
Le malentendu, œuvre de civilisation. Nouvelle approche psychanalytique du mythe de Caïn et Abel

Brigitte Donnet-Guez
Université de Lorraine, LIS EA 7305
brigitte.donnet-guez@cegetel.net

RÉSUMÉ. Freud a interrogé l'inconscient à partir du langage et en est venu à proclamer que « *le moi n'est pas maître en sa propre demeure* ». La question du langage est donc au fondement même de la psychanalyse. Lacan, poursuivant l'approche freudienne, assure que ce n'est pas seulement la censure d'un désir mais l'inconscient, lui-même structuré comme un langage, qui empêche de parler clairement. Le malentendu devient alors d'ordre structurel et cette question traversera toute l'œuvre de Lacan. Mais qu'en est-il lorsque même les mots ne peuvent se dire, lorsque le signifiant ne fait plus trou dans le réel du corps ? À ce moment-là l'ordre du symbolique, celui du langage et de la loi, est exclu et le sujet reste dans l'imaginaire, suspendu au Réel de sa jouissance. C'est ce qui va se passer pour Caïn, dans le fameux épisode biblique (Gn 4) où il tue son frère Abel. Caïn tient son nom de la toute-puissance maternelle : « *J'ai acquis un homme avec Dieu* ». Le traumatisme est alors total pour Caïn lorsque Dieu refuse de considérer son offrande alors qu'il agrée immédiatement celle de son frère. Dans ce vécu de l'instant traumatique, le Réel fait irruption, hors-langage : il tente de dire et rien ne se dit, ne peut donc être *inter-dit*. Dans cette annihilation de son être, il passe à l'acte et tue son frère. Pourtant bien que puni, il continuera à vivre sous la protection divine, marqué cette fois d'un signe, d'une lettre, à comparer au codicille. Pris sous la barre du signifiant, il pourra enfin s'ouvrir au *mal-entendu*, et l'accepter. Sans malentendu, il n'y aurait pas d'altérité. L'impossibilité structurelle d'être *bien-entendu* incite alors à dire autrement et ouvre à son propre désir. Tel est peut-être l'enseignement de ce mythe fondateur, faisant œuvre de civilisation puisque Caïn engendrera un fils qu'il nommera Hanokh – Eduqué, et bâtira une ville qu'il baptisera de ce même nom.

MOTS-CLÉS : psychanalyse ; Lacan ; sacrifice ; Caïn et Abel ; loi

ABSTRACT. Freud used language to examine the unconscious and proclaimed that “the ego is not master of his own house.” Language is thus a foundation of psychoanalysis. Lacan, following the Freudian approach, maintains that it is not only censorship of desire that prevents clear speech but also the unconscious, which is itself structured

like language. Misunderstanding becomes therefore structural, a notion that is central to Lacan's work. But what happens when words cannot even be spoken, when the signifier does not pierce the body of the real? At that moment, the symbolic order, that of language and law, is excluded and the subject remains in the imaginary, suspended in the Real of his *jouissance*. This is what happens to Cain in the famous biblical tale when he kills his brother Abel. Cain's name comes from his mother's omnipotence: "I produced a man with God." Cain is then traumatised when God refuses to consider his offering but immediately accepts that of his brother. In this traumatic experience, the Real suddenly bursts forth, without language: Cain tries to speak but nothing is said and therefore cannot be forbidden. His being annihilated, he kills his brother. Although Cain is punished (or cursed), he continues to live under divine protection, receiving a mark from God, a letter, akin to a codicil. Given this signifier, he can at last open to and accept misunderstanding, without which there can be no otherness. The structural impossibility of being understood incites one to formulate speech in another fashion and to open to one's own desire. This is perhaps the teaching of this foundation myth, as it applies to civilisation, given that Cain has a son whom he names Enoch, or Trained, and builds a city to which he gives the same name.

KEYWORDS: Psychoanalysis; Lacan; Sacrifice; Cain and Abel; Law

*Le traumatisme, il n'y en a pas
d'autre :
l'homme naît malentendu¹*

Afin de présenter cette étude nous nous appuyerons, d'un point de vue épistémologique, sur deux préalables : le premier repose sur la nécessité d'entrer dans la technique de l'épistémologie spécifique du judaïsme afin de comprendre le problème posé par les textes ; en effet, cette épistémologie est différente de celle qui imprègne la pensée occidentale. L'épistémologie juive relève d'un processus interprétatif des textes qui résulte d'une approche multidimensionnelle : la compréhension du sens premier du texte mais aussi son renouvellement par la recherche de nouvelles interprétations, par l'interrogation du texte en fonction des problèmes du quotidien, ainsi que par l'exercice de la controverse, mode de fonctionnement intellectuel inhérent au judaïsme. À partir de sources diverses, tels la Bible, le Talmud et d'autres commentaires législatifs ou homilétiques présentant ces différentes approches, on aboutit à un corpus considérable, psychologico-juridique plus que théologique. Une autre caractéristique de l'approche juive devant nécessairement être prise en compte est le fait que ces sources ne sont pas hiérarchisées ; en effet à partir d'un même texte, l'interrogation actuelle reprend celle des siècles antérieurs dans une approche atemporelle, les confronte et les enrichit, y compris jusqu'à nos jours. Le second préalable sera pour nous de penser le récit à l'aune de la psychanalyse, en particulier de l'enseignement de Lacan ; en effet, l'approche du judaïsme qui consiste à préci-

1 J. Lacan, *Le malentendu*, Revue *Ornicar*, n° 22-23, Paris, Lyse, 1981, p. 12.

ser la jonction des textes et de la réalité ne peut se faire sans une grande finesse d'analyse, tout autant logique que psychologique².

Les récits bibliques, en tant que mythes fondateurs de notre culture judéo-chrétienne, sont un métalangage dans lequel le signifiant est la matière première ; au lecteur d'en chercher le signifié, ainsi que le propose Paul Ricœur : « Le mythe est reprise créatrice de sens : reprise, et donc mémoire, et comme tel, tournée vers la ou les paroles antérieures, mais aussi créatrice et donc tournée vers l'avenir, parole inventive »³. Notre lecture – qui ne se veut aucunement exclusive, fidèle en cela au célèbre adage : *'Soixante-dix facettes à la Torah'* – portera sur le quatrième chapitre de la Genèse, le meurtre par Caïn de son frère Abel. Elle se fondera d'une part sur la lecture du texte, en se centrant le cas échéant sur un verset ou un mot car telle est bien l'approche rabbinique et la prise en compte des divers commentaires validant notre approche et, d'autre part, la connaissance que nous avons de l'enseignement lacanien qui continue et approfondit la théorie freudienne. Nous poserons dans un premier temps les fondements psychanalytiques du malentendu en tant que structurel et inhérent à la condition humaine selon Lacan. Puis nous relirons le récit biblique en interrogeant le personnage de Caïn et ses difficultés psychiques ; nous y relèverons la mise en place du traumatisme et l'importance de celui-ci dans le fratricide. Néanmoins, ainsi que nous le permet l'approche à la fois de certains commentaires et de la psychanalyse, nous poursuivrons notre lecture en posant l'hypothèse de l'instauration du malentendu ayant conduit Caïn à passer à l'acte, comme l'unique possibilité pour le Créateur de le faire advenir en tant que sujet, de l'obliger à sortir de l'espace fusionnel dans lequel il lui était assujéti. Caïn reconnaîtra sa faute et se repentira ; marqué d'un signe, il pourra ensuite vivre hors de l'emprise de la toute-puissance divine et tenir un rôle d'éducateur, étant ainsi le premier homme à incarner la fonction paternelle et l'instauration de la loi tant au sein de la famille que de la cité.

Des fondements psychanalytiques du malentendu

Nous sommes redevables à Freud de la découverte de l'inconscient. Ainsi, dès 1892, Freud et Bauer font appel au traumatisme pour rendre compte des symptômes ; ils le proposent comme impossibilité de retrouver le souvenir d'une scène et d'en abrégier les affects par l'immobilité de la mémoire et le coincement des affects. Freud a été ainsi amené à interroger l'inconscient dans le langage, du lapsus au mot d'esprit en passant par les erreurs de lecture ou l'oubli de noms, etc. Leur donnant toute leur valeur, il en vient à proclamer que « le moi n'est pas maître dans sa propre maison ». La question du langage est donc au fondement même de la psychanalyse. Lacan, poursuivant l'approche freudienne, assure que

2 En ce qui concerne cette mise au point épistémologique, cf. R.Y. Dufour-Gompers, *Le suicide et la tradition juive. Ethno-Suicidologie, Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 19, 1992, p. 121-169.

