au moins en ce qui se réfère à la différence et à la division, parce qu'il est fait d'un corps uni.

Déjà ces deux éléments laissent voir l'enclave imaginaire qui, aussi, fonde cette nouvelle disposition : « couvrir tout égarement » est de l'ordre de l'impossible et de la mort, et être fait « d'un corps uni » ne renvoie qu'à l'image répondant à l'insuffisance de chacun et à l'insupportable de la solitude. Le problème est que ce « corps uni » a, également, comme condition un sacrifice au niveau du désir du sujet à une entité imaginaire, « être reconnu ou honoré », c'est le sujet « réduit » à une question d'appartenance.

Il est fragile cet équilibre, reprenant les propos de Jean-Pierre Vernant (1996) pour une deuxième fois, parce qu'il ne peut pas franchir, dans l'absolu, ce lieu de mort et de création - reprenant la citation antérieure de Lacan - qui doit rester impossible parce que c'est dans son impossibilité que réside la parole. Et parce qu'il implique une double « contrainte » adressée à la pulsion de mort - par l'enjeu imaginaire de la mort symbolique et par le droit -, qui cependant doit rester vivante dans ce lieu de l'inconscient né avec le sujet lui-même.

« *Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce que l'homme, nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie [...] c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas - la puanteur, la corruption toujours ouverte comme un abîme - car la vie, c'est une pourriture.* »⁹⁹², écrit Lacan toujours en 1960.

C'est, probablement, pour répondre à cette fragilité que *la division*⁹⁹³ est retenue en tant que danger guettant la cité à l'intérieur - la position d'Athéna était sans équivoque, ceux qui s'égarèrent étaient exclus - et que l'union est maintenue non seulement par

⁹⁹¹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique...*, op. cit., 4 mai 1960, « La pulsion de mort », p. 253.

⁹⁹² Ibid., 18 mai 1960, « La fonction du beau », p. 272.

⁹⁹³ La division, le *mal absolu* pour la cité grecque depuis Homère. Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit., p. 21.

rapport à un « arrangement » civique des citoyens mais par rapport à la figure imaginaire de l'ennemi extérieur.

Et, c'est aussi, probablement, pour répondre à cette fragilité que, avec le temps, va circuler cette nécessité pour la démocratie athénienne d'oublier ses origines : oublier que c'est la lutte, le conflit, le geste inaugural du politique⁹⁹⁴ ; oublier que « rien ne s'oublie » ; oublier la mise à l'écart de la pulsion de destruction de la vie de la cité pour renforcer ainsi son éloignement ; oublier que le désir renvoie à la Chose, à l'intraitable. Oublier *le redoutable inconnu*.

Or, le sujet est là et avec lui *la mémoire de ce qu'il oublie*. Qu'est-ce qui est dit par Eschyle ? Que le crime, la mémoire-colère, la haine séparatrice, la jouissance impossible et le supplice, restent pour toujours parce qu'il n'y a pas une autre matière pour construire les fondations de la cité.

En fin de compte, cette tragédie d'Eschyle n'inaugure-t-elle pas la lutte du héros par rapport à son destin, là où le désir est mis en jeu ? Parce qu'elle situe, derrière tout choix du sujet, la faute et le désir d'impossible, et ce qui se dressait pour les faire taire.

La révolte est double pour le sujet : au niveau d'un Autre qui éloignait le sujet de son destin, et au niveau d'une réponse dans le symbolique, civique et politique, qui, tout en lui faisant sujet du choix, faisait de lui un « assujetti » à la question imaginaire de l'appartenance et à la question, aussi imaginaire, de vouloir régler et étouffer « tout conflit » par le symbolique sous la forme du droit.

La condamnation du héros à la répétition de la souillure et sa révolte, parce que le franchissement de l'*Atè* s'ouvre à lui en tant que choix, sont compromises par la proposition du droit : réguler ce que le sujet lui-même ne réussit pas à saisir, abandonnant l'acharnement à résoudre l'énigme de son désir.

En conséquence, l'acte criminel ne sera pas un choix du sujet, mais un acte qui doit s'inscrire, pour sa prise en compte, dans la logique conduisant à la responsabilité d'un citoyen, les doutes et l'acte lui-même, par exemple Oreste face au crime matricide, seront référées, non pas à la subjectivité, mais à ce par quoi on cherche à réguler sa vie pulsionnelle, le droit.

⁹⁹⁴ Se référer au texte de Nicole Loraux : *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Ibid., premier chapitre « L'oubli dans la cité ».

Indéniablement, le droit va induire une modification dans le rapport d'un sujet à ses actes, et pas seulement, car cette modification touche alors la logique avec laquelle le sujet fait face au monde et le rapport aux signifiants qui le déterminent.

Mais - et c'est Eschyle, par la résolution qu'il donne à la tragédie, qui permet cette pensée - il va falloir ne pas négliger l'existence de la haine, puis de la folie meurtrière, elles auront leur place dans les luttes extra-muros et contre tous ceux qui s'opposent à l'ordre nouveau de la cité.

Par ce souvenir, ramenant donc l'oubliée de l'oubli - du conflit oublié au crime et à la haine qui étaient leur ressort - on rencontre Freud et ce qu'il formulait en 1923, dans *Le moi et le ça* : le penchant à la destruction est le représentant de la pulsion de mort, pulsion à laquelle la haine fraye le chemin⁹⁹⁵.

On peut aussi préciser cette idée de la façon suivante, et, par elle, conclure cette partie où les Érinyes transformées en *Bienveillantes* protégeront pour toujours la cité, signalant également la fin de la tragédie l'*Orestie* d'Eschyle : la tendance à la destruction de l'autre - qui peut emprunter la voie du réel, du symbolique ou de l'imaginaire - a comme levier la haine, elle piétine ou écarte les obstacles qui peuvent se présenter à la pulsion de mort, à la jouissance dans son chemin.

⁹⁹⁵ Freud Sigmund, « Le moi... », op. cit., p. 213.

VIII. Figures de la haine

A. Autres Bienveillantes : celles de Jonathan Littell

1. Clarification

Le choix du livre *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, paru en 2006, n'a pas été particulièrement conduit par ce que le titre induit d'emblée, quoique, par principe, il faut croire que le nom choisi pour un ouvrage soit nécessairement en lien avec son contenu. Cela dit, la désignation en elle-même, *Les Bienveillantes*, constituait déjà une raison suffisante pour regarder cet écrit plus attentivement.

À cette première raison, cependant hasardeuse, se rajoutait le fait que la période historique abordée dans la fiction du récit correspond à cette période de l'histoire de l'humanité où la haine de l'être de l'autre est reliée à un discours d'extermination poussé à l'extrême, autrement dit à l'acte.

Le texte de Jonathan Littell interpelle⁹⁹⁶. Ici, ni critique littéraire, ni analyse ou tableau clinique des personnages à envisager, ni réflexion analytique concernant les massacres génocidaires, ni moralité à la fin du récit à chercher. La prise en compte de ce roman est articulée à cette question, toujours ouverte, de l'implication d'un sujet dans la capture de sa haine par un discours - quel qu'il soit - qui propose de régler le rapport de

⁹⁹⁶ Depuis 2006, *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell - qui a été un succès de librairie et qui a obtenu deux prix littéraires français, le *Grand Prix du Roman* de l'Académie française et le *Goncourt* - a éveillé des débats. Si les historiens qui se sont plongés dans la lecture du livre reconnaissent la rigueur au niveau de la documentation historique, les diverses polémiques qui ont eu lieu dépassent le champ historique et intègrent plusieurs autres angles d'étude : concernant l'objet du récit (est-il le bourreau nazi ? Est-il la bascule humaine dans le crime ? Est-il le miroir de la société nazie ? Est-il la tragédie de l'*Orestie* revisitée ?). Concernant une polémique au niveau des conséquences de la fiction lorsqu'il s'agit d'un fait historique, le rapport entre mémoire, témoignage, historicité et fiction littéraire. Concernant des éléments d'analyse plus ponctuels tels que la psychopathologie du personnage principal (était-il pervers, psychopathe ?), la sexualité du personnage et le lien avec les politiques de l'époque atteignant ses orientations sexuelles, les lieux géographiques et les repères chronologiques parcourus, etc. C'est à mettre en valeur un recueil de textes réalisé par l'écrivaine Murielle Lucie Clément. Clément Murielle Lucie, *Les Bienveillantes de Jonathan Littell, Études réunies par Murielle Lucie Clément*, Open Book Publishers, 2010, 350p. [Openbookpublishers.com](http://openbookpublishers.com)

l'homme avec ses semblables et avec sa propre jouissance, établissant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas.

Il faut avancer aussi que la tâche restera inachevée, tant est évidente la complexité du récit, de la psychologie du personnage principal et, surtout, de tous les axes ouverts concernant la spécificité du Troisième Reich et du nazisme, leur évolution et leurs conséquences, qui ne peuvent être mesurées, tant elles dépassent les actes de terreur qui ont été commis. Sans laisser de côté l'obscurité lorsque le regard se pose sur ce qui constitue la position du bourreau et de sa cruauté.

Résumer ce livre n'est pas un travail facile, l'auteur promène le lecteur dans les détails « ordinaires » d'un officier SS qui traverse l'Europe en guerre - au niveau chronologique les faits se déroulent de 1941 à 1945 - relatant les opérations allemandes contre l'Union Soviétique, Front de l'Est, et la chute de l'Allemagne nazie. Des descriptions féroces de la cruauté humaine, que le narrateur fera passer comme des banalités au sein d'une quotidienneté de rencontres et de carnages, seront introduites, immergées dans le discours du national-socialisme.

Entre massacres et crimes, entre souvenirs d'enfance, un monde onirique présent tout au long du roman et une sexualité traversée par l'inceste - frère-sœur -, la haine démesurée et l'amour absolu de Maximilian Aue affleurent : « *Je ne regrette rien : j'ai fait mon travail, voilà tout ; quant à mes histoires de famille, que je raconterai peut-être aussi, elles ne concernent qu'à moi ; et pour le reste, vers la fin, j'ai sans doute forcé la limite, mais là je n'étais plus tout à fait moi-même, je vacillais et d'ailleurs autour de moi le monde entier basculait.* »⁹⁹⁷.

Malgré cette sorte de détachement, ce sera Maximilian Aue qui sera le guide de ses *Bienveillantes*, à moins que ce soit une forme prise par les Bienveillantes de toute une époque. On va suivre donc le récit de Jonathan Littell, partie par partie : *Toccata, Allemande I et II, Courante, Sarabande, Menuet (en rondeaux), Air et Gigue*.

C'est un roman de haine et de folie, mais encore - et c'est l'hypothèse explorée ici - c'est un roman qui parcourt le sentier orestien ; c'est justement pour cela qu'il fallait s'arrêter et qu'il fallait, d'une façon qui peut se révéler assez brève, être déterminé à chercher cette transformation des Érinyes en intendantes de « la mémoire des maux ».

⁹⁹⁷ Littell Jonathan, op. cit., p. 15.

2. Du contexte du discours : le Troisième Reich et le nazisme.

Un aperçu du contexte est nécessaire pour mieux saisir l'atmosphère dans laquelle se développe la narration de Jonathan Littell, cet aperçu reste prudent et ne pointe pas un élément ou un autre sous une dimension causale.

Au-delà d'une gêne causée par l'introduction de la fiction dans *cet* excès réel de l'horreur lié au nazisme - on fait référence à une phrase de Marie-Jean Sauret dans un article publié dans la revue *Barca !* en 1996⁹⁹⁸ - et au-delà de cette gêne redoublée parce que, dans cette fiction, la parole est donnée au bourreau⁹⁹⁹ : on va « prêter l'oreille » à une parole provenant de l'agent de la terreur et du discours qui la soutenait.

C'est la prise en compte d'un discours et d'une logique qui se prononçaient, à ce moment-là, en tant que régisseurs des modes de pensée et de fonctionnement des hommes. Cela veut insister sur la dimension langagière qui, pervertie, organisait la vision du monde selon Une « façon » de s'approprier la jouissance impossible, d'en être le maître.

L'intention n'est pas de comprendre ce qui s'est passé entre 1933 et 1945 avec le Troisième Reich et le nazisme, cet objectif dépasserait largement ces quelques lignes et c'est peu probable que, en s'y plongeant, il puisse être abouti.

C'est, d'ailleurs, de ce caractère illusoire, imaginaire de la compréhension, signalé par Lacan (1955) dans le *Séminaire III, Les psychoses*, qu'il mettait en garde les analystes¹⁰⁰⁰. La compréhension, posée en tant que but, éloignerait la prise en compte de la dimension signifiante et boucherait les liens possibles aux diverses articulations de la subjectivité et du lien social :

- Parce que, en concluant, « on croira connaître le pour quoi de ce qui s'est passé », on le clôturera, on fermera la pensée par l'impossibilité de la réflexion au risque de constituer un autre noyau de « croyance » en un réel saisissable.

⁹⁹⁸ « [...] les crimes nazis dépassent en intensité, en raffinement, en quantité, ceux dont le monde – de même idéologie eugéniste – s'est rendu coupable, mais que cet excès ne constitue pas l'essence du nazisme : il en est une conséquence. » Sauret Marie-Jean, « Un écueil de la mémoire : la science nazie », in *Barca !*, n° 6, p. 79, 1996.

⁹⁹⁹ Cette option a un lien avec ce que Bertrand Ogilvie (2001) affirme dans son essai « Comparer l'incomparable » : « Si les victimes n'étaient rien, si à fortiori, elles n'avaient rien, alors leur extermination n'a pas de sens tant qu'on cherche de leur côté les raisons du sort qui leur fut infligé. Cette raison ne peut donc se trouver qu'ailleurs. C'est-à-dire du côté des bourreaux. ». Ogilvie Bertrand, op. cit., p. 100.

¹⁰⁰⁰ Lacan Jacques, *Séminaire III, Les Psychoses*, op. cit., p. 14-15, p. 31.

- Parce qu'il y a quelque chose qui demeure « inaccessible », et c'est ce qui est rapporté par Primo Levi - et par d'autres rescapés - dans son livre *Si c'est un homme* (1958), dont la phrase qui suit n'est qu'un exemple.

Lors de la rencontre, au *Lager*, avec le responsable de la section de spécialistes en chimie, Primo Levi témoigne : « *Car son regard ne fut celui d'un homme à un autre homme ; et si je pouvais expliquer la nature de ce regard, échangé comme à travers la vitre d'un aquarium [...] j'aurais expliqué du même coup l'essence de la grande folie du Troisième Reich. [...] Le cerveau qui commandait à ces yeux bleus et à ces mains soignées disait clairement : « Ce quelque chose que j'ai là devant moi appartient à une espèce qu'il importe sans nul doute de supprimer. Mais dans le cas présent, il convient auparavant de s'assurer qu'il ne renferme pas quelque élément utilisable.»* »¹⁰⁰¹.

Primo Levi indique que ce caractère d'« inaccessibilité », lié à l'extermination, concerne le choix subjectif d'un individu qui fait qu'il soit du côté du bourreau, *la nature de ce regard*, ce choix où s'imbrique le rapport d'un sujet au langage, à la jouissance et au corps.

Sans oublier que ce regard est *échangé comme à travers la vitre d'un aquarium*, il reste voilé, parce que, peut-être, derrière il n'y a que le vide, la mort. La nature de ce regard ne peut pas être percée, la limite est celle du réel.

L'« inaccessibilité » ne tient pas qu'au tableau exposé. Le résultat de cette rencontre complexifie et renforce le caractère d'opacité, Primo Levi : « *« [...] Aucune communication possible. Je suis spécialiste en chimie minérale. Je suis spécialiste en synthèses organiques. Je suis spécialiste... »* »¹⁰⁰². Disponible à être cet « élément utilisable », désirant être cet « élément utilisable », nécessitant - pour vivre - de prendre la place de cet « élément utilisable », le reste, le déchet utilitaire.

L'antérieur, on l'avait dit, ne correspond qu'à un angle de l'horreur, un de ces « sans-sens » qui donne corps à cette logique créatrice des camps de concentration et d'extermination.

L'objectif alors, dans cette partie, est d'essayer de saisir ce qui peut entrer en jeu en tant que ressort de cette mouvance macabre narrée dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell. Ne seront nommés, par la suite, que certains événements historiques et éléments d'analyse. Ce court regard peut cependant donner quelques repères à partir desquels le

¹⁰⁰¹ Levi Primo, *Si c'est un homme*, Paris, éd. Julliard, Pocket, p.113, 1997.

¹⁰⁰² Ibid.

drame de cette fiction historique se déroule. Ce n'est pas un pléonasme que de dire que cette recompilation ne peut être que bien incomplète.

a. Le Troisième Reich

Le Troisième Reich, cet empire allemand où l'intention, la pensée et la nomination de la destruction se transforme, entre 1933 et 1945, en acte d'anéantissement envers tous ceux qui, désignés par l'idéologie dominante, étaient considérés comme exclus ou non-appartenant à une « race supérieure » désignée.

En 1933, à l'arrivée d'Adolph Hitler au pouvoir (le 30 janvier 1933)¹⁰⁰³ par sa nomination au poste de chancelier et par les dispositions prises par lui les mois suivants, le Troisième Reich, l'État nazi, devient un régime qui instaure un état d'exception.

L'utilisation du terme « état d'exception » implique d'emblée l'adhésion à une définition, celle-ci est formulée par Giordano Agamben dans son livre *État d'exception, Homo Sacer* (2003) : « *L'état d'exception n'est pas un droit spécial (comme le droit de guerre), mais en tant que suspension de l'ordre juridique lui-même, il en définit le seuil ou le concept limite.* »¹⁰⁰⁴.

Relatif au Troisième Reich, cela permet de clarifier le caractère de la dérogation ou de la *suspension* concernant la référence de l'État allemand au droit et à la loi - cadre situé à partir de la constitution de Weimar du 11 août 1919, comprenant l'ensemble de textes constitutionnels qui cherchaient à garantir les libertés individuelles, la séparation des pouvoirs et le système démocratique comme mode de fonctionnement du politique¹⁰⁰⁵.

Ainsi, le franchissement de ce seuil n'était pas la réponse d'un pouvoir face à la guerre - ce qui pouvait introduire la notion d'un État organisant son système autour de la singularité portée par la guerre - mais une limite marquant le passage à un nouvel ordre juridique atteignant toutes les fonctions de l'État lui-même.

¹⁰⁰³ Si l'on commence par l'instauration du Troisième Reich, il est évident qu'une antériorité - l'Allemagne d'« avant Hitler » - est reconnue. La jonction de divers facteurs - sociaux, historiques, économiques, politiques - a été constatée depuis longtemps par les historiens, sans « toutefois » expliquer, dans sa totalité, ce qui s'est passé par la suite avec l'arrivée d'Adolph Hitler au pouvoir.

¹⁰⁰⁴ Agamben Giorgio, *État d'exception...*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁰⁵ La DigiThèque des Matériaux Juridiques et Politiques, accueillie sur les serveurs de l'Université de Perpignan, propose un site de documentation juridique et politique concernant la France et l'Europe. Le texte de la constitution de Weimar de 1919 est à trouver sur ce site. <http://mjp.univ-perp.fr/constit/de1919.htm> Il est important de signaler que la « République de Weimar » (1918-1933) n'était pas un tableau parfait de démocratie.

Un des premiers actes de Hitler est la dissolution du parlement (le 1 février) et l'exigence des nouvelles élections législatives afin d'accentuer le pouvoir du parti nazi. L'intimidation, la censure, les arrestations abusives et l'interdiction de manifestations citoyennes lors de cette période électorale ont un ancrage légal du moment où un décret présidentiel, « Décret pour la protection du peuple et de l'État », du 28 février 1933, suspend la garantie des droits fondamentaux énoncés par la Constitution de Weimar.

Ce décret « [...] permet d'ouvrir la chasse aux opposants, d'abord les communistes et quelques semaines plus tard les socialistes du SPD. Pour les accueillir, le 21 mars, le premier camp de concentration est ouvert à Dachau. Les biens des « ennemis du peuple » sont confisqués. »¹⁰⁰⁶.

Toujours est-il que, indique Giorgio Agamben (2003), « Le décret ne fut jamais révoqué, si bien que tout le Troisième Reich peut être considéré, du point de vue juridique, comme un état d'exception qui a duré douze ans. »¹⁰⁰⁷.

Ce décret et la « Loi des pleins pouvoirs », adoptée le 24 mars 1933¹⁰⁰⁸, par laquelle Hitler pouvait édicter des lois sans passer par le parlement, constituent deux éléments clés du processus mis en œuvre pour accéder au pouvoir total.

Surveillance et maîtrise sur les médias, éradication de toutes les forces possibles et existantes d'opposition et une population, paraphrasant une phrase de Jacques Sémelin (2005), sous un système de propagande¹⁰⁰⁹ qui l'enveloppait proposant un sens unique pour tous.

Le pouvoir légitimait socialement son action par la propagande et, en même temps, conduisait une pensée unique à partir d'un appareil qui fabriquait des émotions : contre « un ennemi » - construit par la même machine de propagande -, telles que la peur, le ressentiment, l'insécurité, le mépris et la colère, puis, en guise de « réponse » face au

¹⁰⁰⁶ « Ordonnance du président du Reich du 28 février 1933, pour la protection du peuple et de l'État. [...] il est ordonné ce qui suit en vue de prévenir les actes de violence communistes menaçant la sécurité de l'État : Article premier. [...] seront valables les restrictions de la liberté personnelle, du droit de libre opinion - y compris la liberté de la presse - du droit d'association et de réunion, les immixtions dans le secret des lettres, de la poste, du télégraphe et du téléphone ; les visites domiciliaires, saisies, restrictions de la propriété, même au delà des limites jusqu'alors fixées par la loi. ». <http://mjp.univ-perp.fr/constit/de1933.htm>

¹⁰⁰⁷ Agamben Giorgio, *État d'exception...*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁰⁸ « Loi du 24 mars 1933 édictée en vue de remédier à la détresse du peuple et du Reich. Article premier : Des lois du Reich pourront, en dehors de la procédure prévue par la Constitution du Reich, être également édictées par le Gouvernement du Reich. [...] ». <http://mjp.univ-perp.fr/constit/de1933.htm#19.8.34>

¹⁰⁰⁹ Cette énorme machine de propagande est l'œuvre du ministre à l'Éducation du peuple et à la Propagande (1933-1945) Joseph Goebbels.

trouble mobilisé, la fierté, le sentiment de supériorité et le « salut » par l'union, ce dernier touchant, évidemment, la peur de « ne plus appartenir à la collectivité »¹⁰¹⁰.

De 1933 à 1934, Hitler installe un régime de contrôle absolu¹⁰¹¹ au niveau des institutions étatiques et une incorporation de la population allemande à une idéologie portée par l'État lui-même.

Les actions « justifiées », l'État poursuit un processus de légitimation de celles-ci par l'élaboration des lois à l'encontre des populations déclarées comme étant un danger, non par rapport à l'État en lui-même, mais par rapport à l'idée soutenant celui-ci : la suprématie de la race¹⁰¹².

L'État, ne défendant les droits que de « certains », attendant directement et incitant la violence contre ceux qui avaient été auparavant exclus juridiquement de sa protection ou contre ceux qui devaient être corrigés à cause de leur « déviance » ou exterminés à cause de leur « nature », se fait lui-même destructeur des frontières qui marquaient une séparation à l'éclatement des atrocités sans frein.

Dans ce sens, la Nuit de cristal, ce pogrom du 9 novembre 1938 et les déportations qui en suivirent en camp de concentration correspondent à un « avant-goût » de ce qui sera plus tard le processus d'extermination des juifs d'Allemagne mais aussi d'Europe.

Si à l'intérieur le meurtre était « une affaire du pouvoir en place », dans le sens que, au lieu de maintenir l'interdit, l'État lui-même devient meurtrier et animateur de la transgression, si d'autres institutions, qui pouvaient se soulever face à légitimité du crime et aux crimes en tant que tels, défont ou se taisent¹⁰¹³, la position des acteurs extérieurs, entendue celle-ci comme la position des acteurs internationaux, ne met pas

¹⁰¹⁰ Sémelin Jacques, op. cit., p. 95, 96 et 97.

¹⁰¹¹ 2 août 1934 Hitler se proclame "Führer und Reichskanzler" (Chef et chancelier du Reich).

¹⁰¹² Les homosexuels, les criminels, les personnes (adultes ou enfants) handicapées psychiques ou mentales, les Tziganes, les juifs, les communistes, les socialistes, tous ceux qui manifestent une opposition - journalistes, hommes politiques ou représentants religieux - les francs-maçons ou témoins de Jéhovah, les métis afro-allemands ou les personnes originaires des colonies ; chacun est visé selon l'écart comportemental-malade ou biologique-racial par rapport à un groupe qui est celui auquel l'idéologie attribue la suprématie. Diverses lois viendront donner une légitimité à l'exclusion et aux crimes, il y a par exemple la Loi sur la protection de la santé héréditaire de la Nation allemande - une campagne de propagande en faveur de l'euthanasie et de l'eugénisme a lieu depuis la Loi sur la stérilisation forcée des patients atteints d'une maladie héréditaire (1933) - ou les premières lois raciales publiées en 1935, "Lois de Nuremberg": Loi sur le drapeau du Reich, Loi sur la citoyenneté, perte de la nationalité allemande pour les juifs, Loi sur la protection du sang allemand et de l'honneur allemand.

¹⁰¹³ Concernant la position des Eglises par rapport aux lois du Troisième Reich et au pogrom de 1938 se référer au texte de Jacques Sémelin, 2005. Sémelin Jacques, op. cit., p. 107-110, 115 et 133.

en question ou ne pose aucun obstacle, non plus, à la terreur qui est déjà en œuvre¹⁰¹⁴ et qui est prête à se poursuivre extra-muros.

À partir de 1939, comme l'exprime Jacques Sémelin (2005), « *L'Europe bascule complètement dans la guerre qu'elle n'a pas voulu voir venir.* »¹⁰¹⁵.

À l'intérieur des frontières, la guerre « oblige » à retirer le regard de ce qui se passe si ce n'est pas au travers du filtre installé lorsqu'il s'agit de la protection « réelle du nous », la dynamique sécuritaire tranche sur les questions internes, les civiles « pour leur propre défense » font partie, dorénavant, du corps uni de l'État en guerre.

Et, cependant, « ils se passent des choses » à l'intérieur de l'Allemagne. Au niveau de la toute-puissance policière dont le Troisième Reich s'est dotée, au niveau des crimes contre la population elle-même, au niveau de la déportation et du processus d'extermination organisé contre les juifs¹⁰¹⁶, les Tsiganes, les malades mentaux, les opposants au régime et les homosexuels.

Au niveau de la confirmation, au sommet du pouvoir, d'une idéologie référée à la science dont la définition de sujet est conclue comme un objet naturel, une donnée biologique : le national-socialisme. « *La science nazie entend enfermer la définition du sujet dont elle est digne dans le cadre de ses caractéristiques biologiques - bien sûr en fonction de la biologie qu'elle connaît. Elle se présente ainsi comme un cas particulier de la réduction tendancielle, par la science en général, du sujet à l'anonymat* »¹⁰¹⁷, tel que l'exprime Marie-Jean Sauret dans l'article « Un écueil de la mémoire : la science nazie » (1996). Le national-socialisme sera rapproché par la suite.

Inutile de reprendre ici la chronologie du déploiement de l'empire allemand entre 1939 et 1941, ou de s'arrêter sur la réponse impuissante des États européens face au pouvoir allemand et sur la constitution d'une union internationale d'opposition à l'extension du nazisme.

¹⁰¹⁴ Est-il possible de poser la question concernant l'indifférence des autres États ? Leur passivité ? Ces questions sont abordées par Jacques Sémelin, 2005. Ibid., p. 159-162.

¹⁰¹⁵ Ibid., p. 169.

¹⁰¹⁶ Heinrich Himmler (1900-1945) et Reinhard Heydrich (1904-1942) sont les artisans des camps de concentration et d'extermination des opposants et de tous ceux qui ne répondaient pas aux linéaments de la race aryenne, d'abord à l'intérieur de l'Allemagne, puis à l'extérieur dans les pays occupés.

¹⁰¹⁷ Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit., p. 93. Marie-Jean Sauret (mai 2014), dans le cadre d'un échange, clarifie ce point : « il s'agit soit du sujet dont la science parle (tous les objets de même type sont équivalents), soit des traces du sujet dans le savoir qu'elle produit (pour atteindre l'objectivité et permettre la généralisation des résultats) – pour le distinguer du sujet qui se fait un nom à fabriquer la science, avec la découverte scientifique. »

Deux tournants sont à nommer : suite à l'attaque des troupes japonaises contre les troupes américaines à Pearl Harbor le 7 décembre 1941, l'entrée des américains à la guerre du côté des Alliés, et, du côté de l'Union soviétique, la capitulation des allemands en 1943 lors de la bataille de Stalingrad (de juillet 1942 à février 1943).

Stalingrad, la première défaite des troupes nazies, le Reich réagit par la Guerre Totale. En février 1943, Joseph Goebbels, ministre de Propagande du Troisième Reich, fait un « atout » de la nomination de la « guerre totale » aux fins non seulement propagandistes mais aussi politiques.

La guerre totale, cette nomination ne peut être écartée de la « Grande Guerre » (1914-1918), qui est définie par l'historien Enzo Traverso (2001) comme le contexte à partir duquel le totalitarisme trouve son essor : « [...] « *la guerre totale* » inaugurerait l'ère des massacres technologiques et révélait l'horreur de la mort anonyme de masse. »¹⁰¹⁸.

Voici que l'on rencontre l'anonymat, toutefois - comme le formule l'historien à propos de la première guerre mondiale¹⁰¹⁹ - il est introduit comme étant le produit de la mort dans les tranchées, tandis que l'*anonymat* sur lequel le Troisième Reich fonde ses principes est une façon de voir l'humain le coupant de sa subjectivité et l'enfermant, tel que l'avait dit Marie-Jean Sauret (1996), dans une détermination biologique. L'anonymat de la mort dans la guerre ne faisait partie que d'un *anonymat* déjà réusit couvrant les différences particulières de chacun par la certitude de la race.

Dans le discours prononcé à Berlin le 18 février 1943, Goebbels fait un appel au peuple allemand à s'engager jusqu'aux dernières conséquences, contre les bolcheviques et le peuple juif, et justifie les décisions prises jusqu'à alors. Ce n'est pas que les massacres débutent à partir de là - cela fait presque dix années que le crime s'est instauré dans le Troisième Reich -, mais l'introduction d'une guerre absolue induit la résolution de la guerre : soit la destruction totale de l'autre, l'ennemi, soit l'anéantissement du peuple allemand.

¹⁰¹⁸ Traverso Enzo, *Le totalitarisme, " Le XX^e siècle en débat "*, collection Essais, Éditions du Seuil, Introduction, p.9, 2001.

¹⁰¹⁹ Mohammed Ham (2008), dans l'article, déjà cité, « " État de la horde " Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », indique : « *Si la Première Guerre mondiale marquée par le meurtre des masses a inscrit un trauma événementiel dans les liens humains, cela amène de la part de Freud un remaniement conceptuel via la question de la névrose traumatique et plus largement des névroses de guerre. Il lui impose y compris de revisiter sa théorie des pulsions par l'introduction du concept de pulsion de mort qu'il inscrit dès lors dans un au-delà, là où il n'y a plus ni plaisir ni déplaisir, juste une jouissance qui peut atteindre le morbide. Cette guerre, aussi meurtrière soit-elle, n'entame en rien la capacité de Freud à écrire sur et à partir du traumatisme ses « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), ou de s'interroger épistolairement avec A. Einstein « Pourquoi la guerre ? » (1932), Tout cela reste encore de l'ordre de la culture et participe de son malaise. Il n'y a pas eu de temps de latence, d'oubli, de refoulement, avant que la fabrique du meurtre de masse ne se mette en route. ».* Ham Mohammed, op., cit.

Voici une partie du discours de Goebbels pour souligner la demande adressée au peuple et le message envoyé aux dissidents : « *Le peuple allemand fait maintenant face à la plus grave demande de la guerre, celle de trouver la détermination de mettre à contribution toutes nos ressources pour protéger tout ce que nous avons et tout ce que nous aurons besoin à l'avenir. [...] La guerre totale est la demande de l'heure. Nous devons arrêter l'attitude bourgeoise que nous avons vue dans cette guerre jusqu'à maintenant : lave-moi le dos, mais ne me mouille pas ! [...] Nous devons donc utiliser toutes nos ressources, aussi rapidement et complètement que pratiquement possibles. Toute inquiétude inutile doit être rejetée. L'Avenir de l'Europe dépend de notre succès à l'Est. Nous sommes prêts à la défendre [...]* »¹⁰²⁰.

Appel à l'engagement total, comme on peut le visionner sur un document produit par le système de propagande nazie, retransmis en France par les autorités vichystes : « *Une menace mortelle immédiate pèse sur toutes les puissances européennes, l'occident est en danger.* »¹⁰²¹.

Ou, comme le formule l'historien Johann Chapoutot (2005), dans l'article « Nazisme et guerre totale : entre mécanique et mystique », « *À partir de février 1943, le nazisme entre en effet, à l'intérieur, dans la phase du full fascism, celle d'une terreur débridée qui culminera après juillet 1944, et, à l'extérieur, dans un combat particulièrement inexpiable qui se soldera par l'effondrement, éclatant, fracassant, du Reich, dans les ruines fumantes de Dresde, Hambourg, Mannheim, Darmstadt, Berlin, en mai 1945.* »¹⁰²².

Le processus de cette folie de terreur va d'un « état d'exception », où le droit était suspendu pour se fournir des nouvelles formes juridiques pour légitimer les crimes, à un « état de guerre », qui appelait et autorisait le meurtre, puis à un « état de guerre totale » où il n'y avait plus de sortie entre l'extermination de l'ennemi ou la sienne propre.

Entre 1943 et 1944, peu à peu les pays occupés sont libérés par les Alliés. La guerre tourne au désavantage des troupes allemandes.

¹⁰²⁰ Joseph Goebbels, *Rede von Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda im Sportpalast (Discours du ministre du Reich à l'Éducation du peuple et à la propagande au Palais des sports)*, Berlin, 18 février 1943.

¹⁰²¹ Ces « Actualités » étaient diffusées par les autorités fidèles au gouvernement de Vichy (1940 à 1944). *Goebbels appelle l'Allemagne et l'Europe à se mobiliser contre le bolchévisme*. Sur le site de l'INA, « Jalons », Pour l'histoire du temps présents. <http://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu00251/goebbels-appelle-l-allemande-et-l-europe-a-se-mobiliser-contre-le-bolchevisme.html>

¹⁰²² Chapoutot Johann, « Nazisme et guerre totale : entre mécanique et mystique », article publié sur le site Sens Public, revue en ligne, mars 2005. <http://www.sens-public.org/spip.php?article171>

En 1945, l'économie est fortement détériorée, les usines n'ont plus des matières premières nécessaires pour la production d'avions ou d'armements. Les vivres manquent. Les villes allemandes sont bombardées régulièrement, les conditions de vie se sont dégradées vertigineusement.

L'appareil de l'État n'assure plus l'organisation du Reich, les décisions sont prises localement et de façon désordonnée. Des mouvements conspirationnistes sont démasqués, ainsi que des tentatives échouées de négocier avec les alliés, des rivalités et des conflits voient le jour entre les plus proches au pouvoir.

Le pouvoir nazi s'effondre, Hitler se suicide le 30 avril 1945, puis le lendemain ce sera le tour de Joseph Goebbels. Les troupes soviétiques prennent Berlin, ceux qui restent aux commandements ne tarderont pas à capituler ou seront capturés, le Troisième Reich s'achève.

C'est par une phrase attribuée à Hitler, soulignée par l'historien et politologue Niall Bond (2012), que cette prise en considération de l'évolution et de la chute du Troisième Reich va se terminer : « *Au moment de la défaite, les Allemands semblaient pour les observateurs traîner les signes extérieurs de l'existence sans espoir ou perspectives : Hitler avait déclaré, le 30 avril 1945, qu'il n'était point nécessaire de considérer les besoins vitaux fondamentaux d'un peuple qui s'était révélé comme étant le plus faible.* »¹⁰²³.

La prise en compte de ces paroles permet de renouer avec la réflexion à un niveau autre que celui de l'histoire, ceci non seulement par la nomination de la haine et de son objet impérissable, mais aussi par la réintroduction de la faute et de la peine, qui avaient déjà été examinées à travers la tragédie d'Eschyle.

Ces paroles ramènent la haine jusqu'à la fin, l'agonie, le trépas réservé aussi à ceux qui n'avaient pas accompli le destin de mort pour ces autres hais. Le Hain peut changer de camp et se trouver « dans nos lignes », l'aimé peut voir sa position se transformer, il peut devenir celui qui mérite l'exclusion et l'extermination, objet à haïr lorsqu'il « dévoile » sa nature de traître.

C'est l'Érinnye du père, Atrée, poursuivant Oreste jusqu'à sa mort, si le crime du meurtre de la mère n'était pas effectué, c'est la haine du Führer parce que ce peuple n'était pas celui de sa folie d'une race suprême, victorieuse par définition.

¹⁰²³ Bond Niall, « L'heure zéro : un mythe fondateur de l'Allemagne de l'après-guerre », 2012, <http://www.sens-public.org/spip.php?article914>

b. Le nazisme

Le nazisme, où « [...] la science domine le lien social. »¹⁰²⁴.

Christiane Alberti, Marie-Jean Sauret
(1996).

Après avoir décrit, sommairement, l'évolution du Troisième Reich, il est temps de regarder le discours idéologique sous lequel il avait évolué. Le nazisme est le terme qui rend compte de cet ensemble d'idées qui a eu la propriété d'arrêter, de figer le mouvement de pensée et qui a eu « l'usage » de cette propriété dans l'instauration de l'impunité du crime.

Une fois de plus il faut accepter une intention qui ne peut être que modeste, plusieurs angles de lecture devront être mis de côté et laissés aux vrais spécialistes¹⁰²⁵ (l'historicité du terme, les formes sous lesquelles il se manifeste aujourd'hui, le passage du discours idéologique à l'acte, les diverses dimensions qui avaient contribué à sa naissance et à son évolution - sociologique, économique, politique, culturelle, scientifique -) pour juste dessiner, de ce discours du national-socialisme, certains vecteurs et conceptions qui en faisaient partie et qui constituaient leur ressort.

La pierre angulaire de l'édifice de la politique d'état du Troisième Reich est une conception de la suprématie raciale¹⁰²⁶, tout est vu au travers de ce spectre : les arts, les valeurs, l'économie, le rapport à l'autre, la politique, la science, le droit, les lois, la santé, les institutions, la vie et la mort.

Dans le nazisme, c'est une politique d'exclusion qui se définit vers une politique exterminatrice, sa radicalité est signifiée dans *Mein Kampf*, texte dans lequel Hitler, comme le formule l'historien Enzo Traverso (2021), article « [...] le racisme biologique de type scientiste, le darwinisme social, qui préconise une sélection naturelle des races,

¹⁰²⁴ Alberti Christiane, Sauret Marie-Jean, « Un océan de fausse science », in *Barca !*, n° 6, p. 76, 1996.

¹⁰²⁵ Il est intéressant de lire, concernant le travail historiographique et les débats ouverts sur le nazisme et la Shoah comme objets d'étude historiques, le chapitre 4 « Nazisme » et le chapitre 5 « Comparer la Shoah » du livre d'Enzo Traverso *L'histoire comme champ de bataille*. Traverso Enzo, *L'histoire comme champ de bataille*, éd. La découverte, p. 127-183, 2012.

¹⁰²⁶ À propos des fondations du national-socialisme, la construction des mythes, les théories racistes et le lien aux actes d'extermination : Sémelin Jacques, op. cit., p. 79, 80, 84, 169, 179, 205 et 206.

les stéréotypes sociaux de l'antisémitisme traditionnel et les nouveaux mythes politiques axés autour du juif comme archétype du révolutionnaire et du subversif. »¹⁰²⁷.

Les liens du « nous » ne sont pas établis ayant comme référence une nation¹⁰²⁸ ou une religion, ils ont comme référence un élément extrait des découvertes scientifiques¹⁰²⁹ de l'époque qui vient définir les frontières de toute manifestation humaine. Ce « quelque chose » trouvé n'accepte pas d'interprétations ou d'associations, n'admet pas des doutes, c'est un constant de vie lié à la nature : le biologique. Pour le national-socialisme un fragment est isolé et est transformé en essence du discours.

La race devient un noyau qui, nourri et identifié par l'idéologie scientifique, prend une densité de norme, puis de loi ; la race concentre tout un imaginaire relatif à la supériorité, la pureté, la santé, le progrès et, logiquement dans le miroir, à ces contraires, l'infériorité, la maladie, l'impureté, la dégénérescence.

Lorsque les criminels, les homosexuels, les juifs, les tziganes, qui correspondaient déjà à des *stéréotypes négatifs de l'altérité*¹⁰³⁰ - indique Enzo Traverso, dans le livre *L'histoire comme champ de bataille* (2012), articulant une réflexion de l'historien George L. Mosse - entrent à faire partie des catégories médicales, il ne s'agit pas uniquement d'un processus d'objectivisation, il s'agit d'une fixation à une place qui va permettre par la suite de prendre des dispositions concrètes dans le sens d'écarter, d'exterminer, de « soigner » ou de « rééduquer » tous ceux qui ont été inclus dans le cadre d'« hors-norme » selon des axes définis par le champ scientifique.

Ensuite, la race « élue » a une production orientée par la « reproduction » - le décret de Hitler du 7 octobre de 1939 pour le *renforcement de la race allemande* en constitue un exemple -, l'acte de produire n'est là que pour participer au maintien de la race, à la rendre plus forte, à « perpétuer sa supériorité ».

¹⁰²⁷ Traverso Enzo, *L'histoire...*, op. cit., p. 161.

¹⁰²⁸ Hanna Arendt, dans son texte *Les origines du totalitarisme* - dans le chapitre « L'Antisémitisme » - le formule ainsi : « [...] leur propagande nationaliste [celle des nazis] était destinée aux compagnons de route, et non aux adhérents convaincus ; à ceux-ci le parti rappelait sans cesse sa conception logiquement supranationale de la politique. [...] Les nazis éprouvaient un mépris authentique, et qui ne se démentit jamais, pour l'étroitesse du nationalisme et le provincialisme de l'État-nation ; ils répétèrent sans cesse que leur " mouvement " de dimension internationale [...] était pour eux plus important qu'un État [...] ». Arendt Hanna, *Les origines du totalitarisme*, in *Arendt. Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, éd. Quarto Gallimard, p.220, 2005.

¹⁰²⁹ Dans l'article de Marie-Jean Sauret « Un écueil de la mémoire : la science nazie » (1996), l'auteur étudie les ressorts et les effets du nazisme dans leur lien à une idéologie scientifique - dont l'antécédent est le *darwinisme social* - mise à la place du commandement. Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit.

¹⁰³⁰ Traverso Enzo, *L'histoire...*, op. cit., p. 97.

La création est de l'ordre de l'intolérable et de l'inaccessible lorsque la « production » est conditionnée par des paramètres déjà établis, sans la moindre possibilité évolutive de révolte ou de symptôme, étant annihilés ou bâillonnés dès leur repérage par le pouvoir. C'est d'être le maître du réel et de la possibilité de représentation.

C'est la position de rejet du nazisme face à l'art moderne, nommé « art dégénéré » (comme illustration se référer à l'exposition d'art dégénéré à Munich en 1937) au profit d'un art inspiré du classicisme dans une allégorie à la race aryenne et à toute l'idéologie nationale-socialiste. Ou, dans un autre registre, le refus foncier aux personnes atteintes d'une maladie psychique - jusqu'à la stérilisation ou l'euthanasie, intervention bien sûr fondée sur un regard d'« expertise eugéniste » - des possibilités de création, création du lien social, propres à n'importe quel être humain¹⁰³¹.

Il faut cependant retenir qu'il ne s'agit pas d'acquiescer ou de contester la création, c'est encore plus radical que cela, « [...] *c'est l'acte de création qui est hors de sa portée.* »¹⁰³², comme il est indiqué par Marie-Jean Sauret (1996). Une question surgit immédiatement, sans se lancer à la poursuite de la réponse : qu'advient, dans ce rejet, le sujet de l'inconscient, lieu de création ?

