

Algérie freudienne *suivi de* Le pardon interminable

Patrick Cady

La rencontre du patient avec le thérapeute s'inscrit dans une histoire collective et l'héritage archaïque de la faute, histoire et héritage dont ils sont porteurs. La prise en compte analytique du fantasme et de la réalité dans le traumatisme et l'élaboration du sentiment de culpabilité débordent donc de l'individuel et d'un familialisme tant reproché à la psychanalyse. Cela étant, une question se pose : le pardon que l'on oppose à la violence est-il un leurre que l'analyse dévoile au même titre que l'illusion religieuse dont il serait la quintessence ou bien au contraire le pardon est-il une capacité psychique fondamentale que le travail analytique promeut par la remise en jeu de la culpabilité dans le transfert et par l'interprétation?

Algérie freudienne

- **J**e préfère me sacrifier pour qu'il ne soit pas livré à lui-même.

Ce sont les premiers mots qu'un père me fait entendre lors de son premier rendez-vous. D'origine kabyle, d'éducation musulmane mais n'étant plus ni croyant ni pratiquant, de revenus modestes, il a mis son fils dans une école privée, catholique et beaucoup plus coûteuse que l'école publique.

J'ai l'habitude d'entendre des parents me dire qu'ils se sacrifient pour leurs enfants en faisant allusion à l'argent qu'ils dépensent pour leur éducation. Ce n'est pas non plus la première fois que j'entends énoncer ainsi l'obsession, le but du sacrifice: « pour qu'il ne soit pas livré à lui-même ». Ce jour-là, je me dis que la gratuité des consultations dans le centre où je le reçois ouvrira peut-être un espace non-sacrificiel, mais je me contente de lui dire que les expressions qu'il emploie - se sacrifier et être livré à - sont des expressions fortes qui font entendre beaucoup d'angoisse et de souffrance. Je me demande aussi si ce n'est pas lui qui vient se livrer aujourd'hui et à qui.

Mais il veut d'abord parler de son fils âgé de douze ans qu'il a emmené avec lui. Celui-ci ajoute depuis quelque temps à ses difficultés scolaires déjà anciennes des bagarres et des vols. C'est le vol d'argent qu'il considère comme le signe le plus inquiétant.

- Par dessus tout ça, il nous cache tout, ajoute-t-il comme pour conclure.

Il est le seul à lever la main sur son fils, mais il semble se perdre comme sujet dans cette violence:

- On le frappe, on le punit, rien à faire.

Il scande ses « on » en frappant mon bureau. Mon stylo à plume avec lequel je suis en train d'écrire fait une tache. Je me raccroche à la lecture du texte de Freud *On bat un enfant* par Laplanche: mon père bat l'enfant que je hais, mon père me bat, on bat un enfant. Quelque chose fait déjà tache dans mon contre-transfert.

- Est-ce que votre fils s'est toujours montré aussi résistant?

Il ne comprend pas bien ma question, à cause du « résistant ». Ce mot a toujours été réservé à son père, membre du FLN. Ça le trouble beaucoup que son fils puisse « résister » à ses coups. Je n'avais aucune intuition; j'étais seulement occupé à établir ma propre résistance face à cet homme dont la simple claque sur le plat de mon bureau semble éprouver les points vulnérables du meuble.

Quand son fils a eu six ans, juste avant qu'il entre à l'école, son petit frère est mort à la naissance.

- Ma femme et moi, on n'a pas voulu rester sur cet échec; deux ans après, on a eu notre fille.

Si la mort de cet enfant est l'échec du père, l'échec scolaire du fils vivant met-il le père en danger de mort?

Un silence a suivi l'annonce de cette nouvelle naissance. Un silence de mort, c'est comme ça que je l'entends. La mort, pour cet homme, suivrait-elle de près la naissance?

Il finit par se tourner vers son fils. Celui qui résiste à la violence de son père, pour rester peut-être son fils, le bagarreur, le dur, tente de résister à un chagrin plus fort que la violence paternelle. Le père se lève alors brusquement, m'affirme que son fils parlera plus facilement seul avec moi et quitte la pièce. Il me le livre, il me le confie aussi peut-être.

Je parle à ce fils de ce qui l'a bouleversé, de la souffrance qu'il a entendu comme moi dans la voix de son père. Il me dit qu'il découvre tout ~a aujourd'hui. Je lui dis que je sais encore très peu de choses sur ce qui rend son père si malheureux, mais que j'ai déjà compris que ce dont lui, son fils, souffre, c'est du malheur de son père, à tel point que peut-être il le met en colère pour le voir moins malheureux. Le garçon acquiesce en ayant l'air soulagé.

Je fais rentrer le père et lui répète mon propos en concluant que pour l'instant la nécessité d'une psychothérapie ne semble pas concerner son fils. Du coup, il me raconte qu'il a été en traitement pendant des années avec un psychiatre qui lui prescrivait du valium et d'autres médicaments.

- C'est vrai qu'on lui a caché ça, comme le reste.

- Et depuis, votre fils vous cache tout, pour obéir. Il se tourne vers son fils.

- Tu peux te confier à moi.

- Pour qu'il puisse le faire, il faudra d'abord que vous puissiez parler de votre souffrance, de tout ce que vous avez enfoui de votre histoire.

