

DE LA « STASIS ». UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE DE LA GUERRE CIVILE

Dina GERMANOS BESSON *Psychanalyste, Docteure en Psychologie.*

Marie-Jean SAURET *Psychanalyste, Professeur émérite des Universités.*

Dans la Grèce antique, le terme de « polemos » désignait la réalité de la guerre en dehors des murs de la cité. Celui de « stasis », par contre, servait à dire, à la fois l'état de désordre, sédition, conflit voire guerre intestine que celui de « repos » et de paix civile. Vu sous l'angle du politique, toute cité se trouve ainsi menacée par une bascule permanente entre ces deux registres sémantiques antinomiques du même concept. C'est ce qui permet d'éclairer, paradoxalement, un aspect du lien social, celui de l'émergence du politique par métamorphose de la violence des armes en puissance verbale au sein des assemblées délibératives et genèse de la Constitution qui donne existence à la Cité. L'article des deux auteurs transpose la lecture de la « stasis », du registre de la philosophie politique vers celui de la psychanalyse. Articulé au mythe de Freud de la horde primitive et à sa thèse, développée dans « Malaise dans la civilisation », il met en lumière la notion de l'oubli de la violence fondatrice de la Cité. Après avoir analysé ce phénomène, l'article cherche à cerner l'impact d'une telle démarche sur la réponse à la question « pourquoi la guerre ? ». Les auteurs sont, tous les deux, membres de l'équipe « Clinique psychanalytique du sujet et du lien social » du « Laboratoire de Clinique Pathologique et Interculturelle » (Université Toulouse 2 - Jean Jaurès) – NDLR

Le mouvement d'attraction et de répulsion qui scande les relations affectives, assorties de leur cortège de sentiments et de manifestations pulsionnelles et symptomatiques, est-il du même ordre que celui qui traverse les membres d'un même groupe ou d'une société ? Cette problématique sera analysée à partir du concept grec

de la « *stásis* » : doté de deux acceptions antinomiques, il signifie à la fois « guerre civile » et « repos ». Après avoir précisé le terme, nous tenterons de reprendre la question « pourquoi la guerre ? », ou plutôt, en quoi celle-ci confère-t-elle une certaine gravité à la vie ? Au lieu de concevoir la guerre seulement comme un désordre certes à bannir – et quitte à faire violence à notre pensée – ne devrait-on pas l'envisager, ainsi que Freud lui-même l'avance un temps (Freud, 1933), comme un événement nécessaire, dont les hommes ne peuvent se défaire ? Mais est-ce que pour autant elle constituerait une solution « anthropologique » à laquelle il conviendrait de se rendre ?

LES DEUX ACCEPTIONS DE LA STASIS

À l'affrontement des citoyens entre eux, les Grecs donnent le nom de *stásis*, où la division devient déchirure, « une plaie profonde au flanc de la cité », un « désordre » mettant à mal « les modèles et [les] certitudes rassurantes », une maladie de la *polis*, selon l'expression de Théognis (Loraux, 1997). Or, celle-ci, nous dit Ninon Grangé, « donne enfin une substance à ce que la cité rejette hors de ses limites sans pouvoir le faire complètement » (Grangé, 2009). Cette part inavouable du politique, cet oubli, se détache sur « le fond d'un inoubliable ». Il est la manière « la plus symptomatique » (Assoun, 1989) de le pratiquer. Ainsi poursuit l'auteure, « les guerres civiles, insurrections, rébellions, factions seraient autant d'euphémismes pour éviter d'avoir à nommer ce que la cité ne peut nommer, et que la langue latine a rapidement effacé de son vocabulaire politique, comme si annuler le mot empêchait la chose » (Grangé, 2009). Cette idée est également soulignée dans l'ouvrage de Nicole Loraux, « L'oubli dans la cité » (Loraux, 1997) : les historiens modernes de l'Antiquité considèrent la guerre civile comme une constante qui forme la trame de l'histoire de la Grèce, « récurrence inévitable d'un mal fondateur de la cité » (Loraux, 1997), dira l'historien Goltz. Seulement, la pensée grecque ancienne a occulté la *stásis* – mot encombrant – du discours de la guerre, une manière de refouler la réalité du politique, « comme si la mémoire de la cité se fondait sur *l'oubli du politique comme tel* » (Loraux, 1997). L'expression ne laisse-t-elle pas supposer que la politique serait le nom d'un réel ?

