

Violence et spécularité

Notre ambition est ici d'examiner deux conceptions de l'émergence de la violence, celle développée par René Girard avec le concept de désir mimétique, et celle de Gérard Haddad avec l'introduction de son « complexe ce Caïn », à l'aune de la théorie freudienne et de l'enseignement de Jacques Lacan.

Girard introduit très tôt son concept de désir mimétique. La thèse est toute simple : l'homme se choisit des modèles et en épouse leurs désirs. Le désir repose sur un schéma triangulaire : soi, l'autre et l'objet. L'imitation est constante, bien que nous ne voulions pas le savoir car nous nous croyons autonomes. Voilà pour le premier temps.

Girard distingue deux types de modèle : le proche ou lointain. Dans le dernier cas, la distance ne peut être comblée (personnages historiques, stars, mais aussi parents et professeurs, etc). Dans le premier, on est dans le même monde, celui de la fratrie, de copains, des collègues. Les désirs de A et de B se renforcent dans la mesure même où ils convoitent le même objet. Leur rivalité tend à les obséder. La haine de l'autre peut alors l'emporter sur le désir de l'objet qui sera détruit ou oublié. Le désir triangulaire devient mimétique et une rivalité, voire une haine, se développe. Il subsiste cependant un mélange d'hostilité et de vénération pour le prochain. Comment y échapper ? C'est là le second temps.

Il existe pour Girard des pathologies du désir mimétique. C'est le cas pour lui du plagiaire, du copieur. Nous souffrons d'un manque d'être, et voudrions avoir la personnalité de nos modèles. Le mimétisme entraîne une dépossession de soi, une perte de notre individualité, dus à l'indifférenciation croissante. L'expression en est le plus souvent la violence. C'est le troisième temps.

La stratégie du bouc émissaire a toujours été, selon lui, un moyen de se défendre contre ce qu'on ne maîtrisait pas. Dans les sociétés traditionnelles, « quelqu' Un » était désigné comme cause de tous les maux et son sacrifice arrêta le malheur. Le bouc émissaire ramenait ainsi la paix et la sécurité avec le mécanisme du « tous contre un ». Ce procédé n'a pas disparu de nos jours, avec, par exemple, le lynchage médiatique, le harcèlement en milieu scolaire ou au sein des groupes ou des entreprises. L'emballement médiatique amplifie la violence du « tous contre tous » jusqu'au chaos. La problématique du bouc émissaire constitue le quatrième temps.

Cela concerne l'origine des sociétés. Le sacrifié est menaçant, mais aussi bienfaisant. Ainsi seraient nés les Dieux, aux deux visages. Cette émergence des Dieux suppose un sacrifice primordial, un Meurtre fondateur. Dès lors, les hommes ont eu tendance à répéter cet événement fondamental, sous la forme de sacrifices humains ou d'animaux. Le mécanisme est toujours le même : il s'agit d'expulser la violence hors de la communauté. Les premières communautés, religieuses, ont inventé les mythes, les rites et les interdits. Le roi a débordé été une victime en sursis qui a fini par imposer son pouvoir. Toutes les institutions garde trace de ce passé sanglant. Progressivement, le sacrifice a disparu avec la monarchie moderne et avec l'état. La justice moderne permet de frapper la violence en son cœur, mais la justice du lynchage reste présente même dans les civilisations les plus raffinées. Le cinquième temps concerne donc l'émergence des religions, des monarchies puis des Etats.

La véritable cause de la violence au cœur de nos sociétés réside donc pour Girard dans la rivalité mimétique. Il nous faut en prendre conscience, mais cela sera-il suffisant ? En 1983, Il révèle dans un livre d'entretiens les liens de sa pensée avec le judéo-christianisme : il voit dans la personne du

Messie crucifié, la figure de la victime innocente qui dévoile au grand jour le mécanisme du meurtre. L'humanité est appelée à la conversion par un sacrifice, un don de soi, qui rend inutile la recherche de nouveaux boucs émissaires. Chacun est mis devant la responsabilité de sa violence et de ses conséquences.

Pour traiter du premier point, le désir mimétique et la rivalité au semblable, il est troublant de relever qu'il s'agit là de prémisses lacaniennes, émises dès 1948. Ce que Lacan a pu développer sur le stade du miroir se trouve directement concerner une tension conflictuelle interne au sujet, « qui détermine l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre : ici le concours primordial se précipite en concurrence agressive, et c'est d'elle que naît la triade de l'autrui, du moi et de l'objet ... »¹.

Lacan décrit dans sa thèse de 1932², le cas Aimée, une paranoïa marquée par plusieurs tentatives de meurtre. Il écrit à ce propos : « Si au cours de son délire, Aimée transfère sur plusieurs têtes successives les accusations de sa haine amoureuse, c'est par un effort de se libérer de sa fixation première, mais cet effort est avorté : chacune des persécutrices n'est vraiment rien d'autre qu'une nouvelle image, toujours toute prisonnière du narcissisme, de cette sœur dont notre malade a fait son idéal ». Aimée a cherché à tuer l'être brillant qu'elle hait, justement parce qu'il représente l'idéal inaccessible et aliénant qu'elle a de soi.

