

Hypothèses sur la mort psychique
La mort n'existe pas pour l'inconscient,
un sophisme freudien

Jacques Roisin

Très souvent, les personnes qui se trouvent en trauma nous présentent les expériences effroyables qu'elles ont vécues sur le mode d'une rencontre avec la mort. « Ce jour-là », me dit une employée de banque qui avait subi un braquage, « j'ai eu rendez-vous avec la mort. » L'affirmation revient aussi bien chez les femmes qui ont été violées (« Je suis morte, peut-on ressusciter ? ») que chez les enfants abusés (« Ils ont tué l'enfant en moi ») ou les personnes qui ont subi la torture. Anne-Françoise Dahin¹ et Louis Crocq² ont proposé de reconnaître dans la figure mythologique des Gorgones, qui résidaient près du royaume des Ombres, le modèle métaphorique de cette rencontre. Les Gorgones étaient des créatures féminines ailées, dotées d'une chevelure de serpents et d'un regard qui tue. Dans la Grèce antique, trois masques étaient vénérés en tant que divinités, celui de Gorgo représentait la tête de la Gorgone Méduse qui avait été décapitée par Persée. Jean-Pierre Vernant avait écrit³ à son sujet : « Du fond de l'Hadès où elle gîte, la tête de Gorgo surveille en gardien

1. A-F. Dahin, « La mort dans les yeux », in *Le Bulletin freudien*, Bruxelles, n° 25, juin 1995.

2. L. Crocq, « Persée, la Méduse et l'effroi », in *Revue francophone du stress et du trauma*, août 2002, tome 2, n° 3, pp. 133-138.

3. J-P. Vernant, *La mort dans les yeux – Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985.

vigilant les frontières du domaine de Perséphone. Son masque exprime et maintient l'altérité radicale du monde des morts qu'aucun vivant ne peut approcher. Pour en franchir le seuil, il faudrait avoir affronté sa face de terreur et s'être, sous son regard, transformé soi-même en image de Gorgo, en ce que sont les morts : des têtes vides, désertées de leur force, de leur ardeur... » La vue du masque monstrueux de la Gorgone provoque l'effroi saisissant qui transforme son spectateur en pierre. La Gorgone est un regard vide qui tue. Il présente l'horreur effrayante de la confrontation à « ce qui est absolument autre, l'indicible, l'impensable, le pur chaos : pour l'homme, l'affrontement avec la mort qu'impose l'œil de Gorgo ». « Voir la Gorgone, c'est la regarder dans les yeux et par le croisement des regards, cesser soi-même d'être vivant, pour devenir, comme elle, puissance de mort. Dévisager Gorgo, c'est dans son œil perdre la vue, se transformer en pierre, aveugle et opaque. » La rencontre traumatique nous est rapportée dans les entretiens cliniques avec les mêmes caractéristiques que celles attribuées dans la mythologie au pouvoir de la Gorgone. Elle fascine : « C'était plus fort que moi, je ne pouvais détourner les yeux de la scène, il fallait que je voie... »⁴ Elle arrache la personne à elle-même : « depuis le braquage, je ne suis plus comme avant ». Elle méduse : « Devant le revolver j'étais perdue, j'avais perdu toute faculté de réagir ». Elle pétrifie : « On peut couramment observer que lorsqu'on est saisi par une peur soudaine "les pieds prennent racine" dans la position même où l'on se trouvait, et que l'innervation alors prévalente dans tout le corps, les bras, les muscles du visage, se prolonge également pendant un certain temps. Les acteurs connaissent bien ce "moyen d'expression" et s'en servent efficacement pour figurer la peur », avait écrit Ferenczi⁵ – c'était pendant la première guerre mondiale, Ferenczi dirigeait un hôpital militaire et il avait constaté que des paralysies maintenaient des soldats traumatisés de guerre dans la position qu'ils avaient occupée juste avant les déflagrations subies. C'est le temps, c'est la reconnaissance de soi, c'est la vie qui a stoppé son cours : « Je suis déshabité de moi-même ». Tout se passe comme si la personne était traumatisée de s'être vue elle-même, lors de la rencontre traumatique, comme dans le regard de la Gorgone : morte. Les peintres Delvaux et Magritte ont chacun réalisé un tableau figurant cette situation insolite : une personne se tient devant un miroir qui ne lui reflète pas son apparence mais lui montre son squelette. Et quand Agamben parle des détenus qui, dans les camps de concentration, ont abandonné la lutte devant l'horreur et ne sont plus que des ombres errantes ou mourantes, il a cette expression : « Ceux qui ont vu la Gorgone »⁶.

Contaminé par le registre de la mort, le retour de l'expérience traumatisante est parfois comparé à un *retour de l'enfer ou du royaume des morts*.

4. A-F. Dahin, op. cit.

5. S. Ferenczi, « Deux types de névrose de guerre (hystérie) », in *Œuvres complètes 1913-1919*, Paris, Payot, 1990, p. 241.

6. G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris, Bibliothèque Rivages, Payot, 1999.

Ce constat a mené Louis Crocq⁷ à répertorier une série de témoignages de rescapés d'attentats et à les comparer aux récits mythiques ou légendaires anciens comme aux écrits classiques ou modernes qui parlent de personnages revenus des enfers. Gilgamesh, héros d'épopée sumérienne, a conversé avec l'âme de son serviteur Enkidu, sorti un court instant des enfers par un soupirail. Sisyphe, Orphée et Er, personnages mythologiques grecs, ont tous trois voyagé aux enfers : Sisyphe put sortir des enfers mais y fut reconduit et condamné à une tâche répétitive éternelle, celle de rouler jusqu'au faite d'une montagne un rocher qui redescend après chaque tentative ; Orphée osa descendre aux enfers pour réclamer son épouse Eurydice, morte le soir même de ses noces ; le soldat Er fut laissé pour mort sur le champ de bataille, son âme se libéra de son corps et se rendit jusqu'au lieu où se donnaient les sentences de séjour aux Champs Elysées ou au Tartare souterrain, et où se décidaient les choix de réincarnation. *L'Illiade* d'Homère évoque souvent « le sombre palais d'Hadès » où vont les âmes des guerriers tués au combat. Des écrits classiques parlent de l'Enfer et des récits modernes, romanesques ou autobiographiques, ont rapporté ou transposé littérairement les expériences tragiques des soldats qui ont connu la guerre. *La Divine Comédie* de Dante Alighieri décrit l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis ainsi que le voyage qui mène des tourments infernaux à l'expiation des péchés et jusqu'à la béatitude de la contemplation de Dieu. *Les Tragiques* d'Agrippa D'Aubigné, les *Mémoires* du sergent Bourgogne, le *Colonel Chabert* de Balzac, les récits de militaires engagés dans la guerre de 1914 parlent de soldats revenus de « l'enfer des combats » tandis que les *Souvenirs de la maison des morts* de Dostoïevski décrit l'enfer du bain sibérien.

Pour avoir vécu l'expérience mortifère du trauma avec acuité, certaines personnes qui ont été victimes d'accidents ou d'agressions sexuelles ou non sexuelles, apparaissent désormais aux yeux de leur entourage, comme selon leurs propres sentiments, autant mortes que vivantes. Elles sont alors qualifiées de *morts-vivants*, de *revenants* ou encore de *morts parmi les vivants*.

« Je suis une morte même si je vis tous les jours » ; « Je ne me sens pas vraiment vivante : quand je coupe le pain des enfants, quand je me lave, quand je vais au lit, qui est la personne à côté de moi qui peut vivre ces choses ? » ; « Parfois je me regarde dans le miroir : "Miroir, dis-moi où est la petite fille qui vivait ?" ». Toutes ces paroles entendues à la consultation des victimes ne sont-elles pas prononcées par des morts-vivants ?

Jorge Semprun avait été déporté à Buchenwald où il est resté un an et demi ; jamais il ne parvint à accomplir son « travail de retour à la vie ». « Car, écrivit-il, la mort n'est pas une chose que nous aurions frôlée, côtoyée, dont nous aurions pu réchapper comme d'un accident dont on serait sorti indemne. Nous l'avons vécue... Nous ne sommes pas des rescapés, mais des revenants. »⁸

« On dirait qu'il est mort », me dit une collègue à propos d'un bijoutier. Celui-ci avait été ligoté et menacé d'être passé par les armes ; après le

7. L. Crocq, « Le retour des Enfers et son message », in *Revue francophone du stress et du trauma*, novembre 2000, tome 1, n° 1, pp. 5-20.

8. J. Semprun, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1974.

braquage, il était entré dans un état de stupeur permanente. Ne manifestant plus aucune demande, parlant peu et à voix basse, il répondait le plus souvent aux questions par des signes de la tête et suivait passivement son épouse dans les différents organismes sociaux où elle l'emménait.

