

Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui : mythe, complexe d'Œdipe et processus de subjectivation

Auteur(s) : François Richard

Mots clés : anthropologie - inconscient - mythe - Œdipe - psychanalyse - subjectivation

Article paru dans la revue *Topique* 84 : 89-102, 2003. Nous remercions Madame Sophie de Mijolla, directrice de la revue *Topique*, de nous avoir autorisé la reproduction de l'article. Dans cet article, François Richard propose de partir de la notion de la subjectivation pour relancer la question des relations entre psychanalyse et anthropologie. « Celle-ci en effet permet d'envisager l'atome œdipien de parenté d'un point de vue dynamique. Pour cela je m'appuierai sur des considérations sur le devenir des mythes et des rituels dans notre ultra-modernité pour mettre en perspective les différences entre l'inconscient freudien et l'inconscient analysé par l'anthropologie comme pouvant être dialectisées dans une conception à la fois psychanalytique et anthropologique. »

Pour relancer la question des relations entre psychanalyse et anthropologie, on peut partir de la notion de subjectivation. Celle-ci en effet permet d'envisager l'atome œdipien de parenté d'un point de vue dynamique. Il s'appuie sur une étude critique des

récentes recherches de B. Juillerat sur le rituel Yangis des Yafars de Papouasie Nouvelle-Guinée, ainsi que sur une reproblématisation du différend de 1950 entre C. Lévi-Strauss et M. Mauss, de la discussion de 1954 entre J. Lacan, J. Hyppolite et O. Mannoni et du débat de 1977 entre A. Green et C. Lévi-Strauss.

Pour cela, je m'appuierai sur des considérations sur le devenir des mythes et des rituels dans notre ultra-modernité pour mettre en perspective les différences entre l'inconscient freudien et l'inconscient analysé par l'anthropologie comme pouvant être dialectisées dans une conception à la fois psychanalytique et anthropologique. Les objets respectifs de la psychanalyse et de l'anthropologie se recoupent souvent du point de vue phénoménologique tout en relevant d'*épistémés* distinctes. Lorsque l'on situe le sujet dans son mouvement pulsionnel et associatif, on peut cerner au plus près ce qu'il y aurait néanmoins de fondamentalement commun à ces deux *épistémés*.

Je chercherai ici à montrer que les recherches de B. Juillerat en anthropologie psychanalytique peuvent utilement être reprises à partir de l'hypothèse selon laquelle le sujet, le conflit œdipien et la mise en récit mythique se dialectisent en un mouvement sans fin que l'on peut nommer *processus de subjectivation*¹. Il s'agira du même coup de réenvisager la façon dont s'est établi le dialogue entre psychanalyse et anthropologie, bien sûr chez Freud, mais aussi dans le champ délimité par les œuvres de A. Green, J. Lacan, C. Lévi-Strauss et M. Mauss. L'inconscient dont parlent les anthropologues relève d'un inconscient individuel transformé, secondairement élaboré (comme le travail du rêve l'est en récit). B. Juillerat montre fort bien que les sujets Yafars de Papouasie

Nouvelle Guinée *s'organisent*, contre une angoisse de néantisation indistincte d'une angoisse de castration et d'un attrait pour un retour à la relation archaïque à l'objet maternel primaire, *par un recours spécifique aux rituels et aux mythes*. Le complexe d'Œdipe apparaît de ce point de vue comme un organisateur symbolique, alors qu'au contraire chez Freud il engendre angoisse pulsionnelle et symptômes.

Une lecture attentive de Juillerat donne cependant à penser que les Yafars n'échappent pas plus à l'angoisse (pulsionnelle et existentielle) que les sujets en proie, dans notre ultra-modernité, aux troubles *borderline*, entre adresse panique à l'Autre (pathologies de l'agir et conduites à risque) et folie privée du collage aux objets archaïques internes.

Si, aujourd'hui, les interdits familiaux et sociaux se font moins exigeants, le besoin psychique interne de référence à la Loi, lui, ne diminue pas, ce qui entraîne une discordance et un sentiment dépressif généralisé. C'est la fonction paternelle qui se voit ainsi sollicitée d'inventer un lien social intergénérationnel plus démocratique, autrement dit la fonction tient, *jusqu'à un certain point*, grâce à ses défaillances. Les Yafars sont visités la nuit dans leurs rêves par les esprits des morts dont ils introjectent force et sens, mais aussi par des fantômes mortifères pouvant les entraîner dans une confusion sans fond. Dans certaines tentatives de suicide des adolescents d'aujourd'hui, l'après-coup élabore le concept d'absence de soi (et donc de père mort). S'affirmer au risque de se perdre en se constituant à la fois comme mortel et immortel, cette *stratégie subjectale* semble commune au héros Yafars et aux anti-héros contemporains : le sentiment d'identité émerge du risque, mieux, de l'expérience d'une perte des limites

et de la fusion avec l'altérité.

