



HAL
open science

Guerre et pulsions de vie

Christophe Premat

► **To cite this version:**

Christophe Premat. Guerre et pulsions de vie. *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2007, 16 (Parler de la mort), pp.133-142. halshs-00194798

HAL Id: halshs-00194798

<https://shs.hal.science/halshs-00194798>

Submitted on 7 Dec 2007

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

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

Guerre et pulsions de vie

Christophe Premat (SPIRIT, IEP Bordeaux)

« Si la propension à la guerre découle de la pulsion de destruction, on est tenté d'invoquer contre elle la pulsion antagoniste, l'Eros. Tout ce qui établit des liens affectifs entre les hommes ne peut que s'opposer à la guerre »¹ écrivait Freud dans sa lettre à Einstein. Il est courant de voir la guerre associée au déploiement de la pulsion de mort, comme si cette dernière était synonyme de destruction et de chaos. Pourtant, lorsqu'on relie l'activité guerrière à la théorie des pulsions, cette association n'est pas si prégnante. Si la guerre est essentiellement envisagée comme une issue au renoncement pulsionnel sédimenté par la culture, on pourrait paradoxalement prétendre que la guerre est l'une des manifestations de pulsions d'autoconservation qui visent toujours un surcroît de puissance et nient profondément la réalité de la mort. Avant qu'il n'ait élaboré cette deuxième topique pulsionnelle, Freud avait tiré les conséquences du déclenchement du premier conflit mondial. « On se disait, il est vrai, que les guerres ne pourraient cesser tant que les peuples auront des conditions d'existence si diverses, tant que chez eux les valeurs relatives à la vie individuelle seront appréciées de façon si divergente, et tant que les haines qui les séparent représenteront de si puissantes forces de pulsion animiques »². La dynamique guerrière est appréhendée d'un point de vue social, puisque chaque société en créant des institutions chargées de garantir le renoncement pulsionnel des individus, compense cet effort par la création d'une limite au-delà de laquelle les autres ensembles sociaux sont perçus comme menaçants et rivaux. Peut-on envisager la guerre comme expression de pulsions vitales antagonistes qu'un échafaudage institutionnel n'a pas réussi à endiguer ? La guerre est alors l'exutoire pulsionnel censé résoudre les difficultés des individus -pris ici en tant que fragments de société- à coexister dans un ensemble donné. Dans cette optique, on peut définir la guerre comme un choc de civilisations, c'est-à-dire comme une confrontation entre des pulsions de vie dont l'agression a été en partie canalisée par l'appartenance à une culture. Le phénomène guerrier n'est plus alors éclairé par des considérations stratégiques mais symboliques.

On pourrait ainsi dans un deuxième temps analyser ces représentations de la guerre par l'intensité du renoncement pulsionnel des belligérants et les valeurs qu'ils ont affectées à ce

¹ FREUD, 1985, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, 1921-1938, Traduction collective, Paris, éditions PUF, p. 212.

² FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII*, 1914-1915, Traduction allemande collective, p. 130.

renoncement. En d'autres termes, relier le phénomène guerrier à une psychologie des masses aurait pour avantage d'éclairer la façon dont les pulsions sont investies au sein de la violence guerrière. L'hypothèse de la présence de mécanismes belliqueux au sein de chaque société susceptibles d'être mobilisés à tout moment dans l'agression extérieure renforcerait l'explication du déclenchement des guerres. Y a-t-il passage à l'acte guerrier lorsque la dynamique pulsionnelle est fortement polarisée ? Ces questions sont posées à partir des interrogations de Freud sur la description de la constitution d'une civilisation et sa conception de la guerre qu'il ébauche en la reliant à une dynamique pulsionnelle. Il n'existe pas d'équilibre idéal des pulsions s'expliquant de manière simpliste par un retour à un état pacifié. Nous pourrions enfin accentuer le trait en déclarant que la paix est impossible pour une société dont le renoncement est de moins en moins accepté par ses sujets. La guerre devient le seul exutoire possible susceptible d'investir de nouveau ces pulsions de vie sur un objectif extérieur. La paix exige un autre renoncement pulsionnel qui prend la forme d'un pacte. La façon de réinvestir des relations pacifiques ne pourrait être réalisée que par une politique de l'acceptation de la mortalité. « Ne vaudrait-il pas mieux faire à la mort, dans la réalité effective et dans nos pensées, la place qui lui revient et faire un peu ressortir notre attitude inconsciente à l'égard de la mort, que nous avons jusqu'à présent si soigneusement réprimée ? »³.

