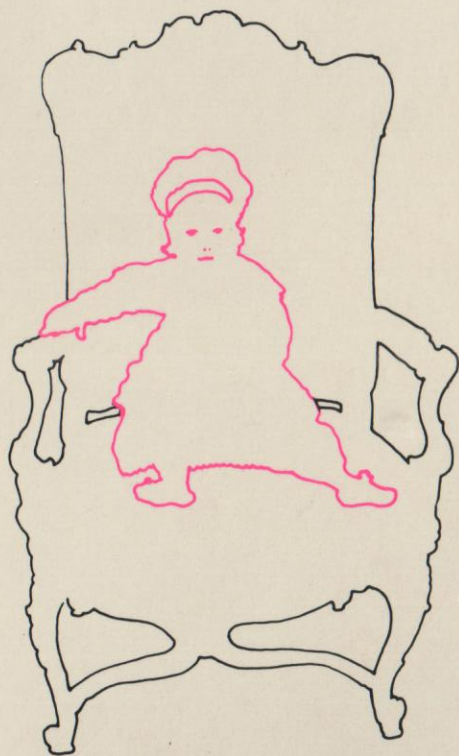


PATIO/7

PSYCHANALYSE

nouvelle série



INCESTE

éditions de l'éclat

Sommaire

Préambule	9
Analytiques/1	
Monique Schneider : Le mirage incestueux	13
Marcianne Blevis : Un inceste peut en cacher un autre	27
Michèle Montrelay : L'inceste : une tentative de réparation	39
Claude Rabant : Le geste trop fort	49
Entretien	
Entretien avec Julien Bigras sur <i>La folie en face</i>	61
Analytiques/2	
Paul-Laurent Assoun : La jouissance en règle. Perver- sion et modernité	71
Jean-Mathias Pré-Laverrière : Une difficulté de pensée	88
Martine Paoli-Elzingre : Les déserts de l'amour	112
Ethniques, éthiques	
Marika Moisseeff : Entre maternité et procréation : l'inceste	121
Alan Roland : Le développement du self indien	146
François Péraldi : La baisanalyse	160
Jacques Hassoun : On détourne un enfant	168
Voisinages	
Julien Samanni : Exil	175
Corinne Alexandre-Garner : Quelques réflexions sur la représentation de l'inceste dans la fiction	183
Sidonie Mehler : La Genèse, schéma atemporel, formule pieuse ?	191
Lectures, rencontres	
Claude Rabant : Défaire l'histoire (Roudinesco, Rous- tang, Major)	207
Hector Yankelevich : Le « Hamlet » de Mesguich ..	216



*“Un inceste peut en cacher un autre”.
L’interdit dont les ethnologues ont
montré la place en toute société
masque-t-il ou éclaire-t-il l’inceste dont
les psychanalystes décèlent l’existence
dans leur pratique ? Pour ces derniers
en effet le lien incestueux est en-deçà de
sa mise en scène ou de sa
représentation, il comporte une nécessité
de structure : lieu du rapport sexuel qu’il
n’y a pas. Par suite, le lien incestueux se
manifeste essentiellement dans ses effets, y compris dans ses effets
d’après-coup sur la descendance. A l’inverse, toute pratique de
l’inceste ne revient-elle pas à en interdire l’inscription de structure,
en traitant la relation sexuelle comme une chose ?*

*L’analyste aujourd’hui, pour suivre le frayage complexe des liens
incestueux dans la cure et leur résolution possible dans la fonction
des “Noms du Père”, se trouve avoir à reprendre un concept qui
demande à être affiné et remodelé, tant par l’expérience elle-même
que par de nouvelles rencontres avec les champs voisins.*

*Ainsi annonçons-nous le colloque de Patio qui s’est déroulé à
Paris les 12 et 13 octobre 1985. On trouvera dans ce numéro, revues
par leurs auteurs, les communications qui ont été faites au cours
de ce colloque, auxquelles nous avons ajouté plusieurs articles qui
nous ont été proposés après-coup, et qui, à plus d’un titre, y ont
également leur place.*

LE MIRAGE INCESTUEUX

Monique Schneider

Au lieu d'envisager de front le lien incestueux, ce par quoi il se noue ou se dénoue, la spécificité de l'acte psychanalytique, en tant qu'acte théorique, invite peut-être à retourner la question : comment naît le discours psychanalytique sur l'inceste ? En quoi ce discours peut-il apparaître, dans la mesure où tout processus secondaire, toute opération de pensée, ne sont, aux yeux de Freud, qu'une tentative de détour s'enracinant dans un processus primaire, comme le substitut d'une *Wunscherfüllung*, d'un accomplissement de vœu ? La problématique de l'inceste se donne en effet comme inséparable d'une imagerie qu'il s'agirait d'interroger ou d'interpréter.

Telle est en effet l'image d'Epinal qui s'impose en premier : d'un côté, un excès de désir maternel ou plutôt un excès de fascination maternelle incestueuse, de l'autre côté, partant du père, une incision-extraction rédemptrice. Dans un imaginaire adhérent au discours psychanalytique, il n'y aurait d'accouchement que par césarienne. Dans cette mise en scène, l'analyste-père s'identifie à Salomon soumettant le problème posé aux exigences d'une logique binaire : faire le partage entre la bonne mère et la mauvaise mère, sauver l'enfant en recourant à une pensée séparatrice. Or un tel emprisonnement à l'intérieur d'une logique binaire peut trouver une issue si on se réfère à la remarque de W. Granoff, remarque dévoilant la complicité qui se noue entre une pensée arc-boutée sur une opération d'*Entscheidung* (décision, séparation, jugement) et un mouvement de protection contre la menace du féminin : un féminin constituant moins une entité séparée qu'une fonction de brouillage entre des registres que l'on voudrait antagonistes. Protection contre la menace féminine ou la menace incestueuse : l'opération théorique, qu'elle soit ou non psychanalytique, se constituerait pour conjurer la menace incestueuse.

La tentative de conjuration théorique laisse entrevoir la fascination dont elle reste captive : maintenir à tout prix la représentation d'une mère accrochée à son enfant, réinsérant au plus chaud d'elle-même cet enfant grâce auquel elle échappe à la conscience du manque ; enfant qui ne pourra lui être arraché qu'au nom d'une violence légale. Une tout autre représentation se trouve radicalement conjurée et comme endormie, celle d'une mère expulsant d'elle-même son enfant au moment de l'accouchement. Comment une mère serait-elle capable d'un tel crime : projeter vers l'extérieur, vers ce qui se présente comme l'une des figures du haïssable, cet enfant logé au creux d'elle-même ? Mieux vaut se voir soi-même auteur de cette opération d'arrachement, l'image de l'arrachement venant reconvertir ce que comporte de proprement inconcevable la représentation de l'expulsion. On deviendra ainsi chirurgien de la mère, une mère à laquelle on peut attribuer un désir univoque : vouloir la réintégration à l'intérieur d'elle-même de son popre produit. La nuit peut alors tomber sur le « continent noir », un continent s'employant sans relâche à exiger l'enténébrement, autrement dit le contraire de cette opération consistant à voir le jour.

A quelle puissance imputer l'étreinte exercée par cette image ? Renvoie-t-elle au désir maternel dont elle viendrait démasquer l'aspiration fondamentale ? Renvoie-t-elle au désir inconscient de celui qui se laisse fasciner par une telle image ? F. Péraldi, dans « Voyage dans l'entre-deux morts » (1), dit l'horreur qui accompagne la représentation de l'accouchement et pose cette question : « Est-ce la mère qui expulse ? » ou « Est-ce de la mère cette force de mort nécessaire à la naissance du sujet, sa condition même ? » F. Péraldi a recours à l'opération que stigmatise W. Granoff, l'*Entscheidung*, en étayant la séparation mère-enfant sur une autre séparation, celle qui s'inscrirait entre la femme et la mère, la femme étant seule capable de cette force de mort. L'ambiguïté est à la fois éclairée et reconduite : c'est bien un être à visage féminin qui expulse, ce qui permet de faire patienter le chirurgien supposé nécessaire, mais cet être à visage féminin n'est pas véritablement la mère, ce qui reconduit au paradigme servant à illustrer la *Verneinung* : « *Die Mutter ist es nicht.* » La question peut rester en suspens, mais il est certain que, dans cette lecture, la femme prend à son compte une force de cruauté par rapport à laquelle la mère se trouve à nouveau innocentée. Il serait d'ailleurs naïf d'impu-

(1) *Frayages*, n° 1, Montréal.

ter au seul catéchisme psychanalytique le culte de cette pieuse image, image chargée d'une puissance culturelle considérable : la Caverne platonicienne enferme implacablement dans son ombre des prisonniers qui ne devront leur salut, leur entrée dans la lumière, qu'à la décision salvatrice d'une puissance extérieure, celle de la police philosophique.

*

* *

L'exploration de la Caverne freudienne, telle qu'elle s'offre et se dérobe dans *L'Interprétation des rêves*, projette un éclairage inquiétant sur le statut de cette image maternelle emprisonnante, image à la fois célébrée par Freud et violemment tourmentée. Freud réitère volontiers son ralliement à la remarque faite par Goethe concernant la puissance accordée à l'enfant mâle qui s'éprouve, dès sa naissance, comme l'enfant préféré par sa mère. Remarque qui ne vaut que si on la réinsère à l'intérieur d'une pulsation, pulsation rendant solidaires, ce que Freud dénuce dans *Die Verneinung*, le moment de l'avancée et le moment du retrait. La représentation de la mère sera en effet l'objet, dans l'approche freudienne, d'un double mouvement : autant le statut de l'enfant est garanti sur le plan de la théorie, enfant-prothèse venant s'insérer au lieu même du manque, autant ce même statut devient incertain et, à la limite, inconcevable, si on le réfère aux figures maternelles surgissant, soit dans *L'interprétation des rêves*, soit dans l'auto-analyse.

L'attention portée aux vœux infanticides émanant d'un vouloir magistral ou paternel m'a rendue aveugle, dans *Père, ne vois-tu pas... ?*, au relief que prend le vœu infanticide rapporté à la mère. Dès le chapitre III, centré sur « l'accomplissement de désir », Freud fait surgir une figure de femme redoutant la maternité : « Un ami qui connaît ma théorie et qui l'a communiquée à sa femme me dit un jour : "Je dois te parler de ma femme qui a rêvé hier qu'elle avait eu ses règles. Tu sauras sans doute ce que cela signifie !" Bien sûr je le sais. Si cette jeune femme a rêvé qu'elle avait eu ses règles, c'est qu'elles ne sont pas venues. J'imagine bien qu'elle aurait volontiers joui quelque temps encore de sa liberté avant les misères de la maternité (*die Beschwerden der Mütterlichkeit*) ». Le terme de *Beschwerden* est lui-même particulièrement chargé : le poids de l'enfant qui pèse est suggéré (*schwer*),

lourdeur qui reçoit, dans la langue allemande, des connotations assez sombres, les multiples sens de *Beschwerden* se déployant pour renvoyer aussi bien à « infirmités » qu'à « griefs, plaintes, réclamations ». Autant, dans le conciliabule entre hommes, le désir de la femme pour l'enfant est incertain, voire unimaginable, autant doit s'affermir la position de celui qui sait, qui sait d'un savoir certain : « qui connaît », « tu sauras », « bien sûr je le sais ». Rempart du savoir masculin contre la fragilité du désir maternel. Même assurance interprétative, mais agissant dans le sens d'un redressement ou d'un renversement, dans la séquence où Freud reçoit l'aveu émanant de la bouche d'une patiente : « Vous savez, me dit cette jeune fille, que ma sœur n'a plus qu'un fils : Charles ; elle a perdu le plus âgé, Otto [...]. Otto était mon préféré, je l'avais élevé moi-même. J'aime bien le petit, sans doute, mais je suis bien loin de tenir à lui comme à celui qui est mort. Je rêve cette nuit que *je vois Charles mort devant moi. Il est étendu dans son petit cercueil, les mains jointes, avec des cierges autour, exactement comme autrefois le petit Otto, dont la mort m'a tant bouleversée.* [...] Le rêve signifie-t-il que je préférerais la mort de Charles à celle d'Otto qui m'a été si cher ? » (2). Comment un tel rêve pourrait-il ne pas provoquer, dans les représentations de Freud, une série d'échos ? Préfiguration du rêve de l'enfant qui brûle, évoquant aussi la présence de « cierges », suggestion d'une rivalité entre enfants, l'enfant mort étant présenté comme le « préféré ». Comment ne pas songer à la confrontation entre Freud et Julius, le petit frère mort ? Le terme de « préféré », employé pour désigner l'enfant mort, rend d'ailleurs inquiétant le désir maternel. S. Prokhoris a fait remarquer l'ambiguïté de l'affirmation de Goethe sur sa position de préféré, Goethe qui note également, ce que Freud ne relève pas : « J'ai été tenu pour mort à ma naissance ». Faut-il se présenter préalablement comme un mort potentiel pour devenir le « préféré » de la mère ? La question concernant le désir éventuel de la mère pour l'enfant en vient à se dédoubler : y a-t-il ou non désir d'enfant ? L'enfant est-il désiré mort ou vivant ? Autant de questions apparaissant comme des failles qu'il s'agira de colmater vigoureusement en se posant comme détenteur d'un savoir absolu. Le doute n'est-il pas présenté par Freud comme concernant uniquement le rapport au père, le rapport à la mère étant censé faire l'objet d'une certitude éclatante ? C'est en habitant cette

(2) IR, p. 138. SA, p. 168.

position de certitude que Freud ferme la question lucide posée par la patiente, question suggérant la présence d'un vœu de mort à l'égard de l'enfant vivant : « Je lui assurai, écrit Freud, que cette dernière interprétation était à exclure. Après une brève réflexion, je pus lui dire la signification exacte du rêve, signification que je lui fis confirmer. J'y parvins parce que je connaissais dans leur totalité les antécédents concernant la rêveuse » (3).

Là où le fil de la vie semble être aux mains d'une mère-Parque peu rassurante dans ses intentions, l'interprète doit se présenter comme maître d'un destin qu'il peut survoler du regard en totalité afin de réparer les défaillances ou les meurtres éventuels qui émaneraient du lieu maternel. L'interprétation imposée par Freud est en effet étonnante par son refus de laisser place à ce qui est présenté ailleurs comme une surdétermination inhérente à tout travail de rêve. Ici, devant l'urgence de la question, l'hypothèse de la surdétermination est renvoyée résolument, aucun vœu de mort ne devant se glisser dans l'écheveau de souhaits se nouant dans le rêve de la patiente ; patiente qui est tout simplement amoureuse et s'est trouvée obligée d'inventer en rêve un scénario lui permettant de revoir l'homme aimé ; le professeur vers qui va son inclination ne peut que se rendre à l'enterrement du petit Charles, tout comme il a assisté à l'enterrement du petit Otto, et la patiente l'y rencontrera ; elle espère d'ailleurs le revoir à un concert auquel il va assister, les deux événements, le concert et l'enterrement, étant placés par Freud sur le même plan : « Je pus donc facilement construire l'interprétation exacte et je lui demandai si elle se rappelait un fait qui s'était passé lors de la mort du petit Otto. Elle répondit aussitôt : « Certainement, le professeur, qu'on n'avait plus vu depuis longtemps, est revenu et je l'ai vu près du cercueil du petit Otto. » C'était précisément ce que j'attendais. » Curieuse attente, au sein de laquelle l'interprète donne rendez-vous à la rêveuse, un rendez-vous nouant l'enterrement de l'enfant et la rencontre amoureuse entre homme et femme. « Si l'autre garçon mourait, poursuit Freud, la même chose arriverait. (...) Le rêve indique simplement le désir de le revoir contre lequel vous luttez intérieurement. Je sais que vous avez dans votre poche le billet pour le concert de ce soir. »

« Je sais que » : cette revendication réitérée d'une position de savoir et de toute-puissance sert de masque à une autre mise en scène, portant moins sur le savoir que sur la justification. Freud s'arroge les pouvoirs d'absolue connaissance qui sont ceux du Très-Haut pour

(3) IR, p. 139. SA, p. 168.

légitimer l'occupation d'une autre place : celle du juge, capable de condamner ou d'absoudre. La sentence freudienne a en effet la radicalité d'une sentence dernière : la femme soupçonnée d'infanticide, soupçonnée également de préférer l'enfant mort à l'enfant vivant, sera absoute, le juge se portant garant de la pureté foncière de son désir ; elle sera donc absoute, parce qu'amoureuse. Lorsque, analysant plus tard la *Verliebtheit*, Freud notera que, dans l'égarement de la passion amoureuse, on peut devenir « criminel sans remords », ne proposera-t-il pas une complicité suspecte : la *Verliebtheit*, chez une femme, exigerait-elle l'infanticide ? L'alternative vie-mort se joue d'ailleurs sur un double registre : celui du désir interrogé et celui du scénario interprétatif. Si la femme refuse de donner vie à l'enfant, Freud répare en quelque sorte ce refus de donner vie en injectant en elle un désir faisant taire tout soupçon, en lui laissant en quelque sorte la vie sauve.

Lorsque, dans le cas suivant, apparaît un exemple de rêve dont le contenu manifeste renvoie à l'infanticide, le désir supposé cesse d'être dénié, Freud renonçant à découvrir sous ce désir inavouable un désir plus noble, mais la même attitude résolument salvatrice est maintenue ; Freud dit alors, parlant de sa patiente : « Comme nombre de jeunes femmes, elle n'avait été nullement heureuse quand elle s'était trouvée enceinte et le désir que meure l'enfant dans le ventre de la mère s'était insinué en elle plus d'une fois ; dans une crise de colère, après une scène violente avec son mari, elle avait même frappé son ventre, avec ses poings, pour atteindre l'enfant à l'intérieur d'elle-même. L'enfant mort accomplissait donc bien un de ses désirs, mais un désir écarté depuis quinze ans, et il n'y a pas à s'étonner de ce que, après une réalisation aussi tardive, on ne reconnaisse plus le caractère d'accomplissement de désir » (4). Le désir de la femme est ainsi accueilli avec compréhension — « Il n'y a pas à s'étonner » —, accueilli et, tout à la fois, désamorcé : il s'agit d'un désir inactuel, renvoyé dans un lointain passé, désir réapparaissant dans le rêve de la patiente à la manière d'un corps étranger. La plaidoirie freudienne se fait plus nuancée que dans l'interprétation du rêve précédent : le délit est reconnu, mais périmé. Tout se passe comme si le travail interprétatif avançait prudemment, l'interprétation portant moins sur les rêves des patientes que sur la difficulté, pour Freud, à apprivoiser une représentation à la fois insistante et intolérable, représentation exigeant, pour être accueillie, tout un travail d'approche. Freud ne parviendra d'ailleurs à laisser émerger, sans atténuation ou annulation, la repré-

sentation conjurée, que lorsque la situation interprétative se trouvera transformée : parlant à un homme, « juriste » de surcroît, Freud peut aborder l'accusation de manière frontale. Le juriste vient d'évoquer un rêve où il se voit conduit en prison : « Savez-vous sous quelle inculpation ? », demande Freud : « “Oui, je crois, pour infanticide” — “Vous savez pourtant que, de ce crime, seule une mère peut s'en rendre coupable vis-à-vis de son nouveau-né ?” — “C'est exact !” » L'expression désignant l'infanticide apparaît explicitement : *Kindes-mord* (meurtre d'enfant), alors que l'expression employée jusqu'ici était plus ambiguë, faisant de « l'enfant mort » (*das tote Kind*) l'objet du désir maternel. Les deux expressions sont d'ailleurs loin d'être interchangeables, le désir que l'enfant ne soit pas étant tout différent d'un désir qui se porterait bien vers l'enfant, mais vers l'enfant mort ; enfant mort logé « dans le ventre de la mère » (*das Kind im Mutterleibe*). Faut-il d'ailleurs souligner au passage l'éventuelle faute de frappe qui fait communiquer *Leibe* (corps, ventre) et *Liebe* (amour) ? A cette figure de femme indéfiniment enceinte d'un enfant mort, Freud préfère substituer, étape nécessaire dans cette approche côtoyant l'abîme, la représentation d'un non-désir d'enfant ou la représentation d'un meurtre actif ; l'infanticide sera présenté, dans l'entretien avec l'ami juriste, comme « un crime spécifiquement féminin ». L'image du meurtre est sans doute plus tolérable que celle qui débouche sur un désir maternel visant une grossesse, une « gravidité », se refermant indéfiniment sur une présence morte, figure à l'intérieur de laquelle se nouent la grossesse, la mort et l'inceste. Dans tous les rêves analysés, le niveau figuratif impose moins une absence ou une suppression d'enfant qu'un enfant emboîté dans un cercueil comme dans un ventre maternel. Toujours est-il qu'en lisant la succession implacable de ces rêves d'enfant mort, rêves rassemblés par Freud pour témoigner que tout rêve est bien accomplissement de désir, on peut être amené à se demander comment, étant donné le refus spontané suscité par « les misères de la maternité », une femme peut être amenée à désirer un enfant et, qui plus est, un enfant vivant.

*
* *

(4) *IR*, p. 140. *SA*, p. 169-170.

La connexion entre ces diverses représentations — la mère enceinte, le cercueil, l'enfant mort — nous reconduit à ce qui, dans l'itinéraire propre à l'auto-analyse, précède l'entrée en scène d'Œdipe, thème abordé dans *Freud et le plaisir*, mais qui reçoit un éclairage plus violent si les deux constellations se surimpriment : celle que Freud découvre, ou croit découvrir, dans le rêve de ses patientes et celle qui est au centre d'un tournant de l'auto-analyse ; tournant qui s'ouvre à la fois sur une conquête théorique, le complexe d'Œdipe, et sur un ensevelissement concernant la fécondité de l'analyse personnelle. Au centre de toutes les scènes évoquées, un lieu creux aimante tout ce qui se joue : ventre maternel, coffre ou cercueil. Le refus de s'enfoncer dans le labyrinthe du désir maternel peut en effet apparaître comme ce qui contraint à recourir au mythe œdipien. Alors que le premier mouvement de l'enquête psychanalytique consiste dans une volonté passionnée de traquer le père en tant que désirant, le père s'emparant de son enfant pour le séduire — « J'ai découvert le séducteur de mon malade » —, le renoncement officiel à la « neurotica » signifie en premier le renoncement à l'un des visages de la séduction, la séduction accomplie par le père : « Dans mon cas, le vieux n'a joué aucun rôle actif » (5) ; telle est la première constatation qui permet à Freud de justifier l'abandon du thème de la séduction. Pourquoi cette perte de foi — « Je ne crois plus... » — alors que la seconde constatation ouvre sur la découverte d'une séduction féminine ? Deux figures de femme apparaissent alors ; en premier, la nourrice : « Ma génératrice (*Urheberin*) a été une femme âgée et laide, mais intelligente ». Surgissement brusque, aussitôt gommé par le dévoilement ou la mise à nu du corps maternel : « Ma libido s'est éveillée et tournée vers matrem », matrem que, à l'occasion d'un voyage en commun, Freud a vue *nudam*. Deux figures qui s'articulent étrangement l'une à l'autre dans le rapport au désir, la première, en tant que *Urheberin*, étant posée comme suscitant un désir initiatique, la seconde, la mère, occupant la position, non plus du nominatif, cas attribué à l'agent séducteur, mais de l'accusatif ; c'est la libido de l'enfant, libido prenant la relève de cette activité désirante attendue en vain du père, qui pose la mère comme objet de désir incestueux. Le recours à l'accusatif n'annonce-t-il pas ce qui se joue, toujours dans le même paragraphe, immédiatement après l'apparition maternelle : « Tout me fait croire aussi que j'ai accueilli mon frère, plus jeune que moi d'un an (qui est mort en peu de mois) par de méchants souhaits et par une véritable jalousie infantine et

que sa mort a laissé en moi le germe d'un remords. » La distribution, au sein même de la narration, de ce qui figure comme agent ou patient est étonnante. La mère doit être emprisonnée dans une position passive pour que la mort du petit frère, mort placée dans les parages de la figure maternelle, soit uniquement imputée aux « méchants souhaits » du frère aîné. Une telle auto-accusation a une vertu conjuratoire, dans la mesure où elle protège le désir maternel contre tout risque d'enquête. Autant l'enquête dirigée contre le père s'est révélée acharnée dans la première version du travail analytique, autant l'apparition de la figure maternelle est insérée de telle manière que toute suspicion liée à la mort de Julius retombe sur le désir de l'aîné. Rien ne sera dit, dans cet enchaînement de séquences, du désir de la mère pour l'aîné, rien de son désir pour l'enfant mort. Le lutte fratricide sera régulièrement évoquée pour dresser autour du désir maternel une enceinte sacrée. Tout est présenté comme si le fils était seul capable de désir : désir libidinal pour la mère et désir meurtrier pour le frère rival. Cette façon de poser le sujet comme lieu d'origine de tout désir sera reconduite lors de l'apparition d'Œdipe, dans la lettre du 15 octobre. De l'histoire d'Œdipe ne sont retenus que les moments actifs : vouloir conquérir la mère et tuer le père ; la position originellement menacée d'Œdipe, Œdipe voué à la mort, est ignorée. Là où se jouent l'amour et la mort, Œdipe doit être placé en position d'agent ; tout le temps de la première enfance, le temps de la *Hilflosigkeit*, est ainsi, tout au moins dans cette référence mythique, gommé. Gommage qui intervient précisément comme un bâillon posé sur ce que pourrait révéler la bouche maternelle. Pour rendre impossible l'aveu du désir pressenti, l'enfant Œdipe prendra à son compte la charge d'avoir à désirer. Le désir incestueux qui est imputé à Œdipe intervient ainsi comme négation et comme mirage : couvrir, moins la mère, que le supposé désir maternel. Le nœud entre le désir et la mort se lit d'ailleurs, sous forme inversée, dans le souvenir qui prépare l'apparition d'Œdipe, souvenir se rapportant à la crainte de voir la mère « cofrée », coffrée précisément au moment où, étant enceinte, elle incarne elle-même ce coffre redoutable dans lequel *L'Interprétation des rêves* verra une figure conjugulée du ventre et du cercueil, le terme anglais de *box* jouant une fonction intermédiaire. Surgit alors la connexion qui se montrera agissante dans bien des scénarios interprétatifs gravitant autour de l'infanticide : là où la mère risque de confondre les figures extrêmes des Parques, celle qui fait naître et celle qui fait mourir, l'interprète doit renouer le fil en prononçant une parole oraculaire et en posant l'enfant comme sujet du désir.

Seule une parole oraculaire, venant d'un lieu radicalement autre,

(5) *La Naissance de la psychanalyse*, lettre du 3-10-97, p. 194.

parviendra à apaiser ce qui, ne pouvant être articulé, se déchire sous la forme d'un hurlement : « Impossible de trouver ma mère, je hurle comme un désespéré ». Le coffre s'ouvre alors sur le vide, le frère Philippe ayant soulevé le couvercle, et les larmes redoublent : « *Ich weine noch mehr* » (« Je pleure encore davantage »), larmes que les traducteurs français, eux-mêmes affligés de voir le maître pleurer, ont transformées en cris : « Je crie davantage ». L'impossibilité de faire affleurer la représentation redoutée — la mère portant un ventre-cercueil — conduit à un renversement, à la fois douloureux et salvateur : se représenter la mère dans le coffre, mère subissant le châtiement, être coffrée-emprisonnée, dont a été victime la *Urheberin* présentée comme source de vie. L'enquête précédant l'apparition du thème œdipien a en effet abouti à punir la nourrice voleuse, nourrice présentée par Freud comme lui ayant permis, dans la transgression séductrice, de « vivre et continuer à vivre » (*leben und weiterleben*), alors que le personnage maternel, posé à la fois comme adoré et comme nouant une complicité avec la disparition et la mort, reste agissant sur la scène. La nécessité s'impose alors de ne donner du thème incestueux qu'une lecture unilatérale : la tâche d'avoir à désirer est remise entre les mains d'Œdipe, vu comme fils et époux de sa mère ; il ne sera plus question de l'inconcevable désir qu'une mère peut nourrir à l'égard de son enfant. Deux affirmations interviendront d'ailleurs comme injonctions de silence : d'une part, le fils ne peut que désirer sa mère, seule relation dépourvue d'ambivalence, d'autre part, l'enfant singulier que fut Freud revendique pour son compte l'occupation exclusive de la place qui est celle du « préféré », chassant une fois de plus « l'enfant mort » présenté par les patientes comme objet privilégié du désir maternel. Après qu'aient été engouffrés, « coffrés », les partenaires évoqués juste avant l'apparition d'Œdipe, le coffre enfermant à la fois la nourrice, la mère, le frère Julius, les « jouets » (*Spielzeug*) et la sexualité jouissante du maître (« Un homme comme moi n'a que faire de l'excitation sexuelle »), on comprend que l'auto-analyse s'éprouve elle-même comme « en panne » et que Freud ne parvienne plus, dans les lettres suivantes, à sortir lui-même du coffre ensevelisseur : « enfoui dans une fosse obscure, je ne vois plus rien d'autre » (lettre du 15-3-98). Enfoui, ou plutôt « enterré » (*vergraben*), pour ne pas avoir pu explorer plus avant un autre gouffre : celui du désir ou du non-désir maternel, désir sur lequel la lecture œdipienne est retombée comme un couvercle.