Dans le livre *Le Sacrifice au Dieu Obscur* Armand Zalozyc (1994) propose une définition du nazisme, « *Je dirai que le nazisme est la logique de la Volksgemeinschaft lorsqu'elle entre dans le réel.* ». Quelques lignes auparavant l'auteur avait défini ce qu'est la Volksgemeinschaft, « [...] *c'est la Communauté du peuple, mais d'un peuple pris comme étant déjà en soi une Gemeinschaft, c'est-à-dire un ensemble qui fait Un, fondé sur sa conformité à un certain type. On traduit généralement, au plus près, Volksgemeinschaft par "Communauté raciale du peuple". Et on sait que toute la question était de savoir si vous faisiez partie de la Volksgemeinschaft ou si vous n'en faisiez pas partie. Votre destin, votre vie en étaient radicalement changés, selon que vous en étiez ou pas.* »¹⁰³³.

Le problème posé par le nazisme est complexe : comment sera résolue le « faire Une communauté », la question de l'identification, avec des sujets structurellement divisés entre ce qui concerne la jouissance, hors-signifiant, et ce qui concerne la reconnaissance de l'Autre, du côté donc du désir supposé à l'Autre ?

¹⁰³¹ Voir : Hasapis Lydie, *Les expériences de la mort - L'expérimentation humaine menée par les allemands et les japonais entre 1931 et 1945-*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Médecine, Université Claude Bernard Lyon 1, 129.p, 2010.

¹⁰³² Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit., p. 98.

¹⁰³³ Zalozyc Armand, op. cit., p.67, 1994. Pour un court aperçu de l'apparition et de l'évolution de la notion *Volksgemeinschaft* au 19^e siècle se référer à la page 68. Pour l'interrogation qui est articulée par la suite, ainsi que pour les réflexions résultantes, voir du même texte de la page 68 à la page 77.

La logique de la *Volksgemeinschaft* serait d'établir un critère opérateur d'une séparation définie : être aryen ou ne pas l'être selon un nombre de données établies. La question de la division subjective est tranchée par la mise à l'écart de la division elle-même, ou plutôt, comme Armand Zaloszczyk l'indique, par un déplacement où la division sera placée à la frontière de la *Volksgemeinschaft* permettant au peuple de faire Un par la production d'un déchet.

Nonobstant - c'est toujours Armand Zaloszczyk (1994) qui suit la réflexion en incluant ce point où la logique nazie « trébuche » : le cas des métissages juifs avec des allemands -, cela n'est pas si simple, parce que, non seulement il fallait porter cette différence à un siège où rien ne pouvait la faire bouger, mais encore, le critère base pour établir cette différence « [...] était un simple trait sans signification qui comportait simplement ceci : c'est qu'il devait avoir une différence. ».

La différence serait transformée en limite, en ligne qui va définir la *communauté raciale du peuple*, et le noyau du problème, cet insituable de la différence, en serait le trait définitoire.

D'un côté le nazisme, une logique figée, devenue croyance, qui tente de retenir la race comme un trait extrait du réel, à partir duquel « absolument tout » sera lu. De l'autre côté, la communauté juive, le peuple juif, qui échappe au savoir nazi car ce qui la particularise rend compte non pas d'un trait biologique visant le réel mais d'un « mode de jouir »¹⁰³⁴.

Ce dernier ne peut pas entrer dans l'angle de vue du national-socialisme, il n'a pas de « matière » distincte ou calculable, il n'a que de la jouissance. De cette rencontre, c'est l'horreur imaginaire pour les uns ayant le pouvoir de chercher à éliminer l'objet terrifiant, c'est l'horreur réelle pour les autres ayant à leurs trousses une histoire de sacrifices.

Dans une lettre du 3 juillet 1920, à en tête du NSDAP (Parti national-socialiste de travailleurs allemands), Hitler écrivait : « *Le Juif en tant que ferment de décomposition [...] n'est pas à envisager comme individu particulier bon ou méchant, [il est] la cause*

¹⁰³⁴ Si le peuple juif est identifiable par une croyance religieuse, par une tradition, par une appartenance fondée sur une transmission, par des repères mythiques et par une histoire, il ne peut pas être introduit dans ce que le discours nazi portait au centre de sa logique : la transmission biologique, à la place de la transmission symbolique, une dimension calculable, saisissable, évaluable, mesurable. « Le peuple juif résiste à l'assimilation par le savoir nazi, ce qui le caractérise est un mode d'être – nous dirons un mode de jouissance. » dit Marie-Jean Sauret en 1996. Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit., p. 107.

*absolue de l'effondrement intérieur de toutes les races, dans lesquelles il pénètre en tant que parasite. »*¹⁰³⁵.

Ces propos de Hitler ne peuvent être assimilés à un discours de propagande de Goebbels ; ils condensent, en grande partie, la logique où l'« insituable » est situé par la soustraction effectuée au niveau de la particularité - ce serait la façon comme aurait été résolu le cas des métis, nommé par Armand Zaloszc (1994) ? - et par la soustraction de la possibilité à associer un jugement de type moral - ni bon, ni méchant - qui pouvait introduire un lien affectif avec cet autre dans un tissage imaginaire¹⁰³⁶.

Par cette opération l'insaisissable, parce qu'il n'appartient pas à l'ensemble de la race, devient un saisissable forgé et figé par les développements scientifiques, à lire Armand Zaloszc (1994) : « *C'est ici que doit être saisie, à mon avis, la fonction du savoir anthropologique et biologique dans le nazisme : un savoir qui fixe, qui consolide la frontière si fluctuante, si fragile de la Volksgemeinschaft, un savoir qui permette de situer l'ennemi, de le définir exactement quand il est insituable et insaisissable. Un savoir qui apaise l'angoisse que cause la présence de cet insituable que vous menace.* »¹⁰³⁷.

Pour arriver à une conclusion, comme il est possible de le discerner dans cet extrait des propos de Hitler du 22 février 1942 : « *Le Juif sera identifié ! Nous devons livrer la même bataille que Pasteur et Koch. D'innombrables maladies trouvent leur origine dans un seul bacille : le Juif ! [...] Nous irons bien quand nous aurons éliminé les Juifs.* »¹⁰³⁸.

La mal est matérialisé, « la logique est entrée dans le réel » paraphrasant les propos d'Armand Zaloszc (1994), et se concentre en Une figure ; ce « *Nous irons bien quand nous aurons éliminé les Juifs* » abrège l'idéologie, permet de lire l'« eux ou nous » au centre (à observer dans la logique de la virtualité) et laisse percevoir l'acte

¹⁰³⁵ Se référer à « Déclarations de Hitler : L'antisémitisme mortifère de Hitler, paroles et documents » sur le site PHDN (Pratique de l'Histoire et Dévolements Négationnistes). Un site négationniste porte un sigle très rapproché, PHDNM. Les sources bibliographiques utilisées comme référence par ce site : Hitler, *Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, édité par Eberhard Jäckel et Axel Kuhn, Stuttgart 1980, Doc 116, p. 15, cité par G. Miedzianagora et G. Jofer, *Objectif extermination*, Frison Roche Edition, p. 14, 1994. <http://www.phdn.org/histgen/hitler/declarations.html#note5>

¹⁰³⁶ Tout en mettant en question les thèses du « bouc émissaire » et du retour d'un « antisémitisme éternel », comme explicatives de la persécution des juifs qui enlèveraient leur part de responsabilité, Hanna Arendt (1951) affirme : « [...] le massacre n'avaient rien à voir avec ce que les victimes avaient fait, ou n'avaient pas fait, rien à voir avec le vice ou la vertu. ». Arendt Hanna, *Les origines du totalitarisme*, in *Arendt. Les origines...*, op. cit., p. 226.

¹⁰³⁷ Pour cette référence et l'antérieure : Zaloszc Armand, op. cit., p. 73 et 74.

¹⁰³⁸ Sur le site PHDN : <http://www.phdn.org/histgen/hitler/declarations.html>. *Monologe im Führerhauptquartier*. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, Jochmann (éd.), Hambourg, 1980, cité par Peter Longerich, *The Unwritten Order. Hitler's Role in the Final Solution*, Tempus, 2001, p. 92.

d'extermination¹⁰³⁹. Tenant compte que, pour une partie de la population, les dés avaient déjà été joués, jusque-là, au niveau symbolique, depuis 1933, à travers les diverses lois écartant les « non-purs aryens » du social.

Il ne faut pas aller trop vite concernant les dispositions prises par Hitler, à son arrivée à la chancellerie du Reich, à propos des législations contre les juifs et le lien avec le programme et la mise en place des dispositifs d'élimination. Ce lien n'est pas de causalité, il signale un cheminement où l'autre - dépouillé de son sens, de sa fonction dans le social - n'a plus une raison d'être « parmi nous ».

Et, c'est Hanna Arendt (1951) qui explore un élément qui n'est pas du tout anodin. Ce qui est supposé rester pour les juifs après leur déclin - la perte de toute participation au niveau social - c'est « richesse sans sens », en d'autres termes jouissance sans but et sans objet situable : « [...] *la richesse sans fonction apparente est beaucoup plus intolérable parce que personne ne comprend pourquoi on devrait la tolérer. [...] l'antisémitisme atteint son point culminant au moment où les juifs avaient perdu leurs fonctions publiques et leur influence, et ne conservaient plus que leur richesse.* »¹⁰⁴⁰.

Ensuite, comme l'indique Hanna Arendt, la perte de sens de la présence de l'autre - dans une logique où la présence de l'autre devait être justifiée -, de ce qui contenait l'autre à une place repérable, donne voie libre à l'intolérance, au ressentiment et à la haine. La jouissance de l'autre n'est plus retenue par un ordre social, « hors-social » elle est coupée du symbolique et, reprenant cet élément souligné par Hanna Arendt, l'intention est de la concentrer en « un tangible » à exproprier.

Le régime nazi a conduit cette spoliation jusqu'à l'extrême, « spoliation qui n'a pas de fin » dit-on parce qu'elle vise l'objet supposé de jouissance attribué à l'autre, chemin dans lequel « ce tangible » se révèle vite insuffisant. Spoliation qui amène à l'horreur parce qu'elle appartient à une dimension dont les coordonnées sont celles de l'absolu ; spoliation dont la dernière image transmise est celle des dents en or récupérées après les cendres, puis de l'or tout seul, ou celle des femmes tondues, puis des sacs remplis des cheveux marquant le poids par kilogramme.

L'historien Enzo Traverso, dans le texte cité plus haut *L'histoire comme champ de bataille* (2012), permet de poursuivre la réflexion concernant la particularité représentée par les juifs dans le discours nazi : « [...] *dans la vision du monde nazi, les*

¹⁰³⁹ Entreprise d'extermination qui, à partir de 1941, lorsque les massacres collectifs débutent, sera poursuivie jusqu'à la fin de la guerre en 1945.

¹⁰⁴⁰ Arendt Hanna, *Les origines du totalitarisme*, in *Arendt. Les origines...*, op. cit., p. 221.

*figures du juif et de l'homosexuel n'étaient pas interchangeables. L'homosexuel était stigmatisé à cause de sa « déviance », donc de son comportement ; le juif à cause de son essence. L'un devait être « rééduqué » ou « corrigé », l'autre exterminé. »*¹⁰⁴¹.

C'est le mot « essence » qui éveille un écho particulier. Quoi de plus insaisissable que l'« essence » de l'autre ? La cause de l'autre ou, bien, son moteur ? Cela signifie que ce qui fait le noyau de la différence, que l'on cherche à l'assimiler à des traits identifiables ou « prouvables » scientifiquement, reste inscrit dans une dimension d'obscurité constituant cet autre de l'altérité, ce qui renvoie aussi à l'impossibilité du signifiant de saisir ce trou qui est l'être.

Cet « autre de l'altérité » n'est pas l'autre imaginaire, ou *l'altérité dans le miroir* comme le nomme Lacan (1956) dans le séminaire sur *Les Psychoses*¹⁰⁴², c'est l'autre en tant que figure de l'altérité radicale, celui à qui une jouissance est supposée, bien que elle soit pour toujours méconnue. C'est l'Autre lieu de la parole, et dans le chemin de ce terrible fait d'être devenus des êtres parlants, égarés de la jouissance, « [...] *la science raciale a tenté de construire « le » Juif comme figure de l'Autre du nazi.* »¹⁰⁴³, affirme Marie-Jean Sauret (1996).

Essayer de donner une consistance à l'Autre jouisseur, cerner et repérer l'impénétrable de sa jouissance, ne peut conduire qu'à l'horreur parce que derrière, comme chez la Gorgone, il n'y a rien, c'est le vide.

Puis, figure extrême de la haine, dans la société nazie celui qui incarne cette horreur, prenant la signification de celui « qui s'enfonce dans la chair », doit être exterminé. Or, l'insaisissable ne change pas son caractère, il est à jamais l'effrayant et il est possible de dire que de cadavre, l'autre sera transformé en cendres, en lieu indéterminé, en silence, en vide de présence, il arrêtera d'exister, pour réapparaître ailleurs.

Il est temps de commencer avec le roman de Jonathan Littell, fiction qui se rapproche du mal au-delà de la guerre, fiction de haine en boucle parce qu'elle est là, de début à la fin, puis revenant au point de départ.

¹⁰⁴¹ Traverso Enzo, *L'histoire...*, op. cit., p. 98.

¹⁰⁴² Lacan Jacques, *Séminaire III, Les Psychoses*, op. cit., 31 mai 1956, « L'appel, l'allusion », , 1981.

¹⁰⁴³ Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit., p. 107.

3. *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, partie par partie.

« *Bien sûr la guerre est finie. Et puis on a compris la leçon, ça n'arrivera plus. Mais êtes-vous bien sûrs qu'on ait compris la leçon ? Êtes-vous certains que ça n'arrivera plus ?* »¹⁰⁴⁴

Maximilian Aue (Dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell)

*Toccata*¹⁰⁴⁵

Maximilian Aue, marié avec deux enfants - des jumeaux-, mène sans affection une vie de bourgeois, directeur d'une manufacture de dentelles au nord de la France ; comme il le dit « un homme vide » après la guerre, homosexuel sans envie, sans désir, sans érotisme, tout est pareil pour lui, *comme après une longue maladie, lorsque les aliments restent sans goût* (p.26)¹⁰⁴⁶.

Maximilian Aue, docteur en droit et en économie politique, allemand de mère française, il avait vécu dix ans de son enfance au sud de la France. Il est un officier de la *Schutzstaffel* (« Escadron de protection »), un SS au grade d'Obersturmbannführer (dont l'équivalent dans l'Armée française serait lieutenant-colonel), qui, à la fin de la guerre, s'est fait passer pour un travailleur français du Service du Travail Obligatoire, STO.

De la famille de Maximilian Aue, une mère haïe, *détestée*, un beau père, Moreau, une sœur, Una, un père disparu. Et, dit-il, une jouissance impossible, infinie, mise au niveau de l'Idéal : être une femme. Un seul amour, celui qui l'était interdit. Le Dr. Maximilian Aue rédige ses mémoires.

¹⁰⁴⁴ Littell Jonathan, op. cit, p. 32, *Toccata*, p.13-43.

¹⁰⁴⁵ Jonathan Littell divise son œuvre *Les Bienveillantes* en sept parties : *Toccata*, le titre correspond à une pièce musicale apparue au XV^e siècle qui pouvait servir d'ouverture ou de prélude à une suite de danses, puis les parties suivantes prennent le nom de six danses baroques (XVIII siècle), Allemande I et II, Courante, Sarabande, Menuet en rondeaux, air, gigue.

¹⁰⁴⁶ À partir d'ici, les citations, ou les passages, qui ne renvoient pas à une note de pied de page, ont comme référence le texte de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*. La page correspondante sera marquée dans le document principal.

Ce n'est pas par nécessité économique, ni par besoin ou devoir de justification, ni par regret ou culpabilité qu'il commence à remplir des carnets « d'écolier » avec ses souvenirs, et cet « appétit » d'écrire est, peut-être, en lien avec la logique donnée au fait d'exister : « [...] *pour durer, sans doute, pour tuer le temps avant qu'il ne vous tue.* » (p.14).

« Pour durer » pour aller à l'encontre de cet inévitable du temps qu'invite la mort, et entrer « pourquoi pas » dans la tromperie de l'avoir détourné, et comme la mort est l'inéluctable et l'écrit est probablement « brulé », le mort « s'en fout ».

Comme un détail, sûrement, Maximilian Aue fait une comparaison entre « le travail de penser aux souvenirs » et la relation établie avec un chat noir, mal-aimé par lui, cadeau de sa femme : serrer dans les bras ce chat, dit Maximilian Aue, le forcer, amenait comme conséquence la réaction de l'animal et donc la griffure. Or, le chat « tout seul » sans forçage pouvait se coucher en boule sur la poitrine de Maximilian Aue, et, comme une « *masse étouffante* » dit-il, dans le sommeil, mener le rêve jusqu'à l'angoisse de l'asphyxie.

Asphyxie qui n'est probablement pas sans lien à cette autre asphyxie lorsque dans la forêt, lors de son enfance au départ du père, Maximilian Aue « jouait » à la pendaison. Elle n'est pas étrangère, non plus, à cette asphyxie qui signait la fin du délire lorsque, adulte, il demeurait seul, dans la propriété d'Una, bourré de jouissance.

Au « travail de penser » s'oppose la production de ce trou au niveau du savoir qui constitue l'inconscient, ce trou qui échappe aux tentatives de subordination : qui peut aussi « griffer » ou faire sombrer dans l'angoisse.

Sur le papier la parole se libère, au contraire du corps constipé ou surpris par des subits vomissements, qu'il connaît depuis le début de la guerre en 1941. On dirait que Maximilian Aue ne pense plus, il laisse tout simplement venir les souvenirs. Et, cependant, il y a pour lui un fil conducteur, un sens donné à cet exercice : « [...] *pour me remuer le sang, voir si je peux encore ressentir quelque chose, si je sais souffrir un peu.* » (p.26)¹⁰⁴⁷.

On sait bien, après Freud, combien la souffrance humaine est liée à ce sentiment de culpabilité né après le crime, et combien l'humanité doit à cette souffrance parce que la jouissance restait à sa place d'impossible. C'est alors l'écriture en tant que moyen « de

¹⁰⁴⁷ « Je souffre, donc je suis ? », interroge Marie-Jean Sauret (mai 2014) à la lecture de ce passage. Il rappelle, par sa question, l'entrée de l'homme dans le langage et interpelle, aussi, la position de Maximilian Aue et la souffrance.

savoir » sur sa propre humanité ? Une écriture, qui n'est plus aimée par Maximilian Aue (avant la guerre il voulait se dédier à la littérature), transformée un objet-utile ? Il y a ce rêve où « écrire » est un impératif provenant d'une femme, un ordre sans recours et inaccompli dans le contenu onirique, malgré les gestes impuissants de Maximilian Aue (p.165).

Ce ne serait pas une écriture exutoire, mais une écriture pouvant éveiller quelque chose de « l'excédent », nécessaire pour la souffrance. L'écriture déversoir de la souffrance ne peut correspondre, selon Maximilian Aue, qu'à un sentiment hypocrite susceptible de changer de camp selon la victoire.

Aux sentimentalismes *putréfiés*, à ce qu'il nomme *une langue morte, hideuse*, le narrateur oppose le langage mathématique des chiffres. Une langue exacte et pure¹⁰⁴⁸, sans odeur ni laideur, qui lui permet d'effectuer des inventaires de la mort, les nouer à la « comptabilisation » du temps, pour avoir comme résultat la moyenne des morts par mois, par semaine, par jour, par heure, par minute, par seconde. Et cependant, il sait qu'arrivent à la fin la folie et la mort : *je vous invite à poursuivre seuls, jusqu'à ce que le sol se dérobe sous vos pieds* (p.31).

Dans le livre *L'enseignement sur la torture - Réflexions sur Jean Améry* - (2013), Catherine Perret déduit une logique de décompte au sein de l'extermination, dans ce sens elle indique : « *La domination ne s'exprime pleinement que dans le décompte du stock [...] L'histoire des camps est une histoire des chiffres. Que signifie en effet que la violence du bourreau nazi vise la négation « totale » de l'autre ? Cela signifie que son existence n'entre qu'au titre du décompte. L'autre compte pour zéro. Le geste à la fois symbolique et matériel de compter pour zéro une chose ou une personne s'exprime dans un symbole [...] : le chiffre. Chiffre et zéro sont la même chose [...] Le chiffre renvoie à tous les numéros possibles [...] Il marque le point qui commande de passer à la ligne suivante. Il dit juste : « Point à la ligne ». Ponctuation et décompte : on passe à autre chose.* »¹⁰⁴⁹.

Cette première partie, « Toccata », est la présentation d'un exécutant. Exécutant - dit Maximilian Aue - parce qu'à la guerre le droit de vivre et de ne pas tuer se perd, parce que la guerre totale autorise la perte de limites (ce sur quoi Goebbels insistait au moyen

¹⁰⁴⁸ Pour Eichmann c'était le langage administratif, tel que le rappelle Hanna Arendt dans le texte *Eichmann à Jérusalem* (1963) : « *le langage administratif (Amtssprache) est mon seul langage* ». Arendt Hanna, op. cit., p.1065.

¹⁰⁴⁹ Perret Catherine, *L'Enseignement de la torture - Réflexions sur Jean Améry* -, Paris, Le Seuil, Bibliothèque du XXIème siècle, p. 95-96, 2013

de la propagande) : la mort peut être vaine, exclame le narrateur, mais elle est une mort justifiée. De plus, il laisse entendre que sans guerre il n'y a pas de génocide.

Sorti de la dimension de la fiction, ce dernier argument de Maximilian Aue, d'un lien direct entre la guerre et le génocide nazi, pouvait être entendu, sauf que c'est oui et non. Ce « oui et non » est la réponse donnée par le psychanalyste Jean-François Cottés (1996), lorsque dans l'article « À la lecture du Livre Noir », il interpelle le décryptage des récits d'extermination à la seule lumière de la guerre :

« *Quel est le cadre historique de ces récits ? Est-ce la seconde guerre mondiale ? Oui et non. Oui, car les dates concordent et que c'est la situation de « guerre totale » de l'Allemagne à partir de 1941 qui permettra aux nazis de lancer l'entreprise d'extermination, et que c'est la libération des camps [...] qui y mettra fin. Non, parce que le génocide n'a aucune mesure avec une guerre. Il y a un temps propre à l'extermination, il y a une finalité qui est sans rapport avec les objectifs de la guerre.* »¹⁰⁵⁰.

Une finalité qui a été approchée plus haut dans cet écrit, lorsqu'il était question des objectifs nazis orientés par la suprématie raciale et par la corporéité donné à l'objet de la haine.

« *Moi, coupable ?* »¹⁰⁵¹ peut bien résumer la position ici de Maximilian Aue. « *Moi, coupable ?* », agir en connaissance de cause n'implique en rien, selon lui, la responsabilité. « *Moi, coupable ?* » lorsqu'il agit par devoir et que « le produit » n'est que le maillon final de la chaîne des commandements. Et, comme une des conséquences de cette logique « des tâches à accomplir par conditionnement », le caractère criminel de l'acte se perd¹⁰⁵².

Qui est donc coupable ? Tous ou personne ? Maximilian Aue introduit la culpabilité pénale, *je suis coupable*, mais « vous pouviez l'être autant »¹⁰⁵³. « *Le vrai danger pour l'homme c'est moi, c'est vous* » (p.37).

Il y a, quand même, un « mais » à cette culpabilité énoncée par Maximilian Aue : elle ne fait pas suite à un jugement. Maximilian Aue se montre coupable sans dette et sans être

¹⁰⁵⁰ Jean-François Cottés effectue une réflexion à propos du recueil de témoignages et de documents sur l'extermination des juifs dans les territoires de l'URSS, occupés par l'armée allemande, recueil publié en France en 1995 sous le titre *Le Livre noir*. Cottés Jean-François, « À la lecture du Livre noir », in *Barca !*, n° 5, p. 210, 1996.

¹⁰⁵¹ Ce « *Moi, coupable* » est utilisé dans le roman par Maximilian Aue lorsqu'il cherche à limiter la responsabilité morale de tous ceux qui sont intervenus lors des actes génocidaires. Littell Jonathan, op.cit., p.35, 36, 2011.

¹⁰⁵² L'œuvre d'Hanna Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, constitue un texte de référence si l'on voulait examiner de plus près ce rapport entre le génocide et le « travail à accomplir » des bourreaux. Arendt Hanna, op. cit.

¹⁰⁵³ De la page 36 à la 39, Maximilian Aue effectue une réflexion à propos de la culpabilité, il fait converger des arguments vers un détour de la responsabilité.

passé par la loi, celle qui peut déterminer si jugement il y a ou pas. Par cette appréciation d'une dette inexistante, un détournement de la loi est effectué, comme si une « culpabilité » sans référence à la loi était possible. La peine n'avait pas eu lieu, la culpabilité étant lointaine de ce sujet qui la prononçait¹⁰⁵⁴.

Par un trait de pinceau, l'effacement d'une responsabilité pénale opère. Qui est donc coupable ? Tous, personne, l'État. « [...] *la reconnaissance d'une responsabilité morale n'a de valeur que si l'on est prêt à en subir les conséquences pénales* »¹⁰⁵⁵, affirme Giorgio Agamben dans le texte *Ce qui reste d'Auschwitz* (1998).

Ne reconnaissant pas une faute morale, Maximilian Aue semble aussi aller à l'encontre d'une logique aboutie dans la dimension de la repentance¹⁰⁵⁶ : reconnaître une faute morale pour échapper à une responsabilité pénale. Toujours est-il qu'il reconnaît la possibilité d'une faute pénale, si elle est partagée avec vous, avec tous, avec personne, de tous les angles de vue il échappe à la culpabilité.

Un criminel, c'est la faute de la guerre, « *Je vivais, j'avais un passé, un passé lourd et onéreux, mais cela arrive, et je le gérais à ma manière. Puis la guerre est venue, je servais, et je me suis retrouvé au cœur de choses affreuses, d'atrocités. Je n'avais pas changé, j'étais toujours le même homme, mes problèmes n'étaient pas résolus [...]* » (p.42).

Et, à la fin de cette première partie, il y a ce que l'on pouvait entendre comme le cri d'un homme qui se dit un « quelconque », un homme « ordinaire » et qui a, cependant, besoin de s'entendre dire : *je suis un homme comme vous !*

Mais encore, cela fait du lecteur un complice ou, dans un mouvement de retour, cela exonère Maximilian Aue de sa faute.

Dans un article publié dans la revue *Psychanalyse* (2014), Isabelle Morin décrypte le *style du discours pervers*, son organisation, ses manœuvres coordonnées, *sa stratégie : pour dire que le vrai est faux, pour « [...] démontrer que tout se vaut et il veut en convaincre l'autre ; il peut dire tout et son contraire dans une logique folle [...] »*¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁴ Voir en tant que référence pour cette réflexion : Agamben Giorgio, *Ce qui reste...*, op. cit., p. 20 et 21.

¹⁰⁵⁵ Ibid., p.27, 1999.

¹⁰⁵⁶ Voir de ce travail la partie « Repentance et culpabilité », du chapitre IV *Mégère*.

¹⁰⁵⁷ Isabelle Morin parvient à saisir trois artifices par lesquels le sujet pervers réussit à *détourner et se détourner de la réalité*, « 1. Retourner ou détourner le signifiant ; 2. Falsifier la langue ; 3. Truquer la logique. ». Le lecteur de ce travail de thèse - ou de l'ouvrage de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes* - reconnaîtra souvent, dans le discours de Maximilian Aue, ce style du discours pervers et, donc, ces *façons de biaiser avec la réalité* (l'expression est d'Isabelle Morin). Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p.11.

Allemandes I et II

La description commence : des images terribles de la guerre se mélangent étrangement avec des paysages paisibles, dans une continuité à faire froid dans le dos. On suit Maximilian Aue sur le Front de l'Est, en Ukraine, en Crimée ; il rédige des rapports, trie des dossiers et témoigne de la confusion au niveau de la chaîne de commandement.

Il participe à des carnages, observe des exécutions, promène son regard sur des pendus qui se balancent et sur le visage des condamnés en chemin vers l'échafaud. Maximilian Aue « ne ressent rien ». Sauf que - par un « détail » (une langue qui dépasse, une éclaboussure de salive) faisant trou dans le discours, par un « infime » (p.247) qui s'échappe et qui ne tient qu'à un trait - l'angoisse apparaît liée aux souvenirs d'enfance, sinon ce sont les symptômes physiques qui se chargeront de réveiller le sujet.

Face à la putréfaction, à l'odeur des cadavres décomposés, la nausée apparaît en tant que symptôme, point nouant au corps et situant dans le corps ce réel faisant effraction sans symbolique pour l'entourer. Maximilian Aue : « *L'odeur était immonde ; et cette odeur, je le savais, c'était le début et la fin de tout, la signification même de notre existence.* » (p.56). Le vide puis, *désemparé*, le sujet cherche à se défaire de l'insupportable, à le maîtriser par une pensée, Platon, ensuite par la force « enveloppeuse » de la beauté tragique, « un soleil brillant sur la campagne ».

En Ukraine, le « qui » décisionnaire est un absent et cependant l'impératif survit, l'ennemi est repéré et la tâche est définie, planifiée : malade mental, bolchevique, commissaire du peuple, juif, tzigane, soldat russe, criminels du droit commun, tous ceux qui représentent une menace devront être éliminés (p.51).

Mais ce rapport direct au commandement sans « un » pour le détenir, ne peut-il pas faire référence à une injonction, peut-être celle évoquée par Lacan dans le séminaire *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954) appartenant au surmoi, tyran du sujet¹⁰⁵⁸ ? Surmoi, comme le dit Lacan dans ce même texte, qui finit par renvoyer au plus dévastateur ?

L'horreur de la destruction nécessite des « petits mains » pour sortir de l'idée et passer à la réalisation, on peut tenir compte de ce que Lacan (1960) affirmait dans le séminaire *L'éthique de la psychanalyse* : « *Ce ne sont pas des pervers qui la déclencheront [la tâche], mais des bureaucrates [...] ce sera déclenché sur ordre, et cela se perpétrera selon les*

¹⁰⁵⁸ Lacan Jacques, *Séminaire I, Les écrits techniques...*, op. cit., 10 mars 1954, « Le loup ! Le loup ! ».

*règles, les roues, les échelons, les volontés ployées, abolies, courbées [...] Cette tâche sera la résorption d'un insondable déchet rendu ici à sa dimension constante et dernière pour l'homme. »*¹⁰⁵⁹

Entre lynchages des juifs à l'air de jour de fête - désordre orgiaque « vite » rattrapé par le système au moyen de la normalisation et de la rationalisation - et massacres organisés de l'Armée Nazie, Maximilian Aue raconte, sans critique, certaines des paradoxes rencontrés par lui au sein du système national-socialiste : faire un rapport de la situation, en écrivant, seulement, ce que celui qui commande veut entendre, ou cette proposition encore plus terrible, « *Quel homme sain d'esprit aurait jamais pu s'imaginer qu'on sélectionnerait des juristes pour assassiner des gens sans procès.* » (p.94).

Ou, il y a aussi la présentation de l'assassinat des juifs, sans exception, comme un geste « d'humanité » accompagné d'un objectif militaire, car relevant de la sécurité d'une nation. Ce sont les propos du Standartenführer Paul Blobel¹⁰⁶⁰ : « *On ne peut pas non plus les laisser mourir de faim [les femmes juives] [...] Les inclure dans notre action, avec leurs maris et leurs fils, est en fait la solution la plus humaine au vu des circonstances [...] Les enfants juifs d'aujourd'hui sont les saboteurs, les partisans, les terroristes de demain.* » (p.152).

C'est la coexistence d'un sentiment de compassion avec le crime abject ; le crime devient compassion. *Retourner le signifiant*, c'est le nom donné par Isabelle Morin à cette opération, dans l'article « La perversion de la loi, I » (2014), où elle cite Pierre Bruno (2006) : « « [...] il s'agit de dresser une scène où le monde soit à l'envers : juif-bourreau, nazi-victime [...]. De cette façon, le crime est relativisé, et la possibilité est ainsi préparée de décréter innocent le criminel. » »¹⁰⁶¹.

Une scène soutenue par l'ombre d'une menace créée : *Les enfants juifs d'aujourd'hui*. Ce discours de Blobel termine par une référence à un non-choix, « *la parole du Führer a force de Loi* ». Ce « non-choix » qui permet de « faire fi » des contradictions ou des non-sens¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁹ Lacan Jacques, *Séminaire VII, L'éthique ...*, op. cit., p.273.

¹⁰⁶⁰ Avec Albert Speer (architecte du parti nazi et ministre des Armements et de la production de guerre), Heinrich Himmler (*Reichsführer*), Adolf Eichmann (chargé des affaires juives), Reinhard Heydrich (le chef du RSHAR - office centrale de la sécurité du Reich), Rudolf Höß (commandant d'Auschwitz-Birkenau), entre autres, Paul Blobel (chef du commando spécial – un des responsables du massacre du Babi Yar à Kiev) est un des personnages historiques « croisés » par Maximilian Aue.

¹⁰⁶¹ Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p.11-12, 2014. L'article cité de Pierre Bruno (2006), « La (dé)mission perverse », sera repris ultérieurement.

¹⁰⁶² Dans la partie « Menuet (en rondeaux) » Maximilian Aue cite un discours de Hans Michael Frank (1900-1946, ministre du Reich puis gouverneur en Pologne) : « *Comment demande-t-on souvent, le besoin de coopérer avec une*

C'est ainsi que la situation concernant l'homosexualité ne semble pas gêner Maximilian Aue. Comment être un homosexuel au milieu d'une logique qui considère l'homosexualité telle qu'une aberration biologique à éliminer ? Seulement par un « incident malheureux », Maximilian Aue goûte des orientations à l'égard des homosexuels, concrétisées par la police criminelle¹⁰⁶³.

Or, le Führer *ne s'est jamais vraiment prononcé* sur la question de l'homosexualité au niveau idéologique, ses prises de position correspondaient plus à des intérêts politiques (p.287). Par ce détachement - qui peut être lu comme une absence -, le Führer laisse « la voie libre à la haine » pour s'introduire et *définir la politique*, dit Maximilian Aue.

L'Autre, censé dicter les orientations, manifeste une indifférence certaine à l'égard de la pratique sexuelle homosexuelle et la soumet, en conséquence, à une politique définie par un autre soumis à la peur de l'homosexualité - Maximilian Aue nomme le Reichführer-SS, Heinrich Himmler (p.111).

C'est très particulier : la pratique homosexuelle est haïe et, cependant - malgré ce que pouvait attendre à Maximilian Aue de la part de la police criminelle - on a l'impression qu'il n'est pas impliqué, peut-être à cause de cette méconnaissance provenant de l'Autre de la loi, le Führer, lieu de l'énonciation.

Peut-être aussi que cette homosexualité n'était que secondaire, qu'une béquille, *une habitude*, dont la colonne était cette jouissance impossible appartenant à Una, tel que Maximilian Aue le dira plus tard dans le récit. La pratique homosexuelle, mirage par lequel il était Una - s'appropriant de « ce sans limites »¹⁰⁶⁴ - et par lequel le partenaire ne pouvait être que Maximilian Aue, lui-même, dans le rapport incestueux (p.297).

Est-il possible de mettre en exergue l'amour de Maximilian Aue pour sa sœur, un amour débordé et insondable¹⁰⁶⁵ ? On pencherait plutôt vers la relation de Maximilian Aue à sa propre jouissance, à son manque à être, car c'est à partir du moment où il découvre la

culture étrangère peut-il être réconcilié avec le but idéologique ? - disons - d'éliminer le Volkstum polonais ? Comment le besoin de maintenir le besoin industrielle est-il compatible avec le besoin, par exemple, de détruire les juifs ? » (p.816).

¹⁰⁶³ Voir concernant ce premier récit à propos de l'homosexualité, et les « ennuis par son manque de discrétion », de la page 103 à la 113 du texte de Jonathan Littell.

¹⁰⁶⁴ Plus tard dans le texte, dans la partie « Sarabande », Maximilian Aue dira d'un rapport avec un garçon à Paris (p.716) : « *Et ce soir-là, plus que jamais, il me semblait que je répondais ainsi directement à ma sœur, me l'incorporant, qu'elle l'acceptât ou non.* »

¹⁰⁶⁵ C'est la thèse soutenue par Eric Léveel dans le texte « Maximilian Aue : Une homosexualité de rigueur ? ». « *Cette homosexualité pratique traduit la complexité d'un amour véritable et absolu pour une femme : Una, l'unique* ». Léveel Eric, « Maximilian Aue : Une homosexualité de rigueur ? », en *Les Bienveillantes de Jonathan Littell, Etudes réunies par Murielle Lucie Clément*, p. 142, Open Book Publishers, 2010. Openbookpublishers.com

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

jouissance « immesurable » de sa sœur, que sa destinée, sa fatalité est tracée. Et tout son parcours sera traversé par cette jouissance prétendue illimitée, *océanique* dira Maximilian Aue plus tard, et par la tentative vaine de la faire sienne.

Dans « La (dé)mission perverse », Pierre Bruno (2006) indique que, si imaginer une jouissance désérotisée est pour le névrosé de l'ordre de l'inconcevable, pour le pervers « [...] son vœu est de pouvoir enfin jouir de ce moment où la perte de soi correspond à une extase sans bord, dont il suppose que seule une femme est capable de l'éprouver. »¹⁰⁶⁶

Et le partenaire ? Si l'amant peut, à tout moment, être *déchiqueté*, s'il peut se transformer en *viande, en une masse sanguinolente et carbonisée*, Una, elle reste intemporelle, Unique. L'amant n'était qu'un instrument, utilisé sans désir, un objet-cadavre (p.296 et 297), pont éphémère entre la jouissance impossible et Maximilian Aue.

Revenant à la situation imbriquée avec la « Kripo », police criminelle¹⁰⁶⁷ - qui avait donné suite aux réflexions concernant l'homosexualité - Maximilian Aue est sauvé par celui qui deviendra son ami tout au long du récit, Thomas. C'est lui qui propose à Maximilian Aue d'adhérer, par l'action, à cette logique qui pouvait dire une chose et son contraire, ou qui pouvait proposer un non-sens comme le choix « à élire » - l'homme de droit conduisant, sans procès, un autre à l'échafaud, tel que l'exécuteur d'une peine sans jugement.

Le travail de mémoire continue pour Maximilian Aue. Le massacre *une sale journée de travail* pour les uns, pour les autres *la fin de tout*. Lui, il observe cette béance, il mémorise le détail des fossés remplis de cadavres, tout en signalant que c'est l'autre qui tire et qui pousse les corps à l'intérieur des trous. *Que pouvaient-ils penser de cela ?... ils ne protestaient pas* (p.130). Lui, Maximilian Aue s'inquiète des échardes incrustées dans sa main.

Maximilian Aue « flâne », traverse les carnages laissant balader ses pas au hasard des chemins, laissant partir ses pensées entre souvenirs et réflexions. Murielle Lucie Clément, dans son introduction à un recueil de travaux autour du livre de Jonathan Littell, présentant l'article de J. Marina Davis « La Shoa en flânant ? », signale par

¹⁰⁶⁶ Bruno Pierre, « La (dé)mission perverse », in *Psychanalyse*, No 6, France, éd. Erès, p. 55, 2006.

¹⁰⁶⁷ En 1939, l'appareil SS est au complet : le SD (l'office central de sécurité), la Gestapo et la Kripo (l'office central de la police de sécurité, la gestapo et la Kripo, police criminelle, avaient été réunies depuis 1936) intègrent un organe central unique de répression d'État, le RSHA, « Office central de la sécurité du Reich ».

rapport à la flânerie, « *La flânerie est une promenade sans autre but que la promenade elle-même, mais aussi pour ne pas faire partie du spectacle* »¹⁰⁶⁸.

Parmi les réflexions de Maximilian Aue, une en particulier semble conduire au lien qu'il aurait établi avec l'Etat nazi et les ordres reçus : « [...] *j'étais hanté par la passion de l'absolu et du dépassement des limites [...]. Ma pensée, je l'avais toujours voulue radicale ; or l'Etat, la Nation avaient aussi choisi le radical et l'absolu [...]. Et si la radicalité, c'était la radicalité de l'abîme, et si l'absolu se révélait être le mauvais absolu, il fallait néanmoins, de cela j'étais intimement persuadé, les suivre jusqu'au bout, les yeux grands ouverts.* » (p. 144).

C'est la rencontre entre un sujet qui visait « l'infini » ou l'impossible - le manque traduit en quête sans limites - et un discours qui avait élevé un élément au rang d'absolu, la race aryenne, et qui avait orienté toutes ces actions visant l'extermination de tout ce qui n'était pas inclus, faisant de cet absolu un possible.

Maximilian Aue donne sa définition de l'homme : un homme est celui qui se soumet à une Loi vivante (p.153). Le national-socialisme était cela, une Loi vivante et, pour être un homme, il fallait qu'elle soit vivante en lui. Le Führer était la parole incarnée de cette Loi, s'y *soumettre* signifiait alors attraper quelque chose d'un réel dernier ? L'absolu, le vide.

« Une Loi vivante », peut-on lire ici une référence au *souverain* qui, par identification à la loi, est devenu loi vivante ? « *Le souverain, en tant que loi vivante, est profondément anomos.* »¹⁰⁶⁹, indique Giorgio Agamben (2013).

Il n'est pas possible de dire qu'Hitler était l'exception à la loi « biologique » qu'il imposait - sauf à croire aux « théories » d'une judaïté chez Hitler - en revanche, est-il possible de dire que « l'absolu », mis à la place de la Loi, constitue ce point d'origine où elle finit ? Une Loi vivante, un mort-né, un signifiant qui tourne autour de lui-même et qui renvoie à lui en tant que cause ?

« *Le juif, lui, lorsqu'il se soumettait à la Loi, sentait que cette Loi vivait en lui, et plus elle était terrible, dure, exigeante, plus il l'adorait. Le national-socialisme devait être cela aussi : une Loi vivante* » (p.154), dit Maximilian Aue.

Le juif aurait su comment faire « un » avec la loi. Maximilian Aue semble le dire sans passion, sans haine, il reconnaît que c'est à cause d'un « trop » de ressemblance¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ Clément Murielle Lucie, op. cit., Introduction, p. 7.

¹⁰⁶⁹ Agamben Giorgio, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, éd. Seuil, p118, 1997.

avec le peuple allemand que le peuple juif aurait été mis à la place de *l'ennemi privilégié* (p.153). À cette ressemblance au niveau de la jouissance, le nazisme répondait par le savoir scientifique pour démarquer les frontières¹⁰⁷¹.

Revenant quelques instants sur la question de la science et du nazisme, cette remise des limites par la science (face à l'insupportable de cette perméabilité) n'est pas qu'une affaire d'instrumentalisation ; il s'agit, tel que Giorgio Agamben (1997) le souligne, de la place occupée par le biologique dans le discours : « *La nouveauté de la biopolitique moderne tient au fait que le fait biologique est, comme tel, immédiatement politique et vice-versa.* »¹⁰⁷². La vie biologique n'est pas seulement au centre des calculs de la politique nazie, elle devient, elle-même, cette politique, ces orientations prises concernant le peuple allemand et, en conséquence, « les autres ».

Toujours est-il que Maximilian Aue n'obéit pas, au moins, dit-il, il ne le fait pas aveuglement : il est *vital de comprendre en soi-même la nécessité des ordres du Führer*. Tuer des hommes désarmés, des femmes et des enfants restait indigne, celui qui ne le considérait pas ainsi n'appartenait plus à la communauté des hommes, « [...] *il était possible que cette chose terrible soit aussi une chose nécessaire ; et dans ce cas il fallait se soumettre à cette nécessité [...]* » (p.154).

Le crime, qui ne perdait pas pour autant son statut de crime, devient contrainte indispensable. Or, ce n'était pas le crime, en tant que tel, qui occupait une place de condition vitale pour le sujet, c'étaient les *ordres du Führer* qui avaient pris une dimension liée à l'existence même, la croyance.