Comment se fait-il que de grandes cultures soient capables d'une barbarie aussi primitive ? Le retournement ne s'explique que par la régression subie vers la libération de ces pulsions égoïstes. « La société de la culture, qui exige l'action bonne sans se soucier du fondement pulsionnel de celle-ci, a ainsi obtenu d'un grand nombre d'hommes l'obéissance à la culture, sans qu'ils suivent en cela leur nature. Encouragée par ce succès, elle s'est laissée conduire à accroître le plus possible la tension des exigences morales et ainsi elle a contraint ses participants à s'éloigner encore davantage de leur prédisposition pulsionnelle »⁴. Le terme de tension est évoqué dans le texte susmentionné, c'est-à-dire que le renoncement pulsionnel atteint une limite telle que la réapparition de ces pulsions primitives dépassées mais jamais éliminées provoque des réactions violentes. L'hypothèse proposée par Freud est la suivante : c'est à cause d'une tension extrême provoquée par des renoncements pulsionnels différents (les grandes cultures ou les grands peuples) que le conflit meurtrier a pu être enclenché. La

³ FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII, 1914-1915*, Traduction allemande collective, p. 157.

⁴ FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII, 1914-1915*, Traduction allemande collective, p. 139.

guerre impose non seulement un remodelage pulsionnel spécifique, mais libère en partie certains des renoncements pulsionnels. Si destruction il y a, c'est avant tout celle des artifices ayant porté jusqu'à leur extrême cette exigence de renoncement. En d'autres termes, la guerre mondiale est bel et bien un choc de civilisations marqué non pas par des cultures au sein desquelles les individus sont soumis à diverses conditions d'existence, mais par une similitude dans le renoncement. L'élément que l'on peut retenir est le suivant : la vie pulsionnelle est mobilisée dans le conflit guerrier, dans la mesure où l'individu réduit à son Moi a l'illusion de se libérer de son propre renoncement pulsionnel en régressant à un stade primitif. Il ne s'agit en aucun cas de justifier l'apparition de la guerre par le déchaînement d'une simple violence pulsionnelle, mais de caractériser le mécanisme qui est à l'œuvre en revenant à la genèse du fait social pour montrer comment la libération des pulsions égoïstes est possible.

Dès lors qu'un ensemble social émerge et prend forme au sein d'une cohérence institutionnelle, la possibilité de la guerre y est intégrée à travers la constitution d'un mécanisme de défense. Chaque ensemble social souhaite vivre le plus longtemps possible et avoir la capacité de résister aux menaces éventuelles : le renoncement pulsionnel est intériorisé par les individus qui demandent à l'Etat de garantir leur sécurité. L'obéissance devient la contrepartie de cette contrainte interne qui fait que tout individu vivant dans un ensemble social donné en accepte les règles minimales -l'Etat se chargeant de vérifier cette acceptation entre autres par l'appareil policier- sans quoi il ne pourrait pas vivre en société. La mobilisation de mécanismes de défense interne intervient lorsque l'individu a dû mal à assumer la diversité compliquée de ses rapports à l'autre. Parmi ces mécanismes de défense, la tendance à s'inventer à un ennemi mortel permet de poser les conditions d'une résolution extérieure à ses problèmes. Il sombre dans une forme dégradée de paranoïa, c'est-à-dire en créant des ennemis qui lui permettent de maintenir son unité d'être. L'identification d'un ennemi constituerait en fait le premier acte politique : l'unité d'une communauté serait d'emblée négative, constituée contre une menace extérieure commune.

Pour pouvoir comprendre la barbarie des conflits modernes, il faut analyser la manière avec laquelle l'Etat gère l'économie pulsionnelle. Nous faisons l'hypothèse qu'il existe des mécanismes guerriers au sein de toute société, c'est-à-dire des « dispositifs susceptibles de se déclencher en cas d'agression, que cette agression surgisse de l'intérieur ou de l'extérieur »⁵. En d'autres termes, il importe moins de repérer le moment où le conflit se déclenche que de comprendre la mobilisation de ces mécanismes guerriers.

