

UNIVERSITE DE LAUSANNE
FACULTE DES SCIENCES
SOCIALES ET POLITIQUES

SESSION DE JANVIER 2014

**INCESTES FRATERNELS : ENJEUX ET CONSIDERATIONS
PSYCHOLOGIQUES**

**POUR UN DEBAT SUR LA DEPENALISATION DE L'INCESTE DANS LE CODE
PENAL SUISSE**

Mémoire en Psychologie
Présenté par : Lisa Jimenez Olariaga
Directeur : M. Pascal Roman
Expert : Mme Mireille Stigler-Langer

A Patrick.
A Mme Jocelyne Jacquin-Ravot.

Remerciements

Je remercie tout d'abord mon directeur et professeur M. Pascal Roman, qui a su m'éclairer sur le chemin de ma réflexion. Son savoir et ses connaissances tout au long de mon travail ont représenté pour moi une riche découverte et une aide précieuse.

Je remercie également Mme Mireille Stigler-Langer qui a accepté d'examiner et d'enrichir ce travail en tant qu'expert.

Je remercie mes collègues et amis Adriano Capolupo et Laetitia Fabre, qui ont su m'aider dans ma réflexion arborescente grâce à leur rigueur et leurs critiques constructives.

Je remercie ma famille, mes proches, pour tous les encouragements qu'ils m'ont prodigués tout au long de mon parcours universitaire, pour leur soutien et leur confiance, afin que je puisse réaliser ma passion à travers mon futur métier.

Tables des matières

Introduction	7
1. L'inceste fraternel comme transgression d'un interdit/tabou – Considérations anthropologiques et psychanalytiques.....	10
1.1 Exposition du point de vue freudien.....	10
1.2 Exposition du point de vue de Claude Lévi-Strauss : à l'hérédité biologique s'ajoute l'héritage social.....	18
1.3 Exposition du point de vue de Françoise Héritier	28
1.4 Exposition de la position de Yves-Hiram L. Haesevoets.....	31
Conclusion.....	33
2. La connotation du registre sexuel au sein de la fratrie : l'inceste comme agir sexuel.....	34
2.1 Du complexe fraternel d'après René Kaës comme organisateur du lien dans la fratrie	35
2.2 De la séduction : « <i>une stratégie défensive dans la rencontre de la différence</i> »	37
2.2.1 Le double narcissique : l'expérience du même	37
2.2.2 La bisexualité fraternelle : être la sœur dans le frère, être le frère dans la soeur	40
2.2.3 La négation de l'autre, le fantasme de mort	42
2.3. De l'inceste agi : une modalité sensorielle comme éprouvé de l'existence.....	44
2.3.1. Un excitatif à l'état pur, trace d'un inachèvement	44
2.3.2. Agir pour ne faire qu'un, le corps à corps.....	46
2.3.3. Un retournement passif/actif	48
2.4. Des enjeux oedipiens et de la question des origines	50
2.4.1. Le déplacement de l'objet oedipien parental sur un objet fraternel	50
2.4.2. Frères et sœurs comme « <i>objets partiels de la mère</i> »	51
2.4.3. Anteodipe ou la question des origines.....	54
Conclusion.....	57

3. De l'anéantissement du lien de filiation : l'inceste fraternel comme évitement de l'effondrement du lien familial.....	58
3.1 Sur le lien fraternel, d'après Rosa Jaitin.....	58
3.1.1. Les fonctions du lien fraternel.....	59
3.1.1.1 Fonction de support identificatoire.....	59
3.1.1.2 Fonction d'étayage.....	61
3.1.1.3 Fonction de transformation représentationnelle.....	61
3.1.2 L'organisateur spatial du lien fraternel.....	62
3.1.2.1 Confrontation Idéal du moi / Moi idéal.....	63
3.1.2.2 Le lien fraternel comme enveloppe généalogique et familiale.	64
3.3 De la transmission d'un objet : deux modalités.....	65
3.3.1 L'objet intergénérationnel : le sentiment d'appartenance.....	67
3.3.2 L'objet transgénérationnel : un impossible devenir familial, un héritage traumatique.....	68
3.4 Des figures parentales défailtantes : le modèle « père-autoritaire mère-soumise ».....	69
3.5 De la pathologie du lien familial : le lien abandonnique.....	71
Conclusion.....	72
4. De la démission des instances.....	73
4.1 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau anthropologique.....	73
4.1.1 Dépénaliser l'inceste pour harmoniser les peines et garantir la liberté individuelle de chacun.....	73
4.1.2 Pénaliser l'inceste pour préserver l'Interdit universel qu'il représente et pour protéger l'ordre social.....	77
4.2 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau individuel.....	79
4.2.1 Aspects éthiques : l'éthique minimale selon Ruwen Ogien, comme argument pour la dépénalisation de l'inceste.....	79
4.2.2 Logique incestueuse de séduction ou conviction de la victime : entre lien de dépendance, emprise et loyauté familiale pour une pénalisation de l'inceste.....	81
4.3 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau familial.....	85
4.3.1 Enjeux biologiques, pour une pénalisation de l'inceste.....	85

4.3.2 La disparition de la cellule familiale comme milieu de référence de notre société, pour une pénalisation de l'inceste	87
Conclusion.....	90
Conclusion.....	91
Bibliographie.....	93

Introduction

En 2010, le Conseil Fédéral de l'Etat Suisse propose de dépénaliser l'inceste du Code pénal. Un article du quotidien suisse *Le Temps* (2011), dévoile l'opinion d'une membre du Conseil Fédéral, Mme M. Roth Bernarsconi, selon laquelle si deux adultes sont consentants pour leur relation sexuelle incestueuse, alors l'inceste doit disparaître du Code pénal.

Ce n'est pas sans de multiples interrogations que l'on se met face à ce projet fédéral. En effet, même si l'argument du consentement est fort d'un point de vue éthique, il n'est pas le seul à entrer en ligne de compte. Le terrain de l'inceste porte matière à débat :

Il aborde la dimension de l'intégrité sexuelle, car si l'on parle de consentement et d'inceste, on parle aussi de la question de liberté individuelle sur le choix des orientations sexuelles.

Il aborde notre conception des rapports familiaux, que l'inceste vient bouleverser.

Il aborde aussi la dimension du cadre juridique, à savoir s'il doit ou non sanctionner un événement comme l'inceste qui touche à un des milieux de référence de notre société, la famille.

Puis, à partir du champ de la psychologie, l'inceste interroge, l'inceste interpelle. En effet, on peut se demander quel sens donner à un inceste au sein d'une structure familiale ? Quelle signification donner à l'inceste pour l'individu, pour la société ? Quels types de relations inter- et intra subjectives, quelle structure l'inceste vient signifier ? Pour tenter de répondre à ces questions, mais surtout pour tenter de comprendre l'inceste, l'analyse d'un cas de figure semble intéressante.

Le type d'inceste le plus souvent étudié, est celui qui se produit entre un père et sa fille. Cependant, nous choisissons alors de nous intéresser au cas d'inceste au sein d'une fratrie. En effet, la fratrie présente une configuration spécifique dans la topographie familiale, puisqu'on parle d'horizontalité générationnelle entre les membres de la fratrie, et non de verticalité générationnelle. Ainsi, la différence des générations entre frères et sœurs n'est pas aussi évidente qu'entre un père et sa fille.

La question des places et du lien au sein de la cellule familiale, et au sein de la fratrie dans le cas d'incestes fraternels, peut alors apparaître encore plus confuse, et moins facile à éclaircir, que dans le cas d'incestes père-fille.

Ce cas de figure sera étudié à partir de trois axes de réflexion qui viendront conclure que l'inceste au sein d'une fratrie est synonyme d'une démission des instances parentales dans leur rôle structurant, notamment dans l'élaboration des interdits tels que l'interdit de l'inceste.

D'autre part, nous aborderons également en filigrane, le temps de l'adolescence. En tant que domaine d'intérêt, cette période se révélera utile pour comprendre et expliquer l'inceste au sein des fratries.

Le fil de notre réflexion est établi à partir de la définition de l'inceste.

Originnaire du latin *incestrum* qui signifie « impur », l'inceste désigne « *les relations sexuelles entre un homme et une femme liés par un degré de parenté entraînant la prohibition du mariage.*» (Le Petit Larousse illustré 2010, 2009, p.528).

Retenons ici trois notions : « prohibition », « sexualité », « parenté ». Ces trois termes définiront nos trois axes de réflexion.

En premier lieu, nous aborderons l'axe anthropologique, où seront traitées les théories à propos de la prohibition de l'inceste. S. Freud, C. Lévi-Strauss, F. Héritier et Y.-H. L. Haesevoets seront les auteurs phares de ce premier chapitre.

Puis, des théories comme celles de R. Kaës, R. Jaitin, P.-C. Racamier ou encore P. Roman, viendront nous éclairer dans le champ de l'agir sexuel, où nous tenterons de comprendre l'inceste en tant qu'éprouvé sensoriel et tentative d'élaboration des affects.

Enfin, ces auteurs nous guideront aussi, au côté d' E. Granjon et d'A. Ciavaldini, à travers la problématique du lien familial, à travers les modalités de transmission entre les générations, et à travers les figures parentales, pour faire de l'inceste la conséquence d'une souffrance familiale.

Ainsi, ces trois axes nous amèneront à la problématique de ce travail que nous proposons comme débat, à savoir : en quoi la dépenalisation de l'inceste dans le Code pénal suisse, serait synonyme d'une démission de la part des instances d'autorité, au même titre que l'inceste serait une démission des instances parentales.

L'originalité de cette problématique réside dans le fait qu'elle touche un débat actuel qui concerne le champ social, juridique et psychologique. Il permet d'articuler ces trois domaines pour atteindre un constat inévitable : notre société évolue au même titre que les différentes configurations relationnelles et familiales. La famille n'est plus un milieu qui prône la conservation des liens de parenté, et la notion de filiation. C'est aujourd'hui un milieu qui soutient l'individu dans le développement de sa personnalité et l'encourage dans son épanouissement personnel (D. Müller, 2006). A ce titre, des débats, comme celui qui aborde la question de l'inceste, ouvrent de nouvelles perspectives, et amènent de nouveaux arguments. Les positions éthiques viennent proposer d'autres manières de penser la société et les individus. Ce n'est plus la famille à tout prix et le vivre ensemble qui sont défendus, mais ce sont le vivre bien pour soi, le bien-être et la liberté individuelle qui sont proclamés comme nouvelles valeurs de notre société.

1. L'inceste fraternel comme transgression d'un interdit/tabou – Considérations anthropologiques et psychanalytiques

Dans ce premier chapitre, nous faisons l'hypothèse que la prohibition de l'inceste est fondatrice de notre société. Elle constitue un enjeu au niveau de l'humanité, au niveau de la société et au niveau de la culture. Sa transgression signifie que cet interdit n'a pas été intériorisé.

Eclairons cette hypothèse à travers deux dimensions : l'anthropologie et la psychanalyse.

1.1 Exposition du point de vue freudien

S. Freud (2001) propose de penser l'inceste agi, c'est-à-dire réalisé concrètement, comme une réponse à l'impasse entre les deux pulsions qui régulent le psychisme humain. A savoir : celle relative à la morale, la pulsion d'auto-conservation, et celle relative à la réalisation des désirs, la pulsion sexuelle. L'inceste serait toujours inconsciemment désiré. Sa prohibition serait donc prescrite par le système des totems, comme loi et règle de l'ordre social. Le totem c'est un animal, un végétal, ou un élément naturel, qu'un individu ou un groupe d'individu, va considérer comme son ancêtre et son protecteur. Nous verrons plus loin la spécificité de ce système.

Grâce au point de vue freudien, nous pouvons ici bénéficier de l'apport de la psychanalyse et de la recherche anthropologique. En effet, dans *Totem et Tabou*, S. Freud (2001) y expose sa conception de toute organisation sociale. H. Parat (2004), dira que « *le thème majeur de Totem et tabou est bien l'affirmation fondamentale de la permanence des désirs incestueux et meurtriers inconscients.* » (H. Parat, 2004, p.51).

D'une part, S. Freud (2001) nous interpelle sur le fait qu'il y aurait un attrait naturel pour l'inceste chez l'être humain, qui commencerait dès le plus jeune âge, à travers notamment la confrontation aux premiers objets sexuels : la mère ou la sœur par exemple. Il ajoute alors que cela permet d'expliquer le fonctionnement psychique des névrosés.

En effet, selon S. Freud (2001), la psychologie de la névrose s'explique notamment à travers des fixations infantiles, dans le domaine psycho-affectif, psycho-sexuel. Ainsi il dit : « *C'est pourquoi les fixations incestueuses de la libido jouent de nouveau ou jouent encore le rôle principal dans [la vie psychique inconsciente du névrosé]. Nous sommes ainsi amenés à voir dans l'attitude incestueuse à l'égard des parents le complexe central de la névrose.* » (S. Freud, 2001, p.33).

L'inceste est donc issu d'un désir profond et ancestral chez l'homme, issu de sa plus tendre enfance. Ceci explique la rigueur et la sévérité à travers laquelle les peuples primitifs¹ luttent pour faire de cette tendance naturelle inconsciente un besoin refoulé.

C'est alors, que la prohibition de l'inceste appelle à la règle d'exogamie, qui permet de préserver les individus, de générations en générations. Les préserver du danger que constitue la réalisation de l'inceste. L'exogamie, rappelons-le, contient toutes les normes morales et par conséquent sociales, qui régissent les rapports entre les individus au sein d'un groupe donné. Au sein du système totémique, elle se caractérise par l'impossibilité de contracter un mariage entre les membres d'un même groupe totémique. Nous comprenons déjà ici que la prohibition de l'inceste joue un rôle structurant dans le psychisme de l'individu, dans la mesure où ce dernier est habité et soumis à un besoin constant de réalisation de ses désirs et que ce besoin est éternellement insatisfait. Il œuvre dans un but de décharge pulsionnelle, au détriment de l'individu lui-même et de sa survie. L'inceste étant un de ces besoins, sa prohibition préserve donc l'individu et lui apporte une structure psychique saine.

D'autre part, S. Freud (2001), s'intéresse à la population australienne, comme peuple primitif, et plus particulièrement au système totémique qui la caractérise. Nous apprenons alors que ce peuple est divisé en plusieurs clans qui obéissent chacun à leur totem, que S. Freud (2001) considère comme un substitut du père. Le totem a un pouvoir de bienveillance sur tous les membres du groupe qui s'y soumettent.

¹ Nous entendons ici par « peuple primitif », la population australienne que S. Freud (2001) a étudié dans son ouvrage *Totem et Tabou*. Cette population représente les membres d'une communauté à l'origine de notre société actuelle, appartenant à une époque antérieure à la nôtre.

Plus intéressant encore, ce totem est transmis héréditairement : « *La subordination au totem forme la base de toutes les obligations sociales de l'Australien ; elle dépasse, d'un côté, la subordination à la tribu et refoule, d'un autre côté, à l'arrière-plan la parenté de sang.* » (S. Freud, 2001, p.13). Ainsi, le totem est le pilier de l'ordre social australien et constitue même une force supérieure à celle exprimée par le lien de consanguinité. Nous considérons alors le système totémique comme prémisse à l'organisation sociale.

De plus, certaines règles sont associées à ce système : « *les membres d'un seul et même totem ne doivent pas avoir entre eux de relations sexuelles, par conséquent ne doivent pas se marier entre eux. C'est la loi de l'exogamie, inséparable du système totémique.* » (S. Freud, 2001, p.15). C'est donc à travers le totem que se décrète la loi de la prohibition de l'inceste rendant ainsi la sexualité comme asociale.

Pourtant, S. Freud (2001) s'interroge sur le lien de cette prohibition et le totémisme. Le totem étant le substitut du père, si la horde primitive, au sens darwinien, décide de tuer ce père, alors elle marque la fin de son existence. En effet : « *cet acte, s'il est un succès collectif, est aussi un échec individuel. Car aucun fils ne peut réaliser son désir primitif de prendre la place du père. Et les fils, associés tant qu'il s'agissait de tuer le père, deviennent rivaux dès qu'il s'agit de s'emparer des femmes, et s'épuisent dans des luttes fratricides. Ils prescrivent alors, pour sauver leur organisation et surmonter leurs graves discordes, l'interdit de l'inceste.* » (A. Ciccone, 2012, p. 67). On comprend ainsi la menace qui sous-tend le non-respect de cette loi.

Puis, le caractère héréditaire du totem, soumet le mariage entre deux membres de deux clans différents à des règles particulières, comme le fait que : « *tous ceux qui descendent du même totem sont consanguins, forment une famille au sein de laquelle les degrés de parenté, même les plus éloignés, sont considérés comme un empêchement absolu à l'union sexuelle.* » (S. Freud, 2001, p.17). Le système totémique crée des institutions marquées par une *phobie de l'inceste* comme le notera S. Freud (2001).

Le rôle du totem est ainsi d'assurer un ordre social où se construisent des liens de parentés entre les membres du même clan totémique formant alors, une famille². Par la même, il empêche l'inceste en groupe.

D'autres coutumes, plus profondes encore et plus rigoureuses, soulignent cette aversion de l'inceste. Notamment en Mélanésie ou en Nouvelle-Calédonie, où un frère et une sœur se doivent d'éviter tout contact quelconque, physique, langagier, visuel : ils ne vivent pas dans la même maison, ne doivent pas se parler, et s'éviter à tout prix. Ces mêmes coutumes se reproduisent chez d'autres peuples en Nouvelle Bretagne, aux îles Fidji, à Sumatra, etc. (S. Freud, 2001). Ces exemples illustrent alors la portée de cette aversion pour l'inceste qui s'étale au-delà des peuples primitifs australiens. Ils aident à affirmer que l'horreur de l'inceste revêt un caractère universel, qui n'est pas propre à un type de civilisation.

S. Freud (2001) s'interroge aussi sur la notion de tabou et d'ambivalence affective. Pour définir ce premier terme, S. Freud (2001), s'appuie notamment sur les travaux de W. Wundt (1906). Ainsi selon lui, le tabou est un code, qui n'est pas écrit et qui est le plus ancien de l'humanité. Il est d'autant plus difficile de trouver son origine. S. Freud (2001) propose de définir le tabou selon ces termes : « *Le tabou présente deux significations opposées : d'un côté, celle du sacré, consacré ; de l'autre, celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur. En polynésien, le contraire de tabou se dit noa, ce qui est ordinaire, accessible à tout le monde. C'est ainsi qu'au tabou se rattache la notion d'une sorte de réserve, et le tabou se manifeste essentiellement par des interdictions et restrictions. Notre expression terreur sacrée rendrait souvent le sens de tabou.* » (S. Freud, 2001, p. 35). A travers cette définition, on retrouve cette notion de règle qui s'impose d'elle même, par son caractère moral. Le tabou comprend un côté sombre, que l'on pourrait comprendre comme le côté inconscient pulsionnel de l'homme, sa vie psychique intérieure, ses instincts. Le tabou interroge également l'aspect de normalité dans le sens de ce qui est commun.

² Notons ici que ces liens de parentés sont établis par le totem, via les rapports sociaux, et non pas par les liens du sang.

Si son contraire signifie ce qui est ordinaire, donc habituel, cela suppose que la notion de tabou renvoie à ce qui est marginal, particulier, étrange. On pourrait alors suggérer que le tabou est quelque chose qui dérange, qui ne se dit pas et qui ne se fait pas.

Puis, plus loin, il ajoute une citation de W. Wundt (1906) selon laquelle le tabou « *embrasse tous les usages dans lesquels s'exprime la crainte inspirée par certains objets, en rapport avec les actes se rattachant à ces objets.* » (W. Wundt (1906), cité par S. Freud, 2001, p.41). On devine ici que l'homme encourt un risque, un danger, s'il décide de passer à l'acte.

Toujours à partir des travaux de W. Wundt (1906), S. Freud (2001), poursuit sa quête des origines du tabou en explorant le peuple primitif. Si le tabou appelle au côté sombre de l'homme, il en appelle aussi à sa crainte pour les forces démoniaques s'il agissait en réalisant ce qui est interdit. Il suggère ensuite que le tabou serait « *même la racine de nos prescriptions morales et de nos lois.* » (S. Freud, 2001, p.43), liant ainsi cette notion aux principes du système totémique. C'est, « *ce qui ne doit pas être touché [...] car elle fait ressortir [...] la crainte du contact.* » (S. Freud, 2001, p.44). Ainsi, le tabou protège mais induit une certaine tentation.

C'est ainsi que S. Freud (2001) instaure un parallèle entre névrose obsessionnelle et tabou, comme phobie du toucher. Cette phobie du toucher, S. Freud (2001) propose de l'expliquer à partir de l'histoire psychique infantile. En effet, étant petit, l'enfant éprouve un plaisir très ciblé pour se toucher les parties génitales. Plaisir très vite privé par la prohibition qui provient de l'extérieur, notamment des adultes. C'est ainsi que se crée dans le psychisme de l'individu, ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Il éprouve d'abord des besoins internes, qui s'imposent comme interdits au regard de l'extérieur. Ainsi, ces besoins ne disparaissent pas mais sont refoulés, laissant place aux prohibitions comme allant d'elles-mêmes. C'est ce processus que S. Freud (2001) qualifiera d'ambivalent, car face à un objet, l'individu se retrouve tiraillé entre ce désir de toucher l'objet et l'interdiction de le faire.

Ainsi : « *ceux-ci [les peuples primitifs], ont adopté à l'égard de leurs prohibitions tabou une attitude ambivalente ; leur inconscient serait heureux d'enfreindre ces prohibitions, mais ils craignent de le faire ; et ils le craignent, parce qu'ils voudraient le faire, et la crainte est plus forte que le désir.* » (S. Freud, 2001, p.53). On retrouve ici la notion de principe de plaisir et la notion de pulsion au sein de l'inconscient. L'individu serait donc prédestiné à être ambivalent. Cette ambivalence est d'ailleurs exacerbée par la névrose obsessionnelle où l'individu est constamment soumis à des idées obsédantes et à des compulsions à réaliser des actes qu'il ne désire pas mais qu'il est obligé de faire pour lutter contre une montée d'angoisse. Mais dans le cas de l'inceste, le poids de l'interdit et ce qu'il représente, est plus fort que la tentation et la réalisation de ses désirs. Le tabou impose d'emblée à l'individu la renonciation.

Garant de la cohésion sociale, le tabou est aussi un organisateur interne pour l'individu. « *C'est un acte prohibé, vers lequel l'inconscient est poussé par une tendance très forte.* » (S. Freud, 2001, p.53). Le tabou soumet l'individu à une lutte interne permanente, une tension, entre l'impératif de la réalisation de ses désirs, et son impératif moral catégorique qui lui interdit de le faire. Cela suggère d'autre part, une tendance naturelle chez l'être humain à enfreindre les lois. Si cette ambivalence est intériorisée de manière appropriée, cela garantit un équilibre psychique interne certain. Dans le cas contraire, cet équilibre se voit rompu, provoquant ainsi un bouleversement des fonctions psychiques internes.

Par ailleurs, lorsque S. Freud (2001) parle de tabou, il mentionne les deux plus anciens et plus importants interdits pour l'homme, qui « *sont représentés par les deux lois fondamentales du totémisme : on ne doit pas tuer l'animal totem et on doit éviter les rapports sexuels avec des individus du sexe opposé appartenant au même totem.* » (S. Freud, 2001, p.53). Ainsi se définissent les deux interdictions fondamentales les plus ancestrales imposées à l'individu, qui sont l'interdit du meurtre et l'interdit de l'inceste.

S. Freud (2001), aborde également la notion de conscience morale : « *c'est la perception interne du rejet de certains désirs que nous éprouvons, étant bien entendu que ce rejet n'a pas besoin d'invoquer des raisons quelconques, qu'il est sûr de lui-même. Ce caractère ressort avec plus de netteté encore dans la conscience d'une faute, lors de la perception et de la condamnation intérieure d'actes que nous avons accomplis sous l'influence de certains désirs.* » (S. Freud, 2001, p.101). Nous comprenons ainsi que la conscience morale suggère un interdit qui s'impose de lui-même, qui va de soi. L'individu sait qu'il ne peut pas accomplir ce qu'il souhaite au détriment de son désir, au risque de se condamner lui-même. Cela d'autant plus s'il se sent coupable.