Dans son article de 1948, « L'agressivité en psychanalyse », Lacan note que l'expérience de soi chez l'enfant du premier âge, se réfère à son semblable : « cette captation par l'imgo de la forme humaine entre 6 mois et 2 ans et demi, domine toute la dialectique du comportement de l'enfant en présence de son semblable... L'enfant qui bat dit avoir été battu, celui qui voit tomber pleure. De même c'est dans une identification à l'autre qu'il vit toute la gamme des réactions de prestance et de parade dont ses conduites révèlent l'ambivalence, esclave identifié au despote, acteur au spectateur, séduit au séducteur. Il y a là une sorte de carrefour structural qui explique la nature de l'agressivité chez l'homme et sa relation avec le formalisme de son moi et de ses objets. Ce rapport érotique où l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui même, c'est là l'énergie et c'est là la forme d'où prend origine cette organisation passionnelle qu'il appellera *son moi*... Cette forme se cristallisera en effet dans la tension conflictuelle interne au sujet, qui détermine l'éveil de son désir pour l'objet du désir de l'autre. ... ».

Lacan cite également Saint Augustin qui évoque, dans les *Confessions*, le comportement de l'enfant jaloux, l'*invidia* qui en est la cause : « J'ai vu de mes yeux et j'ai bien connu un tout petit en proie à la jalousie. Il ne parlait pas encore, et déjà il contemplait, tout pâle et d'un regard empoisonné, son frère de lait ». Telles sont, conclut Lacan, les coordonnées psychiques et somatiques de l'agressivité originelle : « L'on y découvre cette structure paranoïaque du moi qui trouve son analogue dans les négations fondamentales mises en valeur par Freud dans les trois délires de jalousie, d'érotomanie et d'interprétation ».

Lacan anticipe donc Girard d'une vingtaine d'années, et il est difficile de croire que ce dernier n'a pas été influencé par la lecture des *Écrits* parus en 1966. Toutefois, à ce stade de l'évolution de la pensée de Lacan, une séparation n'a pas encore été effectuée entre ce qui concerne la lutte imaginaire avec le double, qui relève donc du registre de l'Imaginaire, et la dialectique du désir, qui concerne la parole et le langage dans le registre du Symbolique. C'est en effet la rivalité imaginaire liée au stade du miroir qui se trouve liée pour Lacan à l'agressivité foncière de l'homme.

Par ailleurs, dès 1960, dans son article « Variantes de la cure-type », ce dernier met en avant que « le désir de l'homme est le désir de l'Autre ». Cet aphorisme doit être entendu au sens génitif, c'est à dire qu'il concerne autant le désir porté sur l'autre que le désir qu'a l'autre. Le désir est toujours désir de désir. On constate donc qu'à nouveau, Girard a pu s'inspirer largement de Lacan. La différence est que le premier ne fait pas état de la fonction phallique dans le processus du désir : il

¹Lacan, 1948, *L'agressivité en psychanalyse*, in *Écrits*, op. cit., p. 113.

²Lacan, 1931-32, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Seuil, 1975.

se contente de souligner que l'homme imite son prochain en convoitant le même objet de désir. L'objet n'est pas ici phallicisé, il est l'objet brut de convoitise. Voilà pour le premier temps.

Le second temps concerne la question de la structure. Il a trait au passage d'une organisation triangulaire, référée par Girard à la triangularité du désir au regard de l'objet, à une organisation bipolaire, nommée *désir mimétique*. Le passage du trois au deux est à entendre comme une régression, une simplification, qui débouche sur la rivalité des désirants et, *in fine*, sur la violence entre eux.

Cette thèse peut être rattachée aux principes de la linguistique structurale. En effet, on sait depuis Saussure que la langue est un système de différences : chaque signifiant ne trouve sa pertinence que de n'être pas un autre signifiant. Dès l'instant où les différences s'estompent, la signification véhiculée s'estompe également, jusqu'à ne plus délivrer qu'un sens vide qui circule de main en main. Le système perd progressivement sa pertinence.

Sur le plan du désir, nous retrouvons cet attrait pour la différence, celle du désir de l'autre qu'il convient d'« imiter » pour Girard. Pourtant, avec le temps, il peut arriver que le sujet ait du mal à supporter la coïncidence de son désir avec celui de l'autre. Progressivement, là aussi, la mécanique du désir peut s'enrayer, par excès de mimétisme et par défaut de véritable altérité. Nous débouchons sur la violence.

D'un point de vue psychanalytique, nous dirons que le sujet est rabattu d'une position dans laquelle son désir est entravé vers une position spéculaire au regard de l'autre : il y a régression vers l'Imaginaire au sens de Lacan, d'où l'agressivité au miroir.

Ce schéma, il va sans dire, n'est pas seulement valable pour les sujets individuels. Il est tout aussi pertinent en ce qui concerne les groupes sociaux laïcs ou religieux, les foules comme disait Freud, les entreprises, les associations et enfin les états. Lorsqu'il y a un excès de *mêmeté* dans une organisation, alors la violence, sous toutes les formes qu'elle peut revêtir, peut advenir.

Dit encore autrement, il faut que les sujets soient pris dans une véritable structure à différenciation négative pour que le groupe fonctionne. Les conceptions linguistiques de Hjelmslev sont ici notre guide. Dès que le groupe fonctionne en système, dans lequel la différence s'estompe au profit d'une collection de liaisons fixes entre signifiants et signifiés, alors la régression imaginaire est en passe de se déclencher.

Girard s'inscrit donc résolument dans l'espace structuraliste, tout en dénonçant paradoxalement l'emprise de la linguistique structurale, notamment dans sa critique de l'approche de Lévi-Strauss.