Oubli du politique

Comment penser cet oubli (*Vergensen*), c'est-à-dire cette amnésie, en termes psychanalytiques ? Cet oubli n'est autre que l'oubli du meurtre en commun du Père de la horde primitive. Or, c'est justement

la revendication de la mort de la bête primitive comme meurtre qui engendre l'émergence du politique. Cet oubli est ainsi à entendre en termes de refoulement (*Verdrängen*). Il ne s'agit donc pas de démenti, action qui consiste à « annuler l'événement en annulant son inscription [...], faisant que ce qui a eu lieu n'a pas eu lieu », une sorte « d'oubli radical » (Rey-Flaud, 2014). L'oubli de la stásis s'établit dans l'après-coup « d'un récit impossible » (Assoun, 1989). Les Grecs sont devenus oublieux, non pas parce qu'ils avaient perdu radicalement la mémoire, mais parce qu'ils avaient expérimenté la difficulté de raconter des événements ; ils ont fait le choix de l'oubli afin de ne pas entrer le souvenir dans un texte avec lequel ils entretenaient un rapport douloureux. En effet, lorsque les Athéniens voulaient étouffer les guerres civiles, ils ordonnaient par un décret, à tous les anciens belligérants, d'oublier le passé. « Ils avaient dans leur langue un mot pour exprimer cet usage, ce mot était *mè mnêsikakein*, sous-entendu *dei*, c'est-à-dire, il faut oublier le mal passé. Le mot français est amnistie, du grec *amnêstia*, qui veut dire oublier » (L'Abbé Auger, 1804). L'amnistie, effet de l'amnésie, est dès lors la condition préalable pour préparer la paix, le consensus. A cet égard, on se souvient du célèbre décret de Ctésiphon : « Démosthène, si les braves citoyens qui ramenèrent de Phyle le peuple fugitif, vous eussent rassemblé, c'en était fait de la république ; mais ces grands hommes sauvèrent l'état que les discordes civiles avaient épuisé, en proclamant l'oubli des injures par ce mot admirable et plein de sagesse “ amnistie ” ».

La stasis comme déchirure interne

Tout se passe comme si la stásis, jadis déchirure externe, devenait division interne, expression de la délibération : les Athéniens restaurent la démocratie un an après la guerre civile (403 av. J.-C.), en faisant le serment d'oublier le passé sanglant et la division de la cité. Ce consensus, qui n'est pas fondé sur la mémoire, mais sur l'oubli, s'accompagne d'un nouveau genre d'éloquence : le délibératif – fondé sur de nouvelles règles de rhétorique –, celui des assemblées où l'on prend des décisions, selon les règles de la démocratie. Le lieu de l'antagonisme est alors déplacé : ce n'est ainsi plus chaque groupe qui se voit irréductiblement séparé des autres, mais le sujet qui se trouve divisé d'avec lui-même (la tragédie, par exemple, est l'expression de cette division). Freud évoquerait indirectement la stásis, dans un passage de *L'Homme Moïse* (1939), où les conflits psychiques sont conçus comme une métaphore de celle-ci : « Ils [processus névrotiques] ne sont pas ou pas assez

influencés par la réalité extérieure, ne se soucient pas d'elle et de sa représentation psychique, de sorte qu'ils entrent facilement en conflit avec l'une et l'autre. Ils sont en quelque sorte un Etat dans l'Etat, un parti inaccessible, impropre à la collaboration, qui peut cependant réussir et dominer l'autre, ce qu'on appelle le normal, et le plier à son service ». Dès lors, l'instabilité de la division du sujet se marque dans des pratiques qui tentent de préserver le lien social : n'est-ce pas le cas du *polemos* ?