A travers sa réflexion autour de la conscience morale, nous pouvons ici faire un parallèle avec l'une des propositions de C. Lévi-Strauss (2002), selon laquelle il n'est point besoin de défendre quelque chose qui de toute manière ne se fait pas. En effet, cette analogie permet d'accorder davantage d'importance au caractère indiscutable de la prohibition de l'inceste. S. Freud (2001), affirme qu'« *on ne voit pas quelle nécessité il y aurait à défendre ce que personne ne désire faire, et dans tous les cas ce qui est défendu de la façon la plus formelle doit être l'objet d'un désir.* » (S. Freud, 2001, p.102). Ce qui est interdit, de toute façon ne se fait pas et ne suggère aucune envie consciente de le faire. S. Freud (2001) ajoutera d'ailleurs, « *que nous n'éprouvons pas la moindre tentation de transgresser des commandements dans le genre tu ne tueras point, et que l'idée seule d'une pareille transgression nous inspire de l'horreur.* » (S. Freud, 2001, p.103). Notre conscience morale nous structure, et nous sommes conditionnés psychiquement à résister et répugner les interdits. Cependant, si cet interdit existe, c'est bien qu'un désir sous-jacent s'y trouve. Ce désir se cache dans notre inconscient, comme une envie et une tentation inavouable, dont personne ne s'y confronte de manière consciente : « *toutes les fois qu'il y a interdiction, elle a dû être motivée par un désir.* » (S. Freud, 2001, p. 103).

Ensuite, S. Freud (2001) prétend que le tabou est *une formation sociale*, dans le fait que la réalisation du désir sous-jacent à l'interdit, est contagieuse. Ainsi, si une personne transgresse l'interdit, une autre personne sera tentée de le faire et ainsi de suite.

Les tendances de meurtre et les tendances sexuelles deviennent prédominantes aux tendances sociales, provoquant ainsi la désunion des hommes. Selon S. Freud (2001) notamment, « *le besoin sexuel est impuissant à unir les hommes, comme le font les exigences de la conversation ; la satisfaction sexuelle est avant tout une affaire privée, individuelle.* » (S. Freud, 2001, p.108).

Enfin, S. Freud (2001) aborde la question de l'origine de la peur de l'inceste. Selon lui, l'explication selon laquelle cette peur est synonyme d'un instinct aversif pour des relations entre proches parents, ne suffit pas. En effet, certaines populations, comme les Aruntas, fonctionnent par des principes contraires aux deux interdits fondamentaux invoqués par le système totémique : ils « *se sont nourris régulièrement de leur totem et n'ont jamais épousé que des femmes appartenant au même totem qu'eux.* » (S. Freud, 2001, p.163). Cela nous amène donc à suggérer le fait que ces interdits soulèvent non seulement un instinct naturel à la transgression, mais leur importance s'expliquerait également par le sens que nous donnons à ces deux interdits. C'est-à-dire, le sens que nous donnons au meurtre, et à l'inceste.

L'homme ne présente pas d'instinct naturel aversif pour l'inceste. Au contraire, s'il existe une loi sociale selon laquelle les relations incestueuses sont interdites c'est bien parce qu'il y a un risque que ces relations s'accomplissent. Sinon, pourquoi recourir à une loi sociale pour quelque chose que la nature défend déjà. C'est encore et surtout parce que ces tendances naturelles sont nuisibles au point de vue social.

1.2 Exposition du point de vue de Claude Lévi-Strauss : à l'hérédité biologique s'ajoute l'héritage social

L'anthropologie est une discipline dont le but premier, est d'analyser et d'étudier les fondements de l'humanité, en rendant compte notamment des différences d'une culture à une autre.

Tout d'abord, attirons notre attention sur le fait que l'anthropologie permet de réfléchir sur les différences. Lesquelles devront-nous dire... Nous choisirons alors de penser l'étude des différences, comme l'étude de quelque chose qui interroge le sens, le sens de l'humanité, de ses comportements et dans notre cas, le sens de l'inceste.

Nous en venons alors à nous dire que réfléchir à la question de l'inceste par l'anthropologie, c'est réfléchir sur l'être humain, son humanité. Sous ses aspects physiques, mais aussi, et surtout, culturels.

Originellement, le mot « culture » dérive du latin, *Colere*, qui signifie « *cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver* » (Dictionnaire étymologique du français, 2002, p.467). Il renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature.

Comme nombreux ethnologues et anthropologues, C. Lévi-Strauss (2002), cherche à établir les origines et les raisons de la prohibition de l'inceste à partir d'une réflexion au travers de la dialectique nature/culture.

Dans l'état de nature, on comprendra toutes les stimulations externes ou internes, qui poussent l'homme à agir par spontanéité, guidé simplement par son instinct. Ainsi, est naturel ce qui est universel et répond à des lois nécessaires.

Dans l'état de culture, on comprendra l'homme faisant partie d'un tout, d'un groupe, et obéissant à des règles, des normes, qui permettent de donner à l'ordre naturel, un son nouveau. L'homme ici, devient un être social, agissant non plus uniquement pour et par lui-même, mais en fonction de. Est culturel ce qui relève d'un état particulier, relatif à une civilisation et qui impose ses normes dans une société donnée.

La question est alors de savoir si ces deux états peuvent se lier entre eux. Et si tel est le cas, de quelle manière.

La prohibition de l'inceste nous apporte ici une réponse intéressante, dans la mesure où, selon C. Lévi-Strauss (2002), elle « *possède, à la fois, l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p. 24).

Ainsi, cette prohibition nous ramène à réfléchir sur l'état de nature et l'état de culture qui, selon C. Lévi-Strauss (2002), condamnent tout deux l'inceste.

Le fait d'interdire sous-entend un désir enfoui, au plus profond de l'homme, désir qui ne peut se réaliser, car il en va de la survie de l'espèce.

En effet, sur le versant « naturel », l'inceste ne se fait pas, car la nature ne peut encourager un comportement reproductif qui a des répercussions néfastes sur les groupes d'individus qui la pratiquent. L'inceste crée des générations « *batardes* », et donc la nature, l'évolution, empêchent ce genre de comportement. Et bien plus qu'une prohibition, cela n'arrive pas. « *Ou si par impossible cela arrive, c'est quelques chose d'inouï, un monstrum, une transgression qui répand l'horreur et l'effroi.* » (L. Lévy-Bruhl (1931), cité par C. Lévi-Strauss, 2002, p.13). Ainsi, la prohibition de l'inceste trouve déjà sa raison d'être dans l'état de nature, c'est une mesure de protection contre le possible déploiement d'une société désorganisée et malsaine. Cette position sera notamment défendue par des anthropologues tels que Lewis H. Morgan ou encore sir Henry Maine (C. Lévi-Strauss, 2002).

D'autre part, si nous nous penchons sur le versant « culturel » de la prohibition de l'inceste, ce dernier serait l'un des premiers interdits socialement établi qui concourt à la réussite d'un groupe d'individu. En effet, cela encouragerait les membres d'un groupe à aller voir les autres groupes d'individus, à marchander avec eux, et donc à se développer. Certaines tribus comme la tribu des Aborigènes ou des peuples primitifs slaves, (C. Lévi-Strauss, 2002), se servaient même des femmes comme gage de collaboration commerciale, et comme marchandise, au même titre que la nourriture.

Ainsi, face aux arguments défendus par les deux versants, nous retrouvons un propos intéressant de C. Lévi Strauss selon lequel « *Il n'existe aucune raison de défendre ce qui, sans défense, ne risquerait point d'être exécuté.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.21). En d'autres termes, il n'y a pas de raison sociale n'interdire quelque chose que la nature empêche déjà de faire.

Il propose ainsi de chercher l'origine de la prohibition dans le fait que l'inceste constitue un danger pour le groupe. Il reste encore à savoir lequel.

En effet, la prohibition de l'inceste ne serait pas là pour nier une tendance instinctive, mais plutôt pour répondre à un intérêt social commun, notamment celui de la tendance à la préservation qui est naturelle chez l'être humain. Nous retrouvons un cas de figure où la culture sert les principes de la nature.

Certains anthropologues, et nous nommerons ici J.F. McLennan (1896), H. Spencer (1882-1896) ou encore E. Durkheim (1898), adoptent cette position radicale défendant que « *la prohibition de l'inceste [est] une règle d'origine purement sociale, et dont l'expression en termes biologiques est un trait accidentel ou secondaire.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.22). Cette position rejette totalement l'intervention d'une quelconque origine naturelle dans la prohibition de l'inceste, et propose plutôt de la penser comme une dérivation, ou conséquence lointaine, de la règle d'exogamie³. Cette dernière constitue la trame de l'organisation sociale globale. E. Durkheim (1896) plus précisément explique la prohibition de l'inceste à partir de croyances religieuses ancestrales qui défendent une identité substantielle au clan et à son totem. Cette identité substantielle se définit par la crainte du sang, symbole radical de la parenté entre membres d'un même clan. Ainsi, aucun homme ne peut contracter de mariage ou de relation avec un membre de son clan, par peur d'entrer en contact avec le sang de celui-ci.

Cependant, C. Lévi-Strauss (2002) critique cette position, considérée comme irrecevable du moment où selon lui, on ne peut « *faire dériver une loi générale – la prohibition de l'inceste – de tel ou tel phénomène spécial, de caractère souvent anecdotique, propre sans doute à certaines sociétés, mais dont il n'est pas possible d'universaliser l'occurrence.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.23). C. Lévi-Strauss (2002) s'interroge sur l'existence d'une telle universalité radicale à la prohibition de l'inceste et sur le fait que les relations sexuelles demandent à être réglementées.

³ Rappelons ici que l'exogamie, selon le Larousse se définit par « *la règle contraignant un individu à trouver un conjoint en dehors du groupe d'appartenance* » (Le Petit Larousse illustré, 2009, p.399). Ce terme s'oppose à celui d'endogamie qui exprime : « *l'obligation, pour un membre d'un groupe social de se marier avec un membre du même groupe* » (Le Petit Larousse illustré, 2009, p.367).

En effet, nous pouvons ici nommer quelques exceptions qui viennent contredire le caractère unanime de la prohibition de l'inceste.

En ce qui concerne l'inceste dans les fratries, on note déjà comme exception à cette règle universelle, le cas de l'ancienne Egypte, des Incas du Pérou ou des anciens peuples d'Hawaï, où le mariage entre frères et sœurs y était autorisé dans le but de maintenir le sang royal et de réduire le nombre d'héritiers possibles.

A cela s'oppose une autre exception que nous pouvons exposer en contraste : celle de la tribu des Iles Trobriandaises. En effet, cette civilisation se caractérise par un leitmotiv : celui de l'amour libre. Ainsi, sont prônés la découverte et le développement de la sexualité infantile sans aucun tabous, ni interdits. Les parents ne se cachent pas de leur coït et les jeunes enfants se livrent dès leur plus jeune âge à des pratiques et jeux de tout genre afin d'expérimenter la sexualité. Cependant, on trouve, parmi ce paradis pour la pulsion sexuelle, un interdit majeur : celui de prohiber toute relation entre un frère et une sœur. C'est un tabou qui exige son respect. On comprend son importance à travers les propos de B. Malinowski (1922, 1985), cités par B. Pulman (2003) : « *La moindre allusion à la vie sexuelle d'un frère ou d'une sœur, qu'elle soit illicite ou qu'elle soit matrimoniale, faite en la présence de l'autre, constitue une humiliation et une insulte des plus mortelles.* » (B. Malinowski (1922), cité par B. Pulman, 2003, p.13) ; « *Il ne doit jamais y avoir le moindre soupçon d'un intérêt de l'un d'entre eux pour les affaires amoureuses de l'autre. Bien que les enfants fassent preuve d'une relative liberté dans leurs jeux et leur langage, jamais un garçon, si petit soit-il, n'associera le sexe avec ses sœurs ; et il ne fera jamais la moindre allusion ou plaisanterie sexuelle en leur présence. Cette situation se perpétue tout au long de la vie, et le fait de parler à un frère des liaisons amoureuses de sa sœur, ou vice versa, constitue le degré suprême de l'inconvenance* » (B. Malinowski (1922), cité par B. Pulman, 2003, p.14). Ainsi, au sein de cette société, la possibilité d'une quelconque relation incestueuse ou ayant trait à la sexualité entre frères et sœurs est formellement bannie, au même titre qu'elle est encouragée dans les peuples d'autres sociétés comme celles de l'Egypte, d'Hawaï ou chez les Incas.

Ainsi, « *L'interdit de l'inceste est bien universel, mais ses formes sont universellement différentes.* » (H. Parat, 2004, p.40). Cela signifie que la prohibition de l'inceste, possède un champ d'application universel, dans n'importe quel groupe social. Le mariage ou les relations sexuelles entre proches parents, sont prohibés, mais les différences se trouvent dans ce que signifie pour chaque groupe social, « proche parent ».

Toute la difficulté semble alors résider dans le fait que la prohibition de l'inceste marque un terrain à la fois naturel et culturel, constitué par la vie sexuelle humaine. Cette dernière peut être comprise à travers le versant naturel, en ce sens qu'elle exprime un instinct et une pulsion individuels ancestraux. Sa fin c'est sa satisfaction, et ce au détriment des éléments extérieurs ou aux obstacles qu'elle rencontre. Puis, la vie sexuelle est aussi le commencement de la vie sociale, car pour se définir et se réaliser, elle a besoin d'autrui, l'objet de désir, sans quoi aucune satisfaction ne peut être effective. D'autre part encore, la vie sexuelle du côté de la culture répond aussi à une fin de notre société, celle de sa reproduction et de la perpétuation de l'espèce humaine. On peut ainsi placer facilement la prohibition de l'inceste à ce niveau, et la définir à la fois « *au seuil de la culture, dans la culture, et en un sens la culture elle-même.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.14). On comprend ainsi que la prohibition de l'inceste permet de réguler la vie sexuelle, maintenant ainsi une société cohérente, et ordonnée.

Au delà du domaine de la vie sexuelle par contre, C. Lévi-Strauss (2002) avance que la cause et les origines ne doivent être expliquées à partir d'un versant ou d'un autre. Au contraire, la prohibition de l'inceste est « *la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, par conséquent, il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant la règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord d'elle.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.29). Par ces propos, on comprend ainsi que la prohibition de l'inceste n'est pas issue de la culture ou de la nature, et ne délimite ni l'un ni l'autre.

C'est une passerelle qui exprime les deux existences propres à l'homme, son existence naturelle et son existence culturelle. L'universalité de cette prohibition, de cet interdit, traduit l'aspect naturel, et de par son précepte, elle exprime l'existence culturelle de l'homme. Par cette union, se produit ainsi un ordre nouveau au sein de notre société.

Comme nous l'avons donc vu, la prohibition de l'inceste exprime le passage entre la nature et la culture. C. Lévi-Strauss (2002) le dira d'ailleurs en ces termes : « *La prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.35). Interviennent ici de nouveaux termes, sur lesquels il conviendrait de s'arrêter : « consanguinité » et « alliance ».

Par la consanguinité, on comprend tout l'aspect biologique de l'être humain à savoir son hérédité, ce qu'il reçoit de ses ancêtres. L'individu transmettra ce qu'il a reçu et pas autre chose. Car on ne peut pas échapper à l'hérédité. On comprend aussi ici la filiation, puisque cette dernière représente l'appartenance de l'individu au groupe consanguin, et la transmission de la parenté.

De ce fait, C. Lévi-Strauss (2002), nommera ces principes d'hérédité et de filiation comme des lois de la nature : chaque individu provient de deux parents, un père et une mère biologiques, qui eux-mêmes sont issus d'un père et d'une mère. Cet état de faits attribue à cette loi un caractère indiscutable et équivoque.

Dans l'alliance, on retrouve un pas supplémentaire, car ici l'individu fait évoluer son statut, lui donnant un ton nouveau, à travers les phénomènes tels que l'éducation, ou la socialisation. L'alliance se caractérise par l'union entre deux personnes, c'est le « *Lien juridique existant entre un homme et une femme, et leurs familles, par l'effet du mariage. C'est le système dans lequel le mariage se transmet de génération en génération et se répète entre les mêmes groupes.* » (Le Petit Larousse illustré, 2009, p.31). Ce lien, c'est le lien de parenté et il explique de manière structurale, l'organisation sociale par des règles matrimoniales. Ainsi, face au caractère irréfutable de l'hérédité, ici l'alliance implique plutôt un aspect culturel où l'union entre un homme et une femme, ou entre deux individus, se fait selon des règles plus ou moins transparentes.

Par exemple, selon les cultures, ou même selon les familles d'une même culture, c'est la réputation familiale qui prévaut et qui est plus importante, pour l'union des deux personnes, que leur volonté ou leur consentement. Tandis que dans d'autres cas, l'union entre deux individus a lieu parce que ces deux derniers en font le choix et parce qu'ils s'aiment. C'est leur épanouissement et leur bonheur personnels qui passent avant ceux de leurs familles. De par cette organisation, l'alliance devient un principe indispensable à la culture. Elle institutionnalise la famille et les groupes sociaux, suggérant ainsi à la société l'obligation d'un nouveau principe, celui de l'échange.

Cet échange était déjà un principe fondamental dans les sociétés indigènes, où les femmes, au même titre que la nourriture, étaient échangées et partagées. L'alliance s'exprime alors comme valeur sociale, dans la mesure où elle permet une prise de pouvoir de la culture sur la nature et où l'Homme se retrouve sujet au hasard des rencontres. Le tissage des liens de parenté n'est plus naturel, mais devient artificiel par la société.

Ainsi, « *la nature impose l'alliance sans la déterminer ; et la culture ne la reçoit que pour en définir aussitôt les modalités.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.37). De par l'hérédité comme loi de la nature, la société se voit confrontée à une exigence, celle de l'alliance, qu'elle choisit d'organiser selon des règles qui lui sont propres. L'alliance fournit alors à chaque individu, le statut de membre d'une communauté particulière. Ce statut est de plus imposé par l'hérédité, qui fournit à chaque individu, une place, au sein d'un groupe, qu'il ne peut réfuter (père, mère, frère, sœur, oncle, tante, grands-parents etc.). Ce groupe, constitue la famille, que C. Lévi-Strauss (2002) pense comme une *agglomération naturelle*.

Ainsi, la société, par l'alliance, prend le pouvoir sur la filiation, pour garantir un ordre social et une organisation. Pour que la société soit, la prohibition de l'inceste impose une certaine forme de considération des relations biologiques. C. Lévi-Strauss (2002) dira d'ailleurs : « *Pour sauvegarder la perpétuité sociale de l'alliance, on doit se compromettre avec les fatalités de la filiation, c'est-à-dire, en somme, de l'infrastructure biologique de l'homme.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.560).

De par ces exigences culturelles et naturelles, la prohibition de l'inceste est donc une règle, la règle universelle, qui vient remettre en question, discuter, le statut de chaque membre soumis à cet interdit. Et pour C. Lévi-Straus (2002) : « *Le fait de la règle, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue, en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.37). La prohibition de l'inceste, c'est aussi une règle pour la cohésion sociale que C. Lévi-Strauss (2002) nommera, *l'Intervention*.

C. Lévi-Strauss (2002), nous amène alors face à un nouveau pôle de la prohibition de l'inceste qui est cette fois-ci positif. Il dira ainsi : « *La femme qu'on se refuse, et qu'on vous refuse, est par cela même offerte.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p. 60). Il reprendra également plus loin, « *La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.552). La prohibition de l'inceste devient ici plus une prescription à l'échange et à la réciprocité, qu'une interdiction.

L'individu est alors placé dans un système qui obéit au fait naturel de la parenté et au fait culturel de l'alliance. Ainsi, si je suis mère, je suis aussi fille, amie, ou sœur. Ce double versant corrobore avec la théorie indigène qui souligne le caractère absurde de l'inceste : « *Tu voudrais épouser ta sœur ? Mais qu'est-ce qui te prend ? Tu ne veux pas avoir de beau-frère ? Tu ne comprends donc pas que si tu épouses la sœur d'un autre homme, et qu'un autre homme épouse ta sœur, tu auras au moins deux beaux-frères, et que si tu épouses ta sœur tu n'en auras pas du tout ? Et avec qui iras-tu chasser ? Avec qui feras-tu les plantations ? Qui auras-tu à visiter ?* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.556). Par ce dialogue d'exclamation, il est facile de comprendre que la prohibition de l'inceste, souligne également le passage de la solitude au fait de la communauté : elle pousse les hommes à se lier entre eux, à évoluer et à façonner l'humanité à travers des relations sociales et à travers l'altérité. C'est pourquoi C. Lévi-Strauss (2002) critiquera l'inceste comme « *socialement absurde avant d'être moralement coupable.* » (C. Lévi-Strauss, 2002, p.556).

En effet, selon lui, avant d'être condamné par la société, l'inceste n'est aucunement bénéfique pour le bien de l'homme en tant qu'être social, et pour la perpétuation de la société aussi. Il ne fait que bouleverser un ordre, et isoler l'Homme qui se retrouve dans une confusion des places.

C'est ainsi que C. Lévi-Strauss (2002) fera intervenir le point de vue de B. Malinowski (1927), selon lequel tout être humain a une vocation sociale, sans laquelle l'espèce humaine n'aurait pas de raison de se différencier de l'espèce animale. Cette vocation sociale garantit, comme nous l'avons expliqué plus haut, un ordre, et une certaine stabilité entre les individus. De ce fait, B. Malinowski (1927) parlera de l'inceste comme un bouleversement total de cet équilibre et dira : « *L'inceste équivaudrait à la confusion des âges, au mélange des générations, à la désorganisation des sentiments, et à un renversement brutal de tous les rôles, au moment précis où la famille représente un agent éducatif de première importance. Aucune société ne pourrait exister dans des conditions pareilles.* » (B. Malinowski (1927), cité par C. Lévi-Strauss, 2002, p.557). La prohibition de l'inceste ne se comprend ici pas seulement comme une garantie de la cohésion sociale, mais plus encore, la prohibition de l'inceste, c'est l'équilibre et le maintien de l'ordre social. Sans quoi, la société signe la fin de son existence.

La prohibition de l'inceste, permet donc à la société d'être. C'est une forme de règle qui permet une évolution de l'espèce humaine, dans la mesure où elle s'impose face à la nature et la dépasse en la complexifiant, notamment par l'institutionnalisation par l'alliance. Si elle permet en tant que règle, de lier les hommes entre eux, de les intégrer et des les soumettre à l'échange, la prohibition de l'inceste, implique aussi un nouvel aspect, celui de la communication avec autrui.

Mais l'inceste concerne aussi l'état de nature, en ce sens que sa prohibition conserve la filiation en tant que relation biologique et naturelle et rien d'autre. L'inceste existe, que parce que la filiation instituée existe. Chez les animaux, où cette filiation est absente, nous ne saurions parler d'inceste. La prohibition impose également la vie sexuelle en tant que domaine exclusivement réalisable au sein d'une relation culturelle qui est celle de l'alliance. Au niveau de cette relation, et seulement à ce niveau, l'individu est autorisé à communiquer ses pulsions naturelles sexuelles.

Il accède ainsi à toute la richesse du lien social, mais aussi à sa subjectivité, et appréhende son monde et sa réalité à travers ses états de conscience.

La prohibition de l'inceste comme loi, c'est aussi une délimitation de repères pour l'individu qui se situe par rapport aux autres et par rapport à lui même au sein de la société. Il se situe à travers la filiation, l'alliance, mais aussi à travers les différences de sexes et de générations. La loi vient rendre l'inceste concevable mais c'est elle aussi qui vient l'interdire. De ce fait, au-delà du fait que la prohibition de l'inceste garantit l'existence même de la société, elle garantit également la différenciation entre ses membres, elle-même garante de l'accès à l'individualité propre de chacun.