Sans doute le discours mythique développe-t-il le plus souvent la version conquérante et narcissique de l'œdipe, fusse-t-elle renversée en plainte tragique du sujet abandonné des dieux. La problématique du passage initiatique, par exemple, rationalise la constitution d'un sujet tout entier dressé contre la castration et la mort, et c'est alors toute la théorie du complexe d'Œdipe qui se voit révisée dans le sens de la lutte pour le pouvoir (Adler), de la rivalité mimétique (Girard), du conflit avec la chose originelle (Legendre) ou de cet *Œdipe philosophe*² qui triomphe de la Sphinx par sa seule intelligence, d'un seul geste d'auto-désignation : *moi*.

L'anthropologue, dans l'embarras entre ce type de rationalisation qu'il se doit de considérer et un certain réductionnisme psychanalytique, est tenté d'interposer entre le psychisme individuel et le social un niveau intermédiaire spécifique - que ce soit en reprenant la notion freudienne de préconscient, la conception lacanienne du symbolique ou l'hypothèse greenienne des processus tertiaires, ou encore en valorisant l'autonomie relative des formes et des pratiques rituelles par rapport aux mythes parce qu'elles réalisent une liaison uniment pulsionnelle et sociale. Marcel Mauss me semble exemplaire de cette dernière démarche, avec toute l'avancée qu'elle représente mais aussi avec ses points aveugles. Il parle ainsi de la « loi du rythme collectif, de l'activité rythmée pour être sociale »³ et, à propos de la poésie, il écrit : « Derrière le simple fait du rythme apparaît une réalité sociale, un groupe déterminé d'individus chantant et dansant. Le rythme, faculté d'ensemble, vient directement d'une action faite

ensemble »⁴. Il évoque la cadence des gestes au travail, accompagnée de cris et de mots (que Freud compare, pour sa part, aux mots et aux cris sexuels), c'est-à-dire une corporéité groupale à la fois érotique et sociale.

Pour Mauss, cette transsubjectivité qui retrouve ses fondements pulsionnels relève d'une force inconsciente présente dans le langage, le *Mana*, s'exprimant comme force impersonnelle et magique, en particulier à l'occasion des activités rituelles. Il hésite entre un nominalisme idéaliste et un matérialisme sociologique et pulsionnel (Freud, dans le premier chapitre de *Totem et Tabou*, a lui aussi des formulations qui vont dans le sens d'un certain nominalisme) et les condense en des fulgurances géniales - par exemple lorsqu'il dégage la scène théâtrale de la représentation comme telle : après avoir montré qu'une nomination préside toujours à la pratique du sacrifice d'objets, d'animaux, voire d'humains pour qu'ils soient haussés à un statut plus élevé, il souligne que c'est l'estrade cérémonielle, nommée *signum*, qui donne son nom au concept de symbole et de dieu : « La notion du dieu se réduisait donc à l'idée de "signum" »⁵. Le geste sacrificiel arracherait violemment le symbole à la chose par une action d'emblée symbolique : « Il y a dès l'origine un *Trieb*, une violence de l'esprit sur lui-même ; il y a dès l'origine volonté de lier »⁶.

On peut voir à quel point Mauss est ici proche de la notion freudienne d'Éros, mais s'en distingue radicalement en supposant une « violence de l'esprit sur lui-même », cette scène de l'« estrade cérémonielle » sacrificielle sacrée indistincte de « l'idée de "signum" ». Lévi-Strauss raillera comme tautologique de la pensée magique ce moment de puissante intuition, certes trop

fasciné par ce qu'il découvre, comme dans la formulation suivante : le rite « par une vertu qui lui est intrinsèque... contraint directement les choses. Il se suffit à lui-même »⁷. Les catégories présidant à l'efficacité de la magie et du mana sont « constamment présentes dans le langage, sans qu'elles soient de toute nécessité explicites, elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience elles-mêmes inconscientes »⁸. de sorte que « le mot est un acte... inversement le rite est un mot »⁹.

Dans *l'Essai sur le don*, Mauss souligne l'allure agonistique très marquée du jeu des dons et contre-dons, dans le *potlach*, entre chefs de clans hantés par la crainte de perdre la face et, plus encore, le nom. Désir mimétique et envie mais aussi ambivalence entre amour et haine quand le « je te donne » est un « je te prends ». Lévi-Strauss interprète au contraire ces moments d'équilibre fragile de la spécularité et de l'ambivalence comme l'aveu que le système don/contre-don ne ferait que travestir la loi d'un échange structurel entre termes totalement équivalents¹⁰. Il me semble que le débordement au sein même de l'échange traduit l'interdit qui le fonde, don et contre-don s'enracinent dans les objets premiers du désir, alors même qu'ils sont déjà pris dans la métonymie de l'échange. Les biens échangés renvoient à des objets d'amour singuliers : il y a le mana, force énigmatique, il y aussi le *hau*, force du bien donné, attaché aux choses concrètes, au sol, à l'origine¹¹

Presque un demi siècle plus tard (la préface de Lévi-Strauss à *Sociologie et anthropologie* de Mauss date de 1950), le ton de C.