⁵ Christophe PREMAY, 25 février 2005, « Introduction au concept de mécanismes guerriers », *Sens Public*, http://www.sens-public.org/article.php?id_article=135

Freud reprend l'analogie de Hegel⁶ en indiquant en l'occurrence que les Etats se comportent comme les individus. Cela ne signifie pas exactement que les pulsions égoïstes sont satisfaites au sein d'un état de guerre, car ce sont en fait les pulsions sociales qui sont réorganisées et permettent d'une certaine façon de justifier la réapparition de ces pulsions égoïstes à travers la régression. Hegel avait pour sa part affirmé une conception vitaliste de la guerre, permettant l'élévation spirituelle d'un peuple : « la guerre est l'esprit et la forme dans lesquels le moment essentiel de la substance éthique, c'est-à-dire l'absolue liberté de l'essence éthique autonome à l'égard de tout être déterminé, est présent dans l'effectivité et la confirmation de soi de la substance éthique »⁷. En d'autres termes, la guerre manifeste la santé éthique d'un peuple, même si l'expression peut ici dérouter. En défendant l'intégrité et la puissance de la vie de l'Etat, les guerriers sont capables de défier la mort. Cette conception fait de la guerre un mal nécessaire qui légitime des actes interdits chez soi. Le permis de tuer inverse l'interdit qui subsiste à l'intérieur du territoire. La guerre brise une temporalité linéaire et ramène l'individu au stage généalogique de l'Etat puisque le mécanisme de défense y est activé : il s'agit de protéger ce qui a permis de garantir le lien social.

Le sujet, pour pouvoir faire société, a dû renoncer à sa toute-puissance. Il lui fut imposé de transformer ses pulsions égoïstes en pulsions sociales. « La régression a deux aspects : d'une part, elle reporte l'individu *dans le passé*, en ressuscitant des périodes antérieures de sa *libido*, de son besoin érotique ; d'autre part, elle suscite des expressions qui sont propres à ces périodes *primitives* »⁸. Ce renoncement n'a jamais été réellement accepté, il menace toujours de céder, c'est pourquoi il ressurgit si naturellement dans le conflit guerrier. De peur de voir le lien social pour lequel il s'est sacrifié, se fragmenter, le sujet préfère s'engager dans un conflit contre un ennemi désigné responsable de cette désintégration. Freud a montré en quoi la destruction guerrière n'était pas un acte nihiliste, mais bel et bien celui d'une régression à un stade antérieur de la socialisation. « Ce qu'on appelle les maladies de l'esprit provoque nécessairement chez le profane l'impression que la vie d'esprit et d'âme a été la proie de la destruction. En réalité la destruction ne concerne que des acquisitions et des développements ultérieurs. L'essence de la maladie de l'esprit consiste en le retour à des états

⁶ HEGEL, *Philosophie du droit*, §340 : « dans leurs relations entre eux les Etats se comportent en tant que particuliers ».

⁷ HEGEL, 1948, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit de l'allemand par Jean HYPOLITE, Paris, éditions Aubier, tome II, p. 42.

⁸ FREUD, 1966, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Traduction allemande d'Yves LE LAY, Paris, éditions Payot, p. 60.

antérieurs de la vie d'affect et de la fonction »⁹. La destruction guerrière suppose la levée des inhibitions, dégagant l'horizon d'une libération à l'égard de la moralité. Le sujet se nie comme sujet au moment de l'affrontement guerrier, son regard sur sa patrie et son Etat d'origine se transforme, abandonnant une certaine lucidité au profit d'une idéalisation de ce dernier. L'Etat gagne en force en raison de cette idéalisation par une partie des individus qui s'engagent dans le conflit. La propagande devient alors plus facile, car l'émoussement du sens critique devient contagieux. Johann Chapoutot, dans un article sur l'utilisation de la guerre totale par la propagande nazie juste après la capitulation du maréchal Von Paulus à Stalingrad, montre comment cette notion permet de créer une nouvelle mystique de l'Etat devenu une machine de guerre performante et techniquement au point. « Dans cet Etat total, l'individu n'a de place et d'existence que comme rouage [...] L'individu n'est considéré par les nazis que du seul point de vue de sa performativité, de sa *Leistungsfähigkeit*, c'est-à-dire de sa capacité à accomplir une *Leistung*, une performance pour la communauté et pour l'Etat »¹⁰.