Couvercle interprétatif, couvercle théorique : on retrouve le même enchaînement de mouvements que celui qui est offert par le rêve des Parques, rêve qui vient en quelque sorte interpréter ce sur quoi butent

les rêves infanticides offerts par les patientes : on y voit des mères incapables, soit de désirer une grossesse, soit de désirer la naissance d'un enfant vivant ; pourquoi donc ce refus de donner vie à l'enfant ou de lui permettre de naître vivant ? Aussi bien dans le rêve que dans le souvenir d'enfance auquel il reconduit, on assiste, en une « démonstration *ad oculos* », à l'opération devant laquelle s'arrêtaient les rêves d'infanticide : en fabriquant des Knödel, ou en frottant ses mains l'une contre l'autre, la mère détache quelque chose d'elle-même, donnant en quelque sorte à voir la naissance de l'enfant. Mais une question reste béante : en détachant la poussière de ses mains, comme si elle détachait des fragments prélevés sur sa propre substance, peut-on dire que la mère donne vie à l'enfant ou qu'elle lui « donne mort » ? Mort d'ailleurs contagieuse, puisque ces fragments d'épiderme noirâtre, fragments assimilés à une peau-poussière, sont présentés au regard étonné de l'enfant comme venant lui révéler de quoi est fait le corps de la mère : un rassemblement de poussière, conglomérat se décomposant dans la naissance de l'enfant-poussière. Décomposition de la mère et naissance de l'enfant sont ainsi assimilées. Aucune trace de ce flux vital, le sang, qui surabondera aussi bien dans l'épisode Emma — « cela a rempli deux cuvettes » — que dans le nom de l'aimée, Fluss. Ici, de la sécheresse rassemblée donne naissance à de la sécheresse dispersée. On comprend la réaction de Freud enfant : dans un premier temps, face à la « leçon » (*Lehre*) maternelle, le refus de comprendre, le recours à l'incrédulité, au doute ; dans un second temps, face à la leçon non plus dite, mais jouée corporellement, un « étonnement... sans bornes (*grenzenlos*) ». L'étonnement se fait aussi illimité que l'univers de décomposition devant lequel il s'ouvre. Est-il d'ailleurs possible de circonscrire l'intolérable ? La mère tend à l'enfant un miroir dans lequel il découvre une image peu réjouissante de lui-même. Mais il serait sans doute possible de se reconnaître dans ce tas de poussière si un foyer de vie maternelle se trouvait préservé dans un ailleurs. Là est sans doute ce qui provoque cette béance, ce *grenzenlos* de l'étonnement : la mère s'inscrit elle-même comme forme composée de matière morte, thème qui reconduit au rêve de l'urne funéraire, urne que le rêve met à la place du verre d'eau attendu de la femme. Comment pénétrer plus avant dans ce territoire onirique où se nouent le commencement et la fin, la composition et la décomposition ? Il est significatif qu'il ne soit plus question du désir maternel : comment la mère voudrait-elle la production de cet enfant qui vient lui signifier la mort constituant sa propre substance ? Comment naître (comment n'être) d'une mère taillée dans la mort, mère « coffrée » dans son corps comme dans un cercueil ?

Bien que Freud insère dans la même phrase l'aveu de l'étonnement « sans bornes » et l'allusion à l'énoncé articulant explicitement ce que dit, dans le silence, la leçon maternelle, il est impossible d'oublier la mention d'une coupure chronologique indiquée dans le terme *später* (plus tard) : « Mon étonnement en face de cette démonstration *ad oculos* fut sans bornes et je me résignai à ce que plus tard je dus entendre exprimé en ces mots (*was ich später in den Worten ausgedrückt hören sollte*) : "Tu es redevable d'une mort à l'égard de la nature" ». L'énoncé disant la nécessité de la mort devra être entendu de la part d'un auteur, et non pas personnellement exprimé comme le suggère la traduction française (« Je me résignai à ce que plus tard j'appris à formuler »), pour que soit dépassé l'effet de sidération produit par la leçon maternelle ; leçon ayant en quelque sorte le pouvoir de fermer la bouche dans la mesure où elle s'adresse au seul regard. La référence à l'auteur, donateur de phrases et non de gestes, sera immédiatement suivie de la référence au professeur, Brücke, qui l'initia dans ses recherches universitaires. La transposition effectuée, la leçon professorale prenant la relève de la leçon maternelle, rendra à Freud le pouvoir de riposte qui lui avait été interdit face au magistère maternel, magistère muet et parlant à la fois. Riposte nécessairement vindicative, sacrilège, ne « respectant rien ». Faute de pouvoir réduire en poussière dispersée cette mère se présentant sous forme de poussière rassemblée, Freud mettra en pièces, en un jeu iconoclaste (ou faudrait-il dire logoclaste ?) « le cher nom de Brücke ». Cette passion du jeu de mots, passion ressemblant à celle qui anime les plaisanteries et les « mauvaises manières » propres aux enfants, sera explicitement présentée par Freud comme « un acte de vengeance », vengeance contre les agressions subies par son propre nom. Ce recours vindicatif aux mots et aux méthodes analytiques commandera peut-être aussi bien la riposte théorique par laquelle Freud répondra à la leçon maternelle. Il n'est pas impossible de lire l'ensemble de la théorisation freudienne sur la sexualité féminine comme s'insérant dans cet « acte de vengeance » évoqué immédiatement après la leçon insoutenable proposée par la mère.

Pour extraire une mère du cercueil à l'intérieur duquel elle est logée, pour l'arracher à un manque englobant, il importera d'abord de déplacer le manque : non plus manque global, mais manque circonscrit, localisé. A partir du moment où on prétend savoir ce qui manque à une telle mère, manque coïncidant précisément avec ce que l'homme possède ou peut provoquer — pénis ou enfant —, une réparation pourra être envisagée. Réparation prenant précisément la forme — en cela consiste peut-être l'acte de vengeance — de ce qu'apparem-

ment cette mère refuse d'accepter : l'enfant. Si l'enfant est posé comme substitut du pénis manquant, la naissance de l'enfant ne peut que combler et réparer la mère. Une violence théorique est ainsi perpétrée ; là où la mère voyait de l'indésirable, les « misères de la maternité », elle se trouvera condamnée au désir forcé. Cet enfant qui est présenté, dans le souvenir lié au rêve des Parques, comme actualisant la mort et la décomposition de la mère sera posé, en un coup de force théorique, comme l'objet de son désir fondamental. Le renversement est violent : au lieu que la mère soit confrontée, dans la naissance de l'enfant, à la mise en scène de sa propre mort, l'enfant-Dr Hérode sera transformé en réparateur de l'intégrité maternelle.

Là où le désir maternel, désir tourné vers l'enfant, est incertain ou déficient, la mise en scène théorique proposera ou imposera un ensemble de liens se nouant fermement l'un à l'autre : amour obligé de la mère pour l'enfant mâle et, pour venir au secours de cette construction fragile, attribution au fils d'un désir incestueux tourné vers la mère. Mouvement ayant peut-être aussi pour fonction de sauver la mère, phantasme auquel s'attachera Freud en posant cette dernière comme absolument désirable, en insufflant en elle une vie assez intense pour animer l'amas de poussière, pour arracher ainsi la mère à cette mort éprouvée comme ne faisant qu'un avec elle. Peut-être est-ce la fragilité de cette construction qui est pressentie dans la rencontre avec la jeune femme analysée dans « Un cas d'homosexualité féminine ». Après avoir obtenu, au terme d'une lutte, l'aveu d'un désir conforme à celui qu'il veut arracher à la patiente — recevoir un enfant du père —, Freud congédie cette dernière en décrétant hypocrite le revirement effectué. Où est l'effet de tromperie ? Freud ne prend-il pas soudain la mesure du caractère factice d'un désir d'enfant compris à la manière d'un désir répondant à une nécessité ?

Bien des captivités rencontrées en analyse ne sont-elles pas construites sur ce modèle ? Se présenter comme respectant les exigences d'une mère possessive, mère censée ne pas survivre à la séparation qui lui serait imposée, n'est-ce pas se mettre à l'abri d'une expérience insoutenable, celle d'une mère voyant l'enfant se détacher d'elle à la manière d'une poussière qui tombe, détachement mettant à nu un manque fondamental qu'aucune présence enfantine ne pourrait combler, même sous une forme substitutive ? Manque habitant une mère manquant à elle-même faute d'avoir suffisamment manqué à quelqu'un d'autre ou faute d'avoir été désirée comme vivante. L'attribution à une telle mère d'un excès d'emprise incestueuse aurait ainsi une vertu conjuratoire : ne pas avoir à remettre en question l'équation salvatrice, équation forgée moins pour déchiffrer et combler le désir mater-

nel que pour bâillonner une plainte éventuelle à l'intérieur de laquelle une non-vie fondamentale n'est pas parvenue à s'inscrire selon les exigences d'une thématique du manque.



UN INCESTE PEUT EN CACHER UN AUTRE

Marcianne Blevis

Il y a quelque temps le monde analytique frémissait à l'annonce de révélations fracassantes. Je fais allusion à l'accueil du livre de Masson (1) dont la traduction en français précédait celle de la correspondance complète de Freud à Fliess. Révélations fracassantes qui concernaient les sévices sexuels exercés par les pères sur leurs filles et pire, selon lui, sur leurs fils. Freud aurait manqué de courage en abandonnant sa théorie première de la séduction « réelle » des adultes sur les enfants pour lui substituer une mise en place du fantasme qui allait fonder et la psychanalyse et son « mensonge » fondamental. Sans entrer dans le propos de l'auteur qui propose comme thèse de lire les fantasmes à la lumière de la seule vérité historique qui y serait contenue, force est de constater que Masson peut étayer sa thèse à partir de la censure qu'exercèrent les Editors des lettres de Freud à Fliess sur les allers et retours d'un Freud aux prises avec une assertion impossible pour lui quant à la réalité ou non des faits de séduction ; ils les censurèrent au nom d'une imaginaire coupure épistémologique qui se situerait au moment où le 21 septembre 1897, Freud écrit à Fliess : « Je ne crois plus à ma *neurotica* ».

Masson a beau jeu en effet de rappeler une lettre, postérieure de quelques mois à ce 21 septembre, où Freud oublieux de la dite « coupure » assure Fliess de sa confiance renouvelée « dans l'étiologie paternelle », confiance qui aurait dès lors « beaucoup grandi » (2).

Evidemment, le texte de Masson ne tient aucune des promesses qui feraient pencher toute la théorie psychanalytique du fantasme vers sa fin, et nous sommes sommés en fin de compte de choisir entre

(1) J.M. Masson, *Le réel escamoté*, Aubier, novembre 1984.

(2) Op. cité p. 130, Lettre du 12 décembre 1897.

deux dogmes : fantasme contre séduction effective. Maria Torok a appelé « trauma d'alternative », à plus juste raison, la subjectivité d'un Freud aux prises avec la difficulté pour lui de choisir entre « l'effectivité ou la fiction (mythologisée) d'une chose ou d'un événement » (3). Freud ne peut choisir, il oscille entre les deux termes de l'alternative sans la surmonter ni en articuler les éléments : ils resteront en suspens, tour à tour masqués et démasqués. En allant dans ce sens, je dirais que ce trauma d'alternative se situe lui aussi dans la tentative de se déprendre non de la théorie de la séduction, mais d'une séduction. Or, se déprendre d'une séduction n'est pas chose aisée, n'est pas chose acquise en une seule fois, n'est peut-être jamais chose acquise tout à fait.

Sans revenir sur une exégèse des lettres, retenons deux choses qui vont dans ce sens. La première concerne la fameuse Emma Ekstein, dont les misères furent l'objet du rêve de l'injection faite à Irma. Freud alors sous l'emprise de la séduction du « Nez » appelle Fliess pour opérer sa patiente. Il est alors entièrement conquis par cette croyance délirante qui situe dans un morceau du corps ce qu'il y a de mauvais chez tout homme comme chez toute femme, et se soumet à travers sa patiente à la mise en scène délirante d'une éviration d'un mal dénommé « féminin ». Freud se soumet à Fliess à travers cette patiente, ce Fliess dont Michèle Montrelay nous disait que Freud avait aimé en lui l'occultiste. Or, que dit Freud à Fliess concernant cette femme et les suites de cette intervention ? Il décrit non sans dégoût et fascination « une nouvelle hémorragie (qui) s'est produite mettant la vie de la patiente en danger et dont j'ai été le témoin. Ce n'était pas un jaillissement, mais un déferlement. Quelque chose comme une nappe fluide montant à une rapidité folle pour finir par tout submerger ». Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur cette fascination, cette crainte d'être submergé par une nappe fluide qui risque de l'emporter au sein du lien homosexuel aux contours précis duquel il livre sa patiente à travers la chirurgie. Écoutons encore plus surprenant. Comment appelle-t-il Emma Ekstein, quand il en donne des nouvelles à Fliess ? Elle est au bord de la mort, je vous le rappelle, sans voix et sans forces, et le 26 avril 1895, Freud écrit à son propos : « Mon tortionnaire et le tien paraît aller très bien ». Le tortionnaire... c'est elle. Dans un premier temps, nous comprenons fort bien qu'elle torture Freud dans son idéalisation de Fliess, mais aussi bien présentifie-t-elle à Freud cet enfant torturé qu'il est face à Fliess, enfant contraint de s'identifier

à son tortionnaire. N'est-ce pas cette identification qui surgira plus tard, nommée dans le texte de Ferenczi (4) le plus censuré, le plus refusé, pratiquement son dernier texte : « Confusion des langues entre les adultes et l'enfant ». Texte considéré comme incongru et qu'une censure occulte s'emploiera à faire disparaître de ce congrès où il fut quand même lu. Ce thème, éternelle pomme de discorde, nous incite à penser que la séduction qu'exerce la scène incestueuse des pères avec leurs filles, s'est arrachée partiellement à une séduction jamais tout à fait abandonnée et qui ressurgira dans les difficultés de Freud avec Ferenczi à la fin de leur parcours. Celle justement du père et du fils, de leur lien homosexuel, nappe fluide, envahissante quand, trop visible, en acte sur le corps d'une femme, s'en dévoile le caractère infantile, « torturant ».

Freud est dès lors contraint, tel l'enfant torturé, à redoubler d'efforts pour maintenir l'idéalisation du persécuteur ; à peu de temps de là, il dit à Fliess : « Pour moi, tu restes le médecin, le type d'homme aux mains duquel on met sa vie en toute confiance, la sienne et celle de sa famille ». Quitte ou double. Ici on double. Là on quitte, non sans difficulté, cette séduction, on remplace la séduction du nez par la séduction des pères en découvrant au passage l'impuissance de l'enfant à élaborer ce qu'il en est de l'acte sexuel et par là, la temporalité du trauma. Est traumatique, non pas l'acte, mais l'écart entre le moment où il s'effectue et celui où il apparaît psychiquement. Le parcours de Freud est, on le voit, immense. Représentation de l'impuissance de l'enfant théorisée, le concept de la temporalité du trauma produit.

Freud écartera la tentation occultiste comme il écartera la scène homosexuelle torturante en déplaçant vers la mère et son fils l'essence de la scène incestueuse dont l'objet premier était apparemment entre les pères et leurs filles. Cette scène ne cessera de piéger les regards.

Les Editors des lettres de Freud à Fliess s'efforcèrent donc de faire disparaître toutes traces d'une oscillation de Freud, comme s'ils craignaient que leur lecture ne défasse magiquement les inscriptions que toutes les générations à venir s'efforceraient avec difficulté de produire pour trouver issue aux séductions qui les aliènent. La censure, il se trouve, est aussi au principe du fait incestueux ; elle reconduit dans le mouvement analytique ce lieu où le « trauma d'alternative » ne peut plus être pensé, reconnu, réduit à sa dimension subjective et nous plonge dans une sorte « de névrose historique » d'avoir exclu de notre champ de représentation le lieu même du trauma.

(3) M. Torok, *Cahiers Confrontation* n° 12. Correspondances. Aubier, automne 1984, in Les inédits de Freud à Fliess. La restitution d'une oscillation, p. 123.

(4) S. Ferenczi, *Œuvres complètes*, t. IV, Payot, Paris, 1982, in Confusion des langues entre les adultes et l'enfant, 1933, p. 125.

Car enfin Freud qui essaya de faire dire à l'homme aux loups les éléments de réalité de son rêve, de lui faire avouer un trauma dont il était lui-même coupé, absent, n'a-t-il pas méconnu la béance psychique de cet homme ? Ce n'est sans doute pas en effet la vision d'une scène incestueuse entre le père et la sœur de l'homme aux loups qui fut à l'origine de ses symptômes, mais bien plutôt l'inaccessibilité du lieu où les fragments de témoignage se déposèrent comme autant de lettres mortes. Toute censure pérennise un lieu de compulsion incestueuse dans la mesure où la non-représentabilité de ce qui fait trauma reconduit des confusions de corps imaginaires jusque dans les pensées théoriques cette fois.

Nous sommes peut-être aujourd'hui encore confrontés à ce dilemme. Au regard de la morale il est des trauma-types ; l'inceste en est un. Au regard de la morale la condamnation de l'inceste s'inscrit dans l'histoire sociale. Au regard de la psychanalyse, l'inceste, même réalisé, est-il un trauma ? Si l'interdit de l'inceste comme nous le posons en tant qu'analystes et dans la psychanalyse, fonde la structure symbolique où le sujet peut advenir, nous sommes conduits à prendre le risque d'aller chercher au-delà des évidences le lieu où cet interdit fit défaut et s'il y eut trauma d'en suivre les fils à travers l'écran d'une scène incestueuse offerte aux regards. Si l'on peut attendre, quand même, d'un psychanalyste autre chose qu'une pénalisation morale d'un acte, cela suppose qu'aucun acte, aucun événement ne peut, pour un psychanalyste, être considéré comme étant *a priori* support d'un trauma. A l'inverse, que ferions-nous de ces pères incestueux ou des autres acteurs de pratiques que réprouve la morale, si nous ajoutions notre voix à la réprobation morale ambiante et si nous n'y entendions pas, en dépit des difficultés, la répétition d'une souffrance égarée qu'ils manifestent ?

Est-ce là dénier la réalité de nos jours de la séduction sexuelle que les pères peuvent exercer sur leurs filles ? Disons-le tout net, l'inceste père-fille n'est pas de nos jours une chose rare. On ne peut le reléguer à quelque campagne reculée, ou aux temps préhistoriques de notre modernité. Il n'impose pas aux psychanalystes les affres de le distinguer d'un fantasme de séduction précoce. Fort heureusement nous ne sommes pas atteints de folie au point de ne pas distinguer un fantasme ou une fantaisie d'un dire portant sur la réalité de certains faits. Fiction et effectivité d'un événement, quand ils concernent le sujet qui les énonce, sont relativement aisés à distinguer.

Non, la difficulté n'est pas là. Nous ne sommes pas là saisis d'une oscillation traumatique, mais au contraire d'une fascination. Voilà bien Œdipe avec tous ses malheurs. Or curieusement, ces patientes,

filles séduites, qui viennent nous voir, celles qui ont vécu de longues années de pratiques sexuelles incestueuses, ces patientes ont lu Freud elles aussi, et s'accusent dans la plus grande honte d'avoir conduit leur père au lieu de ce qu'elles pensent avoir été leur désir. Nous pourrions d'un élan tout moral guider l'analyse vers les difficultés qu'il y aurait à rencontrer la réalisation d'un fantasme. Certes, si la structure du désir était aussi simple que cela.

Or le premier à se déprendre de la fascination de la scène incestueuse, à opposer l'attente de l'enfant à celle de l'adulte, fut justement Ferenczi. Laisant de côté la question de la réalité des faits, il s'interrogera seulement sur la signification pour l'enfant de l'agression sexuelle dont il est l'objet, signification qui échappe en effet à l'enfant. « La force et l'autorité écrasante des adultes les rendent muets » (5) nous dit-il, en forgeant pour cette occasion le concept d'identification à l'agresseur dont le lit est fait par la fragmentation et la confusion interne qui résulte de l'irruption d'une jouissance insue. Plus tard, le sujet se traitera lui-même avec la même sévérité qu'il suppose à l'adulte quand celui-ci dénierait les faits en cause, élément que nous retrouvons aussi dans presque toutes les histoires d'inceste.

J'ajouterai à cette identification à la culpabilité de l'adulte dont l'enfant se fait l'objet, cette insistance désignée par Ferenczi sur *le silence* fait par l'enfant quant à l'ensemble des agissements dont il est l'objet.

L'inceste en effet n'appartient pas, comme on pourrait le croire, à une topique à secrets (6) comme celle qui constitue un noyau familial groupé autour d'un non-dit et dans lequel un enfant, futur hanté, viendrait à naître. Au contraire, le groupe qui peut s'organiser autour d'une pratique incestueuse ne témoigne nullement de ce que l'on pourrait appeler un non-dit ou un secret. Il y a du silence, mais nul espace de secret. Au contraire, la sexualité s'étale à faire obstacle à la présence du secret. Pas de secret, pas de privé, pas de sexualité, se plaindront plus tard ces patientes. Dans cette topique de groupe, le fait incestueux viendra de surcroît. La présence insistante de la précipitation de l'acte se voulant davantage compulsion d'un dire qui ne sait pas, il appartient à une topique du silence. Silence est fait sur ce qui n'est nullement secret. Il se veut silence de l'Inconscient, mort psychique, néant. Il n'y parviendra que partiellement puisque relevant d'une topique du silence, il n'est pas habité d'un silence univoque.

(5) Op. cité. p. 130.

(6) M. Torok et N. Abraham, *Le verbiage de l'homme aux loups*, Coll. Philosophie en effet, Aubier Flammarion, 1976.

L'enfant est donc frappé de silence. Dans ce silence, il essaie d'extraire de la situation « Un-père ». Une des explorations de la scène incestueuse père-fille nous conduit à ce paradoxe (qui n'a pas été relevé par Ferenczi) que dans le silence fait par la fille, il y a une tentative de sauver un père. Le trauma de l'acte incestueux relevant pour elle davantage du risque de perdre un père, ce père qui se perdait pour elle quand s'emportant dans l'excitation sexuelle il l'abandonnait comme fille. On peut dire qu'une fille est conduite dans le silence à tenter de s'identifier à une mère du père, position trop rapidement vouée à l'échec, mais dont la dimension de restitution paternelle ne saurait échapper à l'analyse. Derrière, en effet, toutes sortes d'accusations à l'encontre de ces pères, la plainte qui se fait jour est « d'avoir été abandonnées », qu'ils les aient « abandonnées comme père ». Perdre un père est l'un des enjeux traumatiques de ces scènes. D'ailleurs il faudrait dire un père-mère, car ces pères, quoiqu'on en dise, ne furent pas tous des monstres, au contraire. Ils ont souvent témoigné d'une tendresse et d'une affection inlassables à leur fille-bébé. Somme toute, une des rationalisations qui vint aux lèvres de chacune fut que leurs débordements n'étaient que la suite logique de leur amour... maternel !

Ferenczi donc a ouvert les chemins qui conduisent de la fascination de la scène incestueuse à la détresse de l'enfant réduit au silence. Cependant, dans les descriptions qu'il fait, rien ne distingue l'acte incestueux de tout acte violent et les développements qu'a pu donner une Alice Miller (7) dans son étude sur « Les racines de la violence dans l'éducation des enfants », confirme la justesse des propos de Ferenczi et redouble l'absence de la spécificité du fait incestueux dans les textes qui s'y rapportent jusque-là. Il y a violence, certes, dans le fait incestueux. Le sujet qui s'en plaint en témoigne, il se traite de la même façon que tout enfant soumis à des sévices et qui n'a nul lieu où se plaindre, en faisant de ses souffrances matière inaffectée à poursuivre la destruction dont il est l'objet.

Cependant, les sévices physiques dont ces auteurs parlent et dont un enfant est l'objet a aussi pour spectateur la mère quand elle n'en est pas l'agent. Les pratiques incestueuses père-fille, elles, se déroulent apparemment sans spectateur, laissant à la fille l'espoir d'un lieu où une plainte pourrait être reçue ; ce lieu étant le lieu maternel. Or, le silence de ces filles enveloppe aussi leur mère. Sans cette dimension, l'analyse peut rester bloquée indéfiniment dans l'évocation d'une

(7) A. Miller, *C'est pour ton bien*. Les racines de la violence dans l'éducation des enfants, Aubier, 1985.

scène incestueuse avec le père, traumatique certes mais qui exerce une séduction en elle-même. Séduction à la mesure du silence qui entoure une sorte de blessure du féminin. Cette blessure se pare pendant longtemps d'une haine adressée au père, « c'est lui le violeur, le brutal, l'agresseur ». A l'analyste d'y reconnaître les efforts du sujet à se restituer un père, voire à travers l'insulte. Tâche souvent vaine car cette restitution échappe partiellement à toute emprise. Non, ces blessures du féminin restent à l'horizon d'énigmatiques blessures du corps : en forme de stérilité, d'infections gynécologiques à répétition, de frigidity massive, elles sont les traces de lieux d'identification maternelle trouées symboliquement, invasives imaginaires et qui contrastent avec la discrétion qui entoure ces mères.

Il faut donc se résoudre à en convenir, le silence qui entoure le fait incestueux s'adressait à ces mères au premier chef. Je pense à l'un des moments de l'analyse d'une de ces femmes. Alors que nous avions depuis de longs mois examiné les entours du lien incestueux, ses fractures, ses violences, ses espoirs et ses suspicions, j'éprouvai soudain une sorte d'oubli, un malaise. J'avais du mal à rassembler mes souvenirs et il ne m'en restait plus qu'un vague « quelque chose » entre le père et la fille. Je ne savais plus ni ce qui s'était passé, ni quand, ni comment ; je me sentais saisie par quelque chose d'irréel. J'interrogeai la patiente qui me répondit de bonne grâce, ne m'apprenant évidemment rien de ses expériences quasi quotidiennes rejouées au fil de nombreuses années. Je me réveillai subitement assez surprise quand je l'entendis me dire : « Vous ne pouviez pas le savoir, je ne vous l'avais jamais dit ».

Ce « je ne vous l'avais jamais dit » ne manqua pas de m'étonner, elle qui n'avait justement jamais cessé de me le dire. Elle reconstruisait pour moi un silence protecteur.

Surgissait au-delà de cette scène d'inceste qui s'élidait et se délitait au fil de l'analyse, une autre scène. La scène avec le père devenait dès lors irréaliste. Il nous fallut considérer la scène incestueuse pour ce qu'elle était certes, mais comme inscrite, sertie dans un silence qui ne cessait de battre d'un appel à sa mère.

Le silence de l'enfant pour lui est en effet l'équivalent d'une mise à distance de la scène incestueuse, mise à distance pour la mère. L'enfant perçoit combien il est vital pour elle que la scène incestueuse soit mise à distance dans la mesure où il croit percevoir qu'elle y participe inconsciemment.

Nous ne pouvons espérer, en effet, lever quoi que ce soit de la fascination qu'exercent des scènes incestueuses, longtemps après, sur les sujets qui les ont subies, sans considérer les solidarités qui les tissent.

Il ne s'agit pas là de disculper un coupable et de désigner la complicité d'une mère mais d'ouvrir à la signification pour l'enfant d'un silence qu'il s'impose en identification à celui de la mère. Pour une fille, se dépandre de la fascination de la scène incestueuse avec son père, c'est rencontrer un autre trauma : celui où son silence met à distance un Réel qui concerne sa mère au premier chef.

Dès avant les épisodes incestueux, l'analyse nous conduit à retrouver d'autres mises à distance, de l'enfant cette fois confié au père dès sa naissance ; à charge pour ce père d'assurer un maternage qui ne laisse pas de questionner. « Il m'aimait pour deux » dit ainsi une patiente retrouvant pas à pas cette éviction dont elle fut l'objet de la part de sa mère. L'enfant serait-il pour ces mères précocement mis à la place d'une soi-sexe-féminin qu'il convient d'éloigner d'elles sous peine de le détruire ou d'être détruites ? Des enfants aînés morts, des actes de brutalité insensés peuvent jaloner cette mise à l'écart précoce. Mise à mal de l'enfant, réduit à n'être qu'une métonymie du Réel du sexe, et que l'on confie au père, devenu une mère-porteuse idéale pour l'occasion.

Quand les scènes incestueuses avec le père surgissent avant et après la puberté, le silence de la mère apparaît aussi inexplicable que le lieu de défaillance maternel primaire. « Mon père a donné raison à ma mère » découvre en fin d'analyse une patiente. A une mère qui ne cessait de suspecter son homme d'appartenir à une espèce mâle honnie, la réalisation incestueuse donne raison. La dévaluation répétée du porteur du phallus symbolique trouve là sa justification.

La fille rencontre dès lors ce qui donne raison à sa mère, les « raisons » de sa mère. Ses questions tournent autour des lieux d'identification féminine, brisée en acte par le silence de sa mère. Le silence de l'enfant apparaît dès lors comme ce qui assure la mère d'une mise à distance de la réalisation incestueuse homosexuelle. Réalisation incestueuse homosexuelle que l'enfant certes comme tout enfant souhaite, comme il souhaite aussi la réalisation incestueuse avec son père, et dont le souhait ou la représentation apparaît dès lors barrée.

Il faut donc à la fille soutenir le silence où s'écarte pour une mère la proximité invasive de sa fille comme soi-objet-sexe (8) voué à la destruction. La fille, elle, poursuit sa quête d'identification en rejoignant sa mère coûte que coûte dans ce silence. C'est aux fantasmes érotiques, secrets cette fois, qu'il reviendra d'arracher au silence cette non-place de la mère, en tentant d'y reconstruire une forme bisexuée

(8) J. McDougall, *De l'homosexualité dite inconsciente*, R.F.P. — 3 — 1984, p. 676.

à la vie érotique, d'y réintroduire une mère. C'est aux fantasmes érotiques qu'il reviendra de donner forme d'exil à la constitution d'un secret et d'une véritable scène primitive, non plus vouée au leurre de ce simulacre de scène primitive auquel se livre ce père. Les fantasmes érotiques peuvent d'ailleurs concerner le père de façon explicite (ce qui est relativement rare chez les névrosés), ils deviennent la preuve de la mauveté de l'enfant, ne veut-il pas prendre la place de la mère ? En fait c'est le père qui en a pour elle pris la place, et c'est cette mère qu'il essaie de sauver en maintenant à distance le lien homosexuel destructif. Cependant la fille réalise également que cet acte, en « donnant raison à sa mère » dévalue tout père et l'attaque en tant que phallus symbolique, ce dont elle se fait à son insu l'agent.

Il est un moment où cependant le silence n'est plus possible. Il est un moment où la recherche identificatoire d'une fille la conduit à faire apparaître comme une question à la mère la poursuite de la scène incestueuse. Il ne lui est plus possible de s'abîmer dans ce silence avec sa mère, sous peine d'y sombrer. Surgit alors du silence la confiance faite à la mère, un appel à ce qu'elle se désaisisse de la jouissance silencieuse où elle semble se maintenir. Quand cette mère-là se dérobe encore une fois à dire quoi que ce soit sur ce qu'elle sait déjà, quand elle refuse encore une fois (et les trahisures sont légions... Je n'entrerai pas dans le détail des multiples dérobades qui sont autant de témoignages de l'impossible du lieu d'accueil à ce savoir) l'effondrement est pour une fille dès lors assez grave.

Apparemment rien peut n'y paraître. Si les actes incestueux cessent, c'est que la topique du silence est bouleversée. Ce qui occupera la place de l'inceste dans cette topique sera un silence charnel cette fois, une absence d'enfant, une stérilité, une absence de vie sexuelle qui actualise cette fois dans le sujet lui-même le trou symbolique chez la mère. Une stérilité, une frigidity continuent de « donner raison » à cette mère.

Toute sortie du silence menaçait la mère d'un retour d'une scène hors refoulement, d'une scène homosexuelle traumatique qui s'accomplissait à travers un coupable tout désigné.