Lévi-Strauss étonne : ironique, parfois violent, envers tout ce qui chez Mauss va dans le sens d'une psychologie naïve qui méconnaîtrait que la relation au monde des esprits et des dieux traduit une règle structurale d'échange. Il souhaite épurer l'anthropologie de toute fascination pour la magie. Dans sa reprise de Freud, Lacan n'agit-il pas de même lorsqu'il conçoit l'ordre symbolique en réinterprétant l'animisme et la logique sacrificielle (la « religion privée » du névrosé) comme des prémisses imaginaires ?

Dans sa critique de Mauss, Lévi-Strauss envisage l'inconscient comme à la fois culturel - social et cognitif-biologique (à cet égard, il introduit à l'anthropologie cognitiviste actuelle). Mais on trouve toujours aussi dans ses formulations une idéalisation presque religieuse : « Il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société »¹² ; « comme le langage, le social *est* une réalité autonome (la même d'ailleurs) ; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent »¹³. La dimension énigmatique du *mana* et du *hau* n'est pas supprimée, mais déplacée, lorsqu'on y voit une fonction, en-deçà de l'illusion subjective, d'articulation, « une valeur indéterminée de signification en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens »¹⁴ - ce qui ramène à l'énigme signifiante : « Comme le *hau*, le *mana* n'est que la réflexion subjective de l'exigence d'une totalité non perçue... Le langage n'a pu naître que tout d'un coup... au moment où l'Univers entier, d'un seul coup, est devenu *signification*, il n'en a pas été pour autant mieux *connu* ».

Il faudrait bien sûr distinguer au sein des scènes et des signes ceux qui sont lestés de sens inter-humain de ceux qui sont

purement conventionnels, mais la notion de symbolique signifie précisément qu'une telle distinction n'est pas simple à établir. Comme le dit Ortigues : « Alors que les symboles méthodologiques, comme l'algorithme, sont l'effet d'une convention préalable, les symboles traditionnels sont la source productrice des possibilités de toute convention, de toute liaison formatrice des sociétés proprement humaines dans la mesure où la fonction même de la parole oblige à intégrer la référence au mort (l'ancêtre, le dieu, l'absent) dans le pacte qui noue la relation entre les vivants »¹⁵. Descombes a dénoncé l'équivoque résultant de cette proximité entre loi sociale et arbitraire de la convention (en particulier l'universalité de la règle à l'œuvre dans le langage), et reproché à la psychanalyse d'en jouer : « Lorsque la psychanalyse reprend ce terme de "symbolique"... elle atteint le comble de l'ambiguïté. Tantôt elle sera du côté moderne de la frontière, c'est-à-dire qu'elle s'empressera de raisonner la superstition, de démystifier le récit charmant, de démasquer partout l'illusion. Tantôt elle sera du côté antique et elle travaillera à mystifier la science, à inventer des rites et des prodiges »¹⁶

Le séminaire du 1er décembre 1954 de J. Lacan transcrit un débat entre celui-ci, J. Hyppolite et O. Mannoni sur la façon dont la psychanalyse pourrait tirer profit des conceptions de C. Lévi-Strauss. On n'est pas surpris d'y trouver une problématique proche de l'échange de 1950 entre Lévi-Strauss et Mauss, qui peut sembler aujourd'hui imprégnée de philosophèmes dualistes et idéalistes. Lacan y concède que reste ouverte la question de savoir « au bout de combien de symboles »¹⁷ l'univers symbolique

se constitue pour aussitôt réaffirmer que « ce n'est pas peu à peu » et qu'au contraire il se pose comme « un tout » « distinct du monde ». Lorsque J. Hyppolite se demande si une telle définition de l'autonomie du registre symbolique ne réintroduit pas une transcendance (ne serait-ce que dans « l'emploi du mot symbolique » qui apparaît comme un « revêtement » réclamant d'être lui-même expliqué), Lacan répond que ce signifiant qui semble ultime (et, à certains égards donc, magico-sexuel) se fonde de la « fonction créatrice, fondatrice, de la parole pleine »¹⁸. Ne retrouve-t-on pas là ce que Lévi-Strauss reprochait à Mauss, la croyance que l'individu pourrait être en relation avec un symbolisme autonome alors que l'ordre symbolique ne saurait être que collectif ? Le malentendu entre Lacan et Lévi-Strauss est peut-être plus grand qu'on ne le pense¹⁹.