3 D. Chauvin, A. Siganos et P. Walter, *Questions de mythocritique- Dictionnaire*, Paris, Imago, 2005, p. 235.

ce n'est pas seulement la censure d'un désir mais l'inconscient, lui-même structuré comme un langage, qui empêche de parler clairement, voir même de dire. La question du malentendu, lequel est alors devenu structurel, est soulevée ; elle traversera toute son œuvre. En 1956, il enseigne que « Le fondement même du discours inter-humain est le malentendu »⁴, *l'expression 'discours inter-humain'* étant à entendre dans le sens de toute relation à l'autre : elle inclut le langage mais ne s'y limite pas. En 1980, *Le malentendu* sera le titre de l'une de ses dernières interventions⁵.

196

Nous ne pouvons parler de Lacan sans parler des concepts fondamentaux, de Réel, Symbolique et Imaginaire qu'il a développés ; je tenterai donc très brièvement d'en donner ici un aperçu, en lien avec le personnage de Caïn. Le Réel est sans loi, hors-sens, le Réel est l'impossible dira Lacan⁶. Lorsque Caïn sombre, sans appui, et tue, c'est l'irruption pour lui du Réel. Le Réel lacanien n'est pas la réalité ; il crée une béance, un trou. Il désigne le défaut même qui est constitutif de la structure. Un passage vers un lieu qu'il nomme Symbolique, marqué par la lettre justement, devra se faire. Le Symbolique est, pour Lacan, le lieu des signifiants, donc recouvrant par là-même celui du langage – celui justement auquel Caïn n'avait pu avoir accès tant qu'il était plongé dans le désert du Réel et de sa jouissance ; il est aussi celui de la fonction paternelle et de la Loi. « En ce point, dit Lacan, ce que nous appelons l'humain ne serait pas défini autrement que de la façon dont j'ai défini [...] la Chose, à savoir ce qui du réel pâtit du signifiant »⁷, c'est-à-dire qu'un signifiant vient faire brèche dans le Réel, évide la place de ce qui fut un trop-plein de sens, une évidence – pour Caïn la certitude d'avoir été engendré par Dieu, ainsi que nous le verrons ci-après. Le Réel donc, selon Lacan, ne fait sens que dans son lien au Symbolique et à l'Imaginaire, lieu des illusions du moi et de l'aliénation.

Nous parlons pour être entendus et si possible compris. C'est même la façon dont nous imaginons que notre interlocuteur peut nous entendre qui détermine notre façon de parler. Ainsi, c'est le fait que nous donnions tout pouvoir à celui qui entend, qui est à l'origine du *mal-entendu* ; nous donnons tout pouvoir à son oreille et, nous dit Lacan, à son image. Par l'Autre, le malentendu structurel devient aussi leurre fondamental : « Ce qui interfère avec le mur du langage, c'est la relation spéculaire, par quoi ce qui est du moi est toujours perçu, approprié, par l'intermédiaire d'un autre, lequel garde toujours pour le sujet les propriétés de l'Urbild, de l'image fondamentale du moi. D'où les méconnaissances grâce à quoi s'établissent aussi bien les malentendus que la communication commune, laquelle repose sur lesdits malentendus⁸ ». En ce sens l'absence de mots elle-même peut devenir malentendu : dans la mesure où le sujet donne tout pouvoir à un autre, il s'illusionne et projette sur lui une certaine image, qui en retour l'aliènera. Lorsque les mots ne peuvent se dire, lorsque le signifiant ne

4 J. Lacan, *Les Psychoses*, Paris, Le Seuil, « Champ Freudien », 1981, p. 184.

5 J. Lacan, *Le Malentendu*, *op. cit.*

6 Cf J. Lacan, *Autres écrits, Radiophonie*, Paris, Le Seuil, « Champ Freudien », 2001, p. 439.

7 J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, « Champ Freudien », 1986, p. 150.

8 J. Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 1978, « Champ Freudien », p. 341.

,fait plus trou dans le Réel du corps, l'ordre du Symbolique, celui du langage et de la loi est exclu, le sujet reste dans l'Imaginaire, suspendu au Réel de sa pulsion fusionnelle et de sa jouissance. Telle est la lecture que je ferai du fameux épisode biblique où Caïn tue son frère Abel.

Le mythe biblique

Au premier regard, dans l'épisode biblique qui nous intéresse, nous serions fondés à situer le malentendu entre Caïn et Abel : tous deux présentent à Dieu une offrande, fruit de leur travail – l'un de la terre, l'autre de ses troupeaux. Dieu agréé l'offrande d'Abel, le cadet, et refuse celle de l'aîné : « Le Seigneur se montra favorable à Abel et à son offrande, mais à Caïn et à son offrande, il ne fut pas favorable »⁹ ; la tradition¹⁰ explicitera les modalités de cet agrément, disant que Dieu le fit savoir en dévorant par le feu les offrandes d'Abel mais non celles de Caïn. Pourtant, Caïn avait apporté de son propre-chef une offrande à Dieu ; non pas un *qorban* qui, selon l'étymologie du terme¹¹, lui aurait permis de se rapprocher de Dieu – acte pouvant alors être considéré comme intéressé, mais un *minḥah*, un cadeau déposé là¹², sans intention particulière si ce n'est celle d'exprimer sa gratitude. Cela est d'autant plus vrai que, même si le judaïsme a aujourd'hui retenu qu'un sacrifice *minḥah* était d'ordre végétal et qu'un sacrifice *qorban* d'ordre animal – ce qui, très logiquement correspondrait aux occupations respectives des deux frères et donc enlèverait tout poids à notre propos précédent – aux temps bibliques la distinction ne s'établissait pas sur ces bases : le *qorban* pouvait relever du végétal ainsi qu'énoncé dans le Lévitique même : « Si quelqu'un sacrifie un sacrifice *minḥah* à Dieu, son *qorban* sera de fleur de farine »¹³ ; de même, on trouve que le terme *minḥah* peut également servir de terme générique, quelle que soit la nature du sacrifice¹⁴.

En outre, c'est Caïn qui en a l'idée le premier ; Abel, là encore – n'oublions pas que sa naissance vient en sus de celle de l'aîné – « Elle (Ève) ajouta d'enfanter son frère »¹⁵ – suit les traces de Caïn et dépose à son tour une offrande.

9 Cf. Gn 4,4-5. Sauf indication contraire, les traductions proposées sont reprises de la Bible du Rabinat, *La Bible*, Texte bilingue d'après la version massorétique sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn, Tel-Aviv, Editions Sinai, 1994.

10 Selon Rabbi Somkhos (Sage de l'époque du Talmud) cité dans *Encyclopaedia miqraït (en hébreu)*, Article « Caïn » Volume 7, Jérusalem, Mossad ha-rav Bialik, 1976, p. 119.

11 En hébreu, les mots sont formés à partir de racines trilitères, chacune délimitant généralement un champ sémantique. Le rapprochement en est souvent évident, quelquefois moins. Le mot *QoRBan* est formé sur la même racine que les mots 'proche' (QaRoV) ou 'se rapprocher' (lehitQaReV). Relevons la pluralité des noms désignant en ce temps offrandes et sacrifices.

12 Auquel renverrait le terme mouNaH, 'posé, déposé, placé' (racine NWH). Remarquons cependant que le terme MiNHah, est composé à partir de la racine MNH, le W étant considéré comme une lettre faible, il disparaît souvent, tandis que le M sert très souvent de lettre préfixe ; je pense personnellement que dans le cas du mot MiNHah, le W tombant et le M se préfixant à l'instar du schème en miXeXaX, on en est venu à en déduire la racine MNH, d'ailleurs unique dans la bible.

13 Lv 2,1 (TdA).

14 Cf. Malachie 1,10 ; 13 et 2,13. À propos de cette nouvelle distinction, cf. *Daat Miqra – Sefer Bereshit* sur Gn 4,3 (en hébreu), Y. Kil, Jérusalem, Mossad ha-rav Kook.

15 Gn 4,2 ; il s'agit ici d'une traduction littérale par l'auteur (TdA), marquant mieux le côté anecdotique de la venue au monde d'Abel.

S'inscrivant déjà dans la rivalité, il cherche à faire mieux que son aîné ; c'est un des premiers-nés de son troupeau, parmi les plus gras, qu'il va sacrifier. Et quelle offrande ! L'aîné de son troupeau justement ! Se pourrait-il d'ailleurs que ce fut là pour lui, de façon inconsciente, l'occasion de se débarrasser symboliquement de son frère aîné ? Au verset suivant, Dieu agrée Abel et son offrande ; de là à voir pour Caïn dans le refus divin à la fois de son offrande et de sa personne – « Mais à Caïn et à son offrande il ne fut pas favorable »¹⁶, la preuve non seulement de sa disgrâce mais aussi de son annihilation, il n'y a qu'un pas.