Le troisième temps concerne les pathologies du manque-à-être. Là aussi, Girard a pu puiser son inspiration chez Sartre et Lacan. Si le sujet cherche à « imiter » l'autre, dans son désir, c'est fondamentalement parce qu'il cherche à être. On retrouve le célèbre aphorisme de Lacan : « le désir est la métonymie du manque-à-être ». Il y aurait donc pour Girard pathologie lorsque le sujet ne trouverait plus la dimension d'une authentique différence chez l'autre, vécu comme trop identique, dans une indifférenciation croissante avec lui.

Dans son ouvrage « Des choses cachées depuis la fondation du monde », Girard précise : "Le sujet qui ne peut pas décider par lui-même de l'objet qu'il doit désirer, s'appuie sur le désir d'un autre et il transforme automatiquement le désir modèle en un désir qui contrecarre le sien. Parce qu'il ne comprend pas le caractère automatique de la rivalité, le fait d'être contrecarré, repoussé et rejeté devient pour l'imitateur l'excitant majeur de son désir. Sous une forme ou sous une autre, il va incorporer toujours plus de violence à son désir. Reconnaître cette tendance, c'est reconnaître que le désir, à la limite, tend vers la mort, celle de l'autre, du modèle-obstacle, et celle du sujet lui-même" (p. 436) .

Qu'il nous soit ici permis d'introduire une vue personnelle sur cette question, en risquant l'hypothèse de l'existence d'une différence de plan entre ce qui concerne la poussée du désir, qui tend vers un objet manquant, et la poussée ontologique qui tend vers une reconnaissance de l'identité propre du sujet, non sans le recours à des formes de violence. Girard ne développe pas cette possibilité, et la question de l'Être se résout pour lui dans le désir. Lacan, à notre sens, part

d'une position similaire, mais a à cœur de laisser ouverte la question de l'ontologie, ne serait-ce que dans les références qu'il fait à Heidegger (et qu'il ne fait pas à Sartre qui l'a pourtant influencé), et au travers de la promotion de l'*ek-sistence* et du *parlêtre* en psychanalyse.

Les pathologies du manque-à-être concernent le champ du narcissisme, mais avant tout celui des structures psychotiques. Le mimétisme est en particulier typique de la personnalité *as if*, développée par Helène Deutsch, à partir de laquelle Jacques Alain Miller a pu développer le concept de *psychose ordinaire*, soit une organisation psychotique sans symptôme apparent, mais qui se caractérise par une imitation constante de l'autre et une conformation stricte aux principes de l'environnement social. Il s'agit donc d'une normopathie reposant sur un *faux-self*.

Il convient cependant de bien relever ce qui relève du sentiment de n'avoir pas d'existence, de n'être rien ou au contraire tout-puissant, et le sentiment de ne pas avoir une image spéculaire du corps qui soit aimable et regardable par l'Autre. Psychose dans le premier cas, névrose narcissique dans le second, accompagné le plus souvent de phénomènes psychosomatiques, d'hypochondrie, de phases d'anorexie et/ou de boulimie.

Le quatrième temps de la théorie girardienne concerne l'identification supposée des responsables de la violence. Lorsque les sujets seraient par trop semblables au sein des sociétés, et donc soumis à des phénomènes d'agressivité, alors la désignation et le châtement infligé au prétendu responsable aurait des effets cathartiques, et permettrait de repartir sur de nouvelles bases.

Le sentiment est ici que les sociétés, avec la désignation et le sacrifice du bouc émissaire, créeraient du trou là où un phénomène de massification identitaire se serait installé. Du point de vue structural, cette thèse peut s'entendre dans la mesure où la structure, pour exister, a toujours besoin d'une case vide, d'un élément manquant ou jouant le rôle d'un opérateur pour tous les autres éléments.

Au fond, la thèse centrale du travail girardien est la suivante : dans la mesure où le sujet-disciple et son rival-modèle attisent réciproquement leurs désirs, ils vivent une situation nécessairement violente. À ce lien fondamental, à ce dénominateur commun qu'est la « violence intestine », s'attachent alors le bouc émissaire et ses mythes, les interdits, les institutions culturelles, les religions archaïques et l'« efficacité sacrificielle ». L'importance cruciale de la crise sacrificielle apparaît distinctement si l'on considère, d'une part, qu'il s'agit d'un phénomène universel et que, d'autre part, « au paroxysme de cette crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs.¹ ». De même : « cette voie royale de la violence (...) n'est étrangère à aucun aspect de l'existence humaine, pas même à la prospérité matérielle » (idem p.19).

Le mécanisme du sacrifice, renvoyé au sacré par Girard, serait à l'origine du développement des religions. C'est là le cinquième temps. Le mythe du père mort, mis en avant par Freud, trouve un nouvel éclairage sous la plume de Girard. Freud aurait bien relevé l'importance d'un « meurtre fondateur » à l'origine des sociétés, mais aussi l'ambivalence du rite sacrificiel, considéré comme criminel et comme salutaire. Freud est le premier à faire cette expérience de pensée : imaginer à l'origine des meurtres rituels un événement bien réel, un meurtre collectif, un « modèle » que les rites violents s'efforcent de reproduire. Girard est conduit vers ce mécanisme victimaire par Sophocle : Œdipe est « sacrifié » pour débarrasser les Thébains de leur « peste ». Freud, quant à lui, serait passé tout près de l'hypothèse du bouc émissaire, en définissant le héros tragique comme celui qui est chargé des fautes de la communauté ; mais il aurait été empêché d'y accéder par son adhésion au mythe œdipien du parricide et de l'inceste. On voit donc que Girard s'efforce de soustraire la dimension du désir incestuel évoquée dans le mythe d'Oedipe, de même que dans les mythes shakespiens, et celle de la haine pour le père qui vient interdire la mère.