J. Hyppolite poussant Lacan dans ses retranchements l'amène à donner un exemple d'un autre malentendu, celui qui préside à sa lecture de Freud²⁰ : peut-on raisonnablement mettre en équivalence la façon dont Freud fait l'hypothèse de la pulsion de mort, selon Lacan pour dégager le désir humain de tout naturalisme, et la façon dont l'autonomie du symbolique s'oppose à ce même naturalisme ? Ce sont là deux stratégies différentes (la pulsion de mort suppose une destructivité et une hétérogénéité irréconciliable avec quelque totalité symbolique que ce soit).

La discussion qui s'amorce entre Lacan et O. Mannoni s'inscrit dans la continuité du différend entre Lévi-Strauss et Mauss : pour Mannoni le « conventionnalisme » de Lévi-Strauss cache une « obscurité profonde »²¹, pour Lacan c'est l'imaginaire du Moi qui

est obscur chaque fois qu'il essaie de penser les formes naturelles. Pour Mannoni « la nature parle » et dans son auto-organisation elle opère des choix (pré)symboliques de sorte que la distinction nature-culture n'est peut-être pas pertinente, pour Lacan c'est l'homme qui superpose des symboles à la nature qui n'est que contingente²².

Juillerat met l'accent sur le rituel comme Mauss avec la nuance qu'il s'agirait peut-être d'une formation autant imaginaire que symbolique : « Le rite cherche à donner l'impression d'une solidarité groupale sans faille »²³. Si la pratique rituelle collective réunit des forces centrifuges, le groupe n'est pas qu'illusion. Lorsque le rite tend à valoir pour lui-même, le mythe tend de son côté à devenir purement narratif. Ainsi le rituel Yangis des Yafars identifie le parcours d'autonomisation par rapport à la mère (et il faut ici penser à la notion de processus de séparation-individuation à l'adolescence proposée par P. Blos) à une *sociogenèse* soutenue par la référence au tiers paternel. Comme on l'a vu chez Mauss, l'importance accordée au lien social se retrouve dans la force énigmatique du rituel, représentation du pulsionnel méconnue comme telle. Si l'interprétation psychanalytique est à certains égards une version de plus du mythe œdipien, comme le soutient Lévi-Strauss, néanmoins elle « chemine inversement »²⁴ vers la saisie d'un culturel primordial et de ses représentations-clés (par exemple chez les Yafars, l'opposition entre centralité phallique structurante et périphérie pourrissante ainsi que la différence des sexes). Enrichi de reformulations culturelles successives, ce système culturel primordial évolue au point que finalement, « l'œdipe s'en trouve

changé »²⁵.

Le sujet humain ne peut-il émerger (et se « subjectiver ») que dans l'Œdipe ? Mais de quel Œdipe s'agit-il, celui du conflit et du complexe, de sa mise en récit individuelle historicisante ou de celui du discours mythique ? Les Yafars semblent croire que l'œdipe est la seule structure constitutive d'un sujet voué à s'orienter vers l'Autre paternel et la socialisation au-delà de la relation symbiotique à la mère. En cela ils sont idéologiquement proches du propos freudien de *Malaise dans la culture* sur le « Surmoi culturel civilisé » qui succéderait au Surmoi individuel œdipien. Mais pour eux la société reste toujours à faire et à refaire parce que la tentation du retour à l'arche reste toujours la plus puissante.

La progression du héros (Wam ou Pepi) débarrasse la relation père-fils de sa dimension négative, et définit « l'émergence de la société » comme un « être collectif masculin »²⁶ : « L'ontogenèse élaborée autour du complexe d'Œdipe sert en fait à mettre en place une sociogenèse ». On saisit là tout le besoin social d'auto-représentation génétique (inévitablement anthropomorphique). Le rituel Yangis permet de revenir dans le lieu secret des origines (« *hoofuk* ») tout en exorcisant le risque fusionnel. La régression permet ainsi de récupérer une part perdue (ou déçue) du côté de l'enfance et de la mère. Juillerat parle plutôt d'un couple dialectique progression/régression. Mais cette « théorie » en partie commune aux Yafars et à la psychanalyse (théorie du risque de régression excessive vers l'objet maternel primaire et vers la nature pour les Yafars, théorie d'une opposition frontale entre libido narcissique et libido objectale non pas chez Freud lui-même

mais dans une certaine lecture de Freud, théorie lacanienne de la métaphore du Nom-du-Père venant à la place de l'Autre primordial) n'est-elle pas à l'évidence hantée par une origine féminine du sujet qu'il s'agit d'arrimer le plus fermement possible à l'identification au père ? A ce point l'*Œdipe est devenu*, comme le dit Juillerat, *une symbolique au-delà du conflit*.