Un jour que je conversais avec une personne en trauma, je fus pris de la sensation étrange d'être en relation avec quelqu'un qui séjournait au royaume des morts. J'avais reçu l'appel téléphonique d'une psychologue membre d'un Service d'aide tandis qu'elle visitait la mère d'une enfant retrouvée assassinée après tout un temps de disparition inquiétante. Mon interlocutrice avait sans aucun doute eu raison de se rendre au domicile de cette personne sans y avoir été conviée, mais dans la position de travail que j'avais choisie, complémentaire à la sienne, et qui visait une élaboration psychique du trauma, je refusai de faire de même. Je demandai à mon interlocutrice d'en expliquer la raison à cette femme, mais elle me soulignait la déficience intellectuelle de cette dernière, son apathie et l'abattement qui s'était emparé d'elle au point de l'empêcher d'assumer désormais les besoins vitaux du reste de sa famille, que les voisins devaient prendre en charge. « Je ne suis pas le Père Noël. », dis-je. « Je voudrais bien faire quelque chose pour elle, volontiers, j'ai d'ailleurs déjà été en relation avec plusieurs personnes qui ont un enfant disparu ou assassiné, et j'ai entendu des témoignages bouleversants, la douleur est tuante pour ceux qui ont perdu un enfant par le crime. À elle de me demander quelque chose, n'importe quoi mais quelque chose ! » Je précisai la diversité des aides que notre organisme pouvait offrir. « Dites lui qu'elle peut venir à l'instant au téléphone ou me téléphoner elle-même quand elle le souhaite ! » Depuis la nouvelle de l'assassinat de sa fille, cette mère vivait à l'écart du monde, elle rétorqua « ne pas connaître ce monsieur-là ». Quelques mois plus tard elle demanda à sa voisine de m'appeler en se faisant passer pour elle. Il me fut demandé d'expliquer les démarches nécessaires à l'obtention du recours d'un avocat « quand on se trouve sans ressource ». Je fournis les informations nécessaires, puis après avoir délicatement rétabli les identités de chacun des interlocuteurs, je pris des nouvelles de la mère de la fillette assassinée ainsi que de sa famille. Enfin cette personne vint parler elle-même au téléphone. Je lui dis ce que j'avais appris par le Service d'aide, elle me confirmait les détails point par point : ainsi elle vivait entourée de bougies et d'affiches présentant la photographie de sa fille – les avis de recherche –, ainsi ses enfants et ses voisins priaient avec elle, ainsi les bruits, les jeux et les rires étaient interdits au sein de la maison... « Mais vous avez donc voulu rejoindre votre fille dans la mort ? », lui demandai-je, car telle était bien l'impression étrange que me faisait cette voix appartenant à une personne que je n'avais jamais vue et qui semblait venir d'outre-tombe. Je lui dis encore : « Ainsi je parle à une vivante qui se prend pour une morte ! Quelle drôle d'affaire ! Alors que la vie est là, et vos autres enfants, et vos voisins, et quoi d'autre au fait ? » Cette femme méfiante me confia ressentir tous les Services sociaux comme des intrus dans son domaine qui est aussi celui de sa fille. Enfin elle se mit à me parler d'une sensation familière de mort ainsi que d'une fusion avec sa fille morte, et m'exprima sa grande douleur. Son deuil, lui dis-je, resterait impossible tant qu'elle maintiendrait son projet, qu'elle m'exposait, d'incarner dans la fusion avec sa fille l'envers d'une non-mère. Je réalise aujourd'hui que plusieurs phrases que

j'ai prononcées lors de mon intervention rompaient avec ma sensation de dialoguer avec une morte. Ne lui avais-je pas adressé par exemple : « Je parle à une vivante *qui se prend pour* une morte » ? Cet écart était un effet de ma prise de position professionnelle, celle d'un psychanalyste qui, dans le contexte d'un Service d'aide, intervenait moins dans le reflet du vécu que dans la nomination du ressort inconscient des conduites symptomatiques. Mais l'importance de ce qui s'est joué dans ce dialogue téléphonique se situe ailleurs car celui-ci me semble mettre en lumière une des positions dans lesquelles les traumatisés nous appellent, celle d'*ambassadeur du monde des vivants au royaume des morts*.

Cependant, dans certaines situations d'exception, il peut se produire que nous ayons à assumer une action psychologique de l'ordre de la réanimation ou du maintien en vie psychique. C'est le type de travail que je réalisai avec une victime de réseaux pédophiliques dans une période de stupeur telle que seuls les automatismes de la vie quotidienne lui permettaient de tenir sa présence, telle une morte, parmi les vivants. Des souvenirs de faits terrifiants étaient en effet revenus (ou plutôt *venus pour la première fois à sa mémoire*) de façon harcelante dans le cours de l'analyse, ils avaient provoqué un état de choc qui s'était emparé de toute sa personne. (Une année plus tard, les angoisses qui sont normalement attachées à ce type d'événements mais qu'elle n'avait pas ressenties au moment de leur déroulement prirent possession d'elle pendant une phase de l'analyse). Dans cette période de quelques semaines où elle subissait les heurts de sa mémoire, je lui téléphonai tous les jours pour lui demander : « Comment allez-vous ? Que faites-vous aujourd'hui ? Et que font les personnes autour de vous ? », parce que j'estimais devoir supporter être une sorte de tuteur d'existence, le temps nécessaire au retour de ma patiente à une participation active à la vie.

J'ai longuement abordé dans mes conférences⁹ le lien entre l'irruption du thème de la mort psychique et l'expérience causale du trauma : il s'éclaire lorsque l'on comprend cette dernière comme *destruction d'objets vitaux* pour le sujet, qui emporte sa vie. Mais ceci suffisait-il à nommer ce que signifie la mort pour le psychisme ? Il s'agit d'aborder maintenant le lien qu'entretiennent entre eux l'inconscient et la mort. Dans un premier temps je commenterai l'ambiguïté de la position freudienne. Dans un temps ultérieur je distinguerai deux versants de la mort psychique, celui de la perte de vie et celui de l'anéantissement. Plus propice à nommer la dimension la plus intime de la mort pour l'être humain, le concept d'anéantissement éclaire le fonctionnement psychique propre au trauma.

1. La mort n'existe pas pour l'inconscient : un sophisme freudien

On connaît les trois phrases énigmatiques souvent citées par les psychanalystes et attribuées à Freud :

Première affirmation : « L'homme ne peut croire à sa propre mort » ;

9. J. Roisin, « Considérations sur le traumatisme », in *Le Bulletin freudien*, Bruxelles, n° 25, juin 1995, pp. 85-98. Cf. également *La traversée du trauma. Clinique et théorie du traumatisme*. Texte préparatoire de thèse, non publié, mai 2002, pp. 4-12.

Deuxième affirmation : « La mort n'est pas représentable » ;

Troisième affirmation : « La mort n'existe pas pour l'inconscient ».

L'homme ne peut croire à sa propre mort

Cette phrase célèbre est apparue dans un essai de 1915, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*¹⁰. Freud se débattait avec le pessimisme que lui inspirait la première guerre mondiale. Il avait eu un élan patriotique très passager, suite à la déclaration de guerre de l'Autriche contre la Serbie le 23 juillet 1914. Mais il y eut l'internationalisation rapide de la guerre et, avec elle, l'implication, « du mauvais côté », de l'Angleterre dont il admirait la démocratie. En novembre 1914, il apprit un événement qui lui assombrissait considérablement l'humeur : la mort de son demi-frère Emmanuel survenue dans un accident de train. Par-dessus tout, la conduite des hommes en temps de guerre lui causa une profonde désillusion. Dans cet état dépressif, Freud connut un regain de productivité, il se lança dans la rédaction de douze essais métapsychologiques, dont onze allaient être terminés en juillet 1915, il écrivit également *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*¹¹. Ce texte cherchait à rendre compte du désarroi lié à la situation de guerre par l'analyse de deux facteurs causals : la désillusion causée par la guerre et le changement intervenu dans la relation de l'homme civilisé à la mort.

Dans la première partie de cet essai, Freud s'interroge sur l'amoralité inattendue dont font preuve les hommes et les Etats en ces temps de guerre. Il en rapporte la cause à deux traits psychologiques : le caractère extérieur de l'apprentissage, sur le modèle de la récompense et du châtement, selon lequel

10. S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », 1915, trad. fr. par Pierre Cotet, André Bourguignon et Alice Cherki, in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 7-40.

11. Max Schur écrit en note 12 in M. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Gallimard, 1975, p. 351 : « Strachey note dans son introduction aux "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort" : "Il semble que Freud en ait d'abord lu une partie au début d'avril 1915, à une réunion de B'nai B'rith, l'association juive à laquelle il appartient très longtemps." J'ai trouvé dans la bibliothèque de Freud une version presque complète de cette conférence. » Celle-ci était intitulée « Wir und der Tod » (« Nous et la mort »), elle correspondait, à titre de première version écrite, au texte « Unser Verhältnis zum Tode » (traduit « Notre attitude à l'égard de la mort » par S. Jankélévitch en 1927, et « Notre relation à la mort » par P. Cotet, A. Bourguignon et A. Cherki en 1981) qui constituait le deuxième chapitre de l'article paru également en 1915 dans la revue *Imago* sous le titre « Zeitgemässes über Krieg und Tod » (« Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort »). Le texte écrit de la conférence, donnée le 16 février 1915, était paru dès février 1915 dans le périodique interne à la Société du B'nai B'rith, *Zweimonats-Bericht für die Mitglieder der österreichische israelitische Humanitätsvereine B'nai B'rith*, Bd 18, Nr 1. Celui-ci fut retrouvé par B. Nitzschke et fut publié à plusieurs reprises en allemand à partir de 1990. Il a ainsi été publié en allemand in *Psychoanalyse* (École Belge de psychanalyse, n° 8, Leuven, 1992) avec une introduction de Joachim Nahl, intitulée « La Magie des Mots ». C'est par erreur que Rodrigue assimile le texte de l'article paru en 1915 dans la revue *Imago* à la version écrite de la conférence (E. RODRIGUE, *Freud. Le siècle de la psychanalyse*, tome 2, Payot, Paris, 2000, p. 157).

se forme chez le grand nombre l'aptitude à la vie civilisée, et l'impérissabilité des pulsions inconscientes.

C'est dans la seconde partie de son essai que Freud étudie la relation de l'homme à la mort. Freud souligne le manque de franchise qui caractérise l'attitude habituelle de l'homme civilisé à l'égard de la mort. Un fossé, dit-il, sépare notre discours explicite et notre relation inconsciente à la mort : d'une part, l'acceptation affirmée de la mort en tant qu'issue nécessaire de toute vie ; d'autre part, la tendance à mettre la mort de côté, à l'éliminer de la vie. « Nous avons essayé de la passer sous silence ; ne possédons-nous pas le proverbe : on pense à cela comme à la mort ? Comme à sa propre mort bien sûr », remarque Freud. « C'est que notre propre mort ne nous est pas représentable et aussi souvent que nous tentons de nous la représenter nous pouvons remarquer qu'en réalité nous continuons à être là en tant que spectateur. » C'est alors, à ce moment de sa réflexion, que Freud énonce sa fameuse phrase : « C'est pourquoi dans l'école psychanalytique on a pu oser cette déclaration : *personne, au fond, ne croit à sa propre mort* ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité. »¹² Freud envisage ensuite l'attitude devant la mort d'autrui : l'homme civilisé évite de parler de la possibilité que son interlocuteur ne meure ; lorsqu'il évoque la mort, il en souligne la caractère occasionnel ; à l'égard d'un mort, il témoigne de l'admiration en suspendant toute critique. Par contre nous nous effondrons face à la mort d'un proche. Nous évitons les situations de danger pour nous-mêmes et pour nos proches même si l'exclusion du risque appauvrit le prix de la vie, et nous rêvons avec les héros qui bravent les dangers, mourant avec l'un, lui survivant avec un autre.