Se soumettre à cette nécessité, la Loi vivante, était question de survie pour le sujet : les tueries et les carnages, la vue insoutenable des pendus et des enfants agonisants trouvaient un sens dans cette logique. Et, parce qu'il reconnaissait le caractère criminel de ses actes, ou parce qu'il essayait de les accomplir « sans éclaboussures », l'assassin pouvait se considérer digne, *un homme honorable, différent des bouchers* (156 et 161), puis continuer le massacre.

Maximilian Aue classe, trie, fait des catégories pour ne pas s'inclure ; c'est ainsi qu'il y a ceux qui jouissent de la cruauté et tuent avec *volupté*, ceux qui dégoutés tuent par

¹⁰⁷⁰ « *La base même dont part tout mouvement raciste n'est pas, comme on le croit trop souvent, de vouloir rejeter les différences, mais un vouloir les affirmer et surtout de les rétablir là où elles sont niées ou atténuées par une trop grande proximité.* », affirme Serge André (2004). André Serge, *Le sens de l'Holocauste – Jouissance et sacrifice*, éd. Que-Luc Pire, 2004, 286p.

¹⁰⁷¹ Zalozyc Armand, op. cit., p. 61 et 62.

¹⁰⁷² Agamben Giorgio, *Homo Sacer, le pouvoir...*, op. cit., p. 161.

devoir et ceux qui *considéraient les juifs comme des bêtes et les tuaient comme un boucher* (161). Comme Maximilian Aue ne se retrouve pas lui-même, entre ces catégories, et qu'il est donc en dehors « d'un appréhensible », la question retentit chez lui : *Et moi, alors ?* Question qui rappelle le désir inconnu de l'Autre, le « Che vuoi » lacanien.

Trois questions provenant de Maximilian Aue, trois appels parce qu'adressés toujours à un Autre qui reste silencieux : je suis un humain ! Moi, coupable ? Et moi, alors ? Questions qui resteront irrésolues, mais qui seront traitées par Maximilian Aue par le détournement effectué à l'égard de sa condition de sujet coupable et manquant.

Il cherche à saisir sa position entre *la passion de l'absolu* et la *curiosité*. Cette dernière lui introduisait à la place d'un objet à observer (160 et 161) et à fixer à une image, il était, affirme-t-il, la camera, l'acteur et le public. Alors, Maximilian Aue enregistre tout : l'homme qui ressent la pitié pour un moineau qui se cogne contre les murs ; ou celui qui, serrant la main d'une petite, donne l'ordre de la tuer « proprement » ; ou celui qui, lors d'un massacre, rempli de rage dans un éclat de folie face à *ce gâchis humain insensé*, voit son bras partir avec une volonté propre d'assassin (193). La tuerie bat son plein¹⁰⁷³, Maximilian Aue la nomme « gâchis ».

Qu'est-ce qu'il en retire ? Que là, au milieu de la boucherie, *il y avait quelque chose de crucial*, et que s'il pouvait le comprendre, il comprendrait « tout » et qu'il pourrait, alors, se reposer (194). Et dans ce chemin, Maximilian Aue se sait seul, il est un rien pour l'État dont le réservoir des tueurs disponibles était sans fond.

Sachant cette indifférence, Maximilian Aue ne reste que pour comprendre « pourquoi il reste » et pour attraper l'absolu, peut-être, dans ce *quelque chose de crucial* au fond de la fosse remplie des regards tristes des condamnés et des crânes éclatés.

Dans les « hautes sphères », *un plan, un objectif final* avait été élaboré, donnant un sens à l'insensé (p.198). « Tout » portait vers les orientations du Führer, le national-socialisme avait ouvert une voie sans retour. Lors d'un dîner arrosé avec Thomas, la langue de Maximilian Aue se délie, il a bien saisi le « sans sortie » : le meurtre des juifs, *un gaspillage, la perte pure*. « *C'est tout. Et donc ça ne peut avoir qu'un sens : celui d'un sacrifice définitif, qui nous lie définitivement, nous empêche de venir en arrière. Tu comprends ? Avec ça, on sort du monde du pari, plus de marche arrière possible.*

¹⁰⁷³ En Ukraine : Juifs, prisonniers de guerre soviétiques, communistes, Tsiganes, nationalistes ukrainiens, otages civils, malades mentaux, sont assassinés. Le 29 septembre 1941, le massacre de Babi Yar à Kiev, l'extermination par balle.

L'Endsieg ou la mort. Toi et moi, nous tous, nous sommes liés maintenant, liés à l'issue de cette guerre par des actes commis en commun. » (p.210). C'est le sacrifice au dieu obscur.

Puis, il ne peut que parler d'Una, sans la nommer, cet amour impossible, sa *fiancée* éternelle et interdite. Entre temps, Eichmann, un *petit coq*, décrit ce qui sera l'évacuation des juifs du Reich et l'étude des nouvelles méthodes d'élimination.

L'humanité, ce mot prend une signification pour Maximilian Aue. Il l'a trouvée lorsque, dit-il, la brutalité et la cruauté sont la *conséquence de la pitié monstrueuse*, lorsque le bourreau ne peut pas l'exprimer autrement. La compassion se mue en rage démesurée, *impuissante*, se retournant *contre ceux qui en étaient la cause première*. « *Si les terribles massacres de l'Est prouvent une chose, c'est bien, paradoxalement, l'affreuse, l'inaltérable solidarité de l'humanité.* » (p.217).

L'humain sauvé de sa perte par la folie criminelle ? Prouver l'homme par la colère sans mesure ? Le dénicher au sein même de l'acte génocidaire d'où la parole avait été coupée ? Ce sont les propositions de Maximilian Aue dans la continuité de ce que l'on avait signalé auparavant, concernant la perversion, à partir de la réflexion d'Isabelle Morin (2014), l'opération de *retourner le signifiant*.

Pour l'assassin, « *l'autre existe, existe en tant qu'humain*, rien ne peut détruire ce lien », l'alcoolisme, la violence des hommes après le massacre le démontreraient suffisamment, poursuit Maximilian Aue. C'est le retour de la haine lorsqu'elle avait été écartée dans les propos « enjolivés » de Maximilian Aue¹⁰⁷⁴. C'est l'introduction des nouvelles méthodes, le gaz (p.218), qui coupera avec ce « reste d'humanité » restant.

Maximilian Aue tente de rendre au tortionnaire son humanité, épreuve l'incluant se sachant perdu. Il va ainsi assister aux exécutions à la recherche de ce moment de rupture qui l'avait éloigné *de l'ébranlement infini* de la première fois et qui l'avait conduit à l'usure d'une émotion quelconque.

Que trouve-t-il ? Que reste-t-il pour lui ? Un ancestral, l'Autre du miroir, celui « qui sait tout » : une fille sous la potence est obligée de recevoir les embrassements, sur la bouche, des soldats et des officiers présents. C'est le tour de Maximilian Aue, il s'arrête sur le regard de la fille et, *devant ce savoir* absolu (p.262) auquel il n'a jamais eu accès, son corps s'enflamme.

¹⁰⁷⁴ Marie-Jean Sauret observe l'existence forclosée de la haine qui, dans son retour, agit dans le réel. Marie-Jean Sauret (mai 2014)

Il n'y a que dans le rapport à ce savoir - savoir noué à la mort et la sexualité - que Maximilian Aue ressent la vie parcourir son corps. Les jours s'écoulent, la fille, *habitant la mort comme une idole*, n'est jamais cadavre et reste toujours dressée au milieu du chemin de Maximilian Aue, il *perdait le pied*.

Maximilian Aue est envoyé en Crimée dans une maison de convalescence : surmenage, fatigue nerveuse. Du voyage, la pensée sur l'impossible de la mort pour le parlant ; du séjour, la rencontre avec un partenaire d'occasion grâce à la séduction d'une idéologie « sur mesure » (p.281-291). Du concours des deux, le souvenir de sa propre jouissance incomplète, *une chose pauvre et bornée à côté de la sienne, sa jouissance océanique de femme déjà* (p.297).

La Crimée, 1942, un lieu où la question des juifs et des tziganes avait déjà « été *quasiment* réglée » (p.303). Maximilian Aue sera chargé ici des recherches à propos des minorités ethniques pour assurer l'avancée vers le Caucase d'un espace « nettoyé ».

Entre temps, c'est déjà la guerre, l'Allemagne est bombardée par les britanniques ; pour Maximilian Aue, la justice est du côté du plus fort et n'est jamais absolue, étant toujours du côté du pouvoir, elle n'a pas de saisie sûre.

La guerre répond à la poursuite allemande concernant ce que le national-socialisme suivait tel un étendard : « l'Espace vital » allemand, qui ne pouvait pas être borné aux frontières allemandes.

« *La tentative de délimiter scientifiquement les frontières de la nation allemande prive le sujet du recours à la solution culturelle par le père [...]* »¹⁰⁷⁵, cette affirmation de Marie-Jean Sauret (1996) élucide le noyau de cet espace révélé insuffisant et transformé en besoin. « Espace vital », par le défaut au niveau des limites symboliques pour soutenir le lieu occupé par le sujet et par la montée - à sa place - d'une idéologie raciale, dont le fondement biologique imposait la fermeture des frontières à tous ceux non appartenant.

Un national-socialiste « éclairé », Otto Ohlendorf¹⁰⁷⁶, explique à Maximilian Aue deux axes centraux qui fondent le nazisme :

¹⁰⁷⁵ Sauret Marie-Jean, « Un écueil... », op. cit., p. 98.

¹⁰⁷⁶ Le commandant SS, Otto Ohlendorf (1907-1951), un national-socialiste « éclairé » ? Ce mot « éclairé » cherche à souligner une prise de position de convaincu inconditionné, concernant la croyance à propos des idées du national-socialisme et l'application de celles-ci. Pendant la deuxième guerre, Otto Ohlendorf est un acteur actif du génocide, Jonathan Littell l'inclut dans sa fiction parmi les officiers rencontrés par Maximilian Aue.

Premièrement, une politique d'État subordonnée à un objet, l'homme (entendu celui-ci comme l'homme de race aryenne) et le *Volk* (qui fait référence à la *Volksgemeinschaft*, la communauté raciale du peuple¹⁰⁷⁷), puis le devoir de *fidélité* à cet esprit guidant les *actes* et les *décisions* de chaque membre du parti (p.301).

Deuxièmement, le sacrifice, l'obéissance à un ordre pour terrible qu'il soit, le *Vernichtungsbefehl* (l'extermination totale de l'ennemi), aveuglante comme une vérité « indiscutable », écartant les solutions singulières des sujets - sans oublier que pour ces « solutions singulières », le sujet de l'inconscient doit être en mouvement - aussi parce qu'elle se présente en tant que « nécessaire » pour la survie de cette « communauté raciale » faisant Un (p.326).

Obéissance aveugle sans création, sans lien à la culture - reprenant les propos de Marie-Jean Sauret (1996) - où le père ne faille pas, il est absolu et dévore ses enfants.

« *Mon nom est Nahum ben Ibrahim [...] Et toi, quel est ton nom ? [...] Et qui était ton père ? [...] Comment veux-tu que je sache à qui je m'adresse si je ne connais pas ton père ?* » (p.404), interpellation directe qui touche un inconnu pour Maximilian Aue : « le père ». Parce que du père, ce qu'il sait c'est qu'il avait disparu et que c'est « la mère qui l'avait tué ».

Rencontre énigmatique avec un *vieillard*, Nahum ben Ibrahim, qui n'est pas « soumis à l'oubli de sa naissance, ni de sa mort » ; c'est pour cela, peut-être, qu'il sait ce qu'il veut : *je veux une tombe aussi confortable que le ventre de ma mère* (p.411). Telle qu'une voix de l'inconscient, lieu du non-oubli, structuré par l'intervention du père mort. Et, c'est pour cela, peut-être, qu'il rappelle à Maximilian Aue sa filiation, le père du symbolique.

Nahum ben Ibrahim ne répond pas à la question posée par Maximilian Aue à propos de sa propre tombe, question qui révèle cette entreprise engagée par lui d'en être le maître. Savoir impossible concernant la mort pour ceux qui ont oublié, l'être-parlant, *Tirez !* crie Maximilian Aue, le vieux s'écroule en souriant (p.412).

Maximilian Aue traverse le Caucase, il décrit la cruauté des hommes lors des massacres, il ne la cautionne pas, il la déplore, la considérant un comportement dégradant l'honneur de l'Armée nazie.

¹⁰⁷⁷ Voir la partie dédiée au nazisme de ce chapitre.

La croyance en l'Allemagne nazie devait suffire pour trancher sur les différences d'opinion, la compréhension se posait pour Maximilian Aue comme une question de foi (p.440). Sauf, qu'il rencontre cette langue obscure et indéchiffrable d'un homme dans l'agonie, *comme un babillage d'enfant, en deçà de la langue, ici il n'y avait rien à comprendre* (p.458).

« *Les sons étranges, effrayants, comme autoformés, continuaient à émaner de sa bouche qui travaillait convulsivement. Une voix ancienne, venue du fond des âges ; mais si c'était bien un langage, il ne disait rien, et n'exprimait que sa propre disparition.* » (p.459). C'est cette langue ancienne impossible à traduire parce qu'elle n'a pas de mots, hors signification, parce qu'elle était là au début, la première, et à la fin, la dernière.

Maximilian Aue est un fin observateur, c'est donc un langage auquel ni la compréhension, ni la dictature n'auraient accès. Dans l'article « *Lalangue traumatique* » (2013), Armando Coté le formule ainsi : « *Lalangue est faite des sons, qui n'ont pas de sens pour ceux qui l'écoutent, elle est constituée comme son nom l'indique de lallation, c'est-à-dire de ces chansonnettes, de ce ronronnement, ce babillage, qui entourent les premiers soins du corps de l'enfant. Lalangue est la langue des affects, elle nous affecte et produit des affects. C'est une langue incomplète et infinie, pour cette raison il est impossible de songer à la maîtriser. C'est une langue privée, la mère et l'enfant sont dans leurs univers, dans une aliénation nécessaire.* »¹⁰⁷⁸.

Dans l'article « *...Ahi donde las cosas del amor son excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo* », Carlos Ramos et Lucie Mahé (2013) formulent concernant la *lalangue* : « *N'est-ce pas la lalangue une affaire du corps, des effets de l'Autre, des affects de la jouissance ? Parce qu'elle est du côté de la jouissance de l'Autre, la lalangue est le corps de l'Autre qui maintient le corps parlant.* »¹⁰⁷⁹

Question de politique et d'inimitiés. Maximilian Aue se trompe de lecture, sa rigueur « scientifique » sur la judéité d'un peuple du Caucase ne convainc pas. Les conséquences ne se font pas attendre, il est muté par ses supérieurs à Stalingrad.

Cette deuxième partie du roman (*Allemandes I et II*) finit par Maximilian Aue qui observe l'expropriation des œuvres d'un musée pour être envoyées en Allemagne (p.484). C'est l'appropriation de la création insupportable de l'autre, *finita la commedia*, dit-il.

¹⁰⁷⁸ Cote Armando, « *Lalangue traumatique* », in *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, p.161, 2013.

¹⁰⁷⁹ Mahé Lucie, Ramos Carlos, « *...Ahi donde las cosas del amor estan excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo* », op.cit., p. 364. Traduction personnelle

Courante

Exilé, exclu, abandonné. « Courante » commence par la description du voyage de Maximilian Aue vers Stalingrad. Cela commence par la tristesse et la peur, non la peur de la mort, mais celle de se savoir vivant rejoignant ceux qui sont déjà morts. Et, cela commence aussi par la beauté d'un chant au milieu des condamnés, beauté tragique utilisée de façon perverse pour voiler, un instant, le crime, les cadavres gelés sans sépulture (p.489-492).

Décembre 1942, Thomas est là. Maximilian Aue plonge dans l'univers de la terreur, la mort ne fait pas de différence entre « eux » et « nous », plus de sens, il n'y a que la misère, la fatigue, le désarroi, la faim. La mission, comme une « mauvaise blague » : rendre compte du moral des soldats (p.512). Et Maximilian Aue veut aller plus loin, s'enfoncer jusqu'aux entrailles malgré la peur qui l'engloutit.

C'est au milieu de ce lieu qu'il rencontre un hurlement insupportable, l'appel sans réponse d'un soldat à la mère. Imploration vaine à la mère antique, à la mère-mort, qui n'est qu'un cri sans écho, qui ne vient pas finir avec la souffrance. Maximilian Aue proclame que lui aussi, *le moment venu*, pouvait conjurer une mère d'avant la haine, celle du ventre sans lumière (p.528-529).

La naissance, la séparation réelle du corps maternel, et ce tout premier moment de dépendance de l'enfant à la mère, avaient été transmis par la mère à Maximilian Aue sous un registre mortifère, elle l'avait fait naître et le lait de son sein le tuait : « *Fait étrange, je m'étais révélé mortellement allergique au lait de son sein ; comme elle-même me l'avait raconté plus tard.* » (p.530). *Amertume*, c'est la sœur qui profite de l'amour de la mère, sous le regard douloureux du jumeau.

Or, l'enfant aimait la mère, c'est bien plus tard que la haine apparaît. Le père perdu, il ne la blâme pas, le père « trahit », la mère se *prostitue* à Moreau. « *La haine dut venir plus tard, lorsqu'elle oublia son mari et sacrifia ses enfants pour se donner à un étranger.* » (p.531). Le désir d'union de la mère et Moreau est transformé en désir de mort du père, la réponse de Maximilian Aue est de maintenir le père vivant, non pas son nom, mais ce père qui était parti et qui, selon Maximilian Aue, vivait quelque part.

Une haine ancienne parce que la mère lui avait fait savoir qu'elle l'avait mis au monde sans désir de vie (le lait maternel-poison de l'enfant), une haine « œdipienne » parce que la mère désirante l'avait exclu de son amour, sans tiers pour soutenir le manque ouvert.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

« [...] ma haine était là, entière, éclos, une chose pleine et presque savoureuse en moi, un bûcher attendant une allumette. » (p.534). Propos qui annoncent la vengeance, une haine radicale qui trouvera dans son chemin l'impunité du discours et de la folie.

Maximilian Aue l'affirme clairement, la guerre lève le rideau de ce qui n'avait pas été symbolisé, de ce qui n'avait pas trouvé un ancrage dans le registre de la parole et qui était resté en attente, enfui, plein et prêt à revenir cru, sans tissage lui permettant de construire, de créer, de choisir un autre chemin que celui de l'impératif de haine.

« [...] cela venait d'ailleurs, d'un monde qui n'était pas celui des hommes et du travail de tous les jours, un monde habituellement clos mais dont la guerre, elle, pouvait subitement jeter ouvertes toutes les portes [...] forçant les hommes à se tuer les uns aux autres, les replaçant sous le joug dont ils s'étaient si péniblement affranchis, le poids de ce qu'il y avait avant. » (p.535).

La guerre, un abîme du non-sens où l'absurde et l'absolument inhumain doivent trouver une couche imaginaire pour que le sujet perdu ne s'efface pas : « problème idéologique, la légitimité de manger un russe ou un allemand ? », Maximilian Aue devra faire un rapport sur *la situation nutritionnelle des troupes*. Ou, Maximilian Aue découvrant dans les viscères d'un soldat éventré les traces de son passé et de son avenir¹⁰⁸⁰, lecture macabre du destin par le réel (p.539 et 543). Les souvenirs restent lettre morte, il a rejoint le monde des vivants-morts.

Ou, encore, le discours scientifique, tenant à sa disposition « autant de corps que possible », faisant abstraction du chaos et de l'horreur, à la recherche des explications de la vulnérabilité et de la souffrance des hommes par le *stress* ou la malnutrition (p.546-550).

Reste le refuge d'un discours qui propose la certitude, Maximilian Aue le confirme lors d'une discussion avec un prisonnier de l'armée russe. Tandis que pour lui, c'est une question de déterminisme *racial*, pour l'autre, elle est *économique*. Regards qui se croissent et qui arrivent à une conclusion commune, l'élimination de l'ennemi : « [...] certaines catégories des êtres humains peuvent et doivent légitimement être éliminés non pas pour ce qu'elles ont fait ou même pensé, mais pour ce qu'elles sont. »

À savoir, que le national-socialisme, indique Maximilian Aue, a une *donnée biologique naturelle* qui le soutient, *incontournable*, infaillible, malgré les détours de la guerre

¹⁰⁸⁰ L'haruspice, celui qui interprétait la volonté divine en lisant dans les entrailles d'un animal sacrifié. (De l'étrusque *haru*, entrailles, et *spicio*, « je regarde », transcrit par *haruspex* en latin). <http://www.cnrtl.fr/definition/aruspice>

(p.565-572). Il s'agit d'une *foi* bâtie sur la science, le prouvable, le gérable, le comptabilisable, l'évaluable.

Au milieu de l'agonie collective, Maximilian Aue trouve un exemplaire de l'*Electre* de Sophocle. La folie d'Oreste renvoie à un souvenir d'enfance et à une phrase, « [...] *et la boucherie dans le palais des Atrides était le sang dans ma propre maison.* » (p.590).

Maximilian Aue sombre dans l'apathie. Une balle lui traverse la tête, un trou dans le réel et des images délirantes qui évoquent sa quête d'impossible (p.593-613). C'est ainsi que cette troisième partie, « Courante », termine.

Sarabande

Maximilian Aue se réveille à Berlin, dans un hôpital de la Croix Rouge, où il découvre *la capacité de nommer les choses* (p.619) et son corps-objet terrifié. Il est salué avec honneurs par le Reichsführer, Heinrich Himmler, et par d'autres officiers de la SS. Puis, il est envoyé en maison de convalescence au sud de l'Allemagne, du côté de la mer Baltique.

Un trou dans la tête, « [...] *un étroit corridor circulaire, un puits fabuleux, fermé, inaccessible à la pensée [...] Ma pensée du monde devait maintenant se réorganiser autour de ce trou.* » (p.624-625). L'ordre du monde va donc s'organiser de manière circulaire, revenant « au même », au trou. *Un trou est un trou, un trou peut être tout*, une cavité où la pensée, les opposés n'ont pas de place, les significations seront toujours de retour à l'émetteur, restant coincées pour finir dans ce lieu vide d'affects, parce que vide du « voyage signifiant ».

Il fait état d'un ressenti particulier : le récit, rapporté par Thomas - à propos de la défaite en Stalingrad, de sa blessure et de la façon dont il avait été sauvé -, fait partie d'une logique qui lui est étrangère. Il est passé à un autre registre en lien avec les fonctions organiques du corps, c'est ainsi qu'il nomme le fait de *respirer*, de *manger* et d'*évacuer les déchets*, sans aucun rapport avec cet *ordre mystérieux* (p.627), ordre symbolique, guidant la parole de son ami. « *Heureux d'être vivant ?* » lui demande Thomas, « *Cela me semblait aussi incongru que d'être né.* » pense-t-il (p.629).

C'est février 1943, Goebbels déclare la guerre totale. Maximilian Aue rentre à Berlin. Le trou lui avait ouvert un regard sur la « fatalité », sur le destin vide des hommes parce

qu'il n'y a rien par la suite, *strictement rien*, c'est le pouvoir de regarder *le visage nu de la mort*. Les frivolités des autres, au milieu des douleurs de la guerre, le heurtent, il fait semblant de rester immune, tout en éprouvant la peur et l'angoisse (p.634-638).

« [...] il n'y a que les neuf premiers mois où l'on est tranquille, et après l'archange à l'épée de feu vous chasse à tout jamais par la porte marquée *Lasciate ogni speranza*, et l'on ne voudrait plus qu'une chose, revenir en arrière, alors que le temps continue à vous pousser impitoyablement en avant et qu'au bout il n'y a rien, strictement rien. » (p.634).

Ce qu'il fait, à partir de là, n'est pour lui qu'une *mise en scène*, ses paroles et ses gestes ne font partie que d'un mensonge qui, toutefois, « ne le dupe pas ». Il est ainsi extérieur au mensonge, découvrant la tromperie dans ses propres expressions humaines et, par là, se posant en tant que maître de la tromperie. « Ces *neuf premiers mois* » avaient été partagés avec Una, la *terreur pure* est d'être séparé d'elle et il l'avait *perdue* (p.640).

Mars 1943, Maximilian Aue rencontre le Dr. Mandelbrod, celui qui va amener l'évocation du père et qui était devenu son protecteur : *ton père aurait été fier*, dit cet homme dont l'influence au niveau de l'industrie allemande est, selon Maximilian Aue, considérable. L'identification à une idéologie est confirmée, elle vient du père, c'est son héritage, « *Ton père était un authentique national-socialiste [...] et avant même que le parti existe.* » (p.649).

Pour le Dr. Maldenbrod, les juifs sont *les seuls qui valent vraiment la peine d'être haïs* (p.651). Effectivement, même la question centrale de la pureté de la race est, selon les propos de Maldenbrod, le support de la notion de peuple chez les juifs, liée à *la Terre comme promesse*. C'est dans une dynamique de *rivalité* et de *concurrence* que les « choses se jouent » dans la relation au peuple ennemi, le rapport aveugle à la Loi, partagé par les allemands et les juifs, conduit à la conclusion effroyable d'« il n'y a qu'un qui peut exister », à l'extermination : « *Il n'y a pas de place sur cette terre que pour un seul peuple choisi, appelé à dominer les autres [...]* » (p.652).

Quelque temps après l'entretien avec le Dr. Maldenbrod, Thomas additionne un autre élément qui n'est pas anodin au pouvoir nazi, peut-être, un élément qui n'est étranger à aucun pouvoir quand il s'agit d'un pouvoir exercé sur l'humain : le registre économique.

Sauf que sous le drapeau du national-socialisme, l'économie est délimitée par un réel déterminé par le biologique, *l'outil de gestion* est l'élimination et *l'instrument* est l'antisémitisme (p.655). Dans cette logique économique, la statistique trouve tout son sens, l'analyse de chiffres et le classement ne peuvent aider qu'à organiser « les

données », « les faits », à les quantifier pour mieux les administrer, pour les réduire à un constat contrôlable (p.662-663).

Si le lien de Maximilian Aue au nazisme avait déjà été observé, il va définir encore plus - dans le récit du souvenir d'une première rencontre avec Hitler, lors d'une intervention à Munich - ce qui touchait à sa subjectivité. Le national-socialisme avait pris une place centrale dans la vie de Maximilian Aue en raison d'une rencontre entre ce discours, la figure imagée du père et le père réel absent.

Le manque du père, du père symbolique, atteignait la possibilité de se mettre à l'écart du *chemin étroit et mortifère tracé* pour lui *par sa mère et son mari*; le national-socialisme - du côté du père - offrait à Maximilian Aue, tel qu'il l'exprime, un échappement à la haine de la mère, à l'anéantissement (p.666), un tiers entre lui et la jouissance funeste attribuée à la mère.

Face à l'intention de destruction, supposée à un Autre haissant, Maximilian Aue avait saisi pour lui une autre voie mettant une limite à ce « rester » condamné au rejet et à l'« empoisonnement ». Il rencontre l'image du père dans le discours du Führer, image confirmée et liée, par le Dr. Maldenbrod, à l'héritage symbolique provenant du père quelques années après.

Articulé, mais d'une façon inversée, à ce qui disait le Dr. Maldenbrod, concernant le peuple juif comme un miroir du peuple allemand, alors qu'il assiste à une intervention d'Hitler, Maximilian Aue a « une vision » : le Führer porte les attributs vestimentaires d'un rabbin. Soit ! le Führer ne se différencie pas de l'objet haï, le trou dans la tête de Maximilian Aue l'avait irrémédiablement ouvert à ce qui « normalement » restait dissimulé (p. 664-671).

Que reste-t-il à la place de ce que Maximilian avait mis entre le désir de mort, supposé à l'Autre maternel, et lui-même ? Il ne s'agit pas d'indiquer qu'il arrêta d'être un nazi, certes Maximilian Aue met en doute le fait d'être un *homme de convictions* (p.680), seulement de signaler qu'il n'y avait plus, pour lui, de séparation imaginaire, ni symbolique, le protégeant de la jouissance. Le père aimé se confond avec l'Autre haï, et à anéantir, chute du père imaginaire, absence du père symbolique.

Una, Frau von Üxkül, réapparaît après des années d'absence. Elle est mariée, elle a quitté l'enfance et ce temps où le frère vivait l'illusion de ne faire qu'« un » avec elle. Temps de jouissance et d'érotisme, temps de découverte et, pour Maximilian Aue, temps aussi signifié par la perte et le soulèvement face à la distance du corps de l'autre,

de révolte donc parce que différents. Cela fait huit ans qu'ils s'étaient rencontrés à Zurich, dans la chambre d'Una, à ce moment-là la sœur n'avait pas résisté, mais Una a fait par la suite un autre choix que celui de l'inceste. Le père n'est pas mort et le passé est toujours vivant, insiste Maximilian Aue auprès d'Una. (p.684-709).

Rien n'obligeait Maximilian Aue à rester à Berlin, il part à Paris. Errant au long de la Seine, entre les bouquinistes, il va acquérir un ouvrage de Maurice Blanchot, dont il va souligner la lecture d'un essai, « Le mythe d'Oreste », et d'un article de l'écrivain sur le « Moby Dick » de Melville (p.712-714).

Faisant preuve d'imagination, on pouvait supposer à Maximilian Aue la lecture de ces passages de Blanchot (1943) concernant l'histoire d'Oreste : « *Il n'est pas maître de son crime* », « *Le sens de son double meurtre, c'est qu'il ne peut être vraiment libre que par l'épreuve d'une action dont il accepte et supporte tout ce qu'elle a d'insupportable dans ses conséquences.* »¹⁰⁸¹.

C'est par ces paroles que l'on peut se rapprocher le plus de l'état de Maximilian Aue à cet instant-là : « *Mon œil pinéal, vagin béant au milieu de mon front, projetait sur ce monde une lumière crue, morne implacable, et me permettait de lire chaque goutte de sœur, chaque bouton d'acné [...], le cri de l'enfant à tout jamais prisonnier du corps atroce d'un adulte maladroit et incapable, même en tuant, de se venger du fait de vivre.* » (p.734).

Contrairement à l'image bouddhique - où le troisième œil est indiqué - dont Lacan (1963) dit qu'elle préserve et épargne l'invisible, « *Cette figure prend le point d'angoisse tout entier à sa charge, et suspend, annule apparemment le mystère de la castration.* »¹⁰⁸², l'image de Maximilian Aue, concernant ce qu'il appelle « *mon œil pinéal* », semble indiquer une lecture du monde traversée par « ce qui n'est pas vu », la chair, mais, dit Maximilian Aue, « un œil pinéal » qui a affaire avec la castration : *l'enfant à tout jamais prisonnier du corps atroce d'un adulte [...] incapable [...] de se venger du fait de vivre.*

Maître du réel, par la *lumière* de son *trou*, Maximilian Aue peut donner au monde « la lecture » qu'il veut, utiliser à sa guise son « sillonnage » symbolique et son parcourir imaginaire. À partir du moment où un conduit sans fermeture s'est installé, tout ce qui voilait l'horreur n'est plus : ni la figure du père idéalisé, ni la beauté des tableaux tristes,

¹⁰⁸¹ Blanchot Maurice, « Le mythe d'Oreste », dans *Journal des débats politiques et littéraires*, juillet 1943, No 1086. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb343491539>

¹⁰⁸² Lacan Jacques, Séminaire X, *L'angoisse* (1962-1963)..., op. cit., p.278.

ni les convictions d'un homme qui se dit national-socialiste, ni les rapports homosexuels où Maximilian Aue avait rendez-vous avec la tromperie.

La fusion imaginaire entre son visage et celui de sa sœur, lorsqu'il jouissait d'un partenaire occasionnel, va être interrompue par le visage *impassible* de la mère. *Saisi d'une rage immonde*, Maximilian Aue fracasse le miroir, « *Que venait-elle faire ici, la chienne odieuse ?* » (p.734-736). Il apparaît donc l'inceste et son objet effroyable. L'affect qui habite Maximilian Aue est la colère et la haine, la vengeance et l'acte se devinent.

De Paris, Maximilian Aue descend au Sud, à Antibes, chez la mère et le beau-père, Moreau. Cela fait neuf ans qu'il ne les voyait pas, d'ailleurs il va faire connaissance avec deux enfants, des jumeaux, Tristan et Orlando, entre sept et huit ans, qui vivent avec la mère, des jumeaux.

En dépit d'une perte de moyens devant la mère, voilà qu'il lui dit le pourquoi de sa haine : la mère avait fait *déclarer mort le père*, « *C'est comme si tu l'avais tué* ». Pire encore, se rend compte Maximilian Aue, c'est par la déclaration du décès du père, qu'il a pu s'éloigner de la mère grâce à l'héritage du défunt ; la mort du père signifiée au niveau légal - ce qu'il rejetait car, pour lui, cela correspondait à l'assassinat du père¹⁰⁸³ - avait permis l'instauration d'une distance réelle concernant le désir mortifère de la mère (p.736-745).

Face au désir inconnu de l'Autre - *que voyait-elle, lorsqu'elle me regardait ?* - Maximilian Aue n'a que la réponse des blessures infligées et des fautes irréparables. En la regardant, il donne un sens à l'acte d'horreur, *le meurtre*, mené par les allemands : « il s'agit de *faire table rase pour pouvoir commencer des choses neuves*, par rapport à un passé douloureux » (p.751).

« *Et si le meurtre n'était pas une solution définitive, et si au contraire ce nouveau fait, encore moins réparable que les précédents, ouvrait à son tour de nouveaux abîmes ? Dans la cuisine, je m'aperçus que j'avais gardé la hache.* » (p.751).

Maximilian Aue gardait la certitude que le père n'était pas mort, il ne doute pas, il avait établi des stratégies pour se couvrir de la mort du père, mais c'est la « trahison » maternelle qui signe sa haine, « *Elle a épousé notre père et elle est sa femme. La vérité, c'est ça. Un juge ne peut rien y changer* », avait-il dit à Una (p.755).

¹⁰⁸³ Lors d'un échange avec Una, quelques années auparavant, Maximilian Aue avait tenu ces propos : « *C'est comme s'ils l'avaient assassiné. Assassiné avec du papier. Quelle ignominie ! Pour leurs désirs honteux.* » (p.755).

À cette évocation, Maximilian Aue achète un billet de retour pour Paris. Il s'en dort chez la mère pour se réveiller au milieu d'un tableau d'horreur : à coups de hache Moreau gisait au sol assassiné, la mère étranglée sur son lit (p.755-759).

Le meurtre *ouvrait à son tour de nouveaux abîmes* ? C'étaient les propos de Maximilian Aue quelques lignes auparavant, en réponse à la question, il y a le matricide, mais celui-ci ne semble pas répondre à un acte extrême de séparation de la Chose maternelle. Le crime semble répondre à quelque chose d'autre qui n'est pas le chemin de la subjectivation, il est un acte dans le réel rapprochant Maximilian Aue de sa quête *de l'abîme* et l'ouvre des nouveaux.

Maximilian Aue, angoissé et confus, prend le train vers Paris, il retourne ensuite à Berlin d'où il envoie un télégramme à Una. Sa sœur l'appelle et n'a qu'une question, *Et les jumeaux ? Où sont les jumeaux ?* Puis, il l'interpelle à son tour, *Ils sont à qui ?* Il n'y a pas de réponse, *Merde !* Maximilian Aue raccroche le téléphone (p.759-762).

Maximilian Aue, tout en se gardant de raconter son séjour en Antibes, s'adresse au « protecteur ». Le Dr. Mandelbrod lui rappelle qu'il n'a pas de choix et qu'il se doit d'obéir.

Menuet (en rondeaux)

Maximilian Aue est affecté à l'état major du *Rein Führer*, auprès d'Heinrich Himmler, sa mission est d'étudier les difficultés (au niveau de la sélection, de la gestion des structures médicales, de la nutrition, etc.), posées par la mise en place d'une force de travail provenant des camps de détenus, afin de les réduire et *maximiser la capacité productive de ce réservoir humain* (p.769).

La « commande » était d'augmenter les moyens de production - la main d'œuvre -, en face, les rouages politiques de la « solution finale », la croyance meurtrière à la destruction totale de l'autre ennemi (p.785-787). L'un, l'exploitation des « plus forts » (de ceux qui ont survécu au voyage, aux conditions du camp) afin d'augmenter la productivité, l'autre, l'élimination des « plus forts » parce qu'ils constituaient *le résidu final, le plus difficile à détruire* (p.812).

Cela est présenté comme deux camps qui s'opposent, introduisant une contradiction fourbe qui ne fait que cacher l'opposition entre l'élimination et la vie. En réalité, dans

cette logique, c'est l'opposition elle-même qui est abolie parce que soumise à un mensonge arrangé par le pouvoir.

Le discours pervers « [...] peut donc soutenir n'importe quelle thèse, où se nouent imaginaire et symbolique sans tenir compte du réel, puisqu'il s'en croit le maître, en s'appuyant sur une logique folle [...] Dire tout et son contraire dans l'indifférence des contradictions, accumuler des preuves sans lien entre elles et sorties de leurs contextes, en déduire de fausses conséquences, pour assurer son emprise sur l'autre, c'est ce que recherche le pervers qui veut convaincre et embarquer son partenaire dans son fantasme. »¹⁰⁸⁴, comme l'exprime Isabelle Morin (2014) concernant une des façons du discours pervers visant la tromperie de la réalité, *truquer la logique*.

Maximilian Aue expose ce qui constitue le principe du fonctionnement du système, c'est Thomas qui le lui avait soufflé, « [...] c'est la volonté du chef et non ses ordres qui comptent, et que c'est au receveur d'ordres de savoir déchiffrer et même d'anticiper cette volonté. » (p.783).

Maximilian Aue devient un exécutant, non d'un ordre vague ou clair, mais d'une « Volonté » - attribuée donc à la « Loi vivante » - allant au-delà de la guerre et du parti. Ce qui guide la mission : une « Volonté » obscure et sans sens, si ce n'est pas elle-même, se situant dans la dimension du surmoi.

Dans un échange avec Adolph Eichmann, Maximilian Aue revient sur cette question des ordres et de la Volonté. Il s'est approprié l'idée indiquée en haut, initialement posée par Thomas, et, à la place du désir, il a mis la Volonté au rang d'une boussole guidant sa position : la volonté de chacun devient celle du Führer, l'examen critique des ordres, *pour en pénétrer la nécessité intime*, est le principe du travail *en direction du Führer*, la base du droit est le peuple aryen, le *Volk*, dont la volonté collective est exprimée par le *Führer qui le représente* - le droit fondé sur une entité *concrète et inaliénable*, le Führer n'est qu'au service de cette volonté (p.809-810).

On a l'impression que Maximilian Aue « fusionne » avec la Volonté, en guise de conclusion il affirme : « *Si notre volonté est de servir notre Führer et notre Volk, alors, par définition, nous sommes aussi porteurs du principe de la loi du Volk, telle qu'elle est exprimée par le Führer ou dérivée de sa volonté.* » (p.810).

C'est l'année 1943, une lettre d'Una, *effrayée et endeuillée, me faisait l'effet d'une feuille jaunie d'automne* (788). Maximilian Aue quitte le monde des affects pour entrer

¹⁰⁸⁴ Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p. 14-15.

dans celui de la « Volonté », sa mission : assurer des *résultats concrets et mesurables*, un monde de productivité et de gestion, un monde centré sur une politique de l'Économie.

« [...] avec la mort stupide et incompréhensible de ma mère, ces angoisses aussi avaient disparu : le sentiment qui me dominait à présent était une vaste indifférence, non pas morne, mais légère et précise. Mon travail seul m'engageait [...] simplement pour jouir de la chose bien faite. » (p.815).

Et ce que Maximilian Aue constate, lors des visites des camps polonais - Belzec, Auschwitz, entre autres -, c'est que les détenus mal nourris, sales, battus, ne pouvaient pas assurer le travail nécessaire. Il examine d'un œil attentif toute « la chaîne » : de l'arrivée au camp (la réception des convois), au processus de sélection - concernant ceux qui seront employés comme main d'œuvre et ceux qui seront envoyés aux chambres de gazage - « organisé selon des critères médicaux », aux systèmes d'inventaire de biens confisqués (p.865-877).

Maximilian Aue faisait omission de la brèche ouverte, pour ces mêmes détenus, par l'image de la fumée qui s'échappait des fours crématoires (p. 836, 838,839). Brisure aussi pour eux au niveau de la perte de cette possibilité de *révolte contre la mort*, comme l'exprime Catherine Perret dans *L'enseignement de la torture* (2013) ; ou par la chute de tout ce qui était considéré faisant partie de leurs vies - imaginaire ou symbolique, il s'agit de tout ce qui donnait un sens au trou du sujet - et par l'asservissement de leurs corps, leur objectivation à n'être que des corps « vivants » à exterminer.

Dans le texte cité, Catherine Perret, faisant jouer le « vous » qui propose au lecteur l'habillage identificatoire, énonce ainsi ce processus de perte : « *Vous avez été déclaré bon pour le travail. En moins d'une heure, au milieu de milliers d'inconnus, sous les coups et les insultes, vous êtes dénudé, inspecté, douché, rasé, rhabillé de manière grotesque, chaussé de sabots avec lesquels vous ne pouvez pas courir. De vous, du passé, de la vie avant cet instant, ne sont restés sur le quai que ce que les nazis appellent : Effekte - amas de sacs à main vides, de chaussures perdues et de cadavres. Vos effets. Les « effets » de cette cause que vous êtes devenu. Une cause qu'il s'agit d'exterminer.* »¹⁰⁸⁵.

Toujours est-il que Maximilian Aue, tenace, cherche à signaler l'humain chez le bourreau, au moment de l'exercice d'écriture, il introduit une réflexion : l'inhumain, *cela n'existe pas il n'y a que de l'humain et encore de l'humain*. Reste à voir où est, pour lui, cette humanité ressentie.

¹⁰⁸⁵ Perret Catherine, op. cit., p. 23.

« Cette humanité », il l'illustre avec la figure d'un officier « bon père de famille » obéissant à un ordre, dans la relativité - signalé par lui - à déceler lorsque l'on n'appartient pas au champ victorieux et que l'on devient un criminel (p.842, 847).

La culpabilité du meurtre n'est qu'une question d'« angle de vision », assassin ou héros c'est l'humanité qui parle. Il soustrait de sa pensée la possibilité humaine du choix face à l'acte criminel.

Pour Maximilian Aue ce qui fait partie de l'humain, les désirs et les passions, a besoin *des instances régulatrices* pour tracer des limites, cette « ligne jaune » situe l'impunité du fautif. Maximilian Aue absout l'exécutant, sa volonté *n'y est pour rien* (p.844-847), et, parce que le bourreau obéit, dit Maximilian Aue, il est humain. Le rapport d'un sujet à ce qui permet une médiation, entre lui - sa façon particulière de se rapprocher de la jouissance impossible - et l'autre, est relégué à un constat d'obéissance.

Maximilian Aue s'aperçoit aussi de la corruption, de la faille au niveau de la prise de responsabilités, des abus, de la cruauté des hommes, de la violence déplacée des uns sur les autres - « jusqu'à arriver au dernier maillon-objet » qui, « de toute façon », était destiné à mourir. Il observe, note, ce qui était les conditions du travail forcé dans les usines (p.881-884) ou dans les mines (p.889-890), « le tout », bien entendu, articulé à une perte au niveau de la production.

L'élimination, formule Konrad Morgen, juriste rencontré par Maximilian Aue, est une opération « rationnelle », qui doit suivre des paramètres moraux, sinon c'est un crime, *même si le juif devait mourir par ailleurs* (p.853). Quel est donc le crime pour ces hommes ? C'est d'être « hors la Loi », la loi juridique, sans doute, qui se substitue aux lois du langage, à la loi symbolique, et qui est plutôt inscrite dans la volonté de jouissance.