Le plus grand tort de Freud, selon Girard, est de n'avoir pas été assez radical, ni dans sa critique du sujet (l'hypothèse de l'inconscient est articulée à une philosophie de la conscience), ni dans son anthropologie, hantée par la figure paternelle. Il n'aurait pas su comprendre que le « sans mesure » des emballements mimétiques ne peut être maîtrisé que par le mécanisme aveugle de la

1 R. Girard, 1972, p. 215.

victime émissaire, la « machine à faire des dieux ». Pour cela, il aurait fallu une condition que Freud ne pouvait pas remplir : reconnaître la dépendance radicale de l'humanité à l'égard du religieux.

Il est intéressant de rechercher la nature du pendant de la démarche collective de nomination du bouc émissaire chez le sujet individuel. Deux mécanismes, dits « de défense », viennent à l'esprit : la projection et l'identification projective. La projection concerne le fait d'attribuer à autrui ce que l'on ne veut pas reconnaître en soi. L'identification projective, isolée par Mélanie Klein, la « grande tripière » pour Jacques Lacan, touche au fait de placer sa pulsion (essentiellement agressive) en l'autre. Dans ce dernier cas, liée avant tout à la psychose, la projection se double d'une identification paradoxale à cet autre porteur d'une part si fondamentale de soi. Il y a donc un effet de miroir sur fond de transfert de pulsion agressive. Freud n'est pas à l'origine de la découverte de ce mécanisme primitif, il a fallu à Klein la clinique des enfants pour le dégager.

Au plan individuel, la présence de ce double trop proche est insoutenable. C'est là ce qui explique le passage à l'acte de certains psychotiques qui cherchent à se délivrer du poids de cet autre si aliénant par la tentative de meurtre.

Force est de constater que ces mécanismes se retrouvent, sous une forme à peine différente, au sein des communautés humaines menées par des leaders autoritaires porteurs de telles structures de personnalité. La haine de l'Autre, trop proche précisément, possède une capacité de contagion considérable, et la « servitude volontaire » mise en évidence par La Boétie n'a pas d'autre origine que la liaison des membres du peuple autour du soutien à la croyance, souvent délirante, du chef. La certitude d'un leader autoritaire et *jusqu'aboutiste* présente une voie simple et rassurante pour des sujets qui se trouvent par structure (c'est la loi commune) toujours pris dans des conflits psychiques singuliers.

Faut-il maintenant considérer, comme le fait Girard, que la violence se développe toujours lorsque nous sommes dans une relation mimétique avec l'autre, c'est à dire lorsque nous partageons le même désir ? Nous venons de donner un fondement théorique plus précis à la notion de « mimétisme », mais cette nouvelle conception nous éloigne de l'hypothèse de la rivalité autour d'un désir partagé. Même si nous faisons nôtre l'idée que le désir est désir de désir, il n'en reste pas moins que celui-ci, ainsi que la pulsion agressive, sont souvent projetés vers un autre supposé en être porteur.

A cet égard, on pourrait tout aussi bien dire que la violence commence lorsque le désir de l'autre se dirige vers un autre objet que celui qu'il avait en commun avec soi. C'est cette trahison, soulignant du reste la relativité de l'objet du désir, qui est insupportable. Dès lors, la liaison symbolique étant rompue avec l'autre, on assiste à une régression vers l'imaginaire de la relation agressive spéculaire.

Il convient de garder à l'esprit qu'il n'existe aucun modèle unique d'objet du désir. Chaque sujet est en effet lié à une certaine version symbolique d'un type d'objet, que Lacan a dénommé *objet a*, et qu'il a listé de cette façon : sein, excrément, regard, voix. Le désir est causé par le rapport à un de ces objets, mais il s'oriente ensuite vers des substituts symboliques, qui peuvent d'ailleurs évoluer dans le temps par association ou contiguïté. Chacun est donc différent dans son choix d'objet du désir, mais c'est là un constat difficile à accepter pour qui reste hanté par la relation spéculaire à l'autre, là où les jeux de miroir sont prévalents, et la présence d'un double à la fois fascinante et pesante.

Le désir est donc mimétique en ce qu'il s'appuie sur le désir de l'autre, mais il est en même temps toujours singulier puisque le sujet fait le choix d'un objet symbolique (c'est à dire marqué par le système des signifiants) qui lui est propre. Le terrain sur lequel se déploie le désir est celui de la parole et du langage, c'est à dire un terrain symbolique. Par contre, le rapport au double spéculaire relève du champ de l'image, de la représentation visuelle, et à ce titre dépend de la catégorie de l'Imaginaire.

Il est frappant de constater la très grande fréquence des jeux de miroir à l'origine des conflits individuels ou collectifs. Le psychanalyste Gérard Haddad met en avant le rôle central du double,

du frère, dans le développement des civilisations et de la culture, en faisant la promotion du « complexe de Caïn ». Ce faisant, il met de côté l'hypothèse freudienne d'un meurtre primordial du père, à l'origine supposée de la culpabilité et de la répression des pulsions, dans le développement des sociétés.