Il peut sembler difficile à saisir qu'une scène incestueuse père-fille ait pour fonction pour elle de recueillir les fragments d'une scène incestueuse inaccessible avec sa mère. Il convient dès lors d'aller au lieu de cette scène avec un autre regard. Reste à aller à la recherche des fragments épars d'un lieu d'exclusion inaccessible, dispersés au sein de la scène incestueuse elle-même. On comprend dès lors pourquoi elle séduit tant.

Peut-être séduit-elle un père. Toute mère, que ce soit avec un fils

ou avec une fille, met en scène un fantasme homosexuel qui la lie en écho au parent du même sexe qu'elle a connu, comme au désir d'être du sexe opposé, désir qui constitue aussi la vie sexuelle de tout sujet, bien qu'il soit amené aussi à y renoncer. Sans doute, la naissance d'un garçon écarte-t-elle de la scène homosexuelle primaire les contours de la haine inconsciente de son propre sexe qui peut traverser une femme. Peut-être comme dans le cas de la patiente qui nous guide à travers les émois de la scène incestueuse de séduction d'une fille par son père, le dénigrement dont faisait partie le père, provoqué par l'inceste lui-même, faisait écho au dénigrement conscient de cette femme vis-à-vis de toute sexualité, voire de toute procréation. Cette partie du corps imaginaire, cette partie de l'image du corps féminin est transmise à sa fille, comme détruite, ignoble.

Si un garçon occupe facilement une place de phallus pour la mère, un enfant fille peut devenir trop précocement l'objet d'une déchéance phallique, et peut représenter un objet-sexe-soi qui rappelle à la mère une autre déchéance irréprésentable, celle de son être sexué. Pour la mère, cette fille actualise un trauma de la sexuation, c'est-à-dire de la difficulté d'être sexué. Le signifiant de l'inceste, recueilli dans le silence, masque l'absence d'un signifiant de la sexuation féminine, et par là la déchéance du signifiant phallique. L'enjeu délirant de ces scènes serait-il de produire pour la mère un signifiant de la sexuation, ce signifiant d'une scène primitive exclue dont le rapport incestueux serait le leurre, le simulacre ?

Ce genre de mère ne peut non plus se représenter une scène où elle pourrait être réparée ; tout rapprochement avec cet enfant précocement mis à la place d'un soi-sexe est à mettre à distance. L'inceste avec le père prendra pour l'enfant la place d'un souhait fusionnel réparateur inaccessible avec sa mère et fait porter à l'autre-sexe l'envie destructrice qui pourrait l'animer de dévorer ainsi l'enfant.

On conçoit dès lors qu'en tant qu'analystes nous soyons longtemps demeurés dans la fascination des scènes de séduction d'un père avec sa fille, avec nos patients. Il n'est pas en effet facile d'y rencontrer aussi une autre scène insensée où un Réel homosexuel fut longtemps conjuré, mis à distance. Une fille hésite en effet à s'engager en ce lieu, une mère aussi. Parfois certaines y ont perdu la raison, d'autres y ont cherché la mort. Je parle des mères, quand cette scène se rapprochait par trop d'elles. A l'analyse cependant de tenter de reconstruire ce lieu, véritable enjeu de ces cures ; il y faut en effet renouer avec ce qui parut inaccessible à tous, l'impossible élaboration maternelle d'une homosexualité, sans doute constitutive de tout amour maternel, mais qui ne trouve son traitement social que dans l'amour des fils.

Délibérément nous avons laissé dans l'ombre la nature « hétérosexuelle » de la séduction d'un père. Il est vrai qu'elle semble échapper quelque peu dans ces analyses, le père apparaissant davantage comme une mère. Il est aussi animé d'une compulsion qu'il reste à interroger.

Écoutons Granoff et Perrier (9) : « De toutes les femmes en effet, sa fille est la seule qui lui soit naturellement liée. C'est aussi celle pour laquelle son amour sera le plus garanti, le plus absolu. C'est à vrai dire la seule femme qu'il aime vraiment. » C'est un cri du cœur ! On peut l'explorer, je pense, au mieux avec ce que disait Michèle Montrelay (10) du lien maternel dont une fille serait pour un père le représentant troublant, cette matière féminine, cette féminité du père. Pour elle, en effet, « un père séduit sa fille non pas avec le pénis qu'il réserve au fils, mais avec un phallus maternel qu'il lui désigne ». Le phallus autour de quoi il tourne c'est elle : la petite fille. « Il est fait de sa substance féminine à quoi il l'identifie. » Détaché dès lors de l'horreur d'une dépendance maternelle et dans la plénitude d'une vision de toute-puissance, il tourne autour d'elle.

Tout père dans la situation de rencontrer la scène inconsciente d'une femme qui se soustrait à n'être posée que de l'Autre, est sans doute confronté à un travail psychique considérable. Il doit se séparer de l'horizon homosexuel par lequel il fut pris dans l'univers amoureux de sa propre mère et réinventer la trace toujours en péril d'un phallus symbolique qui le sépare de la jouissance maternelle en lui redonnant sa féminité. Tout homme donc et pas seulement les pères incestueux, ces furieux ou ces fous, peut être confronté à cette question de l'homosexualité inaccessible d'une mère pour sa fille et en être profondément questionné. Tout homme n'est cependant pas non plus obligé de légitimer son propre père dans l'inceste. Plus clairement, il n'est pas rare de retrouver dans la lignée des pères incestueux d'autres pères incestueux, les leurs le plus souvent. Ces lignées incestueuses ne prennent leur sens que de la nécessité pour un fils de légitimer un père, de ne pas le faire déchoir d'un idéal qui le maintient en vie. Aussi les entend-on convaincre leur fille que tout cela est « normal ». « C'était normal » qu'un père, le plus souvent le leur, soit de cette façon un père pour sa fille. Nous n'interrogerons pas plus avant la nature d'une nostalgie que semblent porter leurs actes. Maintenir la

(9) W. Granoff et F. Perrier, Le problème de la perversion chez la femme et les idéaux féminins, in *La psychanalyse* n° 7, PUF, 1964, note p. 189.

(10) M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Ed. de Minuit, 1977, P. 143.

fonction symbolique d'un père passe pour eux par la mise en acte de leur déni : il n'est pas vrai qu'un père puisse être autre chose qu'incestueux. Il y a donc, dans l'organisation de l'inceste en acte, une précipitation double. Que pour tout homme cette scène incestueuse inaccessible d'un père pour sa fille soit, comme on l'a vu, le retour d'un impossible — celui qui a été le sien vis-à-vis de sa propre mère — c'est du côté de l'Un Père que s'enracine la séparation pour tout homme de cette jouissance.

Saint John Perse ne le disait-il pas autrement en écrivant : « Et peut-être le jour ne s'écoule-t-il point qu'un même homme n'ait brûlé pour une femme et pour sa fille » ? Il y a brûlure, il y a représentation d'une séparation qui trace sa ligne brûlante sur le corps, nomination en acte qui fait trou. L'acte sexuel incestueux est l'économie d'une représentation, économie psychique. La brûlure dont nous parle le poète est la trace de ce travail psychique, toujours incertain, inaccompli.

La scène de la mère et de la fille est une scène qu'un homme peut contempler, dont un homme peut brûler la jouissance sans s'abîmer silencieusement à être cette mère, à condition qu'il ne rencontre pas au lieu de l'Un-père, la défaillance la plus radicale à le soutenir dans cet exil.

La scène analytique s'est détournée longtemps de ces incestes homosexuels pour ne fustiger que le seul inceste mère/fils, source de tous nos maux imaginaires. Alors que Freud tentait de s'arracher difficilement à une séduction qui selon l'étymologie le « tirait sans doute de côté », loin des lieux de représentations traumatiques, c'est le complexe d'Œdipe qui va devenir la scène refuge de toute notre pensée. Y aurait-il là aussi, dans nos systèmes théoriques cette fois, un inceste qui en cacherait un autre ?

L'INCESTE : UNE TENTATIVE DE RÉPARATION *

Michèle Montrelay

... Il n'est pas d'inceste sans corps, et sans des corps qui ne sont pas du tout n'importe quels corps, mais des corps d'une même famille, des corps de parents et d'enfants, d'oncles, de frères ou de sœurs. C'est sur ces corps que je voudrais retenir votre attention, d'abord en vous demandant : imaginez un instant, essayez de rendre présent à votre pensée, le corps de votre mère, de votre père, de vos enfants, de vos plus proches parents. Comment est-ce que spontanément vous les appréhendez, ces corps ? Pas comme les autres, bien sûr. Ils sont si proches, mais en même temps tenus si fort à distance. Sauf exception, vous n'avez pas envie d'entrer dans leur intimité. Une force, où la tendresse et la répulsion se mêlent aussitôt vous éloigne d'eux. Refoulement, disait Freud. Sans doute, mais quelle force spécifique est-elle ici désignée par ce mot ? Qu'est-ce qui, aussi puissamment, nous détourne de l'intimité des personnes avec lesquelles nous avons des liens de sang ? C'est la loi, me répondez-vous, évoquant avec Levi-Strauss et Lacan, cet interdit de l'inceste sur quoi se fonde la civilisation. Cette vérité présente un inconvénient : elle est si vraie, si irréfutable qu'elle donne réponse à tout. Nous n'apercevons plus la place pour de nouvelles questions. L'une d'elles, cependant, pourrait consister à se demander si l'« interdit » de l'inceste n'est pas quelque chose qui a lieu — disons, dans les cas normaux — tout à fait spontanément, non pas en fonction d'un surmoi qui édicterait son « il faut », son « tu ne dois pas », mais parce qu'entre parents et enfants une sorte de relation, bien plus précieuse et vitale que le lien incestueux, existe de fait entre les corps. Dès lors le passage à l'inceste lorsqu'il se pro-

* Extrait de l'exposé fait dans le cadre du colloque.

duit effectivement pourrait n'être qu'un *ersatz*, une tentative d'ailleurs sans espoir, pour pallier la carence de cette autre relation.

De celle-là que savons-nous ? Ici encore surgit la tentation de nous servir de ce que nous connaissons, de la désigner avec Lacan tout simplement comme Autre relation, ou relation symbolique, nouée depuis la naissance entre parents et enfants. Si nous nous en tenons là, nous ne nous tromperons pas, mais nous laisserons de côté ce dont on ne parle pas, par exemple le simple fait que cette relation Autre et symbolique, inhérente à toute éducation, inclut le plus souvent des liens de sang. Qu'entendre par cette expression ? En premier lieu, que dans la relation ancêtres-parents-enfants, des « signifiants » circulent, qui sont transmis héréditairement. Et quel peut être le support d'une telle circulation, sinon les gènes bien sûr, mais aussi le corps qui incarne, actualise, donc fait voir telle ou telle partie du programme ancestral ? Ce corps n'est-il qu'une glaise modelée par l'infinité d'événements culturels, affectifs, sexuels supposés constituer l'histoire d'un sujet ? ou bien le fait même de « donner corps » est-il en lui-même une action ? La réponse à cette question est positive, vous le savez, dès que l'on songe à la fonction de la pulsion. Ce n'est pas sur celle-ci, pourtant, qu'aujourd'hui je mettrai l'accent, mais sur une autre sorte de réalité à la fois psychique et somatique, qui serait comme sa condition, dont j'ai parlé il y a quelques années, en évoquant cette « ombre » sans laquelle une femme ne peut enfanter, et qui en fait se laisse appréhender sous des modes variés, qui exigent d'autres appellations.

Comment en donner une idée ? Je m'interrogeais à ce propos, lorsque ces derniers jours, dans mon entourage, un événement s'est passé. Il s'est trouvé qu'une vieille dame de ma famille est décédée, que je lui ai rendu visite peu après que l'événement soit arrivé, et qu'une fois de plus j'ai constaté quelle puissance étrange de signification pouvait émaner d'une personne que la vie vient tout juste de quitter — d'une personne, ou plutôt de cela autour de quoi les membres d'une famille, même ceux qui d'ordinaire ne se voient et ne se parlent guère, ceux qui habitent tout près, ceux qui sont loin, se retrouvent, et qu'on appelle le corps. Il était là laissé à lui-même, ce corps, coïncidant, plus exactement que jamais il ne l'avait fait, avec son ossature, son modelé, présent, donc, intensément parmi nous, et cependant, retiré, semblait-il, dans des contrées où nul de nous n'avait accès. Vous voyez, disaient certains, elle n'est déjà plus là, elle nous a déjà quittés, elle est partie, si vite et tellement loin. Ils pensaient à la personne douce, patiente, d'humeur égale qu'ils avaient toujours fréquentée, et qui jusqu'à l'heure précédente, ne s'était jamais départie d'une discrète affabilité. Nul

n'avait envie de penser, semblait-il, qu'en réalité ce corps montrait l'essentiel de ce que cette personne avait toujours été, à tous les instants de sa vie : c'est-à-dire détachée des intérêts, des liens, des passions dont les humains font leur pain quotidien, détachée de tout et de tous, sauf de sa mère qui n'était plus, et qu'elle ne cessait de rejoindre dans une mort constante et larvée. Maintenant ce désir unique se trouvait réalisé sous sa forme la plus achevée. Cela, son corps le manifestait, le criait à l'évidence, bien différent en cela d'autres corps : il y a des morts qui demeurent, au contraire de cette femme, violemment, intensément présents au milieu de nous comme ils l'avaient toujours été. Certains révèlent une beauté souveraine. D'autres une laideur que la « paix » de la mort ne parvient pas à apprivoiser.

Ainsi, plus le corps est réduit à n'être que ce qu'il est, plus il rend la vérité singulière d'un sujet, que nous voyons en quelque sorte diffuser, monter, demeurer en suspens autour de lui.

Dans la même perspective on peut évoquer un autre fait, non moins troublant, non moins observable, qui concerne l'autre pôle de la vie : la naissance. D'une certaine façon, les contes de fées disent vrai. Sur le visage du bébé, au cours des heures qui suivent la naissance, une foule d'expressions, d'émotions, de mouvements passent, le caressent, comme des souffles fugaces, et donnent à voir aussi bien certaines expressions de ses parents ou ancêtres, que les « vertus », ou possibles dons, possibles réalisations à venir de son existence. « Vertu » : je prends ce mot dans tous les sens du terme, car ce qu'on observe, ce qui se fait voir en train de flotter autour, au-dessus du berceau, ce sont des germes d'actions, de comportements, de mutations, des esquisses pour des époques importantes à venir, mais qui n'auront peut-être pas lieu, qui ne s'actualiseront qu'à la faveur de certaines circonstances, bien entendu.

Étrange moment où le passé et l'avenir s'enchevêtrent, se font signe à travers un présent rapide et flou. Que se passe-t-il donc alors ? Que penser de ce flottement à l'état libre autour du bébé, de cette mémoire pour le futur ? D'abord qu'elle ne dure pas, ou plutôt que nous n'en voyons pas longtemps les manifestations. Ce qui le dérobe à notre vue, ce sont les rythmes de la pulsion : les temps alternés de dormir, d'avoir faim, de crier, de téter, d'aimer, de souffrir, d'écouter sont autant de temps orientés linéairement vers l'objet. Le bébé est entré désormais dans l'espace-temps quotidien.

Seconde remarque : le temps-mémoire se donne à voir au moment de la naissance, mais il n'est pas sûr qu'il adienne en même temps que celle-ci. Comme on le voit flotter d'autant plus librement autour des bébés nés « sans violence », et qui par conséquent ont été moins

brutalement arrachés à leur état antérieur, rien n'empêche de supposer que ce temps-mémoire est comme un flux, une vague qui nous vient du plus profond de l'univers fœtal. D'où la question : à supposer que cette mémoire — qui n'est pas, bien évidemment, subjectivement pensée — nous en soyions les véhicules pendant neuf mois, quel est ensuite son destin ? Disparaît-elle ? Nullement. Puisque, ainsi que tout à l'heure je tentais de vous le suggérer, à l'autre bout de la vie, le corps la fait encore voir dans un moment spectaculaire d'intensité, entre temps, ce corps n'aura cessé d'être porteur de cette mémoire, qui l'informe et qu'en retour il ne cesse d'actualiser. Comme la plupart des personnes qui m'écoutent aujourd'hui n'ont rien lu des travaux que j'ai publiés depuis cinq ans à ce sujet, je me permets de les y renvoyer (1). J'y développe plus précisément et longuement que je ne le fais maintenant le concept de mémoire, en tant que programme qui nous informe en même temps sur plusieurs plans : biologique, pulsionnel, culturel, etc... (2). Et j'y montre qu'un milieu, nécessairement, doit exister pour qu'entre plusieurs personnes cette mémoire puisse circuler. Si les conditions sont réunies pour le déploiement de ce milieu, que j'appelle « flottant », et qui s'actualise de multiples façons, cette mémoire est un capital qui se transmet d'inconscient à inconscient. Dans ce cas je l'appelle « génie ». Si par contre cette mémoire potentielle ne circule pas, se fige, elle devient pulsion de mort, information stéréotypée qui se retourne contre le sujet, parce qu'elle ne peut pas donner lieu à un échange, un travail qui met en jeu plusieurs inconscients, dynamiquement. Je le disais à l'instant : il n'y a pas un (celui de l'ombre), mais plusieurs milieux flottants, qui possèdent tous un trait commun : ils supposent que plusieurs personnes actualisent ensemble une certaine information, et fournissent, à cette fin, une certaine quantité de travail. Ceci se produit d'abord lors des neuf premiers mois, sur le mode le plus spontané, le plus intense, le plus actif peut-être aussi, qui se produise dans une vie. Le temps prénatal n'est pas fusion d'une mère et de son enfant, il met en jeu le travail (3) de deux personnes qui réalisent ensemble, mais chacun à sa façon, un programme où le biologique, l'ancestral s'entre-

(1) Notamment : M. Montrelay : « *Lieux et Génies* », revue *Confrontation*, « Télépathie », Éditions Aubier.

« Méfiez-vous de la musique ». *Confrontation*, n° 13. Éd. Aubier.
Préface à B. Bettelheim, « *Freud et l'Âme de l'homme* », Éd. Laffont, 1985.

(2) M. Montrelay : *Le double statut flottant et fragmentaire de l'inconscient*, in *Sciences et Symboles*. Colloque de Tsukuba. Éd. Albin Michel, p. 85 et suiv.

(3) M. Montrelay, op. cité. *Le double statut flottant et fragmentaire de l'inconscient*.

lacent à l'affectif, réalisation qui, remarquez-le, s'organise non en idées, connaissances, représentations, mais comme organisation. Une mémoire ne signifie pas, elle organise, elle met en jeu une énergie physique et psychique conjuguées, élaborant des structures toujours plus complexes et différenciées. Il apparaît que plus la quantité de travail fourni est élevée, plus par conséquent le degré d'information va croissant, plus il y a « transmission » non pas de pensée à proprement parler, mais d'information : la mémoire ancestrale circule entre les personnes concernées, dans le temps et l'espace tout à la fois. J'ai parlé longuement de ces faits, à propos de la télépathie, dans un article auquel je renvoie mes auditeurs, s'ils sont intéressés.

Si de tels faits sont exacts, en tant que psychanalystes vous ne pouvez les laisser de côté, même si dans un premier temps, ils vous semblent en contradiction, ou en régression par rapport à ce que Lacan a enseigné. Je prévois de très légitimes questions : Où est le manque, où est le phallus, où s'inscrit le signifiant dans la sorte de modèle biopsychique que vous proposez ? Des réponses, naturellement, je puis vous en formuler, mais il n'est pas encore temps. Venues trop tôt, elles auraient pour effet de nous éloigner du vif du sujet, de ce fait sur lequel je désire mettre l'accent, c'est-à-dire que le champ flottant à la fois fait partie du corps, et le prolonge, « diffuse » autour de lui. Ce n'est pas là une façon imagée, fictive de m'exprimer. De tels champs, bien qu'invisibles, impalpables, possèdent une réalité. Ils entrent — inconsciemment — dans la conscience que nous avons de nous, celle de notre corps en premier lieu, aussi bien, celle du corps d'autrui, le corps de nos parents, de nos enfants, que ceux-ci vivent près de nous, ou bien que nous nous le représentions. Ce milieu fonde le sentiment du « soi ». Et peut-être les psychanalystes, sauf Bettelheim et Winnicott, s'en sont préoccupés si peu, parce qu'il n'est pas à proprement parler « sexuel ». Il est comme un entre-deux. Un milieu, d'ailleurs, n'est-ce pas cela, au sens étymologique du mot : un entre-deux modérateur, qui se soutenant d'un *travail* — non pas d'un désir sexuel — rend possible qu'entre les personnes, la sexualité se vive sur un mode bien tempéré. Le mot de neutralité ne semble pas ici convenir. Les champs flottants ne neutralisent aucunement la sexualité, ils la gardent en puissance, tout comme la mémoire inconsciente tient en puissance l'information. Les champs flottants gardent en puissance, ils permettent une latence relative du désir. On a tort de plaquer ce mot sur un moment unique de la vie, celui du stade de l'enfance auquel ce mot se trouve accolé. Il y a latence, et désir en puissance, dès le commencement de la vie. Que ceux-ci viennent à manquer,

l'« image » du corps s'en trouve gravement perturbée, ce qui nous ramène à l'inceste.

*
* *

A mon sens, dans une famille, les fantasmes, les actes d'inceste sont des *ersatz*. Ils se produisent à la place des champs flottants défaillants, par exemple, ai-je dit ailleurs, quand l'ombre est « blessée ».

Ils ont lieu pour remédier. Là où ne peut s'effectuer la transmission d'une mémoire familiale, une autre sorte de mise en commun doit absolument advenir, celle des corps et de la jouissance, celle d'une intimité sexuée, qui d'ailleurs, loin de rendre possible le flottement des signifiants, lui fait échec toujours plus.

En témoignent ces cas cliniques dont il était question hier. Nous avons tous eu affaire à ces femmes, grandes hystériques, qui furent les premières patientes de Freud. Quelquefois, très vite, quelquefois après un long temps d'analyse, elles font état de ces traumatismes consécutifs à un inceste. Nous avons évoqué ces faits — tout en soulignant combien, selon les moments de la cure, le sentiment que nous avions de leur réalité différait. A certains moments on croit, si je puis dire, dur comme fer, que cet inceste s'est effectivement passé. Ce qui nous est rapporté ne peut pas avoir été inventé. Comment l'analysant pourrait-il mentir, alors qu'il nous communique une expérience si violente, des souvenirs si douloureux ? Puis tout cela se réorganise progressivement comme fiction, dont peu à peu nous nous rendons compte qu'elle est un travail imaginaire et progressif. L'analysante peu à peu s'y retrouve, s'y reconstruit. Et puis, à nouveau, le trauma nous atteint sans médiation, nous l'entendons comme un cri. Qu'est-ce qui de cet inceste est fictif, ou ne l'est pas ? Comme nous restons avec cette question, la cure se poursuit, et bientôt vient l'évocation de scènes de rapports sexuels des parents. On ne sait plus à certains moments, si c'est d'eux que parle l'analysante, ou bien de cet inceste qui autrefois l'a anéantie. Ces deux faits se rapprochent au point qu'ils semblent ne plus faire qu'un. N'est-ce pas ainsi que nous devons les prendre effectivement ? La vérité n'est-elle pas que la fille s'est trouvée aspirée complètement par l'acte sexuel de ses parents ? Le problème ici ne tient pas dans le fait qu'elle se soit trouvée là, dans la chambre où ses parents faisaient l'amour, ou juste à côté, etc..., mais dans celui qu'elle n'ait pu participer à une circulation flottante des signifiants, mis en jeu entre les parents. La question est que cet acte n'a pu pour elle demeurer virtuel, chargé de sens en puissance, donc inconscient.

Dans ces familles tout se passe comme si les corps étaient dépourvus de leur partie flottante, insignifiante, comme s'ils en étaient dépouillés, je dirai même écorchés, si bien que tout acte sexuel atteint l'enfant traumatiquement.

La personne qui déclare y avoir été impliquée réellement, s'exprime donc en toute sincérité. Et tout en l'écoutant parler, nous avons le sentiment qu'elle se sert de ce trauma pour dénier une « loi », quelque chose de très simple qui est l'ordre des générations, et dont elle ne veut pas. De la sorte elle se pose comme maîtresse absolue de son existence, de sa propre conception. Comment faire autrement ? Il lui manque ce plongement dans une mémoire ancestrale, au sein de laquelle elle s'éprouverait comme force parmi d'autres en mouvement. Pas de scène primitive sans champ flottant. Comment donc s'élabore-t-il ?

Après le temps de la naissance, au moment où la pulsion impose l'espace et le temps quotidiens (et à ce sujet il faudrait parler de la fonction du regard et de la conscience des parents), que deviennent ces champs flottants, dont on pourrait supposer que le placenta se trouve l'organe privilégié ? L'imaginaire primaire est ce qui prend le relais, lié à l'ombre, c'est-à-dire au pouvoir vivre, de la part de la mère et de l'enfant, cette sorte de « souffrance » dont Ferenczi a si bien parlé, une certaine volatilisation de la subjectivité secondaire, du repère espace-temps, du sentiment habituel du moi.

Il n'y a pas de champ flottant qui n'exige à ce moment-là l'expérience d'une angoisse et d'une confiance intimement mêlées. Ainsi se crée un milieu où « ça » peut se fragmenter, tout en laissant — à peu près — intact le moi, milieu fondamental pour la pulsion, puisque lui seul rend possible cette fragmentation de l'Autre, constitutive de l'objet *a*. Il s'agit là de faits que j'ai développés (4), et sur lesquels je ne m'arrête pas.

Relevons un troisième mode d'actualisation du champ flottant, celui que les Orientaux appellent tout simplement le Nom, milieu à travers lequel s'opère la transmission de père en fils, appelée transmission phallique. Le Nom c'est bien comme l'a dit Jabès, une « nuée », quelque chose comme un nuage sonore, qui interpelle l'analysante en train d'écouter. Le Nom possède des pouvoirs réels effectivement liés au son. En s'engageant dans une pratique soit mystique, soit magique, l'adepte en tire un savoir, une puissance sur les objets, il touche à une vérité qui sont, qui doivent être refusés au commun de l'humanité.

(4) M. Montrelay, *L'Ombre et le Nom*, Éd. de Minuit, p. 139 et suiv.

En effet, la sexualité proprement dite, tout en impliquant l'existence de cette « nuée », de ce milieu flottant du Nom, au sein duquel s'effectue une transmission d'information à travers les générations, exige que l'on n'y ait accès que par la bande, autrement dit de biais, indirectement. Le phallus est ce qui signifie un indice de cette nuée (et en ce sens, il entretient avec l'image une affinité dont nos actuels lacaniens ne semblent pas avoir la moindre idée) (5). Le phallus tend à faire voir le Nom, la nuée à travers laquelle appellent les générations, mais il la fait voir de telle sorte qu'il la refoule aussitôt, la transforme en petit rien, ce grain de sel qui fait le plaisir sexuel proprement dit.

Puisqu'il me reste quelques instants, je reviendrai au premier type, ombilical, de champ flottant. A propos de la castration ombilicale de l'enfant, un certain nombre de propos sont tenus, dont le simplisme laisse rêveur. Cette castration ombilicale consisterait, non seulement à laisser derrière soi la vie fœtale — ce qui va de soi — mais à s'en couper, rupture qui signerait la bonne santé psychique du sujet, tandis que la fixation à ce temps d'avant la naissance autoriserait à porter les plus sombres pronostics. Une telle façon de voir n'est-elle pas bien hâtive ? L'enfant psychotique n'est-il pas celui qui, ayant subi des traumas graves, déjà lors de sa vie fœtale, se réfugie dans ce palliatif que constitue la fusion psychotique mère-enfant ? Cette fusion à mon sens n'est pas signe d'une maintenance du stade fœtal, mais de son ratage. Elle a lieu, comme il adviendra dans les cas d'inceste, dont tout à l'heure j'ai parlé, à la place du champ flottant, pour restaurer, réparer. Considérer les choses ainsi n'est pas seulement une question de théorie, mais de pratique. On n'intervient pas de la même façon dans une cure d'enfant, si l'on travaille avec lui les restes traumatiques ombilicaux. Et je salue au passage la recherche de J.-M. Pré-Laverrière, qui a le courage de nous inviter à ne pas faire comme si la souffrance fœtale n'existait pas. Non seulement celle-ci a lieu, mais aussi dans la plupart des cas, une « joie » sans doute inhérente à cette organisation flottante du signifiant, joie sans laquelle, bien plus tard, ce que nous nommons la fonction phallique, ne pourrait pas advenir.

Tout analyste convient sans mal que les expériences orales, scopiques, anales, etc... laissent des traces la vie durant, qu'elles continuent de se vivre en s'intégrant à notre présent. « Castration » ne veut pas dire, préciseront-ils avec raison, abandon, désinvestissement, mais

(5) Pour le bon élève de Lacan, qui dit image dit imaginaire, qui dit imaginaire dit leurre. D'un côté le symbolique et le signifiant, de l'autre l'image. Rien n'est dit de leur constant et nécessaire entrecroisement, faute duquel précisément surgit l'inceste.

mutation de ce qui a été. Chacun semble d'accord sur ce point, sauf qu'il laisse de côté les neuf premiers mois de la vie. Le temps d'avant la pulsion partielle, temps d'une distribution flottante de la mémoire ancestrale, dont le corps et le psychisme participent sans qu'ils s'éprouvent comme unité fermée.

Je le répète, la question est de savoir si tout un registre de l'inconscient n'a pas à être abordé en tant qu'il garde, maintient, pour la bonne santé du sujet, ce temps d'avant la naissance, en l'intégrant à l'après. L'hallucination primaire, la fonction spécifique de l'image ne témoignent-elles pas que cet avant est toujours là, malgré la censure dont il est l'objet en Occident ?

Non seulement les traditions orientales font expressément allusion à l'expérience fœtale, à la force qu'elle recèle, et qui demeure, la vie durant, mais elles proposent des voies pour que l'adulte y revienne tout en ne « régressant » pas dans le sens péjoratif du terme.