Maximilian Aue rêve d'un Camp, d'un *camp parfait* ; c'est un rêve sans angoisse où, dit-il, il est devenu un *regard* qui parcourt une cité sans fin, *répétitive* et *divisée en secteurs géométriques*. Les hommes et les femmes, qui allaient et venaient, ne se *distinguaient les uns des autres*, sans but, ils mangeaient, déféquaient et procréaient. Les enfants nourrissaient, en grandissant, *les flots humains de cette ville de bonheur*. En se rapprochant, ce regard découvre qu'une partie de ces gens se dégageait de la foule pour aller mourir, *des spécialistes* recouperaient *ce qui pouvait encore contribuer à nourrir l'économie*, les fours brulaient les corps et chauffaient, en même temps, l'eau de la ville (p.887).

Dans cette ville, on poursuit le récit du rêve de Maximilian Aue, le nombre de naissances égalait celui de décès, une société en *équilibre parfait, ne produisant aucun excédent et ne souffrant aucune diminution*. Et, affirme-t-il, c'était le camp aboutissant à « [...] un point de stase impossible, sans violence, autorégulé, fonctionnant parfaitement et aussi parfaitement inutile puisque, malgré tout ce mouvement, ne produisait rien » (p.888). *Impossible*, mais à la place de l'idéal, retenant les propos de Maximilian Aue : *cette ville de bonheur*.

Par l'équilibre « parfait » la production d'un négatif, « rien », un lieu sans limites, sans conflit pulsionnel, sans désir, un lieu automatisé, machinal. Lieu de mort du sujet sous l'expertise économique, sous le contrôle absolu de l'excédent et du manque. Reste l'inutilité de la jouissance.

Maximilian Aue rentre à Berlin, c'est l'automne de 1943. Dans l'oisiveté, il réfléchit : des images, sa pensée va s'arrêter sur les mots, sur le discours, sur le signifiant maître. Il va méditer à l'élimination de « tous les juifs », qualifiant ceci d'*idée extraordinaire. Endlösung (mais quel beau mot ! dit-il), « la solution finale », ce mot dont la signification avait glissée vers l'abîme* pour rencontrer le poids du signifiant, un sens invariable qui avait pris une place dans le réel au travers des actes commis : « *Et peut-être ainsi nous étions nous laissé entraîner par un mot et son inévitabilité [...]. Il n'y aurait eu que des mots dans notre langue si particulière, que ce mot-là, Endlösung, sa beauté ruisselante ?* » (p.901).

Et ce qui était la quête de Maximilian Aue (au milieu des massacres dans les fossés, du « sans espoir » de Stalingrad, de la relation incestueuse avec la sœur, des brutales rencontres sexuelles occasionnelles, des jeux de pendaison de l'enfance...) l'absolu, l'impossible, l'abîme, trouve, dans ce signifiant *Endlösung*, le pivot autour duquel il se représente, autour duquel sa vie même prend une voie, une voie crue, sans nuances, sans atténuation possible, une voie de mort, pour lui sans angoisse.

Emprunté à l'Autre du langage, depuis le développement lacanien du séminaire *L'envers de la psychanalyse*, ce signifiant maître ordonne la jouissance, puis, et c'est d'une logique implacable, Maximilian Aue exprime son impossibilité à *résister au mot obéir, au mot servir, au mot loi* (p.901).

Qu'il n'y ait que des signifiants dans leur terrible « pureté », et c'est la réflexion de Maximilian Aue, conduit à l'utilisation effectuée par le national-socialisme des expressions diverses et d'euphémismes pour que, au niveau de la langue, les ordres

soient détachés de leur cruauté et pour que l'information, quelque qu'elle soit, soit transformée en acte de propagande.

Il y a lieu de rappeler les effets sur la nation allemande, et sur le sujet, de l'introduction de la langue du national-socialisme. À ce propos Françoise Samson (2013) écrit : « *Quand Hitler a pris le pouvoir, la LTI [*Lingua Tertii Imperii* - la langue du Troisième Reich] [...] celle de Mein Kampf, langue, dit Klemperer, d'une extrême pauvreté et monotonie, est devenue langue populaire (*Volkssprache*) et s'est emparée de tous les domaines de la vie privée et publique et a ainsi infiltré, empoisonné même la langue cultivée en modifiant la valeur des mots et leur fréquence.* »¹⁰⁸⁶.

À la lecture de l'œuvre de Victor Klemperer¹⁰⁸⁷, Françoise Samson signale comment la langue du Troisième Reich opère par l'effacement des frontières entre la langue parlée et l'écrite (le *tu es rien* du discours nazi s'introduit dans la subjectivité, c'est le sujet sacrifié pour la communauté du peuple racial), par la répétition du même, des mots, des phrases, (permettant de tout attacher à une unique et seule idée sous la composition des mots nouveaux), par la *mise en scène* où simultanément le regard et la voix se renvoient de l'un à l'autre (vibrant sous l'Un) et par le brouillage entre *langue écrite et graphisme* (usage abusif du graphisme glissant l'ironie, les sous-entendus visant toujours ceux qui avaient été désignés par le pouvoir) qui fait que peu de marge soit laissée à l'interprétation ou à la réflexion du lecteur¹⁰⁸⁸.

À travers le « langage bureaucratique », c'est le sujet qui est délié des actes, et encore, c'est l'élimination des acteurs et de leur action : « [...] *les choses se faisaient toutes seules, personne ne faisait jamais rien, personne n'agissait, c'étaient des actes sans acteurs. [...] on parvenait, sinon entièrement à éliminer les verbes, du moins à les réduire à l'état d'appendices inutiles [...] on se passait même de l'action, il y avait seulement des faits, des réalités brutes soit déjà présentes, soit attendant leur accomplissement.* » (p.902).

Aucun lien donc possible avec le sujet désirant, juste des actions à suivre ou des faits à en prendre connaissance, données brutes sans tromperie, sans création ou lecture particulière à engager.

¹⁰⁸⁶ Samson Françoise, « Du mode opératoire du langage totalitaire », in *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, p.58, 2013.

¹⁰⁸⁷ Victor Klemperer (1888-1960) est un écrivain et philologue allemand, il analyse la langue nazie et son mode opératoire pendant le Troisième Reich. Cf. Klemperer Victor, *LTI, la langue du IIIe Reich*. Carnets d'un philologue, Paris, Albin Michel, Agora, Pocket, 2003.

¹⁰⁸⁸ Samson Françoise, op. cit., p. 58-61.

Isabelle Morin (2014) introduit cette opération du national-socialisme parmi les stratégies du discours pervers, il s'agit, affirme-t-elle, de *falsifier la langue*, dans la tentative de la *détourner de son travail de langue vivant*. « *Falsifier la langue, c'est se vouloir maître du réel [...] L'acte de falsifier la langue est équivalent à celui de pervertir la loi, c'est la détourner à la fois de son but de transmission et de sa visée de dire le réel impossible. Falsifier la langue, c'est aussi la couper d'une filiation. [...] Trafiquer le langage, c'est le soustraire de son contexte de civilisation, de vie de la pensée, c'est donc mortifier le vivant de la langue, qui, si elle subvertit le réel, ne le pervertit aucunement. Tandis que ces tentatives ont pour but de devenir les maîtres du réel. [...] Celui qui se croit maître de la langue se croit tout-puissant.* »¹⁰⁸⁹.

Ce n'est pas le détournement de la langue dans une utilisation d'anesthésiant, (*on était un cran au-dessus*, dit Isabelle Morin dans l'article cité), c'était une perversion de la langue allemande, langue meurtrie, inscrite dans l'idéologie nazie d'emprise du réel par l'utilisation exercée d'une donnée biologique qui conduisait l'assujettissement absolu de l'autre. Comme si la transformation perversie de la langue était intrinsèquement liée à un pouvoir fondé sur la croyance ?

La ville de Berlin est bombardée ; Heinrich Himmler, le Reichführer, est nommé ministre de l'Intérieur. Maximilian Aue présente, avec succès, les conclusions du rapport, tandis que le besoin de l'exploitation maximale de la main d'œuvre est confirmé.

Une nouvelle *tâche* est désignée à Maximilian Aue par le Reinchfürer en personne, il coordonnera un groupe de travail, qui doit chercher des solutions aux problèmes concernant l'alimentation des détenus.

Dans *L'organisation criminelle de la faim*, Olivier Assouly (2013) le formule de la façon suivante : « [...] tirer profit de ceux, promis à la destruction, dont la doctrine appelle l'élimination. Les nazis conçoivent un modèle novateur de famine. D'un côté, assez efficace et rapide pour tuer, de l'autre, sa relative lenteur permet encore de capter l'énergie restante des détenus [...] »¹⁰⁹⁰.

C'est comme si Maximilian Aue avait trouvé une place reconnue au sein du système à partir du moment où il est mandaté par l'Autre : *on me confiait une responsabilité, une authentique responsabilité*, dit-il.

¹⁰⁸⁹ Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p. 13.

¹⁰⁹⁰ Assouly Olivier, *L'organisation criminelle de la faim*, éd. Actes Sud, p.37, 2013.

D'autant plus, affirme-t-il, qu'il s'agit de contribuer à la *victoire de l'Allemagne, autrement que par le meurtre et la destruction* (p.910, 911). Maximilian Aue donne-t-il l'impression d'effectuer un jugement à propos du crime ? Rien n'est moins certain, il a fait le pari de la production, d'une distance radicale, d'un détournement à l'égard de son être criminel, rien de plus. Comme si sa participation à la victoire de l'Allemagne nazie, *autrement que par le meurtre et la destruction*, changeait en quelque chose l'objectif de maîtrise du réel par l'élimination de l'autre.

Si l'on voulait résumer le but de l'entreprise de Maximilian Aue : nourrir ceux qui vont mourir pour les rendre, mesurablement, plus forts, pour qu'avant leur disparition l'extraction de leur vigueur soit totale.

Oui, mesurablement parce que Maximilian Aue fait des calculs, combien des grammes de nourriture sont-ils nécessaires pour un homme qui travaille ? Combien de grammes selon le travail fourni ? Il met ceci en parallèle avec des enveloppes budgétaires, il revient aussi aux catégories (travailleurs étrangers, juifs, travailleurs qualifiés et non qualifiés) et aux chiffres, à cette logique de l'extermination, l'autre réduit à zéro, comme la réflexion de Catherine Perret l'avait suggérée¹⁰⁹¹.

Il songe à élaborer des grilles, « à une catégorie, une ration définie » ; ces grilles, non seulement vont fixer les coûts d'entretien des détenus, mais encore, elles vont signifier le contrôle absolu sur la vie, dont la durée sera déterminée, cette fois-ci, selon « le gain, le produit » que l'on puisse exploiter¹⁰⁹² (p.914-935).

Maximilian Aue « savait » que le problème était *politique* et non *technique* : dans le « faire accorder » une lecture de l'idéologie, qui conduisait, « sans délai », le différent aux fossés et aux chambres de gaz, avec une autre lecture - de la même idéologie - qui ajustait un laps de temps pour tirer tout le profit possible des condamnés.

Le pouvoir joue un tour à ces adhérents, lors du discours du 4 et 6 octobre 1943, en présence des cadres et des officiers du parti, Himmler, au nom du Führer, évoque, sans atténuations, sans *euphémismes*, la destruction des juifs. Ce passage - du langage

¹⁰⁹¹ Voir la partie « Toccata ». Perret Catherine, op. cit., p. 95-96.

¹⁰⁹² Politique qui, au-delà des camps, incluait les peuples non-aryens dans sa totalité. Cet extrait d'un discours du Reichführer, Heinrich Himmler (du 4 octobre 1943) est éloquent : « *Ce qui arrive aux Russes ou aux Tchèques ne m'intéresse absolument pas. Le sang de bonne qualité, de même nature que le nôtre, que les autres nations peuvent nous offrir, nous le prendrons, et, si besoin est, nous leur enlèverons leurs enfants et les élèverons chez nous. Il m'est totalement indifférent de savoir si les autres peuples vivent prospères, ou crèvent de faim. Cela ne m'intéresse que dans la mesure où ces peuples nous sont nécessaires comme esclaves de notre culture. Que dix mille femmes russes crèvent en creusant un fossé anti chars, cela m'est totalement indifférent, pourvu que le fossé soit creusé [...]* ». www.phdn.org/histgen/documents/nazisdoc

bureaucratique, du secret, à un parler à visage découvert - gardait, du point de vue de Maximilian Aue, une intention : c'était pour que personne ne puisse dire après *qu'il ne savait pas, c'était pour les mouiller*¹⁰⁹³ ; c'était, en conséquence, pour leur dire que le seul et unique chemin, pour sauver leurs peaux, c'était la *victoire* (p.953).

Maximilian Aue revient, une fois de plus, sur la relativité du crime ou de la faute du moment où elle est définie par le « victorieux ». Il insiste sur une « logique mondiale » qui n'a que comme angle de vision la gérance des pertes et des profits ; où les morts, juifs, tsiganes, polonais, ou quelque qu'elle soit leur nationalité, ne sont pris en compte que selon un tableau de bénéfiques et de dommages.

Par ce raisonnement, la violence et la cruauté sont détournées des affects et des passions (hormis lors des manifestations « sadiques » appartenant à des « hors-la-loi », selon l'observation de Maximilian Aue) ; les affects n'auront aucune place dans l'établissement des mesures et des dispositifs, aucun lien avec le cheminement conduisant à l'édification des lois.

Les *fautes* du système nazi, affirme Maximilian Aue, ne peuvent pas être attribuées exclusivement à l'antisémitisme, à la folie de la haine - « *nous avions déjà, outre les juifs, achevé la destruction de tous les handicapés physiques et mentaux incurables allemands, de la majeure partie des Tsiganes, et des millions de Russes et des Polonais.* » - elles doivent être attachées, selon lui, à l'accomplissement d'une politique qui affrontait une série des problèmes sociaux expliqués et résolus par un déterminisme racial (p.956-958). Le discours pervers fait l'usage habile de thèses « aménagées » au Bien de ceux à qui il s'adresse.

Le projet (concernant les rations) de Maximilian Aue est approuvé par le Reichführer, en revanche, il ne sera jamais appliqué. Maximilian Aue exprime qu'il reprend *goût à la vie en dehors du travail*, mais il ne peut pas s'abstraire de son vécu au front, tel qu'il l'exprime lors d'une balade dans la forêt : « *Une bouffée d'amertume m'envahit : Voilà ce qu'ils ont fait de moi, me disait-je, un homme qui ne peut voir une forêt sans songer à une fosse commune.* » (p.1003).

¹⁰⁹³ Extrait du discours d'Heinrich Himmler du 6 octobre 1943 : « *Je vous demande avec insistance d'écouter simplement ce que je dis ici en petit comité et de ne jamais en parler. La question suivante nous a été posée: « Que fait-on des femmes et des enfants? » - Je me suis décidé et j'ai là aussi trouvé une solution évidente. Je ne me sentais en effet pas le droit d'exterminer les hommes - dites, si vous voulez, de les tuer ou de les faire tuer- et de laisser grandir les enfants qui se vengeraient sur nos enfants et nos descendants. Il a fallu prendre la grave décision de faire disparaître ce peuple de la terre.* ». Ibid.

Lors de cette balade, en compagnie d'Albert Speer¹⁰⁹⁴, Maximilian Aue formule clairement ce qui règle, pour lui, l'acte de « tuer » : un homme peut *tuer par devoir, tuer pour le plaisir c'est un choix*. Question d'obéissance à une loi, loi criminelle à laquelle Maximilian Aue ne peut se soustraire, paraphrasant les propos d'Isabelle Morin (2014) relatifs au discours pervers. « *La loi [...] est un ordre implacable auquel le sujet ne peut se dérober. On retrouve ici la critique que Lacan fait à Kant, qui rend la loi inhumaine et implacable en soustrayant l'objet de l'intérêt et du sentiment.* »¹⁰⁹⁵.

Mais, il y a une autre question qui n'est pas réglée, et Maximilian Aue le sait ; il avait fait, au moins il le croyait ainsi, une promesse à une Femme, et cela l'empêchait tout rapprochement sexuel avec une autre, « [...] *j'étais un homme qui tenait mes promesses. Tout n'était pas encore réglé.* » (p.1013). Pendant cette période, les souvenirs concernant Una se font rares, abstraction faite du jour de son trentième anniversaire fêté avec Thomas, l'ami qui est décrit par Maximilian Aue comme un « cynique », sachant lire les signes et en déduire les conséquences.

Novembre 1943, Berlin est, en grand partie, incendié à cause des bombardements qui se répètent nuit après nuit. Maximilian Aue est promu *Obersturmführer*, il rencontre une femme douce, Hélène Anders, il ne pense pas, il se laisse porter par *le cours des choses* et n'est pas effrayé (p.1047).

« *Mais le passé est une chose qui, lorsqu'il a planté ses dents dans votre chair, ne vous lâche plus.* » (p.1048). C'est la première rencontre de Maximilian Aue avec les policiers de la Kripo (police criminelle), Clemens et Weser, qui enquêtent sur le meurtre de la mère et du beau-père. Interrogé, Maximilian Aue répond avec distance et méfiance, à l'ordre du jour, le thème sur les jumeaux, témoins probables du crime. À son étonnement, c'est Una qui aurait récupéré les enfants. Clemens et Weser prendront rendez-vous une prochaine fois (p.1048-1053).

Maximilian Aue crie à l'injustice, des interrogations sans réponse ont été réveillées, éloignant ce qui aurait pu être une vie, *simple et naturelle* avec Hélène. Il n'était que trop tard, dit-il, quelque chose avait *été brisé*. Le pari est fait, il ne va pas à la rencontre de la différence, celle marquée par le féminin. C'est Noël 1943 (p.1063-1064).

Deuxième visite de Clemens et de Weser, ils n'abandonnent pas, posant des questions sur les jumeaux et qualifiant la présence de Maximilian Aue, ces jours-là en Antibes, comme un fait « curieux ». Au début de l'année 1944, Maximilian Aue est informé d'une

¹⁰⁹⁴ Ministre des Armements de la production de guerre du Troisième Reich.

¹⁰⁹⁵ Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p. 15.

demande auprès du Reichführer pour l'ouverture d'une enquête l'incriminant du crime. L'affaire est vite classée par le Reichführer : il n'y a que les « *races dégénérées* » qui peuvent commettre le matricide, tranche-t-il (p.1077).

Troisième visite, non-officielle, de Clemens et de Weser, « justice doit être faite », lancent-ils à Maximilian Aue (p.1078-1080), ils suivront la piste « goutte après goutte », tel que ces figures mythiques des Érinées.

Thomas a l'air inquiet, pour la première fois la possibilité de la perte de la guerre est posée. Les intrigues, les divergences politiques voient le jour. De son côté, Maximilian Aue a l'impression de travailler dans le vide et de ne plus faire partie du système, il ne reconnaît pas la *nécessité profonde* qui guidait les ordres et, en conséquence, il ne pouvait pas trouver son *chemin avec la précision d'un somnambule* (p.1089). La Volonté, l'avait-elle abandonné ? Reste ce lien de Maximilian Aue à l'absolu, à l'abîme.

Entre Maximilian Aue et Hélène Anders, s'impose l'image d'Una. Et, peut-être que dire « image » ne couvre que partiellement ce à quoi Maximilian Aue fait référence, car c'est aussi d'une jouissance impénétrable dont il s'agit : « [...] *je n'aime qu'une personne, celle entre toutes que je ne peux pas avoir, celle dont la pensée ne me lâche jamais et ne quitte pas ma tête que pour s'immiscer entre mes os, celle qui sera toujours là entre le monde et moi et donc entre toi et moi [...] celle dont le mariage même fait que jamais je ne pourrai t'épouser que pour tenter de ressentir ce qu'elle ressent dans le mariage [...]* ».

Maximilian Aue effectue un choix, « ne pas *faiblir* », poursuivre sa quête de l'impossible, se rapprochant d'Una par les rencontres avec des garçons de passage, au prix de la *peur* et du *vide* (p.1091). Et, cependant, il songera à Hélène quelques fois.

L'attitude hongroise concernant les juifs, jugée jusque-là peu satisfaisante pour le Reich, allait se modifier suite à un changement de politique du Führer. Le 5 avril 1944, Maximilian Aue est dépêché à Budapest, afin de faire valoir les intérêts touchant la nécessité de la main d'œuvre juive pour l'économie de l'Allemagne, à savoir que le Führer avait donné son accord pour que des ouvriers juifs soient utilisés sur le territoire du Reich.

Vider la Hongrie des juifs, Maximilian Aue parlera d'« obstination allemande », mais au-delà du *but final* qui ne faisait pas de doute - « [...] *tuer tous les juifs d'Europe [...]* » (p.1116) - il met le doigt sur la diversité des motivations personnelles des uns et des autres et signale, encore, une « arrière-pensée » des dirigeants nazis : par

« l'évacuation » des juifs hongrois, vers Auschwitz, un excédent de blé pouvait être dégagé vers l'Allemagne, en déficit de nourriture. Le salut des uns par la mort des autres, logique folle.

Maximilian Aue observe comment la démesure peut être liée au pouvoir, à l'image de soi-même sur un trône de puissance éphémère. L'orgueil, l'arrogance, l'être persuadé de sa toute petite personne à partir d'un rôle désigné - surtout face à un autre qui, peut-être obligé, se plie en deux - sont, pour lui, des positions déplacées et ne peuvent que faire obstacle à l'accomplissement de la mission confiée par Himmler et dont l'économie du Reich dépendait en partie. Il pointe de cette manière la *mentalité de subalterne* (p.1125) éloignée, par déduction, de celui qui « lit l'intention de la Volonté ».

Maximilian Aue reçoit des plaintes, les convois censés amener des travailleurs ne rapportent que des hommes semi-morts ou morts. Une visite à Auschwitz s'oblige, c'est le lieu de « tri » pour tous les détenus hongrois qui partiront vers les usines allemandes. L'inertie, les ordres morcelés ou contradictoires, les motivations qui ne s'alignaient pas pour aller dans un même but, les prises de responsabilité inexistantes, les règles qui ne s'appliquaient pas, Maximilian Aue finira découragé et malade.

Dans un rêve, apparaît l'attente supposé à l'Autre, sous la figure de Himmler, ainsi que son jugement, selon que le sujet ait répondu, ou pas, à ce désir énigmatique mais présumé : « [...] *il est patent que s'il n'est pas satisfait de mes réponses, je suis un homme mort* ».

Le Reichführer « [...] *désire apprendre certaines choses de moi.* », ou « [...] *nous nous retrouvons dans une autre pièce en train de discuter de choses qu'il veut savoir.* » (p.1135). Une partie du contenu du rêve s'organise autour d'un désir de savoir ; l'Autre représenté veut extraire un savoir au sujet, un savoir inconnu pour le sujet lui-même et pour lequel il sera, toutefois, jugé et condamné.

Un savoir donc, dans le rêve, qui n'appartient pas à l'Autre. Un savoir à envisager du côté de l'impossible, de la mort et de la sexualité, si l'on songe à Maximilian Aue troublé et ébranlé face au savoir absolu lu dans le regard de la fille qui allait être pendue lorsqu'il traversait le Caucase¹⁰⁹⁶.

Or, le sujet dit encore plus, il est en flammes, *la ville est en flammes*, et il doit traverser une cour incendiée ; Himmler lui prend la main : « *Faites-moi confiance. Quoi qu'il se*

¹⁰⁹⁶ « [...] *elle me regarde, un regard clair et lumineux, lavé de tout, et je vis qu'elle, elle comprenait tout, savait tout* [...] » (p.263). Voir aussi sur ce texte la partie : « Allemandes I et II (deuxième partie) ».

« passe, je ne vous lâcherai pas. Nous traverserons ensemble ou nous échouerons ensemble. » Je ne comprends pas pourquoi il veut protéger le Judelein, le petit juif que je suis, mais je lui fais confiance [...] » (p.1135).

Celui qui est condamné par le fait de sa naissance à être exterminé, qui n'a pas à exister dans l'organisation voulue par le national-socialisme - ou par le désir de mort de la mère -, est mis à l'abri par « la voix », le porte-parole, de l'impératif. Ce « petit juif », détenteur d'un savoir qui échappe à l'Autre du langage, a besoin de celui-ci pour ne pas se perdre, et ce *nous traverserons ensemble ou nous échouerons ensemble*, plus qu'une menace, ne décrit qu'une réalité, il faudra donc maintenir l'Autre mystérieux à sa place ainsi que la quête à jamais aboutie concernant le savoir de l'absolu.

Maximilian Aue est épuisé et souffre de bouffées de fièvre. Quatrième visite de Clemens et de Weser, l'affaire n'est pas close, ils sont allés en Hongrie à la recherche de Maximilian Aue. Ils lui exposent les pistes qu'ils suivent : les habits ensanglantés, leur marque, le tailleur berlinois. Ils posent des questions insistantes sur les jumeaux et sur la sœur. Maximilian Aue saisit avec effroi qu'ils le croient coupable et qu'ils ne s'arrêteront pas. *« On espère bien que ce ne sera pas la dernière fois, dit Weser. Vous comptez bientôt revenir à Berlin ? Vous allez avoir un choc : la ville n'est plus ce qu'elle était. »* (p.1146).

Juillet 1944, Maximilian Aue rentre à Berlin, c'est une ville détruite par les bombardements, la situation de la guerre n'est pas meilleure pour l'Allemagne. Il reçoit une photographie - c'est de la part du juge qui devait suivre l'enquête de Clemens et Weser -, la reproduction d'un cliché flou de la chevalerie allemande, sur laquelle une croix est censée signaler le père de Maximilian Aue.

Or, le visage sur la photo n'a aucun signe lui permettant de différencier le père, *cela aurait pu être le visage de n'importe qui* (p.1151). « Savoir que c'est lui ou, au contraire, le refuser avec certitude » n'est pas à la portée de Maximilian Aue, le doute l'accable. Quelque chose d'autre opère : l'image d'un père vivant dans la réalité et non seulement dans un souvenir, l'image d'un père survivant à l'assassinat, celui qui avait eu lieu par le décret de son décès - c'est l'image qui permettait à Maximilian Aue d'« esquiver » l'interdit par l'attente d'un père qui n'est pas mort et qui pouvait, en conséquence, venir instaurer sa loi à n'importe quel moment - cette image venait d'être remplacé *par un visage flou et un uniforme*.

La haine, la rage se déchaînent, Maximilian Aue sombre dans un douloureux mélange de violence, de frissons dus à la fièvre, d'excitations sans soulagement et de rêves

angoissants. Ces derniers conduiront une réflexion par rapport à la loi, non pas celle de la transmission et de la séparation, mais celle du plus fort, cette loi pervertie « qui dispose à sa guise de la vie et de la mort des autres ». Ce que terrorise Maximilian Aue, c'est que, justement, cette loi à la place de la Vérité, la Loi, est valable d'un côté à l'autre : « [...] *si d'autres se révélaient plus forts que nous ils nous feraient à leur tour ce que nous avons fait à d'autres [...] et j'avais peur car nous perdions la guerre.* » (p.1156).

Un médecin intervient, Maximilian Aue est soigné in-extremis. Soulagé, il enveloppe son corps comme dans *un utérus* « [...] *dont je n'aurais jamais voulu sortir, paradis sombre, muet, élastique [...] je baignais dans ma sueur comme dans un liquide amniotique, et j'aurais voulu que la naissance n'existe pas. L'épée de feu qui me chasse de cet éden, ce fut la voix de Thomas [...]* » (p.1160).

Plus tôt dans le récit, Maximilian Aue avait déjà parlé de sa naissance haïe et de la haine attribuée à la mère dès lors qu'elle était l'agent de l'impardonnable, la séparation : « *Se pouvait-il que je ne l'eusse jamais pardonné le fait de ma naissance, ce droit d'une arrogance insensée qu'elle s'était arrogé de me mettre au monde ?* » (p.530).

Le paradis perdu est devenu impossible, en l'occurrence par la voix de l'ami. Maximilian Aue est banni, inévitablement exclu de la jouissance par l'œuvre de *l'épée de feu, la voix*, glaive tranchante l'empêchant l'accès au fruit interdit : « *Lasciate ogni speranza* » (p.634) écrit Dante sur les portes de l'enfer, « On n'y retourne pas là ! », semble dire la fonction antique de la naissance-parole.

Retour d'Hélène Anders. Il la provoque, ses propos deviennent durs et méchants, elle tient bon, elle reste et le soigne, bien qu'il veuille la faire souffrir par des propos obscènes, par l'aveu du carnage commis à l'égard des innocents, par la haine avouée à *son inadmissible bonté*.

Les arrestations qui suivirent l'attentat failli du Führer, le 20 juillet 1944, ont eu une conséquence « fâcheuse » pour Maximilian Aue, suite à l'arrestation du juge chargé du dossier, la Kripo demande la réouverture de l'enquête.

En résumé : Una, interrogée par Kripo n'incrimine pas Maximilian Aue et garde silence sur le télégramme du frère annonçant le meurtre. Les jumeaux ont été confiés à une institution suisse.

Telles des *marionnettes animées*, moqueuses bourdonnant autour de lui, Clemens et Weser viennent hanter les nuits de Maximilian Aue, la proie choisie. À ce chœur, dit-il, se joignait la mère.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

La justice, celle des institutions, est du côté de Maximilian Aue. Au manque de preuves, il se rajoute qu'une extradition était devenue impossible, étant donné que la France était sous le contrôle des alliés.

En dépit de ce tournant, plutôt soulageant pour Maximilian Aue, et des propos encourageants du Reichführer, le moral n'est pas au rendez-vous. Maximilian Aue regarde « la fatalité », la destinée sur les ruines du passé : « *L'avenir me semblait plutôt se rétrécir chaque jour, le mien comme celui de l'Allemagne. Lorsque je me retournais, je contemplais avec effroi le long couloir obscur, le tunnel qui menait du fond du passé jusqu'au moment présent.* » (p.1185).

« « [...] Si tu avais besoin de tuer cette femme, soit, mais tu aurais dû faire cela proprement. [...] sache que cela nous est complètement égal. Si tu l'as fait, c'était ton droit, ton droit souverain. En tant qu'anciens amis de ton père, nous le comprenons tout à fait. Mais ce que tu n'avais pas le droit de faire, c'était de te compromettre. Cela réduit singulièrement ton utilité pour nous. » » (p.1189).

Ce sont les mots du protecteur, ces mots font référence à un autre ordre, celui de la vengeance, le *droit souverain* était de faire payer l'affront commis contre le père. Pourtant, Maximilian Aue a failli à ses yeux, n'a-t-il n'a pas exercé ce droit avec la distance nécessaire, *proprement*? « Ce n'était pas lui » et sur ce, dans la maîtrise perdue, plein de traces restaient de son passage. Ce *proprement*, peut-il aussi faire référence à un appel à la responsabilité du sujet face à l'acte criminel? Toujours est-il que les propos du protecteur, celui qui rendait présent le père symbolique, renvoient Maximilian Aue à la place d'objet utile, objet exerçant la vengeance du père imaginaire trompé, objet qui n'est reconnu, aimé, que par l'avantage qu'il peut représenter, que par le profit à en tirer.

Hongrie, octobre-novembre 1944, impuissant Maximilian Aue assiste au déplacement à pied des juifs de Budapest, de la main-d'œuvre qui mourrait avant d'arriver aux usines. À Berlin, il s'est installé chez Tomas et oscille entre fêtes orgiaques et des moments partagés en compagnie d'une Hélène effacée.

Décembre 1944, le Reichführer envoie Maximilian Aue pour inspecter l'évacuation d'Auschwitz. Il devait « garantir » la priorité des évacuations des détenus « utilisables » ou exploitables à l'intérieur du Reich. Pour rejoindre les trains, ils devaient marcher entre *55 et 63 kilomètres*. « Sur le papier », le plan allait avec les desseins de Maximilian Aue, les détenus auraient des rations supplémentaires pour la marche forcée et des

vêtements chauds pour faire face à l'hiver. « Sur le terrain », les choses allaient butter contre la brutalité et la panique des officiers et des gardes.

À Auschwitz, ce lieu d'impunité, Maximilian Aue reçoit une nouvelle : en l'absence des preuves matérielles les poursuites contre lui sont abandonnées. Autrement dit, le système juridique arrête ce qui aurait pu faire entrer Maximilian Aue dans la dimension de la faute, il n'est pas jugé, il n'est donc pas coupable.

Janvier 1945, les Russes sont aux portes de Cracovie ; commence l'évacuation des détenus valides pour le travail, c'est ce qu'on appellera plus tard « les marches de la mort ». Par la peur et l'aveuglement des gardes (ils ne pouvaient pas voir le besoin de l'Allemagne d'une force de travail, ressource vitale pour le Reich (p.1215) et, de plus, avaient reçu l'ordre de tuer tous ceux qui, estimés malades, ralentissaient la marche), de plus en plus de cadavres restaient abandonnés au long des routes.

Quatre jours durant, Maximilian Aue désespère et, jugeant ces morts comme *des pertes inutiles*, passe ces heures à tenter de rétablir des instructions répondant à sa mission. En effet, la distribution de rations et des couvertures aux détenus épuisés est ordonnée par lui, sans que cela prenne le sens d'un acte de compassion ou de pitié : « *Je regardais à peine les Häftlinge¹⁰⁹⁷, ce n'était pas leur sort individuel qui me préoccupait, mais leur sort collectif, et de toute façon ils se ressemblaient tous, c'était une masse grise, sale, puante malgré le froid, indifférenciée [...] Parfois j'apercevais leurs yeux, sous les replis de la couverture, mais ils ne renvoyaient aucun regard, ils étaient vides, entièrement mangés par le besoin de marcher et d'avancer encore.* » (p.1216).

Aucun affect, aucun lien humain, aucun signe d'angoisse, aucun pont possible entre ces hommes qui marchent et Maximilian Aue qui veut les nourrir et les couvrir pour que ces corps résistent et deviennent force de travail pour le Reich. Et, ce n'est pas qu'il croit à la réussite, à un revirement de la situation de la guerre par l'acheminement de *quelques Häftlinge* vers les usines allemandes, c'est que, comme il le dit, « *J'ai des ordres* » (1221).

« Qui commande ? », « qui est le responsable ? », après avoir quitté Auschwitz, à Gleiwitz Maximilian Aue cherche à assurer que les convois partent avec un « minimum » de conditions pour la survie des détenus. C'est le domaine de personne, Maximilian Aue insiste, convaincu, alors qu'il sait son inutilité.

¹⁰⁹⁷ Häftlinge, en français détenus, prisonniers.

Et là, au milieu de ce chaos, cinquième visite de Clemens et Weser. « *Vous, Aue. On vous cherche* », Maximilian Aue réplique « *Hélas pour vous [...] vous êtes au service de la justice.* », « *Justement, [...] la justice, nous on la sert. On est bien les seuls.* », c'est la réponse du duo de la Kripo (p.1225).

Ils ont en leur possession le télégramme envoyé par Maximilian Aue à Una où, le lendemain du crime, Maximilian Aue annonçait à la sœur l'assassinat de la mère et de Moreau, preuve accablant pour Maximilian Aue à supposer que la situation juridique eut été différente (l'investigation avait été interrompue faute de preuves). Pour Clemens et Weser l'ordre de l'enquête prime sur la fermeture du dossier, ils continuent à obéir et prennent la place de justiciers.

Maximilian Aue, sans quitter le sourire qui s'était instauré à la vue des policiers, répond « *L'enquête est close, meine Herren.* ». « *Vous nous avez menti, Aue.* ». À ces mots, Maximilian Aue fait un salut *poli de la tête*, leur souhaite *bonne fin de journée* et renferme *la porte sur eux* (1226).

Position cynique face à une justice qui va au-delà des paramètres tissés par l'engrenage institutionnel. Pourtant, on ne peut pas dire que là Maximilian Aue soit atteint ou que la preuve concluante de sa faute - en tout cas, aux yeux d'un autre (Clemens et Weser) - engendre chez lui la moindre trace de culpabilité. Il est immunisé, il n'est pas fautif, il n'est pas en dette, en même temps que par l'introduction du mensonge, ce qui soulèvent Clemens et Weser, la possibilité d'être criminel reste ouverte, Maximilian Aue ne le dément pas. Pour lui, c'est réglé, *l'enquête est close*.

Maximilian Aue rentre à un Berlin en ruines et pillé par des réfugiés. Blessé, il prend des congés. Cette cinquième partie, dont le lecteur s'est sans doute aperçu est la plus longue du roman, se termine par l'arrivée de Maximilian Aue - après une longue route - à une maison isolée.

Air

Au manoir de sa sœur et de son beau-frère, en Poméranie, Maximilian Aue - donnant congé à son conducteur - décide rester quelques jours. Les propriétaires sont partis et cependant ils accueillent le convive.

Entre les dialogues que cet *hôte que personne n'avait invité* aurait eus avec ces figures absentes, il y a l'expression de la vision de Maximilian Aue, celle qui soutenait les actions

du national-socialisme - l'élimination des malades mentaux et des handicapés des hôpitaux - et qui répondait à une logique de l'économie : « *Bouches inutiles. Savez-vous combien de millions de reichsmarks nous avons ainsi économisés ?* » (p.1247).

Et derrière cet objectivisation de la vie, de cette logique de décomptes, la voix d'Una se fait entendre, rappelant le miroir et la réponse terrible du « c'est lui ou moi » de la séparation violente lorsque la confusion règne. « Être allemand, être juif », l'altérité s'est perdue et effacée, ce « trop de proximité » était devenue insupportable. Maximilian Aue reviendra à sa vision d'un Führer *en juif*, il se retrouve ivre et seul.

Commence pour Maximilian Aue un parcours des fantasmes liés à la sœur, il se laisse envahir et s'avance dans un lieu qui n'a pas de limites. Dans la chambre de la sœur, Maximilian Aue fait entrer l'image d'Una. Il fait que cette image remplisse le miroir où son *corps maigre* se reflétait, puis là, « entre ses jambes », le sexe d'Una - « *Regarde, il n'y a là rien à voir.* » (p.1225)-, la Gorgone.

Après ce « rien », détourner le regard de la castration, chercher ailleurs, « ne pas voir », « [...] *le virage vers la perversion est le moment où le sujet dit : "je n'ai rien vu" Cependant, s'il n'a rien vu, c'est bien l'aveu qu'il a entrevu la place de ce rien qu'il y aurait à voir.* »¹⁰⁹⁸, comme le suggère Isabelle Morin (2014). Éluder l'image, trouver quelque chose d'autre pour se maintenir, quand-même, à distance de l'abîme.

C'est ainsi que Maximilian Aue ouvre le secrétaire de la sœur et, parmi des lettres jamais envoyées, il trouve quelques-unes où Una interpelle la présence du frère lors du crime de la mère. Il trouve aussi une autre lettre qui décrit le père comme un homme cruel et tyran, un despote « sacrifiant l'idéal de l'homme allemand » par son arrogance et son narcissisme aveugle, l'image du père - décrite par la sœur - est loin de l'idée du « soldat allemand » guidé par le bien de la communauté raciale, de la Volksgemeinschaft.

Et la réponse de Maximilian Aue face à l'image déchue du père ? Une colère déchainée, une rage sans fonds ? Oui, mais, pas tant que ça. C'est la rêverie érotique, obscène et incestueuse qui comble les lieux, la tête et le corps de Maximilian Aue.

En Poméranie arrivent aussi les « gardiens de la justice », Clemens et Weser, sixième visite. Ils ne rencontrent pas Maximilian Aue, en revanche ils récupèrent les lettres d'Una.

¹⁰⁹⁸ Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p. 10.

Cette visite passagère ne fait pas obstacle à l'errance de Maximilian Aue dans la maison, dans ces recoins sombres. Il se promène au centre des abîmes qui avaient toujours été là pour lui, mais qui, à la lumière de la présence fantasmagorique d'Una, apparaissaient lucides et perçants.

Cet impossible, cet insondable se pointe de manière abrupte : « *Il ne me manquait en réalité qu'une chose pour être une femme comme elle, une vraie femme, le e muet en français des terminaisons féminines, la possibilité inouïe de dire et d'écrire : je suis nue, je suis aimée, je suis désirée.* » *C'est ce e qui rend les femmes si terriblement femelles, et je souffrais démesurément d'en être dépossédé [...]* » (p.1279).

Une phrase d'Isabelle Morin (2014) permet de regarder, de plus près, cette position de Maximilian Aue qui mobilise le scénario mis en place par le pervers *pour maintenir le démenti de la castration*. « *Le sujet pervers qui n'a fait qu'une entrée partielle dans l'Œdipe refuse la castration, mais il ne peut pas jouir de la Chose, ce qu'il cherche, parce que c'est impossible pour celui qui parle.* »¹⁰⁹⁹

Il ne lui manque rien, sauf une « lettre », un trou : ce *rien à voir*. L'« e » se détache du mot et, en même temps, matérialise la différence et l'impossible jouissance, méconnue et interdite à l'homme que Maximilian Aue était, au parlêtre comme l'indique Isabelle Morin dans la citation antérieure.

Maximilian Aue bascule dans un puits sans fond, ce qu'il écrit maintenant - ses souvenirs, affirme-t-il - ne sont que des images frénétiques sans sens qui se chevauchent suivant la *logique implacable des rêves*, de l'inconscient. Sauf qu'il ne dormait pas et que, pour lui, la sœur demeurait l'attendant sur le lit. Un onanisme mélangeant la souffrance physique et le plaisir remplissait ses journées.

Suit le dernier délire, celui de l'étranglement, celui d'une jeune femme qui le supplie « *Serre-moi le cou* », celui du meurtre et de la jouissance. Celui qui va donner cours à sa tête éclatée contre les murs car, *sans remords*, Maximilian Aue comprenait « [...] *ce que cela voulait dire de pendre une fille [...] et une telle cruauté n'avait pas de nom, quelle que soit sa nécessité objective elle ruinait tout, si l'on pouvait faire ça, pendre une jeune fille comme ça, alors on pouvait tout faire [...]* » (p.1301). Le corps de cette fille restera tendu sur la neige se confondant avec le corps de la fille en Ukraine, celle qui avait remué par son regard la question du savoir absolu collé au corps.

¹⁰⁹⁹ Ibid., p. 17

L'e qui lui manquait le sauvait de la mort par pendaison, le sauvait de l'absolu qui était un aller sans retour. C'est, peut-être, garder cet impossible à sa place, le réel en tant que réel, qui permettait à Maximilian Aue de se « faufiler » gardant, quand-même, la maîtrise.

Gigue

Thomas, une fois de plus la voix de l'ami oblige Maximilian Aue à quitter un lieu défini par l'aliénation. Obéissant, Maximilian Aue se laisse conduire par lui, accompagné de Pionek, le chauffeur.

Les russes sont tout près, cernés ils doivent se cacher dans la forêt, commence une longue fuite. Ils s'engagent dans des chemins dissimulés pour rentrer à Berlin. Ils rencontrent des hommes des bataillons dispersés, des paysages meurtris et des paysans ou des soldats suppliciés. La bataille grondait autour d'eux ou un calme rempli de cadavres étalés remplissait l'espace. Il n'y a plus la beauté des premières descriptions de Maximilian Aue. Pendant la longue route, tandis qu'ils évitent les patrouilles, Maximilian Aue lit *L'éducation sentimentale* de Flaubert.

Ils rencontrent aussi l'épouvante, des enfants soldats incarnant la loi. Ces enfants pris de rage s'en prennent à Piontek, de sa tête n'est *restée qu'une bouillie rouge sur la neige* (p.1336). Ce n'était pas un jeu la caisse en bois qui servait de radio, ni les « communications » établies avec le QG, le « quartier général ». Thomas prend la situation en mains, c'est le Führer lui-même qui « parlerait » aux enfants émus au travers de la boîte de conserve reliée à la caisse par des fils en fer.

La voix de l'impératif retentit, ils vont ainsi être escortés par cette horde d'enfants-militaires errants, violeurs et assassins, s'attaquant à des groupes de l'armée russe, ayant la conviction d'appartenir à *une race supérieure* et d'avoir une mission à accomplir, ayant la conviction d'incarner la Loi, son côté ténébreux.

Finalement, Maximilian Aue et Thomas seront reconduits à Berlin dans un camion de la gestapo. C'est le printemps de 1945. Maximilian Aue est informé que, en son absence, il avait été porté disparu, son bureau avait été dissous, ses collègues réaffectés et ses dossiers archivés (p.1347). À Berlin, Thomas se fait faire plusieurs faux papiers d'identité, ce n'est pas la décision de Maximilian Aue. Ce n'était qu'une question de temps, les russes ne tarderont pas à entrer au cœur de l'Allemagne nazie.