Cet homme a décidé de revenir me voir seul.

Il a neuf ans - âge où son fils a commencé de provoquer sa colère- quand son père, pendant la guerre d'Algérie, est accusé d'avoir participé à un attentat, arrêté et torturé jusqu'à la mort. Peu de temps après, il assiste seul, une nuit, dans la campagne, à l'accouchement de sa mère d'une petite fille prématurée d'un mois. Le matin, sa mère mourante l'envoie chercher de l'aide. Il part, seul et à pied, chercher du secours.

Sans que rien ne m'indique si la petite fille a survécu, il marque un temps de silence et fait faire un saut à son récit. S'arracher sans un mot au corps de sa mère mourante, courir dans la campagne encore endormie sans savoir s'il trouvera du secours à temps, son silence tente de me le faire partager.

Le saut le fait passer au Maroc, au moment où il quitte ses études en quatrième pour nourrir sa famille.

- Je me demande si je ne regrette pas mon sacrifice maintenant. Je ne voulais rien devoir à mes oncles, montrer que j'étais déjà un homme.

Devenir un « homme », c'est toujours lié à un sacrifice de quelque chose de soi, mais quand une telle nécessité psychique s'impose après une enfance clôturée par un traumatisme, sans adolescence ni rituel de passage, le sacrifice n'est plus symbolique mais mutilant.

Un nouveau silence et un nouveau saut dans le récit le fait arriver en France. En quelques mots, il se précipite au décès de son deuxième enfant.

- Ca m'a coupé les jambes.

- Cette sensation des jambes coupées, vous l'aviez déjà éprouvé dans vos jambes de neuf ans, quand vous couriez contre la mort.

Il pense à son fils qu'il a vu jouer au football récemment. C'est seulement maintenant qu'il réalise à quel point il se sentait bizarrement angoissé tout le long du match. Il trouvait que son fils ne courait pas assez vite. Il avait dû se retenir pour ne pas le frapper après le match. Puis dans sa voix, la violence se heurte au désespoir.

- Je voudrais tellement qu'il devienne médecin.

Il me supplie. Il n'est peut-être pas trop tard. Il demande à son fils de devenir celui qui avait manqué cette nuit-là, le sauveur de sa grand-mère, mais aussi d'être son propre père, celui qui le guérirait de son angoisse, le libérerait de sa violence. Il relance mon interprétation par une formule qui situe peut-être son désir dans une transgression religieuse.

- Dans le fond, je demande à mon fils de réécrire ce qui est écrit.

- Et il fait beaucoup de fautes, n'est-ce pas?

- Vous parlez de l'orthographe? Oh, c'est un drame pour lui dès qu'il s'agit d'écrire.

À la séance suivante, il précise que ses crises d'angoisse ont lieu quand sa femme lui téléphone, comme il le lui a demandé, chaque fois que leur fils a fait une bêtise et qu'il ne peut être sur place à cause de son travail.

- J'imagine toujours que ces bêtises le mettent en danger de mort.

Quand il raccroche, il se frappe lui-même, quelquefois violemment.

- Votre père n'a pas pu être présent pour sauver votre mère; vous avez pu lui en vouloir.

- Cette nuit-là, il était déjà mort, mais je ne le savais pas.

Un sentiment de culpabilité écrase sa voix. Il n'a jamais dû pardonner à son père de n'avoir pas été là et même de n'avoir pas été encore vivant. Il ne s'est pas plus pardonné à lui-même d'en avoir voulu à son père mort. Mais il est trop tôt pour qu'il puisse l'entendre. Je lui demande simplement si tous les Français représentent pour lui les tortionnaires et assassins de son père.

- J'espère que non.

- Vous espérez que votre haine n'est pas aussi étendue ou que les Français ne sont pas tous les tortionnaires et assassins de votre père?

- C'est seulement quand les médecins de l'hôpital n'ont pas pu sauver mon deuxième fils que je me suis dit: ces Français, ils savent torturer et tuer, mais ils sont pas capables de sauver un enfant! J'étais tellement désespéré d'être là et de ne rien pouvoir faire. Je savais bien que je disais n'importe quoi.

Au rendez-vous suivant, il commence par l'énoncé des dernières bêtises et mauvaises notes de son fils.

- Mais, ajoute-t-il, je me contrôle mieux avec lui; je lui ai donné seulement des claques; les coups de poings, c'est fini.

Puis, sans transition,

- J'espère que vous savez ce que vous faites.

Il espère que sa haine ne va pas s'étendre jusqu'à moi; j'évite toute interprétation qui risquerait de désamorcer sa violence, ce serait rendre impossible le travail. Il va falloir pour un temps que je prenne le risque d'être le Français qui le torture au lieu de soigner son fils. Au lieu de lui répondre: « vous vous demandez si je suis sûr que la meilleure façon d'aider votre fils, c'est de prendre soin de vous », je lui dis:

- Vous me demandez si je suis conscient de ce que je fais en travaillant avec vous au lieu de prendre soin de votre fils.

Que je traduise sa pensée n'est pas une réponse. Il me le fait savoir. Il part dans une récapitulation de ses griefs envers les médecins, les psychiatres et les psychologues. Mon bureau chancelle sous les claques qui ponctuent ses rancœurs.

- En qui voulez-vous que j'aie confiance, conclue-t-il?