Pratiquer un art martial, vous le savez, — certains d'entre vous en ont l'expérience — ce n'est pas apprendre des gestes particulièrement malins, inattendus, en vue d'une auto-défense, c'est découvrir, élaborer, un sens sixième du corps, pas ancien mais nous semble-t-il radicalement nouveau, où l'activité musculaire, son caractère temporellement, spatialement localisé, perdent toujours plus d'importance, au profit d'une prise de conscience globale, flottante de la réalité. Vous savez que l'énergie que l'élève doit développer, qui est appelée « ki », a pour centre la région ombilicale, énergie d'autant plus grande, d'autant mieux dirigée vers un but, que la conscience lui permet de circuler, diffuser, à l'intérieur et aussi hors du corps, selon des schèmes précis. Pratiquer un art martial ne consiste pas à faire surgir ce « ki » *ex nihilo*, mais à découvrir qu'il était là, ignoré, en germe, prêt à surgir pour peu que l'on reconnaisse ses lois, ses propriétés. Mais attention, là encore il ne s'agit pas de régresser, de redevenir fœtus, mais d'intégrer une façon d'être à notre condition d'adulte pensant et sexué.

Naturellement, l'Occident ne censure pas tout de cette réalité. Les œuvres d'art en particulier, réconcilient notre corps, la perception que nous en avons avec le statut flottant, dynamique du signifiant. La statuaire notamment témoigne de l'existence d'une diffusion, d'un rayonnement autour d'un corps qui n'est plus clos, fermé sur lui-même. Il y a peu, très peu de sculpteurs géniaux. Je ne parle pas des sculpteurs de grand talent, bien plus nombreux, dont l'œuvre peut plaire, toucher, intéresser tout autant que celle du sculpteur de génie. La différence que je ferais entre talent et génie, entre un Rodin par exemple (qui a du génie) et une Camille Claudel, qui à mon avis n'en

a pas, bien que son œuvre parfois très belle puisse bouleverser, retenir, — la différence est dans la façon de rendre le corps. Un sculpteur de grand talent pourra créer des corps superbes, sublimes, sensuels, érotiques, touchants, les intégrer habilement à cet ensemble architectural, il saura bien rendre tout cela, avec sans doute autant de technique, d'habileté, de sincérité que le sculpteur génial, mais le sens lui manquera de ce rayonnement subtil.

Les statues de Camille Claudel peuvent déplaire ou captiver, elles sont ce qu'elles sont, les corps rendent exactement ce qu'il fallait figurer ; ils se referment sur leur orgueil, leur grandeur, leur douleur. Voyez Rodin. Ses statues, comme celles de Michel-Ange, ne semblent jamais tout à fait terminées. Vous croyez y saisir des faiblesses, des asymétries, des bizarreries ou erreurs d'anatomie. Ces corps que sculptent Rodin, plus encore Michel-Ange, ils relèvent du génie, justement parce qu'ils sont imparfaits, parce que leur forme, loin de constituer une entité achevée, close sur elle-même, est conçue de telle façon que la lumière et l'ombre importent autant que la pierre dont elle est faite, se mêlent à elle mystérieusement. La pierre importe assurément. Mais le tour de force est le même, qui la constitue, dans sa masse, gardienne du plus ancien secret, et qui prend l'ombre et la lumière comme parties subtiles du corps, disposant les creux, les volumes, les lignes, les perspectives de telle sorte que cette ombre, cette lumière plongent, rayonnent, diffusent, planent, se suspendent, tourbillonnent, constituant un « autour », qui est le plus intime aussi bien. Parce que l'espace où se déploient ces corps est en fait un autre espace, de type flottant, les statues tout en se donnant comme des représentations (d'hommes, de mythes, de héros, de dieux), expriment ce qui les précède, ce qu'ils recèlent d'un futur. Des corps en puissance se découvrent, où passé-mémoire ancestrale, futur-formes à venir, s'ébauchent, comme il arrive autour du visage des nouveaux-nés. La puissance d'une statue doit se concevoir ainsi, me semble-t-il, faute de quoi rien ne peut se dire de la puissance dans le sens plus courant qu'on donne à ce terme : puissance virile, puissance paternelle, puissance de création — puissances qui chacune à leur manière gardent l'être humain de l'inceste, et de sa stérile désolation.

LE GESTE TROP FORT

Claude Rabant

Dès 1897, Freud eut une intuition remarquablement nette du rôle morphogénétique de la prohibition de l'inceste, qu'il formula dans le manuscrit N des *Lettres à Fliess* (1) :

Définition de « sacré ». « *Sacré* » est ce qui repose sur le fait que les hommes ont sacrifié, au profit de la communauté élargie, une part de leur liberté sexuelle de perversion. L'horreur de l'inceste (scélérat) repose sur le fait que, par suite de la communauté sexuelle (y compris dans l'enfance), les membres de la famille se tiennent unis de façon permanente et deviennent incapables de contracter alliance avec des étrangers. Il est donc antisocial. La culture consiste dans ce renoncement progressif. Au contraire le « surhomme ». (Lettre du 31 mai 1897).

Si Freud, reprenant ici à Nietzsche le terme d'*Ueberschensch*, oppose à cette figure de l'excès celle de l'homme (*Mensch*) civilisé, c'est pour marquer la part sacrificielle dont se paie son entrée dans la culture, pour désigner la limite dont se constitue la « civilisation », au sens actif de ce terme. Dans un paradoxe implicite, l'homme qui ranime sous la plume de Freud la figure antique de l'homme libre s'avère celui qui renonce progressivement à sa liberté, comme si dans un retournement l'esclavage qui fondait l'espace de la liberté antique se découvrait désormais tout entier à l'intérieur de l'homme lui-même. Ainsi chacun est-il devenu un Prométhée enchaîné. L'extension des limites externes (la communauté élargie) se paie d'une limite interne (le renoncement progressif). Mais en quoi consiste la « sexualité perverse libre » qui ferait l'objet du sacrifice social ? Car si la notion d'une sexualité perverse originare annonce les *Trois essais* de 1905, Freud lui ajoute ici celle d'une liberté, dont le contenu possible (évo-

(1) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, S. Fischer, p. 182.

quant par exemple le concept d'énergie libre) est immédiatement contredit par l'affirmation d'une viscosité de la libido intra-familiale. Ainsi la sexualité « libre » est perverse à proportion de la viscosité qu'elle comporte, et donc des entraves qu'elle implique à la circulation (l'alliance). Le « surhomme » ne serait donc, en fin de compte, qu'un être plongé dans la masse indistincte d'une communauté sexuelle confuse, dans l'indétermination d'une liberté sans contenu parce que sans bords. Remarquons en tout cas la manière dont cette lettre fait un nœud de trois notions qui insisteront fidèlement dans toute la suite du travail de Freud : la sexualité polymorphe, la part sacrificielle et la viscosité libidinale.

Notons au passage que, dans les *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss utilise exactement le même argument de la viscosité intra-familiale pour appuyer la nécessité structurale, au niveau de la société globale, de la prohibition de l'inceste :

« Que se passerait-il, en effet, si le principe de l'intervention collective, affirmé d'un point de vue purement formel par la règle prohibant l'inceste, sans considération de contenu, n'existait pas ?... Nous ne suggérons pas que chaque famille conserverait automatiquement le monopole de ses femmes... (mais) la viscosité spécifique de l'agglomération familiale agirait dans cette direction... Or une telle éventualité... est incompatible avec les exigences vitales de la société tout court. » (Chapitre III, p. 48).

Rien d'étonnant à cette permanence d'argument, si nous nous souvenons, par exemple, de la commune référence à Sir John Lubbock, *The origin of civilization and the primitive condition of Man*, Londres, 1870, dont la position freudienne, dans le manuscrit N, est très voisine. Mais l'ouverture radicale que Freud donne d'emblée au paradoxe de la liberté, confère à son analyse un autre accent. La question de l'inceste est plongée d'emblée dans celle du sacré, ou plutôt elle n'en est qu'une conséquence et une manifestation. Le sacré est le fait structural dont l'horreur de l'inceste est le phénomène. Or, la question du sacré, qui traverse comme une étrave violente toute l'œuvre freudienne, a surgi comme la rencontre d'une énigme, à la jointure historique d'un effondrement des croyances religieuses et d'un effroi devant la diversité des cultures. Le sacré n'est pas seulement ce qui reste d'irréductiblement social quand le religieux cesse, pour les occidentaux, d'être fonctionnel, il est ce qui s'ouvre d'horrible à la découverte de la diversité sans limites des formes symboliques. Ce n'est donc pas un hasard si l'inceste désigne à la fois ce qui serait le point le plus horrible du *socius*, et le rebroussement à partir duquel on pourrait refaire une universalité du symbolique menacé par l'éclatement

des cultures. Ce n'est pas un hasard si la question de l'inceste, à la fois est introduite par la question du sacré, et se trouve sans cesse revisitée par le problème insoluble de l'unification universelle de sa prohibition.

Il faut entendre de quel écho d'angoisse retournée Sir John Lubbock, dans sa préface aux *Origines de la Civilisation* essaie de prévenir l'effroi de ses lecteurs à la présentation des horreurs primitives :

« La nature même des sujets que j'ai à traiter dans le volume que je présente au public me force à expliquer bien des idées, à citer bien des faits, qui nous semblent horribles, et cela se présente si souvent que, si je les cite sans commentaire, ou sans exprimer une désapprobation, c'est crainte de fatiguer mes lecteurs par des répétitions sans nombre. Ces remarques s'appliquent surtout aux chapitres sur le mariage et sur la religion. » (Traduction française, 1873, p. 70).

Sans doute l'auteur livre-t-il déjà la clé qui restera celle des ethnologues, à savoir la notion de systèmes dont la variété demeure compatible avec une mise en forme ordonnée des pratiques symboliques, et même l'impose :

« Nous devons rappeler que nos idées de parenté reposent sur notre système social, et que d'autres races, ayant des habitudes et des idées différentes au point de vue social, leur système de parenté doit, naturellement aussi, différer du nôtre » (p. 151).

Il n'en reste pas moins que le choc est violent, que le séisme se fait sentir dans toute la pensée, et qu'au moment de la lettre à Fliess, le sentiment d'*Unheimlichkeit* est sans doute à son comble, et dans le vif de son retournement : devant ces systèmes étranges de l'altérité culturelle, c'est notre propre système qui surgit dans son étrangeté à force de « naturel » et, devenant comme étranger à lui-même, s'avère hanté d'une terreur qu'il ignorait. Le sacré est alors ce qui revient frapper d'énigme les sources de notre propre histoire. L'inceste, soudain, se trouve chargé de prendre en compte cette énigme, et ce tremblement du sol.

Le « scélérat » que Freud applique, entre parenthèses, à l'inceste nous replonge évidemment dans la qualification sadienne de l'acte de jouissance, en tant que restaurateur du désordre, c'est-à-dire de l'instance d'une nature destructrice au-delà de l'ordre et du symbolique. L'inceste porte en lui, plus que tout autre acte, la destruction des places et des relations, il est, éminemment, un acte dissipatif et créateur de désordre, au sein même du *socius*. A l'inverse des théoriciens de la prohibition structurale qui en font le point d'unification et de totalisation du symbolique, Sade en faisait un point majeur d'éclatement du tout et de contestation des formes. C'est dire que sadiennement l'inceste

peut capter et disséminer une énergie de jouissance et d'écriture destructrice des paroles données et des rôles échangés. En ce sens, l'interprétation freudienne de l'inceste reste à proximité de la question de cette énergie. Mais retenons d'abord que la perspective d'un sacrifice de la sexualité perverse au bénéfice de l'intérêt général, si abondamment décrite chez Freud, se trouve déjà précisément mise à mal par Sade, lorsqu'il conteste la fonction fondatrice du pacte social originel. Marché de dupes, résumerons-nous, et même dans une disproportion qu'il spécifie mathématiquement de un à l'infini, retournant ainsi d'un geste unique le pari pascalien. C'est à l'infini d'une jouissance perdue que nous avons à faire dans le pacte social, lorsque celui-ci met en place (quelle que soit l'interprétation de son temps mythique) le Un du *socius* ou, comme nous dirions aujourd'hui, du signifiant. Le sacrifice de la jouissance singulière, soutient-il en effet, n'est nullement compensé par un gain équivalent dans l'ordre social, et ce n'est pas une part compensable qui est aliénée et perdue au bénéfice des lois, mais un infini qui demeure imprescriptible.

« Car la loi est dirigée sur l'intérêt général : or rien n'est plus en contradiction avec l'intérêt général que l'intérêt particulier, et rien n'est, en même temps, plus juste que l'intérêt particulier. Donc, rien de moins juste que la loi qui sacrifie tous les intérêts particuliers à l'intérêt général. Mais l'homme, dit-on, veut vivre en société ; il faut donc pour cela qu'il sacrifie une portion de sa félicité particulière à la félicité publique. Soit ; mais comment voulez-vous qu'il ait fait un tel pacte, sans être sûr de retirer autant qu'il donne ? Or, il ne retire rien du pacte qu'il fait, en consentant aux lois ; car vous le grevez infiniment plus que vous ne le satisfaites, et pour une occasion où la loi le garantit, il en est mille où elle le gêne : donc il ne devait pas consentir aux lois, ou les faire infiniment plus douces. » (*Histoire de Juliette*, Cercle du Livre Précieux, t. IX, p. 134).

Ainsi Freud est-il à la fois en porte-à-faux et dans une position stratégique. Comment en effet maintenir la symbolique du pacte social, tout en affirmant la primauté originaire de la sexualité perverse « libre » ? Et comment tracer le chemin inconscient d'une loi pour le désir à l'intérieur d'un double effondrement de l'idée de nature, à la fois du côté de la jouissance singulière et du côté des formes sociales ? Comment reconnaître à la loi son fondement de violence sans la dissoudre dans la hideur arbitraire ? C'est en fait tout le problème du surmoi et de la pulsion de mort qui germe dans ces premières lignes sur l'inceste.

Or ce que pose Sade d'incontournable, c'est que cet infini perdu ne cesse d'être un infini en acte, que la jouissance retirée au bénéfice

du *socius* ne cesse d'exister et d'insister dans un appel plus fort que toutes les lois, et par rapport auquel tous nos actes sont trop faibles ou en défaut. D'une certaine manière, c'est le point de départ de Freud, son affirmation envers et contre tous : l'inceste *existe*, dans une positivité attractive dont l'horreur qu'il nous inspire n'est que secondairement dérivée. Et pourtant, il est tout aussi vrai que l'horreur est première et qu'en un sens elle préexiste à la prohibition, qui ne ferait en somme que la légitimer. C'est là que Freud nous livre un abîme : car cette attraction première de l'inceste est en elle-même vertigineuse. Tout simplement peut-être parce qu'elle est un infini en acte, où la pensée n'a pas accès, sauf dans la violence qu'elle se fait à elle-même, et au corps. Mais alors, sous cet angle, l'inceste devient le nom de ce geste trop fort qui, au sein même du langage ou de la parenté, s'égalerait à la jouissance perdue et cependant toujours active.

Face à ce faisceau de questions, la solution de Freud est en somme très nietzschéenne, ce pourquoi il côtoie sans cesse la *Généalogie de la Morale* sans la nommer. En effet, non seulement Freud ne cède jamais sur l'historicité des formes symboliques, mais il maintient toujours l'affirmation d'une extériorité violente au fondement de la loi, ce qui exclut toute sérénité *a priori* d'un ordre symbolique comme toute disjonction radicale entre la loi et son énonciation. Autrement dit, aussi loin qu'on veuille remonter, l'impératif catégorique ne cesse de procéder d'une énonciation réelle, c'est-à-dire violente, et selon une extériorité au sujet, qui ne fait que l'intérioriser. On se rapproche donc extrêmement des affirmations de Nietzsche, par exemple :

« La conscience de la supériorité et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un « bas-fond humain » — voilà l'origine de l'antithèse entre « bon » et « mauvais ». » (*La généalogie de la morale*, Fr., p. 29).

De ce fait, il est clair que la question de l'inceste rejoint d'un côté celle de la pulsion de mort, puisque ce geste trop fort a en soi, et pour ainsi dire par avance, quelque chose de mortel, et d'autre part celle de la nomination, puisque la violence fondatrice de l'impératif peut se ramener, non pas au *un* quelconque du signifiant en général, mais au *un* singulier qui sépare. Comme le dit Nietzsche, c'est dans l'imposition de tel nom à telle chose qu'il y a violence, en somme dans le « capitonnage » du signifié qui enveloppe en un seul coup de force le meurtre de la chose et le jugement moral :

« (Ce droit de maître en vertu de quoi on donne des noms va si loin que l'on peut considérer l'origine même du langage comme un acte d'autorité émanant de ceux qui dominent. Ils ont dit : ceci est

telle et telle chose, ils ont attaché à un objet et à un fait tel vocable, et par là ils se les sont pour ainsi dire appropriés) » (Ibid).

On pourrait donc dire, à juste titre, que le nom est ce qui force le passage à la société élargie, mais parce qu'il est lui-même fondé sur une violence, et, dans un retournement de la problématique prohibitrice, que c'est parce qu'il y a du nom qu'il y a de l'inceste. Plus exactement, la zone de la viscosité perverse serait une zone de déchaînement des noms et de pure violence de leur imposition, ce dont en effet l'horreur imposerait, moins la prohibition de l'inceste comme relation sensuelle, que l'entrée dans un espace de signifiants neutres ou neutralisés, dont la séparation des corps serait le signe et la garantie.

Or la « civilisation » ne s'arrache jamais que partiellement au surhomme et, dans un battement temporel, la part sacrifiée de la sexualité « perverse » se retourne dans la perversion du *socius* lui-même, selon un processus circulaire du renoncement que Freud décrit très bien dans *Totem et Tabou*, comme ce mouvement qui pose un réel de l'objet au moment de l'abandonner et fait de l'expiation de la faute le meilleur témoin de la jouissance. Mouvement de vindicte, selon une analyse ici encore proche de Nietzsche, qui non seulement confie au *socius* le soin de trahir sa propre loi, mais, paradoxalement, fait que « l'application de la loi est une vengeance contre l'autorité qui l'énonce (ou l'a énoncée) » (Fr. p. 46). Ainsi la progressivité du passage de la viscosité originelle à l'espace des signifiants calmes n'est jamais assurée sans le risque d'une réversibilité subreptice, qui va en fait, chez Freud, jusqu'à cette butée qu'est le masochisme primaire. L'inceste, en somme, désigne le lieu de cette réversibilité menaçante et de cette faille qui est l'abîme d'un mélange, mais dont nous ne cessons de naître avec violence. Et ce qui s'en réalise dans des actes de faits divers nous étonne toujours, d'un mutisme inavouable, moins pour la chose, en somme banale, quoique souvent meurtrière, que pour la fragilité d'une loi où nous nous raccrochons et dont nous ne pouvons aisément penser en face le volcan de violence.

Reste à savoir comment cette zone de volcan ou ce geste d'une liberté impossible (puisqu'elle serait la libération de tout signifiant) peuvent être littéralement négativés, dans une déchirure fondatrice d'un espace « humain », et donc comment, au lieu de ces météores d'amour criminel et suicide que l'on voit éclore dans une terreur presque sacrée, cette énergie intense de l'infini en acte peut se disséminer dans une écriture sociale qui ne détruit pas par avance les paroles données et les rôles de l'échange.

Pour Freud, la prescription prohibitrice (*Tabuvorschrift* : rappelons qu'à l'origine du mot *tabou*, il y a le terme maori *tapu*, qui fit trans-

fert avec nos *heilig, holy* ou *sacré*) est en elle-même un renoncement à quelque chose dont le désir n'est pas annulé pour autant. C'est le renoncement lui-même qui fonde le sacré, comme le prouve, souligne-t-il, l'expiation de la transgression par un renoncement. Cette circularité du renoncement dessine les contours de l'objet du désir auquel il fait bord. Mais ce n'est pas sans un mouvement complexe d'avant-coup et d'après-coup, puisque *Vorschrift* est aussi bien ce qui s'écrit à l'avance, en anticipant sur l'après-coup de la coupure et du renoncement. C'est donc une inscription dans l'Autre qui peut, et peut seule, soutenir « par avance » le franchissement de la faille volcanique, faute de quoi le sujet s'y engouffre. D'où la nécessité parfois, à la limite, dans une cure, de produire l'énonciation de cette prescription (pré-inscription) lorsque son absence dans l'Autre laisse le sujet en proie au tourbillonnaire de l'amour et à l'imprescriptible de ses éclatements. D'où tout autant, dans les cas d'inceste, le risque majeur encouru à la rupture d'inceste, qui livre le sujet à la faille même. C'est alors le renoncement qui fait surgir cette faille et le danger d'engouffrement, comme le note Julien Bigras : « Lorsque Jonathan m'a appris qu'il se refusait désormais aux avances de sa mère, je me suis mis à prendre peur », faute d'une *Vorschrift* constitutive du lien ou de la liane traversière.

C'est alors un espace de trahison qui s'ouvre en offrant le passage étroit et douloureux vers un pacte qui n'avait jamais existé. La trahison est la figure obligée du passage et du franchissement de la rupture d'inceste, forme d'après coup de la douleur. Et si l'on admet avec Freud que la racine de la *Vorschrift* est nécessairement extérieure et violente, peut-être faut-il alors penser que toute intériorisation et toute inscription de la prescription conservent en elles-mêmes cette forme de la trahison déchirante, faisant de la circularité du renoncement et de la culpabilité la face visible d'un abîme qui s'enfonce aussi loin qu'on voudra dans l'envers des noms, dans l'infini en acte de leur dissémination violente.

On comprendra mieux dans cette perspective l'enjeu de l'affirmation freudienne, qu'il n'y a pas de vie sexuelle sans une « familiarisation » avec l'inceste. Cette « familiarisation » n'est-elle pas, en somme, la dimension, rendue éthique, de l'*Unheimlichkeit* dont l'inceste est porteur, ou plutôt qui en constitue l'espace fondamental ? N'est-ce pas alors, passée au rite et au récit, la part maudite à partir de laquelle l'énergie incestueuse peut être transmutée et utilisée ? Ainsi le « lieu sacré » ou « tabou » que chacun porte en soi est-il en même temps qu'un objet de crainte et de focalisation de la haine, un bouclier protecteur contre les déchaînements destructeurs du *socius*. Ainsi « les

rois Luba du Kongo étaient-ils tenus de réaliser un inceste rituel avec leur mère et leurs sœurs lors de leur intronisation, dans une hutte sans porte ni fenêtre, qualifiée de Maison du Malheur » (*Dictionnaire des Mythologies*, II, 386 a). Ainsi évitaient-ils à leurs peuples la nécessité de répéter eux-mêmes les catastrophes originaires et les ruptures fondatrices.

La présence de l'asocial vient trouser sans cesse l'espace des signifiants calmes, mais, en se fixant dans des formes prescrites, finit par soutenir l'édifice qu'elle menace. Ainsi, à l'inverse de l'effet de déjection que peut avoir la réalisation de l'inceste sur le sexe, et de cette toute-jouissance qui forclot des chaînes inconscientes le plaisir et sa veine tragique, on comprendra de quelle fonction structurante peuvent se prévaloir les rêves d'inceste qui permettent de nommer la part maudite. « Oui, je suis né d'un inceste entre ma mère et son propre père », mais le laissant paraître au jour de l'énonciation inconsciente, j'en fais la part hors de laquelle « je » me tiens dans le sexe. Ainsi peut s'interpréter l'imprescriptible.

Ainsi peut-être pourra-t-on saisir, dans un noyau de solitude, au-delà du refoulement, le jaillissement de geyser de la sublimation. « L'homme, écrivait Kant dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), a un penchant naturel à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'un homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ». Or c'est dans cette insociabilité même, si l'on suit Kant, que gît la source paradoxale de la création, la force de morphogenèse de la culture, car « sans ces qualités d'insociabilité... tous les talents resteraient à jamais enfouis en germes ». Jamais l'homme ne sortirait de son sommeil libidinal, sans ce repli en lui d'une double jouissance contradictoire : « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde ».

La discorde n'est-elle pas ici le nom de ce territoire qui se dissémine à partir de l'inceste, dans une exténuation de son infinité active, ou un évidement de sa source ? Ainsi la part « discordante » de la singularité vient-elle, par un effet de détachement ou d'isolement qui est aussi une coupure des racines, investir d'un néant générateur la part sacrifiée ou maudite de la « sexualité perverse libre », engendrant dès lors une liberté des formes à la place d'une liberté de confusion.

Au travers de la règle assumée la solitude reporte sur l'objet la force magique du réel. Et dans la déchirure sacrée la trahison se change dans l'inscription d'un pacte renouvelé.





Entretien

COMME UNE BOMBE DANS MA VIE

*Entretien avec Julien Bigras
autour de son livre récemment paru
« La folie en face » (Editions Laffont).
Propos recueillis par Pascale Hassoun.*

Mon livre, « La folie en face », est centré sur la pratique de l'inceste père-fille. Tout a commencé en 1963 par un élément incroyable, inattendu, comme une bombe dans ma vie : une jeune fille m'est alors confiée par la Cour pour un désordre psychotique. Dans l'histoire de cette jeune fille, il y a un inceste entre elle et son père. *La j'ai échoué comme psychanalyste*. Ceci a été le drame de ma vie. La jeune fille est le personnage de Sarah dans le livre « Cathy of course ». Elle est depuis 1963 toujours présente en moi.

Comment a évolué mon histoire avec l'inceste ? J'y suis venu d'abord par la pratique de la psychiatrie, avec ces jeunes filles qui avaient été victimes d'un inceste. La psychanalyse ne m'aidait pas.

Ces jeunes filles venaient d'interrompre l'inceste d'une façon violente. En effet, l'entourage et la justice s'en étaient mêlés. Ce jour-là, la jeune fille tombait dans un désordre extrême de comportement. J'ai eu alors en psychothérapie une douzaine de jeunes filles à raison de quatre fois par semaine, soit à l'hôpital, soit en externat, avec toujours la justice en arrière-fond. Je définirai l'inceste comme une liaison incestueuse prolongée d'au moins une année. Une liaison où il y aurait eu des rapports sexuels, mais pas nécessairement pénétration.

Ça se situe dans un contexte américain

Ce qui m'a aidé, c'est qu'en Amérique, dans les années soixante-soixante-dix, il y a eu le mouvement féministe qui s'est occupé de la question des sévices sexuels, et a encouragé les femmes à aller par-

ler aux services sociaux ou aux services médicaux de leurs problèmes sexuels. Ce qui a permis à certaines femmes de venir en analyse. Elles pouvaient commencer à en parler. Dernièrement, j'ai commencé une étude comparative entre les femmes pour lesquelles l'inceste avait été révélé publiquement et pour lesquelles il y avait eu une mesure de justice, et les autres femmes en crise, qui, elles, n'avaient pas subi l'abjection sociale due à la connaissance par d'autres de l'inceste. L'inceste pour elles était resté secret.

J'ai été bouleversé par le lien transférentiel qui s'établissait avec ces jeunes femmes. Elles venaient dans un état de délabrement physique assez avancé : prostitution, drogue, fugue. J'ai eu deux cas de décompensation psychotique, et pour la moitié d'entre elles, il y avait eu des tentatives de suicide. L'équipe qui les a encadrées était pluridisciplinaire. On a tenté en fait de les remettre dans un circuit social. Les mères ont étrangement collaboré : les mères étaient des femmes très déprimées, abandonniques d'elles-mêmes. L'erreur que j'ai faite, est de les avoir tenu responsables de l'inceste. C'est une erreur, parce qu'il s'agit en fait d'une histoire familiale. Et il n'est pas vrai que ce soit uniquement un seul élément de l'ensemble qui soit responsable, et je dirais même que les mères se sont révélées plus positives que je ne l'aurais cru. On a travaillé avec elles. Il nous est apparu que si elles sont complices du secret, par ailleurs elles sont dans un tel état abandonnique d'elles-mêmes qu'elles s'accrochent à leur famille sans y croire. Les familles sont des familles repliées et la personne de la famille qui tient la famille dans ce repliement complice, même si cette personne est un être faible, se révèle très tyrannique.

Le psychanalyste se retrouve devant une jeune femme qui se perçoit comme mauvaise, abjecte, sale, qui est prête à tout pour restructurer, pour refaire l'union sado-masochiste qu'elle avait avec son père, pour le refaire avec un substitut, y compris le psychiatre. Et il y a une mère très déprimée, comme sa fille, mais la dépression de la mère se traduit par un relâchement total de sa famille, elle passe alors les guides au père. Celui-ci joue les tout ou rien, la famille lui appartient. La famille devient son théâtre, qui est centré sur une jouissance perverse et criminelle.

J'ai beaucoup aimé ces femmes

Je ne sais pas pourquoi, mais elles m'en ont fait voir. Elles sont d'une avidité, d'une intolérance à la frustration, d'une absolue non-confiance. Pour elles, le psychanalyste n'est pas là pour les aider, il

est là pour les exploiter sexuellement, comme tous les hommes qui se sont occupés d'elles, de sorte que c'est très long avant qu'elles puissent entendre qu'il pourrait y avoir un niveau d'échange autre que sadique-anal, autre que l'exploitation de la propre jouissance du psychanalyste. Du côté des pères, aucun n'a voulu collaborer, et je n'ai pas mesuré à cette époque la gravité de cette situation.

Il y en a qui pensent que les petites filles initient leur père. C'est complètement faux. Quand une petite fille embrasse son père sur la bouche, elle ne veut pas dire nécessairement qu'elle lui fait une demande qu'il aille à sa vulve.

Ça ne veut pas dire qu'elle n'a pas de jouissance.

J'ai des patientes qui ont le souvenir d'une jouissance à deux ans. Je pense à une patiente. Elle a joui, elle s'en souvient. Mais cette jouissance est atroce, car elle ne peut rien en faire. C'est une jouissance inconjugable, inarticulable, de sorte que, encore à quarante ans, elle se réveille avec des douleurs atroces au niveau pelvien et rectal. Elle est obligée de se rentrer de force des objets dans l'anus pour chasser la douleur et la jouissance. Son orgasme était excessivement douloureux, et elle a revécu cela par transfert, ce qui d'ailleurs a été très difficile.

Aucune n'a fait une analyse complète sur le divan

Le tableau clinique en face duquel je me suis trouvé prend deux aspects, soit celui de psychose grave avec décompensation, soit celui au contraire de femmes désespérément normales. Mais aucune ne se situe dans une sphère strictement névrotique. Aucune n'a fait une analyse complète sur le divan, et même avec celle que j'ai quand même gardée assez longtemps sur le divan, je n'ai pas pu rester neutre. J'ai dû, par exemple, lui apporter un cachet d'aspirine, l'autre fois lui donner tous mes numéros de téléphone. Ces femmes-là arrivent, et le psychanalyste s'aperçoit qu'il n'a pas été choisi personnellement mais pour des raisons mystérieuses. Et apparaît une histoire de séduction pas coutumière.