Mais lorsqu'il interroge le changement provoqué par la guerre, Freud affirme : « Il est évident que la guerre balaie nécessairement cette manière de traiter la mort. » Et il poursuit : « La mort ne se laisse plus dénier ; *on est forcé de croire en elle*. Les hommes meurent réellement et non plus isolément mais en nombre, souvent par dizaines de mille en un seul jour. Et il ne s'agit plus de hasard. Il apparaît certes encore que c'est par hasard que cette balle atteint l'un et pas l'autre, mais cet autre, une seconde balle peut aisément l'atteindre ; l'accumulation met fin à l'impression de hasard. La vie, certes, est redevenue intéressante, elle a retrouvé tout son contenu. »¹³ Cependant Freud délaisse la psychologie des combattants dont la propre vie est menacée et parle en tant que membre de la population qui craint pour la vie d'êtres chers. Or les victimes d'actes de violence comme les rescapés d'accidents violents témoignent justement de l'expérience de la présence perceptible de la mort. J'ai souligné déjà la place première de l'instant de réalisation dans la temporalité de l'expérience traumatique ; puis-je rappeler que j'entends par le terme de « réalisation », la perception, toujours fulgurante, de la possibilité d'être détruit dans la réalité et pas seulement dans le fantasme. Chaque fois qu'un trauma s'est produit, nous rencontrons dans le psychisme la présence, restée active et

12. S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », op. cit., p. 26. C'est moi qui souligne.

13. Ibidem, p. 29. C'est moi qui souligne.

non intégrée, de cette réalisation. L'expérience dont témoignent les traumatisés permet ainsi de rejoindre l'affirmation de Freud selon laquelle, pris dans certaines circonstances, l'homme *croit* à sa propre mort.

Toutefois, lorsque Freud en revient à s'interroger sur la persistance dans notre vie psychique actuelle des attitudes primitives face à la mort, il déclare à nouveau : « Notre inconscient ne croit pas à la mort personnelle, il se conduit comme s'il était immortel ». Parlait-il à nouveau de l'attitude *habituelle* de l'homme civilisé ou contestait-il alors son affirmation précédente qui déclarait qu'en situation de guerre « on est forcé de croire » dans la mort ? La position de Freud n'était sans doute pas univoque, certaines phrases du texte permettent une interprétation et d'autres, l'interprétation contraire : peut-être Freud était-il tiraillé entre deux positions contradictoires ? Freud déclare ainsi : « [la guerre] nous dépouille des couches récentes déposées par la civilisation et fait réapparaître en nous l'homme des origines. Elle nous contraint de nouveau à être des héros qui ne peuvent croire à leur propre mort ; elle nous désigne les étrangers comme des ennemis dont on doit provoquer ou souhaiter la mort ; elle nous conseille de ne pas nous arrêter à la mort des personnes aimées. »¹⁴ Mais la conviction du « ne peuvent croire » est comparé à « l'assurance de Hans le casseur de pierres d'Anzengruber : *Y peut rien t'arriver* », c'est-à-dire à une attitude relevant d'un déni du danger et non d'une impossibilité de croire dans sa réalité. D'autre part, revenant sur l'attitude face à la mort de proches, Freud affirme : « Comme pour l'homme des origines, il existe aussi pour notre inconscient un cas où les deux attitudes opposées à l'égard de la mort – l'une qui la reconnaît comme anéantissement de la vie et l'autre qui la dénie comme non réelle – se heurtent et entrent en conflit. Et ce cas est, comme aux premiers âges, la mort ou le danger de mort d'un de nos êtres chers, d'un parent ou d'un conjoint, d'un frère ou d'une sœur, d'un enfant ou d'un ami aimé. »¹⁵ Ici aussi, comme pour la situation du héros, Freud postule qu'un déni accompagne une reconnaissance de la réalité de la mort.

Cependant, dans la complexité du problème qui se posait à Freud et le tiraillement de sa prise de position, une raison de l'ordre de la conséquence conceptuelle portait Freud à conclure à l'exclusion de la mort du sein de l'inconscient. Cette position se déduisait logiquement de sa conception même de l'inconscient, selon le syllogisme suivant : l'inconscient est fait de représentations, or la mort n'est pas représentée, la mort ne peut donc se situer dans l'inconscient.

La mort n'est pas représentable

« Ainsi notre inconscient ne croit pas à la mort personnelle, il se conduit comme s'il était immortel. Ce que nous appelons notre "inconscient", les couches les plus profondes de notre âme, constituées de motions pulsionnelles, ne connaît absolument rien de négatif, aucune négation – en lui les contraires se

14. Ibidem, p. 39.

15. Ibidem, p. 38.

recouvrent – et de ce fait ne connaît pas non plus notre propre mort, à laquelle nous ne pouvons donner qu'un contenu négatif. Ainsi rien de pulsionnel en nous ne favorise la croyance en la mort. »¹⁶ C'est le même raisonnement en syllogisme qui avait mené Freud à poser que « personne, au fond, ne croit à sa propre mort » : c'est que, avait-il dit, « notre propre mort ne nous est pas représentable », et encore : « tout autant que l'homme des temps originaires, notre inconscient est inaccessible à la représentation de notre propre mort ». La question se pose donc : d'où Freud pose-t-il l'irreprésentabilité de la mort ?

Freud se base d'abord sur un constat d'expérience : « aussi souvent que nous tentons de nous représenter [la mort] nous pouvons remarquer qu'en réalité nous continuons à être là en tant que spectateur », avait-il fait remarquer. Cette affirmation se trouve largement confirmée par la clinique des Services d'aide aux victimes. Il arrive souvent que des personnes qui ont été traumatisées nous adressent un « je me suis vu mort ! ». L'expression est classique et désigne l'appréhension vécue de ne pas sortir vivant d'une expérience. C'est ce dont me témoigna un chauffeur de taxi qui avait été agressé de plusieurs coups de couteau : « Je me suis vu mort. Oui, je perdais tout mon sang, et alors je me suis vu me vider et tomber dans un trou noir ». Mais pour certains, il faut entendre l'expression « je me suis vu mort ! » au pied de la lettre : souvent, tout en relatant leur expérience, ces personnes soulignent le point de vue situé dans l'espace à partir duquel elles se sont regardées mortes. On trouve ce positionnement en place de spectateur dans le témoignage de personnes qui ont approché la mort – accidentés, victimes de maladie grave ou autres rescapés de situations potentiellement fatales –, qui ont la ferme conviction d'avoir connu leur propre mort et d'en être revenu, j'entends par là *d'avoir effectivement fait l'expérience de la mort*. Je vise le cas de personnes qui ont vécu une expérience subjective particulière, marquée par un voyage du côté des morts, sur le mode du fameux NDE. On doit à Moody¹⁷ d'avoir réalisé la première étude systématique des états particuliers vécus par certaines personnes lors d'expériences de mort imminente, il leur a donné le

16. Ibidem, p. 36. Pour le terme *Verneinung* qui apparaît dans cette citation de Freud, je n'ai pas repris la traduction par « (dé)négarion » qui a été choisie en 1981 par Pierre Cotet, André Bourguignon et Alice Cherki. Ainsi que le font remarquer Laplanche et Pontalis (in *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1981, article « (dé)négarion »), le terme de *Verneinung* peut signifier, dans la langue allemande et sous la plume de Freud, aussi bien la négation au sens logique ou grammatical du terme, que la dénégation au sens psychologique (« refus d'une affirmation que j'ai énoncée ou qu'on m'impute, par exemple : non, je n'ai pas dit cela, je n'ai pas pensé cela »). C'est pour respecter l'ambiguïté du terme de *Verneinung* dans son usage chez Freud que Laplanche et Pontalis ont proposé la traduction par « (dé)négarion ». Si ce souci convient à l'article de Freud *Die Verneinung* où il apparaît « impossible au traducteur d'opter à chaque passage pour "négarion" ou "dénégarion" », l'usage du terme de *Verneinung* dans les « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » ne laisse aucun doute sur la pensée de Freud : il s'agit bien dans ce cas de *Verneinung* au sens de la négation.

17. R. Moody, « La vie après la vie », *Les énigmes de l'univers*, Paris, Robert Laffont, 1977.

nom de *Near Death Experience* (Expérience de Mort Imminente). Selon Moody, cette expérience se déroule dans la succession des étapes suivantes : la sortie du corps, l'entendement de bruits, le passage par un tunnel obscur, la décorporation, les contacts avec d'autres entités spirituelles (ou des proches qui sont morts, selon les études postérieures à celle de Moody), la rencontre de la lumière, le panorama de la vie, la rencontre d'une limite, le retour dans le corps physique. Je voudrais souligner deux caractéristiques du discours de ces personnes qui concernent la rencontre de la mort.