Étrange vie dans une ville qui, étant arrivé à un point de non-retour, lit maintenant son destin non pas sous le soupçon de la menace mais sous le signe de la destruction et de la mort. Perdue, elle est marquée par une oscillation ahurissante, qui va de la distribution des capsules de cyanure, aux « fêtes » luxueuses de la dernière heure. Décrit comme ça, ce « sans mesure » n'introduit que le temps de la peur.

Les pensées de Maximilian Aue se tournent vers Flaubert. Et, si l'on se laisse porter, un peu, par ce que l'on croit trouver dans *L'éducation sentimentale*, il y a lieu de méditer aux illusions qui ne restent pas et surtout à l'éducation des affects qui ne peut être qu'imaginaire. Ces affects qui s'organisent, pour Maximilian Aue et pour Frédéric Moreau - le personnage central du roman de Flaubert -, autour d'un impossible : l'amour « absolu » pour Una et le désir inaccompli pour Mme Arnoux. Or, ces femmes n'y sont plus, l'une est morte sur la neige à travers le délire, l'autre a ses cheveux blancs, et Frédéric ne voudrait pas salir l'idéal par le dégoût. À la pensée de Flaubert, Maximilian Aue juge le suicide comme *un étalage de bêtise* (p.1351).

Maximilian Aue tue un ancien amant qui, au milieu d'une soirée, le drague sans dissimuler. Sans plus, sans colère, sans crainte, dans les toilettes il va le frapper et l'assassiner¹¹⁰⁰ sans que son sang ne fasse un tour, acte froid et dont les gestes décrits ne peuvent que montrer un « être pur », « pur » dans le sens d'un « sans mélanges » (ambivalence dira-t-on), « pur » ou nettoyé, dépourvu de toute affection (même pas celle qui introduisait l'image d'Una dans ces corps à corps), « aseptisé » un parfait « national-socialiste ». Il camouflera le corps, lavera ses mains, essuiera le carrelage et ira prendre un verre là où la fête se poursuivait. Un homme jouissant d'impunité, voilà Maximilian Aue.

« *C'est fini.* » dit-Thomas, le 16 avril 1945 l'offensive russe se rapproche de plus en plus de Berlin ; des faux papiers, une tenue complète pour se faire passer pour un ouvrier français, Thomas a tout prévu pour l'après. Et Maximilian Aue, sur quoi s'appui-t-il ?

L'ambiance dans les rues est à la folie de la fin, la colère et la haine n'ont plus d'ennemi contre lequel se déchaîner : « [...] *j'avais presque pitié de ces hommes ivres de fureur et d'amertume, dévorés par une haine impuissante qu'ils retournaient, ne pouvant plus la diriger contre l'ennemi, contre les leurs, des loups frappés de rage qui s'entre-dévorent.* »

¹¹⁰⁰ Un ex-partenaire « gourmand », « voluptueux », son assassinat n'indiquerait-il pas un arrêt, provenant de Maximilian Aue, à ce que le jeune homme « affichait », une jouissance chargée de libido, érotisée ? Dans l'article « La (dé)mission perverse », Pierre Bruno (2006) indique cette position du côté de la structure perverse, « [...] *le pervers se qualifie d'une demande sans désir. Quelle demande ? Celle qu'un père désire à sa place. Cet échange cependant, s'il a l'avantage de mettre l'acte à la charge du père, oblige le sujet pervers à se forger l'objectif d'une jouissance désérotisée [...]* ». Bruno Pierre, « La (dé)mission... », op. cit., p. 61.

(p.1359). La colère, cet affect qui relève d'un réel interrompant le déroulement prévu des choses, est liée à la passion de la haine, qui rend compte de la pulsion de mort et de son chemin de destruction, de cette union la démesure de l'acte d'anéantissement est prêt, l'*húbris* rappelant le terme grec.

Cet air dérangé atteignait les hautes sphères, piégées par des conflits d'intérêt, des négociations inabouties avec les alliés et par la fin d'un monde qui, pendant quelque temps, était devenu possible.

Ailleurs on gardait la tête froide, luxe pour ceux qui croyaient à une armée salvatrice de l'empire déchu. Pour Maximilian Aue, « [...] *j'aurais souhaité m'asseoir et contempler les choses plutôt que de me laisser emporter ainsi par ce noir courant. Mais un tel choix ne m'était pas offert, je devais servir, comme tout le monde, et puisqu'il le fallait je le faisais loyalement [...]* » (p.1363).

Réponse partielle à une question antérieure, et qui concernait ce sur quoi Maximilian Aue trouvait son appui : il affirme ici que, en dépit d'un non-choix, il lui reste la loyauté, l'obéissance, et si l'on jette un regard encore plus en arrière, c'est toujours de la Volonté dont il s'agit, de la Loi vivante à laquelle Maximilian Aue a été suspendu, attaché pour toujours à un discours qui lui permettait de contourner la loi de l'interdit.

La phrase qui suit, d'Isabelle Morin (2008), pouvait aussi avoir été introduite ailleurs, plus tôt dans le texte, elle a la propriété de centrer la position de Maximilian Aue et le rapport d'obéissance aveugle à la loi : « *Quand un sujet obéit à la loi d'un tyran, s'assujettissant ainsi à l'Autre de la loi, argumentant qu'il l'a ordonné, cela lui permet d'échapper à sa responsabilité ; en conséquence « il aura toujours des yeux pour ne point voir ». Il se croit ainsi à l'abri de l'Autre [...]. En fin de compte, il se sert de l'obéissance inconditionnelle pour supporter l'angoisse de sa condition d'homme qu'il refuse d'affronter.* »¹¹⁰¹.

Au milieu de ce chaos, au grand étonnement de Maximilian Aue, il figure sur une liste de militaires choisis par le Führer pour être décorés de la Croix allemande en or. Ils entrent dans le bunker, le bras du Führer tremble au moment du salut allemand, la cérémonie commence.

Maximilian Aue ne peut pas détacher son regard du nez du Führer, il l'observe en détail, puis le Führer se rapproche : « *Son haleine âcre, fétide, acheva de me vexer : c'était*

¹¹⁰¹ Morin Isabelle, «Les ténèbres du démenti», *Psychanalyse* 1/2008, (n°11), p. 119-130. URL:www.cairn.info/revue-psychanalyse-2008-1-page-119.htm. DOI : 10.3917/psy.011.0119

vraiment trop à supporter. Alors je me penchai et mordis son nez bulbeux à pleines dents, jusqu'au sang. Aujourd'hui encore je serais incapable de vous dire pourquoi j'ai fait cela : je n'ai simplement pas pu me retenir. » (p.1369).

Acte burlesque, qui sort de toute retenue, cadre ou rigueur historique dont l'auteur avait, jusqu'alors, imprégné le récit ? Comme un contre-sens qui par un « tour de magie » apparaît et s'attaque à cette figure au sommet de la haine ? Comme une moquerie, aussi adressée au lecteur, parce qu'il n'y a qu'un « hors-histoire », un hors-organisation symbolique lorsque le tableau est rempli de la passion rouge et noire ? Ou, comme si dans la rencontre d'un sujet, l'auteur, avec « un trop » de symbolique, en fin de compte de Loi carnassière, il ne pouvait s'ouvrir à lui que le chemin de la dérision, pour ramener « le trop » d'une Seule orientation vers les multiples et la subjectivité ?

Puis, lui mordre le nez ! Rien d'autre que le nez ! Ce bout qui dépasse et qui, quand il n'y est plus, laisse en vue le trou de la tête de mort, on dirait que ce geste peut être justement ça, une tentative non pas de dévoiler la mort, mais de « rire » des lamentables bâtisses que l'on soulève pour la tromper.

Toujours est-il que c'est un chemin épineux que celui de lire l'intention de l'auteur derrière le récit, et qu'il est préférable dans cet écrit, au moins celle-ci a été l'élection effectuée, de rester dans la fiction, dans la vision tragique de Maximilian Aue.

Il faudra reprendre. Maximilian Aue mord le nez du Führer, sans explication, sans obéissance à un ordre et sans préméditation, cela se pose en tant qu'acte, avec la puissance d'un acte qui n'a pas de discours pour lui donner un sens par la suite, d'un acte qui reste comme un trou sans paroles, juste : *je n'ai simplement pas pu me retenir.*

Mordre le nez du Führer, « le Führer réduit à la viande du nez, la « livre de chair » que le juif de Shakespeare [dans le *Marchand de Venise*] est invité à payer, arrachée avec les dents ! »¹¹⁰². Et par cette expression, le développement lacanien du *Séminaire X, L'angoisse*, est évoqué.

Lacan (1963) articule, précisément, que cette figure du marchand de Venise, Shylock, et de la livre de chair, exigée en paiement de la dette, permet de rappeler que « [...] la loi de la dette et du don - ce fait social total [...] - ne prend son poids d'aucun élément que nous puissions considérer comme un tiers, au sens d'un tiers extérieur [...] mais que

¹¹⁰² C'est l'expression de Marie-Jean Sauret à la lecture de ce passage (mai 2014)

*l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme le dit le texte du Marchand, tout près du cœur. »*¹¹⁰³

Le nom qui désigne ce domaine, qui définit la rencontre avec l'implacable de la relation à l'Autre, à Dieu dit Lacan, est corrélatif de ce que l'on appelle le sentiment antisémite dont les sources « [...] sont précisément à chercher dans cette zone sacrée, et, je dirais presque, interdite, qui est là mieux articulée qu'en tout autre lieu, non pas seulement articulée mais vivante, toujours portée dans la vie de ce peuple en tant qu'il subsiste de lui-même dans la fonction que, à propos du a, j'ai déjà articulé d'un nom – le nom du reste. Qu'est-ce que le reste ? C'est ce qui survit à l'épreuve de la division du champ de l'Autre par la présence du sujet. »¹¹⁰⁴

Figure « dérisoire » autant que terrible, morsure amenant l'image d'un bout arraché avec les dents et du trou ouvert. Or, le récit ne raconte que du geste, tentative vaine de s'approprier par la violence de ce qui est condition du désir, l'objet perdu, ce reste irréprésentable.

Je n'ai simplement pas pu me retenir, avait dit Maximilian Aue, tel qu'un dernier bassin pour « se laver les mains », « dernier » parce qu'il n'est plus possible de remettre à l'Autre la charge de la responsabilité. Et cependant, passe-passe réussi car si le sujet ne délègue pas son implication, il est loin de dire qu'il l'assume : *il s'était agi d'un moment d'absence*, dit Maximilian Aue sous la torture, se dédouanant de l'acte et instaurant le mensonge.

Il avait été dit que le Führer était, aux yeux de Maximilian Aue, une représentation du père absent, et que c'était à partir de sa Volonté que Maximilian Aue avait pu « survivre » aux horreurs de la guerre. Il avait été dit que Maximilian Aue cherchait à lire la « nécessité » profonde de cette Volonté, entendue alors comme ce quelque chose derrière le désir de l'Autre ou, dit d'une autre façon, comme ce qui est dissimulé par le supposé désir de l'Autre, la mort.

Mais, il avait aussi été dit que Maximilian Aue était devenu, lui-même, la Volonté, qu'il était déjà loin dans l'impunité, qu'il pouvait résoudre ces « dérangements affectifs » d'une main de maître, que la lutte entre le bien et le mal pouvait être démêlée par lui avec sa dosse d'indifférence et son affirmation souveraine de « ce qui est utile » et « ce qui ne l'est pas ». Il avait été dit que, s'il était criminel sous un angle de vue juridique, il en jouait de la culpabilité.

¹¹⁰³ Lacan Jacques, *Séminaire X, L'angoisse* (1962-1963)..., op. cit., p. 254.

¹¹⁰⁴ Ibid., p. 255.

Et alors, face à lui se présente l'homme en chair et en os, le Führer son *nez bulbeux*, son *haleine fétide*, et en plus il offre à Maximilian Aue quelque chose dont il n'a plus besoin, la reconnaissance symbolique. Maximilian Aue habite un discours où la possibilité de l'amour, de la reconnaissance, n'existe pas, elle a été forclosée.

Cet homme signifiait-il une limite à Maximilian Aue, dans le sens où, en fin de compte, c'était par lui que « le non-choix » s'imposait ? Il ne pouvait plus assurer à Maximilian Aue l'absolu, la solution finale ; l'État, avait dit Maximilian Aue, avait choisi l'absolu et c'est cela que Maximilian Aue avait souhaité suivre jusqu'au bout. C'est cette « poursuite » qui faisait fonction de *ligature*¹¹⁰⁵ au régime. De rester assujetti au Führer, à une image effondrée, pouvait signifier l'abandon de sa quête de l'absolu ?

À se rappeler que le Führer était devenu « le juif » de Maximilian Aue, et qu'il ne pouvait avoir à son égard qu'un acte d'haine, misérable, comme un insulte, une humiliation adressée au père pour le remettre à cette place d'être haï, pour que son impunité, la possibilité d'être coupable, ne tienne plus à celui qui était déjà vaincu. Meurtre alors du « juif » pour sauver le père ? Mais un père vivant qui suturait le manque de son absence, de sa mort ?

Ils n'ont pas pu tirer d'autres aveux à Maximilian Aue que ceux constituant sa vérité, sa tromperie intime de ne pas être lui au moment de l'agression. Cette nuit-là, Maximilian Aue fait des rêves agréables. Le lendemain, la voiture qui le transportait tombe sous une pluie d'obus, Maximilian Aue tue un officier et court entre les décombres d'une ville rongée par le désespoir, les russes sont là.

Et c'est au milieu de ces images apocalyptiques, dans un tunnel du métro, que Maximilian Aue entend : « *« Salut, Aue. Comment ça va ? [...] Justement on te cherchait [...] On voulait te parler, dit Clemens. De ta maman. »* » (p.1376). Clemens et Weser le traquaient toujours, leur chasse continuait tandis que la situation de Berlin les engageait peu, ils poursuivaient *la justice*.

Maximilian Aue clame son innocence, Clemens et Weser vont lui répondre par la description des faits ayant lieu à Antibes, chez Monsieur et Madame Moreau le 28 avril 1943. Ils vont narrer le crime et ses détails sordides, ils ne vont pas faire l'économie d'une mère qui rappelait à l'enfant son amour et le sein qui l'avait nourri, « *Peut-être qu'elle t'a montré son sein* ». Pour Maximilian Aue point d'amour, mais une haine

¹¹⁰⁵ Se référer au texte de Pierre Legendre (1996) « L'homme en meurtrier », dans la suite de l'affaire Lortie. Legendre Pierre « L'homme en meurtrier », in *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits, 1996. Cf. Legendre Pierre, *Leçons VIII. Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard, 1994.

mortifère : « *« Peu probable, crachai-je avec un ricanement amer. J'étais allergique à son lait, je n'ai jamais tété. » »* (p.1379).

Voulait-il se venger ? Voulait-il l'argent, l'héritage ? Était-il habité par la haine ? Était-il devenu fou ? Le mobile ? Cela n'avait pas d'importance pour Clemens et Weser. « *On veut la justice* » (p.1380), répètent-ils. Ils l'ont jugé coupable et ils vont exécuter le criminel.

Les russes ! C'est leur attaque qui va sauver Maximilian Aue. Weser meurt dans le tunnel, Maximilian Aue échappe, « *Aue ! Salopard ! Je t'aurai !* », crie Clemens. Comme une vision dantesque Maximilian Aue croise deux vieillards, dont un aveugle : « *« Où allez-vous ? » demande-je en pantelant. - « Nous ne savons pas », répondit l'aveugle. - « D'où venez-vous ? » demande-je encore. - « Nous ne le savons pas non plus ». Ils s'assirent sur une caisse parmi les ruines et les tas de gravats. L'aveugle s'appuya sur sa canne. L'autre regardait autour de lui avec des yeux déments, tiraillant la manche de son ami. »* (p.1382).

Si pour le déroulement de l'histoire ce dialogue se présente telle qu'une apparition « déconcertante », c'est exactement cela qui fait l'horreur, sans passé et sans avenir, un tableau qui se voudrait final, signifiant le destin, le vide parce que tout est devenu noir.

Maximilian Aue prend connaissance de la position de son protecteur. Le Dr. Maldelbrod a fait le pari des valeurs vendues, il attend, entouré de bagages, l'arrivée des russes.

Une silhouette poursuit Maximilian Aue et fini par le rattraper : Clemens, justicier, ne lâche pas sa proie, « *Tu m'as fait courir [...] Weser est mort. Mais je t'ai eu* » (p.1388). « *Comme d'habitude j'arrive à temps* » (p.1389), dit Thomas une carabine entre les mains.

S'en suit le meurtre de Thomas, il n'a pas eu le temps de réagir et, peut-être, qu'il n'aurait pas cru un Maximilian Aue, un barreau en fer entre les mains, prêt pour l'abattre. Son corps s'écroule sur celui de Clemens, ils resteront ainsi l'un sur l'autre. Maximilian Aue change ses habits pour ceux de Thomas et prend l'argent.

Alors, un sentiment inhabituel se présente Chez Maximilian Aue, la tristesse, la confusion, la solitude : « *J'étais triste, mais sans trop savoir pourquoi. Je ressentais d'un coup tout le poids du passé, de la douleur de la vie et de la mémoire inaltérable, [...] seul avec le temps et la tristesse et la peine du souvenir, la cruauté de mon existence et de ma mort encore à venir. Les Bienveillantes avaient retrouvé ma trace.* » (p.1390).

Maximilian Aue entre de « plein gré » dans une époque, celle de la tristesse « sans raison », *j'étais triste, mais sans trop savoir pourquoi*, une tristesse dont la faute et le crime sont écartés. Le crime avait été commis sans affect, que par « utilité » ; une époque où le sujet n'a rien à voir avec son passé mais il le subit, où il n'a rien à voir - non plus - avec la fatalité qui le poursuit.

4. Les Bienveillantes toujours.

Comme les cris des supporters d'Augusto Pinochet, inculpé de fraude, de torture et de meurtre, lors de sa mort en 2006 : « *Vous ne l'aviez pas eu, vous ne l'aviez pas condamné* ». Le juge chilien Juan Guzman, désigné pour instruire, en 1998, les plaintes pénales contre l'ancien dictateur, à la vue de ces images dit : « *C'est incroyable, ils ne disent pas qu'il est innocent, ils disent "No lo condenaron", "Vous ne l'aviez pas condamné, vous ne l'aviez pas eu". Ils n'ont rien appris, ils s'en fichent de ce qu'il a fait* »¹¹⁰⁶.

Extrait du film : *Chili, le juge et le dictateur*, (2008).

Lorsque l'on avait décidé d'effectuer une lecture plus attentive du livre *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, l'hypothèse n'était pas d'aller à la recherche d'une *Orestie* d'Eschyle reformulée ou « travestie » ; l'hypothèse suivait plutôt le sentier battu par un sujet, Maximilian Aue, pour le rapprocher de celui d'Oreste, cela au niveau de la transformation d'une mémoire vivante des crimes - d'une haine qui traquait le sujet - en gardienne de l'ordre de la cité, intendante donc de l'assujettissement du sujet à un nouvel ordre, pour Oreste celui du droit.

¹¹⁰⁶ Farnsworth Elizabeth, Lanfranco Patricio, *Chili, le juge et le général*, 2008, film américano-chilien. Diffusé le mercredi 4 septembre sur la chaîne franco-allemande Arte.

C'était aussi de poursuivre, dans *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell, l'attache, la *ligature*, introduisant le terme de Pierre Legendre¹¹⁰⁷, qui faisait tenir ensemble une subjectivité (un être parlant, le regard qu'il portait sur le monde et la relation qu'il allait instaurer avec lui) et un discours de destruction et de haine, qui déterminait la prise en compte du réel.

C'était alors « ce processus d'humanisation », articulé à Oreste, que l'on voulait trouver chez Maximilian Aue, le rapport d'un sujet à la loi symbolique à partir du crime et de l'interdiction ? Certainement, mais on ne l'a trouvé que perverti.

C'étaient alors « ces racines de haine » - au fondement de l'instance de la cité qui veille sur « la mémoire de maux » - que l'on voulait redécouvrir dans le parcours de Maximilian Aue ? Oui, mais on a trouvé en face un discours exigeant le sacrifice du sujet et un sujet « arrangeant », qui n'a fait des *Bienveillantes* qu'une figure en « pâte à modeler ».

Maximilian Aue avait contourné le poids du manque et de la faute, dans cette « tromperie » il fallait maintenir le père vivant pour ne pas avoir à le tuer. Le crime, alors, n'était pas un acte de vengeance pour « sauver le père ».

On peut dire que le crime était tantôt une réponse délirante à la haine maternelle, désir de mort provenant de l'Autre, tantôt une réponse à cet Autre persécuteur qui l'éloignait de la jouissance. On peut dire aussi que le crime était un « port » dans ce chemin d'être le maître, de détourner la castration.

Si l'on prenait donc le crime par ses effets, ce crime, on peut le dire ainsi, était un crime « utile » par lequel Maximilian Aue faisait l'économie de l'angoisse. Or, « en faire l'économie » est pris autant dans sa signification de réduire une dépense, un plus, dont l'opération est une soustraction, autant dans sa signification de gérance, d'administration, atteignant donc la production, la répartition et la consommation des excédents comme des déficits, où l'on reconnaît la question de la maîtrise.

Puis, ce sujet, préservé de culpabilité, avait subi la poursuite d'une justice qui rendait compte à une Loi au-delà des lois passagères posées par les institutions. À la fin, quand Maximilian Aue abat ces figures représentantes du surmoi, tel que les Érinyes, il sait que la mémoire d'un passé rempli de haine est bien gardée par les *Bienveillantes* ; par contre, il ne s'agit pas de l'oubli des fautes mais d'un « se faufiler » loin de la faute pour mieux s'en servir.

¹¹⁰⁷ Legendre Pierre « L'homme en meurtrier », op.cit., p. 42-43.

Le serment de l'amnistie grecque est bien loin ; ce « ne pas se rappeler les maux du passé »¹¹⁰⁸ n'entre pas dans la configuration de Maximilian Aue. Au lieu de cela il se rappelle bien « de ces maux lointains », il fait de ces maux des mots, des souvenirs morts - « *J'aurai passé ma vie à me manufacturer des souvenirs [...]* » (p.14) - à charger sur la responsabilité du lecteur depuis le début de son écrit, « *Et puis si vous ne supportez pas ça vous feriez mieux de vous arrêter ici.* » (p.16).

La responsabilité des actes était ailleurs pour ce sujet qui s'était toujours réfugié sous l'aile de l'Autre. On peut l'affirmer d'une façon encore plus accentuée, c'est un sujet qui s'était identifié à un discours, d'impunité et de haine, pour sacrifier au « dieu obscur » ce qui venait s'interposer entre lui et sa jouissance démesurée de savoir sur l'abîme : Maximilian Aue sacrifie Una.

Ce savoir sur l'abîme était un savoir sur la sexualité et la mort, savoir « appartenant » à l'Autre maternel détenteur du lait mortifère, de la mort symbolique du père (démentie par le fils) et de l'interruption d'une jouissance supposée d'avant la naissance. C'est à cet Autre que Maximilian Aue sacrifie son désir d'être pianiste et écrivain : « [...] *le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le Dieu obscur.* »¹¹⁰⁹, affirme Lacan dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964).

Isabelle Morin (2008), dans un article cité précédemment, indique par rapport à cette phrase de Lacan : « *Chaque sujet peut aussi savoir quel est l'objet précieux qu'il consent à offrir au profit de l'Autre, l'objet a, et ce qu'il attend en retour de son consentement à la soumission. Cette offrande annule sa capacité à désirer.* »¹¹¹⁰.

Le sujet offre à cet Autre tyran ce qui lui manque et qui est au fondement de son désir, Maximilian Aue obéissait, se soumettait, jusqu'au jour où l'Autre de l'identification - le Führer - s'est présenté à lui sous sa face « juive ». L'amour s'est transformé en acte de haine, en acte « burlesque » adressé à celui qui, pendant longtemps, avait représenté la Loi vivante.

Le parcours décrit par Maximilian Aue, où « ce n'était jamais lui », où la responsabilité appartenait à l'Autre - même au fond du fossé, l'arme à la main -, où dans la bascule vers une jouissance mortifère l'autre n'était qu'un objet faisant partie d'un système d'exploitation (la mort de Thomas pouvait s'inscrire ici), ce parcours est la rencontre

¹¹⁰⁸ Se référer au texte de Nicole Loraux : *La Cité Divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Loraux Nicole, *La Cité Divisée...*, op. cit.

¹¹⁰⁹ Lacan Jacques, *Séminaire XI, Les quatre concepts...*, op. cit., 24 juin 1964, p. 247.

¹¹¹⁰ Morin Isabelle, « Les ténèbres... », op. cit..

d'un mode de jouir particulier avec un discours, non seulement posé entant que maître de la vie et de la mort, mais un discours qui réalise l'exploitation « absolue » de l'autre.

C'est un discours permettant donc à Maximilian Aue de « faire avec » ce désir d'absolu, qui entourait son manque à être, et de détourner ce qu'il « savait » était l'impossible, Maximilian Aue dit quelques années après la guerre : « [...] *j'aurais sans doute préféré être une femme [...] une femme nue, sur le dos, les jambes écartées, écrasée sous le poids d'un homme [...] devenant la mer sans limites dans la quelle lui-même se noie, plaisir sans fin et sans début aussi. Or il n'en a pas été ainsi. À la place, je me suis retrouvé juriste, fonctionnaire de la sécurité, officier SS, puis directeur d'une usine de dentelle. C'est triste, mais c'est comme ça.* » (p.40, 41).

Maximilian Aue se raccrochait, par le discours national-socialiste, à un autre impossible « l'assujettissement total, absolu, de l'autre », qu'il traduisait au travers des classements, des tris, des rations et des calculs ; ce qui n'était que l'expropriation imaginaire de la jouissance de l'Autre. L'incarnation de cet Autre haï était définie par le discours à travers le choix d'un « l'élu » (les survivants : des détenus puissants pour le travail), finalement, c'est l'expropriation par leur épuisement réel, en dépit de ne pas avoir accès à la jouissance qui lui était interdite.

À la chute de l'Un, il ne lui restait que de confirmer la perte de l'ambivalence amour-haine, de la peine et de la culpabilité, que d'attester des ruines de l'empire par la maîtrise et l'économie de l'affect. Ce qui, au fond, lui convenait bien étant donné que tout son chemin avait été de « se manufacturer lui-même comme étant l'exception ». Même s'il ne dit pas « ne pas avoir commis des crimes », Maximilian Aue ne pouvait pas être condamné, on retrouve ici ce qui avait été dit à la mort de Pinochet¹¹¹¹.

C'est Maximilian Aue qui tue ses propres Érinyes, ce n'est pas une instance symbolique régulatrice qui venait apaiser leur acharnement haineux, leur impératif de jouissance, comme c'était le cas dans la tragédie d'Eschyle¹¹¹². Or, cela ne veut pas dire qu'il les élimine, qu'elles ne soient plus, comme si elles n'avaient jamais existé, c'est plutôt de dire qu'il accommode l'opération, qu'il tire un avantage sans devoir « rendre des comptes » à personne.

Quelle est donc la particularité de ces Bienveillantes évoquées par Maximilian Aue à la fin de ses mémoires ? La clé, il la donne tout au début du récit : « *Je suis sorti de la*

¹¹¹¹ Farnsworth Elizabeth, Lanfranco Patricio, op. cit.

¹¹¹² Et c'est, sans doute, ici que l'on peut saisir l'écart entre le roman de Jonathan Littell et la tragédie de l'*Orestie*. C'est le triomphe, non pas de la dimension symbolique, mais de la pulsion de mort. C'est une ponctuation de Marie-Jean Sauret lors de l'élaboration de ce travail de thèse (mai 2014)

guerre un homme vide, avec seulement de l'amertume et une longue honte, comme du sable qui crisse entre les dents. Ainsi, une vie conforme à toutes les conventions sociales me convenait : une gangue confortable, même si je la contemple avec ironie, et parfois avec haine. À ce rythme, j'espère un jour parvenir à l'état de grâce de Jérôme Nadal¹¹¹³, et de n'incliner à rien, si ce n'est de n'incliner rien. » (p.25, 26)

« *Comme du sable qui crisse entre les dents* », la honte : dérangement petit et, surtout, passager, une honte dont le lien avec la culpabilité et l'être fautif est flou et sans conséquences autres qu'un ennui sans attache au sujet.

« Une gangue confortable » : le sens du mot gangue prend ici toute sa signification, « une substance amorphe enveloppant un élément anatomique. », un corps. Elle est ce qui dissimule la position de ce sujet qui n'avait pour autant pas lâché sa quête d'un *état de grâce*, l'absolu, et pour lequel l'impunité faisait partie de sa tromperie, nécessaire, d'obéissance à la loi : *n'incliner à rien, si ce n'est de n'incliner rien.*

Maximilian Aue finit par une vie qu'il regarde avec *ironie* et *haine*, sa position définie depuis sa destinée mortifère, où tout le soin qu'il avait pris pour l'arranger ne pouvait que le renvoyer à cette passion destructrice des liens et qui lui permettait, cependant, de continuer à ressentir quelque chose de l'ordre de l'affect. Or, il *contemple* sa vie se plaçant à l'extérieur en tant que maître.

La clé de ses Bienveillantes, Maximilian Aue la décortiquait lorsqu'il racontait sa mission toujours traversée par « ce qu'il peut extraire de l'autre » ou, utilisant un langage en vogue aujourd'hui, toujours traversée par l'« optimisation des ressources ».

Renonciation alors à la jouissance surmoïque, celle qui signifiait la fin du sujet de la parole, mais emprise du sujet par un autre mode de jouissance, qui cependant occupait déjà Maximilian Aue : celui de tirer un profit « discret » de l'autre où le rapport établit ne suit que les alignements de l'économie. Discours, qui n'est pas tout à fait nouveau, auquel se plient ces Bienveillantes, gardiennes du droit leur donnant un enveloppe, qui

¹¹¹³ Maximilian Aue effectue ici une référence à Jérôme Nadal (1507-1580), connu comme le « Théologien ignacien » - il collabore avec Ignace de Loyola, fondateur de la compagnie de Jésus - dont Pr. Pierre Emonet, lors d'une conférence, le 6 mars 2014, à l'occasion du 450e anniversaire des communautés laïques ignaciennes et du 40e anniversaire de la CVX (Communauté Vie Chrétienne) au Luxembourg, affirme : « *Dans une conférence aux jésuites de Coimbra, Jérôme Nadal, qui est peut-être celui qui a le mieux formulé la spiritualité d'Ignace, dit :⁶ Dieu a inspiré Maître Ignace en lui communiquant une grâce (et à nous à travers lui) que nous suivons et sur laquelle nous nous réglons : c'est notre manière particulière d'agir par laquelle nous nous distinguons des autres religieux.⁷ »*. Pr. Emonet Pierre, « L'héritage ignacien : une manière de procéder - Puiser dans cette spiritualité pour vivre aujourd'hui ! » <http://cvx.lu/notre-spiritualite-unsere/article/l-heritage-ignacien-une-maniere-de-445>
Cf. Nadal, Pláticas de Coimbra, 55, n.24.

peut aussi, à un moment donné, accompagner et soutenir l'éveil des Érinyes, du surmoi, de la haine déchainée.

C'est l'enseignement lacanien, le droit, du côté de la loi symbolique, qui « régule, distribue, rétribue ce qui ne sert à rien, la jouissance »¹¹¹⁴, le droit dans son lien au discours : « *Si le droit, ce n'est pas ça, si ce n'est pas là que l'on touche comme le discours structure le réel, où sera-ce ?* »¹¹¹⁵.

B. Du côté des Bienveillantes de Maximilian Aue : terminer par une question.

L'Alien, le « Facehugger » et la mère



¹¹¹⁴ Lacan Jacques, *Séminaire XX, Encore*, op. cit., 12 décembre, 1972, « De la jouissance », p.10.

¹¹¹⁵ Lacan Jacques (1959), *Séminaire XVII, L'envers...*, op. cit, p.17.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

The Remorse Of Alien (steveRS, 2010)¹¹¹⁶.

De sa naissance à sa mort, l'Alien¹¹¹⁷ tue, il attaque et agresse toute forme vivante qui n'est pas de son espèce. Sans affect, il utilise des spécimens « étrangers » pour lui servir d'hôte, et ainsi se reproduire et se propager.

À remarquer, agrippé sur le visage de Clytemnestre, le Facehugger (« agrippeur de visage »). Le Facehugger est le stade larvaire de l'Alien. Si une tentative pour le retirer est engagée sa queue se resserre autour du cou de son hôte pour l'étrangler, le sang acide du Facehugger empêche également toute entreprise de le détruire.

Le Facehugger est celui qui féconde l'hôte et injecte un embryon dans son corps. Une fois l'acte reproductif accompli, il se détache de lui-même et meurt automatiquement.

Un artiste a éprouvé le besoin d'introduire ce personnage contemporain de fiction, l'Alien - représentation d'un être mortifère -, à la place du héros Oreste poursuivi par les Érinyes. S'il s'agit toujours du fils, parce que la structure de l'œuvre de Bouguereau, qui renoue avec celle de la tragédie d'Eschyle, reste inchangée, l'acte matricide n'est pas pourtant indiqué, le poignard n'apparaît plus dans la poitrine de Clytemnestre. Il apparaît sur ce tableau la représentation d'un acte de fécondation, d'un acte incestueux, effectué par un être qui n'est pas atteint par la loi symbolique.

La traque des Érinyes ne peut être qu'infructueuse, hors-civilisation, hors-symbolique, l'Alien n'est pas affecté par la culpabilité.

Qu'est-ce qui peut conduire un homme du XXI siècle à maquiller, avec la figure de l'Alien, un autre tableau qui retraçait au XIX siècle la tragédie orestienne ? L'époque a changé, c'est le plus flagrant, le sujet de la parole est exclu de la représentation, le tableau ne dépeint plus la tragédie. Toujours est-il que, en tant que tentative de représentation, ce tableau dépeint la dénégation des hommes concernant leur propre réalité d'être sujets du désir et de la parole, la dénégation concernant les affects et les passions, pour les sacrifier à la quête d'une jouissance machinale, où il n'y a pas de limites ni par l'amour, ni par la loi symbolique, le sujet (l'Alien) ayant été rendu « imperméable » à la souffrance.

¹¹¹⁶ SteveRS, *Les Remords de l'Alien* (2010), Photoshop site Worth1000. <http://fx.worth1000.com/entries/591084/the-remorse-of-alien>

¹¹¹⁷ Cette sommaire description de ce personnage de fiction recréé dans le monde du cinéma est une recompilation des caractéristiques parues dans divers long-métrages : *Alien* (1979) de Ridley Scott, *Aliens, le retour* (1986) de James Cameron, *Alien 3* (1992) de David Fincher, *Alien, la résurrection* (1997) de Jean-Pierre Jeunet.

Ponctuation et décompte

Le rapprochement des Bienveillantes (celles de la tragédie l'*Orestie* d'Eschyle, et celles du livre *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell) avait permis d'identifier :

Le refoulement de la pulsion de mort, sous le voile fragile du droit régulant le rapport du sujet à la jouissance, et la subordination apparente de la haine déchainée à l'oubli dicté par les instances craignant la division dans la cité. Et, du roman de Jonathan Littell, la soumission présumée de cette haine au souvenir *manufacturé*, tel que de la dentelle.

Les commentaires, dont Maximilian Aue accompagnait ses souvenirs, s'appuyaient sur l'expression de ce qui pouvait être « une excuse » sans dette : ce personnage insistait pour faire de la guerre, et surtout du discours l'enveloppant, le ressort de ses actes ; Maximilian Aue affirme à chaque instant « je n'ai rien à voir avec les crimes », en même temps qu'il décrit « crument » sa participation, et son indifférence, aux actes de terreur.

Avec les Bienveillantes, les *Euménides*, si le passé « se tempère » et que la traque de l'instance surmoïque n'a plus une emprise acharnée sur le sujet, Maximilian Aue restait séduit par une proposition qui, ayant auparavant pris forme au sein du même discours, se poursuivait adoucie ou édulcorée, sans la radicalité de l'acte d'horreur : extraire, soustraire de l'autre, au travers de leur corps, ce qu'était son profit, sans le reconnaître en tant qu'autre.

C'est ce que les paroles de Maximilian Aue soulevaient, lorsqu'il faisait référence à sa gangue « confortable », à sa femme - *honorée encore de temps à autre, consciencieusement, avec un peu de plaisir mais sans dégoût excessif non plus, afin de garantir la paix de mon ménage* (p.26) -, à ses enfants - *je lui ai tout de suite fait un enfant, histoire de l'occuper. Malheureusement elle a eu des jumeaux* (p.25) - à ses compagnons occasionnels pris sans désir - *mais ce n'est plus, quasiment que par souci d'hygiène* (p.26) -, à ses ouvriers - *je ne leur demande pas de m'aimer. Et puis je ne les aime pas non plus. Nous travaillons ensemble voilà tout* (p.22).

L'affirmation de Lacan (1959), citée auparavant, « *Si le droit, ce n'est pas ça, si ce n'est pas là que l'on touche comme le discours structure le réel, où sera-ce ?* »¹¹¹⁸, indique comment à travers le droit, le discours agit structurant le rapport du sujet au réel. Cette phrase permet d'insister sur ce qui reste après que la traque d'une loi dévoratrice - appelée justice par les Érinées et par Clemens et Weser - ait été transformée en lien

¹¹¹⁸ Lacan Jacques, Séminaire XVII, *L'envers...*, op. cit., p.17.

régulé du sujet à l'autre, en lien dit de subordination du sujet à l'Autre symbolique, par le droit : le discours « organise » le réel sans jamais l'atteindre, pour qu'il reste à sa place d'impossible.

Après la transformation des Érinées de Maximilian Aue, l'idéologie n'apparaît plus avec la même puissance, il n'y a plus dans les propos de Maximilian Aue, semble-t-il, cette question soulevée concernant le nazisme « faire du réel un possible » par la destruction réelle de la différence, il n'y a plus d'indicateur chez lui d'une pensée d'extermination du peuple juif ou autre.

Et, nonobstant, une partie du discours soutenant Maximilian Aue semble rester intacte, avec lui il trouvait un arrangement pour se positionner en tant que maître de la jouissance¹¹¹⁹, de l'abîme ou, comme il le dit après, de *la grâce* - « être gracié par l'Autre ? » -, ce qu'il poursuivait faisant siennes ces paroles attribuées à Jérôme Nadal et déjà citées : *n'incliner à rien, si ce n'est de n'incliner rien* (p.25).

Ce qui semble rester intact est à signaler du côté de la primauté de la dimension économique : économie de l'affect et du sujet désirant. Logique du profit, logique utilitariste, d'expropriation de la force de l'autre, logique qui, lors de la guerre engagée par le pouvoir nazi et par le système instauré de camps de travail, gardait inchangée l'intention d'extermination.

Il faut toutefois indiquer avant de continuer, et pour mieux articuler ce qui va suivre, que le sujet, celui qui est traversé par le langage, ne peut pas se soustraire du contexte qui l'entoure et du discours qui lui propose des formes spécifiques pour mettre une distance par rapport au réel impliqué dans ce contexte, distance permettant un type de jouissance (autrement dit gardant un lien au réel¹¹²⁰), et tisser des rapports avec l'autre :

Il ne peut pas s'y soustraire parce qu'il, le sujet, est censé faire avec sa propre défaillance, parce que faire lien n'est pas question de nature, il est question des lois du langage. Le cadre alors va lui proposer des formes de pensée ou des béquilles qui iront, ou pas, avec ses propres choix subjectifs, c'est une question de structure et de position éthique. Au sujet de faire « coller » ces propositions à un clivage l'éloignant de sa

¹¹¹⁹ « Certains drames subjectifs, comme celui du sujet qui « choisit » la perversion, vont se jouer devant le refus de la castration maternelle et de la différence des sexes. Ce refus, pour se maintenir, conduit certains sujets à se croire maîtres de la jouissance et de la loi. », dit Isabelle Morin dans l'article « La perversion de la loi, I » (2014). Morin Isabelle, « La perversion... », op. cit., p. 15.

¹¹²⁰ C'est une référence à une phrase de Marie-Jean Sauret (mai 2014) dans un échange pour l'élaboration de ce travail de thèse : « Le discours permet de rassembler des sujets en maintenant un lien au réel, un type de jouissance, un trait de perversion (?) commun. »

responsabilité ou, au contraire, au sujet d'assumer ses propres positions, partant de son humanité en faute et construisant aussi ce morceau du monde qu'il partage avec les autres.

Poursuivant la réflexion antérieure, la rencontre avec cette primauté¹¹²¹ de l'économie (soulevant, on l'avait indiqué, une dimension de gérance et de décompte) - comme une condition pour la mise en œuvre de cette folie du national-socialisme qui était la suprématie raciale et comme un reste, aussi, après que les *Bienveillantes* avaient retrouvé (p.1390) la trace de Maximilian Aue - permet d'introduire une question concernant un lien éventuel avec ce qui peut atteindre aujourd'hui le sujet et ses chemins de création : l'évocation de gérer, ou de maîtriser, ce qui parle du sujet, de son incomplétude, de son inexistence ; et l'instruction d'une prise en compte de la différence que pour la rendre supportable au travers des « dispositifs » qui effacent la même différence.

S'agit-il d'un reste du modèle du national-socialisme ? Qu'est-ce qui en aurait survécu empruntant les formes modernes du développement du marché et de la biologie ? Évidemment, faire référence à un reste indique ce qui peut subsister.

Ici, il s'agit, seulement, de donner certaines pistes d'analyse concernant ces questions, tout en soulignant ce qui restait derrière, voilé par les *Bienveillantes* : la pulsion de mort qui peut s'emparer du sujet du désir.

On va alors effectuer un saut vers l'actualité, vers l'approximation, certes restreinte, de quelques propositions de la pensée actuelle et qui amènent à remémorer la lecture du contexte dans lequel Maximilian Aue inscrivait ses mémoires.

Voilà le saut ! Aujourd'hui de plus en plus de propositions sont légitimées éloignant le sujet des espaces qui permettent la médiation, par la parole, des affects au travers desquels il se révèle inexistant. De plus en plus de normes, des protocoles et des recommandations viennent rendre compte des orientations choisies dans le sens nommé ci-haut, en France, par exemple, au niveau de l'action sanitaire, sociale et médico-sociale.

¹¹²¹ Primauté saisie dans la pensée de Maximilian Aue, même si pour lui, elle est inséparable de son choix subjectif face à la castration, position que l'on avait identifiée, ou plutôt suggérée, à l'aide des réflexions d'Isabelle Morin (2008, 2014), comme appartenant à une structure perverse.

C'est ce que le « Collectif des 39 » désignait, en 2012, comme la *bureaucratie abêtissante*¹¹²², nourrie par des outils « anesthésiants » : le référentiel des bonnes pratiques, la distance thérapeutique, la pratique des psychologues assortie à la « psychoéducation », l'installation des centres d'expertise, pour ne nommer que certains.

Ce terme « anesthésiant » a été repéré lors de la lecture d'un article de Michel Plon, « Le discours anesthésiant, terreau de la violence » (2013)¹¹²³, paru dans *Langage et violence*, une publication du Centre Primo Levi. À côté de « la bureaucratie abêtissante », ce terme renforce l'idée de quelque chose au-delà de la simple duperie et signale une administration toute-puissante, introduisant l'idée de « se rendre insensible à quelque chose » (se rendre insensible au sujet et à sa souffrance ?) et ramenant la pensée à ce « petit coq » (c'était l'expression de Maximilian Aue), qui avait fait du langage administratif *son langage*¹¹²⁴, Eichmann.