Caïn et le sentiment de toute-puissance

Nous allons maintenant nous pencher plus précisément sur la responsabilité des parents dans cette lutte fratricide telle que nous la relate le texte biblique. Pour cela il nous faut remonter dans l'histoire d'Ève : créée d'une côte d'Adam, Ève veut récupérer quelque chose de la toute-puissance virile qu'elle attribue à l'homme et dont elle se sent dépossédée. Aussi, lorsque le serpent lui enjoint de manger du fruit de l'arbre en lui promettant : « Vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal »¹⁷, elle est séduite et nous en connaissons les conséquences : l'exclusion du jardin d'Éden, la pénibilité du travail, les souffrances de l'accouchement, etc.¹⁸. Pourtant, au-delà de tous ces malheurs, n'a-t-elle pas obtenu ce qu'elle souhaitait, sans doute de façon inconsciente : entrer en communion avec Dieu et devenir son égal dans la création puisque finalement, d'une part elle pourra s'écrier : « j'ai créé un homme avec Dieu »¹⁹ et d'autre part être reconnue comme « mère de tous les vivants »²⁰. Le bibliste avait pourtant précisé dans le même verset qu'Adam l'avait connue ; néanmoins, Ève semble ne reconnaître que Dieu, n'avoir connu que Lui et c'est de Lui selon ses dires, qu'elle crée ou acquiert ce fils. Ainsi Caïn tient son nom de la toute-puissance maternelle ; comme l'indique l'exclamation d'Ève : « *J'ai acquis* un homme avec Dieu »²¹ ; à moins que l'on ne préfère la deuxième acception de ce verbe, ce qui nous donnera plus explicitement encore : « *J'ai créé* un homme avec Dieu » ; toujours est-il – ainsi que l'explique le verset selon un procédé, souvent repris par l'exégèse rabbinique, consistant à mettre en parallèle des racines très proches, sinon identiques – qu'elle l'appela Caïn (de la racine hébraïque QYN) parce qu'elle l'avait acquis ou créé (de la racine QNY) avec Dieu. Dans cette nomination d'Ève, il est également un autre terme d'importance : « *avec Dieu* ». Caïn, dans le discours maternel, se voit engendré par Dieu, le tout-puissant par excellence. Identifié à cet acte créateur inscrit jusque dans son nom – sinon dans ses gènes à ce qu'il croit – Caïn hérite de la toute-puissance divine. En outre l'ab-

16 Gn 4, 5.

17 Gn 3, 5.

18 Cf. Gn 3, 16-17.

19 Gn 4,1 (TdA).

20 Cf. Gn 3,20 ; à comprendre dans le sens d'une analogie entre le nom de Ève et le mot 'vivants', tous deux de même racine HWH.

21 Gn 4,1 (TdA) La traduction proposée par le Rabinat pour l'ensemble de ce verset est : « Elle conçut et enfanta Caïn, en disant : *J'ai fait naître un homme conjointement avec l'Éternel.* »

sence d'Adam dans le discours de la mère est d'autant plus regrettable que l'on sait le poids dans le roman familial recréé par le patient, non pas tant de la réalité elle-même que de la façon dont celui-ci a compris et interprété les événements, les dires et non-dits ; d'ailleurs d'Adam, ignorant sans doute les conséquences de l'acte sexuel²², il ne sera plus question en lien avec Caïn. En outre, une lecture attentive du verset nous indique que c'est un homme qu'elle crée, non pas un enfant qui la rendrait mère – mais un homme, un *ish*. Voilà donc maintenant Ève, à la fois partenaire de Dieu dans la création et génitrice du *ish*, de l'homme, duquel pourtant elle procède : « L'Éternel-Dieu organisa en une femme la côte qu'il avait prise à l'homme (*ish*)²³. Ève, "conçue" à partir d'un homme par Dieu, enfante un homme avec Dieu. Quelle con-fusion ! Et dans son ignorance elle ira même jusqu'à en marquer son fils dans le nom qu'elle lui donne.

Le traumatisme sera alors total pour Caïn lorsque Dieu-le-Père, Son père – ou du moins celui qu'il considère comme tel – refuse de considérer son offrande, alors qu'il agrée immédiatement celle de son frère ; un gouffre s'ouvre devant lui, l'instant se fige. Dans ce vécu de l'instant traumatique, le Réel fait irruption, hors-langage : Caïn tente de dire et rien ne se dit²⁴, ne peut donc être *inter-dit*. Dans cette annihilation de son être, il passe à l'acte et tue son frère. Pourtant, bien que puni, il continuera à vivre sous la protection divine, marqué cette fois d'un signe, d'une lettre, à comparer au codicille de l'esclave antique. Pris sous la barre du signifiant, il pourra enfin s'ouvrir au *mal-entendu* et l'accepter.

Les luttes fraternelles

La principale raison des conflits familiaux se trouve, pour Freud, dans le désir de chacun des enfants de monopoliser à son profit l'amour des parents ; aussi pour lui, les sentiments hostiles se portent-ils d'abord sur les frères et les sœurs. En 1900, *L'Interprétation des rêves*²⁵ lui donne l'occasion d'étudier les relations au sein de la fratrie et d'avancer que les enfants ont des désirs de mort, souvent inconscients, envers leurs frères et sœurs, désirs qui s'expriment dans leurs rêves. Un peu plus tard, en 1916, dans *Introduction à la psychanalyse*²⁶, il suppose que l'enfant considère tout d'abord que ses frères sont ses antagonistes et que sa première attitude est hostile. Lors de la naissance d'autres enfants, au début, l'aîné vit souvent des sentiments d'abandon et souhaite la disparition des nouveaux arrivés. Lacan, à son tour, s'intéresse à la relation fraternelle dans son séminaire sur *Les Complexes familiaux*²⁷. Il y étudie les complexes qui jouent un

22 Dans l'Antiquité, et même encore tardivement chez certains peuples dits primitifs, on n'avait pas fait le lien entre la copulation et l'arrivée de l'enfant, neuf mois plus tard ; on pensait que les femmes étaient fécondées par le vent, les esprits ou un dieu justement, d'où leur prestige et l'ère du matriarcat (cf J. Diamond, *De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris, Folio, « Folio Essais », 2007).

23 Gn 2,22.

24 Cf. Gn 4,8.

25 Cf. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973.

26 Cf. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1973.

27 J. Lacan, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris, Navarin, « Bibliothèque des Analytica », 1984.

rôle fondamental dans l'organisation des liens et de la réalité psychique du sujet. Nous retiendrons tout particulièrement celui de l'intrusion qui se manifeste entre autre, justement par l'imitation. Proposant une autre interprétation à ce prénom donné à Caïn, certains Sages²⁸ y ont décelé la jalousie à venir de Caïn : se fondant en cela sur la proximité de deux racines, ils ont rapproché les racines QYN (de Caïn) et QN' qui ouvre le champ sémantique de la jalousie ; pour eux, Caïn aurait déjà porté inscrit en son nom la rivalité fraternelle.

Le verset suivant les a également interpellés : « *elle ajouta d'enfanter son frère Abel* », un jumeau en quelque sorte, ainsi que l'auront relevé de nombreux commentateurs²⁹. Pourtant, ce n'est ni un fils, ni un homme (*ish*) qu'elle enfante, mais un frère au précédent, une sorte d'écho de l'aîné – d'où son nom Abel, signifiant buée ou vapeur en hébreu, un être sans consistance³⁰. Enfanté dans la foulée, il est un *rien* pour Ève ; d'ailleurs on ne l'entend pas vivre, ni dans la parole de la mère, ni d'ailleurs dans celle du père. Caïn a un père duquel il procède, Dieu. Abel, rien justement. Pour certains Sages, c'est d'ailleurs Ève elle-même qui aurait d'avance tué Abel en en faisant ce *rien*, alors qu'elle avait acquis Caïn pour elle-même, en faisant un *tout*. Abel n'est pas justifié par Ève ; quand elle l'enfante, elle ne dit rien : il n'est qu'un frère de Caïn, un ajout. Abel, jaloux du statut de son frère aîné, va alors imiter son acte sacrificiel : « Et Abel apporta lui aussi... »³¹. Là encore, il suit son aîné ; mais contre toute attente, Dieu considère Abel et son offrande – d'abord sa propre personne, puis ensuite seulement son offrande, ainsi que le souligne un commentaire³². Mais il n'agréa ni Caïn ni son offrande, ce qui plongea ce dernier dans la colère et l'abattement : « Caïn en conçut un grand chagrin et son visage fut abattu »³³.

