

Blessures d'amour

Jean-Michel Hirt

DANS **ADOLESCENCE** 2013/4 T. 31 n°4 , PAGES 873 À 884

ÉDITIONS **ÉDITIONS GREUPP**

ISSN 0751-7696

ISBN 9782847952572

DOI 10.3917/ado.086.0873

Date de mise en ligne : 06/01/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-adolescence-2013-4-page-873?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions GREUPP.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

BLESSURES D'AMOUR |

JEAN-MICHEL HIRT

« *Et mon esprit en ce mortel séjour
Ne pouvant plus montrer signe d'amante,
Prierai la mort noircir mon plus clair jour.* »

Labé L. (1555). Sonnet XIV. In : *Œuvres*. Lyon : Jean de Tournes, 1762, p. 118.

Quand on se prend à rêver d'amour, il arrive souvent que la mort exige d'être invitée. Convive encombrante, elle ne cesse de réclamer son dû et ne se contente pas de la petite monnaie de nos vices. Il faut lui faire une place et l'honorer de nos pensées, comme en témoignent aussi bien l'imaginaire occidental cristallisant au fil des siècles autour de l'amour, que la dernière née de ce travail de culture, la jeune psychanalyse, à peine plus de cent ans, et l'ambition avouée, malgré ses faux-pas, de ne pas céder sur le *scandale* et la *folie* de la dimension sexuelle de la vie psychique. Qu'on en juge : de Tristan et Yseut jusqu'à Emma et Charles Bovary, en passant par la princesse de Clèves, Lady Roxana, Phèdre, la marquise de Merteuil, Justine et sa sœur Juliette, en débouchant enfin sur Madame Edwarda, Roberte ou Lolita que de destins amoureux marqués par le mal et la mort, que de noms de personnages féminins, que d'excès en leurs noms. Un des plus récents, lié à la rencontre entre l'Occident et l'Orient, se déploie dans le recueil de nouvelles de Karima Berger, *Rouge Sang Vierge*, avec « la femme aux parfums » : « la nuit venue, dans une chambre gorgée de senteurs, elle se livrait à d'étranges rituels [...] ; à peine vêtue, assise à sa coiffeuse, elle disait le nom d'un homme, chaque soir un nom différent, pendant que ses doigts écrasaient une perle d'arôme sur le buvard de ses seins »¹.

1. Berger K. (2010). *Rouge Sang Vierge*. Paris : El Manar.

Au sein du périmètre occidental et de sa définition chrétienne, la cause de l'amour est inséparable de la mort des amants, dès la fortune que connaissent les différentes versions européennes de Tristan et Yseut, dès la prodigieuse fécondité artistique du mythe au XII^e siècle. Ce couple *définitif* illustre, dit-on, les ravages de la passion qui, implacable, les conduit à leur perte. Je n'oublie ni la signification christique du mot passion qui nous surplombe, ni sa signification narcissique telle que le mythe l'expose. Mais je vois plutôt, pour ma part, avec Tristan et Yseut trois aspects des excès de l'amour : l'exaltation fabuleuse de la différence des sexes – pour mieux l'abolir en un instant de dédifférenciation –, la révélation du noyau de l'aventure amoureuse, l'énigme du féminin, enfin la question de l'inceste et de sa transgression.

De cette différence, de cette énigme, de cette transgression, une voie étroite de résolution aurait pour nom *jouissance*. Une jouissance à entendre comme manifestation de la vie sexuelle amoureuse, mais située au-delà du principe de plaisir et de déplaisir ; une jouissance suspendant dans le fantasme la différence sexuelle, résolvant l'énigme du féminin, accomplissant l'inceste ; mais aussi une jouissance relevant d'une lourde contrainte, véritable métaphore de la pulsion, ce philtre que boivent les amants. Dès lors la question posée par eux à chacun de nous devient celle de l'inévitable liaison de la mort avec cet excès d'amour, ou ce mal d'amour gisant dans l'amour sexuel, dans son intensité même – que savons-nous de la jouissance entendue comme zone de contact entre Éros et Thanatos ? Comment ce qui donne à l'amour sa toute-puissance devient-il la cause de sa disparition ? Gageons que l'assomption de la passion amoureuse par la mort n'est peut-être pas étrangère à la problématique œdipienne – celle du complexe paternel – dans laquelle, face au roi Marc, Tristan, malgré Yseut, reste enlisé, tout autant que Don Juan, malgré la quantité de ses conquêtes, face au Commandeur.