Chez Freud, on trouve surtout le conflit, mais assez souvent aussi cette symbolique. Dans la tragédie grecque le retour final à la faute première est uniment drame de la conscience égarée, avec un poids (une « pente » dit Holderlin) plus fort du côté régrédient de la chute et de la déchéance, comme chez les Yafars. Mais, on peut aussi bien faire naître la société de l'impossible résolution du conflit (le mythe *Jivaro* de *La Potière jalouse* de Lévi-Strauss, la discordance propre à la crise de la modernité selon Ricœur) que de sa résolution (le mythe Yafar, Œdipe à Colone). De plus en plus symbolique le conflit tendrait à ne mettre en scène que des fonctions, leurs logiques et leurs actants, ce que récuse Juillerat qui propose à la suite de Green de prendre au sérieux les concepts de la seconde topique freudienne, entre primat de l'économie pulsionnelle conflictuelle et mise en perspective de la lignée Moi idéal/Idéal du Moi/Surmoi qui autorise un retour du sens. Ce qui correspond à l'écart entre l'usage magico-sexuel infantile du langage (son goût de l'obscur, mais aussi de la littéralité du mot)²⁷ et les mises en récits par lesquelles le sujet s'en dégage pour que l'interprétatif se substitue au mythique.

Si l'anthropologie psychanalytique procède de façon inverse à la façon dont le psychisme collectif produit les mythes, quel sera le statut épistémique de son discours ? Certes pas une version de

plus du mythe, mais pas exactement non plus une interprétation. « Défense du Moi contre l'enfermement narcissique et pour le choix d'objet, ou mise en place de l'échange en tant que manifestation de la prohibition de l'inceste... disent la même chose », écrit Juillerat²⁸. Est-ce bien sûr ? Le souci d'équilibrer causalité psychique et causalité sociale n'échappe peut-être pas à la fréquente (et abusive) utilisation, en psychanalyse, de la figure de la métaphore comme représentation sublimée de l'énigme de l'analogie. Juillerat débusque « le désordre œdipien comme "ordre" présocial »²⁹ une fois déconstruite la circularité mythique : cette aporie d'un « ordre » présocial caractérisée par le désordre pulsionnel me semble plus heuristique que toutes les prudences méthodologiques soucieuses de pluridisciplinarité, du reste elle ne s'y oppose pas dans la mesure où elle invite à penser le sujet comme mouvement.

La distinction de l'individuel et du collectif, « une vieille question dont on peut attendre de nouvelles réponses » dit Juillerat dans son dernier ouvrage³⁰. Le consensus actuel sur le dualisme, peut-être irréductible, des causalités psychiques et sociales répondant à la conjoncture actuelle de crise dans la culture, il n'était pas intempestif de reproblématiser la discussion de 1977 entre Green et Lévi-Strauss en essayant d'aller un peu au-delà de l'idée, selon laquelle l'atome fermé de l'œdipe et l'atome ouvert du structuralisme trouvent leur complémentarité dans la dynamique médiatrice du mythe. Les symboles culturels les plus récurrents seraient « apparentés par leurs contenus »³¹ aux fantasmes originaires sans y correspondre terme à terme, par exemple l'observation de la nature induit l'image de la régénération par la

mue aussitôt « doublée » d'une théorie psychique (sexuelle infantile au sens freudien mais avec tout un versant de spéculation sur la mort et l'autre monde moins présent chez Freud). Le symbole a une « parenté » avec le fantasme mais celui-ci peut resurgir tel quel dans une séquence ordonnée où les éléments n'ont pourtant de sens que les uns par rapport aux autres, l'élaboration socioculturelle s'institue de sorte que le sujet serait par définition à « retrouver sous l'objet de la représentation »³² où l'essentiel est déplacé/absenté (on voit ici la confrontation épistémique avec Lacan). Si les mythes semblent s'amuser de la sexualité et mettre tout à l'envers, la distorsion qu'ils infligent à la vérité est une façon de prendre au sérieux les interdits qui n'a pas moins de valeur que les quêtes contemporaines d'authenticité à tout prix. Le mythe de la naissance comme conclusion d'une castration/souillure sous l'égide du père devant réparer un déficit phallique originel est-il, par exemple, si éloigné que cela des discours actuels sur le déclin de la fonction paternelle ?

Le mythe Yafar d'un fils affranchi de ses pulsions œdipiennes au terme de son parcours initiatique soutenu d'abord par le père-géniteur puis par l'oncle maternel (tous deux condensés dans la figure d'un père-éducateur relativement désexualisé et mari de la mère allaitante), met à distance le danger majeur de retour intra-utérin comme un « demi retour » « *vu du dehors* »³³. Juillerat voit dans cette opération défensive le prototype de la façon dont l'idéologie sociale opère un choix *a posteriori* sur une symbolique en provenance du psychisme (et déjà symbolisée/métabolisée par rapport à celui-ci). « Se dessine ainsi une lignée progressive dans l'évolution de la *relation* que le sujet établit avec différents

niveaux de réalité »³⁴, du narcissisme à la relation d'objet puis aux investissements sociaux, qu'il n'est pas illégitime de penser comme processus de subjectivation *à la fois génétique et structural*, encore pris dans le fantasme individuel tout en étant déjà devenu autre chose.