Première remarque. Aucune de ces personnes ne dit avoir éprouvé le moment même de mourir dans une expérience assumée à la première personne, la présence en tant que personne s'étant dissociée du corps au moment de se voir mort. Ce constat confirme que même dans les expériences extrêmes « nous continuons à être là en tant que spectateur ». Voici l'extrait d'un récit de NDE portant sur le moment de mourir – je rapporte le mot à mot du témoignage - :

« Mais moi, je l'avais partout [le staphylocoque doré], donc eh, de ça eh, j'ai perdu connaissance, j'ai, j'ai, j'ai fait plus de 42 de température, je suis tombée dans un coma, on a essayé de faire tomber ma température, et donc, comme je disais on m'a couché sur un lit de glace, avec des couvertures naturellement, pour essayer, enfin je pense, je ne sais pas trop... si il y avait des couvertures ou pas, ça c'est ma sœur, une de mes sœurs qui me l'a expliqué. Et là, j'ai vu, j'ai vu que... je mourrais... certainement j'étais pas encore morte puisque puisqu'ils étaient encore occupés de, de me soigner, hein. Et là j'ai quitté mon corps, là je me suis vue, donc dans un lit. J'ai vu mon corps qui était là, j'ai vu mes sœurs autour, eh mon mari, eh, j'ai vu que tout le monde pleurait. »¹⁸

Ce type de témoignage rejoint la description du mécanisme de *sortie du corps* que j'ai relevé¹⁹ chez les sujets en trauma aux prises avec les expériences d'anéantissement.

Deuxième remarque. Les personnes ayant vécu un NDE et dont on m'a rapporté le témoignage (transcrit scrupuleusement dans le cadre de mémoires de licence en psychologie²⁰) ont connu suite au NDE une disparition de la peur de mourir. Dans ces cas, un sentiment paisible lié à leur passage dans la mort domine l'ensemble du souvenir : toutes parlent comme si l'effroi de la mort leur était inconnu et disent être habitées de sentiments éthérés éprouvés dans les moments passés de l'autre côté de la vie. Cette caractéristique, tout comme l'ensemble de l'expérience NDE, appelle l'hypothèse d'un déni de la mort²¹.

18. N. Martin, *L'expérience proche de la mort : une découverte de la vie*, mémoire présenté en vue du grade de licencié en Sciences psychologiques, UCL, 2000, « Annexes », p. 80.

19. Voir mon exposé « De quelques formes particulières de clivage et de déni dans les mécanismes de survie chez les sujets en trauma », communication à la journée de l'Association freudienne de Belgique, 24 juin 2000.

20. N. Martin, op. cit. ; A. Pohl, *Expériences de mort imminente : défense face à la question de la finitude*, mémoire présenté en vue du grade de licencié en Sciences psychologiques, ULB, 1998-1999.

La seconde raison qui plaide, aux yeux de Freud, pour l'irreprésentabilité de la mort concerne des caractéristiques propres au matériau dont est fait l'inconscient. Dans le passage des *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort* que j'ai cité plus haut, Freud soulignait un double principe de non-contradiction et de non-négation propre aux représentations inconscientes : « Ce que nous appelons notre "inconscient", les couches les plus profondes de notre âme, constituées de motions pulsionnelles, ne connaît absolument rien de négatif, aucune négation – en lui les contraires se recouvrent – et de ce fait ne connaît pas non plus notre propre mort, à laquelle nous ne pouvons donner qu'un contenu négatif. »

Freud avait déjà souligné ce double principe dans *L'interprétation des rêves* paru en 1900. En 1910, Freud y avait fait à nouveau référence dans un petit texte intitulé *Des sens opposés dans les mots primitifs*²². Il venait de lire une brochure du même titre écrite par Karl Abel²³ et avait été frappé par la concordance entre les recherches du philologue et sa propre étude sur le langage du rêve. Un passage de *L'interprétation des rêves* introduisait l'article de Freud : « La manière dont le rêve exprime les catégories de l'*opposition* et de la *contradiction* est particulièrement frappante : il ne les exprime pas, il paraît ignorer le "non". Il excelle à réunir les contraires et à les représenter en un seul objet. Le rêve représente souvent aussi un élément quelconque par son contraire, de sorte qu'on ne peut savoir si un élément du rêve, susceptible de contradiction, trahit un contenu positif ou négatif dans les pensées du rêve. »²⁴

La suite de l'article de 1910 se compose essentiellement de citations du travail de Karl Abel. Celui-ci avait relevé dans les plus anciennes langues connues quelques usages linguistiques particuliers. Il rapportait ainsi l'existence dans la langue égyptienne de mots ayant deux sens dont l'un est exactement le contraire de l'autre. « Qu'on se figure, s'il est possible de se la figurer, » écrivait Abel, « une absurdité aussi flagrante que celle-ci : le mot *fort* signifiant aussi bien fort que faible ; le mot *lumière* servant aussi bien à désigner la lumière que l'obscurité. » Cette langue possède également des mots composites, dans lesquels les deux vocables de sens contraires forment un composé ne possédant que l'un des sens des deux éléments le constituant. « Ainsi, dans cette langue extraordinaire, il n'y a pas seulement des mots voulant dire aussi bien *fort* que *faible*, ou *ordonner* qu'*obéir*, mais encore des mots composites tels que *vieux-jeune*, *loin-près*, *lier-séparer*, *dehors-dedans*... lesquels, malgré un assemblage de mots comprenant les sens les plus dissemblables, ne veulent dire, le premier que *jeune*, le deuxième que *près*, le

21. Voir mon exposé « De quelques formes particulières de clivage et de déni dans les mécanismes de survie chez les sujets en trauma », op. cit..

22. S. Freud, « Des sens opposés dans les mots primitifs », 1910, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 59-67.

23. K. Abel, *Der Gegensinn der Urworte*, brochure, 1884, repris in *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, 1885. Voir la note (2) de Freud dans *L'interprétation des rêves*, [1900], trad. fr. I. Meyerson, nouvelle édition révisée par D. Berger, PUF, 1980, p. 274.

24. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 274.

troisième que *lier*, le quatrième que *dedans*... »

Karl Abel rendait compte de ces phénomènes étranges par une explication, basée sur le mécanisme de la comparaison, qui recevait l'adhésion de Freud : « S'il faisait toujours clair, nous n'aurions à faire aucune comparaison entre clair et obscur, et nous ne posséderions ni le concept ni le mot de clarté... » – « Il est évident que sur cette planète tout est relatif et n'a d'existence indépendante qu'en tant que ses relations aux autres choses permettent de l'en rapprocher ou de l'en distinguer... » – « Tout concept se trouvant devoir être le frère jumeau de son contraire, comment aurait-il pu être une première fois pensé, comment aurait-il pu être communiqué à d'autres qui essayaient de le penser, sinon en le mesurant à son contraire ?... » – « Comme on ne pouvait concevoir le concept de force en dehors du contraste avec la faiblesse, le mot qui exprimait *fort* acquit un ressouvenir simultané de *faible*, concept grâce auquel il avait au début reçu l'existence. En réalité, ce mot ne désignait vraiment ni fort, ni faible, mais seulement le rapport entre les deux et la différence qui les avait créés tous les deux. » – « Or, l'homme n'a pu acquérir ces notions les plus anciennes et les plus élémentaires que par l'opposition d'un contraire à son contraire et ce n'est que peu à peu qu'il a appris à séparer les deux termes de l'antithèse et à penser à chacun des deux sans le mesurer consciemment à l'autre. »

C'est, toujours d'après Abel, dans les racines les plus primitives de l'égyptien antique que s'observe l'usage du double sens antithétique des mots. Il a également retrouvé le même type de phénomènes dans les langues sémitiques et indo-européennes. On en trouve aisément des vestiges dans les langues anciennes et modernes. Freud rappelle le double sens du *sacer* latin, à la fois « saint » et « maudit », il cite l'opposition du vieux saxon *bat* (bon) avec le *bad* anglais (mauvais), etc. Abel cite l'anglais *without*, littéralement « avec-sans », qui signifie « sans », tout comme le *mitohne* prussien, etc.

Enfin Abel cite une autre particularité encore de la langue égyptienne ancienne, proche de celle que Freud a constatée dans le langage des rêves. Ainsi les mots peuvent y subir un retournement de leur *élocution* : « supposons », écrivit Abel, « que le mot allemand *gut* (bon) soit égyptien, il pourrait, à côté de "bon", signifier aussi "mauvais" et, de même que *gut* se prononce *tug*. » Freud rapproche cette dernière caractéristique du renversement de tout matériel représentatif, typique des phénomènes inconscients.

Du recoupement des particularités du langage du rêve avec celles de l'usage primitif des langues, Freud tire la conclusion suivante : « La concordance [...] nous apparaît comme une confirmation de la conception que nous nous sommes faite de l'expression de la pensée dans le rêve, conception d'après laquelle cette expression aurait un caractère régressif, archaïque. » Dans son texte de 1910, Freud ne relie pas encore les particularités qu'il avait relevées dans le langage de l'inconscient à la question de l'irreprésentabilité de la mort.