Ces « alternatives » de travail et cette bureaucratisation, mises en avant, exposent comme support la poursuite d'une économie des coûts et d'un maximum d'efficacité. À signaler qu'elles font, souvent, appel à une organisation où le décisionnaire-prestataire ne rencontre pas, nécessairement, l'usager-client¹¹²⁵, dans une logique qui cherche à amoindrir les « risques » dans la prise de décisions. Celles-ci deviennent objectives et centrées sur la « commande »¹¹²⁶. On soulève la brèche ouverte entre l'instance décisionnaire et les personnes qui seront affectées, le peu de réflexion mis entre ce que l'on croit être l'accomplissement d'un besoin et la demande qui peut, ou pas, émerger

¹¹²² Collectif des 39. « La Haute Autorité est tombée bien bas ! Une nouvelle tartufferie. » (2012). <http://www.collectifpsychiatrie.fr/?p=3318>. Il est intéressant de lire l'article de Pierre Dardot, « Une politique, "fondée sur l'évidence scientifique ?" » (2 juin 2013), à propos du Troisième Plan Autisme, où l'auteur développe l'introduction de « l'esprit bureaucratique » par rapport aux positions politiques, concernant la santé publique, orientées par « l'évidence scientifique », nouvel esprit, dit-il, qui prospère parce que « [...] le politique s'évertue à organiser méthodiquement sa propre défection. ». Dardot Pierre, Laval Christian, « La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale », La Découverte, 2009. Dardot Pierre, Collectif des 39, 2 juin 2013. <http://www.collectifpsychiatrie.fr/?p=6904>

¹¹²³ Plon Michel, « Le discours anesthésiant, terreau de la violence », dans *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, 2013.

¹¹²⁴ « " Le langage administratif (Amisssprache) est mon seul langage " ». Arendt Hanna, op. cit., p. 1064.

¹¹²⁵ Il va sans dire l'étendue d'un type de langage technique-économique, d'entreprise, d'abord aux institutions hospitalières puis au médico-social et au social qui définit ceux auxquels les missions s'adressent : du patient, au usager et au client.

¹¹²⁶ Comme l'affirment Carlos Ramos et Lucie Mahé (2013) : « La santé, qui appartient aux droits fondamentaux, est cependant attrapée dans le discours de la rentabilité [...] Les dynamiques institutionnelles, orientées par les impératifs du « résultat économique », permettent la cooptation de leurs pratiques par les implications d'un tel mandat [...] En conséquence, les politiques institutionnelles répondent à ces mêmes consignes du marché, ce qui a amené à une prise en charge [...] qui ne tient pas compte de la particularité de chaque problématique. D'autant plus que la majeure partie de la population, de plus en plus marginalisée, est exclue du droit à la santé. L'exclusion de la santé va main dans la main de la ségrégation sociale. ». Mahé Lucie, Ramos Carlos, « ...Ahi donde las cosas del amor estan excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo », op.cit., p. 363. Traduction personnelle

d'un sujet ; on soulève la coupure relationnelle dressée à l'égard de celui qui est en souffrance et la place occupée par un savoir, maître de leur destin.

C'est cela qu'une assistante sociale de circonscription d'un arrondissement parisien dénonçait : « *La commande est de trouver des aides financières pour les vacances des enfants d'une famille, puisqu'il est marqué sur le dossier, peu importe si l'alcoolisme est en train d'emporter les parents. Difficile de faire quelque chose d'autre qui ne répond pas à la demande institutionnelle.* ».

C'est faire l'économie de celui qui est en conflit, de celui qui, par sa singularité, bouleverse l'ordre d'homogénéisation, le sujet des affects, et à sa place l'on veut des données concrètes à traiter - combien de familles en ont bénéficié? -, pour les introduire dans des statistiques.

Triste destin celui d'être un chiffre, ce zéro si cher à la logique administrative des camps, celui qui renvoie à l'anonymat d'un côté et à la domination de l'autre. Et, comme le formulait Catherine Perret, dans le texte *L'enseignement de la torture* (2013), par le chiffre : « *Ponctuation et décompte : on passe à autre chose.* »¹¹²⁷.

On assiste à l'hégémonie d'une « haine suave » excluant l'humain ? Si l'on comprend celui-ci comme étant celui qui parle de sa souffrance, celui qui est dans une lutte permanente entre sa tendance à la destruction et à la possibilité de construction, entre la haine et l'amour, pulsion de mort et pulsion vie, et si l'on tient compte de la haine comme étant cette passion, dès un point de vue freudien, qui exclut l'objet « embarrassant », dans un chemin tracé par la jouissance.

Combien les guillemets comptent ici encadrant une « haine suave », combien ils viennent à la place d'une illusoire maîtrise dans la tentative de nuancer la passion. Ce qui a été soulevé ne laisse, surtout, que des interrogations : quelle place reste donc pour cet autre, pour sa différence, s'il est tu dans sa révolte, même mortifère - c'est le cas de l'exemple cité par l'assistante sociale - par la mise en place d'une échappatoire, sans parole, convenable aux yeux de la pensée dominante ? Assiste-t-on, toujours, à une systématisation de l'exclusion, exclusion de la souffrance et de celui qui la laisse voir ?

Ou, comme le dénonce Mohammed Ham (2008) : « *Le lien social semble ainsi de plus en plus marqué par l'institutionnalisation de l'exclusion. Les dispositifs d'accompagnements, de soutiens et de prises en charge, censés rapatrier ces « évincés » dans le corps social, sont paralysés par les balisages à chapitres législatifs et financiers*

¹¹²⁷ Perret Catherine, op. cit., p. 96.

qui, au moyen de leurs éclatements et leurs restrictions à un trait social, autoritairement ou vulgairement défini chez ces sujets, finissent par les morceler. Morceaux choisis ou morceaux de choix qui sont autant de signes et marques de fabrique des dispositifs socio-sanitaires. [...] Mais cette ségrégation sociale n'est pas réservée aux seuls dits immigrés. Combien parmi ceux qui sont désignés « RMistes, SDF, toxico, alcoolo, clodo, etc. », sont catégorisés selon des schèmes semblables et subissent d'autres vexations ? Ils ne sont plus sujets de leur histoire, ils n'ont plus de nom, de prénom, de filiation, ils sont indifférenciés. Seule une norme de signalisation politico-administrativo-sociale borne leur pseudo-identité qui se trouve de ce fait assignée à la résidence de la massification et de l'anonymat. »¹¹²⁸

Ponctuation et décompte, parce que le conflit a aussi été écarté, le sujet réduit au chiffre. Cette économie du conflit touche diverses dimensions et est en plein essor : ainsi, dans le chiffre d'affaires d'une entreprise, société ou autre, les frais résultants d'une rupture de contrat sont déjà calculés, les budgets accordés aux litiges sont déjà prévus ; la rupture du contrat lui-même est anticipée en termes financiers. Si, comme une conséquence de la négociation ou de l'intervention de la loi, il y a lieu à une transaction ou à une condamnation bénéficiant le demandant, on ne peut pas dire qu'il s'agisse de l'application d'une peine, ou comment expliquer le paiement d'une dette par anticipation ? Dans une sorte d'impunité assurée par l'anticipation économique ?

Une impunité, ayant trouvé refuge dans des normes complaisantes, qui décline, élude et, plus encore, écarte la possibilité de la responsabilité. Et, « Dieu » sait jusqu'où l'impunité, donnant consistance à un Autre qui autorise, peut aller dans sa voracité parce qu'il n'y a pas de faute, de culpabilité, et sans elle pas de limites, on l'avait repéré dans les récits de Maximilian Aue. Et encore, le tort est reconnu mais sans dette, n'est-ce pas ce style pervers que de berner la contradiction ?

L'exemple antérieur, même s'il n'est qu'une parenthèse, conduit à une autre réflexion, les pactes - ou leur validation écrite - peuvent être détériorés ou brisés impunément, sans craindre des conséquences. La parole perd son essence de pont avec l'autre, parce que sa différence n'est plus tenue en compte, il n'est pas reconnu car les frais attribués à son conflit sont déjà calculés, maîtrisés par anticipation.

Le pacte n'a plus fonction d'engagement entre deux, cet engagement¹¹²⁹ dont parlait Lacan dans *Les écrits techniques de Freud* (1964) qui permettait l'introduction de

¹¹²⁸ Ham Mohammed, op., cit.

¹¹²⁹ Voir du chapitre VII, *L'Orestie, des Euménides*, la partie « Le pacte ». Concernant la phrase de Lacan, citée dans le chapitre VII, se référer au séminaire *Les écrits techniques de Freud*, la séance du 5 mai 1954, « La bascule du désir ».

l'amour entre les humains. Le pacte détérioré, l'empreinte imaginaire ressurgit puisque le symbolique n'assure plus les limites de leur royaume et la responsabilité du sujet est écartée car il n'y a plus de parole pour la soutenir.

C'est donc une voie ouverte à la passion haineuse face à la non-reconnaissance provenant de l'Autre, légitimée par le discours, exerçant un plein pouvoir sur « l'engagement ». Maîtrise sur les pactes symboliques pour les détruire ou les détourner à sa guise :

Cela sent le pouvoir de créer sans considération des normes et des lois « embrouillant », détournant ou annulant le sens du pacte, et, en conséquence, produisant un effet pervers, celui de l'exclusion. L'exclusion de ceux qui ne font pas partie du système, cette fois-ci non pas en référence à un « espace vital » fondé par le déterminisme biologique, mais par la production économique. Cela sent le chemin annoncé par l'Érinnye à Tantale le supplicié.

Concernant l'être humain à signaler ce qui, depuis Freud et Lacan, fait obstacle aux discours d'homogénéisation et d'automatisation (desubjetivation) et qui correspond au noyau de l'humanité : l'être en faute, l'être parlant, le sujet du désir. Celui qui, justement parce qu'il est en manque, fait des attributs et des accidents de la vie ce quelque chose autour de laquelle l'humain croit construire son existence. Le sujet de l'inconscient, le sujet qui échappe aux pouvoirs qui cherchent son exclusion, qu'ils soient scientifiques ou économiques, mais sujet aussi qui peut être mis à mal par un pouvoir totalitaire.

C'est cela qui est mis en relief par Marie-Jean Sauret (1996) : « [...] *le sujet est lui-même une objection à la science, une objection condition de la science, et, pour le dire d'un mot, un trou dans le savoir. [...] c'est ce trou dans le savoir que S. Freud a découvert sous le terme de l'inconscient. Tel est ce que forclôt le biologisme nazi : ni plus ni moins que le sujet de l'inconscient.* »¹¹³⁰.

Continuant avec ce qui apparaît dans l'actualité rendant compte d'une pensée couvrant l'inexistence du sujet, il y a, par exemple, soulevé au rang d'idéal, le « bien-être ». L'Organisation mondiale de la Santé (décembre 2013) définit ainsi la santé mentale : « *On définit la santé mentale comme un état de bien-être qui permet à chacun de réaliser son potentiel, de faire face aux difficultés normales de la vie, de travailler avec*

¹¹³⁰ Sauret Marie-Jean, « Un écueil..., op. cit., p. 105.

*succès et de manière productive et d'être en mesure d'apporter une contribution à la communauté. »*¹¹³¹.

Le « bien-être », un état, il vient donner au terme santé mentale son ampleur universelle, parce que, avec des conditions de vie correctes, il, le bien-être, est à la portée de tout en chacun. De l'acquérir signifie faire partie d'une communauté productive qui économise la douleur d'exister, la douleur de la parole ? Il correspond à une marche imaginaire vers la « normalisation », vers le hors-pathos, le hors-faille, le hors-souffrance, et finalement le hors-sujet, parce qu'il est « hors-bien-être ».

Est-ce une injonction au « bien-être », par lequel l'objet perdu serait à la portée du « tous » universel ? Au-delà d'une promesse d'accomplissement du sujet par un idéal, assiste-t-on à la construction d'un signifiant maître auquel la totalité des liens parmi les sujets devait en faire référence ?

Et, pour s'aider dans la démarche, des propositions pour « la mesurabilité du bien-être » ne manquent pas, pour évaluer, cataloguer, prévoir des conséquences et contrôler, puis, à l'extrême, « pourquoi pas », distribuer des « rations ? », ce qui ne semble pas être décalé, lorsque l'idée qui s'enchaîne ensuite est, « normalement », celle de rentabiliser les moyens.

Dans ce même sens, apparaît l'objectif d'harmonisation¹¹³² des pratiques appliqué à l'intervention des professionnels du sanitaire, sociale et médico-social. La définition du terme harmonisation, d'emblée juridique, indique une référence à l'accomplissement d'un état, juridiquement défini, où il n'y a pas de divergences, où « ce qui doit être, doit l'être pour tous ».

Telle qu'elle est formulée aujourd'hui, dans une dimension autre que la juridique, l'harmonisation vise un plus de cohérence parmi les acteurs et une distribution des moyens plus adaptée. Il y a un hic ! Le discours soutenant ce moyen semble ne rendre compte que d'Une lecture particulière.

Certainement, les diverses approches peuvent être nécessaires pour la vie des institutions, mettant l'accent sur les politiques gestionnaires ou managériales, ou faisant

¹¹³¹ Organisation mondiale de la Santé (décembre 2013). http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/fr/

¹¹³² « Du latin *harmonia*, l'harmonisation désigne « un simple rapprochement entre deux ou plusieurs systèmes juridiques » afin d'en réduire ou d'en supprimer certaines contradictions. Ainsi, l'harmonisation est un moyen qui sert à établir les grandes lignes d'un cadre juridique (unité législative de premier degré) [...] ». Kamdem Innocent Fetze, « Harmonisation, unification et uniformisation. Plaidoyer pour un discours affiné sur les moyens d'intégration juridique », *Revue de droit uniforme*, (2008).

http://www.editionsthemis.com/uploaded/revue/article/17965_kamdem.pdf

référence à une lecture financière ou de soins. L'interpellation commence lorsqu'une de ces approches devient l'Approche¹¹³³ - se passant du conflit, dissuadant de tout débat, pour lesquels les opposés sont nécessaires - et que cette Approche semble trouver ses fondements dans un axe économique (économie de temps¹¹³⁴, de ressources financières ou humaines, de parole, d'écoute, de questionnement, des affects, etc.).

Geneviève Azam (2014), dans un bref article, « Biocivilisation ou sociétés du bien vivre ? », rend compte de la démesure contemporaine, de la perturbation qui agit dans le monde (atteignant l'espace politique et les possibilités citoyennes au niveau du choix), en lien avec la soumission des manifestations humaines, et des sociétés, à l'ordre de l'efficacité économique, du profit et de la rationalité technicienne.

Une des conséquences de cette « soumission » à un ordre économique et à un discours, signalées par Geneviève Azam (2014), est la perte du sens donné à la finitude humaine comme « poussée de création » : « Dans cet univers, l'antique question philosophique et politique, celle du comment vivre, est hors de propos. Au lieu d'être perçue comme source de sens et de création, la finitude du vivant et de la condition humaine, ses insuffisances et faiblesses, deviennent aliénation radicale, limite qui ne demande qu'à être franchie. Et au lieu du comment vivre, c'est le « comment croître » qui occupe l'espace laissé vacant. »¹¹³⁵.

On va revenir, encore, sur cet élément construit comme étant à la base d'une société sans faille, d'une société « harmonisée par la pratique », le bien-être : ancré dans le registre imaginaire, il risque de rencontrer un support complémentaire dans une lecture effectuée par rapport au réel, l'explication biologique (on a l'exemple concret des recherches concernant les dits « troubles psychiques » cernant l'explication exclusivement sous un angle neurologique) est déjà là expliquant le pathos, on avait dit « hors-bien-être ».

Comme Vincent Gosselin et Sidi Askofaré (2009) l'affirment, dans l'article « L'impossible sujet des sciences neuro-cognitives Éléments pour une recherche » :

¹¹³³ L'exigence d'un seul regard fondé sur l'évidence, la preuve scientifique, est-ce dans ce sens que l'on peut entendre la fermeture des établissements publics de santé, en psychiatrie, remplacés, quelques fois, par des Centres d'Expertise ou de Réhabilitation cognitive ?

¹¹³⁴ Dans l'article « Biocivilisation ou sociétés du bien vivre ? » Geneviève Azam (mars 2014), chercheuse à l'Université de Toulouse II le Mirail, Groupe de recherches socio-économiques, indique : « Le temps social, le temps humain, le temps naturel, loin de s'affirmer en propre, ont été absorbés par le temps économique, le « juste à temps » et le temps « réel » ». Azam Geneviève, « Biocivilisation ou sociétés du bien vivre ? », 25 mars 2014, <http://france.attac.org/actus-et-medias/le-flux/article/biocivilisation-ou-societes-du>

¹¹³⁵ Ibid.

« Afin de sortir du dualisme entre états physiques et états mentaux, une certaine version du matérialisme élimine tout simplement la subjectivité, réduisant le sujet divisé par le langage et la parole à un individu – indivis – déterminé par des processus neurobiologiques. La version la plus radicale de ce type de matérialisme (mécaniste) est représentée par le « physicalisme éliminatif [1] » où seuls existent des états physiques, où les conduites sont le résultat de calcul (computation) dans les réseaux de neurones. Dans cette perspective, la subjectivité ne saurait expliquer causalement les conduites de l'individu. Il n'y aurait donc pas d'intentionnalité consciente ou inconsciente mais seulement des mécanismes physico-chimiques qui contraindraient et gouverneraient l'individu. Ces mécanismes seraient déterminés génétiquement sous la pression de la sélection naturelle telle qu'établie par la théorie de l'évolution (causalité ultime). Cette conception est aujourd'hui la plus répandue dans les sciences cognitives et la neuropsychologie. Elle postule une thèse qui pourrait ainsi s'énoncer : il n'y a pas, chez les sujets humains, de causalités mentales qui orienteraient l'action, le comportement. La « causalité psychique » – concept qui leur est étranger – se réduirait à des causalités neurophysiologiques et par réduction à des causalités chimiques et finalement physiques. »¹¹³⁶

Arrivant à ce point, il est important de rappeler :

Ce discours terrifiant du nazisme articulant une construction imaginaire, la suprématie, à un élément extrait du biologique, la race, mettant en place l'extermination minutieusement organisée de la différence de l'autre, la maîtrise de ce qui est impossible à atteindre, la jouissance de l'Autre.

Puis, du récit tragique, ce chemin abouti de Mégère détruisant toute forme de création, et de différence ; la haine œuvrait amenant la confusion dans la filiation, anéantissant les liens symboliques par l'emprise imaginaire, le rêve d'immortalité et de puissance, et le meurtre dans le réel ; la haine ouvrait les portes à l'anéantissement.

Et cette possibilité du ressurgir de la haine, en tant que réponse à un « tout accompli » dont le désir du sujet est écarté, limite radical à l'Autre tyran, ressurgir souvent détourné contre cet autre qui ne participe pas, qui a été exclu, du mouvement dominant du Bien.

¹¹³⁶ Gosselin Vincent, Askofaré Sidi, « L'impossible sujet des sciences neuro-cognitives », *Cliniques méditerranéennes* 1/ 2009 (n° 79), p. 253-263. www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2009-1-page-253.htm.

[1] P.S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-brain*, mit Press, 1986 et P.M. Churchland, *Le cerveau. Moteur de la raison, siège de l'âme*, De Boeck Université, 1999.

Comme le formule Marie-Jean Sauret (2000) : « [...] abandon du débat théorique pour un pragmatisme à courte vue, éradication de l'inutile pour un utilitarisme sans principe, chasse ouverte au sujet qu'il s'agit de guérir de toute responsabilité, collectivisation des individus biologiques en fonction de leur rentabilité au dressage : les sociétés dans lesquelles la psychanalyse est impossible sont les sociétés totalitaristes, et dans ces sociétés-là, la psychiatrie elle-même est affectée par cette absence. Demain le totalitarisme ? Nous avons été devancés dans cette entreprise de traitement scientifique du marché par les nazis qui ont identifié le point de jouissance à partir duquel constituer l'ensemble aryen au peuple juif. »¹¹³⁷.

À la question posée par Leslie Kaplan, à la fin de son intervention lors des « Assises citoyennes pour l'hospitalité en psychiatrie et dans le médico-social » (juin 2013), « Est-ce que dans une société « normalisée » Franz Kafka aurait sa place ? »¹¹³⁸, pouvait-on se permettre de répondre par un non ? Du moment où il serait mis, probablement, « hors-bien-être », pour lui procurer ensuite des supports lui rapprochant du « bien-être ou de la « guérison »¹¹³⁹ ? Pouvait-on reconnaître alors un discours lui proposant un « ne pas savoir » sur sa souffrance, son entrée dans le langage ? En lui faisant croire qu'il peut maîtriser sa propre dette, sa faille humaine par la saisie de son « mal-être » à partir d'une explication biologique articulée à l'introduction imaginaire de ce qui viendrait la combler ? En même temps qu'il entrerait dans l'anonymat de l'Universel, sans création ?

Les développements antérieurs restent, indéniablement, assez incomplets pour rendre compte de ce que le discours propose aujourd'hui au sujet, on pourrait dire toutefois, ce qu'il lui propose pour le faire taire.

Au sein des propositions nommées à orientation réductionniste - condamnées à *rejeter la subjectivité, à forclure le sujet de la parole*¹¹⁴⁰ - ne croit-on pas reconnaître cette

¹¹³⁷ Sauret Marie-Jean, *Psychanalyse et politique...*, op. cit., p. 35.

¹¹³⁸ C'est un court extrait de l'intervention de Leslie Kaplan « Folie et création (1 juin 2013), Leslie Kaplan parcourt d'abord la description effectuée par Milena Jesenska de Franz Kafka. Kaplan Leslie, *Folie et création*, texte lu aux Assises citoyennes pour l'hospitalité en psychiatrie et dans le médico-social, tenues à Villejuif le 31 mai et le 1 er juin 2013. <http://lesliekaplan.net/folie-langage-et-societe/article/folie-et-creation>

¹¹³⁹ Dans l'article « La psychanalyse « inévaluable » ? », Alain Abelhauser (2006) soulève une logique de santé qui vise la guérison liée la disparition des symptômes : « [...] *L'on sait bien pourtant que la levée d'un symptôme psychique n'a, sur ce plan, que peu de valeur, dans la mesure où elle peut intervenir parce que le symptôme s'est converti en un autre, parce que sa fonction n'a plus lieu d'être remplie, ou parce qu'il suit son évolution propre, indépendante de celle de la thérapie. Et surtout parce que la disparition d'un symptôme ne constitue malheureusement, à elle seule, ni une guérison établie, ni même une indication pronostique.* ». Abelhauser Alain, « La psychanalyse « inévaluable » ? », *Bulletin de psychologie*, 2006/6 Numéro 486, p. 571-574. DOI : 10.3917/bupsy.486.0571 <http://www.cairn.info/revue-bulletin-de-psychologie-2006-6-page-571.htm>

¹¹⁴⁰ « En somme, toute tentative théorique réductionniste est condamnée à rejeter la subjectivité, à forclure le sujet de la parole. », c'est la phrase de Vincent Gosselin et Sidi Askofaré (2009) dans « L'impossible sujet des sciences neuro-cognitives ». Gosselin Vincent, Askofaré Sidi, op.cit.

jonction soulevée par Lacan, entre l'imaginaire et le réel, à l'origine de la passion de la haine ? Ne croit-on pas reconnaître le ressurgir d'une puissance vorace qui a pris une forme perverse assurant, dans la contradiction, une reconnaissance au sujet, seulement, s'il quitte sa singularité ? En fin, s'agit-il d'un hasard si les discours extrémistes et d'extrême droite non seulement reviennent en force, mais trouvent de plus en plus des tribunes toutes prêtes à les accueillir¹¹⁴¹ ?

Et face à ces « tribunes », à ces lieux élevés depuis lesquels les orateurs harangent la foule, préconisant le retour de la haine à l'instar de l'exclusion et du rejet de la différence ? Face à cette primauté de l'économie et la finance, qui évacue la singularité et apporte la démesure, l'*húbris*, parce que le sujet de la parole est rejeté ?

L'humain répond aussi par la création, par le don des Muses, par les récits livrés par des écrivains qui se hasardent dans la mise en parole de la passion destructrice, abordant la question du surgissement et de l'emploi de la haine dans la logique du monde contemporain. Par ces tentatives, ces paroles qui essayent de traiter l'irreprésentable, le sujet est mobilisé réintroduisant dans le discours la possibilité de l'amour, car par le seul versant haineux, il avait été exclu.

¹¹⁴¹ France, mars 2014, à quelques jours des élections municipales, une candidate d'une des listes du Front national affiche sur un réseau social en ligne des photos où elle figure devant un drapeau nazi, et une photo où elle porte un vêtement sur lequel se trouve le blason de la division de Waffen-SS Charlemagne. Puis, la réponse, face au scandale, de la présidente de ce parti : « *C'est anecdotique* ». www.lexpress.fr/actualite/politique/municipales-a-nevers-la-candidate-fn-le-drapeau-nazi-et-les-ss
Cf. www.lemonde.fr/municipales/nevers-une-candidate-fn-s-affiche-avec-le-drapeau-nazi

Conclusions

Le moment de la conclusion est toujours complexe, elle est entourée d'interrogations qui vont au-delà de la question initialement posée, toujours est-il qu'il faut rappeler ce fil conducteur guidant les réflexions et donnant un contour au travail écrit : chercher une parole pour la haine était une façon de mettre en évidence l'être parlant, sa fatalité et sa révolte, au centre de cette passion.

« Pourquoi tant de haine ? » était présent au moment de l'introduction, aujourd'hui cette question semble avoir été trop ambitieuse, car, si certains ressorts de la haine ont été repérés, la haine est, à partir de l'observation apportée par la psychanalyse, confirmée comme étant « affaire du sujet ».

Autrement dit, ce « tant » mis en relief - et qui signifie une haine qui s'accroît - ne peut que ramener un pari, un choix du sujet, de celui qui n'existe que par les signifiants le désignant. Le « tant » de haine soulève donc une position singulière qui introduit le processus d'humanisation, le non à l'inceste et au crime, et qui introduit aussi « un faire avec » - marqué comme étant le sien pour un sujet -, une voie qui peut relier la destruction, la ruine, l'anéantissement, au sans fin de la pulsion de mort.

En conséquence, il n'y a pas eu des réponses au « pourquoi » ou des conclusions dont un lien de causalité ait été extrait - lien de causalité, bien entendu, conduisant aux idées de contrôle. Il n'y a pas eu la définition de la haine par l'acte, la démesure ou la cruauté, ni d'explication définitive de la haine fournie par des dimensions contextuelles - anthropologiques, historiques ou sociologiques - qui entourent son apparition traduite par l'acte de terreur.

Cependant, ce « pourquoi tant de haine ? » affirmait déjà, dans son énoncé, que même dans l'impossibilité d'une réponse, la haine allait être introduite dans ce rapport du sujet à l'Autre, lieu de l'énonciation, lieu connu comme étant celui de la Loi depuis l'enseignement de Lacan.

Des hommes ont essayé d'envelopper la haine de paroles, de la traiter, et de pouvoir ainsi, probablement, « se l'approprier. » C'est le monde du mythe où la haine trouvait, pour la première fois, un contenant symbolique. Toutefois, dire « se l'approprier » n'est pas une référence à la responsabilité prise par un sujet concernant la passion, « se

l'approprier » indique une quête de sens à la présence de la haine, en explorant ce qui pouvait rendre compte, pour ces hommes, de leur devenir humains et des éléments qui dynamisaient leur existence en tant que parlants.

Donner un sens par le langage à ce qui s'échappait, dans les récits mythiques, ces hommes l'ont fait en le mettant ailleurs, au monde des dieux, des « savoirs tout prêts », sans danger, hormis celui signifié par les divinités et leurs sombres desseins, hormis celui représenté par l'enchaînement des crimes et des vengeances auxquels le discours du maître laissait suspendus ceux qui y étaient attachés.

Le mythe raconte qu'avec la faute criminelle, la castration du père, et la haine du père énoncée dans la malédiction proférée par lui (parce qu'il avait été interdit de jouissance), une persécution sans fin s'instaure : elle vise les fils criminels et est située au niveau d'une figure mythique, les Érinyes.

Avec le mythe des Érinyes apparaît la haine mise au service de la séparation première et de l'inscription généalogique, la haine est imbriquée au travail de civilisation, elle est au commencement, là où la différence perce la complétude avec la mère, laquelle devient l'objet impossible, la Chose, par l'intervention de la Loi du père.

Les Érinyes ramenaient les mots-maux de la malédiction et poursuivaient leur proie jusqu'à ce que l'acte de haine s'ensuive, jusqu'à ce que le sujet du désir et de la parole disparaisse, pour faire perdurer, ensuite, la trace de la haine dans les générations à venir.

Puis, les hommes de la tragédie ont rencontré les Érinyes, ces déesses s'abreuvant du sang. Ils ont indiqué que leur traque est faite de voix et de cris stridents, et que cette traque se nourrit de rictus de l'enfance, de regards pétrifiés et pétrifiants, de regards tout amour ou tout haine.

Ils ont exploré la lutte ouverte, la révolte du héros concernant son désir, l'inconnu, et ce nouvel ordre, le droit, construit en tant que régulateur du chemin de mort de la jouissance pour faire lien avec l'autre, sous le regard de l'Autre.

Élan civilisateur qui n'indiquait nulle part qu'une place pour le sujet, et pour son désir, soit reconnue, nulle place pour son irréductibilité à la signification ; par le droit était proposé l'oubli de la faute et de la haine, le bannissement de ce qui ramenait la division à l'intérieur de la cité. Et, en même temps, les récits tragiques restauraient la haine, parce qu'ils la nommaient et l'entouraient de paroles, ils la situaient au niveau de la

l'introduction de la Loi et de ses conséquences : l'être parlant, l'humain pour qui la Chose demeure en tant qu'impossible.

Des Érinyes aux Bienveillantes, la transformation d'une instance surmoïque - de culpabilité enragée, chasse sans paroles et enchaînement sans fin des crimes - vers une instance symbolique de régulation, le droit.

Cette transformation, au fondement du droit et de la démocratie, est presque un avertissement : la matière première de ce qui régule ce penchant des humains de se laisser-aller vers la tuerie, l'exploitation de l'autre et son éviction du monde social, n'est pas l'union ou l'amour, mais le produit du crime originel, la dette qu'il faut payer et qui peut rester hors-symbolisation.

Ainsi, fermant la porte d'entrée à clé, par l'oubli, la porte de service restait entre-ouverte, signifiant le terrible possible retour de la passion meurtrière, n'ayant que des couches de « bien-faire » - réponses de l'humain face à la peur pour « son bien » - pour la couvrir, retour du refoulé. La haine oubliée, reléguée à ce lieu où rien ne s'oublie... la répétition fera le chemin de la ramener car la haine n'est pas innocente du sinistre inconnu... et la mémoire-colère, la *mênis* a aussi sa place chez le sujet.

Or, pour chaque sujet, ce devenir des Érinyes en Bienveillantes est, dans la forme de son aboutissement, un devenir malléable, nous l'avons su après, dans les exigences d'adhésion et de normalisation du discours disposé à l'accueillir. Oublier, oublier la haine et son déchaînement acharné. Toutefois, « l'accueil » aujourd'hui ne semble pas être le même, le discours ne centre pas sa proposition dans l'oubli, il fait un détour à l'égard de la passion, introduisant la perversion de la loi, où le génocide, les massacres, les crimes, la torture, la persécution, « passent à la trappe » ou sont justifiés pour poursuivre le « train-train » exigé par la modernité.

Et la traque haineuse se répète : haine au quotidien cherchant la chute de l'autre parce qu'atteignant le confort narcissiste des petits gains auxquels le sujet s'identifie. Ce sont ces regards meurtriers ou ces mots sanglants qui visent à fissurer ce sur quoi l'autre soutient sa place.

Cela dit, dans ce rapport imaginaire à l'autre où la jalousie, la rivalité et la quête de reconnaissance de l'Autre sont rencontrées, les choses ne vont pas nécessairement au-delà : d'un côté l'emprise symbolique agit pour ne pas aboutir à la démesure et, d'un autre côté, la page « peut vite être tournée », car des promesses d'accomplissement subjectif sont incitées par le discours pour que les affects et les passions, dans leur

caractéristique de mobilité, soient changeants, ambulants et malléables selon les propositions « organisées ou permises » par le discours régnant.

En fait, cette distance instituée, concernant le dérangement que l'autre amène avec lui, est fragile, le discours est aussi dépendant du pouvoir qui le modifie à sa guise et selon ses intérêts, aujourd'hui, économiques. Et la haine est mobilisée en tant que trait d'union parmi des individus, elle doit demeurer dans un processus d'identification pour qu'un groupe puisse maintenir sa cohésion face à un autre exclu.

Haine liée au pouvoir sur un autre qui n'est pas reconnu dans sa quête de jouissance ou qui n'est pas légitimé dans les façons trouvées par lui, qu'elles soient réelles, imaginaires ou symboliques, pour organiser sa rencontre avec l'impossible, un autre qui n'est pas reconnu « tout simplement » en tant qu'autre. C'est assister au XX^e et XXI^e siècle à la persécution des peuples indigènes du Brésil ou du Paraguay¹¹⁴², qui mobilise un imaginaire de suprématie soutenu par un discours économique disposé à « tout justifier » n'entendant rien de la différence.

Haine radicale d'annihilation de l'autre, meurtre réel ou anéantissement de sa subjectivité : les camps de travail en Corée du nord¹¹⁴³. Coupure du lien social et du sujet du désir dès lors que l'enfant entend l'impératif lui dire qu'il doit *obéir aveuglement* et dénoncer tous ceux qui ne le font pas. Dès lors que cet enfant entend l'impératif lui interdire de *s'évader* du camp, de *voler* de la nourriture, de *protester* ou *désobéir* aux fonctionnaires du camp, d'avoir un *rapport corporel* ou affectif non autorisé, de *refuser la culpabilité* de la faute justifiant sa détention ou forger *son propre avis* sur celle-ci. Et, « *Quiconque* enfreint ces *règles et consignes du camp de travail : sera fusillé sur le champ* ». Coupure du lien dès lors que le premier souvenir d'enfance est une exécution publique et que la peine s'applique parce que les accusés *avaient été désobéissants, qu'ils n'avaient pas travaillé avec application*. Et, finalement, coupure du lien, dès lors que, pour rester en vie, il fallait obéir, « *je n'avais jamais entendu dire qu'il fallait verser des larmes lors de l'exécution de sa mère. Ce qu'on m'avait appris c'est qu'il fallait la dénoncer si elle commettait une faute.* ».

¹¹⁴² Une visite sur le site internet de l'ONG, Survival International suffi à se rendre compte de la situation de ces peuples indigènes : <http://www.survivalfrance.org>

¹¹⁴³ Se référer au documentaire de Marc Wiese « Camp 14. Dans l'enfer nord-coréen » (2012), diffusé par Arte le 6 mars 2014. Ce documentaire évoque la survie au sein d'un camp d'internement et de travail nord-coréen, le « Camp 14 », érigé en 1959. Les extraits soulignés, en italique, font partie du témoignage de Shin Dong-hyuk, né au camp en 1983 et évadé en 2006. WIESE Marc, *Camp 14. Dans l'enfer nord-coréen*, film Documentaire Arte TV (101 min), 2012, Allemagne, diffusion le jeudi 6 mars 2014 à 0h40.

Cette haine réduit l'humain à ce qui est le plus « élémentaire », être en vie, exister ou, plus justement, un sujet soumis au verbe « vivre ». Désir de vie ou de pleurer seulement, et seulement, si le sujet se sacrifiait à l'Autre jouisseur incarné par le bourreau, s'il consentait à sacrifier l'expérience de son désir pour - et c'est à Lacan (1964) que revient la parole à la fin du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - éprouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le Dieu obscur*¹¹⁴⁴.

Ces illustrations, bien incomplètes, de ce monde qui est le nôtre ne font que dessiner le tableau où l'Érynie accomplit le pas à pas de sa souveraineté, une Érynie, qui d'avoir été « limogée » par les pactes resurgit bannissant le monde de la parole, imposant l'appel à la jouissance, l'injonction du surmoi : *Jouis !*¹¹⁴⁵

La haine est en lien avec la fatalité qui poursuit le sujet, avec cette fatalité portée par lui du moment où il entre dans le langage et qu'il souffre parce que la représentation ne crée que l'impossible ; réponse-révolte parce que, aussi, le sujet se doit d'imposer sa différence face à un Autre qui l'aliène et qui parfois, dans sa tyrannie, est aussi meurtrier du sujet de désir, Autre haï et haïssant qui se joue dans un supposé : qu'est-ce qu'il me veut ? C'est la question du désir de l'Autre.

La haine, œuvrant dans la pulsion, émergeait de ce « comment le sujet « s'arrange » avec sa faille intrinsèque d'être devenu un parlant ? », « comment a-t-il fait avec l'interdiction de l'inceste et le consentement à la castration ? » et « comment a-t-il fait avec la Loi symbolique ? ».

Or, la haine est dynamique et mouvement, « à trop boucher le trou » son éclat peut apparaître, parce qu'elle est aussi séparation faisant couple avec amour, sans la mouvance il n'y aurait que l'anéantissement, il n'y aurait que l'image complète dans le miroir.

Et, c'est alors tout le paradoxe rencontré concernant la haine, paradoxe que les grecs avaient si bien repéré et situé avec le mythe de la naissance des Érynies, mythe qui ne fait que dévoiler toute la sensibilité de ce peuple à l'égard de la question concernant le devenir humain, et avec la réflexion engagée concernant le principe de la Haine et sa fonction de séparation.

¹¹⁴⁴ Lacan Jacques, *Séminaire XI, Les quatre concepts...*, op. cit., 24 juin 1964, p. 247.

¹¹⁴⁵ « Quelle est l'essence du surmoi ? [...] Quelle est l'ordonnance du surmoi ? Elle s'origine précisément de ce Père originel, plus que mythique, de cet appel comme tel à la jouissance pure, c'est-à-dire aussi à la non castration [...] C'est que dit le surmoi, c'est – *Jouis !* Tel est l'ordre, l'ordre impossible à satisfaire [...] » Lacan Jacques, *Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, éd. Seuil, 2006, p. 177,178.

La haine est inévitable pour qu'il y ait mouvement, pour que ce ne soit pas la sépulture dans « l'amour absolu » où la différence n'a pas lieu d'être, car elle dérange la « sphère close ». Or, cette idée de l'« amour absolu », visant la complétude, évoque dans l'immédiat la passion de la haine, parce que celle-ci est aussi refus de séparation et de perte. La haine est victorieuse, la haine de l'être, lorsque l'autre est destiné à combler le manque et que sa différence, ce qui le singularise, est exclue, elle n'existe pas. Dans « ce n'être rien en dehors de », l'existence « en dehors de » n'est là que pour achever l'œuvre incomplète¹¹⁴⁶.

C'est ainsi que le conflit est nécessaire, ce conflit qui empêche au sujet d'être avalé par l'Autre sous l'égide embrasant de l'Amour, ce conflit qui ne pourrait pas être sans une dose de haine.

Cette « dose » de haine n'était pas pour les grecs une question de mesure, c'était de reconnaître la présence de la haine à l'origine et de la faire valoir par la parole pour qu'elle ne devienne pas démesure et acte de destruction du sujet et de l'autre.

Oui, la dimension symbolique nouée à cette jonction entre l'imaginaire et le réel - où Lacan avait repéré le surgissement de la haine en tant que voie de réalisation de l'être - pour que le sujet ne finisse pas gouverné par la passion destructrice dans le morcellement infini de la division.

Et que s'est-il passé pour que la fonction menée par le symbolique n'opère plus en tant que conductrice des pactes et de la quête de représentation, laissant le sujet démuné face à un discours qui l'écarte du désir et de la parole et qui utilise la loi l'arrangeant à ses desseins ?

Un élément soulevé dans la tragédie d'Eschyle, l'*Orestie*, peut participer à dénouer cette dernière question : la reconnaissance de l'Autre, de la place d'un sujet auprès de l'Autre, mise au niveau d'un bien à préserver et employée par un discours qui, dans son évolution (cette évolution inclut le passage du polythéisme au monothéisme), cherchait à s'approprier la dimension de la faute et de la jouissance pour maîtriser ce qui lui échappait, le sujet. Cela renvoie à la rencontre de l'humain avec le langage et les réponses trouvées par lui pour expliquer, ou justifier, sa présence dans le monde et les passions qui débordaient son souci de reconnaissance parce que rattachées à l'émergence de l'être.

¹¹⁴⁶ Cela rappelle aussi le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon, Aristophane fait le récit de l'origine de l'humanité : l'histoire d'un être « complet » qui est coupé en deux parts par Zeus, les deux parts résultantes ne cesseront jamais de se courir après, dans l'espoir d'une complétude sans reste, sans castration. Cf. Platon, *Le Banquet*, in Platon *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 715-722.

Parmi ces passions, nous avons fait le pari de la haine dont, au plus intime du sujet, la fonction de séparation soutient la dimension de l'altérité et de la singularité, dans un mouvement marquant des limites à l'aliénation du sujet à l'Autre, au langage.

Mais, à l'envahissement de la haine des traits de l'horreur peuvent surgir, la méchanceté ou la cruauté peuvent entraîner le sujet vers sa perte, la perte du désir et du tissage du lien avec l'autre. C'est la haine déchaînée parce que de l'intervention symbolique du père - qui est maudit et qui maudit - des enfants ont fait le pari de cet Autre, de devenir eux-mêmes le puissant jouisseur, imaginativement jouisseur absolu, écartant la loi symbolique, celle des pactes.

Et la civilisation pâtit aujourd'hui entre l'extrémisme et l'indifférence, le trop ou le rien, le Bien ou le Mal, la démesure oriente la défaillance de la parole, ramenant une souffrance humaine qui ne trouve pas une sensibilité l'accompagnant vers la symbolisation de l'inquiétude pour son impossible.

Hésiode, Homère, Eschyle, Sénèque, Sophocle, Ovide, Bouguereau, Cioran, Louise Bourgeois, Jens-Martin Eriksen, Primo Levi, Buñuel, Herzog, Garcia Lorca, Coppola, Jonathan Littell, Anna Politkovskaïa - et tant d'autres écrivains, poètes et artistes qui n'ont pas été nommés ici - engagés dans un travail de production et de création traitant ce qui est exclu du discours. Par ce travail le sujet est mobilisé, il renoue l'homme avec sa quête de représentation et de savoir, il se constitue en barrière à l'effondrement du désir tracé par l'Érinnye lorsqu'elle est le seul et unique chemin.

De cet humain, sujet de la parole, la psychanalyse est solidaire, cette solidarité s'oppose à une positivité - où « l'épanouissement » et le « bien-être », présentés en tant qu'impératifs pour appartenir à une collectivité, ne sont qu'une question de conditions biologiques réceptives à des conditions extérieures adéquates - et à un regard assujéti à une position de passivité, à un « il est ainsi, et pas autrement » du discours qui condamne le sujet à l'exil de la parole, qui l'automatise en l'introduisant dans l'Un.

Cette solidarité se traduit dans le « un par un », par la réintroduction au niveau de la parole d'une place pour le conflit, entre l'amour et la haine, par la prise en compte des résolutions singulières d'un sujet, dans son énonciation, concernant son inexistence, des résolutions qui interpellent la rencontre avec le désir et les tentatives de braver l'impossible.

Cette responsabilité - qui est située au niveau du champ de l'éthique de la psychanalyse et qui ne peut pas écarter ce paradoxe de la haine d'être aux entrailles de l'humain, ni

laisser de côté la fragilité de la limite entre le sujet et l'acte de haine - est aussi de considérer et d'accompagner la construction des pactes nécessaires pour que la pulsion de mort ne soit pas souveraine.

Cette responsabilité a rendez-vous avec l'impossible, c'est l'enseignement lacanien, non pour le défier, ni pour faire de lui, dans une tentative folle, un objet à soumettre, mais pour que le « face à face » avec un réel indépassable n'ait pas comme seule issue l'omission de l'amour.

Pour conclure, il est important d'insister sur les façons construites par le sujet, analysées dans notre parcours, à partir desquelles la haine était tenue en compte :

Une prise en compte de la haine dans un temps où l'humain habitait la discussion concernant ce qui le mobilisait, ce qui l'activait. Et bien que, à cette époque-là, ces hommes situaient la discussion « dans le monde des dieux », nous devons convenir qu'ils faisaient preuve d'une écoute d'une sensibilité remarquable.