La notion de seuil est ici doublement pertinente : « Structure minimale » à partir de laquelle « une représentation est universelle » comme le propose Juillerat, mais aussi mise en perspective des phases du développement du Moi-Je comme téléologie progrédiente-régrédiente (formule empruntée à P. Ricœur) sur « fond limoneux » irréductible. Dans la formulation suivante, la subjectivation apparaît comme structure de base de l'œdipe et de toutes ses variantes possibles, mais en même temps l'œdipe y est posé comme condition d'existence d'un sujet : « Organisation triangulaire dont chaque pôle est simultanément occupé par un « sujet », mais dont la position privilégiée reste celle de l'enfant qui seul incarne le sujet *en devenir* »³⁵. Variante ultra-moderne : l'enfant-adolescent, dans la nouvelle donne sociale et familiale où l'Œdipe demeure l'axe central même si les aspects narcissiques semblent prédominants (R. Cahn), tend à personnifier sans médiations, donc trop et au prix d'un sentiment de fausseté, son propre rôle de sujet de la structure de base !

Que dire aujourd'hui de la variante présentée dans *Totem et tabou*, si ce n'est qu'elle constitue en effet un « non-mythe »³⁶ susceptible d'ouvrir tous les mythes mais fleurant trop l'« artifice méthodologique » avec sa façon de diviser l'évolution entre « un immobilisme préculturel... (et) une ère culturelle » *comme* entre frustration animale et expression langagière. Toute la question est

là : si on y voit la fable du sacrifice du narcissisme sans limites de la psychose (celui de l'*Urvater*, père de la horde interdisant aux fils la mère et les sœurs, mais interdisant surtout que puissent exister les concepts de mère et de sœur dès lors qu'il ignore en ce qui le concerne tout interdit) et l'histoire de l'autonomisation et de la subjectivation des membres du groupe des frères, Totem et tabou relève plus de l'interprétatif que du mythique. Même si Freud, Juillerat le montre bien, y parle plus de la loi d'exogamie que des liens du fils avec la mère, n'échappant pas complètement à la *tendance au redoublement de la logique exogamique visant à toujours plus effacer l'objet du désir et du conflit* – comme chez Jung avec sa théorie retorse de l'Œdipe infantile comme rétrojection adulte et comme chez Lévi-Strauss avec sa conception de la Loi et du langage, auto-instituée par la prohibition de l'inceste qui, en sa radicalité, ne semble pouvoir s'expliquer ni par le conflit œdipien ni même par les exigences de l'organisation exogamique de la société³⁷.

Nous voici au centre de la discussion entre Lévi-Strauss et Green, avec bien sûr comme enjeu l'appréciation de la façon dont Lacan a pu intégrer à sa pensée certains concepts lévi-straussiens. Green y défend ce que j'appellerais une vue structurale du développement : le sujet serait constitué par le lien de filiation imaginaire qui le lie à ses géniteurs dans une dépendance au fantasme de désir qui a présidé à sa venue au monde (ce qui devient flagrant à l'adolescence), mais il s'agit plus d'une logique structurelle de deuil de cette dépendance que d'une conquête par étapes d'une individualité. Si l'oncle maternel représente bien le signifiant de l'échange, il ne supprime pas la centralité (ignorée par Lévi-Strauss) de la relation mère-enfant tout au plus la nuance-t-il en

tension entre mère et épouse. Lévi-Strauss s'intéresse à l'échange exogamique au point de lui soumettre la notion même de sujet par exemple lorsqu'il dit que le groupe traditionnel des donneurs de femmes (les pères ou les frères) c'est peut-être aujourd'hui le « sujet du don », la femme elle-même³⁸. Green privilégiée pour sa part ce qui est absent de l'atome de parenté selon Lévi-Strauss, la relation mère-enfant en tant qu'incestueuse, mais aussi en tant que porteuse d'un « redoublement » et d'une « réplication »³⁹ spéculaires entre les deux partenaires de la relation, le père n'étant pas inexistant, mais ne garantissant pas totalement non plus que cette réverbération soit exempte d'avatars psychotiques. Dans ce système, l'enfant se saisit réflexivement et rétroactivement comme objet du désir de l'objet du désir, dit Green, dans le même temps où il rencontre la rencontre entre ses parents. Le dédoublement-redoublement psychique effectué par le travail de la culture (et singulièrement par les mythes) s'embraye, si on peut dire, sur cette configuration primitive dont l'ordre symbolique garde la trace dans sa double définition possible « comme système et du symbole comme moitié manquante d'une unité potentielle »⁴⁰.