Leur histoire, je ne l'ai pas apprise tout de suite. Il a fallu un certain temps. Pas seulement parce que c'est refoulé, mais clivé. C'est là, mais en-dehors d'elles. Il y a aussi la honte, l'abjection d'avoir participé à cette liaison et de ne pas avoir été capable de s'en sortir. Ce ne sont pas des patientes qui vont associer librement. Pas du tout. C'est impossible. Les Anglais disent qu'elles ont « a low self-estimate »,

un trouble de l'estime de soi. Ce trouble de l'estime de soi est associé à un aspect triomphateur qu'elles ont devant le psychanalyste, en disant « je connais », une manière de dire « je connais le tabac ». Elles ont une supériorité sur l'analyste qui est un homme, autrement dit qui est un salaud. Il y a donc une déchéance de l'image de soi, en même temps que le triomphe dans l'expectative, elles sont sûres qu'elles vont faire tomber d'une manière ou d'une autre le psychanalyste.

Il y a aussi cette dépressivité, quelque chose de l'ordre de la dépression mais plus près de la mélancolie. Ces femmes-là, quand elles tombent, tombent dans un état d'effondrement total.

Toutes présentent des troubles corporels, surtout de la région génitale. Pas nécessairement la frigidité, des fois c'est pire. Des fois il s'agit de cas d'anesthésie génitale totale. La psychanalyse guérit parfois la stérilité, et il y a une abondance d'enfants. Ou alors ces femmes frigides vont dans le transfert manifester une appétence sexuelle désordonnée, subite et massive qui fait frissonner de peur le psychanalyste.

Des troubles de la peau, psoriasis.

Anorexie mentale pour la moitié d'entre elles.

Manque d'intégration comme si le corps n'était pas passé par le crible du langage, et il est traité comme un objet étranger à elles-mêmes. Le plus important pour moi me paraît être la mélancolie ou « l'absence à l'être ». Elles n'ont pas cette « experience of being » (Winnicott). C'est ce que j'appelle le noyau mélancolique qui est constant.

Tu es obligé de faire le premier pas avec toutes

Dans l'état d'effondrement dans lequel elles sont, il faut aller les chercher. Il ne faut pas que le psychanalyste les laisse là où elles sont. Elles ne vont pas s'en relever. Le psychanalyste ne va pas faire comme avec les autres patients. Il va faire attention de ne pas leur tirer « les vers du nez ». Il faut être délicat, car d'emblée le psychanalyste est perçu comme violeur et il l'est. Parce que le cœur de leur être est abîmé, sali, par l'événement incestueux.

Lorsque ces femmes commencent à peine à dévoiler le secret incestueux, il faut les croire sur parole. Dans la façon de les regarder, il faut qu'elles sachent que toi, tu considères ce qui leur est arrivé comme criminel. Il faut qu'elles sachent que le psychanalyste est contre, que si tu étais la petite fille, tu dirais au père : « Monsieur, vous prenez acte que c'est criminel ce que vous faites là. Ou c'est la prison, ou vous vous faites aider ». *Il faut que la petite fille soit réintégrée dans sa dignité fondamentale au niveau de l'être.* C'est le point fondamen-

tal. Le psychanalyste s'aperçoit que même au niveau de la pensée, il y a quelque chose de cassé, qui fait en sorte que la gravité est telle que l'on ne peut pas procéder classiquement sur le mode de l'association libre. Parfois il ne faut pas leur demander leurs rêves, parce que le rêve devient une espèce de vision trop brutale de ce qui s'est passé. Il faut attendre. Il faut leur laisser beaucoup de temps.

Ces femmes se défendent en étant doubles

Mais à un moment donné de leur parcours analytique, le psychanalyste arrive à ce que j'appellerais le clivage. Ce qui se rapprocherait le plus de ce *clivage*, ça serait la *forclusion*. Non seulement la forclusion du Nom du Père, c'est évident dans leur cas depuis le tout début, parce que la scène de séduction incestueuse agit d'une manière rétroactive et arrache toute la période du langage, tout ce qui s'est passé avant. C'est une forclusion des plus radicales que je connaisse — de l'être de la fille. C'est une sorte de mise à côté de leur être. C'est une scission de l'être. Le clivage est un processus normal qui indique que l'accession à l'altérité est d'une certaine manière toujours vécu comme un crime. Surtout si celle-ci arrive traumatiquement par la sexualité. Mais ce que je dis en associant le clivage à la forclusion, c'est qu'ici il n'y a pas de pensée qui puisse articuler quelque chose de ce qui s'est passé dans l'événement incestueux. Il y a comme une éjection. Une éjection qui atteint la petite fille dans son être.

Le secret majeur de ces femmes c'est qu'elles n'en ont pas

Elles n'ont même pas le secret de l'être. C'est détruit, c'est disqualifié et c'est éjecté. Et c'est pour ça que ce n'est pas anodin. C'est grave. Il faut donc revenir en arrière avec elles. Il faut considérer que c'est une question de leur intimité la plus élémentaire, que ce qu'elles ont vécu est criminel, et que ce n'est pas elles qui sont en faute. Elles y ont participé, mais elles n'ont pas initié ce cercle infernal. Ça a été initié par quelqu'un qu'on nomme criminel. Ces femmes ne sont pas soutenues, il faut que le psychanalyste les soutienne, il faut qu'il les accueille, il faut qu'il leur dise : « Vous avez le droit de me téléphoner. Vous avez le droit de me joindre quel que soit l'endroit où je suis. Vous aurez toujours tous mes numéros de téléphone. » Il y a quelque chose à créer, une « ambiance », par la parole, par la musique qui est dans la parole et qui rend possible la récupération des

phénomènes précoces de ce qui avait été massacré dans le corps, ce qui avait été massacré par l'expérience incestueuse.

On sait qu'il y a besoin de toute la reconnaissance de la criminalité du père, de la reconnaissance de la carence qui amène une prise en compte de l'environnement, et ce sont les termes de Winnicott « holding » et « handling » qui indiqueraient le mieux le travail que je pense devoir être fait au début. Ce n'est qu'après cela que l'inconscient au sens strict de Freud, peut éventuellement être travaillé. Ça prend beaucoup de temps avant qu'elles puissent reconstituer leur histoire, avant qu'elles puissent dire : « Du temps où mon père faisait cela, bien sûr qu'à l'école je ne devais pas être concentrée, bien sûr que j'ai perdu toutes mes petites amies... ». Là elles commencent à prendre en compte que leur vécu corporel peut s'intégrer dans une histoire. Alors c'est travaillable par le transfert, par le contre-transfert, par les mots, par les rêves.

Ces femmes-là sont rejoignables, même si le trouble fondamental est irrémédiable. Pour les joindre, il faut aller jusqu'au franchissement.

Avec ces patientes, le psychanalyste ne doit pas être frileux. L'analyste qui se coltine ce genre de patientes et qui veut aller jusqu'au bout, ne peut pas faire autrement que d'aller lui-même au-delà du seuil de l'irrémédiable et franchir l'irrémédiable pour les rejoindre. Ça veut dire quoi « franchir l'irrémédiable » ? Ça veut dire prendre le risque que la patiente découvre le secret du psychanalyste. Et elle le découvre. Elle découvre qu'il y a une part du psychanalyste qui est un désert. C'est très difficile d'admettre cette idée-là, parce que justement, cette part de soi-même qui est un désert est justement à l'origine de la destruction fondamentale de ces femmes-là. Il y a ce que j'appellerai *l'inceste en creux*, c'est-à-dire une absence totale d'excitation. Et cette absence d'excitation vient de la mère. La plupart du temps, le sexe même de ces petites filles a d'emblée été disqualifié, du fait que la mère elle-même a disqualifié son sexe à elle. La petite fille est donc porteuse d'un vide au départ. Ce que la mère n'a pas été capable de faire avec le père, elle demande à sa fille de le porter. La mère a donné à sa fille quelque chose que celle-ci n'est pas capable de faire elle-même avec le père. Le père, dans la relation incestueuse, irait chercher chez sa fille quelque chose qu'il aurait dû chercher chez sa femme. Et la conséquence en est qu'il fait redoubler chez sa fille « le même » dont elle a justement à se séparer.

L'inceste c'est quand deux corps font du hors-parole

L'inceste, c'est quand deux corps font du bruit autour de la mort. C'est très dangereux. Des fois, ces deux corps font du bruit, ils émettent de sons, pour ne pas affronter l'état désertique dans lequel sont le père et la fille. Quand je dis que le père est criminel, c'est une manière pour moi de le reconnaître ; c'est une manière de donner au père une chance d'être réintroduit lui aussi dans un circuit de parole. S'il peut se reconnaître comme criminel, il a des chances, lui aussi, de pouvoir rencontrer des êtres à un autre niveau que le collage pseudogénital. A partir du moment où je les reconnais comme criminels, je leur donne une assignation. Ce ne sont pas des pères de psychotiques, c'est-à-dire que ce ne sont pas des pères dont le nom est tombé dans un trou. Ce sont des pères qui ont failli, au point même où ils ont touché quelque chose du réel. Ce qui distingue le psychanalyste de l'homme de droit, c'est que pour nous, nommer quelqu'un, c'est déjà entrer en contact avec lui. Je le dis sincèrement : si j'avais un père incestueux qui vienne me voir, je ne le refuserais pas.

Le père s'impliquait au niveau des soins primitifs de la petite fille

Je voudrais raconter une lecture que j'ai faite et qui m'a troublé. Il s'agit d'une recherche qui a été faite dans l'Iowa, à l'Université du Middle West américain. Ils ont comparé cinquante familles traditionnelles avec cinquante familles modernes, où le père s'impliquait au niveau des soins primitifs de la petite fille. Il s'impliquait autant que la mère : il désire prendre son bain avec l'enfant, la changer, lui donner le biberon, la coller sur son ventre. Il y a eu un suivi des familles pendant dix-sept ans. Dans le cas de ces nouveaux pères, il n'y a eu aucun cas d'inceste. Et dans l'autre échantillon, je crois qu'il y en a eu 15 %. C'est incroyable. Ceci me pose la question de la jouissance de la mère plutôt que de la jouissance du père. Ou plutôt, je dirais, de la jouissance maternelle qui n'est pas une prérogative exclusive de la mère. Cette jouissance-là, maternelle, qui peut être vécue par le père et par la mère, est quelque chose qui me semble infranchissable. Ces parents, ça ne leur vient même pas à l'esprit de pervertir le corps de leur fille. C'est inconcevable. La jouissance maternelle permet de respecter le corps ou l'être de l'autre. La petite fille, dans ce cas-là, est vécue sans ambiguïtés. Le père peut l'embrasser même sur les fesses, il n'y a pas d'ambiguïté. C'est une sorte de garantie qu'il n'y aura pas de franchissement incestueux chez le père. Il y a chez cette petite

filles un tel vécu, qu'elle serait capable de dire non au beau-père, par exemple, s'il y avait changement de père. La petite fille sera en mesure de se respecter, parce qu'elle aurait son secret. Elle aurait accès au secret de son être, elle pourrait se défendre, elle pourrait dire non.



Analytiques 2

LA JOUISSANCE EN RÈGLE (1)

Perversion et modernité

Paul-Laurent Assoun

Le Malaise dans la civilisation, s'il s'est confirmé depuis que Freud en diagnostiquait les effets il y a un demi-siècle, a pris un visage nouveau. Il nous lègue une question qu'il faut oser opposer à l'interdit de penser subtil qu'impose la modernité : à quel titre le sujet de la modernité jouit-il du social ?

Poser cette question, dans sa brutale actualité, c'est se mettre en quête d'un principe de la jouissance sociale ou d'une théorie du sujet de la modernité. La réponse que nous suggérerons, pour nommer le diagnostic et embrayer un programme de recherche (2), c'est que le sujet de la modernité jouit au titre du règlement. « Jouissance en règle », donc en jouant sur ce double rapport : c'est la « règle » qui se donne en jouissance, mais c'est cela même qui systématise les dispositifs.

Et puisqu'il s'agit d'actualisation du diagnostic freudien, une telle formule suggère que c'est par cette voie du *règlement*, plus que par les sentiers battus de la *loi* que s'infléchit le rapport du sujet social (3) à son Autre. Or cette promotion du règlement comme constitutif de la jouissance signalant la structure dite perverse, cette hypothèse suggérerait de réaborder la question de la *Kultur* et de la modernité par le biais de la perversion.

Cela ne va certes pas de soi que de mettre ainsi en ligne cette structure inconsciente déterminée que la « perversion » sert à dénommer d'une part, une figure socioculturelle d'autre part. De plus, l'une et l'autre sont des entités problématiques : on sait la peine qu'a eue Freud à repérer cette structure éclatée (4). On sait de même la labilité de cette entité, tant historique que philosophique, pourtant sans cesse évoquée. Mais justement, il se pourrait qu'en posant ce prin-

cipe que c'est du point de vue de la perversion qu'il faut (ré)aborder la Modernité, cette double indétermination trouve à ce rapprochement un éclairage du principe même de leur indétermination, qui pourrait bien procéder de la même logique.

Le sujet de la modernité : pour une « fantasmation » du présent.

Ce n'est certes pas à entendre au sens où tous les sujets de la Modernité seraient pervers, formule qui, outre son arbitraire patent, aurait pour seul effet de dissimuler le vrai problème en cause : celui du statut de la catégorie de « sujet » en question. Ce que nous nous engageons à commencer à penser, c'est qu'il n'y a guère moyen de penser le régime social de jouissance distinctif de la modernité et visible seulement à distance et maintenant, pour « nous » (5), sans se placer du point de vue de cette clause perverse de la jouissance. C'est précisément en suivant cette ligne de pensée que l'on pourra progresser dans le problème véritable que cette question désigne encore indirectement : quel genre de sujet est le sujet de la modernité, tel que la psychanalyse permet de le penser, du point de vue de son expérience propre ? Ce qui revient à esquisser une théorie du possessif, ce « nous » par lequel ce sujet se désigne lui-même.

Nous ne présupposons pas plus ce que peut contenir l'expression de « jouissance sociale » et le passage d'un registre inconscient à un registre social, puisque c'est l'étayage de la thèse elle-même qui, selon une démarche à laquelle nous a accoutumés le *Phantasieren* freudien (6), nous permettra de comprendre la nature de la thèse elle-même, à travers la systématisation de ses implications. Car c'est bien d'un cercle éthique qu'il s'agit : la nature de la jouissance se définit par le sujet qu'elle trouve autant que le sujet se définit par le type de jouissance qu'il exerce : le moment de l'histoire correspondant s'éclaire de ce cercle.

Le genre difficile suggéré ici est précisément l'exercice du *Phantasieren* freudien, légitimé par la référence au réel clinique et s'autorisant, de là, à parler sur l'histoire. Mais ce qui rend possible une telle lucidité du regard sur le réel, formé à la psychanalyse, au-delà de la question du rapport de Freud lui-même à l'historique et au politique (7), c'est justement ce dont il s'agit dans le diagnostic qu'il peut produire : soit le sujet lui-même, engagé au même titre dans son inconscient et dans son histoire, sans que jamais il puisse être question d'un « inconscient historique » autonome (8) ni d'une clinique de l'histoire. Autrement dit, c'est ce qui traverse les deux plans, par le sujet, qui

permet de parler ensemble de l'un et de l'autre. Il nous faudra par là vérifier pourquoi ce sujet vit son rapport à l'histoire à travers ce rapport particulier à l'interdit.

C'est en tout cas ce qui accrédite pour le sujet de la modernité de recevoir un diagnostic nommant ce qu'il veut à l'histoire. A ce point, le *Phantasieren* devient vision du présent, c'est le contraire même de l'utopie qui adjuge une essence désirante au sujet, puisqu'il ne s'agit ici, ni plus ni moins, que de nommer le réel inconscient de ce sujet de l'histoire, ici et maintenant. Alors nous nous trouverons devant le sentiment freudien caractéristique : mettre en avant une idée, issue de la combinaison du clinique et du réel, pour voir « jusqu'où elle mène », et tomber en un point de non retour où « l'on ne peut plus penser autrement » : point d'« auto-séduction » où le sujet — ce dont il s'agit — parle trop réellement pour que la pensée puisse s'en extraire. Voyons donc où mène cette idée-là, qui voudrait nommer le secret de la modernité...

« Le Songe de Tocqueville » : le Secret de la Modernité

Or précisément, ce qui nous fournira le point de départ, c'est ce qui fut livré par le regard de visionnaire d'un observateur avisé de la modernité en gestation. Dans la conclusion fameuse de *La démocratie en Amérique* (9), Tocqueville formule une question à proprement parler incongrue pour la philosophie politique : celle du principe du despotisme moderne. Question audacieuse s'il en est, puisqu'il brouille la donnée du jeu de la rationalité politique, articulée sur l'opposition entre le despotisme ancien et la démocratie moderne.

Au-delà, Tocqueville se penchant sur le berceau de la modernité politique, lui adresse une question sur laquelle on ne saurait parler sans spéculer en effet : « Je voudrais imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde » (10). C'est à vrai dire la première formulation de notre problème. La démocratie moderne ne fait pas que remplacer la crainte par la vertu : du fait qu'elle se voue à l'idéal nouveau du plaisir individuel et du bonheur collectif, elle cherche à inventer bel et bien un nouveau principe de jouissance politique dédié au corps social. Il y a bien là un « nouveau » à penser (11).

C'est le secret de cette jouissance que Tocqueville veut entrevoir à tout prix, au terme de son enquête, dans une vision qui lui livrerait la vérité de son objet : « La chose est nouvelle, concède-t-il, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux pas la nommer ». Et pour

cause : il se trouve là devant la chose de la modernité, ce qui fait qu'il ne s'en approche pas, de son propre aveu, sans cette espèce de « terreur religieuse » qui signale, on le sait, l'approche de l'Unheimliche, où se mêlent l'insolite du nouveau et la reconnaissance du trop familier.

Pourtant, la « chose » qui ressort de cette vision, c'est quelque chose d'apparence plutôt amène, ce qui chemine dans la société nouvelle, notamment depuis les Lumières, sous le terme de « bonheur ». C'est un tourbillon qui apparaît aux yeux prophétiques de Tocqueville : « Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires *plaisirs* dont ils remplissent leur âme ». Le vrai visage du Bonheur abstrait, c'est donc cela : moins un mobile univoque qu'un vertige d'atomes sociaux hédoniques, équivalents dans leur mode de plaisir avant même d'atteindre « l'égalité de conditions » qui en est la condition matérielle autant que la transposition sublimée.

Mais la vision se poursuit en suivant une ligne d'horizon qui fait surgir, sur la crête de cet affairément têtue des plaisirs individuels, la figure d'un certain Autre : « Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul d'assurer leurs *jouissances*, et de veiller sur leur sort ». Voici introduit l'Autre, comme intendant des plaisirs : « Il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leurs industries, règle leurs successions, divise leurs héritages ». Le texte et le vocabulaire tocquevillien, voulant épouser cette mutation décisive, trouve les mots qu'il faut : en passant de nos atomes sociaux à la référence à l'Etat du futur, il a, spontanément, fait relayer le mot « plaisir » par le mot « jouissance ». C'est l'intervention de l'Autre qui exige cet événement rhétorique majeur dans lequel est inscrite la modernité. Sans cet Autre, il n'y aurait que des plaisirs : *lui* en fait des jouissances. Il se peut que l'érotique sociale de la modernité se distingue par ce traitement magistral des « plaisirs » en « jouissances ». C'est cela qu'il ne faut pas laisser passer, puisqu'à ce moment précis de l'alchimie, naît le sujet dont nous sommes en quête.

Car ce drôle de Maître « aime que les citoyens se réjouissent ». Donc : « Il travaille volontiers à leur bonheur : mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ». Il se fait donc l'esclave de ses sujets, eux-mêmes esclaves, un par un comme en série, de leurs plaisirs. Cette foule de petits monarques hédoniques trouve donc pour les servir, ce prêtre politique, qui seul renonce à la jouissance : il a quelque chose de l'homme du renoncement, puisqu'il administre les dérèglements, avec le flegme stoïque de celui qui, ne croyant pas au plaisir, peut gérer efficacement les plaisirs des autres.

Pourtant, n'oublions pas qu'il élève les plaisirs au rang de jouissances : faisant des plaisirs sa loi, il fait en retour de la jouissance généralisée un *impératif*. Commandement pur. Sa rigueur même d'administrateur austère traduit cette morale de la « démocratie moderne » : ce « plus froid des monstres froids » a la froideur proprement perverse de la jouissance... des autres.

Le plaisir, cela reste un programme individuel ; mais seul l'Un peut produire de la jouissance, puisqu'il en produit l'usufruit. Telle est la courroie de transmission du social en politique. On comprend que la *ratio* politique n'y reconnaisse plus son *Esprit des lois* : ni honneur, ni crainte, ni vertu. Au-delà il faut reconnaître le principe politique de la modernité dans le transfert des petits plaisirs multiples en Jouissance auguste et triste. De son affairément objectif, il administre et politise par là-même la somme des plaisirs.

L'Un pour exercer sa pleine puissance a su donc se réformer : non plus Monarque qui commande par l'honneur, ni Démos qui fait trembler de vertu en ordonnant la loi symbolique, mais pas plus le despote qui jouit et règne par la crainte. Son seul texte est celui, proprement diabolique : « Tout à votre service ! » Il commande seulement de ne pas vouloir autre chose que le bonheur, et ne pas tolérer d'autre « agent » ni « arbitre ». Telle est la trouvaille de la modernité : faire jouir d'un seul coup le *corps* social tout entier, ce qui suppose l'institution d'un entremetteur unique entre les sujets et leurs plaisirs. Il ne menace plus, mais promet. « Je pourvoirai à faire de vos plaisirs une jouissance », jouissance globale qui arrime le sujet au despotisme moderne. A cela, la loi ne suffit plus : il faut un dispositif proprement administratif.

Voici le secret de la modernité dont le prophète Tocqueville entrevoit, non sans terreur, la logique : la jouissance en règle, « bourreau sans merci », principe ultime du politique. A cela, il ne faut qu'une « clause » : que cette jouissance commandée se fasse dans les règles, donc selon la Règle de l'Un.

Nous tirerons cette ficelle pour voir où elle nous mène. Il nous faut d'abord comprendre comment cela s'est réalisé, ce qui exige une phénoménologie de la modernité qui fasse écho au diagnostic-pronostic, étonnant de lucidité, de Tocqueville. Mais cela exigera de revenir à ce que la psychanalyse peut penser du lien social et de son érotique propre, ce qui revient aussi à se demander jusqu'où elle peut aller pour penser *cela*, le mode de jouissance de la modernité et délimiter ce à quoi elle peut faire symptôme.

L'écho à la prophétie de Tocqueville de 1840, on le trouve curieusement dans l'aveu inouï du héros du *Château*, si exemplaire de l'avènement de la modernité. De la masse d'énoncés qui sollicite l'interprétation de l'œuvre (12), surnage un aveu, incroyable de brutalité. Le héros de Kafka, interrogeant désespérément le rapport à cet Autre qui se donne et se dérobe avec la perfection de l'Administration, qui a entretemps réalisé le programme deviné par Tocqueville, désespère tout romantisme en avouant : « Mon désir le plus grand, je dirai même le seul, est de me mettre en règle avec l'administration » (13).

Voilà l'objet cynique du désir de la modernité (14) qui peut fort bien, comme tout désir, se concilier avec la haine ; le « se-mettre-en-règle » ; désir que la question du désir soit réglée, l'Autre répondant présent dans un garde-à-vous réglementaire. Cela suppose un impératif qui reprend la rigueur froide de l'impératif kantien. Mais alors que celui-ci requerrait l'intronisation d'un Autre symbolique de la loi morale, faisant tendre la « maxime » personnelle vers la validité de la « loi universelle », cet impératif-là énonce quelque chose de monstrueux du genre : « Agis uniquement d'après la loi universelle qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne règle ». Si Kant avait définitivement disjoint la vertu du bonheur pour assurer la pureté de la loi morale, le héros de Kafka quémande une jouissance qui fasse loi, en une même pureté complice.

Or c'est cela que réalise littéralement le dispositif pervers. Il se reconnaît à sa fonction de bouche-trou qui, de changer un iota, risquerait de débrancher la jouissance. Dans la déchirure du moi (*Einriss*) consécutive au clivage (*Spaltung*) (15), le fétiche sert de garantie de la jouissance. Il en garantit l'opérativité.

Si la modernité est pétrifiée dans la fascination du fétiche réglementaire, qui pourvoit au détail de la jouissance, c'est parce qu'elle suit cette ligne. Car remarquons qu'un règlement prévoit, avec un luxe d'articles et de stipulations, le dessin même de sa propre *contravention*. Le contrevenant n'a qu'à suivre l'ordre du règlement pour y inscrire sa contravention : la jouissance est commandée littéralement par le règlement, en sorte que, pour obtenir la jouissance, il suffit de suivre les flèches (16).

On est décidément hors de la dialectique du désir et de l'interdit dont Freud fait l'axe de l'inconscient. Le règlement, d'un même mouvement, fait vivre et dissuade de désirer, quoiqu'heureusement il ne puisse en « dispenser ».

La question s'impose de savoir comment cela peut se penser par la théorie freudienne de l'objet social.

S'il y a un objet propre de la jouissance sociale, où le situer dans l'économie de la théorie freudienne du social ?

Rappelons qu'à l'origine, l'objet est proprement *libidinal*. Dire que les deux ensembles sont congruents, c'est supposer, comme le fait Freud au départ, que tout ce qui est objet est libidinal et que tout ce qui est pensable dans le registre libidinal est référable à l'« objectal ». Cela n'a à proprement parler rien à voir avec le social, renvoyant au registre de la satisfaction du sujet. Le social ne peut advenir que par l'opération magistrale que réalise *Totem et Tabou* : greffer l'interdit sur l'objet libidinal, embrayé par le refoulement, ce qui ne peut se faire que par une opération mythologique d'un certain genre. Le Meurtre du Père est produit et « construit » pour décrire cette production sociale de l'objet, qui exige la production de l'objet social. C'est en effet de tuer ensemble le Père que les fils accèdent à leur objet libidinal en quelque sorte synergique.

Remarquons qu'il y a trois temps dans ce processus de production de l'objet social :

a) production de l'Objet du père — puisque lui seul jouit dans le groupe et que Freud doit supposer la Libido du Père tout-puissant comme l'objet d'une psychologie à part ;

b) déconnection de cette libido unique et souveraine par le meurtre du père, opérateur de socialisation ;

c) production de l'objet libidinal de chacun des fils par le refoulement collectif, ce qui permet du coup à ces fils de faire lien.

Mais cela suppose un débranchement du point de vue du refoulement et du point de vue de l'objet. Car la dissolution de la horde primitive a deux effets, selon lesquels se répartissent l'« individuel » et le « social ». On pourrait ainsi les résumer : à chacun sa libido et son destin objectal, fragment de l'Objet du père, à tous le refoulement-ensemble du Meurtre qui fait lien. Pas d'objet commun, donc : l'objet prend sa place dans l'économie individuelle du sujet, tandis que le refoulement socialise. A preuve le névrosé qui en appelle de cette « solution » pour proclamer le droit irréductible à son objet — ce qui en fait *ipso facto* un dissident de la *Kultur*.

Il est vrai qu'avec l'introduction du narcissisme, tout semble changer. Le sujet jouissant témoigne du non originaire de l'objectalité. Freud fournit la formule du cannibalisme social, quant il définit une foule par cette translation qui fait qu'une somme d'individus « met-

tent un seul et même objet à la place de leur idéal du moi », ce qui leur permet de s'identifier « dans leur moi... les uns aux autres » (17). L'Idéal du Moi collectif, qui fait revivre le père, semble permettre de constituer un objet-carrefour. Mais à bien scruter le schéma freudien, on peut s'aviser que l'objet social y brille par son absence. L'Idéal collectif n'est désigné que comme l'Objet *extérieur* par qui advient le lien, tandis que tout passe par l'idéalisation des sujets. La ligne de l'objet (libidinal) est la seule qui ne soit pas reliée. C'est qu'on passe de l'Objet aux idéaux sans que nul objet collectif ne les relie.

Tout au plus peut-on dire que cet objet trouve à se réintroduire au coup par coup, dans la répétition de la pulsion de mort : ce qui atteste la continuité secrète de la « psychologie des masses » au « malaise de la civilisation ». C'est cette répétition pure qui inscrit dans les foules l'impératif de jouissance sociale qu'elles pratiquent et qui les fait vivre.

Il se pourrait bien que ce vide que Freud pointe, invalidant du même coup les modèles de la rationalité politique arc-boutés à la production du *Summum Bonum*, désigne très précisément cette vacuité qui se pratique rigoureusement et qui n'est autre que la machine réglementaire distinctive de la modernité. Machine qui à la fois se nourrit de l'idéalisation du Rien (18), produite par un réseau impeccable de « dispositifs » et soutenant l'absence du désir par un affairément réglé.

Dispositifs de pouvoir, pouvoir des dispositifs

Ce n'est pas un hasard si Michel Foucault, qui s'est institué archiviste soigneux de cette rationalité nouvelle, inventa et vulgarisa ce terme de « dispositifs » pour désigner le mode d'opération de ce pouvoir-là. Cela s'annonce par cette trouvaille — celle de la modernité socio-politique répercutée par son archéologue attentif, que ce pouvoir-là n'a ni essence, ni rapport, qu'il se réduit à la terrible efficacité de son dispositif de jouissance *ad hoc*.

La jouissance autogène qui advient à ce pouvoir obéit à la raison disciplinaire, avec sa trilogie caractéristique : l'émergence d'une rationalité du contrôle des corps et d'un découpage corrélatif de l'espace, le vécu de l'inspection débouchant sur le nouvel idéal pastoral de contrôle des âmes, enfin la réglementation des habitus. Il y a là à penser l'inversion fondamentale de la logique de la Souveraineté étatique qui, d'éclater, rayonne sur le corps social par un réseau de dispositifs, ce qui réduit le pouvoir à une simple plus-value ou différentiel de forces (19).

Ce n'est pas un hasard si le secret du pouvoir se dessine au bout

de cette phénoménologie qui répercuta la terreur de Tocqueville, comme la prétention, propre au « biopouvoir », d'entretenir les êtres vivants mêmes, et non pas simplement de les limiter (20). Ce pouvoir n'est si mortifère que parce qu'il a trouvé le moyen de *faire vivre*.

Corrélativement, il trouve le moyen d'inventer des formes de subjectivation. On a là un sujet que le pouvoir « invente » littéralement, puisqu'il le fait *se prendre pour* lui-même. Rarement il se sera penché avec autant de sollicitude sur l'individualité pour s'y faire reconnaître comme le seul moyen de son salut. Souveraineté biologique et pastorale, donc, avec pour seule éthique cette compagnie d'assurances sur la jouissance, dont nous connaissons désormais la recette.