Les Sages, conscients des méandres de l'esprit humain, n'attribuent donc pas seulement à Caïn la responsabilité du meurtre. Certains vont en imputer aussi la responsabilité à Abel lui-même : connaissant l'impulsivité de son frère, ses difficultés psychiques et sa propension à vouloir ramener le monde à l'état de *tohu bohu* originel³⁴, Abel l'aurait provoqué par sa passivité et par l'ostentation de ses qualités personnelles, entre autre en se vantant de la façon avec laquelle il avait présenté son sacrifice à Dieu afin d'être agréé. Les deux frères s'opposent donc parce qu'ils se disputent la faveur de Dieu, le Père qui justement représente l'autorité et transmet la Loi afin d'échapper au plaisir ravageur de la mère, toute à sa jouissance. C'est là le caractère paradoxal et apparemment injuste de cette préférence ; toujours est-il que celle-ci pousse Caïn à tuer son frère – bien que,

28 Cf. *Derekh Haïm* ch. 4, p.207, in CD Rom Judaic Classics V. 3,6, D. Kantrowitz, Institute for computers in jewish life, Davka Corporation, 2003 (en hébreu).

29 Les commentateurs (*Gn rabbah* 25,5) se basent en cela sur l'absence de répétition du verbe concevoir à propos d'Abel : « *Elle conçut et enfanta Caïn* » (Gn 4,1) et « *Elle enfanta ensuite son frère* » (Gn 4,2) – repris de l'*Encyclopaedia Miqraït*, Article « Caïn » (en hébreu). Cf aussi *Pirkei de-rabbi Eliezer* 21 (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*).

30 Son nom, *Hèvel* en hébreu, est repris significativement tout au long du livre de *l'Ecclésiaste*, en tant que nom commun habituellement traduit en français par le terme 'vanité'.

31 Gn 4,4.

32 Cf. *Yephe Toar* sur Gn 4,4 (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*).

33 Gn 4,5.

34 Cf Gn Rabbah 2,3 (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*).

ainsi que le relève un commentaire³⁵, il ne sût pas ce que tuer signifiait, puisqu'il n'avait même jamais vu de mort.

L'instant traumatique

Quelles que soient les circonstances atténuantes possibles à ce geste, dans la négation de sa personne par son père, le Tout-Puissant, il passe à l'acte afin d'échapper à cette expérience de la rupture et de la pure détresse. Ne pouvant s'en prendre à ce Père absolu, il va dans l'urgence supprimer ce frère qui n'est finalement qu'un appendice, un écho de lui-même ; cet acte, qui n'est pas forcément de jalousie, pourrait plutôt équivaloir à un acte suicidaire. Sylvie Le Poulichet signale très justement que : « La seule référence à un père qui serait le père absolu coïncidant avec lui-même (à la fois le 'papa' de la réalité, l'idéal, le jugement de Dieu...) écraserait d'emblée le travail de séparation et d'élaboration fantasmatique du corps »³⁶ – et de fait ces trois figures du père se superposent ici pour Caïn – d'où la psychose et ses dérivés possibles, qu'il s'agisse de meurtre ou de suicide. Dans ce vécu traumatique, Caïn ne peut que rester muet : « Caïn dit à son frère Abel » énonce le texte biblique et d'enchaîner aussitôt, dans une syntaxe incorrecte sur la suite du verset « mais il advint, tandis qu'ils étaient au champ que Caïn se leva vers son frère Abel et le tua »³⁷. Pour l'aîné le temps s'est arrêté, le temps d'un arrêt sur image signant un arrêt de mort, le temps d'un non-regard. Le véritable mobile du crime est finalement le regard ; c'est au regard que renvoient les deux formes verbales *va-yisha'* et *shah* en Gn 3, 4-5. Ce verbe, dont la conjugaison varie ici en fonction du contexte, est d'un usage plutôt rare ; il signifie 'regarder', 'se montrer favorable' ou 'considérer'. Tout l'enjeu psychanalytique de la fonction Regard s'inscrit en ce terme ; un regard certes, mais un regard dévastateur en ce que ses effets sont dévastateurs sur celui qui en subit la cécité, car ce regard marque l'incomplétude de l'homme par rapport à sa propre image. C'est le pas que franchit Lacan dans son séminaire sur *Les Formations de l'inconscient*³⁸. Là où Freud, se basant sur le mythe de la horde primitive, interprète la face cachée du meurtre en tant que désir incestueux, Lacan confirmera cette interprétation en faisant appel à sa formalisation du stade du miroir. Dans ce processus, l'enfant présenté au miroir par sa mère, voit d'abord face à lui l'image d'un 'petit autre imaginaire', son semblable, avec qui il entrera en rivalité. Mais ensuite, l'enfant se retourne vers sa mère, qui va désigner l'image du miroir en la nommant du prénom de l'enfant. Celui-ci, reconnu par le tiers adulte porteur du langage, peut alors lui-même se reconnaître sur le plan, non plus imaginaire, mais symbolique. Avant même, dit Lacan, que le moi n'affirme son identité, il se confond avec cette image qui le forme et l'aliène. C'est

35 Cf Shimon, *Yalqut Shimoni*, *Hamishah Houmshei Torah*, Jérusalem, Ed H.Vegshel, nd, (en hébreu), p 22.

36 Sylvie Le Poulichet, *L'Œuvre du temps en psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2006, p 108.

37 Gn 4,8.

38 J. Lacan, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1998.

en ce sens qu'il faudrait entendre les paroles bibliques selon lesquelles l'Éternel a fait l'homme à son image. Caïn, comme Adam en son temps, a été créé à l'image de Dieu, lui aussi d'ailleurs, déjà homme avant d'être enfant. La passation de pouvoir à l'autre (à celui dont l'offrande a été agréée) et au grand Autre (Dieu) est alors massive, car cet Autre est un tout, il ne manque de rien. Dans le récit biblique, Caïn est éjecté, exclu. Il voudrait parler mais il ne le peut et c'est son corps qui va parler pour lui. Il ne peut symboliser, pris dans ce non-regard de Dieu, le père. Ève, elle, brille par son absence. Prisonnier de cet instant hors temps, celui de l'inexistence du regard de l'Autre face à ce qui avait été son offrande, face à son être même, non encore marqué du symbolique de la loi et de la fonction paternelle, Caïn ne peut se concevoir comme manquant.

S. Le Poulichet exprime ainsi cet effondrement :

Certaines configurations traumatiques ont ce pouvoir de détruire le temps dans les images, de rejeter un sujet hors du temps, et de créer des images immobiles qui le regardent. En termes plus freudiens, il arrive en effet que des événements traumatiques soient restés en errance dans l'effroi, en figeant le temps du désir et des métamorphoses. La dimension même de l'histoire semble alors mise en échec par la cristallisation d'images détachées, plaquées dans un discours qui ne comporte pas de subjectivation³⁹.

De fait, annihilé dans son être, Caïn a disparu de la scène ; dans cet instant traumatique d'aphanisie du sujet, il ne peut dominer sa pulsion destructrice et se jette sur son frère. Ne pouvant supporter le manque, il tue Abel qu'il croit responsable de sa souffrance ; il aurait tout aussi bien pu se tuer, puisque Abel n'est alors que son double au miroir. Mais faire face à ce manque qui l'oblige à revenir sur l'acquis délivré par son nom, à briser l'emprise archaïque dont il est l'otage, il ne le peut. Le pouvait-il d'ailleurs ? Ève, à la fois *ishah* (femme) issue du *ish* (l'homme Adam)⁴⁰, et mère du *ish* (homme Caïn) puisqu'elle a créé un *ish* (Caïn) avec Dieu, n'avait-elle-même pas régulé son rapport au petit autre ? Aussi était-elle bien incapable de transmettre à son fils – son unique⁴¹ ai-je envie de dire, enfin le seul qu'elle ait reconnu et nommé – un manque trouant son désir. Alors Caïn, dans l'instant traumatique où tout s'efface, où tout fait trou, se brûle et se consume ; il devient à son tour un *rien*. Agi par cet insupportable, il ne peut que succomber à sa pulsion meurtrière. Abel vivant, lui aussi était resté muet – puisqu'inexistant. Mais une fois mort, mortifié, il parle enfin et se met à exister : « La voix des sangs de ton frère crie vers moi de la terre »⁴² accuse Dieu. Auparavant, ni l'un ni l'autre ne pouvait dire : Caïn, tout à sa jouissance fusionnelle absolue, Abel dans son néant ; l'un et l'autre n'avaient pu se créer en tant que sujet.