- Pour l'instant, seulement en votre fils; lui continue de provoquer vos colères pour vous maintenir en vie.

La vitesse de mon interprétation était une nécessité; je ne pouvais pas rester à subir sa violence. Il me fallait contre-attaquer ainsi.

- Si ce que vous dites est vrai, je suis un monstre.

- C'est quand vous étiez encore enfant que vous avez cru être un monstre?

- Est-ce que votre père vous battait?

- Mais mon père était un héros, lui... Et vous vous êtes senti un monstre à l'annonce de sa mort, en découvrant que vous ne ressentiez pas que de la peine.

- À quoi ça va servir de remuer tout ça?

Il en est là de sa résistance quand mon téléphone sonne. Sa femme veut lui parler. Avant de lui passer son mari, je suspends le temps de son urgence pour lui dire qu'elle aussi peut venir ici se faire entendre, trouver quelqu'un d'autre que moi à qui parler. Lui ne montre que sa rage, pas de surprise; le message est bien sûr que leur fils a encore fait des siennes. L'irruption de ce scénario dans la thérapie a été téléguidé par lui: il avait dit à sa femme de l'appeler au centre pendant sa séance s'il se passait quoi que ce soit. La suite est tout aussi prévisible; mon bureau en prend encore un coup et il me prend à partie.

- Vous le voyez maintenant à quoi ça nous mène?! Vous m'entraînez dans mon passé et pendant ce temps-là, il peut arriver n'importe quoi à la maison. C'est trop risqué, j'arrête, je ne reviendrai pas.

Il pousse son corps dehors à coups de mots. Je l'entends encore se pousser dans le couloir.

Il reviendra, m'engueuler, me menacer, se livrer, se confier. Chaque semaine, pendant plusieurs mois, il viendra chercher du secours ici pour lui, enfin. La violence de ses cauchemars lui reviendra le matin, lui qui se réveillait depuis si longtemps « épuisé de trop de vide ». Cette violence semble peu à peu disparaître de sa vie éveillée pour se concentrer entièrement dans ses productions oniriques qui, malgré leur violence persistante, provoquent en lui « des sensations de rêve ». Il s'inquiétera d'une telle bizarrerie jusqu'à ce qu'il se l'explique par la réapparition comme toile de fond de ses rêves des paysages de son enfance, « un peu comme des décors de théâtre qui n'ont pas de rapport avec ce qui se passe sur la scène. On dirait qu'ils sont là pour me consoler de toutes ses horreurs ». Quand il me parle du paysage, il m'invite, se met en peine de le décrire, pratique dans la façon de s'adresser à moi la loi de l'hospitalité qui lui revient de son peuple. Sa description de la montagne protectrice et des arbres nourriciers contient son enfance. Tout au contraire, quand il revient sur l'action violente du rêve, il m'exclut et m'agresse dans son ton et ses associations.

Mais si la montagne, présence maternante du rêve, rassure le rêveur, la permanence de ce décor, quelle que soit l'action en jeu, semble convoquer toutes les scènes de violence pour les fondre en une seule. Son père et sa mère sont soumis à la même torture menée par un bourreau invisible; les soldats français sont là en spectateurs, mais tout aussi coupables, précise-t-il, de ne pas intervenir pour les sauver. Sans pour autant parvenir au cours de nos entretiens à déchiffrer là une scène originaire, il va néanmoins découvrir, derrière sa position de témoin impuissant, la violence du rêveur. Il remarque aussi que seul son père, torse nu, est marqué de blessures, sa mère étant toujours enfouie avec beaucoup de désordre et de confusion sous des linges ». Prendre conscience de cette violence onirique lui permet de parler de la violence de son père contre lui. Il se souvient que son père le battait devant sa mère. Ça l'angoisse de se demander ce qu'elle ressentait alors. Non, il ne sait pas si sa femme est présente dans la pièce quand il bat son fils. Non, il ne sait pas ce qu'elle ressent. Lui-même souffre à chaque fois. Il croit qu'il prend toute la souffrance sur lui, qu'il n'impose à son fils que la douleur physique de la punition. Il invoque une tradition, une légitimité culturelle qui semble fantomatique.

Je lui fais part de mon ignorance, tant de la culture berbère que de la pensée de l'Islam sur la question et lui demande de m'aider à comprendre à quoi il se réfère. Ma proposition suscite en lui de la méfiance, suivie d'un désarroi. Il a « tellement plus voulu entendre parler de tout ça ». Tout ça? La religion, sa famille de paysans dans les montagnes, son enfance. Il n'a plus jamais été les revoir. Lui est français, technicien en électronique et suit actuellement une formation pour devenir ingénieur. Il veut que son fils fasse des études à un niveau encore plus élevé que le sien. Il ne dit plus qu'il veut en faire un médecin, mais il veut toujours le mettre à la place qu'il n'a pas pu occuper, celle du père. À toute son opposition, je ne trouve qu'une question à répondre: - Mais alors, qui prend soin de vos arbres dans vos rêves?

- Je ne sais pas si c'est votre grand-père ou votre grand-mère, qui de votre famille ou de votre peuple, mais il faut bien que vous ayez gardé ce lien, cette présence en vous, sinon les arbres dans vos rêves ne donneraient plus de fruits et peut-être même que vos nuits ne donneraient plus de rêve.