Pour lui, Lacan et Freud, se seraient arrêtés au seuil de la question de la haine fraternelle, pour des raisons qui tiennent à leur biographie. Le fait que Lacan, par exemple, place en tête de ses *Ecrits*, en 1966, un texte tiré du séminaire qu'il donna sur *La lettre volée* d'Edgard Poe, devrait attirer notre attention. Rappelons qu'en effet, les deux héros du roman de Poe, le détective Dupin et le ministre D., pourraient bien renvoyer à des personnalités politiques ayant existé, et dont la caractéristique était leur jumeauté¹. La référence aux figures mythiques d'Atrée et de Thyeste faite subtilement par Poe à la fin de son roman, deux jumeaux que la haine entraîne à de terribles actes, viendrait renforcer cette supposition.

Le refus de Lacan de franchir le seuil du complexe de Caïn aurait, pour Haddad, gravement handicapé la transmission de son enseignement : « Après sa mort, le comportement de ses élèves les plus proches frisa le grotesque, les lacaniens s'émiettant en multiples groupes alors que les différences théoriques les opposants sont les plus minces. Question d'*ego* dit-on, donc question fraternelle »². Ainsi donc, les lacaniens auraient laissé leur complexe de Caïn inanalysé, en le ravalant sous la rubrique de l'Imaginaire (la rivalité spéculaire), ce qui aurait donné lieu à ces déchaînements entre collègues.

De la même façon, Haddad relève dans les écrits freudiens des traces qui renvoient à cette haine fraternelle meurtrière. Ainsi, dans son célèbre article « Trouble de mémoire sur le l'Acropole » de 1936, qui trouve son origine dans une lettre à Romain Rolland, Freud raconte qu'il a été saisi d'un sentiment d'étrangeté en lieu et place de goûter au plaisir de la contemplation du Parthénon. Freud fait ce voyage avec l'un de ses frères, et il relève que celui-ci a précisément dix ans de moins que lui, exactement comme Thomas Mann. Il note qu'il aurait pu dire à son frère : « Te souviens-tu de notre jeunesse ?et maintenant nous sommes à Athènes, nous voilà sur l'Acropole. Comme nous avons fait du chemin ! ». Freud associe ensuite en faisant une référence au couronnement à Notre-Dame de Napoléon Ier : « ne s'est-il pas tourné vers l'un de ses frères –je crois que c'était Joseph, l'aîné - en disant : « Que dirait Monsieur notre père s'il pouvait être ici maintenant ? » ». Il interprète alors son trouble par la critique de l'enfant qu'il a été à l'endroit de son père, par le mépris qui a remplacé l'ancienne surestimation infantile de celui-ci. Tout se passe comme si le sentiment de culpabilité ressenti était lié au fait de désirer aller plus loin que le père, et comme s'il était toujours interdit de surpasser le père. L'interprétation freudienne est donc œdipienne, mais, ce faisant, nous précise Haddad, il rate un pan de l'analyse qui concerne la relation au frère. Or, le sentiment de malaise et de culpabilité peut aussi bien être en rapport avec les sentiments à l'égard du frère, remontant à l'enfance. Curieusement, ce frère n'est pas nommé dans l'article de Freud.

Ces deux exemples donnés par Haddad, parmi d'autres, le conforte dans l'idée que le complexe de Caïn est à l'origine de la violence humaine et de la barbare collective. Le processus relevé est le suivant : la haine meurtrière pour le frère, insoutenable pour le sujet, est métamorphosée en sentiment d'amour et donne lieu à une indéfectible solidarité. Cependant, il y aurait conservation de la haine originaire, et celle-ci serait déplacée quant à son objet vers des individus, des groupes humains ou des États. Haddad cite sur ce point les guerres napoléoniennes, particulièrement meurtrières, et qui ont pu trouver leur origine dans la haine archaïque de Napoléon pour son frère, haine renversée en son contraire pour le frère mais projetée vers l'ennemi tout au long de sa vie.

Y a-t-il une articulation possible entre le complexe d'Oedipe et le complexe de Caïn ? Haddad soutient qu'elle est liée à la rivalité avec le père, dans le cas du petit garçon qui a dirigé vers sa mère ses désirs libidinaux : « Cette notion de rivalité, l'enfant ne la découvre pas, il la connaît

1 JC. Milner, *Détections fictives*, Seuil, 1985.

2 G. Haddad, *A l'origine de la violence*, Ed. Salvator, 2021, p. 121.

déjà, elle appartient, nous l'avons vu, au complexe de Caïn où le sujet a vu naître en lui, non sans effroi et remords, le désir de mort pour cet autre qui possède l'objet désiré »¹. Le conflit oedipien se résout par la victoire du père, le sujet étant contraint de faire le deuil de son désir sensuel pour sa mère. C'est ce deuil que Freud désigne comme complexe de castration, clef de voûte de la psychanalyse.

De ce deuil surgit la dimension de la Loi, soutenue par le pilier de l'interdiction de l'inceste, mais aussi, c'est Haddad qui le souligne, par celui de l'interdiction du meurtre du frère. Dès lors, la rivalité fraternelle se retourne en son contraire, c'est à dire donne lieu à une forme d'amour, ou se trouve projetée sur l'étranger. C'est là ce qui se serait passé pour Napoléon au regard de son frère : tendresse pour ce dernier, haine déplacée pour l'étranger. « Un affaiblissement du joug de la Loi entraîne le resurgissement et le renforcement de la haine caïnique. C'est ce que nous observons aujourd'hui dans notre monde occidental où le lien social connaît une grave détérioration, conséquence du déclin du prestige de la Loi (p. 153) ». Il peut arriver également que l'instance tierce ou parentale exacerbe la rivalité entre les frères ; la Bible nous en donne un certain nombre d'exemples.