39 S. Le Poulichet, *L'œuvre du temps en psychanalyse (op. cit.)*, p 119.

40 Cf. Gn 2,23 : « Celle-ci sera nommée *Ichah*, parce qu'elle a été prise de *Ich* ».

41 En référence au célèbre verset où Dieu demande à Abraham de sacrifier son fils : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac... » (Gn 22,2).

42 Gn 4,10.

Le manque-à-être

Lacan s'est intéressé dans le *Séminaire XIX* à cet espace, cette béance entre deux signifiants ; c'est là qu'il y place l'objet *a*, cause du désir :

Le dire a ses effets dont se constitue ce qu'on appelle le fantasme, c'est-à-dire ce rapport entre l'objet *a*, qui est ce qui se concentre de l'effet du discours pour causer le désir, et ce quelque chose qui autour et comme une fente, se condense, et qui s'appelle le sujet. C'est une fente parce que l'objet *a*, lui, est toujours entre chacun des signifiants et celui qui suit, et que c'est pour cela que le sujet est toujours, non pas entre, mais au contraire béant⁴³.

Le désir s'inscrit tout d'abord pour l'homme, du fait qu'il est un être de langage, sous le signe du manque et cet état a pour conséquence une perte subie par le sujet, une dérobade de l'être que Lacan nomme *manque-à-être*. Pour lui, le manque à être s'exprime de trois façons : dans l'amour, en particulier lorsqu'on ne réussit pas à se faire entendre. Ou bien dans la haine qui va jusqu'à nier l'Autre, voire même à le supprimer de la surface de la terre. Quand il définit la haine, il la définit par la négation de l'Autre, alors que l'amour lorsqu'il est du côté du manque à être et non dans la plénitude, consiste à nier son être à soi. Enfin, le manque à être se remarque aussi dans "l'indicible de ce qui s'ignore dans sa requête" : demander et redemander sans cesse sans jamais vouloir admettre que c'est impossible, qu'on ne peut pas l'acquérir, pas même parfois le formuler ; ce que Lacan nommera aussi la *passion de l'ignorance*, car grande est la tentation fusionnelle et la jouissance qui y sont attachées. De façon surprenante, il précise que c'est une demande inconditionnelle de *la présence et de l'absence*, prolongeant en cela l'approche du fort-da freudien. La présence et l'absence, autrement dit le rapport du sujet à l'Autre (aussi bien l'Autre maternel que le grand Autre), est tellement intense que cela a un effet sur le sujet lui-même. Dans son rapport à cette demande inconditionnelle, le sujet se place dans une relation d'absolu à l'Autre. C'est la raison pour laquelle Lacan dit que « le sujet [...] amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque »⁴⁴. Il est tout à fait important dans la vie du sujet que ce qui est structurellement vrai – ce qui dit le manque dans l'Autre et son impossibilité de répondre à cette demande d'amour absolu – soit intégré et symbolisé par le sujet. Telle est la loi symbolique : il faut tout d'abord que le sujet ait une inconscience du manque dans l'Autre pour pouvoir enfin accéder à l'inter-dit, à la loi symbolique et à la métaphore paternelle. Caïn, a fortiori, ne pouvait imaginer un manque quelconque

43 J. Lacan, ... *Ou pire*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2011, p. 230. Edmond Jabes avait également perçu cet entre-deux et plus poétiquement, affirmé : « *N'oublie jamais que tu es le noyau d'une rupture* » (*Le Livre des questions*, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire », 1963, p. 141).

44 Cf J. Lacan, *Écrits, La direction de la cure*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999, p. 106.

en Dieu. Aussi, Dieu se trouve-t-il être le nom donné à ce lieu où nécessairement doit se trouver ce dont nous sommes privés...

La parole en tant que fonction symbolique

204 | Tout le sens du message biblique repose sur la valorisation de la parole. Le fait que le monde soit issu de la parole donne au discours tout à la fois légitimité, efficacité et créativité. La parole introduit la cohérence entre Dieu et l'homme ; elle structure aussi le discours entre les hommes, grâce à la Loi. Aussi, de même que la création du monde s'est effectuée en Dix Paroles, de même Dieu a transmis sa loi à Moïse sur le mont Sinaï par *dix Paroles*, c'est-à-dire dix commandements. Remarquons d'ailleurs que dans la Bible, le défaut de paroles est souvent la cause d'une faute. Ainsi, un *midrash* rend Adam responsable du péché originel, sa faute ayant été de ne pas avoir suffisamment dialogué avec Ève, ce qui a permis au serpent de s'infiltrer entre eux, le tissu de leur relation étant fragilisé⁴⁵. De même plus tard, Moïse commettra la très grande faute d'avoir frappé le rocher pour en faire jaillir de l'eau, au lieu de lui avoir parlé, ce qui rendra impossible pour Moïse l'entrée dans la terre promise⁴⁶.

Dans notre épisode Caïn, ne pouvant parler, finit par tuer. Ne pouvant se concevoir comme manquant, il n'avait donc pu entendre la mise en garde divine qui, avant son passage à l'acte, tentait de lui faire recouvrer ses esprits : « Pourquoi es-tu chagrin, et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu t'améliores tu pourras te relever, sinon le péché est tapi à ta porte ; il aspire à t'atteindre, mais toi saches le dominer ! »⁴⁷. En substance, nous pouvons néanmoins y entendre que, même si Dieu refuse de lui donner son agrément, il n'a pas pour autant rompu le dialogue. Il lui propose de *porter*, supporter l'insupportable, c'est-à-dire l'existence d'un Autre face à lui qui exacerbe le manque. Il lui demande de réaliser ce qu'est son symptôme et lui propose de le franchir. Caïn, interloqué, inter-dit, ne peut percevoir cette ouverture du désir ; il est dans la jouissance archaïque, non seulement de la mère mais aussi du Père qui, jusque-là, semble n'avoir jamais assuré sa fonction – qu'il s'agisse du géniteur, Adam, ou de Dieu son père ainsi qu'il l'a toujours entendu dans le discours maternel.

C'est peut-être en voyant la rivalité entre les deux frères que Dieu avait réalisé que l'humain ne naissait pas homme – *ish*, ainsi qu'il l'avait peut-être cru, tout d'abord en créant Adam puis ensuite lors de la naissance de Caïn. Le sujet à naître ne peut émerger que d'un long travail ; que pouvait-il faire alors, sinon à la première occasion venue, que de s'opposer à lui dans un refus, afin de tenter de l'arracher à sa jouissance. C'est finalement ce à quoi l'exhorte le verset : si tu peux accepter ce refus, alors tu te lèveras en tant qu'homme digne de ce nom, en tant que Sujet ; sinon la pulsion est tapie à ta porte et elle te dominera. Arrêtons-

45 Cité par Cl. Birman, cours 2009-2010, Collège des Études Juives, Paris, Alliance Israélite Universelle, cours 2 du 18 Février 2010, inédit ; repris par D. Renard in *Judaïsme et Psychanalyse – Les 'discours' de Lacan*, Paris, Cerf, 2012, p. 52.

46 Cf Nb 20.

47 Gn 4,7.

nous un instant sur ce terme, *tiMSHoL* dont la racine a également donné le mot *MaSHaL* qui signifie ‘faire une allégorie’. Dans cette nouvelle lecture, nous pouvons entendre une invitation divine à symboliser afin de comprendre ce qui a eu lieu ailleurs, sur une autre scène comme le dirait Freud, symbolisation ne pouvant que déboucher sur une première désidentification, à une prise de parole, justement, ce que Caïn avant le meurtre n’avait pu faire. Lorsque Caïn entendit la parole divine, il fut terrorisé⁴⁸ car pour cet acte, Dieu le maudit et le condamna à vagabonder sur la terre ; Caïn s’écria alors : « Mon crime est trop grand à supporter »⁴⁹, autrement dit, ma faute est trop grande pour être pardonnée. En effet, explique un *midrash*⁵⁰ : « Caïn dit : Ma faute est bien plus lourde que celle de mon père ! Celui-ci a transgressé un modeste commandement et il a été chassé du jardin d’Éden. Qu’en sera-t-il donc pour cette faute aussi grave, pour un meurtre ! Dieu considéra alors cette exclamation comme un repentir ». Et devant la crainte de Caïn d’être tué par quiconque le rencontrant, « L’Éternel le marqua d’un signe »⁵¹.