Faire une place à la mort dans nos pensées est une recommandation sans guère d'espoir de Freud. L'opéra de Wagner, *Tristan und Isolde*, en livre une interprétation éblouissante éclairant d'un soleil noir la passion de l'amour. Mais son adaptation tardive du mythe n'est peut-être qu'une manifestation crépusculaire d'une conception œdipienne de l'amour sexuel,

où ni le meurtre ni l'inceste ne parviennent à être élaborés. Et Nietzsche ne s'y trompait pas en lui préférant la *Carmen* de Bizet ; ou, pour mon propre compte, la *Tosca* de Puccini. Or, le complexe d'Œdipe n'est certainement pas une fin en soi mais le passage obligé vers une sexualité d'autant plus audacieuse qu'elle donnera à la cruauté la place qui lui revient dans le tumulte des eaux de l'amour. Il n'est pas impossible que soit réservé à notre temps, où la profusion des rencontres amoureuses n'a d'égale que la pauvreté des discours à leurs sujets, la nécessité de redécouvrir comment dire cette construction unique en trois personnes : l'amant(e), l'aimé(e) et l'amour.

De la recherche d'une jouissance qui échapperait à la mort, va surgir cette étonnante conjonction culturelle méditerranéenne que formera l'amour courtois et ses conséquences, à savoir tous ces créateurs d'un discours amoureux, les troubadours, rois ou manants, qui vont *trouver*, *trobar* en langue d'oc, dans les ressources du chant, la *canço*, la matière de son élévation : soit le *joi*, cette halte de la jouissance que l'amour favorise ; et gardons-nous d'oublier qu'*amors* est de genre féminin en langue occitane. Mais c'est au moment où la *dona*, la dame, le veut que cette effusion spirituelle et charnelle a lieu, grâce au « *don de mercy* », soit l'union des corps qu'elle accorde à son amant. Le chant de la langue exaltant la beauté des corps est ici requis pour accéder à la volupté de l'amour : « car en la joie d'amour j'ai engagé, chante Bernart de Ventadour, la bouche les yeux le cœur et le sens »².

Aussi hautes et dévorantes qu'auront été les flammes des bûchers de Montségur, à la suite de la croisade contre les Albigeois, elles vont laisser derrière elles des braises que le vent dispersera au fil des siècles. Je n'hésite guère à en retrouver la trace dans l'amour de la langue et la langue de l'amour que le XVIII^e siècle va inventer à travers les œuvres de Crébillon fils, Diderot, Laclos et Sade, pour s'en tenir à quelques noms illustres liés à des sommets du roman en langue française. Or, ces nouveaux *Fidèles d'amour* vont déplacer l'accent sur l'envers du *joi*, le *sofrirs*, qui met en présence du néant et qui renseigne sur la pointe cruelle fichée au cœur de l'amour. Les troubadours définissaient leur art comme