L'ennemi extérieur

En effet, dans d'autres cas, l'Adversaire peut demeurer extérieur (*polemos*) ; sa fonction consistera alors à maintenir le lien social. A la fin des *Euménides*, Eschyle distingue la guerre étrangère, seule glorieuse pour la *polis*, et le chaos de la guerre intestine. La cité ne peut mener de guerre au-dehors qu'à condition d'être dotée d'une paix intérieure. Saint Thomas d'Aquin, premier penseur à théoriser (rationnaliser) la guerre, considère la guerre civile comme illicite, l'excluant du champ de la guerre juste, extérieure (Grangé, 2009). Freud propose de ne pas juger les guerres de manière uniforme, puisque quelques-unes « ont contribué à la mutation de la violence en droit ». Il avance ainsi l'exemple des conquêtes (guerre extérieure donc), celles « des Romains [qui ont] donné aux pays méditerranéens la précieuse *pax romana* » (Freud, 1933). Aussi Rousseau, s'inspirant des idées hobbesiennes, affirme-t-il « il n'y a de guerre que d'Etat à Etat » (Rousseau, 1762). Elle ne doit donc pas être à l'intérieur de la cité, dans la société. L'élection d'un Ennemi (extérieur) peut alors se lire comme une manière d'éviter le pire et de détourner le chaos intestin, assumant la charge de renforcer le lien social. Transporter la guerre à l'extérieur est sans doute une façon de protéger le pays, de ne pas réveiller la *stásis*, endormie dans la cité, au risque de voir le cauchemar devenir réalité.

La place manque pour examiner dans le détail la thèse de Pierre Clastres (1974). Malgré l'apparente contradiction avec le point de vue avancé jusqu'ici, elle fournit un heureux contre-point. A suivre sa thèse principale, les sociétés dites primitives, premières, ont bel et bien découvert le pouvoir et l'État : elles se sont construites précisément pour éviter que l'État n'apparaisse. Sur l'exemple des sociétés amazoniennes, Pierre Clastres s'oppose aux conceptions structuralistes et marxistes de la guerre. En se combattant, les tribus repousseraient leur réunion politique. Partant, elles se prémuniraient contre la menace

d'une « délégation de pouvoir » : la délégation de pouvoir conduit inéluctablement à des conséquences délétères qui résultent de « la trop grande taille d'une société » (1977)

La stasis comme repos

Rappelons, par ailleurs, que le même vocable (*stásis*) signifie également station, repos. Dans les sciences physiques, le mot « stase » renvoie à un effet d'immobilisation. C'est *Astérix* qui illustre le mieux le paradoxe contenu dans ce terme. En effet, cette bande dessinée esquisse une situation qui tend toujours à la stase, selon l'analyse de T. Garcia. Afin de maintenir le fragile équilibre, les héros « pittoresques » (étymologiquement le mot désigne ce qui est digne d'être peint) doivent sortir du village gaulois, lieu en quelque sorte statique (sans enterrement, sans enfantement) : ils voyagent, découvrent des contrées diverses, rencontrent des étrangers et surtout combattent, mais sans jamais chercher à s'étendre. Par opposition à l'Empire romain qui incarne le progrès, l'expansion et le devenir, le désir des Gaulois se lit comme une « défense de l'idéal de la stase » (Garcia, 2014-2015). Or, une fois statique, le pittoresque se défait. Dès lors, chaque aventure des héros n'a d'autre but que d'empêcher le statique, tout en cherchant à rétablir l'équilibre de la situation initiale, fêtant la victoire au village autour d'un banquet. En effet, dans *Astérix chez les Belges*, remarque T. Garcia, « les héros s'ennuient sans les Romains », malgré la description du caractère irascible des Gaulois, mettant en scène de nombreuses disputes (pacifiques) entre eux. En l'absence de combat et de résistance, le pittoresque risque de disparaître. Il ne peut exister sans conflits. La présence des Romains à l'extérieur ne constitue donc pas une menace, mais un prétexte pour éviter l'ennui, conserver l'ordre à l'intérieur du village et souder la communauté. Or, le pire s'annonce lorsque la communauté trouve un ennemi, un adversaire, non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de la Cité, lorsque, sans cet Autre, le conflit dégénère en guerre civile.