Freud soutient l'existence de deux libidos fondamentales, une libido du Moi ou narcissique et une libido d'objet ou sexuelle. Pour Haddad, la libido narcissique serait le régime sous lequel fonctionne le complexe de Caïn, alors que la libido d'objet nourrirait l'Oedipe. Essayons de discuter cette thèse.

Tout d'abord, notons que le registre d'appartenance du Moi et du narcissisme est pour Lacan celui de l'Imaginaire. La libido serait donc accrochée par le jeu des images, au sens large, du corps propre, et au delà, de soi-même en tant qu'aimé sous le regard de l'Autre, le plus souvent maternel. Cependant, rien ne nous empêche de penser qu'en deçà du recours à l'image, la libido se trouve articulée à un premier pôle identitaire du sujet, ne relevant pas du même registre.

De même, le sentiment de la jalousie, que l'on retrouve dans le complexe de Caïn vis à vis du frère, et dans l'Oedipe vis à vis du père, n'est peut-être pas premier. Plus exactement, la jalousie ne serait pas une cause première. Certes, elle s'exerce à l'égard d'un double qui suscite la rivalité par rapport à un objet commun de désir, mais sans doute ne pourrait-elle se constituer sans une différenciation fondamentale entre l'identité propre et celle de l'autre. Or, ces identités supposent des marquages, et nous dirons qu'il faut déjà être entré dans un jeu de signes, de lettres, d'estampilles, pour exister. La libido dite du Moi est alors à entendre comme une libido ontologique, celle de la quête et de l'amour de l'Être, et ce n'est que secondairement que le volet de la rivalité imaginaire se déploierait.

Disons qu'il convient peut-être de différencier le temps de la fixation de son propre statut d'Être, au regard de l'autre, et le temps second où se joue la rivalité pour l'exclusivité en fonction du désir (sous sa version d'amour) de l'Autre en tant que tiers. Car pour être jaloux, encore faut-il qu'il y ait le sentiment d'une existence propre. La jalousie apparaît alors comme une réaction face au risque de dissolution du soi. Dans sa version la plus extrême, la jalousie paranoïaque pourrait relever d'une ultime défense face à la non-certitude de sa propre identité.

Donc, rechercher à exister est une quête à part entière, de même que rechercher à être reconnu et aimé sur un autre plan. Dans le premier cas, il s'agit de posséder une marque de sa propre existence, dans le second la certitude du regard bienveillant de l'Autre qui va permettre la constitution d'un Moi Idéal, au sens de Freud.

Or, la violence fondamentale ne nous paraît pas relever d'un simple jeu de miroir, même si cette composante existe dans tous les conflits, individuels ou collectifs. Elle relève d'une pulsion plus profonde liée à la différenciation entre soi et l'autre, à une lutte pour l'existence qui a pour base l'entrée dans la structure du langage et de l'écriture. Dans son ouvrage « Critique de la raison dialectique » de 1960, Sartre insiste sur le fait que « la violence se donne toujours comme une contre-violence », c'est à dire comme une riposte à une violence perçue chez l'Autre. Cette violence est à entendre comme liée à une usurpation d'identité, à une volonté supposée de l'Autre d'annihilation de l'existence propre. Le processus est dialectique car le sujet ne peut se marquer

1 Haddad, idem, p. 152.

comme existant qu'à la condition que l'Autre le soit aussi, puisque c'est un jeu de signifiants différenciateurs et de signes oppositionnels qui les définit ; mais en retour, cet Autre apparaît toujours menaçant en ce qu'il est supposé se retirer du jeu de marques différenciatrices à tout moment, et donc laisser le sujet en plan.

L'organisation psychotique vient parfaitement rendre compte de cette dialectique. L'Autre est toujours « méchant » : il est celui qui spolie, qui agresse par des voix insultantes, qui veut la mort du sujet. Il est ici possible de faire référence aux conceptions d'Alexandre Kojève, à propos de la *lutte de pur prestige* chez Hegel. Kojève met en scène la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave dans une sorte de fresque historique à laquelle il donne la dimension d'un mythe. Le maître jouit et l'esclave travaille. Cette division entre travail et jouissance est le résultat d'une lutte, la lutte à mort de pur prestige. Le maître est celui qui ose affronter la mort, qui fait le pas de risquer de perdre la vie en voulant ôter à l'autre la sienne. Cet autre, lui, refuse de faire ce pas. Mais le maître ne le tue pas, parce que, si l'esclave est mort, il ne peut pas être reconnu par lui comme étant le maître. Il y a là un paradoxe.

Pour Kojève, le désir de reconnaissance est ainsi le ressort de l'agressivité. Le maître veut être reconnu par celui à qui il s'en prend, à qui il veut prendre sa vie. Si l'autre est mis à mort, la vie, pour le maître agressif, perd son sens. Comme le dit Kojève, « Le vivant ne peut pas être reconnu par le mort »¹. Que le maître veuille être reconnu par l'autre, sans que, pour autant, il le reconnaisse, c'est ce qui est imposé, de force, à l'esclave. L'esclave a eu peur de la mort et a refusé de risquer sa vie. Il a ainsi renoncé au désir de se faire reconnaître comme le maître, puisque le désir de reconnaissance au sens de Hegel doit en passer par le fait de risquer sa vie. Le trait qui caractérise, en effet, le maître, comme le souligne Lacan, c'est *le risque de vie*. Si l'esclave est vivant, c'est dans la mesure où le maître lui a laissé la vie sauve : « Le vaincu épargné, dit Kojève, est un cadavre vivant ». La vie, il ne l'a pas conquise de haute lutte, elle ne lui a été accordée que du bout des doigts. Il a préféré l'esclavage à la mort. Le maître jouit, dit Hegel. Mais Kojève précise que c'est dans le sens où il consomme la chose que l'esclave a produite. Il transforme la chose au moyen de son travail et le maître est voué à la détruire. Certes, le maître vit à travers ce que produit le corps de l'esclave, mais sa situation est tragique. Il est reconnu par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas, qui n'a aucune valeur, qui n'est rien pour lui. Ainsi la situation du maître constitue-t-elle, selon Kojève, une « impasse existentielle ».