Cette façon de relancer la parole du patient m'est étrangère de par ma formation d'analyste. Ce style imagé ne m'est pas davantage personnel. Il exprime bel et bien une empathie contre-transférentielle avec la culture de l'autre, empathie qui entraîne une certaine résolution de la crainte que m'inspirait la violence mal contenue de cet homme. Mais cette empathie, allant presque jusqu'à un pastiche oratoire est aussi une façon de camoufler ma différence de Français par laquelle je reste la cible de son transfert haineux. En intervenant ainsi, je cherche à me fondre dans le décor maternant de ses rêves. Mon empathie, toute entachée qu'elle soit de ruse inconsciente, n'en déclenche pas moins chez lui le désir d'entendre résonner sa conflictualité psychique au sein d'une culture qu'il aurait cru supprimer en lui impunément, lui qui avait mis le meurtre du père sur le seul compte de ceux qui l'avaient perpétré dans la réalité de la guerre.

Il demande à sa femme, comme lui originaire de Kabylie, si elle se souvient des coutumes, des rapports entre les gens dans la famille et au village et quel rôle y jouait la religion. Il me rapporte ses propos et cesse ainsi de maintenir sa femme dans le mutisme du témoin impuissant. Elle lui parle de tous ceux avec qui ils ont rompu tant de liens. Elle cesse de lui téléphoner chaque fois que leur fils fait encore une bêtise. Je suppose qu'elle a moins peur de lui puisqu'ils se parlent au point qu'ils connaissent leur première dispute, ce qui me vaut un « voyez où ça nous mène tout ça » qu'il ne m'avait pas fait entendre depuis longtemps.

Une nuit, il rêve qu'il creuse dans le roc une colonne géante pour rendre hommage à l'héroïsme de son père. Mais les habitants de son village lui reprochent d'avoir défiguré la montagne; Il se sent indigné, mais coupable quand même. Le contentieux de la guerre ressort: tout le monde n'était pas du même bord, il y a eu des règlements de compte jusque dans les familles. Rien de la scène originaire inscrite ici n'est évoqué. Mais par contre, d'avoir relié dans ce rêve un sentiment de culpabilité avec les gens de son village le redynamise dans un projet réparateur: il décide de partir faire un voyage là-bas.

Nos rendez-vous auront leur part dans la préparation de ce retour. À mesure qu'il reprend contact par lettres avec tel ou tel membre de sa famille, des récits s'entrecroisent, refont des liens à travers les parentés et les générations. Il se met à instruire son fils de sa famille, de son peuple, de sa religion. Il ne veut pas qu'il soit trop ignorant en arrivant là-bas. À la grande surprise du père, le fils sort de l'apathie qu'il manifeste habituellement en sa présence et se met à lui poser des questions. Une lettre fait un jour resurgir un fantôme: sa petite sœur n'est pas morte avec sa mère en venant au monde. Elle-même vient d'avoir un fils. Elle lui a déjà parlé de son oncle qui a dû partir un jour alors qu'elle était encore une enfant. Elle est restée au Maroc depuis. Si c'est possible, elle le retrouvera en Kabylie quand il viendra. Il découvre qu'il avait rendu sa sœur responsable de la mort de leur mère. Il ne peut s'empêcher de penser qu'il lui pardonne, lui le coupable, le grand frère qui l'a abandonnée après avoir fait l'homme protecteur avec elle. Je lui souligne que sa sœur raconte qu'il a « dû » partir. Elle ne le fait pas pour garder intacte l'image de son grand frère, mais parce que c'est une vérité qu'elle a ressentie pour elle-même: leur relation a été très intense, très exclusive; il fallait qu'il parte pour que chacun se libère et construise sa vie. Ça n'empêche pas qu'il pouvait lui en vouloir, et de la mort de sa mère et de cet attachement trop fort. Il faut bien qu'il lui pardonne puisqu'il a mis la faute sur elle. Vouloir soumettre ce qui se passe en lui à une justice rationnelle ne serait d'aucune vertu réparatrice.

De retour à mon bureau après les vacances d'été, une carte postale m'attend. Des arbres fruitiers y laissent deviner un paysage montagneux, avec au dos quelques mots pour conclure: « tous ici disent que c'était écrit, mais je crois qu'il faut trouver comment parler pour que ça s'écrive. Merci de m'avoir aidé à terminer ma guerre ».

Le pardon interminable

Le péché originel de la psychanalyse

Ce que Freud découvre en assistant aux autopsies du médecin légiste Brouardel à Paris, c'est une inscription sur le corps dont Charcot ne parle pas à propos de l'hystérique. Cette inscription est celle de toutes les formes de violence exercée par des adultes et dont les cadavres d'enfants autopsiés portent les traces. À cette époque, ils sont des milliers d'enfants chaque année, en France comme ailleurs en Europe, à mourir de la torture et du viol. Freud montrera que cette violence est toujours de nature sexuelle, même quand elle ne présente pas de caractère génital et que les adultes pervers ne sont pas des monstres à part, mais que les pulsions sadiques sont à l'œuvre en chacun de nous. Ce sadisme, pédophile et très souvent incestueux, est, comme l'écrit Freud, ce « que la science préfère ignorer ». Freud découvre que l'hystérie est liée à de tels traumatismes, mais, après avoir accusé son propre père d'abus sexuels sur ses frères et sœurs, Freud l'innocente, juste avant le premier anniversaire de sa mort, jour du jugement dans la religion juive, avec tous les pères en renonçant à sa découverte sur l'hystérie, appelée par lui « théorie de la séduction ». Ce rapport à son père et à la religion juïque, Freud ne fit jamais la démarche d'une analyse pour le comprendre. Lacan appelait cela « le péché originel de la psychanalyse ». C'était dire à quel point toute la théorie freudienne restait marquée de cette méconnaissance originelle.