C'est par ce fonctionnement que nous pouvons à présent comprendre à quel point l'inceste vient bouleverser l'ordre établi et cet état de faits. Par la réalisation de l'inceste, l'individu fait perdre, et perd de sa subjectivité en ce sens qu'il perd sa place et son individualité. L'inceste entraîne une confusion des places et des générations, car celui qui y est pris occupe à la fois sa place, mais aussi celle d'un autre membre de sa famille. Ainsi, dans le cas d'un inceste entre frères et sœurs, ceux-ci sont à la fois dans une relation naturelle de fraternité, mais également dans une relation d'amants, d'alliance donc. Leur relation incestueuse crée ainsi une indifférenciation au sein de la famille puisque les membres n'occupent plus la place qu'ils sont censés occuper. La famille ne constitue plus un groupe contenant pour les membres qui la composent puisque les repères sont bouleversés.

La prohibition de l'inceste est donc non seulement fondatrice de la société, mais participe également à la construction de l'individu en tant qu'être social individuel et différent des autres de par sa subjectivité et son sentiment d'appartenance.

1.3 Exposition du point de vue de Françoise Héritier

F. Héritier (2012) propose de penser l'origine de la prohibition de l'inceste ainsi : « *C'est dans cette expérience et cette prise de conscience originaires de la différence des sexes, et dans les élaborations intellectuelles complexes qui se sont ensuivies dans l'histoire de l'humanité, que je place l'origine et la raison d'être de la prohibition de l'inceste.* ». (F. Héritier, 2012, p.13). « *Comment dire plus nettement que c'est le contact des corps et le passage des humeurs de l'un à l'autre qui fondent la prohibition ?* ». (F. Héritier, 2012, p.14).

A travers ces deux citations, F. Héritier (2012), nous parle de deux observations fondamentales : la première c'est que l'être humain est d'emblée mis face à une différence. Biologique tout d'abord qui est la différence des sexes. Cette première différence permet à l'individu de s'identifier, en tant qu'homme ou femme, et à partir de là, agir en tant que tel au sein de la société. Cette différence est la base de la catégorisation d'autres éléments. Ainsi, F. Héritier (2012) donne le primat à l'identité de genre plutôt qu'à l'identité au niveau de la consanguinité et de la parentalité.

Puis F. Héritier (2012) nous parle également d'une autre observation fondamentale, qui est celle selon laquelle l'Homme est obligé de recourir à une relation sexuelle quelle qu'elle soit, pour assurer sa reproduction et donc la perpétuation de son espèce. La mise en contact de deux êtres dont le sexe est différent, est inévitable pour engendrer. Et au-delà de la mise en contact de deux êtres différents par leur sexe, F. Héritier (2012) nous parle aussi de la mise en contact de deux humeurs corporelles différentes, de deux fluides corporels différents.

Sur le même principe de réflexion que C. Lévi-Strauss (2002), F. Héritier (2012) propose de penser la prohibition de l'inceste autour d'une autre dialectique intéressante, qui est celle de la différence et de l'identique.

En effet, selon elle, l'inceste c'est la mise en contact de deux fluides identiques. Or, on sait que nos sociétés sont basées sur le principe de différenciation, puisque garante de l'individualité. En effet, dans le domaine de la culture, l'Homme recourt à un processus qui est celui de l'éducation.

Or, éduquer c'est « *former l'esprit de quelqu'un, développer ses aptitudes intellectuelles, physiques, son sens moral. C'est apprendre à quelqu'un les usages de la société, les bonnes manières.* » (Le Petit Larousse illustré, 2009, p.351). Par cette définition, on comprend que l'éducation est le processus fondamental par lequel l'individu acquiert sa subjectivité, se développe et s'épanouit, mais surtout, par lequel il se distingue. Ainsi, les parents, par l'éducation qu'ils donnent à leur(s) enfant(s), les mettent à distance, et les différencient.

F. Héritier (2012), écrit : « *Le critère fondamental de l'inceste, c'est la mise en contact d'humeurs identiques. Il met en jeu ce qu'il y a de plus fondamental dans les sociétés humaines : la façon dont elles construisent leurs catégories de l'identique et du différent. C'est en effet sur ces catégories qu'elles fondent leur classification des humeurs du corps et le système de prohibition/sollicitation qui régit leur circulation. L'opposition entre identique et différent est première, parce qu'elle est fondée, dans le langage de la parenté, sur ce que le corps humain a de plus irréductible : la différence des sexes.* » (F. Héritier, 2012, p.11). En effet, de par la différence, l'individu se sent sujet, et se sent homme ou femme : « *L'impossible négation de la différence des sexes est la marque intangible de l'altérité.* » (F. Héritier, 2012, p.225). La différence est donc fondamentale dans nos sociétés dans la mesure où elle garantit l'espèce humaine en tant qu'ensemble d'individus, strictement différents les uns des autres, êtres en tant que tels, uniques par des caractéristiques qui leurs sont propres. L'Homme naît, unique, et donc différent. La différence des sexes serait donc à la base de l'existence aussi bien physique que psychique de l'homme. Par existence psychique nous entendons le fait d'être, le principe d'identité par lequel l'homme se sent sujet.

F. Héritier (2012) propose d'expliquer sa dialectique à partir de la pensée des Samo du Burkina-Faso. Selon eux, l'alliance entre deux partis identiques, et donc de la même famille, est néfaste pour l'individu, cela signifie « *mettre du même sur du même.* » (F. Héritier, 2012, p.203). Or selon les Samo, « *On ne peut pas mettre ensemble des souches identiques.* » (F. Héritier, 2012, p.205). Si la prohibition de l'inceste, la répercussion néfaste de la mise en contact de deux souches identiques, sont aussi importantes, c'est parce que cela touche à l'identité de l'homme.

Les règles qui régissent les rapports sociaux, nous disent quelque chose sur les frontières entre les individus. Parce qu'il y a des liens de parenté, l'individu se retrouve sujet à un caractère identique avec celui issu de la même famille que lui. Ce quelque chose, F. Héritier (2012) le nomme « *l'odeur de parenté* » (F. Héritier, 2012, p.221). Cette *odeur de parenté* exprime également la notion de partage, d'un partage d'une identité commune. A travers ce concept d'odeur de parenté, on comprend le confinement affectif qui caractérise la famille.

Ainsi, une des fonctions de la prohibition de l'inceste, c'est aussi de permettre aux membres d'une famille de sortir de ce confinement, et de chercher une femme ou un homme dans un cercle affectif différent.

Un cas d'inceste fraternel peut être considéré comme un des plus purs, si l'on s'en tient à la théorie de F. Héritier (2012) sur les humeurs identiques. En effet, « *Il y a dans la parenté une caractéristique infrangible, c'est qu'un enfant est né de sa mère et qu'il partage cette caractéristique avec ses frères et sœurs.* » (F. Héritier, 2012, p.223).

De plus, un inceste entre frère et sœur suppose un échange entre même génération, mais entre différence sexuée. Cependant, partageant la même mère, le frère et la sœur partagent également une caractéristique identitaire commune. Ce n'est donc pas à travers leur relation, que ces deux individus peuvent prendre conscience d'une identité ou d'une différence. De ce fait, par leur relation incestueuse, ils font se rejoindre leurs humeurs corporelles, provoquant un cumul d'identité qui peut être d'autant plus concret dans le cas de la naissance d'un enfant. Ce cumul d'identité court-circuite le chemin des différences, ce qui constitue un effet néfaste pour les individus.

Ainsi, « *La prohibition de l'inceste aurait donc pour but de maintenir la hiérarchie entre les générations et la discipline nécessaire à la cohésion du groupe.* » (F. Héritier, 2012, p.20).

1.4 Exposition de la position de Yves-Hiram L. Haesevoets

Pour conclure sur ces considérations anthropologiques, il semblerait intéressant de citer l'un des paragraphes de Y-H L. Haesevoets (2003), qui reprend les différentes dimensions évoquées précédemment :

Le tabou de l'inceste est par essence une loi humaine dont les caractéristiques recouvrent des dimensions socioculturelles, économiques, intersubjectives, individuelles, familiales, morales, juridiques, etc. L'interdit de l'inceste est profondément ancré à la nature culturelle de l'humanité (Lévi-Strauss). Il est le support par lequel l'être humain accède au registre symbolique de la communication sociale. Il est la règle qui, en mettant de l'ordre dans le chaos des origines et le hasard des relations humaines, introduit la Loi. L'interdit de l'inceste semble être au groupe ce que le complexe d'Œdipe est à l'individu. Véhiculée par le langage (Lacan), cette loi prône essentiellement l'équité relationnelle, l'intégrité morale, le respect des différences et des démarcations entre membre d'une même parenté, mais également entre toutes les familles qui appartiennent à une même communauté. Cet ensemble de valeurs éthiques partagées par différents individus qui vivent en commun, et régies par la Loi, structurent l'homéostasie interne de la famille et l'équilibre personnel de ses membres, piliers fondateurs de la cohésion sociale. (...) C'est parce que ce tabou répond à la structure du psychisme individuel qu'il est accepté.

(Y-H L. Haesevoets, 2003, p.37)

A travers un résumé de la pensée anthropologique, Y-H L. Haesevoets (2003) nous éclaire sur quelques points.

En effet, selon lui, l'inceste signifie une confusion des langues, des générations, et des cultures. L'intégration de cet interdit fait partie du développement de l'individu : celui-ci grandit et évolue avec cet interdit comme partie intégrante de son identité. Mais cet interdit, est un tabou qui doit être dit, énoncé car structurant pour l'individu et son groupe. L'interdit de l'inceste est omniprésent.

A l'intérieur de l'individu en tant qu'interdit fondateur de l'individualité, indicateur des places et des rôles de chacun. Mais l'interdit est aussi à la base de la formation de toute société en tant que contenant, et en tant que régisseur des relations et du lien social. C'est à partir de lui, et à cause de lui, que les relations humaines sont telles qu'elles. Car en tant que loi, l'interdit de l'inceste non seulement indique des limites et des repères auxquels l'individu se soumet par obligation morale, mais c'est aussi une loi qui sous-entend un instinct naturel de l'homme, un désir repoussé.

Ainsi, la prohibition de l'inceste constitue une réglementation fondamentale pour garantir un cadre social cohérent et rangé. Sans quoi la société ne serait pas. Elle ressemblerait à un chaos, où la parenté, la filiation et l'alliance, seraient des concepts sans raisons d'être.

Mais, ce que Y.-H. L. Haesevoets (2003) nous dit aussi, c'est que la prohibition de l'inceste est véhiculée par un langage, car il permet le partage d'une chose commune, un échange, grâce auquel les individus se lient entre eux. Mais c'est aussi un langage qui comprend son propre vocabulaire et ses propres règles. De par son universalité, tout le monde le connaît, mais il revêt différents dialectes, selon ses différentes modalités.

Cependant, un élément nous interpelle lorsque Y-H. Haesevoets (2003) écrit que : « *C'est parce que ce tabou répond à la structure du psychisme individuel qu'il est accepté.* » (Y-H. L. Haesevoets, 2003, p.37). En effet, cela semble sous-entendre que l'interdit de l'inceste, semble garantir non seulement une cohésion sociale, mais aussi une structure psychique interne à l'individu, une structure stable. Puisque l'interdit fournit un appui identitaire à l'individu notamment. L'interdit de l'inceste garantit une cohésion sociale et interne qui tend à sa reproduction de générations en générations : puisqu'elle régleme les relations au sein des individus, par des règles qu'elle impose, elle procure à l'individu une place, des repères au sein de la société. Cette position participe à la structure identitaire de l'individu lui procurant par la même un fonctionnement psychique stable. L'individu sait qui il est, où il est, et cela il l'apprend notamment de ses ancêtres, et il se doit de le retransmettre à ses descendants, faisant ainsi perpétuer cette cohésion sociale.

C'est ainsi que la prohibition de l'inceste devient plus qu'une règle, c'est un objet de transmission.

C'est une empreinte, dont la trace est ancrée chez chaque individu, dans chaque société. Où qu'elle soit, elle se manifeste, parce qu'elle exprime les profondeurs de l'individu, et ce pourquoi il lutte en permanence : la satisfaction de son désir.

C'est ainsi que nous pouvons conclure avec S. Freud (2001), qui écrit :
« Si les processus psychiques d'une génération ne se transmettaient pas à une autre, ne se continuaient pas dans une autre, chacune serait obligée de recommencer son apprentissage de la vie, ce qui exclurait tout progrès et tout développement. » (S. Freud, 2001, p.221)

Conclusion

L'interdit de l'inceste est une raison sociale. Plus encore, il est ancré aux prémisses de notre société, comme pilier majeur. C'est par cette interdiction que se construisent les différents types d'échanges et les différents types de relations entre les individus.

2. La connotation du registre sexuel au sein de la fratrie : l'inceste comme agir sexuel

Dans ce chapitre, nous reprenons l'hypothèse que la sexualité au sein de la fratrie vient signifier une tentative de symbolisation des liens familiaux et une tentative de liaison des affects.

R. Jaitin (2003) souligne un point important qu'il nous faut saisir pour comprendre le sens que revêt l'inceste fraternel. « *Ce n'est pas nécessairement la mort ou la défaillance maternelle qui conduisent au passage à l'acte de l'inceste. C'est seulement quand la fratrie n'élabore pas son hermaphrodisme psychique et la parentalité morte que le fantasme universel de l'inceste devient acte.* » (R. Jaitin, 2003, p.155). Entrons alors dans les entrailles de ce que cache cet interdit, afin de comprendre les propos de R. Jaitin (2003). Ce n'est pas seulement un manque de contenance, ou une défaillance de la fonction des objets parentaux qui conduisent au passage à l'acte. Mais c'est aussi le défaut de tout un travail d'intériorisation psychique de différenciation, d'individuation, de subjectivité qui amènent à transgresser l'Interdit universel. Le passage à l'acte de l'inceste, vient signifier un échec du travail de deuil originaire et d'élaboration de tous les enjeux psychiques que comportent le lien et le complexe fraternel. Nous verrons d'ailleurs, qu'au delà d'une problématique de l'agir, l'inceste présente aussi une problématique du lien. Ce dernier propos fera l'objet de l'hypothèse de la troisième partie de ce travail.

2.1 Du complexe fraternel d'après René Kaës comme organisateur du lien dans la fratrie

R. Kaës (2008) met au point une théorie sur le complexe fraternel afin de nous aider à comprendre les liens qui régissent la fratrie. Complémentaire au complexe d'Œdipe, le complexe fraternel nous permet de concevoir les relations entre frères et sœurs à travers les enjeux et les dynamiques conflictuelles.

R. Kaës (2008) propose de penser ce complexe à travers deux pôles opposables, qui nous permettront de repérer les relations inter- et intrapsychiques entre frères et sœurs.

Le premier pôle propose de penser les membres de la fratrie comme des objets partiels de l'objet primaire. Ce pôle sera davantage discuté plus loin. L'autre pôle fournit un arrière-fond oedipien : un triangle rivalitaire s'installe qui comprend les membres de la fratrie, les objets parentaux et l'ego.

Mais avant de nous aventurer plus loin dans les profondeurs de ce complexe, il est utile de rappeler quelques définitions que propose R. Kaës (2008).

Selon lui, le complexe en psychanalyse c'est « *un ensemble organisé de représentations et d'investissements inconscients, constitué à partir de fantasmes et des relations intersubjectives dans lesquelles la personne prend sa place de sujet désirant par rapport à d'autres sujets désirants. Le complexe est donc soumis à la complexité.* » (R. Kaës, 2008, p.5). Par cette définition, R. Kaës (2008) nous place d'emblée sur les enjeux fantasmatiques et identitaires que vont représenter les relations entre les membres du complexe. Le complexe est également marqué de conflictualité.

Puis R. Kaës nous propose une définition plus ciblée du complexe, cette fois-ci fraternel : « *le complexe fraternel désigne une organisation fondamentale des désirs amoureux, narcissiques objectaux, de la haine et de l'agressivité vis-à-vis de cet « autre » qu'un sujet se reconnaît comme frère ou comme sœur. Dans le complexe fraternel pré-oedipien la conflictualité s'organise selon les pôles antagonistes des triangles rivalitaire et pré-oedipien dans lesquels prévalent les figures de l'intrus et du concurrent de même génération. Dans la forme archaïque du complexe fraternel, la conflictualité prend la forme radicale de l'antagonisme entre la vie et la mort, entre l'autoconservation et*

l'affirmation narcissique phallique d'un côté et la destruction des objets partiels de l'autre. » (R. Kaës, 2008, p.5). Par cette définition, plusieurs aspects se dégagent. On y trouve notamment les enjeux rivalitaires, mais aussi cette ambivalence face à l'objet fraternel qui est à la fois ce semblable et cet autre et qui constitue tout l'enjeu de la reconnaissance et de la différenciation. On y trouve également les aspects générationnels et oedipiens. Le complexe fraternel c'est une structure des liens fraternels, c'est un ensemble qui comprend des identifications, des mécanismes de défense, des désirs et des pulsions, un complexe de castration, une organisation narcissique, un dialogue permanent entre plusieurs membres d'une fratrie, entre un « je » et cet autre, curieusement semblable. La résolution de ce complexe permettra l'accès à la différence des sexes et constitue une pré-figuration au complexe d'Œdipe.

Le complexe fraternel, contrairement au complexe d'Œdipe, agit sur une ligne horizontale et non verticale. Ainsi, ces complexes se croisent et se mêlent, au beau milieu d'un puzzle fait d'origines et d'héritages, de conflits de haine et d'amour, d'identité et de narcissisme.

R. Jaitin (2006) stipule l'existence d'un groupe fraternel à part entière avec son fonctionnement psychique propre. Trois niveaux s'y trouvent, afin d'expliquer le lien fraternel : le niveau trans-sujetif, où les relations inter et intra-sujetives se confondent, c'est l'aspect transgénérationnel comprenant l'ensemble des individus dans une dynamique particulière. Le niveau inter-sujetif, où chaque individu se comprend dans un lien avec l'autre à travers le figurable, le fantasme, le réel. A ce niveau, chaque individu a une place dans le groupe familial, il s'agit de comprendre cet espace familial et le rôle que chaque individu y joue. Le niveau intra-sujetif est le niveau où se trouve l'individu dans son fonctionnement individuel et interne. Chaque niveau est complémentaire. A chaque niveau le sujet revêt un statut particulier en ce sens qu'il est sujet politique et culturel dans le premier niveau, sujet du groupe familial ensuite, puis sujet de l'inconscient. Ces différents espaces sont indispensables pour la compréhension du lien fraternel et par conséquent, de l'inceste fraternel.

R. Jaitin (2006) soutient également la théorie de R. Kaës (2008) en ce sens qu'elle définit le groupe fraternel comme « *la représentation d'un groupe indifférencié où chacun existe comme partie d'une indivision et où il n'y a pas de limite, pas de séparation entre le moi et l'autre suivant le modèle d'un protogroupe.* » (R. Jaitin, 2006, p. 20). Chaque membre du groupe est lié, et complémentaire à l'autre, sans différence sujet-objet.

Tout l'enjeu du complexe réside dans le fait que le sujet fraternel se trouve dans une position de séduction, qui d'un côté l'invite à une relation incestueuse, et de l'autre, l'appelle à une relation de découverte de la différence, des sexes, des générations. Cette balance entre le registre sexuel et le registre de la séduction narcissique crée une ambiguïté qui, si elle est traitée adéquatement, permet de construire le sujet en tant que tel, dans sa subjectivité.

2.2 De la séduction : « une stratégie défensive dans la rencontre de la différence »⁴

Dans ce sous-chapitre, nous parlerons de l'autre sujet, frère ou sœur, en tant que double narcissique. Puis nous aborderons la question de la bisexualité psychique. Enfin, nous nous intéresserons à l'inceste fraternel en tant que négation de l'autre, frère ou sœur.

2.2.1 Le double narcissique : l'expérience du même

R. Kaës (2008) suggère de définir le double narcissique spéculaire frère ou sœur comme : « *la forme parfaite de soi-même, l'idéal sublime et génial que représente en miroir le frère pour la sœur et la sœur pour le frère élu. C'est dans cette configuration que le double est la figure par excellence du narcissisme originaire. Les identifications spéculaires par inclusion réciproque ont ceci de spécifique que ce qui arrive à l'un arrive à l'autre, comme s'ils avaient, à ce moment-là, un même espace psychique, un même corps pour deux.* » (R. Kaës, 2008, p.63).

⁴ P. Roman, 2012, p.89

Le double narcissique permet cette fusion où aucune pulsion sexuelle n'est investie, laissant place à une intrication de deux corps et de deux psychés. Ainsi, le frère et la sœur ne sont pas deux sujets différents, devant partager, mais un seul et même objet. Cette recherche du double, tout comme la bisexualité, sous-entend la négation de la différence des sexes. Dans l'expérience du miroir, dans la découverte du double, le frère aide à la découverte du tiers. C'est parce que le frère est confronté à un autre sujet qui soudain lui ressemble étrangement et lui prend sa place, qu'il va désirer le tuer. Mais barré par l'Interdit du meurtre, il s'identifiera à lui. Et par ce processus d'identification, il découvre un tiers. Si cette découverte du double suit la voie pathologique, alors l'ultime recours de la séduction narcissique, sa seule issue, c'est l'inceste.

P. Roman (2012) soutient d'ailleurs, que les sujets pris dans des agirs sexuels violents présentent « *la problématique du même, au sens où l'agir sexuel violent paraît se trouver au service de la mise à l'épreuve du narcissisme [...] L'enjeu de l'agir sexuel violent semble alors se focaliser sur une mise à l'épreuve de la consistance narcissique et identitaire, dans un contexte où, l'on verra, des aspects de l'environnement de l'adolescent ne sont pas en mesure d'apporter un soutien suffisant à la construction et/ou au maintien des éléments structurants de la personnalité de ce dernier.* » (P. Roman, 2012, p.43).

P.-C. Racamier (1992) nous parle des enjeux narcissiques comme un danger pour le sujet de barer la route à la résolution de la question de ses origines. En effet, si le sujet refuse cette séparation avec l'objet maternel, il accède alors à cette position de toute-puissance qui le chatouillait dans son inconscient. Il soutient alors que « *cette formidable aspiration à l'autosuffisance s'exerce aussi, et surtout, à l'encontre de toute différenciation interne. L'unisson narcissique aspire à ne faire qu'un seul corps. Ce que cette séduction redoute avant tout, c'est la différence, car toute différence est porteuse de séparation tout comme elle est porteuse de désir.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.31). Cette recherche du double narcissique, c'est donc cette recherche de l'état de symbiose, ce retour vers l'origine, ou devrions-nous dire, cette quête pour l'origine.

Car ne faire qu'un, agir avec le même, c'est retourner vers l'objet d'origine, réaliser cette complémentarité du début, pour éviter cette différence et cette séparation douloureuses. Nous ne sommes alors plus dans une relation de sujet à objet.

Surgit alors ce que P.-C Racamier (1992) appelle *l'auto-engendrement*. En ce sens, la relation, le corps à corps entre les deux sujets membres de la même fratrie est une manière de faire défaut aux origines. Faute de pouvoir atteindre et de désirer de manière structurante cet objet maternel qui fait défaut, les sujets de la fratrie s'unissent, dans une relation sexuelle objectale, comme pour reproduire le premier coït, la scène primitive. C'est ainsi qu'ils assurent leur propre engendrement, leur propre origine, sans besoin de l'objet maternel, puisqu'à eux deux, ils se suffisent.

Cette mise en commun assure une continuité au sujet, une confortation dans ses assises narcissiques. L'investissement de l'objet devient alors un investissement purement narcissique, dans un mouvement projectif. Pas besoin de faire le deuil de, ou d'élaborer une quelconque séparation puisque l'expérience du même vient palier à cette souffrance imminente.

Le double narcissique revêt cette valeur d'objet narcissique en ce sens qu'il devient un objet imperdable. Si l'on fait le rapprochement avec l'objet maternel, on comprend que cette perte impossible vient du fait que l'objet maternel est par nature possesseur du sujet.

Ainsi, rechercher le double narcissique, c'est rechercher l'objet maternel pour empêcher l'impensable et la perte.

Le désir chez l'autre est détruit, comme pour le détruire aussi chez soi. Consummé, réalisé, ce désir n'a plus lieu d'être, appauvrissant ainsi la psyché, qui devient vidée de ses fantasmes.