C'est à reconnaître le visage de cet Autre que nous convoque cette théorie du pouvoir, que Freud semble-t-il ne pouvait qu'évoquer de loin, tant il était articulé sur la figure du désir et de l'interdit. Mais le retour à la psychanalyse nous oblige à ne pas accrédi-ter trop vite la thèse d'un sujet qui serait un artefact réduit à se prendre pour ce que l'Autre veut de lui-même.

La jouissance réglementée se situe juste au point vital du sujet de la modernité. Mais justement la phénoménologie du pouvoir moderne ne prend sens que si on l'aborde de l'extérieur de son dispositif. Ce pourquoi notamment Freud a toujours refusé de subordonner l'Éros au Pouvoir (contre Adler) et que l'on y reconnaît l'impasse désirante spécifique qui la distingue et ne nous laisse pas tout-à-fait impuissants, fût-ce contre la Jouissance imaginaire, le plus terrible des maîtres.

La philosophie de l'histoire saisie par Freud

La question se pose en effet du processus par lequel on a pu en arriver à placer le désir là, en ce point de pratique de déni qui situe le social du côté de cette perversion traduite en éthique sociale.

Freud nous aide encore à nous situer, dans ce qu'on peut tenir pour sa « philosophie de l'histoire », saisie comme il se doit par l'histoire du rapport de l'homme à l'interdit. Mais ici il ne s'agit plus du mythe du Père, ni des modalités de l'idéalisation. Il oblige à formuler une question si élémentaire qu'elle en devient folle : comment l'homme en est-il arrivé à s'empêtrer dans son désir, à entendre au sens le plus immédiat de la curiosité historique : *quand* (et accessoirement : pourquoi ?) l'homme est-il devenu « névrosé » ? On aurait tort de considérer les spéculations de Freud sur l'implication de l'ontogenèse et de la phylogenèse, soit des avatars de l'individu et des destins de l'espèce, comme un jeu d'esprit. C'est par ce biais si daté d'apparence

qu'il rejoint la question de l'*histoire*, saisie par la genèse de l'interdit. Or situer le sujet dans le présent de son rapport à l'interdit, c'est le situer dans la temporalité de ce devenir-là. Se demander ici et maintenant où le sujet en est de son mode de rapport à l'interdit et de son mode de jouissance, c'est poser une question qui ne paraît abs traite que parce qu'elle est trop précise. Il est vrai que c'est autrement difficile de se situer dans ce temps-là que dans le temps chronologique. Ce que Freud décrit comme rapport à l'« espèce », c'est la relation du sujet à sa fonction d'altérité. Il désigne cette causalité de l'interdit, à l'échelle phylogénétique, si l'on veut, sur laquelle se brode la causalité historique.

Dans cette approche-là, il ne s'agit plus de parler de la horde, de la *Kultur* ou des foules, mais de la relation à la réalité même et des dispositifs que l'humanité a institués, du côté de l'interdit, pour supporter cette *réalité-là*. L'interdit qui parle dans le Père, c'est déjà tardif : ce que Freud questionne dans ces textes un peu méprisés, ce n'est rien moins que la préhistoire de l'interdit, d'où peut devenir visible une généalogie. Le hasard providentiel a voulu que ressurgisse il y a peu le texte où Freud s'est essayé à donner une vue d'ensemble ou un aperçu (*Übersicht*) de ce procès-là (21). Occasion d'y greffer notre question : où situer ce qui manque à l'*Übersicht* en question, mais doit bien pourtant s'y situer comme *la suite de l'histoire*, soit cette modernité, qui, telle une queue de comète, désigne la partie la plus brillante et la plus significative d'un parcours, en même temps que son déchet inexplicable ? Car c'est bien ce que rumine le nihilisme moderne : de s'expliquer comme déchet précieux d'un processus qui avoue son secret... ou son non-sens ?

Que dit le récit freudien ? Tout d'abord, il s'organise en discours sur l'histoire et *de* l'histoire, à travers cette impression originaire que « l'histoire du développement de la libido répète une séquence beaucoup plus ancienne du développement (phylogénétique) que ne le fait l'histoire du développement du moi » (22). Autrement dit, la libido et ses impasses nous donnent une vue imprenable, une sorte d'*Ein-sicht* sur l'histoire par sa valeur significative de régression. C'est ce qui lui donne valeur de témoignage symbolique d'un Avant-réel. D'où l'idée à première vue sidérante de jumeler « la succession temporelle des névroses » à la « succession ordonnée, phylogénétique ».

Autrement dit, l'ordre dans lequel l'individu est susceptible, au cours de son histoire, d'entrer dans telle forme de névrose ou de psychose (23) témoignerait, comme une véritable marque, de l'ordre dans lequel elles sont apparues dans l'espèce, et ceci en rapport avec un certain état du rapport du besoin à la réalité, pure et dure. Encore ce modèle

qui cherche apparemment à dériver le conflit de la frustration réelle ne doit-il pas faire oublier l'avertissement de Freud que la névrose ne se réduit pas à la « régression », mais est aussi et surtout l'expression de la rébellion (*sträuben*) contre cette régression (24). C'est de se cabrer ainsi contre la régression qu'elle s'inscrit dans l'histoire individuelle et collective. Aussi est-elle « un compromis entre l'Ancien, le préhistorique, et la revendication du Nouveau, qui vient de la civilisation ». Entendons bien ce modèle qui ne se réfère pas à quelque une de ces litanies de l'archaïque, mais inscrit le sujet au point de jonction conflictuel de l'Ancien et du Nouveau, comme sujet historique et travail symbolique. Là précisément nous situons cette « philosophie de l'histoire » très particulière telle que seule le fondateur de la psychanalyse pouvait l'écrire et nous l'écouterons de toutes nos oreilles pour tenter de voir comment l'histoire de la modernité peut s'y brancher (ou s'en débrancher ?).

Le Sinistre historique : la glaciation de la libido

A vrai dire, le conteur n'y va pas de main morte : il soutient que toute cette histoire d'empêchement dans la névrose a commencé avec... l'époque glaciaire et le cortège de privations qu'elle a provoquées. Il nous donne donc à penser une *glaciation originaire de la libido*, comme si le climat et les circonstances avaient contraint l'humanité à entrer dans la logique du refoulement consécutive à la raréfaction des possibilités de jouissance du monde. Ainsi « l'humanité est devenue universellement anxieuse (*angstig*) », ce qui fait qu'« un certain nombre d'enfants apporte en naissant l'anxiété qui vient du début de l'ère glaciaire ». Dans l'enceinte de la famille moderne, chaque petit OEdipe réexpérimenterait cette misère originaire.

D'où la chaîne irrésistible : « l'hystérie d'angoisse » serait devenue possible au moment où l'humanité s'est exposée à la découverte du danger inhérent au rapport sexuel eu égard à la reproduction, premier report sur le moi de « l'angoisse du réel ». La crise durant, « le désir de reproduction » apparaissant réellement incompatible avec l'autoconservation, serait née « l'hystérie de conversion ». « Ainsi régresse à l'hystérie de conversion quiconque y est prédisposé, spécialement la femme, sous l'influence des interdits qui visent à limiter la fonction génitale, alors que les impressions précoces d'un grand pouvoir d'excitation la poussent à l'activité génitale » (25).

Mais si l'humanité semble être devenue hystérique, selon Freud, avant d'être douée du langage — ce qui expliquerait le rôle qu'y joue

le corps, langage muet — c'est bien par la horde qu'elle entre dans le langage. On y retrouve là son latin, entendons la langue paternelle. Freud dit explicitement que l'obsessionnel est malade de cette tragédie de l'alternative du désir et du Père consécutive à la situation de la horde paternelle. Mais que nous soyons rentrés dans la « civilisation » ne doit pas nous faire oublier ce que *Totem et Tabou* même semble rejeter à l'arrière-plan, que ce qui est au début, c'est l'angoisse réelle : à entendre à la fois comme l'angoisse *du* réel et le réel de l'angoisse. La dialectique paternelle n'intervient que pour détourner l'angoisse du réel.

C'est ce qui fait du référent paternel la trouvaille à la fois la plus géniale et la plus fragile de l'histoire de l'humanité. Car le Père sert à intérioriser l'angoisse, ce qui permet d'y échapper littéralement. Seulement, le sujet va en arriver à se faire croire que le Père, ce masque de l'angoisse, en est la cause (26). C'est à ce moment précis qu'il va commencer à avoir envie de le tuer : d'où la culpabilité et, pour la vivre, le langage *ad hoc* (l'inconscient du sujet).

Ainsi le Père a pour fonction de donner à l'angoisse son prétexte et sa certitude. Mais immolé, il ouvre la dialectique, si pénible et si précise, du « doute » et de la pensée. L'obsessionnel le sait bien : c'est l'indécision radicale quant à la mort du père qui fait vivre et penser, mais dans la culpabilité. Celle-ci suppose une certitude meurtrie.

Ainsi Freud peut-il poursuivre sa généalogie. La psychose est éclairée par l'histoire posthume de la horde paternelle. La schizophrénie fait retour comme certitude du manque, la paranoïa comme rébellion contre le contenu libidinal du lien fraternel, la manie-mélancolie comme explosion ambivalente envers l'acte insupportable.

On peut penser qu'au-delà, dans le giron de la famille gérée par les fils affranchis, les petits Œdipe s'occupent à troubler l'ordre de ne plus parler du meurtre. Fonction non négligeable de la famille moderne de pratiquer cet art du doute qui permet au désir de se nouer, dans la crainte et le tremblement œdipiens. Le *pater familias* a cette fonction de faire oublier le meurtre : le fils névrosé a seulement trop bonne mémoire et rappelle l'héritage de la chaîne inexorable.

La protohistoire perverse : la pratique du déni

Cette traversée impressionnante n'a pour fonction, ici, que de nous amener à la question de la postérité de cette évolution : qui sommes-nous, sujets de la modernité, à la fois légataires et dénégateurs de cette histoire-là ?

Que s'est-il donc passé de nouveau, dans le mode de jouissance ? Pas moyen, si Freud a raison, de faire quoi que ce soit, pour l'humanité, sans père. Mais il s'est passé quelque chose de ce côté-là que les rengaines sur la révolte contre le père désignent sans le situer en son véritable lieu : puisque se révolter contre le père, l'homme n'a jamais fait que cela.

Le « nouveau » effectif se laisse situer par un « oubli » de l'une des trois structures majeures. Freud ne situe dans son schéma que la névrose et la psychose : la « perversion » manque à cette histoire. Tout au plus les pratiques perverses sont-elles évoquées comme ce résidu compensatoire destiné à rendre « vivable » cet interdit (27). Serait-ce que justement, la perversion distinctive de la modernité se marque par l'émergence de ce qui ne désignait que la marge de l'histoire antérieure ?

Reprenons donc, pour tenter de la saisir, cette dernière génération qui échappe aux mailles du filet dans lequel Freud prend l'histoire, tout simplement parce qu'elle est une invention toute fraîche, que le freudisme permet à tout le moins de désigner.

Ces sujets de la modernité, ils font l'effet de ne plus savoir aussi bien douter. Comme on dit, « ils ne doutent de rien ». Ce n'est pas qu'ils aient mis la main sur le savoir du Père, mais justement à ce qu'ils disent, l'angoisse ne semble plus bloquée sur le père. Le désir s'émousse de ne plus donner à penser — ce qui s'accompagne d'une *idéologie de la sincérité* (dire tout de go ce réel sans sujet). Cela ne va pas sans un vacillement de l'angoisse, ce qui se traduit par la réémergence, en deça, de la peur. Le réel même est traité comme cause de l'angoisse (ce qu'on appelle « les grandes peurs » du siècle).

Il y a là quelque chose qui est en effet de l'inédit : ce que nous désignerons comme une sorte de *glaciation de la culpabilité* (28).

On ne fera que suggérer ici les manifestations de ce phénomène, comme évocation d'un programme de recherche. Il y a là le point de départ obligé d'une phénoménologie de la modernité, entendons de ce dont le sujet doit être produit.

- Ne plus intérioriser l'angoisse comme telle, mais la déchiffrer comme troubles fonctionnels.
- Ne plus tabler sur la conversion de la culpabilité, mais renvoyer au corps, comme l'échéance souveraine de la « santé ».
- Ne plus subjectiver la dette envers l'Autre (symbolique), mais la rapporter à la circulation des signes et des rôles.

En échange, ce qui est commandé au sujet comme promesse de bonheur, c'est de se « rebrancher » sur des systèmes pour recharger les batteries, de socialiser l'affect au lieu d'affronter le conflit de la repré-

sensation, enfin d'instaurer un Autre imaginaire chargé de « bonifier » les impasses par une réglementation *ad hoc*.

Ainsi se développe la posthistoire du récit freudien : la pratique du déni comme mode de socialisation de la jouissance. Le pouvoir chasse le désir, en désamorçant les impasses, et pourvoit simultanément à la *Spaltung* par des dispositifs de savoir « garantis », où le corps notamment se paie la part belle — puisque c'est une belle alternative au déni, un moyen d'en tirer une « sagesse », ce à titre de quoi elle fait *mode*. Telle est la place qu'occupe le règlement : pallier la carence de l'objet de la culpabilité.

Le triomphe de la Spaltung

L'exhumation de cette archéologie freudienne semble venir à temps pour voir, sous nos yeux, ce groupe humain, qui montre la postérité de la horde, cette « troisième génération » qui émerge à la fois dans l'extériorité et dans le mouvement même de l'interdit. Constaté que la perversion manque à l'histoire, c'est un truisme puisque c'était sa caractéristique même. Ce qui est nouveau, c'est que justement, la perversion prend corps dans l'histoire, dans la modernité, puisque c'est le moyen de *faire lien* sans miser sur la loi et pratiquer cette vacuité pour en faire un mode de jouissance.

Et si justement, alors que, selon le dire célèbre, la psychanalyse ne peut même prétendre à l'invention de la moindre perversion nouvelle (29), la modernité relevait le *défi* de s'inventer comme perversion inédite, entendons un sujet nouveau, avec le mode de jouissance correspondant ? Défi qui consonne bien en effet avec sa structure !

Le problème est seulement de savoir si une telle « nouveauté », cela peut revendiquer une telle consistance. Autrement dit, dans quel temps vivent ces héritiers de la dernière génération qui ont rompu les legs et résilié l'interdit ? Le temps de la médiation (élément vital de l'obsessionnel) s'est trouvé refusé par le mode d'idéalisation social dominant — ce qui se traduit au reste par une contestation de la pertinence du temps œdipien, celui où le sujet appréhende la forme de son propre désir (30). Seulement, voilà la « sanction » étrange : de ce « solde de tous comptes » avec la culpabilité émancipée de la loi, le sujet s'est voué au règlement. D'où le mélange révélateur du vécu de la modernité : passion du concret et de l'immédiat, domination par l'abstraction la plus totalitaire.

Ce qui peut-être fait le mieux écho à cette temporalité propre, c'est ce temps très particulier qu'instaure le rapport à l'Autre : celui du *délai* distinctif de l'administration et qui fait que, au-delà, il y a forclusion de la jouissance de ses « droits ».

Ce temps, décisif pour ponctuer la réglementation, ne ponctue aucun temps symbolique. C'est pourquoi il terrorise et rassure à la fois. La terreur naît de ce qu'il subordonne la jouissance à ce point du temps au-delà duquel nul ne peut plus faire valoir ses prérogatives. Mais paradoxalement, ce moment de la castration ordonnée garantit la jouissance... dans les limites, faut-il le préciser, du Règlement ?

Plus de temps symbolique où pourrait se développer le rapport à l'Autre, avec ses désespoirs et ses victoires : c'est le temps qu'aucune procrastination n'affecte, temps vide dans lequel le sujet rencontre l'Autre, suspendu entre la vie et la mort, comme traversée de l'*échéance* dans sa forme imaginaire la plus épurée.

Voilà le désir qu'a contracté le sujet de la modernité, et que Kafka a si bien dit dans le Château et qu'on ne peut guère énoncer sans sentir se réactiver la terreur sacrée de Tocqueville.

Entre histoire et éthique : le sujet de la psychanalyse

Reste à y situer la psychanalyse elle-même. Celle-ci du fait même qu'elle sert non seulement à faire voir cela, mais à le rapporter à la structure qui la supporte dans l'inconscient, à quel titre intervient-elle sur ce sujet de la modernité ? C'est sans doute là la pointe de son éthique.

Celle-ci consiste d'abord à informer l'intéressé, ce sujet de la modernité de ce qu'il travaille et évalue le *poids* de ce « désir » là. Mais la question se complique du fait que, justement, ce sujet de la modernité, il se distingue par le déni. Il renvoie donc comme forme de son désir une idéologie, le terme est ici à redécouvrir par ce paradoxe, du déni (*de désir*).

Qu'on ne se laisse pas impressionner par ce cercle, car il décrit précisément l'effet de Méduse propre à la modernité : le désir n'y intervient qu'au titre du déni et c'est ce qu'elle accrédite simultanément comme « idéal » : aller jusqu'au bout du déni du désir. C'est de là qu'elle tire son goût de la « performance ». Disons-le en contraste : la psychanalyse intervient à titre de critique de la modernité, puisqu'elle se définit par cette (ré)introduction inlassable du sujet du désir. C'est là son « préjugé nécessaire ».

Ce n'est pas à dire que la psychanalyse doive alimenter quelque nostalgie de ce nouage du désir et de l'interdit, dont elle-même participe, au point qu'on puisse la soupçonner d'avoir contribué à en organiser la mythologie (31). En fait, ce dont elle témoigne, c'est de ce que le sujet du désir, celui que découvre la pratique analytique, celui qui ne peut « céder sur son désir » qu'en entrant en contraste avec son désir-même, est le symptôme de la modernité. Ce que l'on désigne

comme le « Pouvoir », idole moderne, c'est bien en effet ce qui veut en dernière instance, faire céder le sujet sur son désir et en réduire le texte même à un romantisme éculé : c'est bien pourquoi il lui offre en « dédommagement » — selon sa logique propre de l'indemnisation — cette forte prime supplémentaire de la jouissance.

La psychanalyse ne peut être complice avec cette tournure des choses, non par quelque héroïsme de la science (32), mais parce qu'elle n'existe que de réintroduire ce sujet-là. C'est pourquoi, quoiqu'elle fasse, la modernité et ses dispositifs de pouvoir ne la verront jamais d'un bon œil (à moins de la défigurer pour la supporter), non pas tant parce qu'elle seule dit la vérité, mais parce qu'elle montre l'irréductible du désir à la jouissance. C'est ce qui inscrit la psychanalyse comme résistance à la modernité, plus encore que comme objet de résistance pour la modernité.

Ainsi la psychanalyse, de nommer le vœu pervers de la modernité : « Puisse le règlement exister ! » — en révèle le caractère de fantasme et y réintroduit ce point de vue de la référence au sujet qui permet d'y résister. C'est même une érosion du fantasme que signe ce fantasme du règlement, puisqu'il tend à le relayer par les dispositifs-fétiches (33). Sa seule arme critique consiste à ce qu'elle en appelle aux réserves du sujet, pour en déplacer les modes d'idéalisation. Elle a pour tâche de rappeler obstinément qu'à cet Autre réglementaire, il manquera décidément un seul pouvoir : celui d'accorder le *certificat de dispense* au sujet de désirer, « droit » qu'il réintroduit obstinément par le symptôme et pour lequel Freud, lui, dispose du « certificat d'authenticité » (34).

(1) Le noyau de ce texte est fourni par une communication au colloque sur « La loi et la jouissance » organisé par la RCP « Psychanalyse et pratiques sociales » du CNRS le 16 mai 1986.

(2) Pour situer les présentes thèses dans le mouvement de recherche dont elles expriment l'état actuel, nous renvoyons aux publications qui l'ont jalonnée. Le centre en est une appréhension des modes d'idéalisation dans le social de Marx et la répétition historique, (Presses Universitaires de France, 1978) à *Les symptômes sociaux et les destins de l'idéalisation*, in Actes du colloque « Champ social et inconscient », 1983, CNRS, Centre d'études sociologiques, pp. 18-22. Approche qui a trouvé sa place dans la recherche épistémologique sur le savoir analytique menée parallèlement (cf. *L'entendement freudien, Logos et Ananké*, Gallimard, 1984). Voir infra, dans les notes, les autres versants de la féminité et de la Kultur, nous renvoyons à *Freud et la femme* (Calmann-Lévy, 1983, 3^e partie).

(3) Sur ce problème délicat d'une théorie du sujet social, voir les textes cités à la note précédente. (4) On sait que c'est dans les années 1920, avec la mise en évidence du « fétichisme » (1927), puis du « clivage » (1938) que Freud a repéré l'importance de cette structure, sans jamais la théoriser comme telle à part.

(5) Il faudrait en effet une généalogie de ce « nous » depuis le « nous autres civilisations » de Valéry au « nous » foucauldien de la généalogie, en passant par le statut du discours freudien de la Kultur.

(6) Sur ce point voir *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Payot, 1981, et *L'entendement freudien*, op. cit.

(7) Cf. notre mise au point sur « Freud et la politique », in : *L'entendement freudien*.

(8) Cf. *Marx et la répétition historique*, op. cit.

(9) Sur l'analyse des arrières-plans proprement sociopolitiques du texte, nous renvoyons à notre étude « Tocqueville et la légitimation de la modernité », in « *Analyses et réflexions sur Tocqueville, de la démocratie en Amérique* », éd. Marketing, 1985, pp. 133-171.

(10) *De la démocratie en Amérique*, II^e partie, conclusion.

(11) op. cit.

(12) Cf., pour le développement de l'interprétation ici évoquée, notre étude « De l'existence illégitimée à la passion du père : les enjeux inconscients du Château de Kafka », in : « *Analyses et réflexions sur Kafka, le Château* », Marketing, 1984, pp. 153-170.

(13) *Le Château*, éd. Folio, p. 248.

(14) Nous en avons analysé les effets dans « Le désir de règlement : désir de légitimation et éthique administrative », in : « *Psychologie et science administrative* », Centre Universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 230-248.

(15) Cf. S. Freud. *Le clivage du Moi dans le processus de défense*, 1938 (trad. franç. in *Idées, résultats, problèmes*, t. II, PUF ; p. 283).

(16) On en trouvera une extraordinaire description dans le *Pavillon d'Or* de Mishima (cf. notre étude « La beauté et l'Objet du fantasme dans le Pavillon d'Or », in *Analyses et réflexions sur le Pavillon d'Or* de Mishima, Marketing, 1986).

(17) *Psychologie collective et analyse du Moi*, ch. VIII. Voir notre commentaire de ce texte à plusieurs reprises, dans les écrits cités à la note 2.

(18) Voir *Le désir de règlement*, op. cit.

(19) C'est là qu'on perçoit le lien avec la théorie des forces nietzschéenne qui soutient tout modèle généalogique du sujet.

(20) Cf. *Histoire de la sexualité*, t. I, Gallimard, 1975.

(21) « *Übersicht der Übertragungsneurosen* », tr. fr. *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, Gallimard, 1986.

(22) op. cit., p. 30.

(23) Que Freud pense alors comme respectivement « névrose de transfert » et « névrose narcissique ».

(24) op. cit., p. 34. Le terme « sträuben » traduit à la fois le hérissément, le raidissement et la résistance : là « perce » le sujet.

(25) op. cit., pp. 36-37

(26) Voir sur ce point le commentaire de Patrick Lacoste, à la suite du texte cité.

(27) « Les satisfactions perverses, sans visée de procréation, échappent à cet interdit... » (p. 36).

(28) C'est cela qui distinguerait même le nihilisme actuel du « nihilisme » précédent, de la crise de la culpabilité, qui précédant la « glaciation », dessinait encore une certaine dialectique de la faute (cf. Nietzsche).

(29) « Freud n'a jamais réussi à concevoir ladite sexualité autrement que perverse, et c'est bien en quoi j'interroge la fécondité de la psychanalyse, laquelle n'a même pas été foutue d'inventer une nouvelle perversion. C'est triste, parce que la perversion est l'essence de l'homme » (Lacan, Séminaire du 11 mai 1976, le Sinthome, in *Ornicar ?* n° 11, p. 8).

(30) C'est pourquoi la critique de la psychanalyse et du préjugé familial agréé au fond si bien au conformisme de la modernité.

(31) Cf. Foucault, *Histoire de la sexualité*, sur le rôle différentiateur de la psychanalyse sur le « dispositif de sexualité ».

(32) Soulignons néanmoins que c'est ce parti pris de Freud d'aborder l'inconscient par la science, Naturwissenschaft (cf. *Introduction à l'épistémologie freudienne*, op. cit., ch. II) qui l'a aidé à résister à cet effet de la modernité.

(33) On sait que, dans la perversion, se retrouve cet émoussement caractéristique de la fantasmatisation, qui se signe à la fois par une « passion du réel » et une « activation » décidée d'une part, un jeu consistant à « s'exciter à fantasmer » à partir du réel d'autre part. C'est ce double trait qu'on trouve aisément dans le vécu électif de la modernité.

(34) Un détail éloquent traduit cette démarche : la demande de l'Homme aux rats, dont il est fait mention dans le *Journal* de l'analyse par Freud, de recevoir de « quelqu'un » un certificat (*Zeugnis*) selon laquelle telle obsession d'apparence absurde dont il souffrait, étant reconnue comme maladie propre, exigeait une mise en scène insensée (le remboursement d'une dette selon une procédure conforme à l'exigence névrotique). Demande de certification d'authenticité de symptôme, donc...

UNE DIFFICULTÉ DE PENSÉE

Jean-Mathias Pré-Laverrière

A ma connaissance — bien sûr, je n'ai pas tout lu — il n'existe pas de définition claire de l'inceste dans la littérature analytique. Voilà qui est curieux : on parle de l'interdit de l'inceste sans pouvoir énoncer ce qui est à interdire. Encore plus curieux, le seul point sur lequel la plupart des auteurs semblent d'accord : c'est aux enfants qu'il convient d'interdire quelque chose, même si l'on ne sait pas quoi au juste ; il semblerait que l'interdit ne s'applique pas aux parents. On soupçonne à tout cela une raison profonde, dont la puissance se mesure à la difficulté de pensée que l'on rencontre dès qu'on essaie de travailler la question. Il est frappant en effet que dans les textes où Freud a cerné l'affaire au plus près, le *Léonard*, *Les trois coffrets*, *L'inquiétante étrangeté*, *Inhibition, symptôme et angoisse*, le mot *inceste* n'apparaît jamais. En revanche, là où il est cité, on est gagné par la perplexité.

Dans le texte fondateur qu'est la lettre à Fliess du 15 octobre 1897 (p. 193), il écrit : « J'ai découvert aussi en moi l'énamoration pour la mère, *die Verliebtheit in die Mutter*. » Et plus loin : « Chaque auditeur (d'Œdipe-Roi) fut une fois en germe, *im Keime* (1), et dans le fantasme un tel Œdipe, et frémit devant l'accomplissement du rêve, *Traumerfüllung*, passé dans la réalité. » Un complexe, donc, regroupe un sentiment, une potentialité dont nous pouvons penser qu'elle se réaliserait sur le modèle des rapports sexuels entre Œdipe et Jocaste, supposés normaux quant à leurs modalités, et un fantasme, un rêve, mettant en scène probablement un mariage ou une vie conjugale, et peut-être quelque chose de l'ordre de la procréation. La difficulté est de comprendre ce qui peut bien donner consistance à un tel ensem-

ble, et, en particulier, quelle articulation permet de passer de l'énamoration au coït ; quant à l'horreur provoquée par la réalisation d'un fantasme, impliquant une forme de satisfaction liée à la constitution d'un moi de maîtrise, elle ne va nullement de soi.

La science des rêves (1900) mentionne des souhaits sexuels, *sexuelle Wünsche*, visant le parent de l'autre sexe (p. 264) « pour autant qu'ils valent ce nom à l'état germinatif, *im keimenden Zustände* » ; la première inclination, *Neigung*, de la fille pour le père, les premiers vœux infantiles, *Begierde*, du garçon pour la mère (p. 264) ; des souhaits énamourés, *verliebten Wünschen* (p. 267) ; chez tous peut-être, la première motion sexuelle, *die erste sexuelle Regung*, orientée vers la mère (p. 269) ; et enfin, le rêve d'avoir un commerce sexuel avec la mère, *mit der Mutter sexuell zu verkehren* (p. 270). L'obscurité s'épaissit. Le souhait d'épouser la mère ou le père est présenté comme évidemment énamouré, alors qu'il peut avoir d'autres motivations (2) ; de la motion sexuelle pour la mère, nous ne savons rien, et rien ne nous assure qu'elle ait quoi que ce soit de sentimental ; enfin, le rêve de commerce sexuel, qui n'est pas positionné dans le temps par rapport au reste, suppose une représentation minimum inconnue.

Dans les *Trois essais* (1905, p. 128-131), le rapport infantile aux parents peut par la suite, soit se maintenir comme choix d'objet incestueux, *inzestuöse Objektwahl*, quand on en reste énamouré, *verliebt*, soit produire une fixation incestueuse de la libido, *inzestuöse Fixierung*, lorsque le penchant infantile va amener, pour la première énamoration sérieuse, *ernsthafte*, à choisir quelqu'un sur le modèle de l'un d'eux. Mais on ne comprend toujours pas pourquoi des choses aussi différentes que la persistance d'un sentiment infantile et des traces laissées par un choix sexuel sont également qualifiées d'incestueuses.

A la même époque (1904, édité en 1908, p. 49-51), le fait que l'enfant prenne ses deux parents, et en particulier l'un d'eux, comme objet de ses souhaits érotiques, *zum Objekt seiner erotischen Wünsche*, est présenté comme équivalent au fait, absolument normal, *durchaus normal*, qu'il les fasse objets de son premier choix d'amour, *seiner ersten Liebeswahl*. L'équivoque persiste entre le registre sexuel et le registre sentimental. Quant à la barrière de l'inceste, *Inzestschranke*, qui ne se dressera que plus tard, *späterhin*, elle ne vise ni l'un, ni l'autre, mais le « souhait infantile » de « prendre la mère pour femme ». Faut-il lire que cette barrière s'oppose au souhait, ou à la réalisation du souhait ? Dans la seconde hypothèse, elle est double, présente d'emblée comme barrière réelle, de l'ordre de la *Wirklichkeit* : l'enfant est trop petit ; puis barrière sociale, de l'ordre de l'interdit : on n'épouse pas sa mère. Dans la première hypothèse (3), elle est une barrière psychique dont

les effets refoulants sont repérables, dont la valeur symbolique n'est nullement assurée, et dont la cause, qui reste elle-même à expliquer, serait l'horreur de l'inceste.