C'est trois ans plus tard, avec *Totem et tabou*, que Freud, étudiant la relation des primitifs à la mort, commencera à se pencher sur la difficulté de constituer une représentation de la mort. « Aux yeux du primitif, » affirme alors Freud, « la persistance de la vie, l'immortalité, était une chose tout à fait naturelle. La représentation de la mort ne s'est formée que tardivement et n'a été acceptée

qu'avec hésitation ; pour nous encore, elle est dépourvue de contenu et difficile à réaliser. »²⁵ Dans *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, Freud prolonge cette idée lorsqu'il déclare : « Certes, l'homme des origines ne pouvait davantage se représenter et tenir pour réelle sa propre mort que ne le peut aujourd'hui chacun de nous. », et encore : « tout autant que l'homme des temps originaires, notre inconscient est inaccessible à la représentation de notre propre mort ». Cette assertion sera reprise en 1919 encore lorsque, écrivant un article sur *L'inquiétante étrangeté*²⁶, Freud affirme : « La proposition : tous les hommes sont mortels, s'étale, il est vrai, dans les traités de logique comme exemple d'une assertion générale, mais elle n'est, au fond, une évidence pour personne, et notre inconscient a, aujourd'hui, aussi peu de place qu'autrefois pour la représentation de notre propre mortalité. » Cette conception restera un point de certitude central déterminant toutes les réflexions de Freud sur la relation de l'homme à la mort ; ainsi dans *Inhibition, symptôme angoisse*, Freud affirme encore : « Mais dans l'inconscient il n'y a rien qui puisse donner un contenu à notre concept de destruction de la vie. On pourrait dire que l'expérience quotidienne de la séparation du contenu intestinal et la perte du sein maternel éprouvée lors du sevrage permettent de donner quelque idée de la castration, mais jamais une expérience semblable à la mort n'a été vécue, ou alors elle n'a laissé, comme dans le cas de l'évanouissement, aucune trace assignable. C'est pourquoi je m'en tiens fermement à l'idée que l'angoisse de mort doit être conçue comme analogon de l'angoisse de castration. »²⁷

La mort n'existe pas pour l'inconscient

La culture psychanalytique véhicule une troisième affirmation à propos de la relation entre la mort et l'inconscient. Attribuée à Freud, cette proposition est présentée comme un condensé de sa pensée sur la question, elle se proclame dans la proposition implacable suivante : *la mort n'existe pas pour l'inconscient !* Les citations qui ont précédé, toutes extraites de l'œuvre freudienne, montrent que cette formulation exprime la position de Freud, même s'il ne l'avait pas lui-même présentée dans ces termes. N'avait-il pas énoncé que l'homme ne peut croire en sa propre mort : comme si la mort ne pouvait atteindre l'inconscient, faute de pouvoir traverser le besoin d'immortalité. N'avait-il pas insisté sur l'absence de contenu de la mort, sur son caractère de non-représentabilité, et n'en avait-il pas déduit que l'angoisse de mort ne pouvait qu'être un *analogon de la castration* : comme si la mort n'avait pas de résonance subjective spécifique...

Une contradiction

25. S. Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1977, p. 91.

26. S. Freud, « L'inquiétante étrangeté », [1919], trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1976, p. 195.

27. S. Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, [1926], tr. fr. M. Tort, Paris, PUF, 1951, p. 53.

Cependant cette position était en contradiction dans la pensée même de Freud. Je vais présenter les termes de cette contradiction, ensuite j'interrogerai la source de cette contradiction : je soutiendrai qu'elle relève d'un sophisme.

Dans un même texte (*Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*), Freud posait comme une impossibilité que l'homme puisse croire à sa propre mort, puis il s'empressait d'avancer la proposition inverse en référence aux circonstances exceptionnelles que réalise la situation de guerre, avant de dénier cette dernière affirmation. Nous verrons plus loin comment (avec *Au-delà du principe de plaisir*, texte de 1920 consacré à l'énigme de la répétition traumatique), Freud a avancé les concepts d'effroi, d'impréparation et de pulsion de mort, grâce auxquels il assoit au niveau théorique la spécificité de résonance subjective de la rencontre de la mort. Avant même de produire cette avancée aiguë dans l'approche théorique de la mort psychique, Freud a abordé à plusieurs reprises l'affectation de l'inconscient par la mort. Ainsi, deux années avant d'écrire son essai de 1915 sur la guerre et la mort, Freud avait consacré deux textes au travail de défense de l'inconscient face à la question de la mort : on peut y entendre l'évocation d'une dimension qui dépasse la question de la castration. *Le thème des trois coffrets*²⁸ parle de la lutte de l'inconscient contre l'assujettissement de l'homme par la mort, la grande Inexorable. Dans *Totem et tabou*²⁹, Freud recherche dans l'attitude animiste des primitifs les racines inconscientes de l'attitude humaine devant la mort, faite de narcissisme primitif et de culpabilité liée aux vœux de mort.

Dans le premier de ces textes Freud interroge le thème du choix de trois coffrets présent dans *Le marchand de Venise* : le prétendant qui choisit le troisième coffret, le coffret de plomb, obtient la fiancée. Puisque le coffret symbolise la femme, la scène du *Marchand de Venise* peut se ramener au choix que fait un homme entre trois femmes. Le thème connaît de multiples variantes ; ainsi le Roi Lear regrette de ne pas avoir choisi, parmi ses trois filles, la silencieuse et effacée Cordélia, « indistincte comme le plomb » ; ou encore, dans un conte célèbre, le fils du roi choisit Cendrillon, celle qui se cache pour qu'on ne puisse la trouver. On sait que la pâleur et le mutisme sont présentes dans les contes et dans les rêves où ils symbolisent la mort. Beaucoup d'autres récits ont trait aux choix entre trois femmes, c'est toujours la troisième qui est choisie et ces femmes sont trois sœurs. « Cependant », conclut Freud, « si la troisième des sœurs est la déesse de la Mort, nous connaissons ces sœurs ! Ce sont les sœurs symbolisant la Destinée, les Moires ou Parques ou Nornes, dont la troisième s'appelle Atropos, l'Inexorable. » C'est donc par un travail de renversement que l'homme est mis en scène dans une position de maître du choix alors que la scène inconsciente concerne la mort, ou encore que la troisième femme, la femme choisie, incarne parfois l'Amour ou la Beauté en lieu et place de la Mort : c'est que, en déduit Freud, l'homme, « soumis à

28. S. Freud, « Le thème des trois coffrets » [1913], trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1976. L'idée de l'article avait pris forme au mois de juin 1912 (voir SCHUR, op. cit., p. 331).

29. S. Freud, *Totem et tabou*, [1913], trad. fr., Payot, Paris, 1977, p. 91. Ce texte était paru originellement sous forme d'une série d'essais intitulée « Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés », 1912-1913.

l'inexorable loi de la mort », « se révolte contre cet assujettissement ». Freud termine son article par une réflexion à propos du *Roi Lear* qui a utilisé le thème primitif au service d'une sagesse éternelle. « Qu'on se reporte ensuite à l'émouvante scène dernière, l'un des sommets du tragique dans le drame moderne : Lear porte le cadavre de Cordélia sur la scène. Cordélia, c'est la Mort. En retournant la situation, celle-ci nous apparaît compréhensible et familière. C'est la déesse de la Mort qui emporte du terrain du combat le héros mort, comme la Valkyrie de la mythologie germanique. La sagesse éternelle drapée dans le vêtement du mythe antique conseille au vieil homme de renoncer à l'amour, de choisir la mort, de se familiariser avec la nécessité de mourir. » Ou, pour le dire autrement, le vieil homme voué à la mort ne veut pas renoncer à l'amour de la femme, mais à côté de la mère et de l'amante, « seule la troisième des filles du Destin, la silencieuse déesse de la Mort, le recueillera dans ses bras ». En nous livrant sa lecture du *Roi Lear*, Freud semble se faire l'écho d'une invitation, contenue dans le texte de Shakespeare, à l'acceptation sereine de la mort.

Avec *Totem et tabou*, Freud montre comment il retrouve dans le phénomène de l'animisme des primitifs les mécanismes formateurs des superstitions propres aux névrosés. Ces mécanismes sont de deux ordres. L'un concerne la formation de la croyance aux esprits, l'autre l'hostilité projetée sur ceux-ci.

Première thèse : le narcissisme des origines. Freud veut comprendre l'essence de la technique magique et du mode de pensée animiste des populations primitives. Ceux-ci peuplent le monde d'une multitude d'entités spirituelles responsables de tout ce qui se produit dans la nature. Le noyau de cette conception du monde, l'affirmation de l'existence des âmes, a pris sa source dans la croyance en l'immortalité et a été étendue aux objets du monde, conformément, dit Freud, à l'affirmation de Hume qui écrivait : « Il existe dans l'humanité une tendance universelle à concevoir tous les autres êtres comme semblables à l'homme et à attribuer aux objets toutes les qualités qui sont familières à l'homme et dont il est intimement conscient. »³⁰ Freud dégage dans le fonctionnement de la magie la croyance selon laquelle une action sur les représentations des choses permet un pouvoir sur les choses représentées. C'est pourquoi Freud retrouve dans les divers procédés utilisés par la magie les lois des associations d'idées : par similitude, c'est la fameuse magie *imitative* de Frazer ; par contiguïté, c'est la magie *contagieuse* de Frazer. Toutes les techniques magiques prétendent influencer le cours du monde et des êtres, c'est qu'elles ont été créées par l'homme à partir de son désir de soumettre le monde et relèvent de sa confiance démesurée dans la puissance de ses désirs. C'est ainsi qu'on pourrait ramener la pensée animiste et la pratique magique à la croyance dans la « toute-puissance des idées ».

Freud a emprunté cette dernière expression à l'un de ses patients, surnommé « L'homme aux rats ». Celui-ci souffrait de représentations obsessionnelles et avait, rapporte Freud, forgé l'expression « toute-puissance des idées », « pour expliquer tous ces phénomènes singuliers et inquiétants qui semblaient le poursuivre, lui et tous ceux qui souffraient du même mal. Il lui suffisait de penser à une personne pour la rencontrer aussitôt, comme s'il l'avait invoquée.

30. Cité par Freud, *Totem et tabou*, op. cit., p. 91.

Demandait-il un jour des nouvelles d'une personne qu'il avait perdue de vue depuis quelque temps ? C'était pour apprendre qu'elle était morte, de sorte qu'il pouvait croire que cette personne s'était rappelée télépathiquement à son attention. Lorsqu'il lui arrivait, sans qu'il prît la chose au sérieux, de formuler une malédiction à l'adresse d'une personne, il vivait, à partir de ce moment, dans la crainte perpétuelle d'apprendre la mort de cette personne et de succomber sous le poids de la responsabilité qu'il avait encourue. Dans beaucoup de cas, il a pu me dire lui-même, au cours des séances du traitement, comment s'était produite la trompeuse apparence et ce qu'il y avait ajouté de sa part, pour donner plus de force à ses attentes superstitieuses. Tous les obsédés sont ainsi superstitieux, le plus souvent à l'encontre de leurs propres convictions.»³¹ Soumis à l'analyse, les actes obsessionnels et les formules magiques des obsessionnels se révèlent toujours constituer des actes de contre-sorcellerie, destinés à détourner le malheur auquel s'attend l'obsessionnel et qui, dans tous les cas, n'est autre que la mort.