Le signe – la lettre

Mais en quoi consisterait ce signe que Dieu mit sur Caïn ? Pour la plupart des Sages, il s’agit justement d’une lettre ; en effet, le mot *ote* désigne tout à la fois le signe ou la lettre, l’élément premier de tous les mots présents dans toute la Torah, à commencer par le dire qui permet la création. Ainsi pour certains commentateurs⁵², c’est une lettre parmi les vingt-deux de la Torah dont le marqua le Saint béni –Il soit– possiblement la lettre *tav*, dernière lettre de l’alphabet hébraïque initialement formée d’une croix à laquelle fait référence le prophète Ézéchiël ; le verset peut donc se lire ainsi : « Tu dessineras un *tav* sur le front des hommes »⁵³ ; pour Rashi⁵⁴, grand commentateur de la Bible, il s’agirait de l’une des lettres du tétragramme. Toujours est-il que Dieu aurait placé une lettre sur le bras de Caïn – sur son visage selon d’autres – afin que quiconque le rencontrant ne le tue.

D’autres commentaires vont faire de la personne même de Caïn un symbole et l’identifient au signe qu’il porte : il deviendra ainsi le signe –le symbole– soit de tous les meurtriers, soit de tous les repentants⁵⁵ puisque ce premier fratricide l’a amené à prendre conscience de l’agressivité humaine. Caïn, en tant qu’identifié à un signe, n’est pas sans évoquer l’identification au symptôme dont

48 Cf Y. Kouli, *Meam Loez – Genèse*, Tome 1, New York/Jérusalem, Moznaim Publishing, 1992, p 242 (en hébreu).

49 Gn 4,13.

50 Gn Rabbah 22,11.

51 Gn 4,15.

52 Cf. *Le Zohar* I,36b qui reprend d’ailleurs presque la totalité de ce chapitre (Gn 4) : *Le Zohar, Genèse, Tome 1*, Paris, Verdier, 1981, p 202 ; cf aussi les *Pirqei de-Rabbi Eliezer* 21 (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*)

53 Ez 9,4 (TdA). Tav signifie signe.

54 Cf. Rashi, *Le Pentateuque*, Paris, Fondation Samuel et Odette Lévy, 1990 (7^e éd), sur Gn 4,15.

55 Cf. Gn Rabbah 22,12.

Lacan parla longuement lors de son séminaire de sur Joyce⁵⁶. En dehors de cette approche qui ressort finalement de la psychose, des Sages, déjà conscients qu'un premier signe ne veut rien dire s'il n'est suivi d'autres, l'associent au récit que fait la Bible des dix plaies d'Égypte qui s'abattent sur Pharaon refusant de laisser sortir les Israélites. Et là, le signe –la lettre– parle ! : « S'ils ne te croient pas et ne croient pas la *voix du premier signe*, alors ils croiront *la voix du dernier* »⁵⁷ ; et le *Midrash*⁵⁸ d'associer le deuxième de ces signes –la lèpre– à celui avec lequel Dieu marqua Caïn ; ce lien est pleinement justifié par l'emploi du mot *ote* –signe / lettre– identique dans les deux récits⁵⁹. L'association se fait avec le deuxième signe et non le premier ; en effet, le tout premier signe destiné à convaincre les Égyptiens étant la transformation du bâton en serpent, on voit mal comment Caïn aurait pu être affecté par ce signe... c'est donc le deuxième que les commentateurs vont retenir pour l'associer à Caïn ; en outre, d'un point de vue psychanalytique, le choix porté sur ce deuxième signe dans le récit de la sortie d'Égypte, sur ce deuxième signifiant ou S2, souligne clairement la nécessité de la chaîne signifiante. Un signe, une lettre dans le mythe de Caïn signe justement le début d'un discours : « Dieu le marqua d'un signe » ; puis ces lettres-signes vont s'ajouter les uns aux autres « S'ils ne te croient pas et ne croient pas la voix du premier signe, alors ils croiront la voix du dernier ». Les signes ont une voix, les mots sont parlants et la chaîne signifiante viendra ainsi éclairer à rebours la signification du premier signe, celui de Caïn, qui se révèle dans le récit de la sortie d'Égypte. Ce serait donc du signe par lequel les lépreux sont reconnaissables, signe qui les contraint à l'exil tout en leur donnant un statut d'exception dans le groupe, que serait marqué Caïn.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, est la mise en œuvre du jeu des signifiants qui fonctionnent souvent mieux dans l'après-coup, en une référence à un premier signifiant, par la formation de ce que Lacan nomme un *point de capiton*. En ce sens, il importe peu de savoir de quel signe Caïn est affublé, sinon que l'on sache que c'est le *premier signe* – la première occurrence de ce terme dans la Torah. Caïn est marqué – à entendre jusque dans son nom, en français du moins, CA1 – d'un signifiant Un et unique, un S1 insoutenable, auquel il est tout d'abord identifié. Dieu, en lui apposant un signe, lui enseigne la Loi ; la loi du père, le Nom du Père est alors instauré, gravé en lui ; à Caïn de la garder, et s'il ne la garde pas, ce signe ne le protégera plus. Grâce à cette lettre que Dieu lui appose, sorte de S2 en quelque sorte, il s'ouvre au discours. Il peut émerger en tant qu'homme, créer ses propres signifiants – remarquons qu'il peut enfin parler – et finalement entrer, par ses actes, dans son humanité, ainsi que nous le verrons ci-après. C'est d'ailleurs ce que lisent de nombreux commentateurs juifs modernes. Josy Eisenberg remarque :

56 Cf Lacan, *Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2011.

57 Ex 4,8.

58 Cf. *Gn Rabbah* 22,12 et commentaire du *Shabbat ha-gadol* (ch. 37) sur le *Talmud de Babylone*, traité *Pessahim* (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*)

59 Ce procédé, reposant sur une analogie sémantique, est des plus courants dans la littérature rabbinique.

Nous retrouvons sur le plan linguistique et psychologique, ce sens de la lettre marquée sur le front de Caïn. En effet, le signe est certes un moyen de communication et c'est par lui exclusivement que le message peut passer d'un interlocuteur à l'autre. (...) Mais chez les linguistes le signe sert également de protection à celui qui l'émet. Communiquer par les signes, c'est faire obstacle à la violence et à l'agressivité d'autrui. La lettre serait donc la proclamation spectaculaire de l'humanité de Caïn.⁶⁰

Lacan avait repris le terme freudien de *Chose* et l'avait nommé *objet a*, ou petit *a* ; de ce signe ou de cette lettre, *ote*, de laquelle il pourra dire : « La matérialité de la lettre est singulière : n'étant symbole que d'une absence, elle est, comme la mort, sans lieu ni signification »⁶¹ ; il précise aussi que nous n'en connaissons pas le sens et que nous ignorons même que c'est écrit, « tel l'esclave-messager de l'usage antique, le sujet qui emporte sous sa chevelure le codicille qui le condamne à mort, ne sait ni le sens ni le texte, ni en quelle langue il est écrit, ni même qu'on l'a tatoué sur son cuir rasé pendant qu'il dormait »⁶². Le codicille de l'exemple est cette marque indélébile sur le cuir chevelu, qui est là depuis toujours et pour toujours, ineffaçable ; mais surtout il est une marque sur un vide d'être, un défaut d'être. On ne peut savoir qui l'on est et, même si on peut s'approcher de son être, condamné tel Caïn à l'errance, le savoir qui se construit permet d'approcher la vérité mais n'est pas à confondre avec elle. C'est ce que Lacan appellera *le mi-dire de la vérité*⁶³. Le savoir absolu n'appartiendrait donc qu'à Dieu ; car finalement, pour chaque être, celui qui sait, est toujours un autre : pour un conjoint, c'est l'autre conjoint, pour l'analysant c'est l'analyste, et vice-versa d'ailleurs ; autrement dit, celui que l'on pose comme celui qui sait, c'est le grand Autre supposé savoir, mais duquel nous, nous ne savons rien, sinon qu'il vient en place de signifiant, de signifiant du lieu de la parole. Peu importe alors que nous l'appelions Langage, ou Lêtre⁶⁴, ou Inconscient, ou Dieu. C'est là la conclusion à laquelle arrivera Lacan : « Le sujet supposé savoir, c'est Dieu, un point c'est tout »⁶⁵. Et de préciser dans le Séminaire XX : « L'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoique irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu –le dieur – le dire⁶⁶ ».