2. B. de Ventadour dans Roubaud J. (1971). *Les troubadours. Anthologie bilingue*. Paris : Seghers, p. 113.

une unité triple de l'amour, du corps et de la poésie, à l'enseigne du troubadour divin en sa Trinité. Les auteurs libertins vont dévoiler le nerf de ce « triple-un » comme l'appellera Guillaume Salluste du Bartas au XVI^e siècle, ils vont mettre à nu les trois courants du fleuve Amour : tendresse, sensualité et cruauté ; trois courants dont dame psychanalyse, cette science de l'âme si accordée au féminin, examine encore les ressorts psychiques. Il appartiendra en effet au XX^e siècle d'entendre couler « les larmes d'Éros » et d'en prendre la *mesure*, en référence avec ce concept de *mezura* inventé par les troubadours contre la pente destructrice inhérente à l'amour. Et ces lignes de Georges Bataille sur la dépense sexuelle ne pourraient-elles être signées par Freud : « sans le calcul des diverses possibilités de consommation opposées à la guerre, et dont la jouissance érotique – la consommation de l'énergie de l'instant – est le type, nous ne saurions découvrir une issue que fonderait la raison »³ ? La recherche d'une nouvelle alliance entre la jouissance, la dépense et la raison correspond au souci des *Fidèles d'amour* de ne pas perdre de vue les trois termes de l'équation amoureuse : l'amant(e), l'aimé(e) et l'amour, qu'ils déploient cette équation dans le champ érotique ou mystique. Comment ne pas faire écho aux voix des chercheurs d'un Éros humain et divin ? Comment ne pas faire entendre les témoignages de leurs troubles exquis et inguérissables vécus en ce flamboyant XVI^e siècle : telle Louise Labé, déchirée par les blessures de l'amour : « Crier me faut mon mal toute la nuit »⁴ ; ou bien Maurice Scève et sa devise « Souffrir non souffrir »⁵, si descriptive de la situation de l'amant de *Délie*, livré à l'étincelle de Cupido et à l'embrasement d'Éros ; ou bien encore Jean de la Croix s'abandonnant à « la vive flamme d'amour » par ces mots :

« L'amour est un je ne sais quoi,
 Qui vient je ne sais d'où,
 Qui entre je ne sais par où
 Et donne la mort je ne sais comment »⁶.

3. Bataille G. (1961). *Les larmes d'Éros*. Paris : Pauvert, p. 110.

4. Labé L. (1555). Sonnet V. In : *Œuvres*. Lyon : Jean de Tournes, 1762, p. 114.

5. Scève M. (1916). *Délie*. Paris : Hachette.

6. De La Croix J. (1947). *Œuvres spirituelles*. Tr. R. P. Grégoire de Saint-Joseph. Paris : Seuil, p. 1152.

L'un des points de butée de la pensée psychanalytique a trait à la question des transformations pulsionnelles, au possible destin sexuel et au devenir culturel des pulsions à la suite de leurs improbables transformations et de leur constante anarchie, car ni la sublimation du pulsionnel ni le renoncement n'épuisent le sujet. Cette question se situe à la croisée d'interrogations sur les conséquences érotiques et sentimentales de la dissolution de l'Œdipe. Cette question débouche aussi sur l'accès à la connaissance de ce qui dans l'humain tient à la haine d'Éros, à la haine de sa fonction agglutinante et grégaire opposée à la solitude amoureuse. Enfin une telle question culmine avec ce que signifie l'investissement final possible de la réalité par l'amour. J'ai en vue cet aboutissement que constitue le moi-réalité final capable d'aimer et de travailler, quand la matérialité psychique de la réalité est acquise ; ce temps se confondant avec l'issue psychique d'une psychanalyse, soit ce que N. Zaltzman (1998) appelle « la guérison psychanalytique » ; ce temps constituant une avancée du « travail de culture », ce que Freud (1908) nommait la *Kulturarbeit*, et que l'on définira comme un processus d'élaboration intrapsychique et trans-individuel de l'expérience de vie qui modifie le développement individuel et l'évolution de l'ensemble humain.

Afin de parvenir à penser un éventuel au-delà du complexe d'Œdipe, il faut en revenir au Freud (1921) qui écrivait dans « Psychologie des masses et analyse du moi » qu'il est nécessaire de repenser l'amour en le ramenant au niveau le plus précoce et radical, celui de l'être. Concernant l'amour sexuel, je verse au dossier la note de Freud dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* soulignant l'accent mis sur la pulsion dans la vie amoureuse du monde antique, là où cet accent retombe sur l'objet dans le monde moderne⁷. Comment comprendre, sans le christianisme, ce mouvement allant du pulsionnel vers le primat de l'objet ?