Un temps de reprise de la discussion par le sujet en son nom propre (et à partir des façons trouvées par lui pour « faire avec » son manque, dans le monde qui était le sien) où la haine n'était pas écartée des récits questionnant son désir et sa douleur de parlêtre.

Puis, nous avons constaté un autre temps où la mise en récit de la haine n'opère plus, bien que sa place, son traitement et sa fonction soient toujours interrogés par des artistes et des auteurs contemporains. La haine est, en quelque sorte, agie et nous assistons impuissants à des mises en scène macabres d'une haine affichée et mise en acte.

C'est le retour dans le réel d'une haine qui a aussi été « édulcorée » par les discours s'occupant du contrôle « des gains et des dépenses au niveau de l'affect ». Puis, « pas trop loin », ce n'est plus le silence, ou le rejet, de la passion haineuse, mais son cri retentissant et sa revendication.

Alors, qu'est-ce qui nous reste ? Quels vents de création peuvent-ils souffler pour ce temps vécu sans espoirs et sans questionnements ?

Dans le documentaire « *La Trocha* » (« *Le Sentier* »)¹¹⁴⁷, de Lionel Rossini (2014), deux hommes de l'ethnie Uitoto, dans la jungle amazonienne en Colombie, partent à la

¹¹⁴⁷ Rossini Lionel, *La Trocha (Le Sentier)*, Documentaire, 58 minutes, 2014. Lors du « Panorama du Cinéma Colombien » du 4 au 10 juin, 2014, un débat en présence du réalisateur a eu lieu à Paris le 7 juin.

recherche de leurs origines. Dans leur chemin, ils interpellent les anciens :

Un des anciens - face aux jeunes exprimant leur envie de connaître le chemin conduisant à la « source première » - effectue un retournement de l'énoncé et pose la question concernant le désir qui est à l'origine de leur quête. Il pose ainsi la question de la responsabilité subjective dans le chemin emprunté.

Un autre ancien rappelle aux jeunes que chacun porte en soi l'inquiétant et que le trouble angoissant est en lien avec la loi et la proximité de la transgression.

Ils sont conduits, ces braves gens, au plus profond de la jungle amazonienne à un lieu qui ne peut rester que mystérieux. C'est une chute d'eau nommée « Vagin », le « Sexe Féminin », un lieu sacré, selon l'ancien qui les accompagne.

Et, ils arrivent à la « source première », « le trou » par où les hommes sont sortis des profondeurs de la mère. Et chacun met le voile qui le convient. Et, après le voyage, après « la trocha » ouverte par eux dans la jungle, poursuivant la question sur l'impossible, ces hommes, dit le réalisateur, sont partis inventer, construire, avec leur singularité, d'autres sentiers pour tenter de répondre, dans ce monde, à ce qui n'a pas de réponse.

Puisse cela signifier, s'il en est ainsi, que nous entrons dans un nouveau mouvement, celui d'une invention pour notre temps, où des questions anciennes faisant partie du sujet trouvent leur place dans la contemporanéité et sont traitées avec bienveillance. Puisse cela signifier, s'il est ainsi, qu'un engagement est toujours possible, entre l'humain et la vie.

Bibliographie

ALBERTI Christiane, Sauret Marie-Jean, « *Un océan de fausse science* », in *Barca !*, n° 6, p. 73-76, 1996.

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, éd. Seuil, 1997.

AGAMBEN Giorgio, *État d'exception (Homo Sacer)*, éd. Seuil, 2003.

AGAMBEN Giorgio, *Ce qui reste d'Auschwitz – Homo Sacer III* – Paris, éd. Rivages, 1999.

ANDRÉ Serge, *Le sens de l'Holocauste – Jouissance et sacrifice*, éd. Que, 2004.

ANZIEU D., BARROIS C., COMPAGNON A. et al. *L'Amour de la haine*, « L'amour au travers de la haine », éd. Gallimard, 1986.

APOLLODORE, *La "Bibliothèque"*, éd. Les Belles Lettres, ALUB (443), 310p, 1991.

ARENDT Hanna, *Les origines du totalitarisme*, in *Arendt. Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2005.

ARENDT Hanna, *Eichmann à Jérusalem*, in *Arendt. Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, éd. Quarto Gallimard, 2005.

ARISTOTE, *Poétique*, Paris, éd. Le livre de poche, « Classiques », 2011.

ASSOUN Paul-Laurent, *Le Regard et la Voix*, éd. Anthropos, tome 2, 1995.

ASSOULY Olivier, *L'organisation criminelle de la faim*, éd. Actes Sud, p.37, 2013.

BATTISTINI Yves, *Empédocle, Légende et œuvre. Empédocle, Sur la nature, Purifications*, éd. Imprimerie Nationale, 1997.

BERNARD David, *L'Hontologie*, Thèse de doctorat en psychopathologie, Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail, 2005, 521p.

BIBLE, LA, Saint Paul, Épître aux Romains, Chapitre 7, verset 7-8, *Le Nouveau Testament*, Paris, éd. Du Cerf, 1973.

BIBLE, LA, Saint Jean, Apocalypse, 7, 2-4, *La Bible de Jérusalem*, Paris, éd. Du Cerf, p.1788, 1973.

BODIUC Lydie, « Ceux qui nous doivent de l'amour ne nous paient ici que de la haine. La haine contre nature : La famille dans la tragédie grecque », in *La haine. Histoire et actualité*. Rennes, PUR, 2008.

BRUNO Pierre, séminaire inédit, *Le discours hystérique 1994 – 1995*. Université de Paris VIII.

BRUNO Pierre, « De l'analyste en question », in *Barca !*, n° 13, p.107-116, 1999.

BRUNO Pierre, « Ley y arrepentimiento », in *Desde el Jardín de Freud*. N° 4, Bogotá DC, décembre 2004.

BRUNO Pierre, « L'arrangement (sur la perversion) », in *Psychanalyse*, No 5, France, éd. Érès, 2005.

BRUNO Pierre, « La (dé)mission perverse », in *Psychanalyse*, No 6, France, éd. Érès, 2006.

BRUNO Pierre, « Là, La, ~~La~~ », in *Psychanalyse*, No 13, France, éd. Érès, septembre 2008.

BRUNO Pierre, « L'équivoque de la séparation », in *Psychanalyse*, No 17, France, éd. Érès, 2010.

CHAMAYOU Grégoire, *Les chasses à l'homme*, éd. La Fabrique. 2010.

CHAUVAUD Frédéric, GAUSSOT Ludovic, *La haine. Histoire et actualité*. Rennes, PUR, 2008.

CIORAN Emil, *Écartèlement* (1979), éd. Gallimard, collection Quarto, 1995.

CIORAN, *Le crépuscule des pensées*, Paris, éd. De l'Herne, 1991.

COTE Armando, « L'irréductible de la transmission », in *Transmettre et témoigner, Les effets de la violence politique sur les générations, Hommage à Primo Levi*, éd. Harmattan, 2008.

COTE Armando, « La langue traumatique », in *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, 2013.

COTTES Jean-François, « À la lecture du Livre noir », in *Barca !*, n° 5, p. 207-222, 1996.

DEMOULIN Christian, *Se passer du père ?*, éd. érès, 2009.

DICTIONNAIRE, Grec-Français, Abrégé du dictionnaire, Paris, éd. Hachette, 1987.

DOR Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, éd. Denoël, 2002.

EMPÉDOCLE, *Sur la nature, Purifications*, Présentation, traduction et notes d'Yves Battistini, éd. Imprimerie Nationale, 1997.

ERIKSEN Jens-Martin, *Anatomie d'un bourreau*, Paris, éd. Métailié, 2003.

ESCHYLE, *L'Orestie*. « Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides », éd. GF Flammarion, 2001.

ESCHYLE, *L'Orestie*, Tragiques grecs - Eschyle, Sophocle- Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1967.

FLAHAULT François, « J'anéantis ceux qui me haïssent », in *Vengeance, Le face-à-face victime/agresseur*. Raymond Verdier, éd. Autrement, collection Mutations No 28, p. 43-55, 2004.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, éd. Gallimard, 1975, collection Tel, 2000.

FREUD Sigmund :

Trois essais sur la théorie de la sexualité (1905), éd Gallimard, 1983.
L'interprétation du rêve (1900), éd du Seuil, 2010.
L'Interprétation des rêves (Die Traumdeutung), Paris, éd.PUF, 1980.
Totem et Tabou (1913), Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1977.
 « L'inconscient », in *Métapsychologie* (1914), Paris, Collection Folio Essais, éd. Gallimard, 1995.
 « Remémoration, répétition, perlaboration » (1914), *Œuvres complètes de Freud*, tome XII, PUF, 2005.
 « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (1915), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1968.
 « Pulsions et destins de pulsions » (1915), in *Métapsychologie*, Paris, Collection Folio Essais, éd. Gallimard, p.14, 1995.
Introduction à la psychanalyse (1916), Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1971.
Quelques types de caractères dégagés par la psychanalyse (1916), *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, éd. Gallimard, 1933. Réimpression, 1971. Collection Idées, nrf, n° 263, 254 pages. (pp. 105 à 136). Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933.
 « Au-delà du principe du plaisir » (1919-1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1968.
 « Psychologie collective et analyse du moi » (1921), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1968.
 « La tête de Méduse » (1922), in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, 1985.
 « Le moi et le ça » (1923), in *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1968.
 « Dostoïevski et le parricide » (1928), in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, 1985.
Malaise dans la civilisation (1929), Paris, collection Bibliothèque de psychanalyse, éd. Presses universitaires de France, 10^e éd. 1986.
L'avenir d'une illusion (1932), éd. PUF, 1973.
 « Lettre à Marie Bonaparte du 30 avril 1932. », cité par Hélène Thomas dans l'article : « De l'anthropophagie chez les civilisés : un nouvel imaginaire de la violence physique dans les sociétés occidentales contemporaines », *Polis, Revue camerounaise de science politique*, volume 3, n°1.
 « Pourquoi la guerre ? » (1933), in *Résultats idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, 1985.
 « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » (1937), in *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, éd. PUF, 1985.

GARCIA Lorca Federico, *Jeu et théorie du Duende*, éd. Allia, 2008.

GASTAMBIDE Michel, LEBRUN Jean-Pierre, *Oreste, face cachée d'Œdipe ?* « Actualité du matricide », Toulouse : éd. Éres, 2013.

GERNET Louis, *Droit et institutions en Grèce antique*, éd. Flammarion, 1982.

GORI Roland, *Logique des passions*, Paris, Flammarion-Poche, 2010.

GUIGNARD Pascal, préface au texte d'Apulée, *Le démon de Socrate*. Apulée, *Le Démon de Socrate*, éd. Payot&Rivages, Rivages poche, Paris 1993.

HASSOUN Jacques, *Les Passions Intraitables*, éd. Aubier/ La psychanalyse prise au mot, 2^{ème} édition, 1993.

HASSOUN Jacques, *L'obscur objet de la haine*, éd. Aubier-Psychanalyse, France, 1997.

HÉRITIER-AUGÉ Françoise, « L'inceste dans les textes de la Grèce classique et postclassique », in *Métis*, Revue d'*Anthropologie des mondes grecs anciens*, volume 9, No 9 – 10, p. 99-115, 1994.

HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*, éd. Les Belles lettres. Paris, 1993.

HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les jours*, Paris, éd. Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2008.

HOFFMAN Christian, « Préambule », in *Clinique de la Passion*, œuvre collective, Paris, Aperture, Collection recherche psychanalytique, volume 8, éd. Springer-Verlag, 1993.

HOMÈRE, *Illiade*, en *Homère, Illiade, Odyssée*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1955.

HOMÈRE, *Odyssée*, en *Homère, Illiade, Odyssée*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1955.

LACAN Jacques :

Séminaire I, Les écrits techniques de Freud, Paris, Seuil, 1986.

Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Paris (1954-1955), éd. Seuil, 1978.

Séminaire III, Les Psychoses, Paris, éd. Seuil. 1981.

Séminaire IV, La relation d'objet, éd. Seuil, 1994.

Séminaire V, Les formations de l'inconscient, Paris, Seuil, 1998.

Séminaire VI, Le désir et son interprétation, 1958-1959, édition inédite.

Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960), Paris, éd. Seuil, 1986.

Séminaire VIII, Le transfert (1960-1961), Paris, Seuil, 1991,

Séminaire IX, L'identification, (1961-1962). Séminaire inédit.

Séminaire X, L'angoisse (1962-1963), Paris, éd. Seuil, 2004.

Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, Seuil.

Séminaire XV, L'acte psychanalytique, Séance du 20 mars 1968.

Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse, éd. Seuil, 1994

Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971), Paris, éd. Seuil, 2006.

Séminaire XX, Encore, éd. Seuil, 1975.

« Kant avec Sade », paru pour la première fois en 1963 dans le numéro 191 de la revue *Critique* (pp. 291-313) et daté de septembre 1962.

Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss : « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel » à la Société Française de Philosophie le 26 mai 1956. Paru dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1956, tome XLVIII, pages 113 à 119.

LAPEYRE Michel, *Au-delà du complexe d'Edipe*, Paris, éd. Anthropos, 1997.

- LAPEYRE Michel, *Complexe d'Œdipe et Complexe de Castration*, Paris, éd. Anthropos, 2000.
- LEGENDRE Pierre « L'homme en meurtrier », in *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits, 1996.
- LEGENDRE Pierre, *Leçons VIII. Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard, 1994.
- LEÓN-LÓPEZ Patricia, « Caminos de la culpabilidad y vinculo social », in *Desde el Jardín de Freud*, N° 4, Bogotá DC, diciembre 2004
- LEÓN Patricia, « Le non des femmes », in *Le féminin peut-il renouveler le lien social ?*, Actes des journées Biarritz, les 18 et 19 juin 2005, Association de Psychanalyse Jacques Lacan.
- LEVI Primo, *Si c'est un homme*, Paris, éd. Julliard, Pocket, 1997.
- LITTELL Jonathan, *Les Bienveillantes*, éd. Folio, 2011.
- LORAUX Nicole, *La Cité Divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, éd. Payot, 2005.
- LORAUX Nicole, *Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec*, éd. Gallimard, nrf essais, 1989.
- LORAUX Nicole, *Les mères en deuil*, éd. Seuil, 1990.
- LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.
- MACARY Pascale, « Du bain de Diane à Artémis l'ensauvagée », in *Psychanalyse*, No 3, France, éd. Erès, 2005.
- MAHÉ Lucie, RAMOS Carlos, « ...Ahi donde las cosas del amor estan excluidas, o el movimiento cruzado de la exclusion y el vinculo », in *Desde el Jardín de Freud*, N° 13, Bogotá DC, janvier-décembre 2013.
- MARTIN Alain, PRIMAVESI Oliver, *L'Empédocle de Strasbourg*, (P. Strasbourg. gr. Inv. 1665-1666), Berlin, éd. BNUS de Gruyter, 1999.
- MATTÉI Jean-François, *Le Sens de la démesure, Húbris et Dikè*, éditions Sulliver, 202p, 2009.
- MARX William, *Le tombeau d'Œdipe. Pour une tragédie sans tragique*, éd. De Minuit, 208p. 2012.
- MEIER Christian, *De la tragédie grecque comme art politique*, éd. Les Belles, 1991.
- MOREL Geneviève, « Du délire dans *Les Bacchantes* d'Euripide », in *Psychanalyse*, No 7, France, éd. Erès, p.52 au 66, octobre 2006.
- MORIN Isabelle, « La traversée de la loi », in *Psychanalyse*, No 4, France, éd. Erès, 2005.
- MORIN Isabelle, *La phobie, le vivant et le féminin*, Toulouse, PUM, 2009.
- MORIN Isabelle, « La perversion de la loi, I », in *Psychanalyse*, No 29, France, éd. érès, p.7-18, 2014.

OGILVIE Bertrand, « Le savoir et la violence de l'universel », *L'homme Jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, Paris, éd. GF Flammarion, Traduction Joseph Chamonard, 2001.

PEREÑA Francisco, *El hombre sin argumento*, España, éd. Sintésis, Proyecto editorial "Psicoanalysis", 2002.

PEREÑA Francisco, *La pulsion y la culpa, Para una clinique del vinculo social*, Madrid, éd. Sintesis, 2001.

PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture - Réflexions sur Jean Améry -*, Paris, Le Seuil, Bibliothèque du XXIème siècle, 2013.

PLATON, *Le Banquet*, in Platon *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

PLON Michel, « Le discours anesthésiant, terreau de la violence », in *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, 2013.

POLITKOVSKAÏA Anna, *Qu'ai-je fait ?*, éd. folio documents, 2009.

POLITKOVSKAÏA Anna, *Tchétychène, le déshonneur russe*, éd. Buchet/Chastel, 2003.

RAMOS Carlos, *Clinique des passions – Passions de l'être*, Thèse de doctorat en Psychopathologie, Université de Toulouse II – Le Mirail, 432.p, 2000.

RAMOS Carlos, « De la venganza y el perdón », in *Desde el Jardín de Freud*. N° 4, Bogotá DC, décembre 2004.

ROUDINESCO Élisabeth, PLON Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*, éd. Fayard, 1997.

SAMSON Françoise, « Du mode opératoire du langage totalitaire », in *Langage et violence - Les effets du discours sur la subjectivité d'une époque*, Centre Primo Levi, 2013.

SAURET Marie-Jean, *La psychologie clinique : Histoire et discours*, Toulouse, éd. PUM, 1995.

SAURET Marie-Jean, « La Science nazi », in *Barca !*, n° 6, p. 77-117, 1996

SAURET Marie-Jean, *Psychanalyse et politique, Huit questions de la psychanalyse au politique*, éd. PUM, 2000.

SAURET Marie-Jean, « Le tissage du lien social », in *Barca !*, n° 14, p.7-28, 2000.

SAURET Marie-Jean, *Malaise dans le capitalisme*, Toulouse, éd. PUM, 2009

SÉMELIN Jacques, *Purifier et détruire – Usages politiques des massacres et génocides –* éd. Seuil, 2005.

SÉNÈQUE, *Thyeste*, éd. Les belles lettres, 1967.

SÉNÈQUE, « Thyeste », in *Tragédies*, Paris, éd. Les belles lettres, Classiques en poche, 2011.

SÉNÈQUE, « Agamemnon », in *Tragédies*, éd. Les belles lettres, 1967.

SOLER Colette, *Les affects lacaniens*, Paris, PUF, 2011.

SOPHOCLE, *Antigone*, in *Tragiques Grecs, Eschyle, Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1967.

SOPHOCLE, *Electre*, in *Tragiques Grecs, Eschyle, Sophocle*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1967.

TERRISE Christiane, *L'Oubli dans la mémoire d'Athènes* », in *Barca !*, n° 11, p. 141-145 1998.

TERRISE Christiane, *Rencontre avec Louise Bourgeois*, in *Barca !*, n° 11, p. 119-125, 1998.

TRAVERSO Enzo, *Le totalitarisme, " Le XX^e siècle en débat "*, collection Essais, Éditions du Seuil, 2001.

TRAVERSO Enzo, *L'histoire comme champ de bataille*, éd. La découverte, 2012.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990.

VERNANT Jean-Pierre, *Entre Mythe et Politique*, éd. Seuil, 1996.

VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, éd. La Découverte, tome I et II, 1986.

VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, éd. La Découverte, Poche, tome I et II, 2008.

VERNANT Jean-Pierre, *La mort héroïque chez les grecs*, éd. Pleins Feux, 2001.

VIEIRA Marcus André, *L'éthique de la passion, l'affect dans la théorie psychanalytique avec Freud et Lacan*, éd. PUR, 1998.

YOURCENAR Marguerite, *Présentation critique de Constantin Cavafy suivie d'une traduction des Poèmes par M. Yourcenar et Constantin Dimaras*, Paris, Gallimard, 1958 (réédition dans la collection poésie/Gallimard en 1978 et 1994).

ZALOSZYC Armand, *Le Sacrifice au Dieu Obscur, « Ténèbre et pureté dans la communauté »*, Nice, éd. Z'Éditions, 1994.

ZINN Howard, *Une histoire populaire des États-Unis*, BNF, Marseille, éd. Agone, 2010.

ZIZEK Slavoj, « La violence entre fiction et fantasme. Vers une théorie lacanienne de l'idéologie. » (1995), in Hors série des *Carnets de Lille, L'Atelier*, Section clinique de Lille (1995-1996), Institut du Champ freudien, p.77-78, 1997.

ZIZEK Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, éd. Champs essais, 2008.

Ressources électroniques

ABELHAUSER Alain, « La psychanalyse « inévaluable » ? », *Bulletin de psychologie*, 2006/6 Numéro 486, p. 571-574. DOI : 10.3917/bupsy.486.0571 <http://www.cairn.info/revue-bulletin-de-psychologie-2006-6-page-571.htm>

APOLLODORE, *La Bibliothèque*. <http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Epitome>

ASKOFARÉ Sidi, « À propos de État d'exception, Homo sacer de Giorgio Agamben », *L'en-je lacanien* 1/ 2004 (n° 2), p. 193-205. www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2004-1-page-193.htm

ASSEMBLÉE NATIONALE. Décret relatif à l'abolition de l'esclavage dans les colonies et les possessions françaises du 27 avril 1848. Voir sur le site de l'Assemblée nationale : <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/decret1848.asp>

AZAM Geneviève, « Biocivilisation ou sociétés du bien vivre ? », 25 mars 2014, <http://france.attac.org/actus-et-medias/le-flux/article/biocivilisation-ou-societes-du>

BACQUÉ Marie-Frédérique, « La fabrique du terroriste », *Études sur la mort*, 2006/2 n° 130, p. 61-69. DOI : 10.3917/eslm.130.0061. <http://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-2-page-61.htm>

BELLUC Sylvain, « Les supports filmiques au service de l'enseignement des langues étrangères L'anglais par les contextes : l'adaptation cinématographique et sa didactisation », en *Recherche et Pratiques pédagogiques en langues de spécialité*, Volume XXXI, N°2, juin, 2012. <http://apliut.revues.org/2677>

BENVENISTE Émile, « L'expression du serment dans la Grèce ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, 1947, vol. 134, No 134-1-3, pp. 81-94. Édition en ligne sur le site Persée : www.persee.fr/web/revues/.../rhr_0035-1423_1947_num_134_1_5601

BERSOUIRE P. *Traduction de Tite-Live*, ms. B.N. 20312 ter, f°15 v°ds LITRE. Centre National des Recherches Textuelles et lexicales : <http://www.cnrtl.fr/definition/imprécation>

BERNARD David, « Les objets de la honte », en *Cliniques méditerranéennes*, 2007/1 n° 75, p.215-226. <http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2007-1-page-215.htm>

BLACKWELL Christopher W., « *Evidence pour la démocratie athénienne* », en C.W. Blackwell, éd., *Dēmos: démocratie athénienne classique* (a. Mahoney et r. Scaife, ed. *la Stoa : un consortium pour la publication électronique en sciences humaines* [www.stoa.org]) édition du 24 janvier 2003. Contact cwb@stoa.org.

BLANCHOT Maurice, « Le mythe d'Oreste », en *Journal des débats politiques et littéraires*, juillet 1943, No 1086. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb343491539>

BOLLACK Jean, « Voir la haine. », *Methodos* [En ligne], 1 | 2001, mis en ligne le 08 juillet 2010. URL : <http://methodos.revues.org/169> ; DOI : 10.4000/methodos.169

BOND Niall, « L'heure zéro : un mythe fondateur de l'Allemagne de l'après-guerre », 2012, <http://www.sens-public.org/spip.php?article914>

BORSOTTO Michel. « Matricide et Orestie », Le Prats de Coaraze. juillet-octobre 2004, Cercle psychanalytique de Paris. <http://www.jcdardart.net/doc/Matricide%20et%20Orestie.pdf>

BRUNO Pierre, « Antonin Artaud : Topologie de l'intime », Les Apprentis Philosophes – Valence, Dans le cycle : "Lacan le lundi", 19 mars 2007. Sur le site de l'Association de Psychanalyse Jacques Lacan : <http://www.apjl.org/article164>

CALENGE Simon. Les limites du cheminement et l'horizon du sens. *Sciences Humaines Combinées* [en ligne], Numéro 5 - Limite/Limites, 23 février 2010. <http://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=555> ISSN 1961-9936

CARASTRO Marcello, « Fabriquer du lien en Grèce ancienne: serments, sacrifices, ligatures », revue *Mètis - Anthropologie des mondes grecs anciens*-, dossier Serments et paroles efficaces, 2012, N. S. 10, éditions de l'EHESS – DAEDALUS, Athènes, p. 79-107. http://www.academia.edu/2535191/Fabriquer_du_lien_en_Grece_ancienne_serments_sacrifices_ligatures

CHAPOUTOT Johann, « Nazisme et guerre totale : entre mécanique et mystique », article publié sur le site Sens Public, revue en ligne, mars 2005, <http://www.sens-public.org/spip.php?article171>

CLÉMENT Murielle Lucie, *Les Bienveillantes de Jonathan Littell, Etudes réunies par Murielle Lucie Clément*, Introduction, Open Book Publishers, 2010. [Openbookpublishers.com](http://openbookpublishers.com)

CNRTL, Centre Nationale de ressources textuelles et lexicales, <http://www.cnrtl.fr/definition/mal%C3%A9diction>

CODE pénal français : article 132-72 du Code pénal français. Modifié par loi n°2004 du 9 mars 2004 art. 12 JORF 10 mars 2004, en www.legifrance.gouv.fr

COLLECTIF DES 39. « La Haute Autorité est tombée bien bas ! Une nouvelle tartufferie. » (2012). <http://www.collectifpsychiatrie.fr/?p=3318>

COTINAT D., GIRAUD F., « L'autre de la Grèce, Entretien avec Jean-Pierre Vernant », dans la revue *L'autre*, n°6, vol2, n°3, 2001. www.histoire.ac-versailles.fr/IMG/pdf/JPvernant.pdf

DARDOT Pierre, Collectif des 39, 2 juin 2013. <http://www.collectifpsychiatrie.fr/?p=6904>

DICTIONNAIRE, Latin- français <http://www.prima-elementa.fr/Dico-n06.html>

Pr. EMONET Pierre, « L'héritage ignatien : une manière de procéder - Puiser dans cette spiritualité pour vivre aujourd'hui ! », 6 mars 2014, <http://cvx.lu/notre-spiritualite-unsere/article/l-heritage-ignatien-une-maniere-de-445>

GAGLIARDI Manuel. *Folie et discours, de la folie dans la tragédie grecque du V^e siècle avant J.-C., Histoire & mesure* [En ligne], XIV-1/2 | 1999, mis en ligne le 07 décembre 2005. URL : <http://histoiremesure.revues.org/index1170.html>

GERNET Louis, « Moulinier, Orphée et l'orphisme » (Compte rendu), en *Annales, Economies, Sociétés et Civilisations*, Vol. 13, N° 1, pp. 178-180, 1958.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/ahess_0395-2649_1958_num_13_1

Gosselin Vincent, Askofaré Sidi, « L'impossible sujet des sciences neuro-cognitives », *Cliniques méditerranéennes* 1/ 2009 (n° 79), p. 253-263. www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2009-1-page-253.htm.

FREUD Sigmund, « Dostoïevski et le parricide » (1928). Une édition en ligne : www.megapsy.com/Textes/Freud/biblio097.htm

HAM Mohammed, « « État de la horde » Ultralibéralisme, hypermodernité et toute-puissance du père », *Cliniques méditerranéennes*, 2008/2 n° 78, p. 109-129. DOI : 10.3917/cm.078.0109 <http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2008-2-page-109.htm>

HAMELIN Louis-Edmond, « *Le "Sertão" du "Nordeste" (Brésil). Essai de définition d'un "pays"*. Cahiers de géographie du Québec. Edition en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/020091ar>

HASAPIS Lydie, *Les expériences de la mort - L'expérimentation humaine menée par les allemands et les japonais entre 1931 et 1945-*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur en Médecine, Université Claude Bernard Lyon 1, 129.p, 2010. <http://anthropologie-et-paleopathologie.univ-lyon1.fr/html/html/these%20lydie%20brondex%20hasapis%20%20version%20finale%202011.pdf>

HASSANI Mohamed, « Les contres mesures en droit international public », Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Faculté des Sciences Juridiques et Politiques, Maîtrise de Droit Public 2006-2007. http://www.memoireonline.com/02/08/935/m_contres-mesures-droit-international-public5.html

HOFFMANN Geneviève, « Les pendus dans la Grèce antique – entre honte et souillure », Laboratoire d'archéologie et d'histoire de l'Université Jules-Verne (Picardie), 2008. http://www.etudesmagiques.info/2008/EG_2008-02.pdf

HOMÈRE, *Hymnes homériques, A Déméter*. Consultation en ligne : http://www.mediterranees.net/litterature_antique.html. Homère, *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Paris, Belles Lettres, 1938.

HRW, Humain Rights Watch, Communiqué de presse : « *Libye : Il faut mettre un terme aux crimes de vengeance contre des personnes déplacées de force* », 20 mars 2013. <http://www.hrw.org/fr/news/2013/03/20/libye-il-faut-mettre-un-terme-aux-crimes-de-vengeance-contre-des-personnes-deplacees>

HRW, Humain Rights Watch, rapport : « *Tu n'auras pas la paix tant que tu vivras, l'escalade de la violence politique au Burundi* », Chapitre II. « Meurtres perpétrés en représailles », <http://www.hrw.org/fr/reports/2012/05/02/tu-n-auras-pas-la-paix-tant-que-tu-vivras-0>

HURTADO Evelyne, « La répétition de Freud à Lacan », « Répéter : destin du sujet et voie du désir ». En ligne : http://www.champlacanianfrance.net/IMG/pdf/hurtado_M44.pdf

INSTITUT DE DROIT INTERNATIONAL, IDI, justitia et pace, *Résolutions adoptées entre 1934-1952*. http://www.idi-iiil.org/idiF/resolutionsF/1934_paris_03_fr.pdf

INSTITUT DU DROIT INTERNATIONAL, IDI, justitia et pace, « Régime des représailles en temps de paix », rapporteur M. Nicolas Politis, session de Paris, 1934, http://www.idi-iiil.org/idiF/resolutionsF/1934_paris_03_fr.pdf

KAMDEM Innocent Fetze, « Harmonisation, unification et uniformisation. Plaidoyer pour un discours affiné sur les moyens d'intégration juridique », 2008, *Revue de droit uniforme*, http://www.editionsthemis.com/uploaded/revue/article/17965_kamdem.

KAPLAN Leslie, « Folie et création », texte lu aux Assises citoyennes pour l'hospitalité en psychiatrie et dans le médico-social, tenues à Villejuif le 31 mai et le 1^{er} juin 2013. <http://lesliekaplan.net/folie-langage-et-societe/article/folie-et-creation>

LABERGE Pierre, *Criminologie*, vol.15, n°2, 1982, p.27-40. Consultation en ligne : <http://id.erudit.org/iderudit/017158ar>

LÉVEEL Eric, « Maximilian Aue : Une homosexualité de rigueur ? », en *Les Bienveillantes de Jonathan Littell, Etudes réunies par Murielle Lucie Clément*, Open Book Publishers, 2010. [Openbookpublishers.com](http://openbookpublishers.com)

MACARY Pascale, « Abord du réel : regarder les peintures noires de Francisco Goya en lisant Yves Bonnefoy », *Séminaire Rennes : « Qu'est-ce qu'une cure analytique ? La subversion du sujet et son intraitable. »*, 13 juin 2007. http://www.apjl.org/spip.php?page=archivesPages&id_article=188

MASSAT Guy, *Psychanalyse et Mythologie (VI)*, « Chaos », Texte de l'intervention au Cercle Psychanalytique de Paris (29 mars 2007) Date de mise en ligne : samedi 7 avril 2007. <http://www.psychanalyse-paris.com/964-Chaos.html>

MJP, *Digithèque des Matériaux Juridiques et Politiques*, Université de Perpignan, Texte de la constitution de Weimar de 1919, <http://mjp.univ-perp.fr/constit/de1919.htm>

MERCIER Frédéric, sur le site : [Cinema-take.com](http://www.cinema-take.com), édition en ligne du 17 janvier 2009. Dossier : *Herzog à Pompidou*. <http://www.cinema-take.com/critique/film/cobra-verde-de-werner-herzog,2,322.htm>

MEYNIAC Jean-Pierre, PHELIPPEAU Valérie, BORGIO Pierre, *La justice dans la Grèce antique*, une édition en ligne : www.memo.fr/article.asp?ID=ANT_GRE_018

MONTANDON Alain, *Avril brisé, du livre au film* (CELIS, Institut Universitaire de France) Résumé conférence du 17 janvier 2011. Centre de Recherches sur les Littératures et la Sociopoétique MSH. France. Équipe « Écritures et Interactions Sociales ». Séminaire écriture cinématographique et genres littéraires dans les pays lusophones. http://celis.univ-bpclermont.fr/img/pdf/montandon_avril_brise.pdf

MOREL Geneviève, « D'un éclat féminin qui suscite la dispute. Lectures croisées d'*Antigone* de Sophocle par Jacques Lacan et Jean Bollack », in S. König et D. Thouard (éds), *La philologie au présent, pour Jean Bollack*, (pp.185-200), éd. Septentrion, PU, 2010. books.google.fr/books?isbn=2757401165

MORIN Isabelle, « Les ténèbres du démenti », *Psychanalyse* 1/2008, (n° 11), p. 119-130. URL: www.cairn.info/revue-psychanalyse-2008-1-page-119.htm

OJIM. Observatoire des Journalistes et de l'Information Médiatique <http://www.ojim.fr/le-point-godwin/#!/prettyPhoto>

OMS, Organisation mondiale de la Santé (décembre 2013).
http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/fr/

OVIDE, les *Métamorphoses*, Bibliothèque Classique Sélecta, une édition en ligne, Traduction et notes Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet (2005-2009) : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/METAM/Met00-Intro.html>

PARDO Éléonore, « Le regard médusé », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 20 décembre 2011. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/554>

PARDO Éléonore et Vogiatzoglou Kyveli, « De la Grèce antique à l'engagement psychanalytique », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 01 septembre 2010, URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/636>

PHDN, Pratique de l'Histoire et Dévoilements Négationnistes. <http://www.phdn.org>

PIE IX, « l'Immaculée conception », texte du 08 décembre 1854. www.icrsp.org/Saints-Patrons/Christ-Roi-immaculeeconception/Ineffabilis_Deus_Pie_IX.htm ou sur le site: resistance-catholique.org/Encyclique/18541208_PIX.html.

PINDARE, *Olympiques*, édition en ligne sur le site « *L'Antiquité grecque et Latine du moyen âge* ». Philippe Remacle. remacle.org/poetes/pindare/olympiques.

PLON Michel, « Notes sur le terme et l'idée d'extermination », *Sud/Nord*, 2003/1 n° 18, p. 15-19. DOI : 10.3917/sn.018.0015. www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=SN_018_0015

PODLEJSKI Jacques, « Instinct ou pulsion ? », Les Apprentis Philosophes – Valence, Dans le cycle : "Innombrables sont les récits du monde ", 30 novembre 2011. Sur le site de l'Association de Psychanalyse Jacques Lacan : <http://www.apjl.org/spip.php?article467>

QUINET Antonio, *Le trou du regard*. Conclusion de la thèse de doctorat en philosophie « L'objet regard en philosophie » 1998 : lacanian.memory.online.fr/AQuinet_Troureg

REMACLE Philippe, *L'Antiquité grecque et latine au moyen âge*, <http://remacle.org>

RHODES DE, Apollonius, *L'Expédition des Argonautes ou Les Argonautiques* (III^{ème} siècle av. J. -C). <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/apollonius/livre1.htm>

ROMILLY Jacqueline, « Compte Rendu Bibliographique. Bollack (Jean). *Empédocle, I. Introduction à l'Ancienne Physique* », *Revue des Études Grecques*, Volume 79, Numéro 376, 1966. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1966_num_79_376_3896_t2_0785_0000_3

ROUDINESCO Élisabeth, « Pourquoi tant de haine », 2010
<http://blogs.mediapart.fr/edition/bookclub/article/170410/pourquoi-tant-de-haine>

SÉNÈQUE, « Thyeste », Paris, éd. CLF Panckoucke, tome I, Source BNF. Bibliotheca Classica Selecta (BCS) de l'Université de Louvain, Faculté de philosophie et lettres, Études grecques, latines et orientales <http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>.
SÉNÈQUE, « Thyeste », *Tragédies*, « L'antiquité grecque et latine du moyen âge », <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/seneque/thyeste.htm>

SMITH Amy C., « L'art athénien politique V^e et IV^e siècles avant notre ère : Images de personnifications politiques" en CW Blackwell, ed, *Demos: Classique démocratie athénienne* (A. et R. Mahoney Scaife, EDD, Le Stoa.: un consortium pour la publication électronique en sciences humaines [www.stoa.org]) édition du 18 Janvier 2003. Amy C. Smith, "Bibliography: Athenian Political Art from the fifth and fourth centuries BCE," en C.W. Blackwell, ed., *Dēmos: Classical Athenian Democracy* (A. Mahoney and R. Scaife, edd., *The Stoa: a consortium for electronic publication in the humanities* [www.stoa.org]) edition of January 18 2003. Contact: cwb@stoa.org.

SOS Homophobie, rapport annuel, 2013, <http://www.sos-homophobie.org/rapport-annuel-2013>

THOMAS Hélène, « De l'anthropophagie chez les civilisés : un nouvel imaginaire de la violence physique dans les sociétés occidentales contemporaines », *Polis, Revue camerounaise de science politique*, volume 3, n°1, pp. 31 à 60, <http://www.polis.sciencespobordeaux.fr/vol3n1/article3.html>.

VERDAD ABIERTA, Conflicto armado en Colombia, « *Las formulas de tortura del Bloque Vencedores de Arauca* ». <http://www.verdadabierta.com/antioquia/4017-los-genios-del-terror-y-las-torturas-en-arauca>

VERDAD ABIERTA, Conflicto armado en Colombia, massacres, « *Por que mataron a los ninos ?* », <http://www.verdadabierta.com/masacres-seccion/1114-ipor-que-mataron-a-los-ninos-semana>

VERNANT Jean-Pierre, France Culture, « *Le Bon plaisir de Jean Pierre Vernant* » par Renée Elkaim-Bollinger, 2 juillet 1994. Une émission transcrite par Taos Aït Si Slimane <http://www.fabriquedesens.net/Bon-plaisir-de-Jean-Pierre-Vernant>

VOGIATZOGLOU Kyveli, « *Médée, une lecture de la haine à la lumière de la clinique mère-enfant* », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], mis en ligne le 01 septembre 2010. <http://recherchespsychanalyse.revues.org/index524.html>

ZAFIROPOULOS Markos, « Lacan l'Helléniste », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 2010, mis en ligne le 08 septembre 2010. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org/853>

Emissions radiophoniques

BALAUDÉ Jean-François, « Préhistoires de la pensée (3/5) : Empédocle », France Culture, émission *Les nouveaux chemins de la connaissance*, par Raphaël Entovhen, Document audio, diffusé le 10 novembre 2010, 59 min.

Films, documentaires

BUÑUEL Luis, *Cet obscur objet du désir*, long-métrage, France-Espagne, 1977, 105 min.

CHAPMAN Anne, MONTES Ana, PRELORAN Jorge, *Los Onas, vida y muerte en tierra del fuego*, documentaire audiovisuel, Argentine, 1977, 48 min.

COPPOLA Ford Francis, *Apocalypse Now*, long-métrage, États Unis, 1979, 141 min – Redux, 2001, 194 min.

FARNSWORTH Elizabeth, LANFRANCO Patricio, *Chili, le juge et le général*, film Documentaire, Arte TV (85 min), 2008, américano-chilien, diffusion le mercredi 4 septembre 2013 à 0h00 .

HERZOG Werner, *Cobra Verde*, long-métrage, 1987, Allemagne, 111 min.

LAGIER Luc, *Une œuvre à reprendre* « avec la participation de Jean-Claude Carrière », documentaire inédit, 30 min, 2005, France, <http://vimeo.com/38337268>

NECEK Barbara, *Quand le rap dérape !*, film Documentaire, Arte TV, 28 min, 2010, France, diffusion le mercredi 29 septembre 2010 à 22:25.

ROSSINI Lionel, *La Trocha (Le Sentier)*, Documentaire, 58 minutes, 2014.

WIESE Marc, *Camp 14. Dans l'enfer nord-coréen*, film Documentaire, Arte TV, 101 min, 2012, Allemagne, diffusion le jeudi 6 mars 2014 à 0h40.

Index concepts et notions

Affect : 102-105, 118-120, 124, 135, 178, 179, 205, 206, 211, 212, 219, 222, 291, 297-299, 318, 322, 343, 344, 346, 347, 349, 353, 356, 358, 359, 361, 369, 371, 408, 411, 415, 417, 424, 431, 436, 437, 442, 445, 446, 448, 450, 451, 453, 457, 468.

Aliénation : 84, 108, 136, 137, 145, 187-189, 325, 366, 408, 457, 466.

Amour : 63, 66, 80, 94, 108, 111, 113, 121, 125-127, 129, 131, 135, 150, 152, 155, 166, 169, 170, 172, 176, 177, 179, 180, 199, 202, 206, 208, 218, 226, 228-233, 235-240, 251, 252, 261, 272, 276, 277, 280, 288, 292, 296, 298, 299, 306, 309, 313, 317, 320, 322, 326-329, 331, 344, 376, 393, 400, 405, 409, 436, 440, 444, 445, 453, 455, 460, 467, 468.

Angoisse : 82, 95, 102, 108, 117, 191, 205, 209-2013, 244, 247, 263, 265, 297, 301, 344, 359, 390, 394, 398, 398, 4012, 414, 418-420, 431, 437, 443.

Atè 43-45, 51, 52, 56, 71, 75, 83, 133, 159, 180, 198, 218, 219, 230, 248, 259, 260, 316, 318, 319, 321, 322, 328, 360, 362, 364, 365, 373.

Autre : 37, 39-41, 44, 60, 62, 73, 76, 80, 93, 98-103, 105, 106, 108, 112, 114, 117-120, 126, 128-130, 135, 137-139, 141, 142, 145, 154, 156, 160-164, 166, 167, 171, 184, 185, 187-190, 196, 200-202, 204, 206, 208-212, 214-217, 223, 240, 243-247, 250, 253, 268, 271, 280, 282, 285, 288, 293, 294, 296-302, 310, 311, 315-317, 320, 323, 324, 327, 328, 330, 334, 335, 345, 347, 354-356, 359-362, 371, 373, 388, 392, 400, 404, 405, 408, 413, 415, 420, 422, 427, 428, 437, 439, 443, 445, 450, 454, 455, 458, 461, 466.

autre (semblable) : 52, 74, 75, 80, 98, 99, 106, 114, 118, 119, 121, 125-127, 129, 136, 137, 141-148, 155, 157, 159, 160, 163, 165, 166, 168, 173, 174,

177, 178, 180, 181, 183, 186, 190, 197, 199, 202-204, 208, 209, 215, 216, 219-220, 240, 245, 247, 249-253, 258, 260-268, 270, 271, 274, 276, 278, 279, 284, 286, 287, 290-292, 294, 305, 306, 315, 317, 322, 323, 325, 327, 328, 330, 338, 341, 342, 345-347, 352, 353, 355, 356, 361, 362, 369, 374-375, 378, 383, 385-386, 390-392, 3995, 397, 400, 401, 403, 405, 449, 450, 453, 454, 458, 462-464, 466.

Bien-être : 455-457, 459, 467.

Biologie (biologique, neurobiologique) : 226, 382, 383, 386, 387, 389, 390, 400, 402, 403, 406, 410, 412, 422, 451, 455, 457-459.

Cannibalisme : 148.

Castration : 63, 66, 70, 102, 108, 109, 135, 136, 140, 141, 143, 156, 164, 265, 350, 365, 414, 433, 434, 443, 462, 465, 466.

Chaîne (signifiante) : 57, 70, 88, 187, 204, 250, 301, 358, 372.

Chaos : 41, 58, 181, 266, 268, 271-273, 301, 410, 432, 437.

Chose (la) : 43, 70, 102, 108, 131, 133, 139, 158, 159, 177, 206, 207, 208, 210-212, 255, 262, 312, 325, 331, 372, 373, 416, 434, 462.