Ce qui est à l'œuvre dans l'abandon de la théorie de la séduction était déjà en germe dans l'abandon de l'hypnose. Freud y renonça, alléguant le manque d'efficacité d'un tel procédé, mais cela n'empêche pas de reconnaître à un tel renoncement deux raisons d'un autre ordre: sous hypnose, les patients en disent trop sur leur histoire et Freud, forçant ainsi des secrets, se retrouve dans le rôle de l'adulte violeur. Ces dernières années, des psychanalystes ont renoncé à la psychanalyse pour renouer avec l'hypnose, invoquant à nouveau la même recherche d'une efficacité thérapeutique, comme si entrer dans la compréhension de la souffrance d'une personne ne pouvait se faire que par effraction. Pourtant les patients ne cessent de nous montrer que ce n'est pas en quittant la psychanalyse que nous trouverons cette efficacité thérapeutique, mais en y articulant le conflit psychique interne avec l'histoire familiale, culturelle et sociale du sujet.

Freud renonce à l'hypnose parce que le degré de consentement du patient à sa propre parole lui paraît décider de l'issue du travail. Il renonce à la théorie de la séduction en affirmant que le fantasme et l'acte se confondent pour l'inconscient dans une seule et même réalité psychique. Effet inconscient peut-être de sa confrontation avec le religieux chrétien, par ces deux renoncements, Freud adhère à ce que le Concile de Latran donne quelques siècles plus tôt comme principes qui guideront la pratique de la confession, le degré d'adhésion à l'acte de contrition et l'équivalence de la pensée et de l'acte, seul le consentement à l'acte déterminant le péché. Peut-être que si Freud avait fait ce rapprochement, il aurait découvert que ce rite maintenait vivante la mémoire du pardon et du même coup se serait interrogé sur le rituel amnésique de la cure analytique. Lui qui n'a cessé de maintenir que rien ne se perd du noyau fondateur d'une culture et « qu'il n'y a pas de processus psychique qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit » (Freud, 1912, 182), comment pouvait-il croire que sa volonté d'athéisme suffirait à expurger le religieux de son inconscient? Ce qu'il présentait lui-même comme le fondement de l'inconscient et de sa théorie, cet héritage archaïque dont la religion est le « représentant privilégié », non seulement nous autorise, mais aussi nous oblige à questionner ici chez Freud, petit fils de rabbin hassidim, l'inscription religieuse du processus psychique du pardon.

Tirailé entre deux sources de pensée, l'une laïque, l'autre religieuse, Freud ne peut choisir entre la notion laïque de faute - très surmoïque puisqu'on est censé pouvoir d pas la commettre, et si on l'a commise, pouvoir la réparer par soi-même - et la notion religieuse de péché - péché incontournable puisque originel et toujours réparable dans le recours à l'Autre, Dieu, par ses représentants, le prêtre et le « prochain ». Avec la notion de péché, le pardon est un processus intersubjectif réparateur. La conflictualité culturelle dans la pensée de Freud ne cessera jamais de s'exprimer dans son œuvre par les nombreux retours à la théorie de la séduction, quelles que soient les élaborations théorique la reniant. Issue chez Freud du croisement de la loi mosaïque et de la morale laïque, cette notion de faute domine suffisamment cette conflictualité pour ne laisser aucune place explicite au processus psychique du pardon dans la théorie freudienne et la cure analytique. Ne pouvant intégrer le processus psychique du pardon dans la psychanalyse, Freud se trouve obligé non seulement de maintenir la faute dans l'imaginaire, mais en plus de renoncer à la visée thérapeutique de l'analyse, puisque « l'attente croyante » du transfert est vidée par lui de ce qui pourrait lui donner sa capacité réorganisatrice et réparatrice.