LA GUERRE CIVILE : RETOUR DE LA VIOLENCE FONDATRICE DE LA CITE

Dissolution du politique

La guerre civile se caractérise par la dissolution du politique, la déliaison, le dérèglement du lien social, c'est-à-dire « [la rupture de] tous les liens faisant des peuples en lutte une communauté » (Freud, 1915), empêchant le vivre-ensemble. Elle est, bien entendu, plus violente que la

guerre dite extérieure, car la « force » (les armes, la « violence » comme dit Freud) prime sur la loi, sapant ce qui fonde l'autorité symbolique. Elle est plus terrible que la guerre régulière car l'ennemi qu'on cherche à éliminer est généralement voisin, parent, frère : c'est donc le Même qu'on vise à éradiquer. Contrairement à la guerre extérieure, la guerre interne ne se prépare pas, ne se prémédite pas, mais résulte d'un dérapage inattendu, d'un accident. C'est pourquoi les limites, qui sont ordinairement convoquées lors d'une guerre étrangère, se trouvent abolies : pas de lois bornant la violence, pas de différenciation entre le dehors et le dedans, pas de distinction entre combattants et non-combattants (tout citoyen est – parfois malgré lui – engagé), ennemi et ami, et enfin pas de tiers dont la fonction consiste à neutraliser la force et la violence, puisque le conflit est réduit à un combat duel. Elle n'est assujettie à aucune règlementation. La transgression est portée à son comble. Bref, c'est l'anarchie, le hors la loi.

Dilution de la distanciation

Si dans la guerre extérieure, il existe une distanciation (assurée par les frontières), celle-ci se trouve anéantie dans le cas d'une guerre civile (*intra muros*). Pour illustrer cette absence de mise à distance, N. Grangé souligne le rôle de l'uniforme du soldat dont la fonction principale consiste à « rassembler une communauté par l'apparence identique ». « Les témoignages de soldats ayant refusé de tirer sur un ennemi dénudé sont nombreux », dit-elle. Or, cette distinction entre les ennemis est absente dans la guerre civile, ce qui entraîne « l'agression du corps nu » (Grangé, 2009), son dépouillement total, « fais[ant] apparaître notre vie pulsionnelle dans sa nudité » (Freud, 1915), pour reprendre l'expression freudienne, ramenant la communauté « en deçà des mœurs policées de la cité » (Grangé, 2009). Dit autrement, la pudeur, attribut politique fondamental, est inexistante. C'est l'expression du réel à ciel ouvert qui annihile toute limite (la seule limite est la force de l'adversaire). Il n'y a dès lors plus de cadre. La guerre civile est « continûment sacrilège », dérogeant à toutes les lois ; elle est « l'indicible, l'impensable, l'excessive » (Grangé, 2009).

La cité : un masque de la violence ?

La stásis rappelle « l'artifice » sur lequel repose la cité. Ce semblant – système précaire – « lie les hommes entre eux pour masquer la violence à l'origine de la cité » (Grangé, 2009). Rome a, par exemple, inscrit sa

fondation mythique sous le signe du crime, du fratricide¹. C'est une thèse freudienne : « l'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives » (Freud, 1930). Ainsi « le pas décisif » de la civilisation s'est réalisé, selon Freud, lorsque l'individu perdit (« sacrifia ») sa puissance, « sa force brute », au profit de la communauté. Comme le soulignait déjà la thèse de *Totem et tabou* (Freud, 1913), c'est la soustraction de la jouissance, la perte première, qui a rendu possible l'émergence de la civilisation et le renforcement du lien social. En effet, les frères n'ont pu se lier autour du pacte, socle de la civilisation, érigeant le totem (l'Autre) comme garant du pacte et du double interdit (le meurtre et l'inceste), qu'au moment où ils ont renoncé à jouir des femmes du clan. C'est donc le sacrifice pulsionnel (le sacrifice payé à l'Autre) qui édifie la vie commune. En période de « paix », chaque civilisation tente de traiter collectivement cette perte de jouissance, perte fondatrice qui engendrera ce que Freud appelle « malaise ». Ce dernier n'est autre que l'effet du *réel* irréductible (appelé « pulsion de mort ») qui empêche les communautés de former un Tout (ce malaise n'est donc pas le résultat de conflits passagers et politiquement résolubles). C'est là que viennent se loger les ontologies : là où la communauté menace à tout moment de se disloquer, les hommes élèvent une instance idéale chargée de soutenir les identifications du groupe. Sans ce sacrifice payé à l'Autre, le lien social se fragmenterait en une myriade de revendications pulsionnelles et la vie commune devient impossible.