Juillerat reprend ce débat en montrant que si Lévi-Strauss étudie le noyau familial ouvert à la société et la psychanalyse ce même noyau avant cette ouverture, le mythe mène précisément d'un circuit fermé à un dénouement d'ouverture en opérant plus qu'une simple articulation puisque la vérité réside dans l'intrication des deux approches (par exemple la menace de retour au fermé). Du point de vue de l'enfant comme sujet, l'alliance entre beaux-frères qui échangent leurs sœurs respectives pour obtenir des épouses

ne fait qu'exprimer qu'oncle maternel et père sont en fait « un seul et double personnage »⁴¹. L'opposition entre échange social et œdipe pulsionnel présocial est à certains égards idéologique : quoi de plus complexe et social que la sexualité ? « Si Lévi-Strauss n'a pas pris en compte la relation mère/fils qui figure pourtant au cœur de son atome de parenté, *c'est sans doute parce que nulle part on ne peut échanger (de façon instituée) sa propre mère contre une épouse* »⁴². L'irréductibilité du réel incestuel alimente cette dimension perverse qui advient précisément lorsque le travail de la culture s'attache trop à l'interpréter (Sade, Bataille, Pasolini), et qui sollicite en contrecoup la religion moderne d'une institution extemporanée et énigmatique de la Loi là où l'on doit plutôt supposer son émergence évolutive : « Ce que nous nommons inceste doit avoir été évité avant que la prohibition ne soit érigée en règle »⁴³. C'est la logique du discours (mythe, récit, voire théorie) qui situe l'alliance sociale comme conséquence de la résolution des complexes familiaux en vertu des idéaux qui l'ordonnent (et lui sont structurellement consubstantiels). Au terme de cette transformation (dont on ne sait plus si elle correspond à une élaboration psychique véritable ou à une soumission aux idéaux) on trouve « la trace inconsciente de l'œdipe désormais transmise comme un héritage psychique et social »⁴⁴. Ce qui se dégage de cette analyse c'est l'économie d'un cycle sans commencement ni fin (sexualité à filiation à alliance à filiation à sexualité) plus que la circularité d'un discours.

La psychanalyse éclaire les « aspects symboliques » d'une culture, *faute d'un meilleur terme* dit Juillerat, on en est en effet là, après Freud, Lacan et Green, Mauss, Lévi-Strauss et d'autres. Clivage

épistémologique et clivage du sujet : le héros Yafar dans le rituel Yangis « tirailé entre la régression à la mère... et la socialisation qui se construit grâce à l'intervention paternelle »⁴⁵ (c'est-à-dire entre les deux définitions complémentaires du symbolisme selon Green, la partie manquante de l'unité et le système ordonné), est aussi divisé psychiquement entre son dialogue avec l'esprit du mort et une persécution par un fantôme avec lequel il ne peut échanger. L'*inconscient* Yafar doit donc être lu non seulement comme intergénérationnellement psychosexuel mais encore comme ouvert à une dimension de non-être inquiétant (que nous pouvons essayer de nous représenter à partir de la catégorie de l'*Unheimliche* freudien, ou des angoisses de néantisation propres à certaines pathologies adolescentes et cas-limites). Pour traiter adéquatement ce double niveau, on peut dire que si le premier contrat a lieu avec les esprits des morts et avec les dieux, il est inséparable de la découverte intrapsychique que la relation centrale d'objet est celle du manque. Le clivage finit par (dés)organiser l'ensemble des éléments du rituel et du mythe (par exemple le palmier sagoutier paternel doit être abattu et son lait-sperme prélevé pour que les fonctions génitrices et sociales puissent être distinguées), mais foncièrement, il concerne un jeu subtil de déni et de reconnaissance d'une problématique mélancolique : le cocotier maternel est entaillé puis, cette entaille est ligaturée car il s'agit de « rétablir pour un instant l'objet primaire avant de le renvoyer à son statut d'objet à jamais perdu »⁴⁶. L'idéalisation rétrospective (et rétrojective) de la perte comme possible objet-non objet d'une élaboration culturelle (le mythe) substitue l'affect supportable de la nostalgie à la détresse mélancolique.

Soulignons que si l'échange avec la mère primordiale semble s'équilibrer par un retour régulier, grâce au rituel, aux sources affectives présociales du lien social, il demeure néanmoins foncièrement inégal puisque la mère peut tout mais aussi bien ne rien donner, voire tout reprendre (ce que la conception psychanalytique de la séparation-individuation voudrait conjurer). D'où la complexité des niveaux de relation et d'époques différentes tressés dans ce qui se présente comme un simulacre névrotique : « Le rite a ici pour fonction de mettre au service d'un besoin immédiat (la chasse) la restitution fictive d'un lien affectif fondateur associé à une pulsion orale disparue... On passe ainsi de la réactivation du sentiment de perte d'un objet réel ancien (le sein) à l'activation d'un manque d'un objet fantasmé »⁴⁷. Le simulacre exprime-t-il la vérité de néant d'un monde dénaturé (au sens baudrillardien) ? La belle projection millénariste du mythe du cargo qui viendra rendre au centuple ce qui fut perdu, montre qu'il s'agit plutôt d'une construction obsessionnelle du conflit pulsionnel. Il n'en reste pas moins que la part d'ombre et d'irréalité est dans le rituel Yangis si importante qu'il faut en venir à se demander, comme le fait Juillerat, *dans quelle mesure cette prégnance de la menace de disparition modifie les instances du sujet*.