Freud dîne tous les jours en compagnie de la statue du commandeur en imposant dans les repas de famille son mutisme absolu et l'étrange rituel qui consiste à poser sur la table, face à lui, la statuette antique, dernière en date de sa collection. Marie Balmory, dans *L'homme aux statues* (1979) nous amène dans son enquête passionnée à reconnaître que ces statues représentent à la fois le commandeur, Moïse le porteur de la loi et en même temps les conquêtes imaginaires de Freud, la collection de celui-ci comportant d'ailleurs, paraît-il, un nombre de statuettes approchant « mille e tre », le nombre des conquêtes de Don Juan. Mais ce qui frappe le plus les témoins de ce rituel, c'est le mutisme de Freud. Or, ce mutisme, qu'il le rencontre dans le personnage d'un rêve ou d'un roman, ou chez un patient en séance, Freud le rattache à la mort, entre autres comme identification à un mort. Freud, mutique, occupe donc la place du père mort; met-il en scène aussi son silence d'objet amoureux conquis par son père? Le silence qui oblige Freud à confier au rituel, que ce soit dans les repas ou dans les séances d'analyse, une mémoire insoutenable, est-ce le triple silence du porteur de la loi, du père incestueux et de l'enfant victime et témoin pétrifié de cette violence exercée sur ses patients comme sur ses frères et sœurs? Est-ce là que s'inaugure dans le rituel analytique un silence dont la visée sacrificielle est parfois plus redoutable encore que celle de l'interprétation? Comme le souligne Armand Abécassis, « que le jour de Kippour soit la commémoration suprême de toutes les fêtes juives, même du jour du chabbat, signifie que le pardon est condition fondamentale du calendrier et donc de l'Histoire » (Abécassis, 1993, 155). Quand le silence de l'analyste ne résonne d'aucun écho de la fonction pardonnante, que son analysant s'en trouve déshérité de son archaïque, pétrifié dans le désêtre, c'est peut-être que le divan sur lequel il s'allonge est le tombeau de son histoire.

Le travail analytique : un travail de pardon

Parmi tous les psychanalystes qui reçoivent parents et enfants, nombreux sont ceux qui, en rupture avec leur propre théorisation, travaillent à ce que les parents puissent accéder au sentiment de responsabilité de leurs actes vis à vis de leurs enfants, épargnant à ceux-ci la plupart du temps une psychothérapie personnelle. Le psychanalyste aide les parents à pouvoir se reconnaître, s'assumer avec leur enfant dans leurs défaillances de parents, dans les non-dits, les carences et les éventuelles maltraitances qu'ils lui font subir. Pour cela, il faut que les parents comprennent comment ils sont pris, avec leurs enfants et leurs propres parents, dans une même histoire familiale porteuse d'une difficulté de vivre, mais pris aussi dans une même humanité qui n'a pas en partage une imaginaire perfection, mais au contraire une conflictualité douloureuse.

Un parent qui a maltraité son enfant, continue de le faire en niant ce qu'il lui a fait subir. Or, quand un psychanalyste allonge sur son divan cet enfant devenu adulte et refuse de reconnaître la réalité de ce qu'il a subi, que ce soit dans les faits ou dans leurs conséquences actuelles, il maltraite à son tour cette personne, la méconnaît dans sa souffrance qui du même coup s'aggrave. Le danger que fait courir à ce patient la cure analytique s'inscrit dans une répétition créée par le psychanalyste, transférentielle de l'un à l'autre sans doute, mais qui n'a rien d'imaginaire.

L'analyste doit-il suspendre tout jugement de réalité ou reconnaître la réalité du traumatisme? C'est encore la réponse à cette question qui différencie la prise en compte clinique du pardon chez Kristeva et Balmory.

Julia Kristeva, dans sa lecture de *Dostoïevski, l'écriture de la souffrance et le pardon* (1987), reconnaît le pardon comme étant nécessairement à l'œuvre dans la cure. Elle présente le pardon comme inhérent à l'économie de la renaissance psychique et comme un processus qui lutte contre la paranoïa. Esquissant un parallèle entre l'écrivain qui s'identifie avec le criminel et l'analyste qui assume d'incarner ce criminel dans le transfert, Kristeva montre que le pardon fait partie intégrante du travail littéraire comme du travail analytique. En partant du travail de l'écrivain plutôt que de celui de l'analyste, elle découvre que le pardon est « un geste d'affirmation et d'inscription du sens » et donc que le pardon est déjà mis en œuvre dans le travail d'interprétation. Marie Balmory, dans *L'homme aux statues* (1979), rappelait que dans l'Antiquité, la faute était ce qui brisait l'union des deux moitiés de l'objet symbolique de l'alliance, le symbole. Si l'interprétation est ce qui fait retrouver au sujet le chemin de l'alliance, c'est que le pardon y est sous-jacent. Dans le transfert et le contre-transfert, deux sujets renouent une alliance dont le thérapeutique est une propriété et non un but, une alliance qui n'existe que dans la visée commune d'une production de sens. L'interprétation, comme le pardon, s'effectue à deux.

À travers l'alliance dite thérapeutique, c'est la question du pardon qui se rejoue dans le transfert. Mais pour qu'une telle alliance se noue, il faut d'abord que dans ce transfert se revive et se retrouve l'offense, comme le souligne encore Marie Balmory dans *Le sacrifice interdit*. Cela ne peut se faire que si l'analyste accepte « de porter symboliquement les fautes, dont personne n'a voulu assumer le poids, commises envers le patient » (Balmory, 1986, 74). J'ajoute que si l'analyste le comprend comme tel, le transfert négatif est ce qui rend l'analyse possible et non le contraire comme on l'entend encore. Mais pour Kristeva, l'analyste n'assume en aucun cas de porter dans le transfert la faute ou s'originerait le traumatisme du patient. Tout au contraire, le seul « criminel » « avec » lequel Kristeva, analyste, s'identifie, c'est le patient. L'ambiguïté de son propos vient de ce qu'elle parle du travail avec un patient mélancolique, tout en écrivant en écho sur le travail analytique en général. Mais ce n'est pas le seul glissement; l'identification au patient criminel laisse place à l'identification « avec la souffrance et l'horreur de l'autre » (Kristeva, 1993, 81). Le « avec » montre ici sa fonction qui est de maintenir le caractère partiel de l'identification. Une identification qui devient partielle est déjà une désidentification, processus que Kristeva donne ici comme aboutissement du « long travail de pardon » de l'analyste. S'agit-il de pardonner « avec » l'autre? Cet « avec », pour le coup, nous rendrait une affinité de pensée avec l'auteur, mais Kristeva n'en dit rien. Sa formulation laisse au contraire supposer que le travail du pardon consisterait avant tout pour l'analyste à se déprendre de son empathie à l'égard de son patient, de son identification avec lui, bref de tirer son épingle du jeu transférentiel en se mettant hors du partage de toute culpabilité. Or, l'empathie, l'identification et le partage sont au contraire ce qui permet de promouvoir la fonction pardonnante de l'écoute et de la parole dans la cure.