À propos du pulsionnel et de son empire sur l'individu, N. Zaltzman questionnait les conditions du renoncement pulsionnel que Freud (1929) considère dans *Malaise dans la civilisation* telle une condition de l'évolution aussi bien individuelle que sociétale, car elle doutait de sa mise

7. Freud, 1905, pp. 56-57.

en œuvre psychique : « Freud, écrit-elle, ne s'est-il pas trouvé piégé dans une position, est-ce morale, est-ce théorique, mais une position qui vient radicalement contredire le moteur même du procès de chaque analyse : *ne se transforme que ce qui du ça cesse d'être exclu par le moi et peut alors échapper à sa remise en acte infinie*. Pas d'autre renoncement que de transformation, ces transformations étant les effets, possibles, de cette appropriation par le moi-réalité de ses réalités internes étrangères. »

Parmi ces « réalités internes étrangères », la cruauté, *Grausamkeit*, occupe à coup sûr une position de choix dans la mesure où elle allie, de façon étrangement inquiétante, les potentialités perverses de l'infantile, les forces pulsionnelles du ça et l'archaïsme primitif du surmoi. La cruauté apparaît même à elle seule comme l'un des ressorts décisifs de Thanatos tel que le comprend N. Zaltzman : « Thanatos désigne encore autre chose que les pulsions de mort », c'est-à-dire « la présence vivante de la mort dans la vie ». Son refus de confondre pulsions de destruction et pulsions de transgression aura été décisif dans sa reconnaissance de la *valeur* psychique de Thanatos et de ses destins multiples. Dans cette perspective, elle postulera un autre type de pulsion de mort et « un destin de cette pulsion autre que mortifère »⁸, car générant le difficile processus d'une reconnaissance « des objets psychiques égarés, déformés, ignorés, expulsés, exclus de la circulation [...], et cependant indéfiniment résistants ». Il s'agit d'objets conflictuels pour le sujet dans la mesure où ils *insistent* jusqu'à ce qu'ils soient inclus dans la psyché, par la transformation de leur inexistence en existence. « Cette réalité résiduelle, poursuit-elle, ce dépotoir de la psyché, est inlassablement visitée par la compulsion de répétition. C'est ainsi que Thanatos travaille à forcer la psyché à ramasser ce qu'elle voulait perdre. C'est ainsi que Thanatos donne inlassablement à Éros l'occasion renouvelée d'investir ce qu'il refuse. »

Dès lors l'individu peut résister à la mort dans la vie ou accéder à l'amour jusqu'à la mort en transformant des réalités impossibles ou inadmissibles, en les *psychisant* pour son propre compte, au point qu'elles deviennent à la fois les composantes de son acceptation du destin et les éléments de la construction de ce dernier. L'ouverture de la vie psychique,

8. Zaltzman, 1998, p. 137.

sa capacité d'accès à la relation d'inconnu, chère à G. Rosolato, dépendrait de cette possibilité de récupérer et de rassembler dans la psyché autant d'objets perdus ou exclus sur lesquels pourront s'exercer à nouveaux frais la créativité et la plasticité pulsionnelle. « Pouvoir résister à la mort, affirme N. Zaltzman, c'est d'abord en reconnaître la présence et renoncer aux faux-fuyants. C'est aux pulsions de mort anarchistes que l'esprit humain emprunte la force de ne pas se réfugier dans le déni, l'illusion, la dénégation »⁹. Pour Freud, la reconnaissance de la réalité implique « l'amour de la vérité »¹⁰ ; quand l'individu devient capable d'un tel amour, capable d'autant d'amour pour les autres qu'il en a conquis pour lui-même, il parvient là au seul infini qu'une vie humaine puisse contenir.

Au sujet de l'amour sexuel, dans son article de 1912, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse », Freud émet l'hypothèse suivante : ce que l'homme recherche chez une femme paraît dériver de ses « efforts pour jeter un pont, au moins de façon fantasmatique sur l'abîme qui sépare les deux courants de la vie amoureuse »¹¹. Ensuite il précise : « Le courant tendre et le courant sensuel n'ont fusionné comme il convient que chez un très petit nombre des êtres civilisés ; presque toujours l'homme se sent limité dans son activité sexuelle par le respect pour la femme et ne développe sa pleine puissance que lorsqu'il est en présence d'un objet sexuel rabaissé, ce qui est aussi fondé d'autre part, sur le fait qu'interviennent dans ses buts sexuels des composantes perverses qu'il ne se permet pas de satisfaire avec une femme qu'il respecte »¹². « Une pleine jouissance sexuelle » serait donc contrecarrée par la distribution culturelle des rôles sexuels, par les inhibitions et les refoulements qu'ils impliquent, en plus de ce qui, ajoute Freud, dans « la nature même de la pulsion sexuelle »¹³ n'est « pas favorable à la réalisation de la pleine satisfaction »¹⁴. Freud n'hésite pas non plus, dans cette même étude, à

9. *Ibid.*, p. 151.