Freud situe la croyance en la toute-puissance des idées comme une étape de développement de l'humanité et du psychisme : « Dans la phase animiste, c'est à lui même que l'homme attribue la toute-puissance ; dans la phase religieuse, il l'a cédée aux dieux, sans toutefois y renoncer sérieusement, car il s'est réservé le pouvoir d'influencer les dieux de façon à les faire agir conformément à ses désirs. Dans la conception scientifique du monde, il n'y a plus de place pour la toute-puissance de l'homme, qui a reconnu sa petitesse et s'est résigné à la mort, comme il s'est soumis à toutes les autres nécessités naturelles. »³² Freud rapporte le temps de la croyance en la toute-puissance des idées et des désirs à une phase située, dans le cours du développement psychique, entre l'autoérotisme du nourrisson et la relation d'objet : il s'agit d'un stade narcissique dans lequel l'objet investi libidinalement est le propre moi. Ainsi, c'est la régression à ce stade qui rend compte de la croyance dans la toute-puissance des idées, et c'est à celle-ci que le primitif a recours pour nourrir sa « conviction de la possibilité de dominer le monde ». L'attitude magique et animiste du primitif en heurt avec le monde révèle qu'il « se refuse à reconnaître la mort comme un fait ». Mais la réponse narcissique aux contraintes de la réalité ne peut à elle seule rendre compte de la formation de l'animisme : « Alors que la magie utilise encore la totalité de la toute-puissance des idées, l'animisme a cédé une partie de cette toute-puissance aux esprits, ouvrant ainsi la voie à la religion »³³, écrit Freud. Cette réponse n'explique pas non plus le caractère primordialement hostile des esprits.

Deuxième thèse : l'hostilité projetée sur les esprits. Il faut, pour comprendre le caractère hostile des esprits, interroger le tabou primitif du contact avec les morts, le mot « contact » étant à prendre dans son sens figuré comme dans son sens littéral : interdiction de s'approcher des veufs ou veuves, interdiction de prononcer le nom des morts, etc. Les anthropologues ont rattaché ce

31. Ibidem, pp. 101-102.

32. Ibidem, p. 104.

33. Ibidem, p. 107.

phénomène à la peur primitive des morts dont l'âme est, pour le primitif, devenue démon ; mais aucun d'eux n'a interrogé cette transformation du mort qu'ils ont traitée comme un élément psychologique irréductible. Freud met en relation les conduites relatives au tabou des primitifs avec les reproches obsessionnels dont s'accablent fréquemment les proches d'un disparu dans nos sociétés modernes. Dans ces cas, l'analyse révèle l'ambivalence affective des survivants à l'égard des morts, l'hostilité ayant trouvé dans le décès de l'être aimé une satisfaction intolérable des désirs inconscients de mort, à laquelle répondent les autoreproches impitoyables. Dans la mentalité primitive le conflit d'ambivalence affective à l'égard du mort trouve une issue dans la projection de l'hostilité, qui est à l'origine de la formation de l'esprit malfaisant censée habiter le mort. Le tabou des morts des primitifs en est lui-même le symptôme de compromis : par les restrictions qu'il impose, il exprime la douleur des survivants et s'oppose à la réalisation des désirs refoulés hostiles.

Ainsi la formation des esprits relève d'une double détermination, celle du narcissisme primitif face à la résistance du monde, que la réalité de la mort incarne, et celle de la projection de l'hostilité sur les figures des morts. C'est pourquoi Freud affirme : « S'il est vrai que la situation des survivants par rapport aux morts a été la première cause qui poussa l'homme à réfléchir, à céder aux esprits une partie de sa toute-puissance et à sacrifier une partie de l'arbitraire auquel il se conformait dans ses actions, on peut dire que ces formations sociales représentent une première reconnaissance de l'*anagkè*, d'une nécessité qui s'oppose au narcissisme humain. Le primitif s'inclinerait devant l'inéluctabilité de la mort avec le même geste avec lequel il semble la nier. »³⁴

Nous voici donc avec une contradiction dans la pensée même de Freud, comment l'entendre ? Je vise certes le fait que Freud assume à l'égard de la mort des positions contraires (poser que l'homme puisse croire en elle et poser l'affirmation contraire, poser que l'inconscient puisse être affecté de façon spécifique par elle et poser le contraire). Mais je vise avant tout le sort de l'argument qui détermine Freud à exclure la mort de l'inconscient. En effet, l'hypothèse du croire comme celle de l'affectation était rejetée parce qu'elles entraient en contradiction logique avec une position freudienne irréductible, je veux parler du caractère de représentabilité du matériau inconscient : si l'inconscient ne peut connaître la représentation de sa propre mort, comment peut-il en même temps croire en elle et en être affecté ? Le raisonnement de Freud se déroulait en effet selon le syllogisme suivant :

*L'inconscient est fait de représentations,
or la mort n'est pas représentée,
la mort ne peut donc se situer dans l'inconscient.*

Le sophisme de Freud

Cependant, la clinique nous enseigne que l'affectation inconsciente par les choses de la vie, par le sexe et par la mort, dépasse l'ordre des représentations.

34. Ibidem, p. 109.

Ainsi les sujets en trauma nous font entendre qu'au cœur de leur expérience mortifère ils ont heurté un vide, un non-contenu, un irréprésentable qui pourtant a la consistance du choc, du terrassement effroyable : eux, ils ont éprouvé la réalité de la mort et en restent affectés jusque dans la compulsion de répétition démoniaque. Si l'on se permet de déclarer inexact le prédicat inclus dans le syllogisme freudien sur l'exclusion de la mort de l'inconscient – *l'inconscient est fait de représentations* -, on sera amené à considérer ce syllogisme comme un sophisme. Mais comment théoriser un élargissement de la définition de l'inconscient au domaine du non-représenté ? Je propose de progresser par trois énoncés successifs.

Premier énoncé : la représentation n'est pas la chose. Cette affirmation concerne la façon dont nous pensons la nature même d'une représentation : d'essence, une représentation concerne une évocation substitutive de la chose représentée. Les linguistes ont souligné l'indépendance du signe linguistique par rapport à la réalité nommée. Ce fait a été mis en formule par De Saussure pour qui « le signe linguistique unit, non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière », soulignait-il, « n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; elle est sensorielle et s'il nous arrive de l'appeler "matérielle", c'est seulement dans ce sens et par opposition à l'autre terme de l'association, le concept, généralement plus abstrait. »³⁵ Il proposa de substituer le terme *signifiant* à celui d'image acoustique et celui de *signifié* à celui de concept³⁶, et souligna l'arbitraire du signe au sens où le signifiant « est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité ». ³⁷

A la structure du langage telle que l'énonce le linguiste répond la formule du philosophe pour qui le mot est le meurtre de la chose. On doit poser l'absence de la chose, son éclipse, son abolition, sa disparition comme condition de nécessité de son élévation au statut de représentation. Ceci vaut pour toutes les représentations dont l'homme puisse se montrer capable, qu'elles visent des choses matérielles, les objets comme les personnes dans leur réalité physique, ou qu'elles visent des abstractions, comme les sentiments ou les idées. En poursuivant ce raisonnement, on pensera qu'il en sera ainsi, à plus forte raison, pour n'importe quelle représentation de n'importe quelle négation d'une chose, et plus encore, parmi toutes les figures de la négation, pour le modèle même de la disparition dans notre réalité : la mort.

La transposition de cette structure au niveau des représentations inconscientes signifie donc que l'irreprésentabilité de la négation et de la mort au niveau de l'inconscient découle d'une structure langagière. On peut sous cet

35. F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique, Paris, Payot, 1980, p. 98.

36. « Nous proposons de conserver le mot signe pour désigner le total et de remplacer concept et image acoustique respectivement par signifié et signifiant, ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare, soit entre eux, soit du total dont ils font partie. » F. De Saussure, op. cit., p. 99.

37. Ibidem, p. 101.

angle distinguer le principe de non-contradiction et celui de l'irreprésentabilité de la négation et de la mort : comme pour la non-contradiction, le principe de l'irreprésentabilité de la négation se fonde d'une structure originaire du langage ; cependant, la non-contradiction vise le rapport existant entre deux représentations, tandis que l'irreprésentabilité de la négation concerne le lien de la chose à sa représentation.

Deuxième énoncé : la représentation inconsciente n'est pas la chose pulsionnelle. Freud a apporté à notre conception du monde une révolution qui a fait scandale : une vie pulsionnelle inconsciente détermine le cours du psychisme ! Les pulsions sexuelles sont organisées par la signification sexuelle de la castration et du complexe d'Oedipe, elles sont faites d'oralité dévorante, d'analité, de génitalité ; notre pensée consciente échoue à exercer sur elles une maîtrise. Dans un autre registre pulsionnel, la pulsion de mort pousse l'homme vers la répétition de son malheur. Nous connaissons l'existence des pulsions par ses manifestations au niveau de ses représentants dans le psychisme, les *Triebrepräsenz*. Freud a distingué deux types de représentants, le *Vorstellungrepräsentanz*, le représentant-représentation, et l'*Affektbetrag*, le quantum d'affect. Laplanche et Pontalis ont donné du représentant-représentation la définition suivante : « Représentation ou groupe de représentations auxquelles la pulsion se fixe dans le cours de l'histoire du sujet et par la médiation desquelles elle s'inscrit dans le psychisme ». Le terme de quantum d'affect a été inventé par Freud pour « différencier quelque chose (quantum d'affect, somme d'excitation) qui possède toutes les propriétés d'une quantité – même si nous ne sommes pas à même de la mesurer – quelque chose qui peut être augmenté, diminué, déplacé, déchargé, et s'étale sur toutes les traces mnésiques des représentations un peu comme une charge électrique à la surface des corps »³⁸. Freud a tenu à souligner l'hétérogénéité qui sépare les représentants des pulsions et les pulsions elles-mêmes. La pulsion est cette réalité obscure qui naît au fond du psychisme inconscient, à la frontière entre le psychique et le somatique où la pulsion trouve son étayage. Le représentant de la pulsion en est plus que la simple expression psychique, elle en est le tenant lieu sous la forme d'inscriptions, c'est pourquoi Laplanche et Pontalis ont proposé de traduire le terme de *Repräsentanz* par *délégation*. Pour Freud les représentations sont les réalités tangibles constitutives de l'inconscient – les « particules élémentaires » de la réalité de l'inconscient, pourrait-on dire – mais les pulsions elles-mêmes restent en dehors de l'appréhension psychanalytique comme la réalité véritable dont seuls ses effets sous forme de représentants révèlent l'existence : « La théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. *Les pulsions sont des êtres mythiques*, formidables dans leur imprécision »³⁹, avait proclamé Freud.