Ce qui montre que son pardon était une réappropriation contre-transférentielle d'un processus inhérent à la cure, c'est que, huit ans plus tard, dans *Les nouvelles maladies de l'âme* (Kristeva, 1993), l'interprétation n'est plus pour elle pardonnante, mais meurtrière et sacrificielle. Kristeva avait pourtant là une articulation essentielle à opérer. Le pardon participe de la violence de l'interprétation; le travail interprétatif est à la fois sacrificiel et pardonnant. Le pardon ne peut se déprendre de la violence qu'il dépasse. À ne pas le comprendre et l'assumer, nous renversons l'effet du pardon en nous inscrivant, non dans la fraternité de la culpabilité archaïque, mais dans la toute-puissance narcissique de l'innocent. Si l'analyste s'accapare la fonction du pardon comme son désir, il manque à sa neutralité sexualisée tout autant que s'il donnait libre cours à ses pulsions thérapeutiques. Le désir de pardonner et le désir de guérir ne sont-ils pas le même désir meurtrier d'en finir avec l'altérité de l'autre, de vouloir supprimer sa dette, sa culpabilité comme différence, même si, paradoxalement, la chasteté de l'analyste à l'égard de ses pulsions thérapeutiques ne le dispense pas de ce qu'on pourrait appeler un devoir d'espérance.

Comme ce mot d'« espérance », celui de « pardon » résonne pour nous dans son origine religieuse. Mais de quel religieux plus ou moins refoulé le pardon à l'œuvre dans la cure analytique est-il porteur?

Le travail de construction qui prolonge l'interprétation permet au patient d'anticiper une réorganisation psychique, voire une réunification, qui n'existe pas encore en lui. Les religions judaïque et chrétienne énoncent le péché comme ce qui nous divise en nous-mêmes, et le pardon comme ce qui nous fait anticiper, dans le regard de Dieu, une unité spirituelle d'harmonie et de perfection que tout croyant, à moins de délirer, sait ne pas être de ce monde. Or Lacan a montré que le moi est le fruit d'une identification du sujet ainsi naissant à l'objet du désir de l'Autre. Enfant, nous anticipons une unité somato-psychique dans notre image reflétée par le miroir grâce au regard de notre mère qui nous soutient dans une telle identification. Réactualisant l'aliénation constitutive de notre subjectivité, le pardon peut être ainsi reconnu à l'œuvre dans la reconstruction interprétative analytique.

La religion juive différencie l'offense faite à Dieu dont le pardon s'obtient par la seule observance du rituel de l'offense faite au prochain qui doit d'abord accorder son propre pardon pour que Dieu puisse donner le sien. Comme l'énonce la Michna, « les fautes de l'homme envers Dieu sont pardonnées par le jour du Pardon; les fautes envers autrui ne lui sont pas pardonnées par le jour du Pardon si, au préalable, il n'a pas apaisé autrui. » Dans la religion catholique, la prière « Notre Père » se termine ainsi : « [...] et pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » Le croyant ne se pose pas ainsi comme modèle à suivre pour son Dieu, on s'en doute. Cette prière l'engage dans un contrat: il ne peut obtenir le pardon de Dieu que dans l'exacte mesure où lui-même pardonne à celui qui l'a offensé. La condition judaïque du pardon énonce que le prochain, en tant qu'offensé, pardonne pour que Dieu pardonne à son tour l'offenseur, alors que la condition chrétienne, si elle énonce également que le prochain, en tant qu'offensé, doit prendre l'initiative du pardon, c'est pour que Dieu puisse lui pardonner en tant qu'offenseur. La condition judaïque met l'accent sur la demande de pardon à son prochain, représentant de Dieu, pour obtenir le pardon de celui-ci. La loi judaïque ne suppose pas ainsi une vertu magique à la demande qui, si elle comportait l'assurance d'obtenir satisfaction, ne correspondrait à rien de cette expérience de profonde vulnérabilité et d'incomplétude qu'est l'état de demande, malgré le soutien de « l'attente croyante » que cette capacité de demande suppose. La loi judaïque pose l'acceptation de cette vulnérabilité dans la demande comme condition de la capacité réparatrice et réorganisatrice du pardon. La loi chrétienne, en posant comme condition de se reconnaître toujours pécheur, c'est-à-dire offenseur, quelque soit son état d'offensé, exige la reconnaissance d'une incomplétude qui amène à la même nécessité d'en passer par l'expérience de la demande. La cure analytique ne nous laisse pas contourner une telle nécessité d'expérience.