Retour au grégarisme de la horde primitive

Que se passe-t-il alors durant une guerre civile ? L'instance idéale (l'Autre, le totem, l'Etat) se délite. La communauté et les liens se disloquent. Le pacte, qui est au fondement de l'émergence de la société, s'effondre. C'est le retour de la horde primitive et de « sa force musculaire » (Freud, 1933), rejetant tout interdit (meurtre), c'est-à-dire le retour de ce « mélange contradictoire du multiple qui aspire à l'Un » (Grangé, 2009). Le traitement collectif de la violence n'est alors plus pris en charge par le discours social, ce qui conduit à la régression de l'homme « en deçà des bornes de l'humain » (Loroux, 1997). En effet, en temps de calme, lorsque l'Etat se présente comme instance symbolique, l'identité citoyenne se substitue à l'identité communautaire, ce qui

¹ Il s'agit de jumeaux où l'un finit par assassiner l'autre, car « être deux, deux têtes qui commandent, c'est encourir la division ». Ainsi, le thème de la cité qui se divise, une sorte de cité à deux têtes, est une hantise permanente de la *Polis*, grecque ou romaine (Botteri, 1989).

permet de contenir et de neutraliser les conflits latents. En revanche, en temps de crise, l'autorité de l'Etat s'effondre. Il n'est dès lors plus en mesure de développer un discours « transcommunautaire et pacifique » (Corm, 2003), capable de supplanter l'identité communautaire. Celle-ci colle désormais à la peau du citoyen, éradiquant la singularité. Elle devient despotique, entraînant le grégarisme communautaire et ses déviances fascistes : « dans un régime totalitaire parfait [...], tous les hommes sont devenus Un Homme », dira H. Arendt (1972)

LA GUERRE CIVILE : UNE CITE A L'ENVERS

La guerre civile « détruit pour *re-fonder* », et se conçoit comme « un contre-modèle », une « cité à l'envers » (Grangé, 2009), comme l'illustre le tableau qu'en fait Thucydide de la première guerre civile qui ravagea la Grèce, donnant à voir « une cité devenue folle ». Cet historien athénien, contemporain d'une grande partie des événements qu'il narre dans *La Guerre du Péloponnèse*, esquisse une ville chaotique, des tableaux catastrophiques, dans le sens étymologique de « complet renversement » (Roussel-Meyer, 2011), sens dessus dessous, où les valeurs grecques s'inversent, où l'on assiste au retournement du *polemos* en *stásis*, ce qui est le propre d'une guerre civile. Dans ce contexte, le langage est perverti : le voyou devient honnête et le poltron courageux. Les femmes, qui ordinairement sont absentes du champ politique, se battent pendant une *stásis*.

Le renversement : un exemple libanais

Pour exemple, n'est-ce pas le cas d'anciens belligérants qui, dans un système de survie, réussissent mieux que les autres à trouver des échappatoires, saisissant les règles du monde chaotique ? Menant une vie monotone en temps de paix, ils se mettent instantanément sur leurs pieds, en temps de guerre, et, comme revigorés, ils arrivent à s'adapter, à surmonter les difficultés, à contourner les pièges, conférant un sens à leur vie. Ce témoignage d'une jeune femme libanaise racontant la réaction d'un ancien guerrier, lors du conflit israélo-libanais de 2006, offre une illustration :

« J'ai senti que ça allait sérieusement dégénérer. On a bombardé l'aéroport ce jour-là. Comment réagir ? J'avais trois enfants en bas âge sans mon mari. J'ai décidé d'appeler Imad, un ancien combattant. Son système de défense s'est mis immédiatement en route. Il a été très débrouillard. D'un coup, j'ai vu son grand sourire apparaître, j'avais l'impression de faire la fête avec lui

en achetant les premières nécessités. En très peu de temps, il a compris ce qu'il était en train de se passer. Il était ce jour-là comme un poisson dans l'eau : « j'ai la nostalgie des jours passés [allusion à la guerre civile], on s'amusait bien ! ». J'ai eu l'impression qu'il revivait, il était comme revigoré, hyper dynamique, exceptionnellement opérant. Une vraie résurrection. Avant, il était déprimé, ne gagnait pas bien sa vie, un train-train ennuyeux avec sa femme et ses enfants. Dans un système de survie, c'est lui qui a su s'en sortir, comprenant les règles de ce monde. Il n'arrivait pas à se débrouiller dans la loi, mais hors la loi, si. C'est comme ça durant la guerre, les grands deviennent de pauvres types, et les pauvres de grands gaillards ».