10. Freud, 1937, p. 50.

11. Freud, 1912, p. 59.

12. *Ibid.*, p. 61.

13. *Ibid.*, p. 64.

14. *Ibid.*

conseiller de surmonter « le respect pour la femme » et à proposer de se familiariser « avec la représentation de l'inceste avec la mère ou la sœur »¹⁵ pour être, dit-il, « dans la vie amoureuse, vraiment libre et, par là, heureux »¹⁶. À propos de cette éclipse du respect et de cette familiarité avec la représentation de l'inceste, Freud n'est plus du tout civilisé ; par contre, il est un homme de culture, il parle en fonction d'une conscience gagnée par le moi sur les terres étrangères du ça. J'ajoute qu'il fait aussi échec à la déssexualisation, tout comme il le fera dans « Le thème des trois coffrets » où il envisagera les trois dimensions sexuelles d'une femme pour l'homme : « la génératrice, la compagne et la destructrice »¹⁷.

À côté du trouble de penser suscité par de tels conseils, leur exécution interroge chacun sur les moyens d'y parvenir sans recourir à la cruauté, *sans penser sexuellement à mal*. Comment sans se faire violence dépasser l'antinomie entre l'objet d'amour idéalisé et l'objet de plaisir rabaisé, sauf à mettre davantage l'accent sur la pulsion que sur l'objet ? Comment parvenir à cette fusion des courants de l'amour qui, Freud nous en avertit, suppose la transgression ? L'activité psychique propice à la fusion des deux courants, le courant tendre et le courant sensuel, impliquerait donc de prendre en compte un troisième courant, le courant *cruel*, porteur privilégié de la charge pulsionnelle, de la sauvagerie de sa poussée notamment. *A contrario*, la difficulté de la fusion des courants tendre et sensuel ne serait pas étrangère à l'occultation *civilisée*, due au refoulement, de ce troisième courant cruel fort embarrassant. Si ce courant est nécessaire, n'est-ce pas en raison de l'exigence du corps pulsionnel, de l'ouverture à la chair de l'autre que l'amour exige ? Mais alors, je suis conduit à introduire une distinction entre d'une part le corps visible et objectif, telle une somme de processus biologiques, et d'autre part l'épaisseur éprouvée de ce corps qui constitue sa chair invisible, désirante, souffrante et jouissante, une chair où s'incarne la subjectivité pulsionnelle de chacun. Mais ne suis-je pas ici reconduit au nouveau dualisme que le christianisme a introduit dans la civilisation ?

15. *Ibid.*, p. 61.

16. *Ibid.*

17. Freud, 1913, p. 103.

Il ne s'agit plus de l'accord entre le corps et l'âme, ce dualisme qui domine la pensée antique, quelle que soit la forme donnée à leur union ; mais il ne s'agit plus non plus de ce renoncement pulsionnel qui assure « le progrès de la vie de l'esprit » et qui caractérise le judaïsme, comme Freud (1939) l'expose dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. À propos du renoncement, Th. Reik, dans son ouvrage *Trente ans avec Freud*, écrivait avec pertinence : « Dostoïevski aurait certainement trouvé que l'idéal moral de Freud – la renonciation complète aussitôt que la tentation apparaît – était l'idéal le plus pur et le plus beau, mais que Dieu, dont les décrets sont insondables, n'avait pas destiné cette voie à l'homme mortel »¹⁸. Le seul renoncement qui importe au chrétien, c'est celui de Dieu à sa divinité.

Si le christianisme est irrigué par ses deux sources juive et grecque, il subvertit ce double héritage, comme l'indique Paul, en favorisant l'émergence d'un nouveau dualisme qui relève du supplice tant il est toujours sur le point de se rompre, un dualisme entre le corps et la chair. Dieu fait homme, le Verbe fait chair, ce que les chrétiens nomment le mystère de l'Incarnation aboutit à la naissance d'un corps masculin auquel la Parole divine donne lieu à l'intérieur d'un corps féminin. Un Père de l'Église d'Orient, Romain le Mélode (VI^e siècle), attribue à l'ange Gabriel ces paroles adressées à Marie : « Je ne sais quoi te dire ni comment t'appeler car je suis saisi de stupeur en voyant ce qui s'écrit dans tes entrailles lorsque j'énonce mes paroles, c'est pourquoi comme il m'a été ordonné, je te dis : réjouis toi pleine de grâce »¹⁹.