Cette dialectique du maître et de l'esclave est généralisable à la question du rapport du sujet à son autre, dont nous avons jusqu'ici montré la nature agressive. Cependant, ce rapport pourrait bien renvoyer à une autre articulation : celle de l'identité et de la jouissance.

L'autre lecture par Lacan de la dialectique du maître et de l'esclave donne à la position du maître une valeur, non pas tragique, mais comique². La lutte à mort de pur prestige est en réalité une lutte à mort pour rire, puisque dans l'histoire, chacun est sain et sauf, personne ne meurt. Que doit décider le maître ? De faire le pas ou de ne pas faire le pas ? Autrement dit, il s'agit de savoir s'il accepte ou s'il refuse de soutenir le « un » qu'il est, c'est-à-dire le « un » de la vie qui est la sienne. Lacan indique qu'il s'agit là du Un du trait unaire : « On a fait un trait unaire avec ce qui est la seule chose avec quoi un être vivant peut le faire, avec une vie.³ » Ce que Hegel désigne comme étant la lutte à mort de pur prestige, ce n'est pas autre chose, selon Lacan, que la transformation de la vie en un trait, en l'inscription d'un un, en l'écriture du 1 : « La lutte n'est à mort que de transformer sa vie en un signifiant limité au trait unaire. C'est avec ça qu'on constitue le pur prestige. » Lacan traduit donc la mise en jeu, par le maître, de sa vie par « la transformation de la vie en un un ». Si c'est cela, l'acte de maîtrise par excellence, cela signifie que le maître est celui qui ose tout simplement faire le pas d'être ce premier un, de le soutenir, de le porter. En ce sens, s'engager dans la partie qui se joue, c'est décider d'être un.

L'esclave, qui refuse d'être le maître, peut donc être défini, à l'opposé, comme celui qui a

1 KOJEVE A., « Introduction à la lecture de Hegel », Paris, Gallimard, 1947, p. 20.

2 NAVEAU Pierre, « Le névrosé et le maître », *La Cause freudienne*, 2008/1 (N° 68), p. 201-209. DOI : 10.3917/lcdd.068.0201.
URL : <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2008-1-page-201.htm>

3 LACAN J., *Le Séminaire*, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 272

peur d'être un. Lacan avance ainsi, en fin de compte, que la lutte à mort de pur prestige, c'est un signifiant. « C'est le signifiant lui-même », précise-t-il. Lacan propose ce que l'on pourrait appeler « une lecture ironique » de la dialectique du maître et de l'esclave. Il considère que Hegel s'est trompé. La vie du maître se limite à faire un. Le maître ne sait rien faire d'autre que ça. C'est une autre façon de dire que l'esclave, par son travail, est celui de qui dépend la réalisation de l'histoire. Du coup, l'esclave est l'idéal du maître, là où, précisément, l'esclave se consacre au « être au service de ». Or, l'idéal, c'est un corps qui obéit. Le corps de l'esclave, en effet, est à la disposition du maître. Le corps vivant est donc du côté de l'esclave. À cet égard, là aussi, dit Lacan, Hegel s'est trompé. Le corps qui jouit, c'est celui de l'esclave, et le maître a renoncé à la jouissance.

Lacan, dès lors, en tire les conséquences. Le maître I se représente dans cet esclave qui devient le maître II. L'esclave est le point à partir duquel il se voit. Certes, il est un, il est le premier un, mais il se voit dans un dédoublement du un, il se voit idéalement dans un deuxième un. C'est à ce deuxième un, à cet un Autre, qu'il impose l'esclavage auquel il est enchaîné. La chose peut être ainsi brièvement résumée : il cherche, en le lui extorquant, à récupérer le reste d'une jouissance perdue, à obtenir le plus-de-jouir que Lacan note *petit a* – la plus value selon Marx – et que, dans sa construction, il propose d'écrire sous la forme de l'ensemble vide \emptyset .

L'identité à laquelle est accroché le sujet, qui repose sur une forme d'écriture d'un signifiant sans signifié, comme marque fondamentale, s'articule dialectiquement avec le plus-de-jouir repéré chez l'autre. L'identité et la jouissance sont les deux enjeux fondamentaux.

Nous nous éloignons donc, avec Lacan, tout autant de la rivalité spéculaire avec le double, que de la question de la similarité du désir avec l'autre vis à vis du même objet. Nous ne sommes plus sur le terrain de l'Imaginaire, pas plus sur celui du « Symbolique » où se joue le frayage du désir. Il faut compter avec un autre ordre pour rendre compte de la force de l'agressivité première chez le sujet humain. Cet ordre relève d'une ontologie, donc de la question de l'Être, en rapport avec une quête d'écriture de soi comme Un, ce qui entraîne la perte d'une jouissance primordiale, une toute-puissance qui doit être soumise à l'équivalent d'une castration, mais sur un autre plan que celui du désir.