Le conflit social semble être un représentant qui prend en charge le conflit psychique, de telle sorte que les conflits du sujet se trouvent délocalisés à l'extérieur, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il est noué avec le social. Il y a là comme une autre version d'une thèse freudienne selon laquelle la maladie guérit de la névrose : on pourrait dire que la guerre la révèle parfois, et parfois elle en dispense apparemment le sujet.

« POURQUOI LA GUERRE ? »

Selon Freud, en réponse à la question d'Einstein « pourquoi la guerre ? », pulsion de mort et pulsion de vie sont tout aussi indispensables l'une que l'autre, les phénomènes de vie découlant de leur action antagoniste. On ne peut se débarrasser des penchants (pulsions) destructeurs des hommes, tout au plus les canaliser, grâce à l'Eros, pour qu'ils ne trouvent pas leur expression dans la guerre. Ainsi, c'est en travaillant au développement de la culture qu'il est concevable de lutter contre (Freud, 1933). Il en est de même pour le concept de la stásis recouvrant deux idées contraires, mais intrinsèquement liées. Comme l'illustre l'exemple fictionnel d'*Astérix*, le conflit ne peut exister sans repos et inversement. Ils sont indissociables.

A l'image de tout ce qui témoigne d'un « réel », d'un « impossible » qui est à taire, il demeure cependant possible que la guerre soit dotée d'une autre fonction. Comme le baroque nous invite à le lire poétiquement, tout est jeu d'apparences toujours flottant en état de bascule. « La vie est un songe² » reflétant pour le sujet ses propres

² [Note de la rédaction] « La vida es sueño / La vie est un songe » est le titre d'une pièce de théâtre espagnole de la période baroque, écrite en 1635 par Pedro Calderon de La Barca. Cette pièce métaphysique fait fi de toute vraisemblance, de toute adéquation à une réalité concrète. Elle propose une méditation sur le jeu de l'illusion et du songe.

lois de métamorphose. Pour le dire avec Rousset, « ce monde-là n'est jamais tragique qu'en apparence, c'est-à-dire qu'il ne l'est en aucune manière » (Rousset, 1989). Dès lors, ce qui est mis en valeur est un moi de parade, une esthétique de la surface, « une prolifération du décor aux dépens de la structure » (Rousset, 1989). Si tout est feinte, illusion (l'amour, le lien, le pouvoir, le savoir etc.), peut-être que la souffrance et l'angoisse – ou du moins leurs effets – confèrent au monde (superficiel) une certaine gravité. L'angoisse, et en un sens la souffrance, sont les seules choses qui ne trompent pas. Ainsi, ce que nous découvrons en analyse serait la confirmation de la conception où tout est, certes, illusion mais, en même temps, fiction du réel. Peut-être faut-il appréhender ainsi le monde : vivre en surface, « élégamment » (sans être écrasé par la jouissance), acceptant foncièrement, sans toutefois se résigner, son « célibat ».

N'est-ce pas là également, le message rabelaisien du *Cinquième Livre* ? Voulant s'assurer de son avenir marital (« savoir si son mariage sera heureux ou coucou »), et après plusieurs rencontres censées répondre à son angoisse, allant de la sorcière au fou du roi, en passant par la Sybille, le muet, le prophète, le théologien, le médecin ou encore le philosophe, Pantagruel décide de consulter l'oracle. Arrivé au bout d'une longue quête initiatique, le héros rencontre la « Dive Bouteille » qui, après son incantation, profère enfin son mot, une sorte de cri primordial : « Trinc » (Rabelais, 1564) – pur signifiant sonore qui, à l'instar du « ptyx » mallarméen, évoque le trou de l'Autre. Le message de Rabelais est simple : après avoir subverti le *célibat* comme figure du discours théologique, il affirme, de manière farcesque, qu'il n'existe pas de réponse (à la question sexuelle entre autres), « au fond du verre ! ». La seule certitude est que personne ne nous délivrera le sens, et nul espoir d'entrevoir quelque formule qui résolve l'ambiguïté. Il n'y aura que cette attente désenchantée d'un sens possible : message en surface s'il en est qui remet le sens en chantier.