Troisième énoncé : la représentation inconsciente n'est pas tout l'inconscient. On trouve chez Lacan, avec le concept de *réel*, une théorisation de la dimension de

38. S. Freud, « Les psychonévroses de défense » [1894], cité par Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1981, p. 386.

39. S. Freud, « Angoisse et vie pulsionnelle » [1916], in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, tr. fr. R.M. Zeitlin, Gallimard, Paris, 1999, p. 129. C'est moi qui souligne.

la réalité psychique inconsciente qui dépasse l'ordre des représentations. Lacan avait dès 1953⁴⁰ distingué trois registres de la réalité psychique. Le *symbolique* est le registre fondamental des représentations qui concernent le désir du sujet dans le renvoi des uns aux autres et dans le manque à pouvoir jamais le signifier directement. L'*imaginaire* définit le caractère illusoire des images toujours marquées par le narcissisme du moi. Le *réel* vise la dimension de la réalité psychique qui reste en souffrance au-delà des représentations imaginaires et symboliques. Dans le chapitre V du Séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, le concept de réel prend une signification plus précise. Lacan y interroge le phénomène de la répétition, en repartant du lien de celui-ci avec le traumatisme et avec l'expérience d'un inassimilable qui s'y révèle. Pour parler du traumatisme et de la répétition traumatique, Lacan emprunte deux concepts à Aristote : *tuché* par lequel il nomme la mauvaise rencontre traumatique qui arrive, achoppement, accroc, comme par hasard, comme par accident ; *automaton* qui désigne chez Lacan la compulsion à répéter l'inassimilable de la mauvaise rencontre. Lacan assimile le réel à cette dimension de la mauvaise rencontre traumatique que les représentations imaginaires et symboliques n'arrivent pas à représenter. Il illustre cette dimension du réel en se référant à un rêve rapporté par Freud. Il s'agit d'un rêve qu'une patiente de Freud avait elle-même entendu raconter par un confrencier et dont les données sont les suivantes. « Un père a veillé jour et nuit, pendant longtemps, auprès du lit de son enfant malade. Après la mort de l'enfant, il va se reposer dans une chambre à côté, mais laisse la porte ouverte, afin de pouvoir, de sa chambre, regarder celle où le cadavre de son enfant gît dans le cercueil, entouré de grands cierges. Un vieillard a été chargé de la veillée mortuaire, il est assis auprès du cadavre et marmotte des prières. Au bout de quelques heures de sommeil, le père rêve que *l'enfant est près de son lit, lui prend le bras, et murmure d'un ton plein de reproche : "Ne vois-tu donc pas que je brûle ?"* Il s'éveille, aperçoit une vive lumière provenant de la chambre mortuaire, s'y précipite, trouve le vieillard assoupi, le linceul et un bras du petit cadavre ont été brûlés par un cierge qui est tombé dessus. »⁴¹ On sait que Freud appliquait aux rêves une double explication. Il rapportait l'activité onirique au désir fondamental de tout rêveur, qui consiste à maintenir le sommeil contre le réveil, quitte, comme dans le cas du rêve de l'enfant mort qui brûle, à intégrer les éléments issus de la réalité (la lumière vive, peut-être le bruit des flammes, etc.) Il tentait de découvrir le désir inconscient que le rêve réalise, ainsi le rêve de l'enfant mort permet de prolonger la vie de l'enfant. Mais Freud regrettait de ne pouvoir pousser davantage cette deuxième voie explicative, dans le cas du rêve de l'enfant qui brûle, étant donné qu'il ne disposait pas des associations du rêveur. Lacan veut interroger le rêve à partir d'un autre point de vue, celui de la répétition et du trauma (Freud avait écrit *Au-delà du principe de plaisir*, consacré au traumatisme, vingt ans après le livre sur l'interprétation des rêves). Pour Lacan l'interprétation doit viser le réel qui sous les signifiants concerne la dimension d'un ratage. Ainsi la réalité

40. J. Lacan, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, 1953, conférence inédite.

41. S. Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 433.

manquée, celle qui survient comme par accident – cierge qui se renverse, feu qui attaque les draps puis l'enfant – et qui réveille le dormeur, figure la mauvaise rencontre entre les êtres, père et fils, que la phrase du fils évoque dans son côté poignant (« Père, ne vois-tu pas que je brûle ? »), mais qui reste dans son fond indicible. Sans doute Lacan vise-t-il ici ce qui restait en souffrance vive et en absence irréversible dans la relation du père à son fils, et que la mort dans son sens de destinée irrémédiable et dans ses circonstances accidentelles est venue à incarner. Lacan souligne la présence d'une schize entre, d'une part, l'éveil au réel que les mots « quel malheur » évoquent sans pouvoir l'atteindre pourtant et que le rêve enveloppait (« Père, ne vois-tu pas que je brûle ? »), et, d'autre part, les représentations qui se précipitent autour de ce vide innommable, depuis les représentations inconscientes travaillées par le remords (« qu'il est sot celui-là qui s'est endormi »), et jusqu'aux représentations de la conscience qui se rattrape à elle-même (« c'est moi qui vis tout cela »). Au-delà du retour de signifiants et sous le voile des rêves, il s'agit d'entendre qu'un réel se répète sans que les représentations n'aient pu l'appréhender, ne soient parvenues à l'inscrire. La dimension du réel est « ce qui revient toujours à la même place » sous les variations représentantes, elle concerne l'expérience du heurt, responsable de ce que la psychanalyse soit une praxis qui « ne nous permet en rien de nous résoudre à un aphorisme comme *la vie est un songe* ». Ainsi, avec le concept de réel, Lacan donne son statut théorique à la réalité psychique inconsciente qui échappe aux représentations. Il existe la *chose* inconsciente : le réel est de l'inconscient irréprésentable.

Nous connaissons maintenant la raison d'ordre théorique qui mena Freud à exclure la question de la mort de l'inconscient : il s'agit de sa définition de l'inconscient dont l'étendue est réduite à celle des représentations, et nous avons vu que le concept lacanien de réel permet de pallier cette restriction conceptuelle. Mais peut-être existait-il chez Freud des facteurs d'un autre ordre qui agissaient contre la reconnaissance de la question de la mort au sein de son édifice théorique et qui ont pu causer ce que j'ai appelé *le sophisme de Freud* ?

Je ne suis pas superstitieux... parce que ça porte malheur

On aura remarqué que l'article « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » comporte une affirmation déroutante qui, à première vue, consiste en un renversement de sens attaché au phénomène de la croyance. Freud y qualifie du terme de *glauben*, « croire », l'attitude qui consiste à *accepter* la réalité de la mort. L'expression apparaît dès la première version du texte, c'est-à-dire dans la conférence intitulée *Wir und der Tod*, « Nous et la mort », que Freud avait prononcée à Vienne le 16 février 1915. Freud y affirmait que « nous – chacun de nous – ne *croions* pas au fonds à notre propre mort » : « Wir – ein jeder von uns – aan den eigenen Tod im Grunde nicht *glauben* »⁴², ce à quoi il ajouta dans la version de l'article : « Ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité. »⁴³ Abordant l'impact de la situation

42. S. Freud, « Wir und der Tod », in *Psychoanalyse*, n° 8, op. cit., p. 26, paragraphe 4. C'est moi qui souligne.

de guerre, il dit : « La mort ne se laisse plus dénier, on est forcé de croire en elle » : « Der Tod last sich nicht mehr übersehen, man mus an ihn glauben. »⁴⁴

Et pourtant la rigueur conceptuelle exige d'opposer le phénomène de la croyance (dans l'immortalité) et la reconnaissance de la réalité (de la mort). Du fond de notre vie fantasmatique une croyance narcissique nous pousse à croire à notre immortalité et par là à dénier le statut de réalité à notre propre mort. L'acceptation de la réalité de la mort est précisément l'acte opposé à celui de la croyance. Cependant le terme allemand « glauben » véhicule, tout comme son correspondant français « croire », deux significations répondant à deux attitudes psychologiques sensiblement différentes ; les concepts de croyance et de foi sont propices à exprimer l'opposition entre celles-ci : il faut distinguer « croire » au sens de « être sujet à croyance » et « croire » au sens de « donner foi à ». Octave Mannoni⁴⁵ s'est penché sur le tiraillement entre l'acceptation de la réalité et la tendance à la croyance, il a proposé une phrase qui formule clairement l'attitude de l'homme tenté par la croyance : « Je sais bien, mais quand même ». A titre d'illustration, il développe l'exemple de la croyance aux horoscopes. Si l'on reprend la phrase de Mannoni en y incluant les termes de son exemple, la formule devient : « Je sais bien que l'univers est régi par des lois naturelles, mais quand même je crois aux horoscopes ». Je voudrais pour ma part souligner le mouvement inverse qui consiste pour celui qui est pris de superstition quelconque à tenter d'accepter la réalité contre sa tendance à la croyance, à vouloir croire en la réalité en lieu et place de croire à ses croyances. Je propose de nommer cette attitude par le verbe *contrecroire* et de lui donner pour formulation la phrase suivante : « Je ne suis pas superstitieux... parce que ça porte malheur ». Il est parfois difficile de distinguer dans la proclamation de foi en une réalité non habitée par les croyances superstitieuses ce qui relève de l'acte d'acceptation de la réalité (« donner foi à ») ou du déni des croyances (« contrecroire »). On connaît l'exemple historique de l'instauration de cultes civiques par lesquels les révolutionnaires français, anticléricaux, remplacèrent peu à peu le culte catholique, avec l'instauration de fêtes civiques (dès 1790), le culte de la Raison, la dévotion pour les martyrs de la liberté et jusqu'au culte de l'Être suprême décidé par Robespierre (le 7 mai 1794). Toutes ces manifestations marquaient le retour du sentiment religieux que l'idéologie républicaine avait dénié. Le calendrier républicain avait pour mission de fonder « sur les débris des superstitions détrônées la seule religion universelle, qui n'a ni secrets ni mystères, dont le seul dogme est l'égalité, dont nos lois sont les orateurs, dont les magistrats sont les pontifes. »⁴⁶