Dans un tel contexte où l'autre est investi comme double narcissique, l'inceste fraternel agi permet ainsi au sujet de s'assurer une continuité narcissique, une extension de son Moi (P. Roman et M. Ravit, 2006). Le séduit devient une partie intégrante du séducteur.

2.2.2 La bisexualité fraternelle : être la sœur dans le frère, être le frère dans la sœur

Avant d'introduire nos propos sur le concept de la bisexualité psychique et sa place au sein de la fratrie, il serait pertinent d'en rappeler une brève définition. La bisexualité, selon J. Laplanche et J.-B. Pontalis (2007), signifie que « *tout être humain aurait constitutionnellement des dispositions sexuelles à la fois masculines et féminines qui se retrouvent dans les conflits que le sujet connaît pour assumer son propre sexe.* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.50).

La bisexualité serait une complication du double narcissique. Chaque individu est soumis à des fantasmes incestuels, que ce soit envers le parent, ou envers le frère ou la sœur. Le double bisexuel interne est objet d'un désir universel. Sans doute parce qu'il représente l'objet maternel primaire.

R. Jaitin (2003) propose d'exprimer la bisexualité psychique de la façon suivante : « *Une fois que la fratrie se reconnaît comme différente des parents, les enfants explorent mutuellement la ressemblance de leur corps et ils se touchent, pour commencer à s'interroger sur une question qui dure jusqu'à la mort (énigme difficile à résoudre) qui est le problème d'être homme ou femme mais les enfants ne se la posent pas comme être, mais comme avoir. Le problème, c'est d'avoir une forme différenciée à l'extérieur et indifférenciée à l'intérieur.* » (R. Jaitin, 2003, p.150). Toujours dans cette découverte de l'autre, l'enjeu de la bisexualité psychique est d'autant plus important par rapport à la question de la subjectivité.

Puis, R. Jaitin poursuit : « *La bisexualité adelphique⁵ concerne d'abord le fantasme bisexuel, c'est-à-dire androgyne, en relation avec l'imgo maternelle originnaire bisexuelle toute-puissante, dangereuse, qui correspond à l'angoisse d'intrusion phallique. Par ailleurs, la bisexualité adelphique donne accès au repérage de la différence des sexes, à l'attrait pour l'autre, à la complémentarité, préfiguration du complexe d'Œdipe.* » (R. Jaitin, 2003, p.151).

⁵ Le mot « adelphique » vient du grec *adelphos*, qui signifie « jumeau », « frère ». (Le Robert Tome I, 1985, p.112. Paris, France : Le Robert). Dans un souci de rigueur terminologique, le mot « fraternel » est utilisé tout au long de ce travail pour désigner tout ce qui se rapporte à un frère ou une sœur. Le terme *adelphique* ici désigne le même contenu. Nous noterons cependant que le second terme respecte une position plus neutre dans le sens où il ne fait pas intervenir la connotation masculine de « fraternel », *frater*, « frère ».

Contrairement à la recherche de la ressemblance et de la mise en commun dans ce dernier, la bisexualité appelle à reconnaître l'altérité.

D'autre part, si l'on en croit la théorie de la sexualité infantile freudienne, chaque sujet naît avec la possession d'un pénis. La maturité fait que la femme s'en voit privée, mais que le désir et la sexualité masculine restent toujours sous-entendus.

Par cette théorie on peut comprendre la dynamique bisexuelle selon laquelle, chaque sujet se voit détenir un pénis, et même si la femme n'en possède pas un physiquement, elle le détient à travers notamment sa relation bisexuelle avec son frère. C'est ainsi que ce dernier revêt une position phallique et que le sujet féminin s'engage dans une quête dans le but de posséder ce qui lui manque, et de satisfaire l'écart entre elle et la figure masculine. On comprend alors ce qu'entend R. Kaës (2008) lorsqu'il dit que par le frère, « *elle a accès à la mère : elle peut avoir et être la mère. Mais encore, elle peut, par son frère, devenir mère elle-même, certes une vierge-mère, puisque le frère ne serait que le père de sa poupée.* » (R. Kaës, 2008, p.48). Ainsi, la bisexualité psychique doit aussi être abordée en lien avec le complexe de castration. Il semble alors que la bisexualité apparaisse comme un moyen de résoudre le complexe de castration et constitue ainsi une prédisposition pour le sujet au complexe d'Œdipe.

Le frère ou la sœur comme double, c'est l'accès impossible au fantasme de bisexualité. C'est préserver la mère, se l'accaparer en prenant possession de tous les attributs qui peuvent permettre de l'introjecter, et c'est surtout éviter la séparation et éviter de devoir partager. C'est donc le refus de l'autre dans sa différence sexuée, mais comme une union d'auto-suffisance, ou tout sexe et confondu, et où l'autre n'est pas reconnu mais détruit dans son identité sexuelle.

Ainsi résumera J. Mac Dougall (1973) : « *Une triple valeur s'attache ainsi au fantasme de bisexualité : celle, nostalgique, de l'unité défaite ; celle, défensive, contre l'angoisse de castration ; celle, réparatrice, de la blessure d'être « une moitié seulement de la chose sexuelle.* » (J. Mac Dougall (1973), citée par R. Kaës, 2008, p.73). La bisexualité revêt ainsi une valeur réparatrice.

La découverte du corps de l'autre n'établit pas la différence, mais la consommation de l'autre en tant que semblable, créant ainsi non pas deux corps séparés, différents et sexués, mais un corps bisexuel.

Selon R. Jaitin (2006), la bisexualité psychique a lieu si le sujet passe par le processus de destruction imaginaire de la mère. En ce sens, la différence des sexes s'inscrit dans la différence des générations. Si le sujet ne se sépare pas de la mère, et n'en fait pas un deuil originaire (P.-C. Racamier, 1992), il ne peut s'imaginer des parents différents, sexués. Il garde alors cette image de parents tout puissants, phalliques.

2.2.3 La négation de l'autre, le fantasme de mort

La construction de la personnalité passe par une différenciation moi-autre où chaque individu doit faire l'expérience et intérioriser l'autre en tant qu'un individu différent et à part entière. La jalousie fraternelle peut être constituante de cette construction de la personnalité dans la mesure où l'individu éprouve des affects ambivalents envers ce frère ou cette sœur comme autre. La rivalité place le sujet face à un autre différent qui soudain vient prendre sa place et son objet primaire. Mais en même temps cet autre est aussi une partie de l'objet primaire, tant aimé et désiré, alors pourquoi le haïr.

Dans l'inceste fraternel, l'autre n'est pas reconnu dans sa subjectivité, comme objet différent et ne fait que répondre aux besoins narcissiques. Le sujet se trouvant en défaut d'un objet interne d'étayage, ce sera ce double narcissique, ce double comme frère, ce même, qui prendra cette fonction. La subjectivité du sujet n'est pas non plus construite, et c'est l'autre qui lui servira de support pour son élaboration. L'expérience sensorielle lui fournira une expérience subjective. La subjectivité de l'un sera consommée au profit de la subjectivité de l'autre.

R. Jaitin affirme que l'inceste fraternel, c'est : « *Le meurtre du frère comme autre.* » (R. Jaitin, 2006, p.90). Afin de comprendre cette affirmation, il semble intéressant d'aborder la question des origines et plus particulièrement ce passage et ce travail que constituent le deuil originaire.

En effet, selon P.-C. Racamier (1992), le sujet est obligé de faire un travail de deuil, et s'il le fuit, ce sera un autre qui sera chargé de le faire à sa place.

C'est pourquoi il entend : « *Un deuil qui chez celui-ci n'est pas fait va se transporter là-bas chez celui-là, et s'y transformer en un brouillard d'affects, une occlusion de fantasmes, une parésie du jugement.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.59). Le deuil est expulsé, chargeant ainsi l'entourage du fardeau que le sujet se refuse d'affronter. Double bénéfique s'en suit, car le sujet se retrouve assuré d'une sauvegarde de l'intégrité narcissique. Cette sauvegarde à travers cet autre semblable qu'est le frère. C'est ainsi qu'au-delà d'une négation de l'autre, au-delà d'un double, bisexuel ou narcissique, c'est un support de clivage que l'on trouve dans la figure fraternelle.

Nous rencontrons alors un nouveau compagnon de route : l'identification projective. P.-C. Racamier (1992) caractérise même ce compagnon comme un processus, un transport : « *ce transport, à long terme, s'effectuera par la voie d'un comportement qui est interagi et manipulateur. Ce comportement est à type de dilemme ou de paradoxe imposé à un tiers ; tels sont les moyens de transport privilégiés des deuils et dépressions refusés.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.71). Mais ce n'est pas sans risque que ce transport s'opère, ce n'est pas non plus à bras ouverts que l'autre l'accueille. Car c'est un cadeau empoisonné. En effet, ce travail de deuil, la souffrance et la charge que cela représente deviennent soudain la responsabilité de l'autre qui non seulement n'en a pas fait la demande, mais qui n'a pas à assumer ce rôle. Ce refus vient aussi signifier un déni des origines. Là où intervient l'agir, c'est aussi là où le deuil refusé est expulsé, envoyé, défantasmé, traité comme un objet sans valeur dont on veut se défaire. Parce que c'est une blessure narcissique.

« *Expulsé agi* » écrit P.-C. Racamier (1992, p.76). Ce deuil expulsé recouvre plusieurs propriétés, qu'il semble intéressant de nommer : « *Cet expulsé présente pour propriétés d'être : défiguré, car défantasmé et par conséquent indiscernable ; contaminant, car contraignant et par conséquent inévitable, indicateur à l'agir, qui consistera en un « faire agir. »* » (P.-C. Racamier, 1992, p.77).

Ainsi, selon qui reçoit ce deuil et qui en devient responsable, la victime d'inceste, est atteinte à plusieurs niveaux selon P.- C. Racamier (2010) : « *dans son élaboration fantasmatique personnelle, dans sa capacité de désir, dans l'intégrité de son moi, enfin, pour tout résumer, dans son oedipe et dans son narcissisme, dans son corps et dans sa psyché.* » (P.-C. Racamier, 2010, p.38). On pourrait dire alors que la victime d'inceste revêt ce caractère d'objet-non-objet, au sens où elle est considérée comme un receptacle sans subjectivité propre où le sujet décharge et défoule ses pulsions et fantasmes librement.

2.3. De l'inceste agi : une modalité sensorielle comme éprouvé de l'existence

Ce sous-chapitre abordera tout d'abord la question de l'inceste agi en tant qu'excitatif à l'état pur. Nous en viendrons ensuite à nous pencher sur la dimension corporelle de l'inceste agi. Enfin, nous parlerons d'un retournement de la passivité en activité que vient signifier l'inceste agi au sein d'une fratrie.

2.3.1. Un excitatif à l'état pur, trace d'un inachèvement

C'est ici que l'on peut aborder la dimension du passage à l'acte. L'agir, en tant que mise en mouvement sur la scène physique, des conflits internes psychiques. P. Roman (2012) propose de « *concevoir l'agir comme témoin d'un échec de la représentation. Le passage à l'acte, ou passage par l'acte, serait alors à entendre comme un mode de traitement sur la scène de la réalité externe de ce qui ne peut être traité sur la scène interne.* » (P. Roman, 2012, p.18).

La « *réalité sensorielle beaucoup trop excitante* » (P. Roman, 2012, p.19) n'est plus traitée par le psychisme comme un ensemble d'affects à intégrer dans un fonctionnement interne structurant. L'espace créateur de la scène fantasmatique est alors mis à mal.

C'est pourquoi, nous introduisons ici la notion de Moi-Peau qui est utile pour comprendre les défauts de contenance de l'affect dans un contexte incestueux.

Le Moi-Peau souligne que : « *la construction psychologique se réalise à partir des expériences physiques et corporelles faites par l'enfant, et plus encore à partir des contacts corporels (entre mère et enfant). La peau – et les expériences faites à partir de celle-ci – sert de matrice à la constitution du moi propre de l'enfant. D. Anzieu a défini plusieurs fonctions psychiques de ce moi-peau, dont l'altération peut conduire à de graves psychopathologies (comme l'autisme par exemple). Parmi les principales fonctions, citons celles de maintenance du psychisme (correspondant à l'introjection de la fonction maternelle de soutien), de conteneur (de pulsions), de pare-excitation (capacité à juguler les excitations), d'individuation (capacité à se sentir exister comme sujet)*⁶ ». On comprend ici l'importance fondamentale du corps, qui permet la constitution du moi-peau. Le passage à l'acte incestueux témoignerait ainsi d'un défaut des fonctions du Moi-Peau qui ne garantit pas des effets de contenance et de pare-excitation, soumettant ainsi le sujet aux pulsions externes telles qu'elles s'offrent à lui, car il n'a plus la protection des enveloppes psychiques.

Si le frère en tant qu'objet tiers, ne joue pas ce rôle séparateur avec la mère, le groupe fraternel se voit privé d'échange avec l'extérieur. Ce qui revient à dire que le désir, la pulsion ne sont pas traités. Rien n'est élaboré qui permet entre autre de différencier l'intérieur de l'extérieur. C'est ainsi que nous reprendrons les propos de R. Jaitin (2006) : « *L'absence de différenciation entre l'intérieur et l'extérieur empêche de situer l'origine ; et le déni de la réalité corporelle et sexuelle expulse l'interdit de l'inceste.* » (R. Jaitin, 2006, p.73). Si rien n'est reconnu en tant que tel, la confusion est telle que plus personne ne sait où il est, impossible pour l'origine de se faire une place. Si ni le corporel, ni le sexuel ne sont représentés de manière élaborée, nous voilà face à deux terrains où tout peut se passer, sans tabou ni limites : deux terrains où peut être accueilli l'inceste.

On retrouve alors une fragilité. Celle-ci met à défaut l'élaboration des affects et des pulsions dans les liens familiaux. Les interdits fondamentaux se trouvent ainsi menacés, créant une boule d'affects et de pulsions en recherche permanente d'inscription.

⁶ Moi-Peau. In C. Charron, N. Dumet, N. Guéguen, A. Lieury, S. Rusinek (Ed.) (2007). *La psychologie de A à Z. 500 mots pour comprendre* (p. 112). Paris, France : Dunod.

C'est-à-dire que l'excitation n'est pas contenue, ni par le sujet, ni par les objets parentaux, rendant les pulsions libres comme l'air. Les éprouvés sont figés, gelés, en quête de sens, en besoin de traduction psychique. L'agir devient alors un besoin vital, un besoin de liaison.

Le sujet est soumis à un débordement pulsionnel, quasi incontrôlable. Ce débordement devient d'autant plus fort face à ce même, qui représente à la fois sa continuité narcissique mais aussi son objet maternel tant désiré. Le sujet tente d'élaborer son éprouvé, de le figurer. « *Rien ne vient alors cadrer les exigences pulsionnelles débordantes de l'adolescence.* » (S. Grimm-Honlet, 1999, p.141).

C'est alors un faux registre sexuel génital qui se joue, dans le sens où le génital présente la différenciation, la rencontre de l'autre dans son intégrité et l'échange. Or le registre sexuel ici se présente comme ayant une fonction, visant l'indifférenciation et le refoulement de la subjectivité. Ce n'est pas uniquement la satisfaction immédiate des pulsions qui est recherchée.

L'inceste fraternel survient donc pour tenter d'achever quelque chose. De combler un vide. Un vide marqué par un échec de symbolisation et d'intériorisation des interdits. Un vide d'affects.

2.3.2. Agir pour ne faire qu'un, le corps à corps

La mise en commun des corps, comme vu plus haut, répond déjà aux mouvements internes bisexuels. La rencontre des corps entre frères et sœurs, c'est une manière de se trouver en l'autre. En ce sens, cela constitue « *une réassurance narcissique* » (P. Roman, 2012, p.38).

Ainsi, « *l'investissement de l'agir se propose comme une modalité de contrôle défensif face au vécu passif des transformations corporelles et face au risque que comporte le lien au sein de la famille.* » (P. Roman, 2012, p.21).

La mise en commun des corps est une manière de protéger le seul lien peut-être qu'il reste, le lien fraternel. Ainsi, le consommer c'est le préserver éternellement, c'est ne pas risquer de le perdre. « A deux nous sommes plus forts », voilà un adage représentatif de cette mise en acte.

La souffrance du lien familial pousse au passage à l'acte pour se protéger d'une souffrance en plus ou du risque d'effondrement familial déjà entamé. L'agir c'est donc aussi une manière de traiter le lien aux parents, par le corps.

P. Roman (2012) souligne également l'importance du corps : « *on peut plus largement considérer le corps comme le support de l'expérience subjective, c'est-à-dire comme le point d'ancrage des différentes modalités d'être-au-monde du sujet : « le Moi est avant tout un Moi-corps » affirmait S. Freud en 1923* ». » (P. Roman, 2012, p.21). Cette double citation rend bien compte du caractère essentiel que revêt le corps et ce qu'il représente. Le corps représente l'identité du sujet et aussi son sexe. C'est aussi un moyen de communiquer, un premier contact avec le monde. Attaquer, faire violence au corps, c'est donc attaquer le Moi qu'il enveloppe, laissant une trace à jamais présente. Parfois visible, parfois invisible.

Le corps c'est la mise en mouvement des excitations et attractions pulsionnelles, c'est la scène où se jouent les enjeux et les conflits psychiques. C'est un support d'échange et de passage de la scène externe à la scène interne et vice versa. C'est « *le pivot du processus de subjectivation* » (P. Roman, 2012, p.22). Mais plus encore, le corps c'est le support sensoriel et pulsionnel, érotique, par excellence.

Ainsi, P. Roman (2012), explique le fonctionnement de l'agir sexuel violent, particulièrement chez le sujet adolescent : « *On peut comprendre que l'agir sexuel violent s'organise comme une sorte de renaissance sensorielle, la rencontre du corps à la fois intime et étranger de l'autre-proche (l'autre de la rencontre incestueuse) se profilant comme prolongement et la substitution de l'expérience des propres zones érogènes du sujet.* » (P. Roman, 2012, p.95). Ainsi, le corps de l'autre, c'est l'éprouvé, le concret, le sentiment d'existence, qui devient alors support d'étayage pulsionnel, et permet au sujet de tenter de construire sa subjectivité.

R. Jaitin (2006) prétend à une double fonction en ce qui concerne le corps fraternel : « *d'un côté celle d'investissement d'objet à travers des relations d'amour-haine ; de l'autre, il est la base matérielle sur laquelle s'appuie la réalité psychique* » (R. Jaitin, 2006, p.38).

Ce corps représente quelque chose pour l'autre : l'amour pour cet autre semblable qui représente l'objet maternel ou la haine de cet autre semblable qui est une menace d'atteinte à la toute-puissance. Le corps rassure, il représente ce familier. Comme support, c'est une enveloppe, qui contient, et peut donc constituer une réassurance narcissique.

L'inceste fraternel pourrait être compris comme un appel à une structure. L'interdit est transgressé tout en étant dénié. C'est un appel à l'inscription du lien, à la contenance, c'est un appel à la structure, tout en étant déstructure. C'est ce que semble entendre P. Roman (2012) lorsqu'il écrit : *« On l'entend en filigrane, la victime au sein duquel l'interdit de l'inceste est transgressé sans être nommé, sur le fond d'un déni de la dimension structurante de l'interdit... mais peut-être aussi dans le projet paradoxal d'en retrouver le sens au travers d'un appel à la restauration d'un ordre symbolique. »* (P. Roman, 2012, p.92). L'agir incestueux est compris alors comme un traumatisme construit par du traumatique, comme le souligne plusieurs fois P. Roman (2012) dans son ouvrage.

2.3.3. Un retournement passif/actif

La mise en acte, c'est aussi une manière de créer un retournement de la passivité en activité. Ce dispositif est d'ailleurs typique de la période de l'adolescence. Le sujet est en proie à un débordement pulsionnel intense, une souffrance du lien et une fragilité narcissique, qui le soumettent en permanence à une instabilité psychique. Cette instabilité psychique, il ne peut que la subir, n'ayant pas les moyens ni les outils psychiques pour y faire face. Il passe alors à l'acte pour se donner la sensation de prendre le contrôle sur ses conflits internes, et en devenir acteur. Cela lui fournit ainsi une solution pour parer à un environnement interne qui à tout moment menace de s'effondrer. Ainsi, ce n'est plus le sujet qui est victime, mais c'est l'autre qui retrouve la passivité.

Dès lors que, ni le père, ni la mère ne sont présents ou contenant pour les membres de la fratrie, cet autre, le cadet, qui soudain a pris la place devient l'objet de haine. L'objet fait alors obstacle à la conservation de l'objet maternel dans son entier.

Cette haine qui traduit l'impossible partage entre l'aîné(e) et le frère ou la sœur cadet(te). Une des solutions se présente alors : prendre possession de l'autre dans un mouvement ambivalent de haine et d'amour.

Mais pourquoi agir ainsi? Pourquoi ce semblable ? Parce que, comme dit P.-C. Racamier (1992) : « *comprendons bien que la tâche particulière du moi consiste ici à éviter autant l'insupportable perte d'objet que l'insupportable excitation par l'objet.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.217).

L'objet fraternel revêt ce caractère d'objet-non-objet au sens de P.-C. Racamier (1992).

Il écrit aussi : « *L'acte pare au fantasme : l'inceste exprime à l'extrême une fonction de pare-feu libidinal. En exauçant le désir, il vise à le tarir ; évacué d'avance, le désir sera satisfait sans fantasme : le corps de la mère ne sert que de vide-désirs.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.135). On pourrait dire que le corps du frère ou de la sœur constitue aussi ce vide-désirs. Puisque ce semblable représente une partie de l'objet maternel.

En effet, « *l'inceste fraternel serait la transformation de l'affect en son contraire, de l'amour en haine, déplacé du lien maternel au lien fraternel.* » (R. Jaitin, 2006, p.91). L'inceste fraternel exprime donc un renversement, où le sujet au lieu de s'en remettre et de s'en prendre à son objet d'amour maternel, se retourne contre son frère. La colère exprimée contre l'objet maternel, est retournée contre l'objet fraternel.

On dégage ici un fonctionnement en répétition au sens freudien. En effet, le sujet ayant subi la défaillance des objets parentaux, il s'identifie dans un premier temps à eux. Puis dans un deuxième temps, c'est dans un retournement passif/actif, que le sujet vient agir sur ces événements subis et traumatiques, pour en faire subir le désagrément à l'autre. L'autre étant l'objet fraternel ayant valeur et fonction de figure parentale en quelque sorte. Ce qui n'est pas compris ou incorporé fait retour, comme un élément refoulé, et est alors mis en acte dans un but de délivrance et d'évacuation. Cela fournit au sujet une possibilité de maîtrise de la situation.

A. Ciccone (2012) écrit : « *La répétition dont parle Freud, celle qui permet à l'enfant de maîtriser une situation de déplaisir en s'identifiant à l'objet déplaisant et en se vengeant de lui, ou en prenant une revanche, est une répétition au service de l'élaboration psychique (élaboration d'une expérience impressionnante en soi déplaisante). Cette élaboration est source de gains de plaisir.* » (A. Ciccone, 2012, p.121). En ce sens, cette compulsion de répétition, œuvre dans un but : tenter de symboliser ce qui a été traumatique. Tenter de maîtriser et de devenir acteur de ces pressions internes insupportables.

2.4. Des enjeux oedipiens et de la question des origines

Cette sous-partie aborde en premier lieu la question du déplacement de l'objet oedipien parental sur un objet fraternel. Puis, nous proposerons quelques pistes autour du fait que le frère et la sœur pris dans un inceste, peuvent constituer des pièces accessoires de la mère. Enfin, et pour clore ce deuxième chapitre, nous traiterons la question des origines à travers la notion d'anteodipe proposée par P.-C. Racamier (1992).

2.4.1. Le déplacement de l'objet oedipien parental sur un objet fraternel

Le complexe pré-oedipien et le complexe oedipien se distinguent par la nature de l'objet rivalitaire. Au stade pré-oedipien, le père n'a pas encore sa place de figure autoritaire et d'interdicteur. Le rival du sujet se situera alors dans le petit frère, la petite sœur, le père ou encore la mère. A ce stade, l'objet désiré possède encore un caractère phallique. Puis petit à petit l'objet se déplace sur la mère, faisant ainsi du frère ou de la sœur l'unique rival.