Plus tard, dans les années où Freud est occupé à mettre au point la théorie de l'organisation de la libido, il va être amené à présenter les choses d'une façon plus complexe (1916, p. 340-341). Au début, la vie sexuelle, animée par les pulsions partielles, « va pour ainsi dire dans tous les sens ». Il semblerait donc qu'il n'y a pas d'objet, sinon partiel, mais ce n'est pas si simple : « Certaines des composantes de la pulsion sexuelle, *des Sexualtriebes*, ont dès le début, *von vorneherein*, un objet (4) et le tiennent ferme, *halten es fest* ; ce sont la pulsion d'emprise (sadisme), les pulsions à regarder et à savoir, *der Bemächtigungstrieb (Sadismus), der Schau- und Wisstrieb*. » Freud ne précise pas si elles sont qualifiables d'incestueuses, mais il est clair qu'elles peuvent entrer comme composantes dans le souhait de possession. Plus tard se constitue un unique objet, unifiant les différents objets des pulsions isolées ; cet objet n'est plus le sein, mais une personne, la mère, qui va être le premier objet d'amour. « Nous parlons d'amour, *Liebe*, lorsque nous mettons au premier plan la part des tendances sexuelles qui concerne l'âme, *die seelische Seite der Sexual-strebungen*, et que nous voulons repousser ou oublier pour un moment les exigences pulsionnelles, *die Triebanforderungen*, corporelles ou sensuelles, gisant au fond, *zum Grunde liegenden*. » Malgré la réserve énigmatique constituée par la référence à cette part des tendances sexuelles qui concernerait l'âme, le sentiment se trouve à nouveau rabattu sur la sexualité, avec cette précision que la mère en tant que personne n'est pas visée sexuellement dès le début.

En effet, les souhaits sexuels qui la concernent relèvent d'un fantasme rétroactif, *Rückphantasieren*, car ils sont « coulés dans des formes qui devaient être encore étrangères à l'enfant, *die dem Kinde noch fremd sein mussten*. » (p. 348). Ce fantasme rétroactif, cependant, n'explique pas la totalité du complexe d'Œdipe ; il est associé à un noyau infantile, *infantile Kern*, conservé chez le névrosé adulte, qui consiste dans une tendresse pour la mère, *Zärtlichkeit* (5), dont le but est de la posséder comme femme, *sie als Weib zu besitzen*. On voit que, si l'on définit l'inceste comme un mode particulier de relation à une personne particulière, pour Freud il n'y a pas de penchants ou de souhaits incestueux dès le début. En revanche, la tendresse qui constitue le noyau du complexe d'Œdipe comporte une composante érotique (1912, p. 80) ; mais il n'est pas juste de parler de souhait de commerce sexuel avec la mère, car l'enfant, bien qu'il aspire à la satisfac-

tion sensuelle, « ne devine jamais les modalités réelles de l'union des sexes » (1926, p. 242).

Au-delà des imprécisions et des variations terminologiques, inévitables dans un travail de pionnier qui s'étend sur plus d'une trentaine d'années, la difficulté de fond persiste : *de quoi s'agit-il au juste ?* Cette difficulté doit être de taille, car les choses n'ont guère avancé depuis. On est surpris, par exemple, de ne pas trouver d'article sur l'inceste chez Laplanche et Pontalis (6) ; en revanche, l'article « Complexe d'Œdipe », où il est question de « relation complexe à la mère » en même temps que de « satisfaction *naturellement* (7) cherchée », nous entraîne dans un tournoiement où se mêlent désir amoureux, désir sexuel, choix d'objet tendre, attachement, lien primitif, choix d'objet d'amour, fantasme originaire, sans que rien ne permette de les distinguer et de les articuler.

Certes, de tout cela on retire que :

1. Certains types de relation à certaines personnes : mère, père (8), sont qualifiables d'incestueux.
2. C'est la dimension sexuelle de ces relations qui leur donne ce caractère.
3. Bien que ce ne soit pas dit clairement, il peut s'y introduire une dimension de pouvoir : obtenir ou garder les faveurs de l'un, le posséder, lui donner ou en recevoir un enfant, prendre la place de l'autre.
4. La relation incestueuse peut être un sentiment : inclination, énamoration, amour, tendresse ; un souhait, un désir, un fantasme, un rêve ; une motion ou une conduite empreinte de sensualité.
5. Cette relation contient un germe, celui du coït.
6. A un moment ou à un autre, ce qui est incestueux va provoquer l'horreur.
7. Ce qui est incestueux rencontrera une barrière refoulante, ou tombera sous le coup de l'interdit.

Mais les obscurités et les incertitudes sont nombreuses :

1. Bien que la personne impliquée dans la relation puisse être le père (ou les frères et sœurs), c'est la mère qui est le plus souvent citée ; soit que la sexualité du garçon ait été mieux connue de Freud, soit qu'elle occupe le plus souvent (avec la personne propre) la position d'objet sexuel originaire, *ursprüngliches Objekt*, en tant que femme qui donne les soins, *pflegendes Weib* (1914, p. 154). Mais on ne sait pas si la relation à la mère peut être considérée comme « plus incestueuse » qu'avec d'autres parents de degré prohibé. Enfin, *de quelle mère s'agit-il ?* est une question moins facile qu'il ne semble.

Imaginons en effet, un enfant, un garçon, issu d'une génitrice, gesté dès la fécondation par une mère porteuse, confié en naissant à une

nourrice et élevé à partir de sa troisième année par une mère adoptive. Il en résulte quelques certitudes, et une double perplexité. Les relations sentimentales, désirantes et fantasmatiques ne pourront s'établir qu'avec la nourrice et la mère adoptive : la relation, sensuelle ou sexuelle, avec ces deux-là et avec la mère porteuse (ce que je me propose d'établir), mais non avec la génitrice ; quant au coït, il n'en sera question qu'à la puberté. Mais alors, en supposant qu'une rencontre soit possible, avec laquelle de ces quatre « mères » le commerce sexuel, coïtal ou pas, pourrait-il être dit incestueux ? Avec laquelle tomberait-il sous le coup de l'interdit ?

2. Décider de la nature sexuelle d'une relation est une question épineuse, et Freud a varié là-dessus à plusieurs reprises (comparer par exemple sa position de 1914, p. 154 avec celle de 1916, p. 340-341). D'une part, la relation à une personne peut mobiliser chez l'enfant des pulsions partielles avant que cette personne ne soit constituée en objet sexuel, mais Freud ne dit pas clairement si, pour autant, on peut la qualifier de relation sexuelle. D'autre part, du fait qu'il y aurait une composante sexuelle dans toute relation, on ne peut conclure qu'elles sont toutes sexuelles au même titre et au même degré, point de la plus grande importance quand il s'agit de décider si une relation est incestueuse.

3. La relation de pouvoir est-elle spécifique, ou n'est-elle qu'une composante, nécessaire ou contingente, de la relation sexuelle ? Le fait que la question de son existence et de sa nature ne soit presque jamais traitée par les psychanalystes permet d'y supposer une résistance particulièrement forte — résistance peut-être liée, d'ailleurs, à la nature même de l'inceste.

4. a) Il n'est probablement pas légitime de considérer comme équivalents l'inclination, l'énamouration, l'amour et la tendresse ; ni de supposer *a priori* qu'ils sont de même nature chez l'enfant et chez l'adulte.

b) Souhaits et fantasmes incestueux font difficulté. En effet, le souhait suppose une formulation, qui se trouve n'être ni clairement, ni évidemment sexuelle ; et le fantasme — au moins celui du coït — suppose une représentation qui, selon Freud, est rétroactive.

c) Une motion, latente ou inhibée, ne peut, du point de vue de l'interdit, être assimilée à une conduite.

d) Reste le délicat problème du rapport entre amour et sexualité ; il n'embarrasse pourtant guère certains, comme Conté et Safouan. Pour eux, les choses sont simples (9) : d'une part, la sexualité n'est représentée dans le psychisme que par des pulsions partielles dont le but n'est pas l'union sexuelle, et dont l'objet substituable n'est pas le partenaire sexuel ; d'autre part, le partenaire sexuel, qu'ils

identifient subrepticement à l'objet d'amour, a pour support fondamental l'image narcissique. Malheureusement, il devient alors impossible de comprendre les tendances incestueuses comme motivées par la sexualité ou par l'amour ; la mère, en effet, qu'elle soit considérée comme objet d'amour ou comme objet sexuel, ne peut être définie ni comme support d'objet partiel, ni comme objet purement narcissique, sauf à ruiner la notion freudienne de narcissisme (10).

5. Que la relation incestueuse contienne le germe du coït n'implique pas qu'il y faille chercher l'essence de l'inceste.

6. La nature et l'origine de l'horreur provoquée par l'inceste, ou liée à lui, horreur du registre du sacré (1939, p. 228), restent complètement énigmatiques.

7. a) Si le fait que l'enfant prenne un de ses parents comme objet de son premier choix d'amour est « absolument normal » (1908, p. 51) ; s'il est impossible de supposer une aversion innée, *eine angeborene Abneigung*, pour le commerce incestueux (1913 (1), p. 150) ; s'il est conforme à la règle, *regelmässig*, que les premières motions sexuelles de l'être humain jeune soient de nature incestueuse (*ibid.*, p. 150), alors, ou bien l'on ne comprend pas que, hors les cas pathologiques, soit mise en place ultérieurement une barrière refoulante, ou bien l'on doit considérer cette barrière comme, elle aussi, « normale », « conforme à la règle », puisqu'on l'observe dans la plupart des cas ; à quoi s'oppose que « de telles motions refoulées jouent un rôle à peine surévalué en tant que forces motrices, *Triebkräfte*, des névroses ultérieures » (*ibid.*, p. 151). Il semble donc impossible de décider si la force qui pousse au refolement est pathologique, normale, ou pathogène.

b) Quant à l'interdit, ou bien l'on dira qu'il porte sur les conduites ; or celles-ci ne peuvent être limitées au coït, responsable seulement d'une infime partie de la pathologie incestueuse : il faudra alors les définir, tâche qui reste à faire. Ou bien l'on dira qu'il porte sur les tendances ; or, on ne peut interdire des tendances, on ne peut les culpabiliser. L'inconvénient à ne pas préciser ce point est bien illustré par la remarque de Jones : « Hamlet ne supporte pas d'ajouter le parricide à l'inceste » (11), ce qui peut vouloir dire : « Hamlet ne supporte pas d'avoir couché avec sa mère », assertion non vraisemblable ; ou encore : « Hamlet ne supporte pas d'avoir eu telle conduite prohibée avec sa mère », et il faudrait dire laquelle, faute de quoi, la proposition perd son intérêt ; ou enfin : « Hamlet ne supporte pas ses tendances incestueuses », ce qui est crédible, mais nullement équivalent au fait de ne pas supporter un coït avec la mère.

Puisqu'on ne peut pas se contenter de définir l'inceste comme la mise en acte d'un coït avec une personne qui serait la mère ou un

parent d'un degré prohibé, il faut préciser quelles sont ses tendances, et ce qu'est son approximation.

— La tendance *régressive, dédifférenciante, apragmatique* ; elle est à distinguer de la tendance régressive réintégratrice, qui vise le recouvrement du dynamisme perdu, et qui n'est donc jamais léthale.

— La tendance visant l'obtention d'une *voluté passive*, mobilisation érogène non acméique, produite par l'ondulation et le frémissement de la chair d'un autre.

— La tendance visant l'obtention d'une *jouissance passive* traumatique ou atraumatique, c'est-à-dire jouissance dont l'afflux excitatoire déborde ou pas les capacités intégratrices.

Ces tendances sont à articuler avec la perte du païdometer (12), à ceci près que le terme *meter* désigne : pour la tendance régressive dédifférenciante apragmatique, l'élément thalassique originaire, puis le placenta, associé, pour la dimension incestueuse de la tendance, à l'inverse de la puissance de développement ; pour la tendance visant la volupté passive, la mère utérine ; et pour la tendance visant la jouissance passive, ce qui deviendra la mauvaise mère, séductrice, elle aussi, imperdable. Lorsque ces tendances sont agissantes chez les enfants, elles deviennent incestueuses si elles demandent pour leur accomplissement l'aide d'un adulte, qui ne peut être là que *quoad matrem*.

— La tendance *appropriative*, qui, selon Freud, vise la possession, *Besitz*, de la mère, se rencontre, plus souvent encore, chez les parents, d'où ses effets sont particulièrement ravageurs. Son but est de contrôler l'autre par l'éviction des rivaux, l'acquisition et le maintien de privilèges ; elle est aliénante (13). Elle est proche de la pulsion d'emprise, dont les effets immobilisants masochisants sont au premier plan.

— Cette *pulsion d'emprise*, ainsi que la *pulsion à regarder* et la *pulsion à savoir* sont à classer dans les tendances incestueuses.

— La tendance *pénétrante invasive* se réalise dans le rapport de l'adulte à l'enfant incapable de se protéger, par le nettoyage des cavités, l'alimentation forcée, les suppositoires, les lavements, les injections (14), mais aussi par la lecture du courrier et du journal intime, la fouille des affaires, etc...

— La tendance *non-séparative* qui vise, spécialement dans les rapports mère-fille, l'établissement et le maintien de la communauté des organes, des territoires, des biens et des secrets.

L'effectuation des tendances appropriative, d'emprise et non-séparative n'est jamais symbolique, car, même avec la complicité initiale ou finale du plus faible, elles n'agissent qu'au gré du plus puissant, qui les contrôle.

Je définis toutes ces tendances comme incestueuses, car chacune à

sa manière a pour objectif l'abolition des limites spatiales et temporelles par l'utilisation de l'autre, maîtrisé ou positionné comme maître, pour la confusion des places, des générations et des sexes. L'approximation de l'inceste s'agit dans la mise en place d'une relation favorisant cette confusion.

La contradiction essentielle de l'inceste réside en ceci que, par sa finalité confusionniste, il tend à l'abolition du fantasme, alors que pour la mise en œuvre de son approximation, il exige une maîtrise moïque différenciante de la relation, s'appuyant sur le fantasme, dont le dispositif est nécessaire pour assigner des termes à des places.

*
* *

The morning I got up to begin this book I coughed. Something was coming out of my throat : it was strangling me. I broke the thread wich held it and yanked it out. I went back to bed and said : I have just spat out my heart. (15)

Ainsi commence *La maison de l'inceste*. L'origine de l'horreur de l'inceste, Freud nous avoue (1913 (1) p. 152) qu'il ne sait même pas dans quelle direction la chercher (16). Pourtant, quelques années plus tard, il en trouvera le lieu, mais sans pouvoir en repérer la nature.

Dans ce lieu de l'*Heimliche-Unheimliche*, l'antique patrie des enfants des hommes, *Heimat der Menschenkinder*, tranquille et sûr, où chacun a séjourné une fois et d'abord, *in der jeder einmal und zuerst geweilt hat* (1919 (2), p. 231-233), surgira cette sorte d'effroi sexuel, *Schreckhaft*, qui vient de ce qui est connu depuis longtemps, de ce en quoi l'on a eu le plus longtemps confiance, *das Längstvertraute*.

La vie intra-utérine instaure, en effet, une relation charnelle à un autre être, continue, longue, dépendante, et originaire en ceci que laissant des traces, elle produit une inscription.

Sound within sound, scene within scene, woman within woman — like acid revealing an invisible script. (17)

Deux phases s'y dérouleront : l'une de flottaison quasi-libre de l'embryon dans le liquide amniotique, et l'autre où le fœtus, gêné dans ses mouvements et dans ses déplacements, va être en contact de plus en plus intime avec le corps de sa mère. Il va y rencontrer la volupté passive, la jouissance traumatique productrice d'effroi (18), et les catégories archaïques de l'horreur, l'horreur par contention et, dans les derniers jours où le placenta est insuffisant à assurer l'oxygénation, l'horreur par asphyxie. Ces catégories de l'horreur sont évoquées par Freud (1913 (2), p. 24-37) comme liées à l'amour et à la

mort, et renvoyées à la vie dans le corps maternel, *Leben im Mutterleib* (1919 (2), p. 257).

Avant même que les tendances incestueuses puissent se manifester, on peut dire qu'il y a une double réalité de l'inceste :

— *l'inceste préincestueux* de la flottaison sans contention, de l'union avec le Tout, *die Verbundenheit mit dem All*, (1929, p. 422-425), du sans barrière, *Schrankenlos*, de l'illimité, *Unbegrenzt*, le sentiment océanique. Il est préincestueux, car faiblement charnel et n'empêchant que peu vie et déplacement.

— *l'inceste incestueux* de la volupté, de la jouissance traumatique, de l'horreur.

A cette double réalité renvoie l'affaire des entrailles de mouton de Léonard de Vinci, relatée par Vasari et reprise par Freud (1910, p. 199-200). Léonard plaçait ses visiteurs dans une pièce où se trouvaient des entrailles minutieusement pliées, qu'il emplissait d'air « jusqu'à ce qu'elles occupassent toute la chambre, qui était grande, et qu'on fût obligé de se réfugier dans un coin ». Horreur et merveille ; un dispositif pervers oblige à revivre l'accroissement de la contention, en même temps qu'est présentifié un fantasme à la limite du non-fantasme : *il est possible dans de si petites entrailles de vivre avec assez d'espace pour y voler comme un oiseau.*

Le contact avec l'utérus, de plus en plus oppressant et limitateur du dynamisme, mettra toujours davantage le fœtus en relation avec la vie viscérale et posturale de la mère ; il deviendra voluptueux, parce que générateur de sensations ondulatoires extéroceptives qui viendront en résonance avec ses propres sensations proprio-et intéroceptives en développement.

Il semble que, d'une manière générale, le contact, tellement important dans la vie aérienne, soit vécu dans sa dimension incestueuse comme détégumentant, abrasif du *Reizschutz*, et que là réside son potentiel horrible (19).

Une femme qui parle de ses jambes en feu et de clitoridectomie va être ramenée par association à l'époque qui suit immédiatement sa naissance : sur prescription médicale, son père lui massait quotidiennement les pieds, car sa mère dépressive était incapable de le faire. Ce souvenir était également associé à sa frigidité, qu'on peut comprendre comme l'effort pour néoformer un tégument protecteur.

L'agent du contact, de l'attouchement séducteur et mortifère est représenté par le serpent du jardin d'Eden, par la Méduse à chevelure de serpents, par la Sphynge à queue de serpent, « démon

constricteur » (20), incubé opprimant, immobilisant. De ce contact, il est parfois impossible de se défaire.

Comme il avait commencé par me caresser, dit un analysant parlant d'un épisode de son enfance, *ma jouissance m'avait pris en otage.*

Un point sur lequel je reviendrai ne doit pas nous échapper, la nature incestueuse de l'Éros freudien : « L'Éros veut l'attouchement, *Berührung*, car il tend à l'union, *Vereinigung*, à l'abolition des limites spatiales, *Aufhebung der Raumgrenzen*, entre le moi et l'objet aimé » (1926, p. 152). La mère dont les soins par contact sont nécessaires au recouvrement de la sécurité perdue dans les états de détresse, mais dont les attouchements, les enlacements, les baisers seront en partie vécus comme enchaînants, asphyxiants et invasifs, horribles aussi bien que voluptueux et jouissifs, la mère par sa présence corporelle va confronter inéluctablement le bébé à une tâche impossible, l'intégration de ces données contradictoires, dont l'échec produira clivages et refoulements, marqués par le *un* de l'*Unheimlich*.

C'est de cela que le vol des oiseaux aurait dû libérer Léonard, mais en vain, car le danger d'asphyxie demeure, l'eau pourra réapparaître un jour, *wieder einmal zum Vorschein kommen* (1919 (2), p. 234).

Une petite fille morte dit : je suis celle qui pouffe d'horreur dans les poumons de la vivante. Qu'on m'enlève tout de suite de là. (21)

Pour toujours, en effet, la mère asphyxiante, l'aimée, *die Geliebte*, la déesse de l'amour que choisit l'homme sera la déesse de la mort (1913 (2) p. 33, 37).

Une autre horreur, celle de la contamination et de l'invasion, est l'héritière de l'horreur originnaire du contact. Souffles, miasmes, odeurs, germes, mucosités en sont les véhicules, comme la peste de Thèbes, le SIDA, l'odeur du père ou de la mère dans les W.C.. Monique Schneider (22), en montrant le lien entre le rêve de l'injection à Irma et le rêve du marché, a mis l'accent sur la dimension incestueuse du risque contaminant.

Un analysant, à propos du commerce homosexuel, parle du monde comme d'une *immense matrice* et produit les associations *affection-infection* et *fusion-confusion*.

Enfin l'horreur de l'aspiration et de l'engloutissement, apparaissant avec la faim et les pertes d'équilibre dues au défaut de soutien de la mère, est également une catégorie inconsciente de l'inceste, dont relève le cannibalisme.

Le même analysant parle d'une sombre histoire d'appartement, dans lequel il vivait avec une femme qui lui a dit : « C'est moi la propriétaire » : *Je me suis fait envahir, infester, bouffer. J'ai peur de mon homo-*

sexualité. C'est drôle, en disant cela, j'ai l'impression d'être sur un matelas d'eau qui bouge. Ma mère, c'était l'ogresse. C'est drôle, c'est à treize ans que je vois ça ; (angoisse :) et c'est juste à cette époque que François est né. J'étais amalgamé. Comme je lui fais remarquer que, de nombreuses fois au cours de son analyse, il a exprimé son souhait d'amalgame, il manifeste une grande émotion : *J'ai toujours été pris dans le désir des autres*. Et il termine sa séance en disant avec force : *Je veux être vivant*. Puis calmement : *C'est drôle, on dirait que j'ai beaucoup plus de facilité à respirer — comme si je respirais par le ventre*.

On rencontre dans cette séance l'horreur de l'asphyxie, de l'invasion, de la contamination et de la dévoration induisant un danger mortel d'inceste par confusion référée à la vie ultra-utérine. C'est une règle générale en clinique que toute relation qualifiée d'étouffante, d'immobilisante, d'infectante ou de dévorante renvoie tôt ou tard à une problématique incestueuse. L'araignée (23), figure de la mère qui englobe et suce la vie, le serpent, la Sphynge typifient une forme léthale de la relation d'amour ; cet amour ambivalent, sans passage possible à la tendresse, abolit les frontières spatiales et réalise l'approximation de l'accès à l'intimité absolue de la génitrice par l'absolu de la confusion (24).

Ainsi, parce qu'il est déjà réalisé, on ne réalise jamais plus l'inceste, mais seulement (25) son approximation. La difficulté à le penser réside en ceci qu'on ne peut même le dire déjà réalisé qu'à condition de retourner le temps, et de le comprendre comme une ontogénèse inversée.

*
* *

On est ramené par l'Unheimlich à une époque où le moi ne s'était pas encore nettement délimité, *noch nicht scharf abgegrenzt*, du monde extérieur et d'autrui (1919 (2) p. 249). L'inceste comme inséparabilité de la chair est ce que j'appelle *la Substance* : chair qui jouit de soi à soi, élastique, tiède, souvent gluante, palpante, digérante, parfois agrippante, agglutinante. Elle fait apparaître la palpitation et l'agitation mystérieuses du sexuel obscène, celui dont le sujet comme tel est exclu et dont il a horreur et nostalgie. Ici Anaïs Nin indique le passage de la pré-Substance auto-érogène calme à la Substance porteuse d'énigme, *rätselhaft*, stérile de mots, *wortkarg*, au potentiel menaçant, horreur et merveille :

Fishes made of velvet, of organdice with lace fangs, made of spangled taffeta, of silks and feathers and whiskers, with lacquered flanks

and rock crystal eyes, fishes of withered leather with goose-berry eyes, eyes like the white of egg. Flowers palpitating on stalks like sea-hearts (26).

La Substance comme inceste empêche de prendre son essor : « J'étais la racine du maronnier. (...) cette atroce jouissance (...) j'étais dedans » écrit Sartre (27). Elle empêtre, englobe par la salive, la morve, toutes les sécrétions et excréments.

Les serviettes hygiéniques de la mère utilisées comme langes.

Il y avait qu'un seul mouchoir pour la famille, dit une analysante. *Maman oubliait toujours son mouchoir* : « Papa, tu as un mouchoir ? »

Les parents combinés sont eux-mêmes Substance, de sorte que, paradoxalement, la scène primitive est incestueuse par sa nature confuse.

Dans la scène 3 de l'acte IV, Hamlet fait un lapsus et appelle Claudius « chère mère ». Comme celui-ci lui en fait la remarque, Hamlet insiste : « (je dis bien) Ma mère : père et mère sont mari et femme ; homme et femme (c') est une même chair, et, par conséquent, ma mère, *man and wife is one flesh, and so, my mother*. »

La Substance est acéphale ; dans le corps, elle se jouit, s'anime sans qu'aucun ordre ne soit donné (1919 (2) p. 257-258). C'est bien en effet, ce que vit le fœtus, tantôt livré à la volupté et la jouissance causées à travers et par le corps de la mère, *sans qu'il en puisse rien savoir*, tantôt livré à l'incoordination et à la diffusion de ses propres mouvements naissants, alors qu'il ne peut encore différencier intéroceptivité, proprioceptivité et extéroceptivité.

La Substance est *heimlich*. *Heimlich*, ce qui est soustrait aux regards étrangers, *fremde Augen entzogen*, caché, *verborgen*, secret, *geheim*, qualifie aussi les parties secrètes du corps humain, *heimliche Orte*, ce qui est fermé, impénétrable, *verschlossen*, *undringlich*. Secrète, fermée, impénétrable, par la Substance est définie la féminité de tout être humain. « L'horreur, *Scheu*, de la femme, *Weib* (28), est fondée sur le fait qu'elle apparaît à l'homme incompréhensible, pleine de secrets, et pour cela hostile. L'homme a peur d'être affaibli, contaminé, *angesteckt*, par la féminité, *Weiblichkeit*. » (1918 (2), p. 168). Cette féminité qui provoque l'horreur, et pas seulement chez l'homme, comme le croit Freud, le secret qui la constitue est le secret de ce qui jouit de soi à soi. Il convient de la distinguer de la position et de la jouissance féminines (29).

La Substance-féminité, en effet, qui se suffit pour jouir est néanmoins affectable d'un supplément de jouissance (30). La mère et l'enfant, dans leur confusion, peuvent être jouis par le pénis paternel. Freud, avant Mélanie Klein, l'avait déjà remarqué (1918 (1), p.

135-136). D'une part, le fantasme du corps maternel, *die Mutterleibsphantasie* : se vouloir dans le corps de la mère, *in der Leib der Mutter*, a une visée défantasmatisante de coïncidence avec la féminité pré-substantielle non-horrible de la première phase de la vie intra-utérine ; cette visée calme provoque un danger léthal par l'impossibilité de poser une limite à la régression. D'autre part, le souhait de se substituer à la femme, *sich dem Weib substituieren*, rejoint celui de « se retrouver dans le corps maternel, pour y être atteint-rencontré-frappé par le père, *vom Vater getroffen* » (*ibid.*) ; il relève de la position féminine à support fantasmatisant, qui consiste à occuper par scénario une place où pouvoir être affecté du plus-de-jouir. En revanche, en déclarant que l'homme, dans le coït, s'identifie à son pénis pour retrouver la situation d'autrefois — ce qui n'est certes pas faux — Freud rate la position masculine ; il en escamote la fonction de porte-agent, en croyant que le pénis ne veut aller dans le corps de la femme que pour y jouir passivement (1923, p. 398).

Ce que redoutent l'homme et la lesbienne en position masculine, c'est bien d'être inaptes, *untüchtig* (1918 (2) p. 168). Mais inaptes à quoi ? Précisément à causer le plus-de-jouir qui leur permettrait de sortir de l'amalgame substantiel incestueux. La satisfaction active est, par vocation phylogénétique, normalement obtenue par pénétration. Lorsqu'elle est effractive, invasive, le pénétrant viole alors sa propre féminité, pour lui indiscernable de celle de sa mère (31). Le viol peut s'effectuer sur le mode infectant mortifère, comme dans les expériences pseudo-médicales nazies ou chez Sade nous montrant, dans *La philosophie dans le boudoir*, le valet, véhicule de la contamination, violant la mère dans un acte qui est, en fait, un inceste fille-mère où la fille est en position masculine.

L'action affectante peut être la fustigation (32), moins coûteuse pour les idéaux du moi, car elle assure une fonction de réassurance virile dans les cas d'impuissance, tout en épargnant au narcissisme spéculaire le double danger de l'effraction et de l'accès à l'intimité engloutissante.

Un garçon de quatre ou cinq ans, gare Saint-Lazare, est tenu en lisière par sa mère qui le lâche au moment de payer son billet. L'enfant saisit le cordon devenu libre et, assez gauchement, essaie de l'en frapper.

Ici, c'est l'instrument même de l'attachement qui va servir d'agent du plus-de-jouir dans un mouvement qui, tragiquement — car c'est de son destin qu'il s'agit — devait le débarrasser de l'inceste, alors qu'en fait il le perpétue, en dépit de sa tentative d'échanger la position régressive dédifférenciante contre la position masculine.

Mais il existe une autre modalité de la satisfaction active qui n'implique pas nécessairement la production du plus-de-jouir ; supposée, elle aussi, permettre d'échapper à la confusion, elle s'obtient par la recherche d'un savoir sur la féminité, sur le *comment ça se jouit*. Cette recherche est illusoire quant à son but, puisqu'elle porte sur une jouissance dont le propre est qu'on n'en peut rien savoir, sinon mystiquement (33), c'est-à-dire de l'intérieur vers l'intérieur ; elle procède, en effet, dans la perspective d'une étendue *partes extra partes*, par exploration visualisante de la Substance : endoscopiques (notamment la coelioscopie), dissections macro- et microscopiques, éventrations criminelles (34).

Deep into each other, we turned our harlot eyes. (35)

Position masculine ou position féminine (36), ce qui importe, c'est que la Substance autresoï-soiautre subisse : exposée sous un regard, ou affectée par un agent repérable (pieds, pénis, fouet, arme, instrument médical ou chirurgical) dont un être, spéculaire ou chosique, individuel ou collectif, puisse être supposé avoir la maîtrise.

Dans un service psychiatrique, toute une équipe pousse un malade à donner des coups de pied dans le ventre d'une infirmière enceinte, elle-même complice ; l'événement déclenche une satisfaction générale : « On l'avait bien dit ! »

En effet, au fœtus sera attribuée rétrospectivement la maîtrise des coups de pied visant la Substance utéro-maternelle ; mais, du point de vue du fantasme, il est équivalent qu'il les reçoive, puisqu'il est lui-même Substance confuse.