Civilisation (civilisateur, voir culture) : 71, 82, 126, 246, 251, 257, 288, 302, 307, 309, 337, 341, 346, 422, 448, 457, 462, 466.

Colère : 44, 54, 59, 71, 72, 74, 75, 91, 98, 99, 102-104, 108, 111-113, 118-121, 124, 150, 152-153, 160, 162, 164, 174, 178, 219, 243, 260, 269, 279, 280, 284, 293, 307, 318, 319, 321-323, 331, 337, 338, 341, 344-346, 350, 358, 359, 364, 365, 368, 369, 371, 373, 380, 408, 415, 433, 436, 347, 463.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Conflit : 34, 45, 61, 69, 122, 144, 166, 181, 216-220, 226-228, 230-237, 240-242, 248, 249, 261, 274, 277, 278, 280, 285, 292, 294, 306, 322, 324, 340, 357, 359, 369, 373, 374, 385, 420, 437, 453, 454, 457, 465, 467.

Création : 85, 87, 133, 271, 273, 276, 300, 301, 326, 327, 372, 388, 407, 408, 421, 451, 457-460, 467.

Crime : 33, 39, 40, 43, 50, 51, 54-56, 58, 65, 67, 69, 71, 73-78, 80, 82-85, 89-93, 111, 148, 165, 167-169, 171, 172, 174, 176-178, 184, 187, 192, 194, 196, 198, 210, 212-214, 223, 224, 258, 260, 266, 273, 282, 288, 293, 296-303, 308-311, 315, 316, 318-322, 325, 326, 332, 336-338, 340, 346, 347, 350, 358, 359, 364-366, 371-374, 376, 381-386, 394, 399, 403, 409, 414, 416, 419, 423-426, 432, 433, 440, 442, 443, 440, 442, 443, 445, 449, 461-463.

Cruauté : 94, 174, 261, 262, 281, 286-290, 292, 312, 341, 342, 376, 403, 405, 407, 419, 421, 424, 434, 441, 461, 466.

Culpabilité : 56, 57, 71, 75, 79, 82, 100, 110, 113, 117, 119, 128, 141, 162-171, 223, 224, 225, 245, 248, 286-288, 290, 294, 299, 301, 302, 309, 314, 316, 318, 319, 320, 322-324, 337, 351, 354, 358, 359, 368, 371, 394, 396, 397, 419, 432, 439, 443, 445, 446, 448, 454, 463, 464.

Culture (civilisation) : 87, 113, 182, 323, 324, 341, 406, 407.

Dénégation : 260, 448.

Déni : 100, 130, 214, 341.

Désir : 33, 37-45, 48, 51, 53, 56, 60, 62, 65, 70, 72, 73, 75, 78, 84, 87-90, 95, 98-103, 105, 107, 108, 113, 114, 117, 119, 120, 123, 125, 126, 128-131, 135-137, 140, 142, 144-148, 150, 156, 158, 159, 161-166, 168-172, 177-180, 182, 184-187, 191-195, 199, 200, 202-212, 214-217, 223, 224, 234, 246, 249, 251, 253, 260, 264, 268, 271, 273, 275, 281, 282, 287, 288, 293, 297, 298, 300-303, 315, 317-320, 322-328, 330, 330, 331, 334, 335, 341, 354, 356, 359-362, 369, 371, 372, 373, 378, 388, 393, 401, 404, 409, 413, 415, 417, 419-421, 427, 428,

434, 436, 439, 443-445, 448-451, 455, 458, 462, 464-468.

Destruction : 84, 113, 130, 145, 146, 150, 158, 160, 163-165, 167, 168, 173, 178, 182, 194, 202, 209, 211, 215, 216, 218, 220, 226, 239-241, 248, 252, 253, 258, 259, 262, 267, 269-271, 276, 290, 301, 313, 319, 322, 324, 325, 331, 338, 347, 352, 355, 366, 373, 374, 379, 383, 398, 413, 416, 422-424, 436, 437, 443, 450, 453, 461, 466.

Dettes : 71, 74-76, 82, 88, 91, 92, 95, 96, 98, 99, 101, 108, 111, 112, 147, 160, 164, 167, 170, 259, 273, 287, 288, 299, 306, 310, 311, 313, 321, 332, 334, 335, 351, 396, 397, 432, 438, 449, 454, 459, 463.

Diké (justice) : 47, 49, 53, 65, 68, 96, 97, 114, 128, 129, 131, 141, 142, 167, 194, 247, 289, 308, 316, 325, 326, 329, 342, 347-354, 356, 358, 360, 364-368, 406, 425, 426, 430, 432, 433, 440, 441, 443, 449.

Discours : 36, 66, 68, 127, 146, 158, 172, 174, 193, 195, 199, 200, 203, 215, 216, 219-230, 238, 243, 252, 261, 263, 276, 277, 287, 292, 309, 313, 316, 338, 343, 352, 361, 364, 366, 375-377, 383, 384, 386, 387, 390, 391, 397-399, 402, 403, 410, 413, 417, 420-425, 437, 438, 440, 443-447, 449, 450, 452, 455-464, 466, 467, 468.

Droit : 35, 45, 48-53, 55, 116, 152, 171, 175, 176, 179, 231, 270, 271, 293, 310, 311, 342, 343, 348, 350, 352-354, 356-358, 360, 363, 372-374, 379, 381, 384, 386, 395, 398, 401, 417, 417, 429, 430, 442, 446, 447, 449, 450, 460, 462, 463.

Économie : 343, 344, 385, 386, 392, 412, 418, 419, 426, 427, 433, 440, 443, 445, 446, 450-454, 457, 460.

Ennemi : 115, 175, 219, 250, 253, 255, 262, 263, 266-269, 383, 384, 390, 398, 403, 407, 410, 412, 416, 436.

Éros : 166, 220, 226, 227, 230-233, 239, 276.

Érotisme : 127, 393, 413.

Éthique : 279, 310-312, 318, 450, 467.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Être : 64, 70, 74, 75, 84, 99, 101, 108, 119, 134, 136-139, 143, 145, 146, 156, 164, 168, 197-204, 215, 216, 266, 291, 295, 296, 303, 322, 341, 372, 392, 466.

Extermination : 304-307, 313, 375, 378, 381, 382, 384, 385, 391, 395, 396, 402, 407, 412, 423, 450, 458.

Fantasme : 100, 101, 108, 119, 224, 254-256, 260-262, 278, 322, 331, 417, 433.

Féminin : 175, 207, 232, 259, 279, 278, 425, 469.

Fonction : (haine) 59, 198, 238, 465.

Forclusion : 285, 440, 459.

Génocide : 243, 306, 396, 463.

Guerre : 37, 52, 152, 174, 218, 221, 242, 244, 246, 247, 258, 260, 263, 264, 276, 277, 284, 289, 339, 340, 342-344, 369, 376, 379, 382-384, 393-398, 405, 406, 410-412, 417, 426-429, 431, 439, 445, 446, 450.

Haine : 32-34, 56-59, 63-68, 71, 72, 75, 76, 78, 80-83, 90, 91, 97, 99, 104-109, 111-115, 117-121, 125-129, 131-140, 142, 143, 145, 147, 150, 151, 153, 155-157, 159, 160, 163, 166, 169, 170, 172-174, 177, 179, 181, 191-205, 207-212, 214-217, 219, 226, 228-234, 236-241, 245-248, 250, 252, 253, 260, 264, 266-269, 271, 273, 275, 277, 280, 283, 284, 286-289, 292, 294-296, 298, 299, 304, 306, 307, 309, 313, 314, 317, 321-326, 328, 331, 337, 338, 340, 341, 344-347, 351, 353, 355, 356, 359, 362, 364, 368, 369-371, 373-376, 385, 391, 392, 396, 400, 402, 405, 409, 410, 413, 415, 424, 428, 429, 436-438, 440, 441-447, 449, 453, 455, 458, 460-468.

Héros : 38, 45, 47, 48, 52, 53, 55, 57, 71, 74-76, 80, 83, 101, 107, 125, 184, 186, 219, 230, 232, 265, 320, 351, 360, 373, 419, 448, 462.

Honte : 60, 152, 154, 160-163, 173, 223, 446.

Húbris (démésure) : 173, 256-260, 263, 264, 266, 270, 237, 303, 337, 341, 364, 365, 427, 437, 457, 460, 461, 463, 466.

Hypnose : 297, 398.

Idéologie : 256, 276, 379, 381, 382, 387-390, 406, 412, 422, 423, 450.

Identification 81, 84, 113, 114, 126, 128, 139, 146, 155, 169, 180, 191, 209, 245, 250, 277, 287, 290, 297-299, 304, 309, 388, 402, 412, 444, 464.

Ignorance (passion) : 199, 201.

Imaginaire : 37, 38, 47, 54, 65, 70-72, 81, 90, 98, 103-105, 114-116, 128, 130, 134, 135, 139, 141, 144-147, 150, 161, 162, 173, 175, 181, 182, 197, 199, 200, 202, 206, 208-212, 215-217, 230, 235, 243, 247, 260, 263, 264, 266-269, 273, 276, 279, 284, 291, 294, 296, 298, 299, 307, 318, 321, 322, 325, 358, 360_363, 365, 366, 368-370, 372-374, 377, 387, 389, 390, 392, 410, 413-415, 417, 418, 430, 436, 445-460, 463, 464, 466.

Impossible : 33, -35, 39, 48, 53, 56, 62, 95, 99, 107, 121, 123, 130, 135, 138, 139, 144, 155, 159, 164, 169, 172, 174, 184, 185, 200, 207, 215, 215, 237, 240, 273, 290, 316, 327-330, 346, 347, 349, 352, 364, 368, 372, 402, 411, 420, 426, 427, 432, 435, 445, 464, 465, 467.

Impunité : 287, 294, 301, 312, 316, 320, 345, 353, 386, 410, 419, 431, 436, 440, 444, 446, 454.

Inceste : 33, 34, 43, 44, 72, 149, 170, 177, 182, 191-194, 196, 197, 206, 223, 260, 312, 318, 322, 354, 376, 441, 415, 461, 465.

Inconscient : 36, 37, 57, 70, 81, 82, 137, 170, 177, 191, 201, 226, 259, 327, 335, 342, 355, 372, 388, 394, 407, 434, 455, 458.

Injure : 99, 191, 267, 268-269, 274.

Interdit : 34, 36, 41, 43, 81, 102, 108, 135, 148, 149, 157, 163, 170, 177, 179, 191, 194, 206, 209, 211, 223, 224, 263-265, 269, 270, 300, 312, 325, 331, 344, 362, 371, 381, 393, 428, 429, 434, 437, 439, 445, 462.

Jalousie : 65, 75, 143, 145, 146, 153, 174, 463.

Jouissance : 33, 57, 61, 64, 67, 92, 84, 85, 99, 105, 106, 130, 131, 134-138, 140, 147, 156, 157, 159,

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

(Jouissance) 162-166, 170-172, 179, 183, 190, 192, 195, 196, 205, 206, 209-211, 214, 215, 250-252, 256, 257-259, 261, 264-266, 270, 271, 273, 284, 287, 290, 293, 294, 300-302, 304, 305, 307, 310-313, 319, 321, 322, 325-327, 334, 338, 341, 342, 346, 348, 350, 354-356, 358, 361, 362, 365, 369-371, 373, 374, 376-378, 388, 389, 391-394, 400, 401, 403, 406, 408, 413, 419, 420, 426, 429, 434, 443-466.

Langage : 36, 37, 57, 62, 68, 80, 84, 85, 91, 100, 102, 109, 121, 134, 137, 145, 177, 182-185, 200, 206, 215, 233, 236, 236, 267, 292, 297, 301, 302, 311, 326, 329, 331, 335, 345, 351, 354, 362, 367, 378, 395, 408, 419-423, 428, 446, 450, 452, 458, 459, 462, 465, 466.

Lien social : 75, 131, 146, 149, 169, 177, 182, 183, 209, 216, 254, 270, 276, 377, 386, 388, 453, 464.

Ligature : 440, 443.

Loi : 33, 44, 51, 75, 76, 79, 82-85, 97, 120, 130, 132, 133, 139, 148, 158, 159, 161, 164, 165, 169-172, 177, 179-182, 185, 187, 188, 192, 193, 195, 196, 198, 209, 210, 211, 214, 229, 231, 256, 258, 256, 264, 266, 269, 270, 272, 287, 297, 300, 207, 308, 311, 312, 316, 321, 331, 342, 345, 351, 353, 355, 364, 367, 379, 380, 387, 397, 399, 400, 402, 403, 412, 417, 419, 420, 424, 425, 428, 435, 437, 438, 443, 444, 446-450, 454, 461, 462, 463, 465, 466, 467, 469.

Loi (de sang) : 106, 112, 114, 193, 194, 320, 339, 356.

Malédiction : 67, 68, 74, 84, 97-103, 119, 133, 140, 142, 144, 151, 154, 157, 159, 160, 172, 194, 196, 198, 205, 210, 217, 273, 321, 326, 348, 365, 368, 370, 462.

Manque : 40, 41, 70, 125, 136, 137, 145, 146, 156, 159, 166-168, 20201, 204, 206, 207, 211, 214, 276, 217, 235, 285, 292, 298, 308, 322, 324, 335, 344, 346, 400, 402, 409, 420, 440, 443, 444, 445, 455.

Mère : 43, 62-66, 70-76, 78-80, 92, 96, 97, 108, 109, 111, 114-116, 118, 122, 124-132, 134, 136, 137, 139-142, 174, 175, 177, 185, 187, 192-194, 209, 210, 223, 224, 273, 275, 283, 305, 315-318, 321-324, 328, 331, 334, 335, 348, 362, 366, 367,

385, 393, 407-409, 413, 415, 416, 418, 425, 428, 429, 432, 433, 440, 447, 462, 464, 469.

Massacre : 85, 153, 160, 262-266, 275, 294, 307, 375, 376, 383, 399, 401, 403-407, 420, 464.

Matricide : 104, 105, 124, 218, 130, 131, 142, 260, 322, 323, 448.

Mémoire : 54, 55, 57, 67, 75, 92, 104, 115, 157, 167, 245, 296, 299, 300, 303, 307, 310, 311, 315, 317, 320, 336-338, 346, 350, 359, 364, 365, 371-373, 376, 401, 441-443, 463.

Mênis (mémoire-colère) : 44, 338, 346, 350, 356, 463.

Mépris : 61, 138, 157, 172, 174, 250-254, 324, 326, 341, 360, 369, 380.

Meurtre : 51, 56, 75, 89, 91, 94, 110-116, 124, 129, 136, 153, 157, 169, 170, 178, 194, 196, 218, 245, 249, 254, 259, 260, 264, 267, 299-303, 307, 311, 319, 321, 343, 344, 347, 356, 358, 370, 371, 381, 384, 348, 404, 414-416, 419, 423, 425, 429, 434, 440, 458, 464.

Morale (la) : 47, 81, 112, 162, 168, 170, 172, 223, 247, 260, 284, 293, 307, 323, 352, 390, 397.

Mort : 32, 37-39, 41, 43, 44, 47, 57, 73, 78, 83, 87, 88, 90, 93, 94, 103, 108, 110-113, 115-117, 122-127, 129-131, 134, 138-140, 142, 143, 152, 158, 159, 169, 170, 171, 174-176, 180, 183-185, 188, 191-193, 195-197, 207, 216, 220, 230, 233, 237, 238, 242, 243, 245, 250, 253, 257, 258, 264, 266-271, 274, 275, 277, 279-284, 288, 290-292, 294, 296, 298, 303, 305, 315, 317, 320-323, 325, 327, 331, 335-337, 342, 349, 355, 360, 361, 362, 370, 378, 383, 385, 386, 394-396, 405-407, 409, 412-415, 418, 420, 427-429, 421, 435, 436, 438-441, 443-445.

Mythe : 32-39, 41, 42, 44, 49, 52, 53, 55-62, 64, 69-71, 75, 76, 80, 96, 97, 99, 107, 128, 132-140, 142, 144, 148, 454-157, 169-171, 188-190, 209, 220, 226, 234, 241, 258, 272, 273, 288, 291, 293, 299, 300, 308, 321, 324, 326, 329, 349, 354, 371, 387, 414, 461, 462, 465.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Nazisme (national-socialisme) : 376, 377, 382, 384, 386-390, 402-404, 406, 410, 412, 413, 420-422, 428, 433, 450, 451, 458.

Objet (a) : 204-207, 209, 297, 312, 444.

Objet (de haine) : 64, 68, 82, 98, 99, 101, 105, 112, 150, 172, 173, 197, 199, 207-209, 212, 239, 240, 267, 268, 292, 295, 296, 299, 317, 342, 385, 396, 413.

Objet (impossible, perdu) : 43, 83, 102, 121, 130, 131, 133, 135, 163, 170, 263, 312, 462.

Œdipe : 33, 44, 48, 55, 100, 171, 223, 355, 434.

Organique : 60, 180, 181, 222, 378, 411.

Oubli : 53, 55, 61, 67, 69, 75, 116, 168, 218, 220, 230, 243, 262, 296, 311, 317, 337, 338, 350, 371-374, 407, 443, 449, 462, 423.

Pacte : 69, 74, 92, 157, 160, 170, 217, 240, 324, 326, 328-331, 333, 357, 439, 454, 455, 465-467.

Parenté (généalogie) : 58, 69, 88, 179, 180, 348.

Parole : 38, 40, 42, 43, 47, 57, 60, 62, 68-70, 75, 78, 83, 84, 91, 92, 98, 100, 102, 108, 117, 123, 131, 133, 157, 160, 178, 179, 182, 183, 185, 189, 200, 201, 202, 210, 216, 218, 237, 245, 253, 259, 262, 267-272, 289, 292, 297, 306, 310-312, 322, 324, 330-336, 346, 351, 352, 369-372, 392, 402, 405, 410, 429, 446, 448, 451, 453-463, 465-467.

Passion : 37, 47, 63, 78, 118, 119, 155, 189, 198-200, 205, 232, 241, 264, 290, 294, 322, 369, 372, 402, 404, 419, 424, 437, 438, 446, 448, 453, 455, 460, 461, 463, 466-468.

Père : 57, 60, 63-68, 70-75, 80-83, 90-92, 95-97, 106, 108-117, 119, 125-137, 139-144, 148, 149, 152, 153, 169-172, 178, 185, 191-199, 208, 209, 212, 215, 217, 218, 223, 224, 232, 246, 260, 61, 272, 273, 281, 282, 284, 286, 288-290, 293, 295, 296, 298-301, 303, 304, 306, 307, 309-311, 313, 314, 316-318, 320-326, 348, 349, 362, 366-368, 385, 393, 394, 406, 407, 409, 412-415, 419, 428, 430, 433, 439, 439, 440, 443, 444, 462, 466.

Perversion (pervers) : 185, 397-399, 401, 405, 409, 417, 422, 424, 425, 433, 454, 455, 460, 463.

Peur : 54, 73, 100, 123, 136, 174, 255, 281, 291, 341, 357, 359-361, 368, 370, 380, 381, 400, 409, 412, 426, 429, 431, 436, 463.

Philia (filiation) : 43, 52, 69, 73, 74, 88, 125, 142, 180, 192-194, 208, 285, 407, 422, 454, 458.

Politique : 79, 167, 228, 230, 231, 279, 357, 363, 373, 379, 386, 400, 407, 418, 423, 424, 426, 457.

Politique (Bio) : 403.

Pulsions : 220-222, 225, 233, 238, 239, 292, 302, 322.

Pulsion de mort : 32, 43, 56, 85, 106, 107, 113, 166, 183, 220, 221, 224-227, 230-233, 240, 241, 246, 263, 280, 300, 301, 304, 313-314, 321-323, 332, 337, 364, 365, 372, 374, 437, 449, 451, 453, 461, 462, 468.

Psychanalyse : 32-34, 36, 221, 226, 270, 306, 309, 327, 461, 467.

Réel : 38, 42, 47, 62, 82, 83, 103, 106, 107, 109, 116, 120, 121, 123, 135, 139, 148, 170, 171, 180, 181, 182, 188, 195, 196, 199-206, 210, 211, 216, 238, 241, 244, 253, 255, 262, 264, 266-269, 271, 273, 289, 291, 292, 294, 296-298, 300, 322, 323, 329, 332, 336, 345, 346, 352, 354, 356, 366, 367, 369, 374, 377-390, 398, 402, 410, 411-414, 416, 417, 420, 422, 423, 435, 437, 443, 445, 447, 449, 450, 457, 458, 460, 464, 466, 468.

Refoulement (refoulé) : 44, 75, 103, 133, 222, 265, 311, 449, 463.

Religion : 234, 242, 280, 287, 307, 320.

Répétition : 44, 55, 70, 72, 75, 76, 78, 83, 88, 89, 93, 99, 108, 136, 147, 159, 160, 183, 190, 208, 222-225, 238, 243, 246, 273, 302, 304, 320, 325, 326, 328, 337-350, 352, 354, 355, 358, 365, 373, 421, 463.

Représailles : 49, 339, 342, 343.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Représentation : 33-35, 102, 109, 141, 162, 171, 173, 181, 203, 207, 213, 215, 216, 220, 222, 234, 243, 264, 272, 286, 300, 315, 317, 319-322, 325, 332, 336, 357, 364, 388, 439, 448, 465, 466, 667.

Rivalité : 72, 91, 143-146, 174, 214, 219, 385, 412, 463.

Savoir : 32, 34, 36, 37, 42, 44, 47, 48, 51, 56, 60, 61, 82, 83, 93, 106, 110, 113, 117, 131, 135, 137, 138, 166, 174, 195, 243, 252, 253, 265, 266, 293, 311, 321, 335, 389, 390, 394, 403, 405, 406, 427, 428, 434, 444, 453, 455, 462, 467.

Science (scientifique) : 79, 262, 347, 382, 386, 387, 390, 392, 403, 406, 408, 410, 411, 455, 457-459.

Séparation : 59, 64, 82, 128, 138, 142, 145, 157, 187, 192, 194, 199, 209, 216, 227, 234, 240, 248, 273, 321, 326, 349, 354, 355, 366, 372, 379, 381, 389, 409, 413, 416, 429, 433, 462, 465, 466.

Serment : 47, 68, 75, 105, 108, 157, 189, 218, 220, 326, 329, 332-335, 356, 444.

Sexualité : 37, 65, 72, 107, 127, 130, 183, 223, 257, 258, 327, 376, 406, 427, 444.

Signifiant : 42, 53, 62, 65, 70, 84, 98, 100, 102, 103, 113, 119, 121, 124, 135, 139, 150, 155, 161, 172, 174, 178, 181, 184, 187, 189, 190, 193, 195, 200, 201, 206, 209, 211, 217, 238, 249, 255, 267, 268, 286, 288, 301, 303, 304, 310, 317, 321, 322, 327, 329, 332, 335, 344, 351, 354, 362, 374, 392, 399, 402, 405, 411, 461.

Signifiant maître : 249, 304, 420, 456.

Souffrance : 37, 39, 41, 42, 61, 87, 88, 101, 117, 141, 158, 168, 175, 195, 218, 223, 224, 230, 233, 246, 247, 251, 253, 273, 284, 301, 302, 307, 308, 316, 335, 345, 358, 394, 395, 409, 410, 434, 448, 452, 453, 456, 459, 466.

Structure : 32, 34, 36, 37, 60, 84, 99, 100, 127, 130, 135, 136, 170, 202, 270, 351, 450.

Suicide : 320, 385, 436.

Sujet : 32, 35, 37-38, 40, 42-44, 50-52, 56, 57, 60, 61, 70-76, 80, 82-85, 87-89, 98-106, 108, 109, 113,

119-121, 123, 124, 130, 133, 135, 137-141, 143-146, 149, 150, 154, 155, 161-168, 170, 171, 173, 174, 176-179, 182-185, 187-189, 197, 199, 200-204, 206, 208-212, 214-216, 221, 222, 226, 230, 233, 240, 243, 246, 247, 249, 250, 252, 254, 258-260, 264-269, 274, 276, 277, 280, 285, 286, 292, 293, 295, 297, 298, 300, 306, 309-314, 316, 317, 319, 323-325, 327, 329-332, 334, 335, 337, 338, 340-346, 349-357, 359-362, 364, 365, 367-375, 382, 388, 397, 398, 402-404, 406, 407, 410, 418-421, 425, 427, 430, 433, 434, 437-439, 442-444, 446, 448-468.

Supplice (supplicié) : 88, 95, 156, 158, 173, 178, 184, 188-190, 196, 205, 210, 212, 214, 230, 284, 290, 308-311, 318, 324, 335, 337, 354, 359, 373, 435, 455.

Surmoi (surmoïque) : 80-82, 84, 85, 87, 88, 99, 109, 112, 113, 140, 141, 162, 164, 166, 167, 169, 171, 172, 182, 259, 287, 288, 307, 309, 310, 319, 323, 345, 353, 356, 369, 371, 398, 417, 447, 449, 463, 465.

Symbolique : 58, 69, 71, 73, 74, 83, 84, 88, 98, 102-104, 109, 116, 120, 121, 131, 136, 137, 141, 148, 150, 165, 171, 172, 175, 176, 182, 183, 192, 193, 195, 200-206, 210, 211, 216, 220, 232, 233, 243, 247, 258, 264, 269, 279, 280, 285, 287, 298-311, 315, 316, 319, 320, 322, 323, 328-330, 336, 338, 344-346, 353, 360-364, 366, 367, 372-374, 391, 395, 398, 406, 407, 411, 413, 414, 417-419, 430, 438, 440, 443-445, 447, 448, 450, 455, 458, 461, 463-466.

Thanatos (pulsion) : 166, 226, 227, 230, 232, 238, 239.

Tragédie : 32-35, 38-49, 51-56, 69, 75, 76, 78, 79, 85, 90, 92-94, 97, 110, 116, 121, 123, 127, 142, 144, 151, 165, 172, 179, 182, 191, 192, 195, 197, 205, 208, 213, 215, 219, 226, 228, 230, 241, 258, 284, 285, 290, 300, 318, 320, 323-326, 328, 329, 332, 338, 350, 353, 355-358, 360, 363, 364, 373, 374, 385, 445, 448, 449, 462, 466.

Trahison : 91, 155, 156, 174.

Transgression : 148, 176, 192, 193, 218, 232, 256, 259, 260, 263, 264, 270, 312, 322, 359, 364, 381, 469.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Union : 35, 65, 71, 96, 166, 218, 228, 232, 235, 271,
275, 326, 332, 340, 372, 409, 463, 464.

Vengeance : 49, 50, 54, 56, 57, 59, 66, 69, 70, 79,
84, 88, 93, 96, 97, 110-112, 114, 116-119, 125, 129,
131, 137, 146-149, 192-194, 2013, 259, 284, 320,
323, 324, 336, 338-347, 350, 353, 354, 356, 357,
359, 364, 365, 370, 410, 415, 430, 443, 462.

Violence : 63, 67, 75, 83, 94, 108, 121, 136, 140,
157, 171, 92, 218, 229, 230, 241, 256-261, 263,
264, 267, 270, 271, 274, 280, 303, 307, 308, 325,
341, 342, 345-347, 350-353, 358, 364, 381, 395,
405, 419, 420, 424, 428, 439.

Index noms propres

Abelhauser Alain : 459.

Achille : 71, 73, 90, 91, 134, 186, 219, 338.

Agamemnon : 77, 78, 89-92, 97, 115, 119, 124, 129, 131, 192-197, 208, 215, 219, 305, 328.

Antigone : 41, 43-48, 72, 180, 259, 315.

Aphrodite : 37, 63, 67, 80, 127, 326, 327.

Apocalypse Now (Long-métrage, Francis Ford Coppola, 1979, redoux 2011) : 240-243, 290, 312, 320, 355.

Apollodore : 94, 106, 107, 124, 146, 151, 154, 176, 184, 192, 196, 218.

Arendt Hanna : 387, 390, 391, 395, 396.

Aristote : 38, 135, 196, 227.

Askofaré Sidi : 457-459, 469.

Assoun Paul-Laurent: 105.

Assouly Olivier : 422.

Athéna : 97, 127, 137, 218, 325, 334, 347-349, 350, 356, 358, 364-369, 372.

Atrée : 90, 91, 124, 125, 146-151, 162, 172, 195, 196, 213-215, 385.

Aue Maximilian (*Les Bienveillantes*, Jonathan Littell) : 305, 376, 393-420, 422-447, 449-452, 454.

Azam Geneviève : 457.

Bacqué Marie-Frédérique : 339.

Battistini Yves : 233, 236, 237.

Belluc Sylvain : 242.

Benveniste Émile : 334.

Bernard David: 161.

Bienveillantes (voir Euménides) : 305, 369, 370, 374, 375, 376, 378, 393, 441-443, 445_447, 449, 451, 463.

Blackwell Christopher W : 35, 48, 127.

Blanchot Maurice : 414.

Bodiuc Lydie : 144.

Bollack Jean : 228-231, 237, 259.

Bond Niall: 385.

Borsotto Michel : 111.

Bourgeois Louise : 283, 344, 386, 467.

Bouguereau Adolphe : 77-79, 448, 467.

Bruno Pierre: 134-137, 139, 165, 187, 189, 190, 196, 265, 276, 294, 295, 399, 401, 436.

Buñuel Luis : 206, 207, 467.

Calenge Simon : 186, 187.

Carastro Marcello : 333.

Carrière Jean-Claude : 207.

Cassandre : 89, 91-93, 97.

Centre Primo Levi : 408, 421, 452.

Chamayou Grégoire: 54, 74.

Chapman Anne : 305.

Chaos : 70, 272, 301.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Chapoutot Johann : 384.

Chauvaud Frédéric : 160.

Cioran Emil : 101, 168, 467.

Clément Murielle Lucie : 375, 400, 401, 402.

Clytemnestre : 78, 89, 90, 115, 118, 125-130, 132, 134, 142, 240, 317, 323, 326, 328, 331, 333.

CNRTL, Centre Nationale de ressources textuelles et lexicales : 98, 178, 188, 243, 305, 410.

Cobra Verde (long-métrage, Werner Herzog, 1987): 120-123.

Collectif des 39 : 452.

Coppola Ford Francis : 241, 242, 244, 465, 467.

Cote Armando : 314, 408.

Cotinat D : 138, 180.

Cottes Jean-François : 396.

Cronos : 57, 63-65, 70, 96, 97, 135, 136.

Dardot Pierre : 452.

Demoulin Christian : 350, 355.

Dor Joël : 193, 206, 207.

Égisthe : 115, 116, 124, 129, 142, 193-197, 199, 208, 214.

Électre : 89, 90, 94, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 260, 315, 318, 333.

Pr. Emonet Pierre : 446.

Empédocle : 135, 221, 226-238.

Eriksen Jens-Martin : 286.

Érinyes : 59, 62, 67-69, 71, 72, 74-76, 78-80, 82-85, 87-89, 91-93, 95-97, 10-106, 108, 109, 111, 112, 114, 117, 120, 128, 130-132, 136, 140, 140, 150, 157, 178, 186, 198, 209, 210, 220, 260, 284, 314, 318-326, 328, 331-337, 374, 376, 426, 443, 445, 447, 448-450, 462, 463, 465.

Éris : 68, 217, 218-220, 231, 240, 292.

Éros : 272, 326.

Eschyle : 78, 80, 84, 89, 89, 90, 92, 104, 123, 143, 144, 194, 221, 226, 228, 231, 232, 258, 319, 323-326, 329, 331, 333, 336-338, 348, 350, 353, 357, 360, 364, 371, 373, 374, 385, 360, 364, 371, 373, 374, 385, 442, 445, 448, 449, 466, 467.

Euménides (voir Bienveillantes): 78, 228, 315, 320, 369, 449.

Farnsworth Elizabeth : 442.

Flahault François : 341

Foucault Michel : 308, 309

Freud Sigmund : 34, 36, 37, 40, 55-57, 62, 81, 82, 88, 96, 100, 102, 108, 109, 112, 113, 126, 131, 132, 133, 136, 140, 141, 144, 159, 164, 169-171, 177, 183, 191, 195, 203, 220-227, 232, 233, 235, 238-240, 246, 247, 251, 255, 257, 263-265, 271, 288, 294, 297-299, 300, 302, 303, 304, 307, 309-313, 319, 327-329, 331, 337, 342, 343, 346, 347, 352, 374, 394, 455.

Gagliardi Manuel : 44.

Gaia : 35, 62, 63, 96, 136, 199, 272, 273, 348.

Garcia Lorca Federico : 86, 87, 88, 467.

Gorgone (Méduse, Gorgô) : 41, 42, 106_109, 117, 280, 321, 327, 392, 433.

Gastambide Michel : 130, 142, 315, 319, 323, 324, 367

Gaussot Ludovic: 160

Gernet Louis : 47, 50, 234.

Giraud F : 138, 180.

Gori Roland : 202.

Guignard Pascal : 85.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Ham Mohammed : 311, 383, 453, 454.

Hamelin Louis-Edmond : 122.

Hasapis Lydie : 388.

Hassani Mohamed : 342.

Hassoun Jacques : 155, 177, 214.

Héritier Françoise : 72.

Herzog Werner : 120-122, 467.

Hésiode : 57-64, 66-70, 76, 95-97, 107, 108, 134-137, 143, 186, 189, 217, 218, 234, 258, 271, 273, 326, 333, 348, 467.

Hoffman Christian : 216.

Hoffman Geneviève : 320.

Homère: 35, 37, 38, 58, 59, 61, 72, 73, 74, 90, 91, 94, 95, 115, 134, 138, 154, 184, 185, 190, 217, 219, 287, 305, 372, 467.

HRW, Humain Rights Watch : 340.

Hurtado Evelyne : 159.

IDI, Institut de Droit International : 343.

Illiade : 37, 61, 71, 90, 91, 134, 217, 219, 305.

Kamdem Innocent Fetze : 456.

Kaplan Leslie : 459.

C^{el} Kurtz (*Apocalypse Now*) : 244-250, 254, 256-258, 260-262, 266, 274, 281, 282, 284-305, 309-311, 320, 355.

Laberge Pierre : 129.

Lacan Jacques : 32, 34, 36-38, 40-44, 48, 51-53, 58, 60, 62, 64, 70, 75, 81, 85, 88, 99, 101-106, 109, 110, 120, 125, 130, 133-135, 139, 140, 142, 144-146, 150, 158, 159, 161, 162, 169, 171, 173, 174, 177, 179, 180, 182, 189, 191, 192, 195, 199, 200-207, 209-211, 235, 238, 239, 249, 253, 259, 260, 264, 265-267, 271, 291, 297, 299-302, 312, 315, 322, 323, 327, 328-331, 335, 351-356, 359-362, 367, 372, 377, 392, 398, 399, 414, 425, 438, 439, 444, 449, 454, 455, 460, 461, 464, 466, 467.

Lagier Luc : 207

Lanfranco Patricio : 442.

Lapeyre Michel : 116, 170, 194, 312.

Lebrun Jean-Pierre 130, 142, 315, 319, 323, 324, 367.

Legendre Pierre : 440, 443.

León-López Patricia : 164, 166, 278.

Léveel Eric : 400.

Levi Primo : 311, 378, 467.

Littell Jonathan : 305, 375-378, 392, 393, 401, 442, 443, 449, 467.

Loraux Nicole : 40, 41, 52, 68, 69, 104, 126, 127, 175, 178, 228, 231, 322, 327, 338, 359, 371-373, 444.

Lyotard Jean-François : 31.

Macary Pascale : 73, 87, 88, 265.

Mahé Lucie : 124, 408, 452.

Martin Alain : 229, 237, 238.

Massat Guy : 272.

Mattéi Jean-François : 259.

Marx William : 39.

Mégère : 95, 151-154, 157-169, 163, 164, 167, 172-183, 188-191, 195, 197, 198, 205, 210, 112, 213, 246, 254, 323, 355, 458.

Meier Christian : 362, 363.

Mercier Frédéric : 122.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Montandon Alain : 340.

Montes Ana : 305.

Morel Geneviève : 248, 259, 261, 285.

Morin Isabelle : 185, 187, 188, 195, 196, 397, 399, 405, 417, 422, 425, 433, 434, 437, 444, 450, 451.

Muses : 57, 59, 60-62, 76, 96, 108, 134, 217, 324, 370, 460.

Odyssée : 94, 115, 184, 190.

Ogilvie Bertrand : 79, 241, 377.

OMS, Organisation mondiale de la Santé : 256.

ONU (Chartre des Nations Unies) : 343.

Oreste : 76-80, 84, 88-91, 94, 96, 97, 101, 104, 105, 108-120, 123-132, 134, 141, 142, 144, 146, 182, 195, 198, 214, 215, 348-350, 355, 356, 362, 364, 366, 368, 373, 385, 411, 414, 442, 443, 448.

Ovide : 94, 95, 184, 190, 235, 467.

Pardo Éléonore : 107, 175.

Pereña Francisco : 83, 159, 166, 216, 225, 243, 292, 294, 295, 337, 371.

Perret Catherine : 395, 418, 423, 453.

Phénix : 71-75.

PHDN, Pratique de l'Histoire et Dévoilements Négationnistes : 390, 423.

Pindare : 95, 234.

Platon : 466.

Plon Michel : 33, 34, 304, 305, 375, 452.

Podlejski Jacques : 233, 341.

Politkovskaïa Anna : 467.

Preloran Jorge : 305.

Primavesi Oliver : 229, 237, 238.

Quinet Antonio : 101, 162.

Ramos Carlos : 124, 167, 300, 302, 408, 452.

Romilly Jacqueline : 231.

Rossini Lionel : 468.

Roudinesco Élisabeth : 33, 34.

Samson Françoise : 421.

Sauret Marie-Jean : 33, 42, 60, 62, 71, 72, 114, 179, 181-183, 197, 249-251, 276, 277, 285, 297, 301, 302, 304, 354-356, 377, 382, 383, 386-389, 392, 394, 405-407, 438, 445, 450, 455, 459.

Sémelin Jacques : 262, 263, 287, 306, 307, 380-382, 386.

Sénèque : 91, 95, 143, 144, 146, 147, 149, 150-154, 158, 161, 164, 165, 172, 174, 176-179, 191-193, 195, 196, 212, 213, 323.

Smith Amy C : 127.

Soler Colette : 203, 205, 206, 211, 212, 344.

Sophocle : 43, 46-48, 69, 72, 73, 78, 94, 180, 259, 411, 467.

SteveRS: 448.

Survival International : 464.

Thanatos : 335, 337.

Tantale : 94, 95, 97, 151-160, 169, 172, 173, 178, 182, 189-191, 198, 212-214, 219, 260, 289, 296, 318, 355, 364, 370, 455.

Tartare : 158, 176, 178, 183, 184, 186, 187-190, 210, 272, 308, 319, 324.

Terrise Christiane : 52, 283, 344, 346.

Thomas Hélène : 148, 149.

De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.

Thyeste : 89, 91, 92, 124, 125, 143, 144, 146-151, 153, 154, 165, 172, 191-197, 205, 208, 212-215, 240, 246, 289, 364.

Traverso Enzo : 383, 386, 391, 392.

Ulysse : 40, 59, 94, 115, 184, 185, 186, 187.

Verdad Abierta : 341.

Vernant Jean-Pierre : 33-37, 39-43, 45, 46, 49-56, 58, 59, 66, 69, 85, 93, 96, 97, 107, 115, 138, 178, 180, 208, 217, 234, 235, 258-260, 273, 280, 350, 353, 354, 357, 371, 372.

Vieira Marcus André : 102, 103, 109, 119, 121, 163, 200, 204, 205, 209, 215.

Vidal-Naquet Pierre : 34, 42, 51, 78.

Vincent Gosselin : 458, 459.

Wiese Marc : 464.

C^{ne} Willard Benjamin L. (*Apocalypse Now*) : 244-451, 254-258, 260, 261-263, 266-271, 274-29, 292, 293, 295, 296, 297-304, 306, 307, 309, 311, 313, 314, 355.

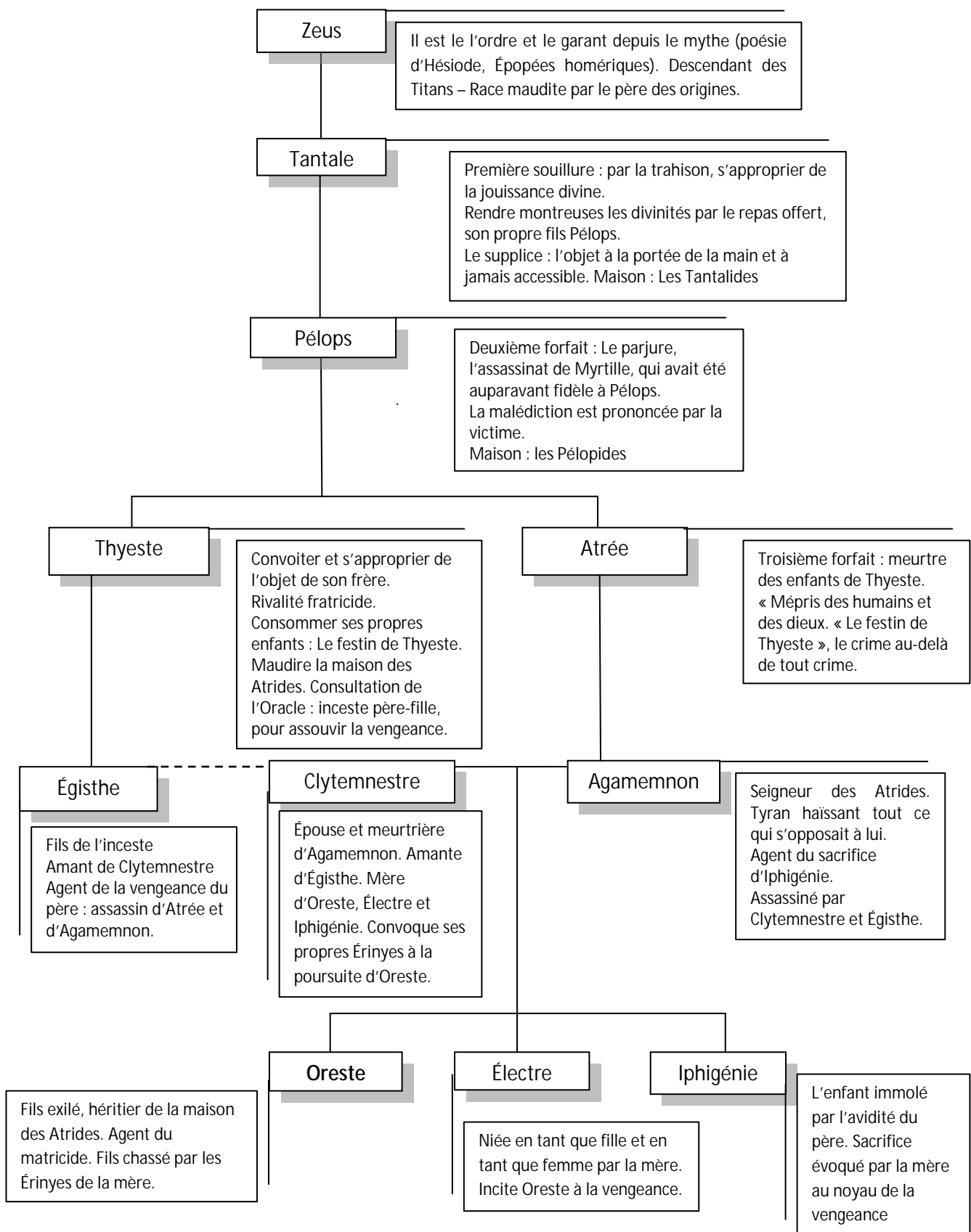
Yourcenar Marguerite : 184, 185.

Zalozyc Armand : 99, 388-390, 403.

Zizek Slavoj : 121, 256, 280, 307.

Zeus : 49, 57, 60, 61, 95-97, 106, 114, 124, 129, 134, 137, 142, 154, 189, 217, 218, 316, 318, 321, 348, 349, 366, 370.

Annexe : Personnages du mythe et de la tragédie en rapport de filiation avec Oreste.



De la haine : Entre le mythe et la tragédie, figures d'aujourd'hui.