Pour éviter la mise à nu de ce mécanisme, il convient de redéfinir des institutions capables de neutraliser en partie cette régression. Freud ne nomme pas ces institutions susceptibles d'un remaniement pulsionnel, il prend acte de l'échec du marché¹¹, en tant qu'instance censée régler les pulsions égoïstes des individus dans les échanges. « Nous avions, certes, espéré que l'impressionnante communauté d'intérêts instaurée par le commerce et la production fournirait le début d'une telle contrainte, mais il semble que les peuples obéissent, pour l'instant, beaucoup plus à leurs passions qu'à leurs intérêts »¹². Ce n'est pas tant la rationalisation des passions qu'un nouveau type de montage pulsionnel que Freud appelle de ses vœux. Les échanges économiques ne suffisent pas pour établir des situations de compromis stable, il faut présupposer la création d'institutions politiques permettant de briser cette tentation de la régression.

On peut alors envisager la guerre comme transformation d'un ordre pulsionnel susceptible de soutenir un nouvel ordre politique. On ne peut pas en déduire que tant qu'il y

⁹ FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII, 1914-1915*, Traduction allemande collective, p. 141.

¹⁰ Johann CHAPOUTOT, 7 mars 2005, « Nazisme et guerre totale : entre mécanique et mystique », *Sens Public*, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=171

¹¹ L'idée que le commerce adoucit les mœurs est ancienne. Benjamin Constant rappelait en 1819 dans un discours célèbre prononcé à l'Athénée de Paris (*De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*) que la liberté de l'homme moderne est essentiellement privée, contrairement à la liberté publique des Anciens. On retrouve cette notion dans le premier modèle communautaire avec la création de la communauté de charbon et d'acier (CECA) en 1952. La coopération économique était vue comme le premier pas précédant la construction d'une union politique. Aujourd'hui, nous nous rendons compte des limites de cet optimisme.

¹² FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII, 1914-1915*, Traduction allemande collective, p. 143.

aura des pulsions vitales, il y aura des affrontements et des désirs de transformation sociale. Ce fait est simplement la traduction en termes psychologiques de la conclusion de Clausewitz selon laquelle la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens¹³. Dans cette optique, un aménagement pulsionnel est établi en vue de la destruction des valeurs de l'ennemi pour les remplacer par un projet de transformation des institutions fondamentales de la société. La guerre précède une invention possible des institutions. Cet aspect n'est pas traité dans le texte de Freud qui ne voit aucune visée de transformation d'un ordre international existant dans la barbarie des débuts de la première guerre mondiale. On ne peut cependant s'empêcher de penser que, dans l'exacerbation de la violence même, contiendrait une aspiration à l'apparition d'un tel ordre.

La réflexion politique intervient à un niveau originaire où les institutions politiques sont reliées à des dispositifs pulsionnels appelés à se transformer. Cette transformation passe alors par une destruction d'institutions sociales et par le traitement de la question de la mort. La guerre n'est pas la simple manifestation d'une volonté destructrice en raison même de la contribution des pulsions de vie, elle est aussi, et de façon trouble, le refus de la question de la mort.

« La vie s'appauvrit, écrit Freud, elle perd de son intérêt dès l'instant où dans les jeux de la vie on n'a pas le droit de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même »¹⁴. Selon lui, la guerre inverse cette valeur, dans la mesure où la mort devient probable. Non seulement la mort d'autrui devient plausible, mais la mort propre également. La première attitude vis-à-vis de la mort n'est pas tenable, il n'empêche que le conflit guerrier a ceci de particulier que la mort peut être porteuse d'une dimension héroïque. Celui qui a donné sa vie à la nation acquiert une forme d'immortalité héroïque consacrée par les institutions sociales (monuments aux morts). Le fait d'avoir tué des ennemis ne fait pas réapparaître une quelconque trace de culpabilité. Celui qui a donné sa vie à la nation participe à la célébration d'une forme d'immortalité des institutions sociales.

En revanche, en affrontant la mort et en risquant sa vie, le sujet se doit d'écarter la représentation de sa propre mort. Dans le fil de cette difficulté, la mort des institutions sociales n'est pas davantage représentable pour l'individu, aspect que Freud n'a pas vraiment abordé. Une citation de Jean Baudrillard résume cette idée : « nous pensons que la destination

¹³ Carl von CLAUSEWITZ, 1998, *De la guerre*, Traduction allemande de Denise NAVILLE, Paris, éditions de Minuit, p. 704.