Mais pour Freud, l'élaboration de la culpabilité n'est rien tant qu'elle ne se reconnaît pas enracinée dans la culpabilité archaïque du meurtre du père. Là se situe pour lui la grande faiblesse du judaïsme qui ne reconnaît pas que ce qui le fonde, c'est le meurtre de Moïse comme répétition du meurtre du père originel. Il rend hommage à Saint Paul qui fonde le christianisme en ramenant le sentiment de culpabilité à sa source historique primitive et qui nomme celle-ci le péché originel. La culpabilité archaïque inscrite en nous forme le mur d'un impardonnable duquel le pardon va rebondir comme à la pelote basque entre les joueurs. Mais cet archaïque impardonnable est aussi l'objet même du pardon, objet inaccessible que le pardon s'efforce d'atteindre en s'affrontant à l'impardonnable du crime comme réactualisation de la violence originelle. La demande de pardon est donc enracinée dans une demande faite au père, le pardon apparaissant du même coup comme l'acte fondamental par lequel se transmet la fonction symbolique du père.

En schématisant, on pourrait avancer que plus on cherche à s'appropriier l'acte du pardon, à l'octroyer, à le refuser ou à le recevoir en son nom propre, plus on accentue l'aliénation spéculaire dont il est porteur, et que plus on le donne ou le reçoit dans une transmission à assurer, plus on renforce l'ordre symbolique qu'il génère. Mais faut-il parler d'acte pour le pardon à l'œuvre dans la cure alors qu'il s'agit d'un travail qui tend à rejoindre l'acte réunifiant sans jamais le rejoindre, avec toujours le risque qu'une perversion s'instaure qui transforme ce rapprochement asymptotique en mise en suspens menaçante. Il n'y a pas d'absolution dans l'analyse et le travail de pardon en est peut-être l'interminable même.

La ritualité de la cure analytique n'a jamais vraiment été mise à jour et cela demanderait un développement qui ne saurait trouver sa place dans les limites de cet article, mais nous pouvons toutefois remarquer que Freud utilise le même mot cérémonial (zeremoniel) pour désigner l'acte obsédant, le rituel religieux, et *dans le début du traitement*, la cure analytique. Or si Freud a déjà à cette époque repéré que l'élaboration de la culpabilité était au cœur du travail analytique, il avait déjà compris également que le rituel religieux commémorait la violence archaïque en même temps que son renoncement et que c'était par le rituel que la culpabilité pouvait se reconnaître, se partager et s'assumer. Faire de la séance d'analyse un rituel obsédant s'inscrivait donc dans cet héritage du religieux. Si on ne prend pas en compte la dimension rituelle de la confession et celle de la cure, on n'établit aucun lien entre le pardon et le rite qui, dans les deux cas, en est l'instance organisatrice. La ritualité, tant analytique que confessionnelle, dans l'asymétrie d'écoute, de parole et de posture corporelle, commémore la violence en même temps qu'elle la suspend dans une atemporalité permettant alors au travail du pardon de la dépasser. Cette suspension du temps, Kristeva la donne comme l'effet du pardon lui-même, manquant la compréhension de la matrice rituelle du pardon. L'analyste travaille avec son patient à suspendre, grâce au rituel de la cure, toute violence de désir, fût-il de pardon, pour que le processus analytique trouve son efficacité pardonnante et thérapeutique. Ce pardon que personne ne peut s'approprier sans le retourner en son contraire, l'analyste le promet certes aussi par son empathie identificatoire avec son patient, mais à la condition qu'il travaille à découvrir comment cette empathie et cette identification s'enracinent dans la fraternité d'une culpabilité archaïque inconsciente. Encore faut-il, pour que la découverte de cet enracinement ait lieu, que le rituel de la cure le réactualise sans cesse et que le psychanalyste entende l'événementiel aussi bien dans l'archaïque de l'inconscient de son patient que dans son traumatisme. Sinon, la cure pervertit l'accès du sujet à la castration symbolique et l'agressivité se déploie, non comme l'expression d'une restauration du sujet, mais comme l'apprentissage de la haine.

Patrick Cady
687, ave Wiseman, apt. 6,
Outremont, Qc H2V 3K5

Bibliographie

- ABÉCASSIS, A., 1993, L'acte de mémoire in *Le pardon*, Paris, éd. Autrement.
- BALMARY, M., 1979, *L'homme aux statues*, Paris, Grasset et Fasquelles.
- BALMARY, M., 1986, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset et Fasquelles.
- FREUD, S., 1912, *Totem et tabou*, Paris, Payot 1971.
- FREUD, S., 1913, Le début du traitement in *La technique psychanalytique*, Paris, Puf 1970.
- FREUD, S., 1939, *L'homme Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard 1948.
- KRISTEVA, J., 1987, Dostoïevski, l'écriture de la souffrance et le pardon in *Soleil noir*, Paris, Gallimard.
- KRISTEVA, J., 1993, Dostoïevski, une politique du pardon in *Le pardon*, Paris, éd. Autrement.
- KRISTEVA, J., 1993, *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris, Fayard.
- MASSON, J., 1983, *Le réel escamoté*, Paris, Aubier 1984.
- SCHNEIDER, M., 1980, *La parole et l'inceste*, Paris, Aubier.