« *L'identité fraternelle se trouverait particulièrement mobilisée dans une tentative de contenance de la souffrance du lien familial au travers de la mobilisation d'une enveloppe fraternelle, comme substitut à une enveloppe parentale.* » (P. Roman, 2012, p.88). A défaut d'avoir cette limite et cette protection que doivent apporter les objets parentaux, dans un but structurant, les membres de la fratrie se créent cette enveloppe protectrice, afin d'assurer leur survie. Le lien familial est ainsi préservé et contenu, au sein de la fratrie.

L'inceste, plus qu'un déplacement oedipien, constitue finalement un anti-oedipien. C'est une manière de le contrer, comme c'est aussi une manière de récupérer les objets narcissiques, les désirs oedipiens.

L'inceste fraternel empêche la représentation du frère comme tiers, lui laissant ainsi peu d'espace pour représenter l'absence, l'échange. Selon R. Jaitin (2006), le frère serait le premier tiers qui aide à la séparation d'avec la mère. Mais cela dépend aussi de la relation qu'entretient la mère avec son ou ses enfants. L'inceste fraternel empêche la représentation de l'absence de par l'omniprésence maternelle. On pourrait également dire l'omni-absence, puisque la figure maternelle n'assure pas son rôle de figure contenante et protectrice. Des précisions à propos des figures parentales dans un contexte incestueux seront apportées dans le prochain chapitre de ce travail. Le tiers fait ainsi office de pansement, au sens où l'absence n'est pas représentable, et il est le seul moyen de pouvoir combler l'absence, ou d'accéder à la mère. Si aujourd'hui certains affirment que les choix conjugaux ou les choix du partenaire se font en résonance avec les modèles parentaux, on comprend davantage lorsque le choix porte sur un objet fraternel. Ce serait alors pour satisfaire, ou chercher à créer un modèle parental, que l'inceste fraternel s'opère.

2.4.2. Frères et sœurs comme « objets partiels de la mère »⁷

R. Kaës (2008) cite A. Freud (1951) : « *La relation de l'enfant avec ses frères et sœurs est subordonnée à la relation qu'il a avec ses parents et en dépend. Les membres de la fratrie sont normalement les pièces accessoires des parents, les relations entre eux étant gouvernées par des attitudes de rivalité, d'envie, de jalousie et de compétition pour l'amour des parents.* » (R. Kaës, 2008, p.15).

Le lien fraternel est issu du lien familial, c'est donc une représentation familiale et une représentation des objets parentaux. Ce sont les objets des parents, sur lesquels ces derniers ont projeté nombre de leurs mouvements psychiques.

⁷ J.-M. Talpin, 1993, p.284

On entend ainsi R. Jaitin (2003) lorsqu'elle écrit : « *De même que la mère est le premier objet intermédiaire entre l'enfant et le monde (entre le moi et le non-moi), le frère et la sœur, en tant que sujets réels, représentent les premiers jouets, les premiers instruments d'appropriation ou d'utilisation.* » (R. Jaitin, 2003, p.148).

« *La fantasmatique de la scène primitive organise la représentation du lien fraternel dans un rapport ininterrompu entre la fratrie et la mère* » (R. Jaitin, 2006, p. 56). Le lien fraternel fait appel à des fantasmes, tels que celui de la scène primitive, où sont interrogées les origines elles-mêmes, mais aussi les origines de la sexualité et par conséquent, la différence des sexes. Le lien fraternel se place donc d'emblée dans une relation et un mouvement transgénérationnels, liant les sujets de la fratrie aux parents et aux générations antérieures. Cette dynamique lie donc la fratrie à la mère, et là se place tout l'enjeu de la limite, car si cette dernière est franchie, l'inceste fera son apparition, mélangeant ainsi tout lien, toute structure.

La dynamique familiale présente une défaillance telle que la scène primitive ne semble pas faire surface en tant que fantasme. Cela revient à dire que la scène des origines, les origines elles-mêmes n'ont pas de place dans la dynamique familiale. Les interdits fondamentaux revêtent alors un statut particulier, où tout n'est que confusion. La rencontre avec la figure maternelle ressemble à un amas d'excitations en quête de traduction psychique.

L'objet maternel n'est plus protecteur, mais soumet son enfant aux dangers que représentent les fantasmes d'incestes, et leur réalisation. Les engagements oedipiens ne sont plus structurants mais menaçants pour la vie psychique du sujet.

Le sujet est pris dans les fantasmes et désirs parentaux, le rendant ainsi à la merci de la pulsion de l'objet maternel. Il n'a d'autre choix que d'y rejouer dans la mise en acte, avec l'autre semblable, le frère ou la sœur. « *La séduction narcissique vise pour la mère à faire de l'enfant sa chose, son instrument, sa propriété (...) C'est un retour avant les origines : l'enfant narcissiquement séduit doit être comme s'il n'était pas né.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.130).

La séduction narcissique est une notion à prendre en considération pour comprendre on l'a vu, la relation particulière entre le frère et la sœur.

Elle revêt également un caractère particulier entre la mère et l'enfant en ce sens que : « *La relation de séduction narcissique fait faire à la mère l'économie de l'oedipe, de l'ambivalence et du sentiment de dépossession, de perte et de deuil qu'inflige la croissance de l'enfant vers l'autonomie* » (P.-C. Racamier, 1992, p.129). La conservation du lien symbiotique mère-enfant est donc assurée, sans besoin de séparation. Le risque identitaire est imminent, mais qu'il est bon d'être tout puissant et de faire partie intégrante de sa mère. En ce sens on comprend la relation spécifique des objets fraternels, et la relation à la mère. Par leur unisson, corporelle, mais aussi psychique, la relation narcissique est assurée. Nul besoin d'un oedipe quand l'appartenance fusionnelle est réalisée.

Le frère et la sœur deviennent ainsi objets partiels de la mère en ce sens que le besoin d'autonomie, le fait de l'être, ne sont plus d'actualité. Le frère et la sœur sont des objets narcissiques des parents, plus particulièrement de la mère dans une dynamique de l'angoisse d'abandon. Impossible de se séparer d'un objet maternel insatisfaisant.

Nous citerons alors R. Jaitin (2006) comme conclusion de nos propos : « *Dans ce sens le groupe fraternel est d'emblée dans une position corrélative et simultanée avec le pair afin de pouvoir occuper une place comme sujet désiré et désirant. Ceci suppose une relation de séduction par la mère comme tentative de retrouver l'unité originelle. Cette relation peut prendre une forme traumatique sous la forme d'une violence générationnelle. C'est ainsi que la séduction devient emprise narcissique comme l'a étudié P.-C. Racamier et que l'enfant ne peut pas naître comme sujet* » (R. Jaitin, 2006, p.56). C'est dans un tel contexte que survient l'inceste. Faute de ne pouvoir naître comme « Je », le sujet interroge et joue sa propre origine dans la fratrie, créant ainsi un espace psychique, confus, mais qui lui procure un sentiment d'appartenance, d'existence, un sentiment de naissance.

2.4.3 Anteodipe ou la question des origines

Introduisons notre propos par une lettre ouverte afin de définir la notion d'anteodipe qui nous servira dans cette partie, pour aborder la question des origines.

Cher Anteodipe.

Il paraît que vous détenez la clé de nos origines, que vous ne voulez en aucun cas devancer votre compagnon l'Œdipe, mais que tout de même, vous lui êtes indispensable. Il paraît, que vous êtes « la constellation originale et spécifique occupant la position centrale au sein du conflit des origines » (P.-C. Racamier, 1992, p.124). Il paraît que parfois, vous êtes un peu têtu, au point de dénier les origines, de leur faire faux-bond, ou pire encore, de les rendre inexistantes. Il est facile alors de deviner que les fantasmes, les générations, l'engendrement, la continuité, le narcissisme, tout ça n'est que balivernes.

Un pas dans l'anteodipe, et vous y risquez l'inceste. L'échec du deuil originaire, et c'est l'inceste que vous provoquez. Voici toute la séduction narcissique dans sa splendeur.

Abordons un auteur incontournable, sans qui les abysses que cache la question des origines n'auraient peut-être jamais été éclairées. P.-C. Racamier (1992) aborde la question de l'origine à partir de la notion de deuil. Le deuil étant compris comme un processus psychique incontournable dans la vie du sujet. Il ne nous parle pas du deuil en tant que processus qui surgit lors du décès de quelqu'un, mais du deuil en tant que processus qui touche à n'importe quels séparation ou détachement entre deux sujets. « *Plus qu'un évènement, c'est un affect et un vécu, c'est un processus et un travail.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.27).

Tout comme le complexe de castration et le tabou de l'inceste organisent le complexe d'oedipe, c'est le tabou de l'indifférenciation des êtres et le deuil originaire qui organisent l'anteodipe. (P.-C. Racamier, 2010). Dans l'anteodipe, se joue l'identité personnelle, l'idée du Moi.

« Or s'il est évident que l'antéoeidipe est organisateur des limites, nous croirons volontiers que celles-ci trouvent leur ultime confirmation dans cette limite, cette barrière virtuelle que représente le tabou de l'inceste. » (P.-C. Racamier, 2010, p.23). « Il est remarquable de constater que si le tabou de la confusion des êtres (ce butoir de l'antéoeidipe) n'est pas respecté, alors le tabou de l'inceste (butoir de l'oedipe) ne le sera pas non plus. » (P.-C. Racamier, 2010, p.27). L'un ne va pas sans l'autre, l'oedipe et l'antéoeidipe sont donc complémentaires. Si aucune limite n'est établie, l'antéoeidipe ne peut jouer son rôle et dessiner les contours de l'oedipe. L'inceste devient alors ni un interdit, ni un tabou.

Mais revenons-en au deuil, cette « affaire d'existence, relative à la différence des êtres » (P.-C. Racamier, 1992, p.28). Le deuil est donc un passage obligé pour l'accès à l'éprouvé de l'existence. C'est un travail qui permettra l'accès à la subjectivité, au dégageant et à la différenciation pour faire du sujet un Moi sain et à part entière.

Avant d'aborder la question des origines dans le prochain chapitre, nous nous arrêterons en bord de chemin, pour cueillir les quelques roses épineuses du deuil originaire. Le deuil originaire, est désigné par P.-C. Racamier (1992), comme « le processus psychique fondamental par lequel le moi, dès la prime enfance, avant même son émergence et jusqu'à la mort, renonce à la possession totale de l'objet, fait son deuil d'une unisson narcissique absolue et d'une constance de l'être indéfinie, et par ce deuil même, qui fonde ses propres origines, opère la découverte de l'objet comme de soi, et l'invention de l'intériorité. Le moi établit ainsi ses origines en reconnaissant qu'il n'est pas le maître absolu de ses origines. Pour être encore plus concis, nous pourrions dire que le deuil originaire constitue la trace ardue, vivante et durable de ce qu'on accepte de perdre comme prix de la découverte. » (P.-C. Racamier, 1992, p.29).

Cette vaste définition nous pique l'esprit. Ce n'est pas sans penser aux fameuses roses épineuses que nous cueillions tout à l'heure. Quelles sont-elles ? De quoi veut nous parler P.-C Racamier (1992) ?

Les enjeux que présentent le deuil originaire se trouvent dans les assises narcissiques, dans ce désir d'omnipotence, ce désir mégalomane, que chaque individu vit dans son fort intérieur.

Un autre enjeu c'est cette séparation, avec l'objet primaire maternel. Séparation qui oblige le sujet à devenir quelqu'un, à devenir un Moi, avec sa contenance, avec ses limites. Par cette séparation, c'est la reconnaissance de l'objet maternel en tant qu'instigateur de la vie, en tant que source de sa propre existence. Mais comme le soulignera souvent P.-C. Racamier (1992) dans son ouvrage, le bonheur d'être soi, la connaissance de soi et de son origine, a un prix : le deuil.

Là encore, il souligne un point important. Si le sujet est de ce qu'il décide de perdre, c'est aussi de là qu'il naît. C'est-à-dire que « *le moi se trouve en ce qu'il se perd* » (P.-C. Racamier, 1992, p.30). Cela signifie que pour être et se sentir exister, il faut aussi sentir que l'on perd ce qui nous fait exister. L'objet se trouve dans ce qu'il perd car avant qu'il soit perdu, il n'est pas reconnu en tant que tel. Là est tout le paradoxe, mais aussi toute la compréhension du deuil originaire.

Le deuil originaire est indispensable à la maturation psychique. C'est un passage obligé, comme une seconde naissance. C'est un long travail, un processus, qui dure toute la vie. On comprend ainsi que la question des origines est une quête qui prend son temps et qui n'arrive peut-être jamais à sa fin.

Le deuil originaire est donc vital au psychisme, car sans lui, « *jamais le moi ne pourra se repérer au regard d'un objet et d'un soi à la fois corrélatifs et distincts : à leur place, et quelles que soient les apparences, s'étendra une sorte de magma.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.42). Sans deuil originaire, l'objet ne pourra être différencié, persistant dans une continuité sans limites.

Un mot maintenant, ou plusieurs, sur le fantasme. Car l'inceste, de par sa réalisation, sa concrétisation, annule, nous l'avons vu, tout désir de satisfaction. Le fantasme lui non plus n'a plus lieu d'être. Rappelons sa définition : « *Scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure, de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir et, en dernier ressort, d'un désir inconscient* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.152). Plus besoin d'imaginer ou de rêver la scène primitive, si elle est reproduite pour de vrai. Le sujet devient son engendreur, et il engendre également. Ainsi avons-nous à faire avec le déni des origines.

L'inceste entre frères et sœurs ne serait en rien structurant dans le sens où à la période de l'adolescence notamment, le sujet est en quête de sens et d'identité. Il a ce besoin de traumatisme, ce besoin de s'inscrire dans une lignée quelconque. La limite et le symbolique sont nécessaires et indispensables à la survie de la vie psychique, sans quoi le sujet s'adonne à la réalisation et à la libération de ses pulsions. Livrés à ce besoin de satisfaction, qui est sans fin, le sujet se retrouve sans arrêt dans l'agir, dans le besoin de décharger quelque chose. Si aucune limite, barrière, ou transformation n'a lieu, alors c'est le chaos, le néant, le désordre.

Conclusion

Les sujets pris dans une relation incestueuse, agissent en quelque sorte leur propre conception, leur scène primitive. C'est une manière aussi de faire (re)vivre cette mère absente, de « *réveiller les parents morts* » comme l'écrit R. Jaitin (2003, p.153). Cette conception traduit également cet impossible deuil originaire.

L'inceste fraternel permet donc la mise en lien, la réunion de façon violente et traumatique. La violence incestueuse doit être comprise comme une/la modalité du lien familial. L'échange, qui est à la base de toute relation humaine, n'est pas assuré comme structurant pour l'individu.

3. De l'anéantissement du lien de filiation : l'inceste fraternel comme évitement de l'effondrement du lien familial

A propos de la transmission, et pour parler du deuil originaire, P.-C. Racamier (1992) propose l'adage suivant: « *Pelote. Vous aurez beau jeter par-dessus bord la pelote du fil qui vous encombre, il faudra bien que se trouve quelqu'un pour la rattraper et la démêler.* » (P.-C. Racamier, 1992, p.92). Cette citation paraît intéressante pour illustrer l'hypothèse que nous faisons dans ce chapitre, selon laquelle l'inceste fraternel vient signifier une pathologie du lien familial synonyme d'une transmission d'un héritage en souffrance.

3.1 Sur le lien fraternel, d'après Rosa Jaitin

A travers des injonctions, S. Bank et M. Kahn (1982) décrivent toute la spécificité du lien fraternel : « *Soyez proches, mais suffisamment distants pour être des individus distincts ; aimez-vous mais ne soyez pas trop dépendants affectivement et évitez le contact sexuel ; n'ayez pas peur de la compétition mais ne dominez pas* » (S. Bank et M. Kahn (1982), cités par E. Widmer, 1999, p. 7). Cette citation illustre bien la subtilité des enjeux que comporte le lien fraternel. On y retrouve en effet la proximité, la haine et l'amour, la rivalité. Nous discuterons ces modalités du lien fraternel dans cette sous-partie, à travers en premier lieu les fonctions du lien fraternel. En deuxième et dernier lieu, nous parlerons de l'organisateur du lien fraternel avec la confrontation entre le Moi idéal et l'Idéal du moi et la notion d'enveloppe généalogique familiale.

3.1.1. Les fonctions du lien fraternel

La fonction du lien fraternel a cette spécificité de lier le social et le familial. Il doit être compris comme un lien familial, appartenant au groupe biologique. Sur la base de cette définition, on comprend que si inceste il y a, cela revient à dire que le lien fraternel se superpose au lien d'alliance, qui n'appartient pas au groupe familial directe en tant que groupe biologique. Mais il appartient au groupe social, donc extérieur. On se retrouve avec une confusion dedans/dehors, avec un lien représentant deux groupes différents, qui n'ont pas les mêmes enjeux et mouvements psychiques.

3.1.1.1 Fonction de support identificatoire

Rappelons la définition de l'identification au sens de J. Laplanche et J.-B. Pontalis (2007) : « *Processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications.* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.187).

Nous l'avons dit, le frère a cette fonction de double narcissique. L'autre comme frère permet aussi la différenciation masculin-féminin, à travers le conflit de la bisexualité, fournissant une identification supplémentaire à l'autre, qui est différent. C'est dans cette dynamique qu'interviennent aussi les enjeux oedipiens où chacun se met en rivalité avec l'autre, pour accéder à la toute-puissance et acquérir, puis conserver cette symbiose avec l'objet maternel primaire.

Intervient aussi l'identification projective. Précisons sa définition : « *Terme introduit par Mélanie Klein pour désigner un mécanisme qui se traduit par des fantasmes, où le sujet introduit sa propre personne (his self) en totalité ou en partie à l'intérieur de l'objet pour lui nuire, le posséder et le contrôler* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p. 192). Par l'identification projective, le sujet projette sur l'autre une partie de lui-même. Ce mécanisme identificatoire permet de différencier le sujet fraternel de l'autre dans un mouvement structurant, et de garder un lien symbiotique avec l'objet, dans un mouvement pathologique.

L'identification projective présente un pôle projectif et un pôle identificatoire. Elle permet de déposer ou de prendre quelque chose de l'objet, assurant ainsi un échange. Selon A. Ciccone (2012), elle serait la voie royale de la transmission. Cet échange est structurant du moment où le sujet peut faire un va-et-vient, et se retourner vers lui même. Sans quoi cette identification projective devient pathologique.

Reprenons ces deux pôles. Par le pôle identificatoire, on comprend toute la dimension de la construction identitaire, en ce sens que le sujet vient emprunter une partie de l'autre, pour en faire sienne, et pour en jouir par la suite. Le tout est de se l'approprier, de l'introjecter et non d'en faire une aliénation ou une incorporation.

Il convient de préciser que s'il y a identification, il y a lien. R. Kaës (2002) écrit d'ailleurs : « *Les identifications sont la matière première du lien* » (2002, p.14). Un lien affectif, qui exprime une ambiguïté. En effet, d'une part, le désir de s'identifier signifie à la fois la tendresse et l'envie pour une partie de soi et, en même temps, le désir d'éviction de cette partie.

L'identification s'opère également pour éviter toute forme de différenciation ou de séparation. L'identification est vitale au Moi. Elle permet un travail narcissique d'élaboration où sont conservés le moi et l'objet.

Par le pôle projectif, le sujet vise « *à se débarrasser d'un contenu mental perturbant en le projetant dans un objet et à le contrôler en contrôlant cet objet* » et « *à pénétrer l'intérieur d'un objet pour en prendre possession ou pour le dégrader* » (A. Ciccone, 2012, p.42). Le sujet cherche à prendre possession de l'objet fraternel (ce dernier représentant une partie de l'objet maternel) pour ainsi le maîtriser et en jouir librement. C'est aussi par ce mécanisme que le sujet peut se libérer de ses angoisses et de ses affects négatifs sur l'autre.

En effet, par ces mécanismes, l'objet devient une extension du moi, rejoignant ainsi cet aspect du double narcissique. L'identification projective ne revêt ici pas une fonction structurante de communication ou d'introjection de l'objet au sens d'A. Ciccone (2012), mais elle revêt une fonction d'évacuation. Par cette évacuation, le sujet force l'objet réel à se conformer à ses fantasmes et ses désirs. C'est ainsi que nous pouvons affirmer que l'inceste fraternel fonctionne sur la base de ce mécanisme.

3.1.1.2 Fonction d'étayage

Le moi fraternel est quelque part une menace pour le sujet. Une menace de séparation, car tout à coup cet autre semblable se manifeste comme désireur de son objet d'amour (la mère), et comme objet d'amour de la mère. La rencontre avec le frère, c'est la rencontre avec la différence et avec la séparation. C'est aussi une partie de la mère, donc c'est aussi une occasion d'accéder à la mère, de la posséder toute entière et de reproduire l'union.

Ces menaces sont imminentes au psychisme des membres d'une fratrie. Elles révèlent les différents mécanismes inhérents à l'inceste fraternel.

L'étayage se définit comme : *« la relation primitive des pulsions sexuelles aux pulsions d'auto-conservation : les pulsions sexuelles, qui ne deviennent indépendantes que secondairement, s'étayent sur les fonctions vitales qui leur fournissent une source organique, une direction et un objet. En conséquence, on parlera aussi d'étayage pour désigner le fait que le sujet s'appuie sur l'objet des pulsions d'auto-conservation dans son choix d'un objet d'amour ; c'est là ce que Freud a appelé le type de choix d'objet par étayage. »* (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.148).

Le lien d'étayage surgit à partir de la bisexualité psychique et aussi de l'identification projective puisque l'objet fraternel, nous l'avons dit, devient une extension du sujet auteur d'inceste. L'objet fraternel constitue en effet un support corporel et psychique, où est déchargé l'amas d'affects en quête de traduction psychique.

3.1.1.3 Fonction de transformation représentationnelle

Le frère c'est cet « autre semblable ». C'est le familier, car c'est une partie de la mère, c'est un autre qui a la place que le sujet fraternel pensait avoir de manière absolue avant lui. C'est la différence, parce que cette place, ce n'est pas la même, parce que le frère, c'est quelqu'un d'autre, c'est un autre visage, c'est un autre psychisme. Il est différent.

« *Le groupe interne fraternel serait un organisateur et un transformateur des configurations des liens familiaux (liens intersubjectifs) et des liens intrapsychiques (narcissiques et objectaux) [...] La fonction spécifique du groupe interne fraternel est donc d'être un lien intermédiaire, un espace de passage entre l'organisateur psychique et l'organisateur social* » (R. Jaitin, 2006, p.32). Le groupe fraternel permet donc de créer des relations à la fois au sein de la famille mais également en dehors. C'est par les dynamiques qui le composent, que vont se jouer les liens entre les membres et que ces liens prendront leur sens.

Par le groupe fraternel, le sujet revêt plusieurs statuts. Le groupe fraternel permet d'expérimenter, de vivre, aussi bien la réalité que l'imaginaire. Le lien est mis à l'épreuve sous différents aspects : culturels, sociaux, familiaux, individuels ou encore sexuels/érotiques. C'est par le groupe fraternel que le sujet peut se construire en tant que tel et s'ouvrir à l'autre, au dehors. Mais les menaces qui pèsent sur ce groupe ne sont pas négligeables. Le risque imminent est de former un groupe fermé, où les relations se retournent contre elles-mêmes, niant toute séparation et aboutissant à des formes d'inceste ou à l'inceste lui-même.

3.1.2 L'organisateur spatial du lien fraternel

Le lien fraternel compte aussi un organisateur spatial, permettant ainsi de déterminer le groupe fraternel au sein d'un espace particulier. Cet espace a une fonction contenante et forme ce que R. Jaitin appelle « *un moi-peau fraternel* » (2006, p.35).