¹⁴ FREUD, 1994, « Actuelles sur la guerre et la mort », dans *Œuvres complètes, Volume XIII, 1914-1915*, Traduction allemande collective, p. 146.

idéale de toute valeur est dans l'élévation à l'universel, sans mesurer le danger mortel que constitue cette promotion [...] »¹⁵. L'histoire nous apprend la chute de grandes civilisations sans même que nous soyons capables de nous représenter cet état. En acceptant les éléments de ce que nous pourrions appeler une politique de la mortalité, c'est-à-dire en changeant de traitement culturel de la mort, nous pouvons alors éviter que celle-ci n'intervienne de façon massive et brutale au moment d'affrontements guerriers. La mort est omniprésente (par exemple la retranscription de faits divers tragiques ou des guerres dans les journaux télévisés), sans pour autant qu'il y ait de discussions réelles sur ses représentations culturelles. Il existe bien des pistes pour travailler les représentations de la mort (*Les exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola ou d'autres tentatives religieuses), mais une perception collective pourrait être dégagée. La tragédie grecque¹⁶ offre de ce point de vue un exemple intéressant de la manière dont les représentations culturelles ont été travaillées à cette époque. Les sujets éprouvent dans ces tragédies le rapport à la finitude et se représentent le monde comme un champ de constructions possibles et éphémères. En instituant des dieux susceptibles de se livrer à des actions excessives à l'image des hommes et en développant ainsi un regard critique sur leur propre fonctionnement social, les Grecs ont montré leur capacité collective à envisager la limite de leurs institutions.

Il y a une corrélation entre le renoncement pulsionnel propre à chaque culture, la perte de lucidité face à la mort et la libération de pulsions vitales agressives en cas de guerre. C'est au niveau des représentations de la mort que l'on peut travailler à faire reculer le niveau de cruauté des conflits. En effet, plus la culpabilité est forte, plus la cruauté risque de gagner en intensité. Même dans l'optique d'une transformation radicale d'un ordre politique se cache la prétention à la maîtrise du commencement d'un nouveau processus. Plus les sujets pensent contrôler collectivement un processus, plus ils pensent construire un ordre stable et immortel et c'est précisément cette illusion qu'il s'agit ici de déconstruire. La politique de la mortalité pourrait revêtir l'aspect d'une réflexion du plus grand nombre sur la finitude des institutions sociales.

Freud invite à une remise en question du traitement de la mort dans les cultures occidentales. Ce point est central, car Freud a par la suite émis l'hypothèse d'un contact entre deux types de pulsions -les pulsions de vie et les pulsions de mort- qui sous-tend notamment

¹⁵ Jean BAUDRILLARD, 2002, *Power Inferno, Requiem pour les Twin Towers, Hypothèses sur le terrorisme, la violence du mondial*, Paris, éditions Galilée, p. 66.

¹⁶ Cornélius CASTORIADIS, 1999, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », dans *Les Carrefours du Labyrinthe VI*, Paris, éditions du Seuil, pp. 13-34.

les affrontements guerriers, à l'instar de sa lettre à Einstein en septembre 1932. Il a proposé à Einstein sa théorie des pulsions pour expliquer partiellement les causes de la guerre. « Nous croyons à l'existence d'une telle pulsion et nous nous sommes efforcés, ces dernières années précisément, d'en étudier les manifestations. Puis-je à ce propos vous exposer une partie de ma théorie des pulsions, à laquelle en psychanalyse nous sommes parvenus après maint tâtonnement et atermolement ? »¹⁷. À ce stade, les hypothèses d'une considération du traitement de la mort sont mises de côté, alors qu'elles révèlent un caractère profond des cultures humaines, à savoir la négation de la mort comme fin ultime. La société présente d'emblée à l'individu la représentation d'une illimitation, d'une *hybris*, sans évoquer une possible fin. On pourrait remplacer le travail de deuil par le travail sur les représentations de la mort et notamment sur les fantasmes d'immortalité. Peut-être que de cette façon, la psychanalyse pourrait contribuer à atténuer la culpabilité de la mort tout en imposant la réalité de cette dernière au sujet. Elle développerait l'autonomie individuelle nécessaire à la mise en œuvre d'une réflexion collective sur la finitude des institutions sociales.

¹⁷ FREUD, 1985, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, 1921-1938, Traduction collective, Paris, éditions PUF, p. 209.