L'affirmation répétée de Freud selon laquelle l'homme ne peut pas croire à

43. S. Freud, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in op. cit., p. 26.

44. S. Freud, « Wir und der Tod », op. cit., p. 27, paragraphe 8. C'est moi qui souligne.

45. O. Mannoni, « Je sais bien, mais quand même », in *Clefs pour l'imaginaire ou L'Autre Scène*, Seuil, 1969, pp. 9-33.

46. Rapporteur de la Convention, séance du 5 octobre 1793, cité par *Encyclopédia Universalis*, E. U. France S.A., 1985, Th. index, rubrique « Raison (culte de la) », p. 2481.

sa propre mort signifie certes que, selon sa conception, il est impossible à l'être humain de se passer du fantasme narcissique d'immortalité face à sa propre mort (sauf en situation de guerre) : cette position pouvait-elle être en résonance avec une attitude superstitieuse ? Chez Freud une série de superstitions coexistaient avec un esprit rationnel⁴⁷. La plus tenace semble avoir été sa croyance dans la prédestination de la date de sa propre mort. Cette date fut fixée à 41 ans, puis à 51, à 61-62 ans, enfin au mois de novembre 1937, date à laquelle il devait atteindre les 80 ans et demi, l'âge auquel son père et son frère Emmanuel étaient morts. Prenons l'exemple de la croyance tenace de mourir à l'âge de 61-62 ans. Freud l'évoque de façon anonyme dans un passage de *L'inquiétante étrangeté* qui parut en 1919, alors que l'année fatidique venait d'être dépassée : « c'est uniquement le facteur de répétition involontaire qui nous fait paraître étrangement inquiétant ce qui par ailleurs serait innocent, et par là nous impose l'idée du néfaste, de l'inéluctable, là où nous n'aurions autrement parlé que de hasard ». Ainsi, par exemple, c'est un incident certes indifférent qu'on vous donne à un vestiaire un certain numéro – disons le 62 – ou que la cabine du bateau qui vous est destinée porte ce numéro. Mais cette impression se modifie si ces deux faits, indifférents en eux-mêmes, se rapprochent au point que l'on en vient, par aventure, à faire l'observation que tout ce qui porte un chiffre, adresses, chambre d'hôtel, wagon de chemins de fer, etc... ramène toujours le même chiffre ou du moins ses composantes. On trouve cela étrangement inquiétant et quiconque n'est pas cuirassé contre la superstition sera tenté d'attribuer un sens mystérieux à ce retour obstiné du même chiffre, d'y voir par exemple, une allusion à l'âge qu'il ne dépassera pas. »⁴⁸ Dix ans plus tôt, dans une lettre à Jung datée du 16 avril 1909⁴⁹, Freud avait expliqué l'origine de sa croyance superstitieuse, car, précisa-t-il, « j'ai aussi dans mon système des régions où je suis seulement avide de savoir et nullement superstitieux ». Il rapporta sa croyance à deux événements survenus de façon simultanée en 1899, l'attribution d'un nouveau numéro de téléphone (le 14362) et l'écriture de *L'interprétation des rêves* : Freud avait alors 43 ans et, considérant que l'œuvre de sa vie se trouvait accomplie avec la rédaction de son livre, il interpréta la présence du nombre 62 à côté de 43 comme l'annonce de l'âge de sa mort. Dans sa lettre, Freud racontait également les incidents survenus au cours d'un voyage en Grèce avec son frère Alexandre, où il vit « le nombre 61 ou 60, combiné avec 1 ou 2, revenir à l'occasion de toutes les appellations de tous les objets numérotés, en particulier des moyens de transport ». Arrivé à Athènes, Freud reçut la chambre portant le numéro 31 – « avec une licence fataliste, tout de même la moitié de 61-62 », écrivit-il –, et ce nombre sembla désormais ne plus vouloir le quitter. Tout ceci se passa juste avant qu'il ne connaisse l'expérience de déréalisation qu'il rapporta dans son

47. Voir C. Moreau, *Freud et l'occultisme*, Privat, Toulouse, 1976 ; O. Mannoni, « Je sais bien, mais quand même », in *Clefs pour l'imaginaire ou L'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1969, pp. 9-33. ; M. Schur, *La mort dans la vie de Freud*, Paris, Gallimard, 1975.

48. S. Freud, « L'inquiétante étrangeté » [1919], op. cit., pp. 189-190.

49. S. Freud, Lettre à Jung du 16 avril 1909, retranscrite dans Schur, op. cit., pp. 281-284.

mystérieux *Trouble de mémoire sur l'Acropole*⁵⁰.

Freud lui-même participait de l'attitude que j'ai appelée celle du contrecroire. On trouve dans ses écrits plusieurs exemples d'une proclamation de foi dans la rationalité typique du sujet enclin aux superstitions. Dans une lettre à sa fiancée (Lettre à Martha du 26 août 1882⁵¹), Freud fit part des doutes qui l'avaient assailli sur l'amour que lui portait sa bien-aimée, suite à un fait accidentel qui lui avait fait briser sa bague de fiançailles (et qui pouvait éventuellement relever d'un acte manqué de sa part) : ne l'avait-elle point moins aimé « jeudi dernier, à onze heures » au moment où il s'était cogné la main contre la table, brisant ainsi la bague qu'elle lui avait offert pour ses fiançailles. Il se reprit aussitôt : « Je dois avouer que mon cœur n'a pas défailli, je ne fus pas saisi de pressentiment sur la fin malheureuse de nos fiançailles, ni du noir soupçon que juste à ce moment-là tu étais occupée à arracher mon image de ton cœur. Un homme sensible aurait ressenti tout cela, mais ma seule pensée fut que la bague devait être réparée et que de tels accidents ne peuvent guère être évités. » Un autre exemple du déni de superstition propre à Freud apparaît dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Freud écrivit : « Le fait d'avoir été conduit devant une maison qui n'était pas celle de ma malade, signifierait-il quelque chose ? Pour moi, non, c'est certain. Mais si j'étais superstitieux, j'aurais aperçu dans ce fait un avertissement, une indication du sort, un signe m'annonçant que la vieille dame ne dépasserait pas cette année. »⁵² Il avait, quelques pages auparavant, reconnu « une tendance à la superstition dont l'origine m'est restée longtemps inconnue »⁵³. Dans les éditions de 1901 et de 1904, ce passage se terminait par « dont l'origine m'est restée inconnue » et se continuait par des considérations relatives à « des spéculations [qui] me viennent à l'esprit concernant la durée de ma propre vie et de celles de personnes qui me sont chères »⁵⁴ : Freud faisait référence à ses calculs concernant les nombres 28 et 23, qui établissaient qu'il mourrait à l'âge de 51 ans, c'est-à-dire en 1907, l'année où le passage fut précisément supprimé... Le décret de Freud selon lequel il est impossible à l'être humain de croire en sa propre mort résonne en écho de sa croyance superstitieuse : il pourrait bien s'agir d'un cas de figure particulier du contrecroire.

C'est à la Société humanitaire juive B'nai Brith de Vienne que, en date du 16 février 1915, Freud avait présenté la conférence intitulée *Nous et la mort*. Dans l'introduction, le titre de la conférence était reformulé « Nous les juifs et

50. S. Freud, « Un trouble de mémoire sur l'Acropole » (Lettre à Romain Rolland) (1936), tr. fr. M. Robert, in *L'Ephémère*, Editions de la Fondation Maeght, Paris, n° 2, avril 1967, pp. 3-13.

51. S. Freud, Lettre à Martha, 26 août 1882, cité in MOREAU, op. cit., pp. 26 et 33.

52. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, [1901], trad. fr. Jankelevitch, PBP, Paris, 1983, p. 275.

53. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, op. cit., p. 269.

54. Citation de Freud par Strachey, reprise in M. Schur, op. cit., p. 277.

la mort », car ce que Freud avait à dire, soulignait celui-ci, s'appliquait « de façon particulièrement aiguë » aux Juifs. Le peuple juif, plus que tout autre croit en son immortalité ; de la sorte, commente Rodrigue, Freud se demandait « si jamais un juif meurt de mort naturelle »⁵⁵. Toutes ces références à la mentalité juive donnaient à la conférence un ton très personnel. Freud y énonça la phrase suivante : « En général, nous nous comportons comme si nous voulions chasser la mort de la vie ; nous voulons, pour ainsi dire, la tuer par notre propre silence ; nous pensons à elle... comme [à] la mort ! »⁵⁶ Lorsqu'il retravailla le texte de la conférence pour la revue *Imago*, Freud supprima les références à la situation propre aux juifs et fit suivre la phrase « ne possédons-nous pas le proverbe : on pense à cela comme à la mort ? » par l'ajout « comme à sa propre mort bien sûr. »

55. Cité par E. Rodrigue, *Freud. Le siècle de la psychanalyse*, tome 2, op. cit., p. 157.

56. Cité par E. Rodrigue (in op. cit., p. 157) qui attribue par erreur la citation au texte paru dans *Imago*.