Il n'y aurait pas de « hors sens » si un réel insensé ne cessait pas d'exiger d'être signifié : l'impossible à réaliser ce projet fait le style de la vie de celui qui n'y renonce pas. Peut-être cet effort, qui contribue au renouvellement d'un lien social pour ces « célibataires », est-il l'alternative au *réel* que la guerre autrement réveille et sert – pour le meilleur (là où elle a contribué à la mutation de la violence en droit) et, hélas, quasi généralement, pour le pire.

La guerre civile est l'expression de la jouissance menaçant de son retour dans le lien social qui se sustente de son renoncement. Seulement, le rejet radical de celle-ci mettrait le lien social en extinction, débouchant sur un monde conçu comme *l'Un tout seul*, sans adversité, sans vie donc. C'est sur ce paradoxe même que se fonde le lien social, éclairant le concept de la *stásis* qui regroupe deux acceptions antagonistes : guerre et repos. Eminemment inséparables, ils ne peuvent former de couple, puisque la guerre est ce qui vient donner son assise au repos. Aussi le concept n'est-il pas sans rappeler la spécificité de l'humain qui se caractérise par sa finitude. Lorsqu'on est en sourde connivence avec la mort, le désir de vie s'échafaude sur les ruines de son spectre ; de là sa force, sa vitalité, son appétit tremblant ; de là aussi la crainte, l'insécurité, l'angoisse que tout tient dans le présent, mais un présent toujours en fuite. Seulement, cet « épicurisme d'écorché », qui consiste à appréhender la mort comme une menace envisageable, est une condition nécessaire pour que l'on puisse exister.

Bibliographie :

- Arendt, H., *Les origines du totalitarisme 3, Le système totalitaire*, Seuil, 1972.
- Assoun, P.-L., « Le sujet de l'oubli selon Freud », *Communications*, 1989, n°49, p.97-111.
- Auger (L'abbé), *Œuvres complètes de Démosthène et d'Eschine*, tome 3, Angers : imprimerie de Manne, père et fils, 1804.
- Botteri, P., « Stásis : le mot grec, la chose romaine », *Mètis : Anthropologie des mondes grecs anciens*, 1989, volume 4, n°1, p. 87-100.
- Clastres, P., *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, 1974.
- Clastres, P. (1977), *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'Aube, 2005.
- Corm, G., *Le Liban contemporain : Histoire et société*, La Découverte, 2003.
- Freud, S. (1913), *Totem et tabou*, Gallimard, 2010.
- Freud, S. (1915), *Actuelles sur la guerre et la mort*, PUF, 2012.
- Freud, S. (1930), *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971.
- Freud, S. & Einstein, A., (1933), *Pourquoi la guerre ?*, Rivages, 2005.
- Freud, S. (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, 1993
- Garcia, T., « Pourvu que ça dure », *Astérix chez les philosophes*, Philosophie Magazine hors série, 2015, n° 24.

- Grangé, N., *De la Guerre civile*, Armand Colin, 2009.
- Loraux, N., *La cité divisée*, Payot, 1997.
- Rabelais, F. (1564), *Le Cinquième Livre*, Points, 1997.
- Rey-Flaud, H., *Je ne comprends pas de quoi vous me parlez : Pourquoi refusons-nous parfois de reconnaître la réalité ?*, Aubier, 2014.
- Rousseau, J.-J. (1762), *Du contrat social*, Flammarion, 2011.
- Roussel-Meyer, M., *La fragmentation dans le roman*, Louis-Ferdinand Céline, Robert Pinget, Alain Robbe-Grillet, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2011.
- Rousset, J., *La littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, José Corti, 1989.