60 J. Eisenberg, A. Abécassis, B. Gross, *A Bible ouverte tome 3 : Moi, le gardien de mon frère ?* Paris, Albin Michel, « Présence du Judaïsme », 1980, p. 288.

61 J. Lacan, *Écrits, Le séminaire sur 'La lettre volée'*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999, p. 24-25.

62 J. Lacan, *Écrits, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, Paris, Le Seuil, coll. « Points Essais », 1999, p. 283.

63 Une vieille légende juive rapporte que, avant la naissance, le bébé a une connaissance totale de lui-même et du monde ; mais au moment de la naissance, un ange s'approche et, lui mettant un doigt sur la bouche, la lui fait oublier.

64 Suivant en cela le terme de Lacan, rappelant à la fois l'être et la lettre.

65 J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2006, p. 280.

66 J. Lacan, *Encore*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1975, p. 59.

Nécessité du malentendu

Ce repérage, impliquant à la fois perte de l'immédiateté et ouverture de la dimension de l'énigme qui constitue le sujet, suppose un temps logique de séparation, un temps inhérent à la constitution du sujet, qu'aucun événement finalement ne peut représenter. Il s'agit de la béance introduite par l'énigme du désir de l'Autre, et par l'inexistence d'une réponse totale et adéquate avec laquelle le sujet pourrait coïncider pour combler ce manque. Telle est la condition même du désir ne pouvant naître que de ce malentendu structurel et fondamental. Le sujet est irréversiblement entraîné en ce mouvement dès lors qu'apparaît le manque du signifiant qui le représenterait dans l'Autre d'une manière unique et fixe⁶⁷. Ce moment qui permet de faire séparation objet-sujet pour l'émergence du sujet, va permettre au sujet de poser la question de son propre désir ou du désir de l'Autre. Caïn, qui avait tout d'abord basculé dans le non-regard de Père et dans le vide laissé par ses propres mots, avait vécu cet arrêt du temps comme un arrêt de mort. Mais, grâce à la rencontre d'une défaillance dans l'Autre qui avait causé le déploiement des questions fondamentales –Que suis-je pour l'Autre ? Que me veut-Il ?– marqué par le signifiant qui avait commencé à écorner sa jouissance, il commençait à se poser comme sujet. Néanmoins le processus demande du temps et, ainsi que le remarque Éric Porge : « La subjectivation ne peut être que liée à la transformation d'une donnée spatiale en temps »⁶⁸.

Les Sages mesurent eux aussi la durée qui s'écoule entre les différentes réactions de Caïn : tout d'abord, le déni de la faute : « Je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère ? »⁶⁹ ; puis la reconnaissance de la faute en tant que telle est formulée, quelques versets plus loin : « Mon crime est trop grand à supporter... Puis-je me dérober à ta face ? »⁷⁰ ; cette reconnaissance allant de pair avec celle de la loi et de la fonction du symbolique : « alors l'Éternel le marqua d'un signe »⁷¹. Un long travail commence alors pour Caïn, et les rabbins le soulignent :

L'homme ne peut pas expier dans l'instant de la faute. Mais s'il dispose du temps nécessaire [...] le pécheur traque en soi-même la racine du mal, et son entreprise ne peut réussir véritablement que si elle est conduite sous le regard d'un autre que lui : Dieu. En retour Dieu remplit son regard de miséricorde et de patience. Il s'engage, dans ce tête à tête tragique avec le pécheur, à porter sa faute, à la tolérer et à la recevoir pour lui donner le temps d'expier progressivement⁷².

67 Cf. J. Lacan, *Les quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1973, ch 16-17.

68 É. Porge, *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Toulouse, Eres, 1989, p. 31.

69 Gn 4,9.

70 Gn 4,13-14.

71 Gn 4,15.

72 J. Eisenberg, A. Abécassis, B. Gross, *À Bible ouverte tome 3 : Moi, le gardien de mon frère ?*, *op. cit.*, p. 288.

Caïn pourra ensuite se retirer de devant l'Éternel et s'installer, tant sur le plan géographique que sur le plan intérieur, dans le pays de Nod⁷³, celui de l'errance si l'on en croit la racine, en tout cas celui d'une certaine souplesse, d'une non-fixité. Libéré d'un trop-plein de jouissance, il peut enfin se reconnaître comme sujet ; c'est d'ailleurs ainsi que l'a perçu le *Midrash* : « Rabbi Hamah dit : 'Caïn se retira joyeux et rencontra Adam qui lui demanda : Quel a été ton jugement ? Caïn lui répondit : j'ai fait pénitence et j'ai été pardonné »⁷⁴, sans doute à l'appui du dernier verset qui précise que le pays de Nod est situé à l'Est de l'Éden, l'Est symbolisant dans toutes les traditions une certaine renaissance puisque là se lève le soleil. Le texte biblique relève aussi l'apparition de l'angoisse inhérente à un tel processus : « Tu me proscris aujourd'hui de sur la face de la terre... Je vais errer et fuir par le monde mais le premier qui me trouvera me tuera »⁷⁵. La difficulté de cet apprentissage se retrouve jusque dans le nom même de Caïn, QYN : très littéralement, ces trois lettres de racine renvoient à la notion de plainte et de lamentation⁷⁶. Lorsque ça ne regarde plus le sujet à son insu, depuis un point immémorial de l'infantile qui figeait une perspective d'éternité en assignant au corps une résidence impossible, le sujet peut cesser de coïncider avec les images et les signifiants que des expériences traumatiques avaient scellées dans une jouissance ignorée – pour Caïn, il s'agissait de l'attitude maternelle et de sa phrase fatidique lors de sa naissance « *J'ai créé/acquis un homme avec Dieu* » – le sujet peut enfin entrer dans le temps ; mais cette rencontre avec l'impossible ne va pas sans angoisse car il est alors comme un ange déchu de l'éternité. Cependant, ce n'est que de la prise de conscience viscérale et de la levée de ces identifications, qu'il pourra naître réellement comme sujet. En hébreu, la racine HLL a donné à la fois les verbes 'profaner', 'percer' et 'commencer' : comme si l'on ne pouvait réellement commencer à vivre qu'après avoir 'profané', transgressé – phénomène indissociable à tout processus de différenciation. En outre, le terme désignant l'espace et le vide est également formé de la même racine ; de là nous comprendrons aisément l'abîme qui s'ouvre devant celui qui se sépare, en premier chef de la mère, et se met à penser par lui-même, à exister pour son propre compte... D'où sans doute dans différentes traditions des rites de passage au moment de l'adolescence, plus particulièrement la *bar-mitsvah* dans le judaïsme, qui marquent l'entrée du jeune dans la communauté des adultes et la Loi. Dans notre texte, Dieu institue une différence là où il n'y en avait pas ; tout d'abord entre Caïn et Abel : en effet, Ève avait nommé l'aîné mais ignoré le second, enfanté dans la foulée ; puis entre Caïn et sa mère : celle-ci avait 'créé' un homme déjà fait, prêt à la satisfaire, et non pas un enfant et enfin, entre Caïn, qui s'imaginait l'élu de Dieu, et ce dernier qui, non seulement le refuse, lui et son offrande, mais fait même passer dans ses dires Abel avant lui : « Le Seigneur se montra favorable à Abel et à son offrande, mais à Caïn et à son offrande il ne fut pas favorable »⁷⁷.