Le lien fraternel est contenu dans l'espace culturel, « *les nouages culturels constituent l'arrière-fond des espaces interpsychiques. Les liens culturels de communauté et de croyance, permettent au sujet de trouver des repères identificatoires, à l'humain, à l'espèce et à sa généalogie* » (R. Jaitin, 2006, p.73). Si aucune différence n'est faite entre ces différents niveaux, et espaces, mais aussi entre l'intérieur et l'extérieur, difficile pour le sujet de se trouver en tant que tel, à une place particulière.

Le lien fraternel est un intermédiaire, entre le réel et l'imaginaire. C'est le premier terrain de jeu, où le sujet découvre l'objet. C'est par cet intermédiaire que le sujet s'engage dans une quête identitaire, une quête des origines. Il permet de passer de cette relation narcissique phallique, à une relation duelle avec l'objet, avec l'extérieur, reconnus comme tels.

3.1.2.1 Confrontation Idéal du moi / Moi idéal

A propos de cette confrontation, R. Jaitin (2006) écrit : « *Le groupe fraternel serait un espace de mise en confrontation entre le moi idéal (et ses atteintes narcissiques) et l'idéal du moi qui permettrait au sujet du groupe familial d'avancer vers un projet qui portera le paradoxe de la continuité et de la discontinuité des origines.* » (R. Jaitin, 2006, p.13). Cette citation exprime bien la dimension narcissique face à laquelle est confronté le groupe fraternel.

Rappelons comment ces deux concepts peuvent être compris. L'idéal du Moi c'est « *l'instance de la personnalité résultant de la convergence du narcissisme (idéalisations du moi) et des identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs. En tant qu'instance différenciée, l'idéal du moi constitue un modèle auquel le sujet cherche à se conformer.* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.184). En somme, l'idéal du moi vient du narcissisme primaire et il est le synonyme du Surmoi. Il exprime le désir de satisfaction et le désir de perfection narcissique, mais tous deux sont ici transformés et symbolisés. A défaut de ne pouvoir être accomplis, ces désirs se transforment à partir de l'idéal parental. L'idéal du Moi exprime l'abandon du narcissisme primaire, le désir de toute-puissance de l'enfance. Cette mise en forme a lieu grâce aux figures parentales qui instaurent des limites et des interdictions.

Ainsi, à travers l'intériorisation de l'idéal du Moi, on comprend que le sujet se reconnaît en tant que tel, et reconnaît également les instances d'autorités parentales qui le structurent. Dans cette condition, le sujet s'identifie aux objets parentaux. L'idéal du Moi a donc également à voir avec le sentiment de reconnaissance familial. Cela signifie donc que si les instances d'autorité parentale ne jouent pas leur rôle dans l'intrication de l'idéal et de l'interdiction, alors l'idéal du Moi ne s'élabore pas, et n'est pas investi.

Le narcissisme primaire se retrouve donc en mal de traduction psychique, toujours en quête d'accomplissement.

Quant au Moi idéal, c'est une « *formation intrapsychique que certains auteurs, la différenciant de l'idéal du Moi, définissent comme un idéal de toute-puissance narcissique forgé sur le modèle du narcissisme infantile.* » (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 2007, p.225). Le Moi idéal c'est donc ce narcissisme primaire, ce désir de toute-puissance absolue et d'union avec l'objet primaire. C'est une condition psychique qui précède l'élaboration de l'idéal du Moi. Ici, le sujet s'identifie à l'objet maternel, il n'y a donc pas reconnaissance de soi en tant que sujet à part entière. Par conséquent, il n'y pas de reconnaissance de l'autre.

Tout l'enjeu de l'élaboration psychique face auquel se trouve le sujet est fondamental. Si cette élaboration n'a pas lieu, le sujet fraternel ne peut pas reconnaître l'autre dans sa subjectivation. C'est ainsi qu'il peut être suggéré que l'inceste fraternel vient signifier un investissement du Moi idéal et non de l'idéal du Moi. Nous verrons que ce défaut d'investissement provient notamment d'une défaillance des enveloppes parentales.

3.1.2.2 Le lien fraternel comme enveloppe généalogique et familiale

Le lien fraternel intervient dans un premier temps comme un « Moi-peau » revêtant ainsi un caractère syncrétique.

La fonction d'une enveloppe généalogique et familiale est de contenir les liens et les processus psychiques. Elle soutient et contient.

R. Jaitin (2006) fait intervenir ici la théorie de E. Granjon (1997) qui soutient que « *la structure de l'enveloppe généalogique familiale contient deux feuillets : un feuillet pare-excitant et un feuillet de sens. La famille réunit des liens d'alliance, de filiation et de fraternité régis par des lois et des règles. Ainsi la famille construit sa propre identité, sa temporalité et son unité. L'enveloppe généalogique familiale offre à chacun les conditions d'existence comme sujet en l'inscrivant dans une continuité filiative.* » (R. Jaitin, 2006, p.36).

L'enveloppe généalogique est donc structurante pour l'individu, qui n'est pas seulement reconnu en tant que sujet dans son individualité, mais aussi

comme sujet, ayant une place dans une famille, ayant une place dans une fratrie. Cette inscription familiale permet aussi au sujet de se tourner vers l'extérieur, et de se placer en tant que sujet social et culturel. Les délimitations sont donc dessinées. Le sujet est fils de, frère de, mari ou femme de, père ou mère de, etc. Cette fonction contenante qui pose un cadre autour du sujet, permet également d'introduire un fonctionnement psychique propre à chaque groupe. Le sujet sait que dans tel groupe s'y prête telle règle ou telle loi.

Lorsque la fonction de contenance n'est pas assurée par la famille, le groupe fraternel se retrouve chargé de cette fonction. Colmatant ce manque, le lien fraternel ne peut se déployer de manière structurante, et favoriser à chacun des membres leur individuation, leur ouverture vers l'extérieur. Cette fonction de « handling », invite le lien fraternel dans une indifférenciation, ce qui fournit un contexte idéal pour l'inceste. C'est ainsi que l'on comprend la citation de P. Roman et M. Ravit (2006) : « Cette structure « fondatrice » des liens est une forme d' « engrènement » (P.-C. Racamier, 1992) structurant des interactions de mutuelles dépendances dont la teneur ne vise pas tant les origines (sur le versant fantasmatique) que l'engendrement (sur le versant corporel). » (P. Roman et M. Ravit, 2006, p.24).

3.3. De la transmission d'un objet : deux modalités

Selon R. Jaitin (2006), la fratrie jouerait un rôle dans l'histoire familiale, en tant que pansement de la souffrance des générations antérieures. « *La fratrie est destinée à combler, à élaborer, à réparer, à restituer ce qui a été défaillant dans le lien fraternel des aïeux.* » (R. Jaitin, 2006, p.41). Cette citation permet d'introduire nos propos dans cette partie où nous parlerons des deux modalités de transmission psychique : la modalité intergénérationnelle d'une part, puis la modalité transgénérationnelle d'autre part.

En effet, R. Kaës (2008) note en bas de page, « *Dans des travaux antérieurs (1993b, 1993c), j'ai distingué entre transmission intergénérationnelle et transmission transgénérationnelle. Dans le premier cas, la transmission*

concerne les rapports entre les générations, dans leurs rapports immédiats, concrets et singuliers et donc accessibles à la parole. Dans le second, il s'agit d'un processus de nature inconsciente qui traverse les générations, et à travers lequel nous entrons en contact avec une expérience qui n'a pas été vécue en première personne : de ce fait, ce qui se transmet reste étranger à la conscience et devient indicible. » (R. Kaës, 2008, p.165).

Le groupe familial repose sur plusieurs liens nécessaires : les liens d'alliance, les liens de filiation, les liens de fraternité. Tous regroupent différentes modalités et configurations et contiennent des espaces différents, qui lient aussi bien l'intérieur, que l'extérieur de la famille. Le groupe familial revêt alors une fonction de continuité : assurer la survie familiale.

Le groupe familial « *est aussi source, réservoir et lieu de stockage de l'inconscient dans le groupe, par dépôt, nouage et articulation de formations refoulées constitutives de psychés individuelles et des parts non refoulées, d'origine pulsionnelle et transgénérationnelle, que chacun y dépose ou y rejette.* » (E. Granjon, 2005, p. 152). Le groupe familial sert de support, où les objets psychiques viennent y trouver un sens, sens qui ne sera pas forcément inscrit d'emblée ou de manière structurante. C'est dans cette dynamique que chaque famille inscrit son histoire, son héritage, qui sera présent sous différentes formes, de générations en générations.

« *La famille est le lieu du message des ancêtres, berceau et réseau où chacun trouve sa place et « où se constituent, se déposent, se nouent et se transforment les éléments fondamentaux de la vie psychique de chacun » » (R. Kaës (1993), cité par E. Granjon, 2005, p.153). Sans famille, le sujet n'est pas, sans structure familiale, pas de structure psychique.*

3.3.1 L'objet intergénérationnel : le sentiment d'appartenance

La modalité intergénérationnelle, c'est tout le bagage familial que l'on transmet, que l'on a plaisir à raconter, et qui voyage, de générations en générations. C'est souvent ce qui peut être représenté comme par exemple les anecdotes familiales, le tempérament de tel ou tel ancêtre, les histoires de familles, les traditions.

L'objet intergénérationnel, c'est l'objet que l'on s'approprie, c'est l'objet que l'on inscrit dans sa propre subjectivité, qui devient nôtre. C'est un objet que l'on peut penser et fantasmer, qu'il soit secret ou non, il fait sens dans notre psychisme. On peut citer comme exemple l'histoire anecdotique d'un ancêtre qui a sauvé de nombreuses personnes pendant la guerre, et cette anecdote est racontée de générations en générations et fait la fierté de la famille.

La famille se constitue par les liens d'alliances conscients et inconscients, c'est ce qui donne aussi toute sa structure et qui permet à chaque individu de savoir où est sa place et d'être reconnu.

C'est R. Kaës (1993) qui propose le principe d'un pacte dénégatif, où chacun « *s'engage à exclure et à taire ce qui menace l'intégrité et la permanence des liens ou transgresse les règles communes.* » (E. Granjon, 2011, p.194). Ce pacte assure l'homéostasie et la stabilité familiale. Sans lui, c'est le chaos. C'est une toile de fond qui permet au groupe familial de fonctionner, comme un pacte « qui va de soi », que tout le monde tait mais que tout le monde sait. C'est le « *le prix du lien d'appartenance* » (E. Granjon, 2011, p. 194). C'est ce pacte aussi qui assure la continuité familiale et qui permet d'être sujet de la filiation.

« *La famille est généalogique, groupale et subjectivante* » (E. Granjon, 2011, p.196). Si l'inceste survient, alors sont démenties chacune de ces caractéristiques. C'est-à-dire qu'à travers l'inceste, la différence des générations est niée. Il détruit le lien et par conséquent le groupe et n'est en aucun cas subjectivant puisque la confusion qu'il procure brouille la quête identitaire. L'inceste fait (sur)vivre le sujet à travers l'autre, annulant ainsi tout sentiment d'appartenance au sens filiatif, et l'autonomie du sujet.

3.3.2 L'objet transgénérationnel : un impossible devenir

familial, un héritage traumatique

La transmission transgénérationnelle c'est « *le défaut de la transmission qui se transmet. Cette modalité de passage de ce qui manque, de ce qui ne peut être représenté ni pensé et qui ne peut se dire.* » (E. Granjon, 2005, p.153). Ce sont les objets qui nous font honte, que l'on ne peut nommer, car représentatifs d'une souffrance, où le mot ferait presque aussi mal qu'un acte.

Parfois un événement ou des conflits surgissent au sein de la famille. Inachevés dans leur inscription, ils resteront en suspens, voyageant de générations en générations, jusqu'à ce qu'ils trouvent une place dans une structure. Cet héritage traumatique brouille les liens, les subjectivités de chacun, qui soudain ne savent plus où ils sont, ni quoi dire ou penser. C'est là que règne confusion et indifférenciation. Ainsi, l'inceste survient comme un impossible retour, où s'affiche un besoin indéniable d'union et de séparation à la fois. D'union, pour venir combler un vide, quelque chose d'inachevé, qui ne s'est pas inscrit, ni dans l'histoire du sujet, ni dans l'histoire familiale. Le besoin d'union revêt alors cette fonction, de liaison. Puis un besoin de séparation, pour exister en tant qu'être subjectif, un besoin de se séparer de ce qui fait souffrance. L'inceste vient alors casser le lien, le détruire car il fait mal. La continuité n'est plus assurée. L'appareil psychique familial faisant défaut, « *engendre une fusion recherchée des appareils psychiques et des corps individuels, et s'impose comme assujettissement de tous les membres de la famille qui se lient sur un mode opératoire.* » (P. Roman et M. Ravit, 2006, p. 24).

L'héritage en souffrance, c'est donc un héritage qui ne cherche pas l'avis des membres de la famille, qui se promène tel un électron libre. Un travail d'élaboration ne peut se faire. Il y a comme un arrêt, dans l'espace-temps familial. Ce travail d'élaboration impossible, il peut cependant se faire de manière indirecte par l'acte, là où il n'a pas forcément sa place, là où le vide est creusé, là où la souffrance transpire.

Lorsque ce travail n'est pas élaboré, le cortège d'impensables vient se figurer non seulement dans la psyché mais aussi dans l'acte, dans le corps, dans les symptômes.

C'est ainsi que l'on peut postuler le fait que l'inceste fraternel revêt ce caractère d'héritage familial en souffrance, et par conséquent constitue une tentative d'élaboration psychique. L'inceste empêche le devenir familial.

Pour conclure sur les deux modalités possibles de la transmission, nous reprendrons les propos de R. Kaës (2002) : « *Apparaissent ainsi deux fonctions essentielles des fantasmes de transmission : une fonction d'appropriation et de subjectivation dans lesquels les processus transitionnels jouent un rôle déterminant ; une fonction défensive contre l'angoisse d'être le sujet de son désir, notamment des désirs sexuels infantiles et oedipiens* » (R. Kaës, 2002, p.118). Si l'objet de la transmission fait sens dans l'histoire psychique du sujet, il l'aide par conséquent à se construire en tant que « je ». Mais si l'objet de transmission est une menace pour sa survie psychique alors il devient aliénant et traumatique.

3.4. Des figures parentales défaillantes : le modèle « père-autoritaire mère-soumise »

En famille, le père est l'objet porteur de la loi. Il aide le sujet à la symbolisation. D'autre part, la mère, c'est l'objet naturel et elle fournit par ses soins primaires une enveloppe pare-excitante.

Il ressort que les figures parentales, dans les situations incestueuses, ne sont pas structurantes. On retrouve souvent des pères à la figure tyrannique, autoritaire. L'abus de pouvoir dont ils font preuve, donne un contraste très marqué par rapport à une mère souvent absente. Cette dernière est parfois physiquement absente, mais elle l'est surtout psychiquement. La mère n'a pu revêtir une fonction de pare-excitation laissant alors place à des affects irreprésentés, à un psychisme carencé (A. Ciavaldini, 2001a). En effet, ce sont souvent des mères dépressives, peu contenant ou sécurisantes que l'on retrouve.

A. Ciavaldini (2001a), décrit trois pères différents. Le premier se décrirait plutôt comme tyrannique « *faisant régner un ordre terrorisant, avec une mère soumise qui peut adhérer à l'autoritarisme paternel* » (A. Ciavaldini, 2001a, p.26).

La figure du Surmoi est donc surexcitante, bien trop présente, empêchant psychiquement même, l'accès à l'objet maternel désiré qui de toute façon semble être effacé.

Le deuxième serait un père nostalgique, abandonnique, faisant des passages régressifs vers son enfance. Il crée alors « *une confusion entre tendresse et sexualité* » (A. Ciavaldini, 2001a, p.27). Le père n'occupe pas ici sa position de Surmoi protecteur ou interdicteur. Le père n'est pas non plus très rassurant puisqu'il stimule de manière ambiguë la tendresse chez son enfant.

Puis enfin, A. Ciavaldini (2001a) décrit la situation chaotique où « *la loi du plus fort règne et les pères apparaissent comme des personnalités immatures, impulsives, mal ou pas intégrées socialement.* » (A. Ciavaldini, 2001a, p. 27).

Dans tous les cas, la figure du père est défaillante, laissant place à une confusion des repères qui sont même inexistantes. La figure surmoïque n'assure pas sa fonction, laissant ainsi les pulsions et les désirs livrés à eux-mêmes. Cet échec laisse entrevoir une altération de la sphère des affects sans possibilité de symbolisation, de transformation ou de figuration. Si l'affect est altéré, la relation s'en verra endommagée.

S. Grimm-Honlet (1999) écrit : « *Le père, psychiquement absent bien que souvent physiquement présent, n'est pas investi par la mère et les enfants dans son rôle parental. Il est parfois même rabaissé, déprécié et humilié. Il n'y a aucune reconnaissance de sa parole et de son autorité et, de ce fait, de sa fonction paternelle symbolique dans la promotion de la loi. Ses enfants deviennent alors des « hors la loi ». Les interdits fondamentaux ne sont ni intériorisés ni symbolisés.* » (S. Grimm-Honlet, 1999, p.140). Le père ne revêt pas cette fonction de Surmoi, d'instance d'autorité et d'introduction des limites. Impossible alors d'y trouver une enveloppe contenant ou une fonction pare-excitante ou une quelconque structure.

Les figures parentales œuvrant dans un tel fonctionnement de lien agonisant, on comprend l'impossibilité de l'avènement d'un tiers séparateur entre les deux sujets fraternels.

3.5 De la pathologie du lien familial : le lien abandonnique

Les familles à transaction incestueuse se caractérisent par un lien de type abandonnique en ce sens qu'il contient la faille narcissique d'origine transgénérationnelle. Il rejoue le lien à l'objet primaire défaillant et provocateur. Une des caractéristiques de ce lien est qu'il contient beaucoup d'excitation. Le groupe familial apparaît alors face à une menace d'effondrement dont la seule solution est de former un corps commun.

La séparation et la perte, vécues comme une rupture, sont impossibles à imaginer ou à se représenter. La seule façon de parer à un tel fonctionnement est de faire corps. A défaut de pouvoir se penser ensemble, les sujets se sentent, s'excitent ensemble.

L'inceste apparaît alors comme une manière de lutter contre la dépression familiale. C'est particulièrement la mise en corps, la mise en commun qui permettent de lutter contre la dépression familiale et de lutter contre cette souffrance de l'abandon.

B. Savin (2001) précisera que ce lien abandonnique est « *doué de paradoxalité : il combine le lien et ce qui s'y oppose, un lien fait de vécus de ruptures, un lien fondé sur la discontinuité* » (B. Savin, 2001, p.1). Ce lien revêt alors cette modalité de transmission transgénérationnelle.

Selon P. Roman et M. Ravit (2006), « *l'identité fraternelle se trouve particulièrement mobilisée dans une tentative de contenance de la souffrance familiale* » (P. Roman et M. Ravit, 2006, p.13). Le groupe fraternel se retrouve donc dans une position où son rôle est de réparer les carences de l'environnement familial. Il joue ainsi le rôle d'organisateur, de représentant de la famille pour assurer un sentiment d'appartenance et être sujet de la filiation.

Conclusion

L'inceste agi met à jour un environnement primaire carenciel et carencé. Les repères identitaires, l'épanouissement de la personnalité, y sont mis à défaut. La filiation et la transmission constituent alors des contraintes structurantes pour la famille mais aussi pour chaque individu qui la compose. L'inceste n'est alors pas seulement un événement sexuel mais c'est aussi le résultat d'un conflit familial. Il serait un mode de régulation psychique pour la famille. En ce sens, l'inceste agi représenterait une démission des instances parentales.

4. De la démission des instances

Au cours du chapitre précédent, nous avons vu que l'inceste fraternel vient signifier un conflit familial, où les figures parentales n'ont pas assuré un rôle structurant pour les membres de la fratrie. En ce sens, nous en avons conclu que l'inceste vient signifier une démission des instances parentales.

Ainsi, dans ce dernier chapitre, nous choisissons de faire un parallèle entre cette démission parentale et les enjeux que peuvent présenter la dépénalisation de l'inceste. C'est pourquoi nous faisons l'hypothèse que dépénaliser l'inceste serait synonyme d'un renoncement d'autorité de la part des instances au niveau social, au même titre qu'au niveau familial.

4.1 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau anthropologique

Les enjeux de la dépénalisation de l'inceste au niveau anthropologique, seront discutés à travers deux points de vue dans ce sous-chapitre. En effet, nous présenterons d'abord les arguments en faveur d'une dépénalisation de l'inceste, puis nous exposerons les arguments à l'encontre de cette dépénalisation.

4.1.1 Dépénaliser l'inceste pour harmoniser les peines et garantir la liberté individuelle de chacun

A travers le débat sur la dépénalisation de l'inceste, plusieurs positions sont défendues, argumentant en faveur ou à l'encontre de cette proposition de changement de loi.

C'est le Conseil Fédéral Suisse (le gouvernement), qui est à l'origine de ce projet en 2010. Principal partisan de cette dépénalisation, il argue que cette dépénalisation aurait lieu dans un but d'harmonisation des peines. Le trop peu de cas rapportés chaque année (entre 3 et 4), attribue à l'inceste une valeur qui n'a plus la même signification aujourd'hui.

Cette proposition n'enlève en rien la protection de la victime, qui reste défendue par d'autres articles en lien avec les abus sexuels comme par exemple l'article 187⁸.

Elle prétend de plus, ne pas encourager l'inceste, mais le décriminaliser. Dans le cas d'une dépénalisation, la Suisse s'alignerait alors avec l'Espagne et le Portugal. Ces pays ne condamnent pas les relations sexuelles librement consenties entre personnes ayant atteint l'âge de la majorité sexuelle et considèrent le lien de famille comme une simple circonstance aggravante des infractions sexuelles.

Dans un article du Temps (vendredi 1 avril 2011), une des membres du Conseil Fédéral, Mme M. Roth-Bernasconi défend que « *la suppression de l'article 213 du Code pénal va dans le sens d'une société plus "juste"* ». En effet, le retrait de l'article impliquerait le respect de la liberté sexuelle individuelle. A condition que les deux adultes soient consentants, alors ils ont pleinement le droit d'avoir la relation qu'ils souhaitent.

A partir de ces arguments, nous pouvons suggérer le fait que l'Etat prend une position dans laquelle il ne se prononce pas sur les valeurs ou la liberté individuelle entre deux adultes consentants. La question du consentement sera reprise à travers la position de l'éthique minimale défendue par R. Ogien (2007) dans le sous-chapitre suivant.

⁸ L'article 187 du Code Pénal est inscrit dans la section des « Infractions contre l'intégrité sexuelle ». Il défend : 1. Mise en danger du développement de mineurs. Actes d'ordre sexuel avec des enfants

1. Celui qui aura commis un acte d'ordre sexuel sur un enfant de moins de 16 ans, celui qui aura entraîné un enfant de cet âge à commettre un acte d'ordre sexuel, celui qui aura mêlé un enfant de cet âge à un acte d'ordre sexuel, sera puni d'une peine privative de liberté de cinq ans au plus ou d'une peine pécuniaire.

2. L'acte n'est pas punissable si la différence d'âge entre les participants ne dépasse pas trois ans.

3. Si, au moment de l'acte, l'auteur avait moins de 20 ans et en cas de circonstances particulières ou si la victime a contracté mariage ou conclu un partenariat enregistré avec l'auteur, l'autorité compétente pourra renoncer à le poursuivre, à le renvoyer devant le tribunal ou à lui infliger une peine.

4. La peine sera une peine privative de liberté de trois ans au plus ou une peine pécuniaire si l'auteur a agi en admettant par erreur que sa victime était âgée de 16 ans au moins alors qu'en usant des précautions voulues il aurait pu éviter l'erreur.

Source : site du Conseil Fédéral, <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19370083/index.html>

D'autre part, ces arguments interrogent également une distinction qu'il est intéressant de relever à savoir celle qui se situe entre la notion de l'Interdit (donc le tabou) et la notion d'interdiction.