Ainsi donc, l'installation dans l'identité suppose une projection de la jouissance propre vers l'Autre, et ce mécanisme concerne aussi bien le sujet individuel que le « sujet du collectif », comme s'exprime Lacan. Il en résulte la haine de l'altérité et la violence à l'égard de ce qui n'est pas reconnu comme venant pourtant de soi, à savoir cette zone immonde de la toute-jouissance. On reconnaîtra là un type de défense tout à fait paranoïaque, qui nous ramène à l'assertion lacanienne selon laquelle la « personnalité » est toujours d'essence paranoïaque.

Dans les conséquences les plus extrêmes de la barbarie totalitaire, on remarque que le groupe oppresseur, en position de toute-puissance, tente toujours d'ôter à un autre groupe d'hommes ce qui fait la lettre de son identité, quitte à la mettre en exergue dans un premier temps, comme dans la politique nazie avec le port obligatoire de l'étoile juive, pour mieux s'en servir dans un projet d'extermination.

Soulignons à présent que cette nouvelle articulation entre marquage identitaire et toute-puissance, sur un plan ontologique, donne aisément lieu à une double traduction : sur le registre de l'Imaginaire tout d'abord avec la rivalité spéculaire dont la théorie du Complexe de Caïn d'Haddad vient rendre compte, et sur le registre du désir avec la théorie du désir mimétique de Girard. Dans les trois cas, nous avons ce jeu de va-et-vient entre le sujet et son Autre, duquel nous avons vu que le mécanisme de l'identification projective était le plus représentatif, mais la question de la quête identitaire et du passage nécessaire par une destitution de la toute-puissance de l'Être reste à notre avis prédominante. Si cette destitution, cette désillusion, qui joue d'ailleurs la même fonction que la castration sur le plan du désir, n'opère pas, alors l'agressivité et la violence prennent le pas.

C'est dire la force attachée à cette nécessité de la reconnaissance de soi, force qui déplace des montagnes ou tout simplement des armées, et sans doute ne faut-il pas hésiter à la placer à la hauteur d'une pulsion première, pour laquelle nous avons proposé le nom de *Daseintrieb*. La

question du *manque-à-être* chez le sujet est ici centrale et vient rendre compte de l'extrême vulnérabilité des membres d'un groupe devant les tyrans qui prétendent, ou qui donnent l'impression, de posséder la plénitude rassurante de l'Être. En s'identifiant au tyran, chaque sujet a l'impression de maîtriser son propre manque-à-être, en faisant cependant l'économie d'une démarche de destitution et de deuil de sa toute-puissance.

Cependant, le mécanisme est d'autant plus fallacieux que le tyran donne ce sentiment de sécurité ontologique alors qu'il en est le plus souvent dépourvu. Nous avancerons donc que le tyran n'a pas de sécurité identitaire propre, ce qui signe la plupart du temps sa structure psychotique, mais qu'il se raccroche, dans l'imaginaire, à une figure jugée forte sur laquelle il prend appui. La vulnérabilité de la foule à son endroit est parfaitement décrite par Etienne de La Boétie dans son article « Discours de la servitude volontaire »¹. La fascination pour le tyran, l'état d'hypnose dans lequel se trouve le peuple, est le moteur de toute organisation politique totalitaire, et l'étau de la violence se referme sur les rares penseurs libres qui dénoncent le système en place.

La violence est interne à chaque état dont le régime est tyrannique, mais elle est dans le même temps toujours dirigée vers l'Autre, celui qui est de l'autre côté de la frontière, celui dont l'Être paraît plus assuré que le sien, d'où la jalousie sur le plan spéculaire et la haine vis à vis de l'objet du désir du voisin, qui n'est pas ou plus le sien. La question des frontières est ici à prendre à la lettre dans la mesure où elle touche au marquage identitaire ressenti comme insuffisant par le tyran. D'où les volontés expansionnistes, les souhaits d'empire, qui se traduisent par la recherche incessante de modification des lignes frontalières pour se donner plus d'espace d'Être, alors même qu'il s'agit là d'un mécanisme de compensation voué à l'échec sur le plan personnel.

Ce qui ne serait pas un échec consisterait en une écriture, une marque suffisamment solide et repérable venant garantir l'existence propre au regard de la marque différente de l'Autre, et en une destitution de la toute-puissance par la reconnaissance d'une inclusion dans un système de différences dont la lettre est le support fondamental. C'est précisément là ce que ne peut pas faire le tyran, lui qui est le plus souvent soumis à la forclusion du Nom Propre, c'est à dire celle de la Lettre identitaire.

Ainsi donc, la violence est-elle toujours liée à un déchaînement de la jouissance, et témoigne d'un certain abord raté de la métaphorisation de l'objet sexuel, d'un échec dans le marquage et l'écriture de l'identité, et enfin de la non mise en place d'un Moi Idéal en mesure de contenir le réel du corps (y compris le corps social). La violence survient toujours dans un contexte d'échec de la ternarité, et s'ancre dans un monde bipolaire, celui de l'autre spéculaire, du double, où le sujet est piégé par le reflet infini de son image, de sa marque ou de l'objet de son désir. La ternarité suppose l'existence d'une instance tierce fonctionnelle (surmoi, Idéal du Moi, Sur-je) qui n'est pas prise en compte dans la théorie girardienne, et qui n'apparaît qu'en filigrane dans le travail récent de Gérard Haddad, pour qui le complexe de Caïn prépare celui d'Oedipe.

Alain Cochet
février 2024

1 La Boétie, [servitude.pdf \(singulier.eu\)](#)