Si le fruit de *cette écriture dans les entrailles de Marie*, c'est la naissance de Dieu fait homme, les conséquences de cette Incarnation sont considérables, puisqu'elles dispersent les définitions de l'homme qui en font exclusivement un ensemble d'éléments physiques et psychiques, ainsi que le produit de l'évolution naturelle. Enfin, l'Incarnation pousse à l'extrême la logique monothéiste de l'élection que le judaïsme revendique pour son peuple ou l'Islam pour son Coran en langue arabe.

Ni les lois ni la Loi ne suffisent à circonscrire ce corps chrétien où l'effraction de la grâce se conjugue avec le désordre de la pulsion.

18. Reik, 1956, p. 83.

19. Le Mélode R. (VI^e siècle). Canticum XXV, in *Nativitatem Beatae Mariae Virginis*. In : J. B. Pitra, *Analecta Sacra, T. I*. Paris : 1876, p. 198.

L'Incarnation fait rupture dans la perspective monothéiste – et son alternative, l'athéisme – par son excès. Quelle stupéfiante Sainte Famille, celle où le Fils est aussi le Père de sa mère, Père et Fils dont procède le Saint-Esprit qui la rend mère, en vertu du mystère de la Trinité !

L'Incarnation vient aussi confirmer la victoire de Job dans son procès intenté au divin, à la suffisance du divin : seul l'homme qui a connu l'extrémité de la douleur et de la joie est capable de connaître l'extrémité de l'amour, et tant que la toute-puissance divine ignore l'impuissance humaine, elle ignore aussi la visée et la portée de l'amour humain.

La puissance de la destructivité est le fonds de la condition inhumaine ordinaire à laquelle le Dieu fait s'abandonner l'homme afin d'en extraire *l'humain*. Il n'y a plus d'humiliations ou de dégradations qui échappent à sa personne. L'Incarnation, c'est cette chute (*kénose*) de Dieu ici-bas qui rend hommage à tous les parias de la vie devenus les reflets de sa propre misère.

En s'incarnant, Dieu accepte de participer à la nature humaine et non pas l'inverse ; en se logeant dans les entrailles de la Vierge Marie, il fait surgir un nouage différent entre le corps et la chair tel que le pulsionnel devient désormais *la voix de l'humain en l'homme*. Le pulsionnel assumé par le divin se met au service de l'humain – voilà ce que Paul fait entendre quand il parle du « langage de la croix », à l'occasion de l'autre événement dans la vie de Jésus, sa Passion. L'Incarnation a rendu possible une mise en langue de la vie pulsionnelle, elle en a donc déréglé le cours, puisqu'une vierge donne naissance à un fils sans pareil, que ce dernier est crucifié comme un vulgaire hors-la-loi, mais que la résurrection de sa chair suit la mort de son corps. Ce langage de la croix exprime l'inadmissible et l'incroyable une fois que le divin se rend humain. Le devenir humain du divin détourne le pulsionnel de ses buts ordinaires, tout en libérant son énergie pour ses propres fins extraordinaires. La Parole s'impose à la pulsion, à l'image de Jésus s'adressant aux flots déchaînés pour y ramener le calme.

L'Incarnation, c'est donc ce qui rend le divin humain et ce qui confère à la chair la consistance de la Parole. Prise par la Parole, la chair va la recevoir et la prendre à son tour, comme la nouvelle Babel apparue parmi les disciples de Jésus à la Pentecôte en témoigne, quand ils se mettent à parler toutes les langues de la terre.