En effet, le Code Pénal est composé d'articles qui portent sur des interdictions, c'est-à-dire des actes que l'on argumente comme n'étant pas socialement admis. Une interdiction peut être nommée comme telle parce qu'elle peut être défendue par des arguments et des raisons.

Puis, d'un point de vue anthropologique, l'inceste, est un acte moralement condamnable et revêt le statut d'un Interdit fondamental. Et si l'on reprend la définition de S. Freud (2001) sur le tabou, ce dernier comprend un aspect sacré. C'est-à-dire que le tabou, c'est quelque chose qui ne se fait pas, et cela s'impose tel quel, sans remise en cause possible.

A partir de ces éléments, inclure l'inceste dans le Code Pénal, c'est le nommer en tant qu'interdiction, et non plus en tant qu'Interdit. Cela va donc à l'encontre des arguments anthropologiques qui défendent la prohibition de l'inceste comme un Interdit fondamental, un Interdit aux fondements de notre société. Si l'on reprend ces arguments, cela signifie que l'inceste n'a pas sa place dans le Code Pénal car son « interdiction » s'impose déjà d'elle-même, par son caractère sacré et le tabou qu'il comprend.

C'est alors avec vif intérêt que les questions suivantes s'imposent : le Code Pénal doit-il sanctionner un Interdit fondamental ? Ou alors, l'inceste doit-il rester un tabou ?

Ce questionnement prend corps autour de la signification de l'acte dans un terrain plus large, c'est-à-dire à partir du point de vue de la société. Le point sensible finalement n'est pas la conséquence directe de l'inceste sur la société mais plutôt la représentation que la société a de l'inceste. La première réaction, spontanée et émotionnelle, face à un acte tel que l'inceste, est aversive ; elle exprime un dégoût. Ainsi, la première justification que l'on peut entendre, c'est que l'inceste « ça ne se fait pas », parce que c'est mal. Un point c'est tout. Nous serions alors tentés de suggérer que cette position est adoptée à l'unanimité aujourd'hui dans notre société. Mais ceci reste à être démontré.

Or, si l'on creuse, si l'on interroge, est-il plus important de défendre un point de vue social, c'est-à-dire considérer l'inceste en tant qu'Interdit universel, ou est-il plus important de défendre le point de vue de la liberté individuelle et ainsi favoriser le libre choix de chacun ? Autrement dit, doit-on préserver cet interdit au détriment de la liberté individuelle ? Ou doit-on œuvrer uniquement dans le sens de cette dernière et ainsi permettre l'inceste, au détriment de l'offense que cela peut engendrer, notamment chez les partisans de l'Interdit de l'inceste ? Les arguments qui pourraient tenter de répondre à ce dilemme dépendent de deux positions que l'Etat peut adopter.

En effet, soit l'Etat veut défendre l'individu dans sa singularité et son autonomie, soit il veut prôner et défendre un modèle général qui établit un ordre au sein de la communauté humaine. D'ailleurs, l'Italie, au même titre que l'Espagne et le Portugal, ne condamne pas les relations incestueuses. Mais elle condamne tout de même l'acte si les protagonistes veulent rendre leur relation notoire. En d'autres termes, l'Etat italien, choisi de s'impliquer que si l'inceste veut être rendu public et veut être intégré dans la société. Sans *coming out*, l'inceste n'est pas condamné. Ce cas de figure illustre ici une position où l'Etat articule les deux versants cités dans l'interrogation précédente.

En effet, dans ce cas, le gouvernement italien choisi de protéger à la fois la liberté individuelle, puisqu'il autorise la relation incestueuse entre deux adultes consentants, et la prétendue offense engendrée par cette autorisation, puisque l'Etat intervient lorsque les deux protagonistes décident de faire de leur relation, une union comme une autre. Cela revient à dire que dans cette situation l'Etat tolère une relation sexuelle prohibée, mais ne la promeut pas pour autant. Comme pour éviter que cette relation devienne contagieuse pour le reste de la société et bouleverse un ordre préalablement établi.

En somme, les arguments en faveur de la dépénalisation de l'inceste se prononcent quant à la protection de la liberté individuelle et sexuelle, et protègent l'intimité de l'individu, en prônant son autonomie. Celui-ci est le seul maître de ses choix, à partir du moment où il y consent parfaitement.

4.1.2 Pénaliser l'inceste pour préserver l'Interdit universel qu'il représente et pour protéger l'ordre social.

Illustrons le cas de la France qui, durant la même année que la Suisse, a proposé de pénaliser l'inceste et donc de l'introduire dans le Code pénal. Jadis, dans le système pénal français, comme celui du Portugal et de l'Espagne actuellement, le lien familial constituait une circonstance aggravante de l'infraction sexuelle.

Sur la base de la proposition de loi par l'Assemblée nationale, les arguments en faveur de la pénalisation de l'inceste sont nombreux. En effet, l'inceste est un facteur de risque important de souffrances engendrées chez l'individu, telles que des tentatives de suicide et des pathologies diverses. Cet argument est notamment avancé par l'ensemble des députés de l'Assemblée nationale française, qui ont proposé la loi sur l'inceste en mars 2009 (Assemblée nationale n°1538, mars 2009, p.3). Ainsi, pénaliser l'inceste, permet de prévenir l'individu de se causer du tort, par une réponse juridique.

Comme le stipule le document de proposition de loi (18 mars 2009) : « *L'inceste doit être identifié, prévenu, détecté et combattu. Ses victimes doivent bénéficier d'un accompagnement judiciaire, médical et social plus simple, plus accessible et plus efficace.* ». L'inceste en tant que tel est nommé et sanctionné. Cela devrait permettre aux individus pris dans l'inceste d'en parler. L'inceste est ici reconnu dans sa singularité, et en tant qu'acte spécifique.

De ce fait, insérer l'inceste dans le Code pénal, permet de renforcer un message social, une symbolique particulière. L'Interdit est étayé par un rappel pénal juridique.

Par là, la loi joue le rôle du messenger symbolique qui rappelle les Interdits fondamentaux de la société. Elle véhicule les valeurs, elle traduit les grands axes qui structurent et ordonnent l'ensemble des individus et des relations. Nous rejoignons ici l'argument d'A. Lietti (avril 2011) qui affirme avec force que : « *c'est à cela que servent les lois. A dire : les rapports sexuels entre parents et enfants sont interdits, point barre, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'ingérence psychologique* ».

Elle ajoute avec la même vivacité que : « *les lois sont d'abord là pour affirmer les valeurs fondamentales d'une société, notamment en formalisant les grands tabous : tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne coucheras pas avec ta mère* ». Les lois traduisent la conservation de l'espèce humaine, elles fournissent des repères et installent des principes moraux dans les consciences sans qu'il faille inlassablement les discuter. Ainsi, le droit représente les membres de la société, selon nos valeurs et nos fondements. C'est un langage commun, une norme, qui a une signification sociale.

L'inceste est un acte qui, nous l'avons vu, installe de la confusion. Ainsi, il ne peut pas être en adéquation avec la liberté individuelle. Car, comme le dit D. Müller (avril 2011) : « *La liberté est toujours une liberté responsable et solidaire. L'interdit de l'inceste est libérateur, pour les parents, pour les enfants, pour une société de confiance* ». Pénaliser l'inceste, c'est endosser un pouvoir de dissuasion, prévenir d'un danger menaçant pour notre société. C'est renforcer le cadre de notre société qui est fondée sur l'institution, la famille, les alliances, et les échanges.

D'autre part, la pénalisation de l'inceste garantit une protection à l'aspect généalogique qui, selon P. Legendre (1985), est une mise en scène du cadre juridique. Mise en scène qui permet de mettre en langage cet Interdit et de fonctionner comme : « *l'objection fondatrice au désir humain primordial.* » (P. Legendre, 1985, p. 38). Le cadre juridique régule ainsi par ses injonctions, les pulsions primitives humaines. Il introduit un ordre, mais plus que ça, un *manque de*. Et le manque crée du désir, de l'envie. L'un est donc vital pour l'autre. Le manque et le désir deviennent ainsi vitaux pour le psychisme humain.

Donc le principe généalogique est institué pour empêcher un magma familial et humain. Il limite, il range, il divise et fait ainsi évoluer.

Résumons.

D'une part, dans les arguments en faveur de la dépenalisation de l'inceste, l'Etat se positionne comme ne pouvant encourager la société vers un sens commun du bien. En effet, la vision du bien est trop subjective. Par contre, l'Etat prend position où il peut se prononcer sur des situations où la liberté individuelle est bafouée.

Cela implique le fait que le tort causé à autrui doit être protégé par les instances d'autorité. En effet, il est facile d'affirmer ce qui est mal, et l'inhumain crée souvent consensus. C'est peut-être en ce sens que l'Interdit de l'inceste est aussi fort : parce qu'il semble pointer aisément le mal et qu'il comprend un caractère inhumain.

Puis d'autre part, les arguments à l'encontre de la dépénalisation de l'inceste proposent de penser les répercussions au-delà du couple consentant d'une pratique incestueuse. Selon cette position, remettre en question l'inceste et son consentement, revient à moduler les piliers des sociétés et fragiliser leurs bases éthiques. En somme, la sanction de l'inceste, n'a pas qu'une portée individuelle (où l'on condamne un préjudice d'un individu sur autrui) mais elle défend aussi et surtout les intérêts de la société.

4.2 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau

individuel

Nous choisirons dans ce sous-chapitre de discuter les aspects de la dépénalisation de l'inceste au niveau individuel à partir de l'éthique minimale de Ruwen Ogien. Puis nous reprendrons la notion de consentement que nous aborderons au sein de la cellule familiale.

4.2.1 Aspects éthiques : l'éthique minimale selon Ruwen

Ogien, comme argument pour la dépénalisation de l'inceste

Autour de la question du consentement, il est pertinent d'aborder la position de l'éthique minimale que défend R. Ogien. Si l'on adhère à son point de vue, l'inceste doit être dépénalisé.

R. Ogien (n.d.) affirme que le consentement est une condition nécessaire et suffisante pour permettre un acte sexuel. L'individu est le seul décideur de la nature des relations sexuelles qu'il veut pratiquer. La société n'a donc aucun jugement à porter et doit alors adopter une position neutre. Ceci reprend l'argument de la position en faveur de la dépénalisation de l'inceste, selon lequel l'Etat prône pour une société neutre qui ne peut converger et défendre un bien commun car la définition du bien est propre à chacun.

La société ne peut ainsi faire consensus sur ce qui est juste ou bon pour l'individu. Cette neutralité octroie par ailleurs une impartialité envers chacun. Puisqu'aucune pratique n'est mieux qu'une autre ou n'est davantage valorisée, l'individu semble être le seul à décider de ce qui est bien pour lui et des orientations sexuelles qu'il souhaite suivre.

A partir de cette validation, un acte sexuel ne revêt aucun caractère moralement condamnable. R. Ogien (2007, 2011) soutient que la société n'a aucun rôle à jouer dans la vie privée de l'individu. Un acte sexuel n'impose pas comme unique but la reproduction de l'espèce et n'exige pas comme seul critère l'intentionnalité d'un désir. Il ne peut être évalué qu'à partir du consentement. Même si l'inceste apparaît comme immoral socialement, il ne cause pas de tort à autrui à partir du moment où les deux protagonistes de l'acte incestueux sont consentants. De ce fait, un acte sexuel qui n'est pas reconnu par la majorité, n'a pas besoin d'être le fruit d'une décision raisonnable.

R. Ogien (2007) ajoute alors qu'un acte est moralement condamnable s'il cause du tort à autrui : « *Personnellement, j'estime que dans la sexualité comme dans les affaires humaines, la seule chose qui compte, du point de vue éthique, c'est de ne pas nuire directement et volontairement aux autres. Le reste, c'est du moralisme inutile.* » (R. Ogien, 2007, p.30). Ce critère de nuisance est suffisant pour pouvoir agir et punir l'auteur d'un acte.

Sa position défend alors les crimes sans victimes et le principe de bienfaisance. Il explique d'ailleurs que si nous prononçons une certaine aversion pour l'inceste sans être vraiment capable d'apporter une justification claire, cela est dû au fait que nous avons tendance à condamner moralement toutes les fautes, avec ou sans victimes. Peut-être parce que ces questions touchent à des interdits qualifiés comme universels, et nous en faisons donc des obligations morales.

R. Ogien (n.d.) distingue également le bien et le mal que l'on fait aux autres et celui que l'on se fait à soi-même.

En effet, R. Ogien (n.d.) prétend que nous n'avons pas de devoir envers nous-même. Un acte est moral que parce qu'il implique autrui. Ce qui différencie ces deux statuts selon lui, ce sont la *motivation* et la *volonté*. En effet, dans les devoirs que les individus ont envers les autres, ils sont obligés de respecter ce qu'ils doivent ou ne doivent pas à l'autre.

Ils ont des raisons imposées de l'extérieur, qui les poussent à obéir à certains devoirs moraux. R. Ogien (n.d.) donne notamment comme exemple d'illustration, le cas d'une dette que l'on doit à quelqu'un. Il expose aussi les droits inaliénables : « *comme le droit de ne pas être réduit en esclavage ou de ne pas être torturé* » (R. Ogien, n.d., p.11). Les individus n'ont pas le droit de réduire les autres à l'esclavage parce qu'ils violeraient les droits humains, la liberté humaine et parce qu'ils causeraient du tort à autrui. La définition de la morale implique la reconnaissance de l'altérité, sans quoi ce n'est pas de la morale.

En revanche, lorsqu'il s'agit de lui-même, l'individu est le seul garant de ce qu'il fait. Par là, ce n'est donc pas du ressort de l'Etat de tenter de protéger l'individu contre lui-même. Il a pleinement le droit de décider du mode de vie qu'il souhaite adopter car il serait impossible de transformer la conception singulière de la vie en un consensus, ou en une morale universelle.

4.2.2 Logique incestueuse de séduction ou conviction de la victime : entre lien de dépendance, emprise et loyauté familiale pour une pénalisation de l'inceste.

A. Montas et G. Roussel (2010) abordent la notion de contrainte à travers l'inceste : « *Lorsqu'il est question d'inceste, la contrainte résulte, du fait de la nature familiale de la relation.* » (A. Montas et G. Roussel, 2010, p.305). A travers cette citation, la notion de consentement semble difficilement abordable au sein de la cellule familiale.

Premièrement, le consentement revêt une dimension juridique. Dans ce cas, on parle de consentement libre et éclairé (O. Guillod, 1993). C'est un droit fondamental à l'autodétermination qui inclut la liberté de déterminer le sort de son propre corps. Il se fonde sur le respect de la liberté individuelle et promeut l'autonomie de la personne. Les deux conditions pour valider le consentement d'un individu sont l'assentiment et la connaissance (O. Guillod, 1993). Ces deux conditions garantissent la transparence face à l'acte et au choix qui s'imposent à l'individu.

Cela signifie que l'individu est non seulement le maître de ses choix, mais aussi que le consentement, en tant que terme juridique, doit pouvoir démontrer que l'individu est parfaitement conscient et informé de ce que son choix engage.

On ne peut donc parler de consentement sans parler de capacité de discernement. Mais comment un individu peut-il assurer et affirmer son choix, dans un contexte où des principes tels que l'emprise, la loyauté prédisposent le sujet à suivre une voie plutôt qu'une autre ?

Allons examiner ces principes de plus près pour étayer notre propos.

L'emprise que suppose le lien familial sur l'individu, peut suffire à la soumission à l'acte. De par les liens affectifs qui existent de toute manière entre l'auteur de l'inceste et l'individu pris dans l'inceste. Parler de consentement est ainsi compromis.

De nombreux cas⁹ montrent que l'individu pris dans l'inceste, garde le silence. Pour lui, ce qui arrive est peut-être normal ou excusable. L'Interdit de l'inceste étant absent dans la construction psychique, aucune barrière n'est érigée. Les précédents chapitres ont démontré à quel point l'inceste est une réparation d'un vide affectif, et d'un manque affectif familial certain. Cet acte apparaît alors comme le seul moyen concret de garder un lien familial quelconque, peu importe son caractère et sa nature : « *She feared that if the incest were stopped, she would risk her brothers' rejection, and would lose the only affection she had from family members.* » (M. Laviola, 1989, p.269). Le consentement n'a donc pas lieu d'être dans un contexte pathologique marqué préalablement par des liens qui influencent les individus pris dans l'inceste.

D'autre part, consentir à l'inceste, c'est prouver une certaine loyauté familiale, c'est garder un lien avec la famille. Le dénoncer, c'est risquer de tout perdre, de perdre ce milieu de référence pour l'individu.

Il est difficile de parler de relation sexuelle libre, dans un contexte aussi spécifique où se déploie l'inceste.

⁹ Laviola, M. (1989). Effects of Older Brother-Younger Sister Incest : A Review of Four Cases. *Journal of Family Violence*, 4 (3), 259-274

Ce serait même mélanger deux contextes contradictoires car : « *l'inceste, même consenti, ne se réduit pas à l'addition intime de deux complicités privées dont la maturité adulte serait la seule caution. Par définition, l'inceste introduit du conjugal dans le parental, de la symétrie sexuelle dans la verticalité générationnelle. La « trans-parente », comme son nom l'indique, veut ici en finir avec la différence parentale ainsi qu'avec la condition spécifique de frère et sœur. L'inceste demeure toujours un acte qui prête et qui porte à mélange, un acte de confusion et de perversion* ». (D. Müller, 12 avril 2011, p.2).

Dans le cas où l'inceste est dépenalisé, cela signifie qu'il est autorisé entre deux adultes consentants. La majorité sexuelle étant située à 16 ans en Suisse, les adolescents sont aussi concernés. Abordons donc cet autre contexte où il est également difficile de parler de consentement : la période de l'adolescence.

L'adolescence étant une période de mutation, peut-on vraiment parler de consentement et de capacité de discernement ?

Nombre d'auteurs (on citera notamment P. Jeammet, J. Guillaumin, P. Roman), parlent de « processus » à l'adolescence. Ce n'est pas sans penser à E. Erickson qui est l'un des pionniers du débat de l'enjeu identitaire que l'on rencontre à l'adolescence. Plus qu'un processus, l'adolescence est une période de « crise » selon lui. C'est donc une période de remise en questions, de troubles.

P. Roman (2012) écrit : « *l'accès à la maturité sexuelle réactive ainsi, au plan psychique, les fantasmes incestueux et parricides de l'Œdipe. En rendant possible la réalisation de ces fantasmes, les changements corporels imposent, au plan psychique, un travail de renoncement et de deuil, portant sur l'infantile et les objets de l'enfance. Ce travail peut s'avérer difficile chez des sujets présentant d'importantes failles narcissiques, comme en témoigne la clinique des adolescents engagés dans des agirs sexuels violents.* » (P. Roman, 2012, p.18). Il y a donc indéniablement un travail de reconstruction à l'adolescence. Où les enjeux oedipiens, narcissiques, se ré-imposent sur le devant de la scène psychique.

S'il y a inceste à cette période, comment garantir alors qu'il y a un consentement libre et éclairé, sain et réfléchi ? L'adolescent se perd, dans une période de vie où il se cherche en tant que sujet.

Il est donc clair ici, que d'un point de vue psychique, l'inceste n'est en rien un acte sexuel libre qui exprime un consentement mutuel entre deux individus qui s'aiment et se chérissent.

L'inceste à l'adolescence empêche ce travail de (re)construction psychique, où « *renoncer à la satisfaction immédiate de ses désirs (dont on peut comprendre la fonction de survie narcissique face au risque que représente la discontinuité à laquelle confronte la puberté), [permet de] miser sur d'autres modes d'investissement qui, passant par une préoccupation pour l'altérité, peuvent inscrire l'adolescent dans un projet* » (P. Roman, 2012, p.26).

L'adolescence semble ainsi constituer une période qui abrite une attraction pour le traumatisme, un besoin de traumatisme. C'est aussi une période d'invitation à la transgression (P. Roman, 2012). Cela semble d'autant plus parlant au sein de la société occidentale actuelle, qui invite l'individu à la libération des pulsions, à l'épanouissement sexuel et à la prise de risque.

Au vu de ces différents propos, il semble difficile de parler de choix face à la réalisation de l'inceste. En effet, les sujets pris dans une dynamique familiale, sont indéniablement soumis aussi aux principes de cette dernière, qui d'une manière ou d'une autre l'influencera dans son parti pris sans qu'il soit pour autant en mesure d'affirmer un choix éclairé et rationnel.

4.3 La dépénalisation de l'inceste : enjeux au niveau familial

Les enjeux familiaux que présente la dépénalisation de l'inceste seront discutés dans un premier temps à partir des aspects biologiques et génétiques qui touchent à l'inceste. Dans un deuxième temps, nous parlerons de l'impact et des possibles implications que cette dépénalisation peut engendrer sur le milieu de référence de notre société : la famille.

4.3.1 Enjeux biologiques, pour une pénalisation de l'inceste

R. Ogien (2007) souligne l'importance de la famille, en tant qu'institution de notre société, il nous avertit ainsi des conséquences possibles si cette institution est bouleversée : « *La famille dans la forme hétérosexuelle que nous connaissons, sans confusion des genres et des générations est le garant ultime de la santé mentale des individus et de la société. Remettre en cause cette institution aurait des conséquences funestes : engendrer des masses de barbares et de psychotiques.* » (R. Ogien, 2007, p.36). Bien qu'elle reprenne qu'une mince partie des propos avancés dans ce sous-chapitre, cette citation reprend les arguments exposés précédemment sur l'impact de l'inceste au niveau psychique. En effet, les chapitres précédents ont montré que l'inceste avait un pouvoir déstructurant important. Nous avons également mentionné dans ce chapitre que l'Assemblée nationale française (mars 2009) soutient que l'inceste provoque des pathologies mentales importantes.

En ce qui concerne l'impact « physique », génétique de l'inceste, H. Bagheri (janvier 2011), rapporte dans une interview pour swissinfo, que « *plus on a de gènes en commun et plus les probabilités que les choses tournent mal sont grandes* ». (H. Bagheri, janvier 2011). Ainsi, la consanguinité présente un risque génétique important et n'assure pas la naissance d'enfants en bonne santé.

De plus, si l'on autorise l'inceste entre deux adultes consentants, cela sous-entend également qu'il leur est permis de procréer, cumulant ainsi ce principe de l'identité comme le soutient F. Héritier (2002).

Nous pouvons alors nous demander si l'interdiction de l'inceste au niveau psychique, social et législatif n'est-elle pas garante d'une certaine forme de santé mentale et physique ?

L'effet Westermarck¹⁰ expliquerait que l'individu naît avec une aversion à l'attrait sexuel pour un individu ayant la même parenté que lui. Cette théorie interroge la théorie freudienne qui rappelle qu'il exprime des sentiments incestueux inconscients innés. Ainsi, selon cet effet, l'individu serait naturellement constitué pour diversifier génétiquement son espèce. Pour reprendre la théorie de C. Lévi-Strauss, le désir sexuel entre deux membres d'une même famille est contre nature. Cela expliquerait alors ce principe d'échange, à la base de notre société, où l'individu cherche son partenaire à l'extérieur de la cellule familiale.

Nous pouvons parler ici de la notion de consanguinité, qui comprend tout l'aspect biologique de l'être humain. Sont consanguins, les individus parentés par le sang et ayant un ancêtre commun. La consanguinité fait disparaître le caractère aléatoire de la société, où les partenaires ne se rencontrent plus sur la base d'un échange, mais à partir du lien de parenté. La diversité génétique ne devient plus un des aspects de notre société. Les principes d'échange, de communication ou d'alliance n'ont pour leur part, plus lieu d'être. C'est le lien de sang pur qui est conservé et dans un tel contexte, difficile d'y trouver une quelconque évolution de l'espèce humaine.

Ainsi, l'inceste est contre nature, et contre culture, car il empêche la diversité des individus. Mais aussi parce qu'il produit des générations qui ne garantissent pas la bonne santé physique, ou même mentale. On peut se demander comment va être accueilli un enfant issu d'inceste dans la société. Comment va-t-on lui expliquer sa « différence » au point de vue social. L'interdit de l'inceste c'est aussi une manière d'entretenir et de répéter ce pour quoi est fait l'individu : la reproduction.