73 Cf. Gn 4,16.

74 *Gn rabbah* 22,13 (CD Rom Judaic Classics, *op. cit.*)

75 Gn 4,14.

76 QYNah – lamentation, complainte, élégie.

77 Gn 4,4-5.

Conclusion

Au discours ravageur de la mère toute à ses fantasmes répond la loi du père, le Nom-du-Père. En l'état actuel du récit, Dieu avait-il d'autre alternative que d'instituer un malentendu permettant à chacun de devenir lui-même ? D'ailleurs qu'il n'agrée aucun des sacrifices, ou qu'il les en reconnaisse tous les deux, la situation serait restée identique à elle-même : Abel restait un rien, au mieux le frère de Caïn, une sorte d'appendice et d'écho de l'aîné. Caïn lui, demeurerait l'homme, engendré par Dieu dans les dires de la mère. De même si Dieu avait agréé l'offrande de Caïn et non celle d'Abel, aucun changement n'aurait pu être instauré ; d'ailleurs, Caïn n'aurait pu recevoir cet agrément tant celui-ci lui était dû à ses yeux. Là au contraire Dieu préfère l'offrande d'Abel ; celui-ci enfin reconnu, se met à exister dans le regard de l'Autre – Caïn apprend à ses dépens qu'il n'est pas 'né de la cuisse de Jupiter', que son frère peut exister hors de lui. Et finalement, Dieu – le mot employé ici dans le texte original est justement le tétragramme qui exacerbe, selon les Sages, les attributs de bonté et de miséricorde divines – Dieu lui donne quelque chose qui ne se donne que dans le refus, il lui donne l'amour, selon la célèbre définition de Lacan : « L'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas ». Caïn, butant sur un Autre primordial qui savait tout de lui, n'était marqué d'aucun manque, d'aucun signe ; lui non plus ne pouvait exister. Dieu lui refuse son offrande afin de l'ouvrir à son être de sujet, à son désir. Il fallait pour cela un acte divin, acte d'amour pouvant être entendu comme *malentendu* ; il fallait casser la connivence entre père et fils, entre mère et fils. C'est finalement la loi de la dé-fusion, de l'interdiction de l'inceste que Dieu donne ainsi à Caïn. Par la coupure qu'elle instaure, elle crée un espace nouveau, un espace de sainteté à en croire Maïmonide : « Soyez saints, c'est-à-dire soyez séparés, tenez-vous à l'écart de ces abominations contre lesquelles je vous ai mis en garde »⁷⁸. Et dans *L'Étourdit*⁷⁹, Lacan démontrera que la procédure analytique n'est rien d'autre que l'effectuation continue de cette coupure entre les identifications inconscientes du sujet et l'objet de son fantasme incestueux. La cure peut ainsi révéler à l'analysant qu'il est porteur d'un signe, hérité de l'Autre, dont il ne connaît pas le sens mais qui conditionne son mode d'accès à la jouissance. Il découvre alors que les idéaux et les valeurs auxquels il tenait le plus sont en fait des guises de cette primitive jouissance.

L'impossibilité structurelle d'être *bien-entendu* incite alors à dire d'une autre façon, dans une création respectueuse de sa propre singularité et ouvre à la réalisation de son désir. Tel est peut-être l'enseignement de ce mythe fondateur, faisant œuvre de civilisation puisque Caïn engendrera un fils qu'il nommera Hanokh – *l'Eduqué* ; il bâtira aussi une ville qu'il baptisera de ce même nom : « Caïn connut sa femme, elle conçut et enfanta Hanokh. Caïn bâtissait alors une ville, qu'il désigna du nom de son fils Hanokh⁸⁰ ». Le texte ne nous

78 Maïmonide, *Le Livre des commandements, Sefer hamitsvoth*, 4^e règle, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987, p 30. Cf. également Rashi, *op. cit.* sur Lv 19, 2.

79 Cf Lacan J. *Autres Écrits, L'Étourdit*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2001.

80 Gn 4,17.

dit, ni d'où venait sa femme, ni comment elle se nommait ; en tout cas, contrairement à sa belle-mère, elle n'avait pas acquis son fils avec Dieu ! Caïn, marqué du symbolique, avait reconnu la Loi et de ce fait, pouvait être père, le premier père porteur de la fonction de l'histoire biblique. Il pouvait alors assurer la tâche *d'éducateur* qui lui incomba –l'instauration de la Loi au sein de sa famille et de la cité. Aussi nomma-t-il la ville qu'il avait construite, symbole sans doute de sa descendance et des générations à venir, du même nom d'Éduqué que son fils. La mission divine avait donc été menée à bien : en instituant un malentendu, une séparation, l'humanité avait pu voir le jour.

Le mythe de Caïn et Abel convient bien à la psychanalyse. Les deux approches s'accordent indéniablement sur un point : le meurtre, entendons le tout premier, est fondateur, bien qu'un déplacement se soit ici faulfilé entre le mythe freudien⁸¹ et le récit biblique. Pour Freud, le meurtre est commis sur le père et les fils s'entendent ensuite pour le pacte civilisateur tandis que pour la Bible, c'est le frère qui est tué et le père, marquant le fils à tout jamais, lui donne la possibilité de fonder la civilisation moderne. Celle-ci n'échappe donc pas au meurtre fondateur. Nous pouvons aussi voir en ce récit une véritable tragédie. Caïn veut parler mais ne le peut ; à bout de paroles, projeté dans le vide, dans l'acte; il dit *rien* et il tue. Pourtant, malgré son crime il sera, sinon pardonné, du moins continuera-t-il à vivre sous la protection divine. Marqué d'une lettre, du symbolique qui affecte son corps, il pourra enfin s'extraire de sa jouissance, souvrir au malentendu et l'accepter. Le malentendu est donc en ce sens à entendre comme une véritable nécessité ; grâce à lui il pourra alors tout à la fois avoir un fils et l'éduquer, et construire une ville. Sans malentendu, il n'y aurait pas d'altérité et « c'est justement dans la béance de ce malentendu que va se développer quelque chose qui aura sa fécondité »⁸².

Œuvres citées

CASSUTO D. (dir.), *Encyclopaedia miqrait*, Article « Caïn », Volume 7, Jérusalem, Mossad ha-rav Bialik, 1976, (en hébreu).

CHAUVIN D. , SIGANOS A. et WALTER P. , *Questions de mythocritique- Dictionnaire*, Paris, Imago, 2005.

DIAMOND J., *De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris, Folio, « Folio Essais », 2007.

DUFOUR-GOMPERS R.Y., *Le Suicide et la tradition juive. Ethno-Suicidologie*, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* n° 19, 1992.

EISENBERG J, ABÉCASSIS A., GROSS B., *À Bible ouverte tome 3 : Moi, le gardien de mon frère ?* Paris, Albin Michel, « Présence du Judaïsme », 1980.

FREUD S., *L'Interprétation des rêves*, Paris , PUF, 1973.

_____, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1973.

_____, *Totem et Tabou*, Paris, « Petite bibliothèque Payot », 1965.

Jabes E., *Le Livre des questions*, Paris, Gallimard, « L'Imaginaire », 1963.

81 Cf. S. Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1965.

82 J. Lacan, *La Relation d'objet*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1998, p. 341.

- KAHN Z. (dir.), *La Bible*, texte bilingue d'après la version massorétique, Tel-Aviv, Éditions Sinai, 1994.
- KIL Y., *Daat Miqra – Sefer Bereshit* sur Gn 4,3 (en hébreu), Jérusalem, Mossad ha-rav Kook, 1997.
- KOULI Y., *Meam Loetz – Genèse*, Tome 1, New York/Jérusalem, Moznaim Publishing, 1992, (en hébreu).
- LACAN J., *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1978.
- _____, *Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1981.
- _____, *Séminaire IV, La relation d'objet*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1998.
- _____, *Séminaire V, Les formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1998.
- _____, *Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1986.
- _____, *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1973.
- _____, *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2006.
- _____, *Séminaire XIX, ... Ou pire*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2011.
- _____, *Séminaire XX, Encore*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 1975.
- _____, *Séminaire XXIII, Le sinthome*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2011.
- _____, *Écrits, La direction de la cure*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999.
- _____, *Écrits, La lettre volée*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999.
- _____, *Écrits, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, Paris, Le Seuil, « Points Essais », 1999.
- _____, *Autres écrits, Radiophonie*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2001.
- _____, *Autres écrits, L'Étourdit*, Paris, Le Seuil, « Champ freudien », 2001.
- _____, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu*, Paris : Navarin, « Bibliothèque des Analytica », 1984.
- _____, *Le malentendu*, *Revue Ornica*, n° 22-23, Paris : Lyse, 1981.
- LE POULICHET S., *L'œuvre du temps en psychanalyse*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2006.
- MAÏMONIDE, (trad. Geller A.M.), *Le livre des commandement – Sefer hamitsvoth*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1987.
- PORGE E., *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Toulouse : Eres, 1989.
- RASHI, *Le Pentateuque*, Paris : Fondation Samuel et Odette Lévy, 1990 (7^e éd).
- RENARD D., *Judaïsme et Psychanalyse – Les 'discours' de Lacan*, Paris : Cerf, 2012.
- SHIMON, *Yalqut Shimoni – Hamishah Houmshei Torah*, Jérusalem : Éd. H. Vegshel, nd, (en hébreu)
- Zohar (Le)*, (Trad. C. Mopsik), *Genèse – Tome 1*, Paris : Verdier, 1981.
- CD Rom Judaic Classics 3.6, D. Kantrowitz, Institute for computers in jewish life, Davka Corporation, 2003 (en hébreu) :
- Derekh Haïm*
Gn Rabbah
Pirkeï de-rabbi Eliezer
Shabbat ha-gadol sur le *Talmud de Babylone*
Yephe Toar