Dans la culture Yafar, il existe deux types de survivance du mort, le *nabasa*, alter ego imaginaire (mais pas simple reflet spéculaire puisqu'il est capable d'agir en rêve), et l'esprit véritable, le *sungwang*, qui devance le sujet dans ses actes. Ce type d'organisation symbolique offre au sujet deux modalités de repérage et de fonctionnement plus complémentaires qu'antagonistes. Or les choses se compliquent avec l'apparition de

l'ifaal (fantôme), version négative de l'esprit du mort errant dans l'infra-monde sur un mode castré et pourrissant susceptible d'amener le sujet à se protéger par un clivage à la fois topique et intergénérationnel (la division entre les dimensions d'esprit social libidinal et de fantôme asocial pervers traverse le monde des morts, le sujet lui-même et le rapport entre celui-ci et le monde des morts). Faut-il en déduire que l'individu Yafar serait « conscient de son inconscient », lorsqu'il pousse le *sungwang* vers « sa propre perte »⁴⁸ en ifaal caricatural, en particulier lorsqu'il se livre à la narration de rêves où la mort mythologique traduit en fait un sentiment de chute et de dépersonnalisation ? *La relation à l'inconscient n'est pas la même*, sans doute, dès lors que des expériences limites traitent le noyau mélancolique du sujet en le reconnaissant partiellement de sorte que le recours à la dépression⁴⁹ n'est pas nécessaire. La dualité entre fantôme mortifère et esprit héroïque protecteur met en mouvement (intra mais aussi inter-subjectif) la mélancolie, et du même coup ce que nous appelons inconscient apparaît comme construit par cette exigence.

Le rituel cadre la subjectivation au fil d'un parcours scandé par des narrations où la visée de socialisation ne saurait faire oublier l'insistance de la sexualité. Dans le rituel Naven, les oncles maternels se déguisent en femmes face à leurs neveux, les individus jouent soit des personnages (les oncles représentent les mères), soit leur propre rôle (les neveux en passage initiatique incarnent l'instance nommable Sujet). Dans les simulacres sexuels qui ont alors lieu, c'est bien sûr l'angoisse libidinale qui doit être liée, dans son double aspect de rapprochement homosexuel avec les oncles-pères et d'inceste avec la figure maternelle. Le « sujet

»⁵⁰ advient dans ce « théâtre » collectif comme *celui qui joue son propre rôle*. Le caractère délibérément grotesque des simulacres sexuels traduit ici à mon sens autant un difficile travail de mise à distance du pulsionnel (le refoulement *en train de s'effectuer*)⁵¹ qu'il résulte des contraintes de toute théâtralité.

La cure analytique serait-elle notre rituel de subjectivation ? Dit d'une autre façon : le déclin de l'efficiace symbolique des pratiques rituelles pourrait bien avoir simultanément engendré une recherche sauvage de substituts jusque dans l'exacerbation de formes psychopathologiques⁵² et l'institution de la psychanalyse comme mise à l'épreuve de l'altérité. Dans le rituel, l'officiant se concentre sur un savoir ésotérique invisible derrière les gestes et les mots en « une posture immobile face à l'objet »⁵³. Ses incantations obsessionnelles cherchent à substituer au manque une continuité. *Le sujet n'y tient, au-delà des expériences limites de perte et de chute, que de parvenir à reconstituer l'objet.*

J'aimerais reprendre ici en conclusion la distinction entre mythe et narration que propose P. Bidou⁵⁴ : il n'y a pas décadence du mythe en récit, bien au contraire entre narrateur et auditeur se dessine un « acte social a minima » qui suppose un lien d'attachement entre deux personnes. La sexualité est au cœur des contenus du discours mythique comme au centre de la pratique de sa transmission interhumaine. Chaque fois qu'un Je-Héros-Narrateur s'adresse à un auditeur-interlocuteur, le risque d'enfermement dans l'incestuel est surmonté, à condition que soit élaborée une dimension fondamentale (et quasi mélancolique) de perte : le mythe est une histoire générale de la perte, dit Bidou, qui ajoute

que cette histoire tend à se structurer autour du fantasme d'un « temps primordial sans trou », et d'une « absence d'interruption dans le mouvement sans fin qui régit la jouissance de l'ancêtre ». La détresse de la perte (narcissique aussi bien qu'objectale) cherche toujours à s'articuler aux signifiants de l'angoisse de castration : c'est ce avec quoi travaille le psychanalyste.