¹⁰ Durkheim, E. (2002). *Origine du mariage dans l'espèce humaine d'après Westermarck*. Edition numérique établie par Jean-Marie Tremblay. (Edition originale, 1985). Consulté à http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_3/textes_3_3/durkheim_origine_mariage.pdf

« *L'effet Westermarck est le nom donné au phénomène de l'évitement naturel de l'inceste étudié par Edward Westermarck dans plusieurs de ses œuvres, et en particulier dans Histoire du mariage* ». Citation consultée sur le moteur de recherche scientifique *Cyclopaedia.net*. Consulté à <http://fr.cyclopaedia.net/wiki/Effet-Westermarck>

Mais comme le précise P. Legendre (1985), « *non pas, apte à reproduire son semblable ; mais plutôt, apte à se reproduire dans son semblable* » (P. Legendre, 1985, p.75). Là se situe toute la nuance et les enjeux narcissiques dont il a été question aux chapitres précédents. La reproduction de l'espèce doit être dans un but de perpétuation de l'espèce, d'évolution, et non pas dans une perspective de reproduction du même. Sans quoi les enjeux identitaires auraient du mal à trouver leur place.

Puis d'autre part, si l'on autorise la consanguinité, et les relations sexuelles entre proches parents, nous pouvons reprendre la position éthique minimale. En effet, dans ce cas, nous pouvons dire qu'il y a un tort causé à autrui, autrui étant la descendance. La consanguinité augmentant les chances de maladies génétiques, il n'est donc pas moralement acceptable de prendre le risque de produire des enfants qui ne seraient pas en bonne santé. La question serait alors de savoir jusqu'à quel point l'Etat ou la société peut décider à la place des parents quels enfants ils ont le droit d'avoir ou non. Mais il paraît évident que dans une société qui prône la bonne santé mentale et physique, l'inceste ne saurait être admis.

4.3.2 La disparition de la cellule familiale comme milieu de référence de notre société, pour une pénalisation de l'inceste

Les considérations psychologiques en ce qui concerne l'aspect familial de l'inceste, ont été discutées dans le chapitre 3 de ce travail. Nous avons vu que l'inceste est le résultat d'une souffrance familiale et qu'il déstructure la famille en introduisant de la confusion dans les places et les générations.

La famille est une histoire partagée. Le sujet naît aussi parce qu'il appartient à une famille. Il a besoin de savoir où il est pour savoir qui il est. Il a besoin de s'inscrire dans un lien particulier, d'abord de filiation, de fraternité, puis d'alliance. Le sujet « *se construit dans l'enveloppement et le tissage des liens qui le fondent, le nourrissent, le protègent : reconnu par ceux qui l'accueillent, soumis aux exigences et aux règles de l'ensemble* » (E. Granjon, 2011, p.192).

Si aucun lien ne le protège, et si les exigences et les règles de cet ensemble qu'est la famille disparaissent, que reste-t-il ? Que reste-t-il sinon qu'un ensemble ou le lien de protection, le lien d'appartenance et d'existence ne sont plus respectés.

Mélanger et rendre confus le tout, ôterait le sujet de ses repères. « *L'écrasement entre lien d'alliance, lien de filiation et lien consanguin, détruit la temporalité et remet en question le mythe fondateur de la famille, qui est fondé sur le tabou de l'inceste* ». (R. Jaitin, 2006, p.85). Sans cet Interdit, l'individu n'est plus sujet de la filiation.

Dépénaliser l'inceste, c'est ne plus le nommer en tant que tel dans la loi positive, ne plus nommer les règles et les exigences qui lui sont attachées. C'est lui attribuer un caractère qui le rend accepté au sein de la cellule familiale. Les frontières familiales sont franchies, les liens ne sont plus protégés. On ne peut plus parler d'histoire, d'héritage ou de filiation. Puisque pour qu'il y ait tout cela, la présence d'une structure est fondamentale. Avec les règles et les exigences qui disparaissent, c'est aussi l'interdit qui s'en va. Ainsi résume P. Legendre (1985) : « *s'il n'était fait obstacle à la poussée incestueuse -non pas en tant que pulsion de l'individu, mais comme fantasme inconscient du sujet de la parole-, l'individualisation du sujet serait impossible, l'humanité deviendrait folle et, dans ces conditions, aucune société ne survivrait. En d'autres termes, différencier les humains en les classant selon la loi de l'espèce, c'est-à-dire dans une perspective de reproduction, est l'une des fonctions élémentaires de la généalogie* » (P. Legendre, 1985, p.37).

L'inceste abolit l'ordre des générations. Les membres ne peuvent plus se définir ayant une place définie et propre. Le père peut être à la fois le grand-père, la fille, la mère, sa fille, sa sœur. La sœur peut-être la femme, et sa mère, sa belle-mère. Comment garantir une structure claire dans une telle confusion ? Et s'il n'y a pas d'enchaînement, de structure dans les liens, comment assurer la transmission ? Comment transmettre une histoire de famille, quand même cette dernière n'en est pas vraiment une ? Il est difficile de penser ces notions dans un contexte sans une institution généalogique. Il semble que le fait d'imposer des limites et une structure aux individus, est indispensable à la survie de l'espèce humaine et différencie cette dernière de l'espèce animale. Tous ces fonctionnements ne peuvent pas exister sans une structure familiale.

Si l'enfant se retrouve à deux places différentes, face à des configurations confuses, il ne sait plus où il est et ne peut pas se développer dans les meilleures conditions. Malgré l'évolution des configurations familiales d'aujourd'hui (et l'on pensera ici aux relations homosexuelles, aux familles recomposées), les nouveaux types de figures familiales occupent chacune une place définie, et une seule. Dans une famille où le couple est homosexuel par exemple, on ne peut pas dire que l'un des deux pères est aussi le frère. Il ne joue pas deux rôles différents mais assure bien son rôle de figure paternelle ou maternelle. Même s'il n'y a pas de lien parenté, les rôles et places symboliques sont assurés. Ainsi, la fonction structurante de la famille n'est pas remise en cause.

La famille se définit par un ensemble de personnes qui se caractérise par des liens de parenté, de sang et d'alliance¹¹. La connotation sexuelle est incluse implicitement dans cette définition. Or, dépénaliser l'inceste, c'est introduire explicitement cette connotation sexuelle. Voilà encore un aspect qui dissout la famille. L'inceste introduit une configuration différente à la famille. La famille se replie sur elle-même, et ce repli n'a aucun avenir. Et si l'on reprend les termes de D. Müller cités plus haut (2011), l'inceste introduit de la symétrie dans la famille, alors que cette dernière est caractérisée par l'asymétrie et par un ordre symbolique. Notons par contre, que dans le cas de frères et sœurs, cette symétrie est déjà présente, puisque c'est la seule configuration familiale qui présente une horizontalité générationnelle.

Si l'on considère que la famille est un milieu de référence pour notre société actuelle, alors l'inceste doit être interdit, et doit être reconnu comme une infraction spécifique à part entière. Notamment parce qu'il porte atteinte à ce milieu de référence, en le déstructurant. La pénalisation va donc dans un sens où l'on protège un certain type de lien familial. Pénaliser l'inceste c'est protéger la généalogie et c'est encourager la transmission et les liens de filiation.

¹¹ Famille. In *Le Petit Larousse illustré*, 2009, p. 408.

Voici quelques propos d' E. Granjon (2011) qui ne peuvent qu'éclairer la réflexion : « *L'alliance paradoxale et contre nature de Philia (qui impose identité, continuité et interdisant la sexualité) et Eros, (qui implique altérité, sexualité et renouvellement) fonde ainsi le lien familial, où la question de la permanence et de la continuité est confrontée à celle du renouvellement et de la différenciation. Dans ce groupe où règnent ces deux types de liens, où filiation et sexualité cohabitent, narcissisme et objectalité tissent leurs fibres ; le respect de certaines règles (d'exogamie et d'interdit de l'inceste ainsi que d'interdit de parricide et d'infanticide) est nécessaire et participe à la construction, à la cohésion et à la permanence de ce groupe, et organise la vie psychique de la famille et en famille* ». (E. Granjon, 2011, p.193).

C'est donc par ces règles et ces délimitations que la famille existe et se définit en tant que telle. Si un lien prend le dessus sur l'autre, alors on ne peut plus parler de cohabitation, ni de groupe familial. Tout devient permis, tout se mélange. Plus besoin d'utiliser des termes pour qualifier les relations, ou de réfléchir à des structures pour les organiser.

Conclusion

La dépénalisation de l'inceste comprend plusieurs enjeux, et engage aussi un débat moral et éthique. Divers points de vue et arguments s'opposent.

Dépénaliser l'inceste signifie soutenir une promiscuité problématique au sein de la famille et défendre une définition hésitante, voire nouvelle, de cette dernière. L'Etat n'est plus le seul garant du lien social. Cela amène les protagonistes du débat à se demander si la loi est garante de la liberté individuelle et de la vie privée, ou de la liberté d'autrui et de la protection de l'ordre social. Il semble que dans la société occidentale, bien que fervente de l'individualisme, elle ne peut autoriser une liberté individuelle sans prendre en compte la cohésion du groupe social. Sinon, cela reviendrait à dire que l'individu peut se passer de tout ordre.

Conclusion

Ce travail a tenté de démontrer que l'inceste au sein d'une fratrie, signifiait une démission des instances parentales. Nous avons voulu comprendre le sens de l'inceste au sein de la structure familiale mais aussi au sein de la structure interne de l'individu. L'inceste est alors à penser comme une violence familiale, qui en aucun cas ne revêt un rôle structurant pour l'individu, sa famille, ou même la société dans laquelle il vit. Le cas de figure de l'inceste fraternel nous a permis de nous mettre face aux enjeux que pouvait présenter la dépénalisation de l'inceste. Ce projet de loi ne touche pas seulement à la question du consentement, mais soulève et bouleverse les conceptions, les valeurs de notre société, et donc ses fondements anthropologiques. A travers un souci de protéger les droits de l'individu, sa liberté, la dépénalisation de l'inceste signifie aussi une démission des instances d'autorité. En effet, par ce projet de loi, le cadre juridique perd ses fonctions essentielles : il ne réprime plus, puisque l'inceste ne serait plus puni. Il ne dissuade plus, puisque le prétendu consentement suffit au pouvoir décisif de l'individu. Et enfin, il n'éduque plus, puisque l'inceste n'est plus nommé en tant que tel, ni même expliqué.

Il semble alors difficile de vouloir abroger une loi sur le seul motif de la protection de l'intégrité sexuelle.

Dans une société où la sexualité est loin d'être un tabou, où l'individu est encouragé à transgresser, à sans arrêt prendre des risques et repousser les limites, il serait temps de s'interroger sur les valeurs que nous voulons promouvoir à travers ces nouvelles configurations. Il paraît important de s'interroger sur le sens que nous donnons à la famille, mais aussi sur le rôle qu'elle se doit d'apporter dans la vie de l'individu et pour notre société. La question serait alors plutôt de savoir s'il est vraiment utile de dépénaliser l'inceste, où s'il ne serait pas plus judicieux d'adapter la loi de l'inceste aux nouvelles conceptions de la famille, de la liberté individuelle et de la sexualité. En effet, aujourd'hui les liens de parenté et de consanguinité priment moins que l'avènement de nouvelles dynamiques familiales telles que l'adoption, les familles recomposées ou l'homosexualité.

L'individu évolue, notre société aussi. Mais cela ne signifie pas pour autant que les devoirs éducatifs les plus fondamentaux doivent disparaître.

Ce travail propose aussi d'interroger la relation entre la loi positive, c'est-à-dire juridique, et la loi symbolique, c'est-à-dire celle qui émane et qui s'impose d'elle-même. En effet, la loi positive garantit l'effectivité de la loi symbolique. Elle gère l'ambivalence, le paradoxe que sous-entend la loi symbolique : tout ce qui est interdit par la loi symbolique fera l'objet d'un désir chez l'être humain, de transgression de cet interdit. Ce dernier sera considéré comme une tentation, vers laquelle l'individu va tendre. Ce paradoxe est structurant pour l'individu, puisque il régit les rapports entre soi et l'autre. Il permet d'introduire du manque dans le psychisme humain, puisque l'interdit provoque de la frustration, et le manque est vital au désir. La loi positive fournit des prescriptions et des interdits concrets. Elle doit faire sens pour les individus, elle doit construire et s'adapter, et non pas distribuer des peines et des sanctions à partir d'une logique sans fondements. La loi symbolique, quant à elle, doit constituer un cadre et fixer des limites pour vivre en commun et octroyer une responsabilité à chacun. Sans ce cadre, il est difficile d'établir la différence et l'écart entre la disposition de soi et le fait d'être membre d'une société. Or, la dépénalisation de l'inceste, l'inceste lui-même, vient menacer ce cadre et ces limites imposés par la loi symbolique. Ce n'est pas sans s'interroger alors sur le fait de devoir ou non poser des limites à la disposition de soi et donc à la liberté individuelle. En effet, le fait de délimiter cette dernière, n'est-il pas une manière de garantir un bon fonctionnement, sain et structuré, au sein du psychisme humain et au sein de la société dans laquelle il vit ?

Dépénaliser l'inceste, c'est le banaliser.

Pour des raisons stratégiques et pour garantir la liberté individuelle des personnes consentantes, on en vient à nier le droit des sujets non consentants à être reconnus comme victimes d'un acte, dont la portée va au-delà d'une « seule » agression sexuelle.

Bibliographie

- Assemblée Nationale Française. (2009, 18 mars). *Proposition de loi*. Communication présentée par les députés de l'assemblée nationale française n°1538, Palais Bourbon, Paris, France.
Consulté à <http://www.assemblee-nationale.fr/13/propositions/pion1538.asp>
- Balier, C. (2000). Psychopathologie des agresseurs sexuels selon un modèle psychanalytique. In A. Ciavaldini & C. Balier (Eds), *Agressions sexuelles : pathologies, suivis thérapeutiques et cadre judiciaire* (pp. 9-15). Paris, France : Masson.
- Bauchet, P., Dieu, E., Sorel, O. (2012). Le système familial incestueux. *Revue européenne de psychologie et de droit*.
Consulté à http://www.psyetdroit.eu/wp-content/uploads/2012/10/PBEDOS-Le-système_familial_incestueux.pdf
- Boisson, M. (2006). Penser la famille comme institution, penser l'institution de la filiation. La recherche contemporaine en quête de sens commun. *Informations sociales*, 3(131), 102-111. Consulté à <http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2006-3-page-102.htm>
- Camus-Donnet, D. (2008). La fonction fraternelle. *Revue française de psychanalyse*, 72(8), 409-417. doi : 10.3917/rfp.722.0409
- Ciavaldini, A. (2001a). La famille de l'agresseur sexuel. Conditions du suivi thérapeutique en cas d'obligation de soins. *Le Divan familial. Revue de thérapie familiale psychanalytique*, 6(1), 25-34. doi : 10.3917/difa.006.0025
- Ciavaldini, A. (2001b). L'acte d'agression sexuelle comme aboutissement de vécus carenciels dans l'environnement primaire et l'inachèvement de la transitionnalité. In *Psychopathologie des agresseurs sexuels* (pp. 169-182). Paris, France : Masson.
- Ciccone, A. (2012). *La transmission psychique inconsciente* (2^{ème} éd.). Paris, France : Dunod.

- Collaud, T. (2010, décembre). Prise de position concernant l'inceste. Réponse à la consultation concernant la loi fédérale sur l'harmonisation des peines dans le Code pénal, le Code pénal militaire et le droit pénal accessoire.
Consulté à <http://www.eveques.ch/documents/communiqués/prise-de-position-concernant-l-inceste>
- Darves-Bornoz, J.-M. (2000). Dans le champ du traumatisme : paradigme et point singulier des violences sexuelles. In A. Ciavaldini & C. Balier (Eds), *Agressions sexuelles : pathologies, suivis thérapeutiques et cadre judiciaire* (pp. 17-25). Paris, France : Masson.
- De Luca, M. (2010). Inceste et scarifications : inceste fraternel et registre partiel. *L'évolution psychiatrique*, 75(1), 165–181. doi : 10.1016/j.evopsy.2009.12.013
- De Souza Campos Paiva, M.-L., Gomes, I.-C. (2007). Violence familiale, transgénérationnel et pacte dénégatif. *Le Divan familial. Revue de thérapie familiale psychanalytique*, 18(1), 139–152. doi : 10.3917/difa.018.0139
- Freud, S. (2001). *Totem et tabou* (S. Jankélévitch, Trad.). Paris, France: Payot. (Edition originale, 1912-1913).
- Granjon, E. (2005). Les configurations du lien familial. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2(45), 151-158. doi : 10.3917/rppg.045.0151
- Granjon, E. (2011). La thérapie familiale, lieu d'élaboration du transgénérationnel. In J.-B. Chapelier & D. Roffat (Eds), *Groupe, contenance et créativité* (pp. 191-202). Toulouse, France : Eres.
- Grimm-Honlet, S. (1999). Figures de relations fraternelles incestueuses. In O. Bourguignon (ed.), *Le fraternel* (pp. 129-142). Paris, France : Dunod.
- Guillod, O. (1993). Le consentement libre et éclairé : de la théorie à la pratique. In *Le consentement éclairé du patient : comment briser le mur du silence* (pp. 67-74). Sion, Suisse : Institut Universitaire Kurt Bösch.
- Haesevoets, Y.-H. L. (2003). Introduction : l'inceste, un non-sens existentiel et universel. In *L'enfant Victime D'inceste : De La Séduction Traumatique à La Violence Sexuelle* (pp.13-19). Paris, France : De Boeck.
- Haesevoets, Y.-H. L. (2003). Définitions et variations : de la mythologie à la clinique actuelle. In *L'enfant Victime D'inceste : De La Séduction Traumatique à La Violence Sexuelle* (pp.21-38). Paris, France : De Boeck.

- Haesevoets, Y.-H. L. (2003). La famille à transactions incestueuses. In *L'enfant Victime D'inceste : De La Séduction Traumatique à La Violence Sexuelle* (pp.39-53). Paris, France : De Boeck.
- Héritier, F. (2002). *Les Deux Soeurs Et Leur Mère*. Paris, France : Odile Jacob.
- Héritier, F., Cyrulnik, B., Naouri, A. (2010). *De l'inceste*. Paris, France : Odile Jacob.
- Homayoun, B. (2011, janvier). *L'inceste repose souvent sur une prise de pouvoir*. Interview par J.M. Berthoud, swissinfo.
Consulté à
http://www.swissinfo.ch/fre/societe/L_inceste_repose_souvent_sur_une_prise_de_pouvoir.html?cid=29228306
- Jaitin, R. (2003). L'inceste fraternel. *Le divan familial. Revue de thérapie familiale psychanalytique*, (10), 145-157.
- Jaitin, R. (2006). *Clinique de l'inceste fraternel*. Paris, France : Dunod.
- Kaës, R. (2002). Le problème psychanalytique du générationnel : objets, processus et dispositifs d'analyse. *Filigrane*, 11(1), 109-120.
Consulté à
http://benhurtelug.quebec.ca/SPIP/filigrane/squelettes/docs/vol11_no1_printemps/jKaes.pdf
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Paris, France : Dunod.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (2007). *Vocabulaire de la psychanalyse* (5^{ème} éd.). Paris, France : Quadrige.
- Laviola, M. (1989). Effects of Older Brother-Younger Sister Incest : A Review of Four Cases. *Journal of Family Violence*, 4(3), 259-274. doi : 10.1007/BF00980427
- Legendre, P. (1985). Introduction. In *Leçon IV. L'incalculable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident* (pp. 9-20). Paris, France : Fayard.
- Legendre, P. (1985). Première partie : le commerce de l'objet absolu. In *Leçon IV. L'incalculable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident* (pp. 21-110). Paris, France : Fayard.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Les structures élémentaires de la parenté* (2^{ème} éd.). Berlin, Allemagne : Mouton de Gruyter.

- Le Petit Larousse illustré 2010 (2009). Paris, France : Larousse.
- Lietti, A. (2011, 4 avril). A propos d'inceste, Madame Roth-Bernarsconi. *Le Temps*. Consulté à <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/34cc06c2-5e32-11e0-a58d4f2395e7177d%7C0#.UpDtiKXokb8>
- Montas, A., Roussel, G. (2010). La pénalisation explicite de l'inceste : nommer l'innommable. *Archives de politique criminelle*, (32), 289–308.
- Müller, D. (2006). Transcendance et fragilité des valeurs. Pour une éthique universelle, pluraliste et démocratique. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3(240), 61-74. doi : 10-3917/retm.240.0061
- Müller, D. (2011, 12 avril). L'inceste, un interdit libérateur et protecteur. *Le Temps*. Consulté à <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/07e1767e-6468-11e0-87e3-0d5f8c36aeb1#.UpSjEaXokb8>
- Ogien, R. (2007). Qu'est-ce que la liberté sexuelle négative ? In *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale* (pp.21-27). Paris, France : La Musardine.
- Ogien, R. (2007). A qui profite la critique du consentement ? In *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale* (pp.27-41). Paris, France : La Musardine.
- Ogien, R. (2011). L'inceste en toute innocence. In *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine. Et autres questions de philosophie morale expérimentale* (pp. 101–122). Paris, France : Grasset et Fasquelle.
- Ogien, R. (n.d.). Minimaliste ou maximaliste ? Deux visions de l'éthique. Consulté à http://cafephilosophia.unblog.fr/files/2013/02/ruwen_ogien_conference.pdf
- Parat, H. (2004). *L'inceste*. Paris, France : PUF.
- Picoche, J. (2002). *Dictionnaire étymologique du français*. Paris, France : Le Robert.
- Pulman, B. (2003). Malinowski et la liberté sexuelle des Trobriandais. *L'homme*, (166). Consulté à : <http://lhomme.revues.org/216?file=1>
- Racamier, P.-C. (1992). *Le génie des origines : psychanalyse et psychoses*. Paris, France : Payot.
- Racamier, P.-C. (2010). *L'inceste et l'incestuel*. Paris, France : Dunod.
- Roman, P., & Ravit, M. (2006). La violence sexuelle dans la famille et la mise à l'épreuve des liens fraternels. *Cahiers de psychologie clinique*, 27(2), 11-26. doi : 10.3917/cpc.027.26

- Roman, P. (2012). *Les violences sexuelles à l'adolescence. Comprendre, accueillir, prévenir*. Issy-les-Moulineaux, France : Elsevier Masson.
- Roth-Bernarsconi, M. (2011, 01 avril). Parlons d'inceste sans tabou. *Le Temps*. Consulté à http://www.letemps.ch/Page/Uuid/9f0b2ae0-5bd0-11e0-8a1b-d9919e58fd1c/Parlons_dinceste_sans_tabou#.UpDtDaXokb8
- Roudot-Granoux, C. (2013). Quand l'inceste révèle le vampirisme. *Le journal des psychologues*, (310), 63-68.
- Ruffiot, A., Eiguer, A. & Litovsky, D., Gear, M.-C. & Liendo, E.-C., Perrot, J. (1981). *La thérapie familiale psychanalytique*. Paris, France : Dunod.
- Savin, B. (2000). Sujets auteurs d'inceste. In A. Ciavaldini & C. Balier (Eds), *Agressions sexuelles : pathologies, suivis thérapeutiques et cadre judiciaire* (pp. 27-37). Paris, France : Masson.
- Scelles, R. (2004). Séduction fraternelle et processus de transformation des liens familiaux. *Dialogue*, 164(2), 34-46. Doi : 10.3917/dia.164.0034
- Service des affaires européennes (février 2002). La répression de l'inceste. N° LC 102. Consulté à <http://www.senat.fr/notice-rapport/2001/lc102-notice.html>
- Talpin, J.-M. (1993). Transmission et inceste dans la fratrie. A partir de "la pluie d'été" de M. Duras. *Adolescence*, 11(2).
- Talpin, J.-M. (2003). La fratrie orpheline et l'inceste. *Le divan familial. Revue de thérapie familiale psychanalytique*, (10), 135-144.
- Widmer, E. (1999). Introduction. In *Les relations fraternelles chez les adolescents* (pp. 1-16). Paris, France : PUF