Mais c'est avec l'histoire de *l'homme Jésus* que se vérifient les remaniements considérables apportés à la connaissance de la condition humaine. Avec lui, l'amour humain va connaître un approfondissement supplémentaire, car il s'agit pour lui de révéler le goût du crime au cœur même de l'amour, leur racine commune. Freud le reconnaîtra en faisant assassiner Moïse par son peuple, interprétant la fin tragique de Moïse en s'inspirant du sort échu à Jésus. L'aveu de ce meurtre, de la nécessité de ce meurtre dans l'économie du christianisme, Georges Bataille le suppose dans son avant-propos au *Procès de Gilles de Rais* : « Peut-être même, au fond, le christianisme est-il une exigence du crime, exigence d'une horreur dont, en un sens, il a besoin pour en être le pardon. [...] Le christianisme implique l'humanité qui porte en elle cette extrémité délirante, que seul il a permis de supporter. De même, sans l'extrême violence qui nous est donnée dans les crimes d'un sire de Rais, pourrions-nous comprendre le christianisme ? »²⁰.

Dorénavant l'amour ne peut plus ignorer la poussée criminelle dont il procède : le désir de l'autre correspond aussi au désir de le tuer. Aimer, sans nier cet horizon de l'amour où l'autre est réduit au statut d'objet à sacrifier, c'est assumer une liaison pulsionnelle dont l'homme Jésus démontre la pertinence. L'amour qu'il demande exige de chacun la capacité de se confronter à la haine que lui, Jésus, suscite et qui réclame son meurtre afin de manger son corps et boire son sang. Sans inclure cette pointe extrême du désir, pas d'élaboration de la cruauté ni d'ouverture à l'amour.

On comprend mieux combien la faute change de régime avec le christianisme : elle n'est plus en rapport avec la transgression de la loi, mais avec la défaillance de l'amour, une peur qui retient d'aimer jusqu'au point de retrouver en soi ce socle de haine. Cette crainte fonctionne comme une butée qui empêche chacun d'intérioriser sa criminalité.

Le jeune homme riche qui dans les Évangiles synoptiques (Mt 19, 16-22 ; Mc 10, 17-22 ; Lc 18, 18-23) observe la loi et les commandements, demande au « bon » Jésus ce qu'il peut faire de plus pour « être parfait » ; il reçoit deux réponses : Jésus ne se dit pas bon et lui propose de tout vendre et de le suivre. La raison lui ordonnera de ne rien en faire, puisqu'il lui est offert d'aimer sans mesure au point de mettre sa vie en péril par une

20. Bataille G. (1958). *Le procès de Gilles de Rais*. Paris : 10/18, 1997, p. 16.

dépense totalement inconsiderée. Mais entend-t-il ce que Jésus lui dit par son énonciation radicale : *fais face à la haine en toi que l'amour de l'autre implique* ? Aimer l'autre jusqu'à accepter d'affronter en soi ce qui exige sa disparition, c'est exposer la dimension inadmissible de l'amour. C'est aussi, pour le chrétien, se situer sur une ligne de crête, puisque destiné à aimer l'autre comme lui-même, il est invité à devenir l'autre ou à le réduire au même, ou encore, et c'est là où Dieu l'attend, à s'aimer lui-même comme un étranger.

BIBLIOGRAPHIE

- FREUD S. (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Folio, 2000.
- FREUD S. (1908). La morale sexuelle civilisée. In : *La vie sexuelle*. Paris : PUF, 1969, pp. 28-56.
- FREUD S. (1912). Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse. In : *La vie sexuelle*. Paris : PUF, 1969, pp. 55-65.
- FREUD S. (1913). Le thème des trois coffrets. In : *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Gallimard, 1933, pp. 87-103.
- FREUD S. (1921). Psychologie des foules et analyse du moi. In : *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1981, pp. 117-229.
- FREUD S. (1929). Malaise dans la civilisation. In : *OCF. P, T. XVIII*. Paris : PUF, 2002, pp. 245-333.
- FREUD S. (1937). L'analyse finie et l'analyse infinie. In : *OCF. P, T. XX*. Paris : PUF, 2010, pp. 13-55.
- FREUD S. (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*. Paris : Gallimard, 1986.
- REIK TH. (1956). *Trente ans avec Freud*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1975.
- ZALTMAN N. (1998). *De la guérison psychanalytique*. Paris : PUF.

Jean-Michel Hirt
 12, rue Lamblardie
 75012 Paris, France
 jmkhirt@club-internet.fr