Quand la dépendance réelle à la mère est trop grande, quand la séparation est impossible, la coïncidence avec la Substance devient invivable, et rien ne permet d'échapper à l'encercllement, à l'asphyxie, à l'engloutissement, à la contamination. Toute tentative d'occuper la position féminine ou la position masculine est vouée à l'échec. Hors le suicide ponctuel ou insidieux, il ne reste d'autre solution que les équivalents clastiques du matricide ou le matricide lui-même, comme l'atteste la fameuse observation de Ey (37).

Il s'agit du cas de Jean-Pierre L., épileptique ayant tué sa mère dans un état crépusculaire. On y retrouve :

1. *La dépendance.*

Ne trouvant plus d'emploi, il s'installe avec sa femme auprès de sa mère.

Je ne voulais plus vivre aux dépens de ma mère.

2. *La vie intra-utérine et la jouissance traumatique.*

Le tremblement de terre que j'ai ressenti l'autre jour. (38)

Avec Mlle Jeanne (39), nous avons fait l'opération six fois puis je n'ai

plus voulu (...) J'étais seul là-bas. Elle est venue dans ma chambre. C'était la chambre où j'avais couché avec ma mère... Ah! pardon... avec ma femme. (40)

3. La confusion de la Substance qu'il est et qu'est la mère séductrice avec la mère des soins.

Elle avait une vache... ah! non, excusez, une chatte que je détestais. Je me suis vu en érection. J'avais un membre énorme... (41)

4. La souillure.

J'avais contracté la syphilis.

(il parle de la scène du crime) C'est dégoûtant. J'ai vu du sang et des saletés, oui, la viande de la chatte. (42)

5. La position féminine, effort pour être affecté.

Oh! je m'administrais des volées souvent.

Je me suis vu comme ça. (43)

6. La position masculine, effort pour affecter la Substance.

a) par les coups de pied

J'ai donné des coups de pied pour la tuer.

Ma mère avait un amant (...) Je les entendais faire l'amour... toute la nuit... Alors je me touchais... Voilà... Puis je m'amusais au ballon avec les copains... (44)

Ah! je me demande si j'ai frappé la chatte ou ma mère...

Tu (sic) as dû lui envoyer des coups de pied dans la chatte ou dans ma mère.

b) par un équivalent de la fustigation.

Il avait giflé sa mère à plusieurs reprises.

c) par l'exploration visualisante.

Oui, la dernière vision que j'ai d'elle, ses cuisses, et puis ça... oui je l'ai vu... les robes étaient relevées.

Je me suis regardé les organes. (45)

Et Henry Ey conclut : « C'est dans ce tourbillon d'images sanglantes, dans le sang même de cette orgie de stupre et d'assassinat qu'il a vécu, en même temps que sa mère, les derniers moments de leur existence. Il est mort, en effet, avec elle — ce qui lui est resté ensuite de vie n'étant, après son crime, qu'une vague apparence d'existence déchargée de son sens.

*

* *

La mère, en tant que premier objet incestueux, Freud l'a définie comme la femme qui donne les soins (46). Il décrit son attitude comme tendre, mais sur la nature de cette tendresse, il ne cessera de se contredire.

Il a d'abord bien vu (1905, p. 126) qu'un devoir incombait aux parents : pour permettre à l'enfant de devenir adulte, leur tendresse doit lui éviter « l'éveil prématuré de la pulsion sexuelle ». Freud découvre ensuite que cette tendresse n'est pas pure (1908, p. 50) (47); elle a « les caractères les plus nets, *deutlichsten*, de l'activité sexuelle, *Sexualbetätigung* », mais, Dieu merci, ceux-ci sont inhibés quant à leur but, *in ihre Zielen gehemmt*. Notre soulagement, cependant, va être de courte durée : la tendresse de la mère peut devenir de la surtendresse, *Überzärtlichkeit*, susceptible de provoquer ou de favoriser un très intense lien érotique, *ein sehr intensive erotische Bindung* (1910, p. 169). Le sourire énigmatique de Mona Lisa est à la fois une menace et la promesse d'une tendresse sans bornes, *schrankenlose* (*ibid.*, p. 186). Pourquoi diable Freud s'obstine-t-il à l'appeler tendresse puisqu'on ne voit plus ce qui pourrait l'opposer à la sensualité exigeante qu'aucune considération n'arrête, *rücksichtslos heischende Sinnlichkeit* (*ibid.*, p. 179-180)? Il s'efforce pourtant de marquer une différence entre courant tendre et courant sensuel, mais en vain (1912, p. 78-79); il doit reconnaître que la tendresse des parents a un caractère érotique et, pire encore, que l'enfant est pour eux un jouet érotique, *ein erotisches Spielzeug*. Il maintient néanmoins la distinction des deux courants (1915, p. 101), en même temps qu'il l'affaiblit encore, puisque, à propos du choix d'objet, il présente le courant tendre comme un adoucissement, *Milderung*, des buts sexuels. L'affaire reste donc embrouillée, et il est évident que ces revirements, ces ambiguïtés, cette *confusion* à vrai dire, révèlent une carence conceptuelle (48).

Cette carence conceptuelle a pour effet d'escamoter la mère de l'antique patrie des hommes, toujours présente dans la mère des soins et confondue avec elle (49). Elle a pour fonction de camoufler ce qui est mis en œuvre par les adultes pour continuer à prendre l'enfant comme jouet érotique. « La pauvre mère abandonnée, *die arme verlassene Mutter*, devait épancher dans l'amour maternel tous les souvenirs des tendresses dont elle avait joui, *genossene Zärtlichkeiten*, et son aspiration violente, *Sehnsucht*, à des tendresses nouvelles; elle était contrainte, non seulement à se dédommager de ne pas avoir d'homme mais à dédommager aussi l'enfant de ne pas avoir eu de père qui ait voulu le caresser, *der es liebkosen wollte*. » (1910, p. 187). Ainsi se dévoile crûment la raison pour laquelle Freud définira comme incestueux, à son insu, un Éros qui veut l'attouchement et l'abolition des limites spatiales (50).

Un père nomme son fils « la quéquette à son papa ».

Une mère a un porte-jarretelles commun avec sa fille; une

autre, avec sa fille également, une trousse de toilette commune (rouge).

Je n'ai pas eu mon bisou.

Il me fait des fautes d'orthographe.

Une mère exige que son fils la masse « pour la soulager ». (51)

Une mère regarde la télévision, la tête de son fils posée sur son sexe.

Le partage des secrets est lui-même érotique.

Ma fille est ma meilleure amie.

Ma fille n'a pas de secrets pour moi.

Autant que j'aie pu le constater, chaque fois qu'une mère fait part à son fils ou à sa fille de faits ou de sentiments qui appartiennent à sa vie intime (« il n'y a qu'à toi que je le dis ») (52), elle a aussi avec eux des relations non-chastes : attouchements, enlacements et caresses qu'aucune nécessité éducative ne justifie.

Voici un exemple qui montre les effets pervertissants de la confusion — la *Vereinigung* voulue par Éros — délibérément agie par un adulte.

Dans un café un père enlace son fils d'environ quatre ans, qui est sur ses genoux ; devant eux, une coupe de glace. La mère assise en face, silencieuse, n'interviendra pas pendant la scène. Le fils tient dans sa main droite une cuillère ; le père en tient une de la main gauche, avec laquelle il le nourrit, pendant que, de la main droite, il l'empêche de manger seul.

Dans un second temps, le père se fait nourrir, par mobilisation passive de la main droite de l'enfant. Plus tard, le garçon, après avoir fait des avances à un monsieur qui lui a répondu aimablement, va donner un violent coup de pied à son fauteuil.

Enfin, il s'approche de moi, et d'un air provoquant, il essaie de toucher le lien d'un dossier rouge qui se trouve sur ma table. Je lui dis fermement : « Non, tu ne touches pas ça ». Il est un peu interloqué, puis il me répond : « Et moi, je te donne des coups de pied. » (53)

Certaines personnes, peut-être, auraient trouvé ce spectacle moins choquant s'il s'était agi d'une mère. Mais penser qu'il est « naturel » à une mère de se conduire ainsi est oublier que, dans la nature, les contacts et la surveillance de la femelle sont en raison inverse de l'âge de la progéniture, c'est-à-dire ne valent qu'autant qu'ils sont nécessaires.

L'adulte bénéficie d'un potentiel d'intimidation, par le rapport de masse favorable des corps et par l'autorité que lui confère la société.

Un analysant parlant de son père : *Tout était démesuré chez lui : sa taille, son poids, ses mains, sa voix, ses colères, ses accès de ten-*

dresse. Je crois que c'est ce qui me faisait le plus peur : ses accès de tendresse. Toute cette démesure en faisait un géant, quelqu'un qui pouvait vous engluier de sa tendresse, vous tuer de sa violence (...) Le matin, il fallait l'embrasser pour lui dire bonjour ; j'aimais pas ça du tout, parce que j'étais obligé de le faire.

La mère le plus souvent, mais le père aussi, exploitent les tendances incestueuses de l'enfant, et, quand celui-ci cherche à s'en défendre, ils ne manquent pas de le culpabiliser en lui rappelant une dette supposée.

Tu ne me téléphones jamais.

Tu veux me faire mourir.

Si tu savais comme j'ai souffert pour te mettre au monde.

Moi qui t'ai tout sacrifié.

D'ailleurs, d'une manière générale, l'adulte peut compter sur la complicité sociale. Ainsi, à propos d'une mère prenant son enfant dans son lit ; de parents donnant à leur fils les slips de la mère ; d'un père « pour s'amuser » marchant derrière sa fille collé à elle ; d'une mère tenant le pénis de son fils déjà grand quand il urine, lui rasant les poils périanaux « parce que c'est plus propre », lui explorant le rectum avec une lampe de poche :

Il ne faut pas exagérer.

Est-ce que vous en êtes vraiment sûr ?

Vous avez des préjugés contre les parents.

Il ne faut pas voir le mal partout.

*

* *

Comment interdire ça ? Contrairement à ce que soutiennent les auteurs qui croient que l'interdit émane de l'horreur que l'inceste inspire, non seulement l'horreur n'y est pas une barrière, mais elle en est le principal soutien, comme nous le font ouvertement savoir les pervers.

Certes, il existe des obstacles. Ce sont :

- *La loi biologique de la croissance végétale*, avec son corollaire animal, le dynamisme moteur et locomoteur. (1)
- *Le principe de réalité*, qui limite les privilèges.
- *Le principe de plaisir*, qui limite la jouissance.
- *Le système social*, qui règle les alliances.

Mais ces obstacles ne suffisent, ni contre l'attrait de l'horreur, ni pour autoriser un enfant, contre la volonté de ceux qui l'élèvent, à échapper à la confusion. Bien des parents, en effet, ont la conscience

tranquille quant à leurs droits sur leur enfant, et n'hésitent pas à mettre des obstacles externes et internes à ce qui s'oppose à leur emprise.

C'est MON enfant.

C'est moi qui l'ai élevé.

Mères qui disent à leur fille du mal des hommes, à leur fils du mal des femmes.

Mes filles ne se marieront que quand j'aurai une canne à pommeau d'argent.

Tu veux me quitter après tout ce que j'ai fait pour toi.

Une jeune femme me téléphone pour me demander un rendez-vous, parce que, dit-elle, elle souhaite entreprendre une analyse. La veille du jour où je devais la rencontrer, son père m'appelle pour m'annoncer qu'elle ne viendra pas, car elle a dû partir en province ; depuis, plus de nouvelles.

Je dis qu'il s'agit de cas d'approximation de l'inceste, voulus comme tels par les parents, car ils sont destinés à empêcher l'enfant, complice ou pas, de s'autonomiser en se séparant. (55)

Mon bébé, dit à un enfant qui ne l'est plus.

On n'est jamais majeur pour ses parents.

Comme tu étais mignon quand tu étais petit.

Avec mon père, ça allait bien tant que je n'étais pas intéressée par les garçons ; et puis il est mort. Et ça s'est arrêté là.

Pauvre petit père veut dire : « Ce n'est quand même pas à ce malheureux qu'on va permettre de prendre son destin en main ». (56)

Puisque la tendresse ne suffit pas pour que les parents fassent leur devoir, qui est d'aider l'enfant à grandir, puisque la fascination par l'horreur favorise le collage, il nous faut essayer de donner la formule d'un interdit ayant valeur symbolique (57). *Interdire*, terme de la langue juridique et religieuse, est *défendre d'user*. Rosolato, un des rares analystes à s'être intéressé à l'interdit de l'inceste en tant que visant aussi les parents, le présente ainsi (58) : « Les soins corporels (...) qui se rapportent à la conservation ne seront soumis à aucun frein de principe (...) Mais, à l'opposé, tout ce qui, pour la mère, prend valeur d'incitation sexuelle directe, même dans un sens qui n'est pas celui qu'elle poursuit innocemment, se trouve soumis à censure ». Cette formule obscure, quelle que soit la lecture qu'on en fasse, ne peut être satisfaisante, car :

— si l'on entend que la mère doit se mettre hors d'état de savoir la jouissance qu'elle cause à son enfant, il est clair que ce prétendu interdit n'est pas un frein à l'inceste, mais une permission,

— si l'on entend que la mère doit se mettre hors d'état de savoir sa propre jouissance à assurer les soins, il en va de même,

— si l'on entend que la mère doit s'interdire toute conduite qui aurait « valeur d'incitation sexuelle directe », outre la difficulté et la non-pertinence à distinguer le direct de l'indirect, on pose un interdit impossible à respecter, puisqu'il annule le fait de l'étaillage.

Inceste vient du latin *incestus*, non-chaste ; selon Ernout et Meillet (59), *castus*, terme de la langue religieuse, a une double origine et une double signification : d'une part, *exempt de faute, d'impureté*, d'autre part, *instruit, éduqué*. Celui qui est éduqué a connaissance des précautions et des interdits qu'il convient de respecter pour entrer en relation avec le sacré, pour toucher ce qui est sacré. (60) Ainsi, *sera chaste, non-incestueuse, toute relation parent-enfant, éducateur-enfant, qui n'autorisera, ni chez l'enfant, ni chez l'adulte, plus de contact, plus de volupté, plus de jouissance, plus de pouvoir explorateur, interdicteur ou contrôleur qu'il est nécessaire pour que l'enfant soit soigné, sécurisé et éduqué, c'est-à-dire conduit à grandir.*

Ce pas plus qu'il n'est nécessaire sera ordonné par les fonctions symbolique et paternelle. La fonction symbolique assure, entre autres, le droit à la parole, l'engagement dans la parole, le respect de l'autre comme être humain à part entière, la critique des droits établis par force ou culpabilisation, l'examen des devoirs d'état. La fonction paternelle assure la séparation progressive d'avec la mère et ses substituts (61), par la confiance dans la capacité de l'enfant à s'autonomiser et à actualiser ses possibilités. On peut juger aux exemples suivants combien souvent ces fonctions sont défaillantes.

A. *Oser dire ça à ton père.*

Tais-toi. ON NE RÉPOND PAS.

Maman tient toujours ses promesses.

PARCE QUE.

C'est bon, c'est maman qui l'a fait. On ne juge pas ses parents.

C'est pour ton bien.

Papa a beaucoup de chagrin.

Tu sais bien que ce que je veux, c'est ton bonheur.

B. *Ma pauvre chérie, tu es comme moi maintenant : une vraie femme.*

Tu veux faire du vélo : pour tomber ?

Tu finiras sur l'échafaud.

On n'a qu'une mère.

Donner la main à un enfant (en fait, lui prendre la sienne) qui se sent assez sûr de lui pour marcher seul.

Une fille d'environ neuf ans, à une amie : *Moi, je sais que je suis capable de le faire, mais maman ne me croit pas.*

Il ne doit pas échapper qu'ainsi définie, la chasteté a pour corollaire un droit pour l'enfant (62), le droit de dire non pour échapper à la confusion.

Tu n'es pas obligé de te laisser embrasser par tes parents, ni de les embrasser (63) ; d'aller sur leurs genoux ; de les laisser entrer dans la salle de bains ; de les laisser te suivre au cabinet. Tu n'es pas obligé de leur dire tes secrets ; ni d'écouter les leurs. Tu n'es pas obligé d'avoir les mêmes idées qu'eux.

Pourquoi les parents ont le droit de toucher ? demande un analysant. Et bien, précisément, ils ne l'ont pas, mais on ne le leur a jamais dit. *C'est dans la prescription de chasteté réciproque entre parents et enfants, dans la reconnaissance du droit de l'enfant à son intimité et dans la reconnaissance de son droit à être séparé, sacré, que consiste le seul interdit de l'inceste.*

*
* *

Textes de Freud cités

- 1897, *La naissance de la psychanalyse*, Aus der Anfängen der Psychoanalyse, S. Fischer Verlag.
1900, *La science des rêves*, G.W. II-III.
1905, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, G.W. V.
1908, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, G.W. VIII.
1910, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, G.W. VIII.
1912, *Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse*, G.W. VIII.
1913 (1), *Totem et Tabou*, G.W. IX.
1913 (2), *Les trois coffrets*, G.W. X.
1914, *Pour introduire le narcissisme*, G.W. X.
1915, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, G.W. V.
1916, *Introduction à la psychanalyse*, G.W. XI.
1918 (1), *L'homme aux loups*, G.W. XII.
1918 (2), *Le tabou de la virginité*, G.W. XII.
1919 (1), *On bat un enfant*, G.W. XII.
1919 (2), *L'inquiétante étrangeté*, G.W. XII.
1923, *Le déclin du complexe d'Œdipe*, G.W. XIII.

- 1924, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, G.W. V.
1926, *Inhibition, symptôme et angoisse*, G.W. XIV.
1929, *Malaise dans la civilisation*, G.W. XIV.
1939, *Moïse et le monothéisme*, G.W. XVI.

N.B. Les références sans nom d'auteur dans le texte renvoient à Freud ; les traductions françaises étant inutilisables, ce sont celles de l'édition allemande. La pagination et l'année de publication sont données en cours d'article, le titre français courant et son renvoi aux G.W., à la fin.

(1) *Keim* appartient au vocabulaire de l'embryologie.

(2) Soit de pouvoir possessif sur l'un, ou soit de triomphe éliminateur sur l'autre, ou désir purement mimétique, ou, comme pour la petite fille citée par Freud, souhait de prendre, non une place d'épouse, mais la place de la mère, celle qui a le pouvoir dans la famille.

(3) Bien que ce ne soit pas très clair, Freud semble la retenir dans *Totem et tabou* (1913 (1), p. 149-152).

(4) Non partiel.

(5) Nous retrouverons ce terme, dont Freud ne parvient jamais à éliminer l'ambiguïté. Notons pour le moment que cette tendresse douteuse s'absolutise dans un mouvement de pouvoir.

(6) *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., 1967.

(7) Souligné par moi.

(8) Ainsi que les frères et sœurs, question que je ne traite pas dans cet article.

(9) *Sexualité et psychanalyse*, in *Encyclopaedia universalis*, 1968, volume 14, p. 924-925.

(10) On sait que Freud (1914, p. 156-157) définit l'amour narcissique par opposition à l'amour anaclitique.

(11) *Hamlet et Œdipe*, Gallimard, 1967, p. 70.

(12) Abraham (N.), *L'écorce et le noyau*, Aubier-Flammarion, 1978, p. 396.

(13) Quand elle se fixe sur le corps, elle s'associe généralement à la tendance non-séparative.

(14) Pour ces manœuvres, ainsi que pour les tubages, les endoscopies, les prélèvements, etc..., l'horreur incestueuse peut être sérieusement atténuée par le fait de parler avant, pendant et après, la nécessité de l'intervention, et surtout, de l'argumenter contradictoirement.

(15) Je traduis littéralement : « Le matin où je me suis levée pour commencer ce livre, j'ai toussé. Quelque chose était en train de sortir de ma gorge : c'était en train de m'étouffer. Je rompis le fil qui le retenait et je l'arrachai. Je retournai au lit et je dis : « Je viens juste de cracher mon cœur. » Nin (Anaïs), *La maison de l'inceste*, La table ronde, 1964, p. 8.

(16) Le terme qu'il emploie, *Inzestscheu*, est impossible à repérer dans la traduction de Jankélévitch qui le rend, selon son humeur, tantôt par *peur*, tantôt par *crainte*, tantôt par *phobie*, ou même par *horreur*.

(17) Anaïs Nin, *op. cit.*, p. 22. « Son à l'intérieur de son, scène à l'intérieur de scène, femme à l'intérieur de femme — comme de l'acide révélant une invisible écriture ».

(18) Par chutes de la mère, coups, coïts, tentatives d'avortement, infections, intoxications.

- (19) L'épiderme n'est pas vascularisé, ni innervé. L'histoire de Jonas n'est pensable qu'à condition de lui supposer un tégument.
- (20) Delcourt (Marie), *OEdipe ou la légende du conquérant*, les Belles Lettres, 1981, p. 107-126.
- (21) Artaud (Antonin), *Suppôts et supplications, Œuvres complètes*, tome XIV, Gallimard 1978, p. 14. Morte, car aliénée dans la jouissance dédynamisante de l'Autre, jouissance pourfante qui l'envahit et la constitue sans qu'elle puisse s'y reconnaître ni s'en défaire.
- (22) *La parole et l'inceste*, Aubier-Montaigne, 1980, p. 161-166.
- (23) Cf. Abraham (Karl), *Œuvres complètes*, tome II, Payot, 1966, p. 141-145.
- (24) Qu'on retrouve dans les cas infectieux, toxiques et traumatiques de ralentissement et d'arrêt des mouvements fœtaux.
- (25) Même par mort ou folie.
- (26) *Op. cit.*, p. 12-14. « Poissons de velours, poissons d'organdi avec des crocs de dentelle, poissons de taffetas pailleté, de soies et de plumes et de moustaches, aux flancs laqués et aux yeux de cristal de roche, à la peau flétrie avec des yeux de groseille, des yeux comme le blanc de l'œuf. Fleurs palpitant sur leurs tiges comme des cœurs-de-mer. »
- (27) *La nausée*, Gallimard, Folio, 1980, p. 185.
- (28) Comme on le sait, *Weib* est neutre en allemand.
- (29) La distinction que je propose est à certains égards proche de celle introduite par Michèle Montrelay entre concentricité et phallocentrisme (*L'ombre et le nom*, Minuit, 1977, p. 57-81).
- (30) Si l'on admet que la *jouissance de la femme*, pour Lacan, (*Le séminaire*, Livre XX, Seuil, 1975, p. 68-69) correspond à la *jouissance de soi à soi* que je dis être celle de la *féminité*, et si l'on admet que ce qu'il appelle *jouissance de la fonction phallique*, pour la femme, correspond à ce que je nomme *jouissance par occupation de la position féminine*, alors on voit que ces deux jouissances sont, selon moi, dans un rapport inverse à celui que dit Lacan, pour qui c'est la *jouissance de la féminité* (dite par lui : de la femme) qui est supplémentaire.
- (31) C'est notamment le cas dans la toxicomanie, où le pré-sujet en position masculine viole son corps comme féminité horrible.
- (32) Passivable par occupation de la position féminine (1919 (1), p. 204).
- (33) Lacan, *op. cit.*, p. 69-71.
- (34) Par précaution obsessionnelle, elle peut décharnaliser son objet, en portant sur la mécanique (Léonard de Vinci, Tinguely). La poupée Olympia est la tentative de concevoir une féminité asubstantielle, aimable alors pour Nathanaël comme non-incestueuse.
- (35) Anaïs Nin, *op. cit.*, p. 24. « Profondément à l'intérieur l'une de l'autre, nous tournions nos yeux de prostituée. »
- (36) Je laisse de côté, comme hors de mon propos, la jouissance phallique de la rencontre, qui, supportée par la fonction symbolique, permet d'échapper à l'impasse incestueuse ; elle évite à l'homme de n'être qu'un porte-agent, et à la femme de confondre l'homme et l'agent.
- (37) *Études psychiatriques*, tome 3, Desclées de Brouwer, 1954, p. 572-597.
- (38) D'après mon expérience, les tremblements de terre évoqués en analyse renvoient toujours à la vie intra-utérine.
- (39) Sa femme, qu'il ne peut nommer comme telle, est certainement pour lui « secrète, fermée, impénétrable », comme le suggère le mot *opération*.
- (40) L'évocation de la chambre de séduction rend, probable à mon avis, le lien avec un épisode intra-utérin.
- (41) Celui qui parle ici est un enfant face à une masse de chair.
- (42) La détégumentation expose inexorablement la Substance.
- (43) « En position gynécologique ».
- (44) La mobilisation érogène pénienne accuse l'impuissance ; il faut donner alors des coups de pied au fœtus-ventre.
- (45) A mon avis, il évoque sa perplexité devant la non-sexuation de la Substance, révélant son caractère autresoï.
- (46) Pourtant, dans l'édition de 1924 des *Trois essais*, il rapporte, sans la critiquer, la position de Rank faisant remonter le lien à la mère à la préhistoire embryonnaire, et mettant en évidence le « fondement biologique du complexe d'OEdipe ».

- (47) Bien qu'il ne le dise pas, il en découle qu'elle ne peut plus assurer la fonction de barrière.
- (48) L'ambiguïté du terme n'est pas le fait du seul Freud ; elle est constamment maintenue et exploitée par ceux des parents et des éducateurs qui refusent de mettre un frein à leurs conduites incestueuses. Le mot *tendresse* revient d'ailleurs avec une fréquence significative dans le discours idéologique des pédophiles avoués, ou déguisés en pédagogues.
- (49) Ce que Freud, pourtant, n'avait pas été loin de repérer (1910, p. 184-186). A propos de la *Sainte-Anne*, il relevait que Jésus, jouant avec un agneau, le maltraite un peu, ce qui est bien le prendre pour le jouet érotique que, sans doute, il a été lui-même ; d'autre part il notait que les figures de la mère et de la Grand-Mère sont fondues l'une dans l'autre, *ineinander verschmelzen*. Mais il n'a pas vu que, dans le carton de Londres, *leur main commune caresse le nombril de l'enfant*.
- (50) On en a vu les effets sur Anna.
- (51) Cf. la grand-mère de Mishima : « Il n'y a que toi qui le fais aussi bien. »
- (52) Le cas-type étant celui où le conjoint est exclu.
- (53) Ce type d'anti-éducation produit souvent des tortionnaires, des vivisecteurs et des hommes qui, pendant les guerres, entraînent leurs camarades à commettre des atrocités.
- (54) C'est pourquoi les grabataires vivent dans l'horreur, si on ne fait pas appel à ce qui leur reste de dynamisme.
- (55) Ce qui est absolument nécessaire. Dolto y a beaucoup insisté (cf., notamment, *Aimance et amour*, in *Au jeu du désir*, Seuil, 1981, p. 332-337), et, avant elle, Freud (1908 p. 51) : la séparation des parents, *die Ablösung vor den Eltern*, le relâchement de leur influence, *Einfluss*, sont un devoir éducatif absolu, *unentrinnenbar*.
- (56) Cf. l'attitude d'assistance à l'égard des pays du Tiers-monde.
- (57) La proposition de Lacan « Tu ne réintégreras pas ton produit » n'est évidemment pas un interdit, puisqu'elle se contente d'énoncer une pure impossibilité.
- (58) *Essais sur le symbolique*, Gallimard, 1969, p. 12.
- (59) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, 1979.
- (60) Ce qui est sacré n'est jamais appropriable (même s'il existe des prêtres simoniaques). Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss a souligné le caractère sacré de l'interdit de l'inceste.
- (61) Dont le père, les personnages prestigieux et les organisations.
- (62) Droit qui devrait être enseigné à l'école.
- (63) Il arrive même qu'on oblige un enfant à embrasser un parent mort.

LES DÉSERTS DE L'AMOUR

Martine Paoli Elzingre

C.N.R.S.

Des avalanches de regards, chutes, éboulis de paroles ; l'air du silence, et la circulation des émotions ont peuplé leurs récits et enchanté le temps du travail ; un lyrisme indompté comme le chœur tragique sauvage et débordant les questions posées, fait un grondement insoupçonné : c'est mon recueil de récits biographiques de femmes (1), pour tenter d'entendre, de dire, d'écrire ce qui compose les actes de la contraception, leur raison.

Les formes des histoires sont si gravement sculptées d'ombres et de lumières, de présences, et d'absents, d'appels et de refus des relations affectives, que la sociologie en recherche devra forger sa science, sans discipline, se réformer à cette matière pour parler de ce qui s'y est tissé.

Tissage dans les soubresauts d'une simple histoire toujours recommencée : l'éloignement de la fille de sa famille, pour avoir des relations sexuelles avec des hommes alliés et continuer la lignée ; passage fulgurant, Niagara inflexible, la lourde écume peut enliser, frapper, blesser, anéantir, écraser une femme.

En revient-on jamais, de cette expédition ?

C'est seulement lorsque le plus gros de la recherche est fait que la question pourrait alors se formuler, c'est « l'objet » qui sait bien ce que le chercheur cherche.

En revient-on jamais ?... : enquête sur le passage des relations familiales aux relations sexuelles.

Les traces du voyage de fille à partenaire sexuelle, puis mère, ont étiré en un grand huit, une boucle, les formules carrées de la science de la parenté. Grand huit, le manège infernal où j'ai dû moi aussi me cramponner pour suivre ce fil du temps, qui appartient aux femmes.

Le souffle coupé, la peur, la chute des corps menaçante, la sueur, la nausée, le dépouillement du corps, des sexes, dans la nudité des hôpitaux et les épluchures, les écorchures des mots, ont été rapidement des instruments du travail, la démesure d'une connaissance.

La technologie ou l'appareillage méthodologique, chimique, méca-

nique, n'écrasent pas les liens élaborés ou en cours d'élaboration : ni ceux que les femmes vivent dans leur vie, ne sont gommés par la pilule ou le stérilet, ni ceux que la chercheuse vit avec son objet, ne sont coupés vraiment par les lois de l'objectivité. En effet, sans la transgression des principes bien pensants de l'un ou de l'autre appareillage, on a pu croire d'une part que les moyens de contraception « moderne » sont une solution complète et par conséquent une dissolution des liens aux corps des parents, d'autre part que la méthode de séparation entre sujet chercheur et objet de recherche, pouvait dissoudre les interactions, une dynamique, une perméabilité, le sens à sens, qui existe.

Au contraire, l'acceptation du drame, l'accueil de la tragédie pour suivre ce qui se passe et ce qui s'est passé, furent ma méthode (2), contre l'objectivité et le positivisme, une plaque sensible, une mesure réceptrice ; le corps vibrant peut alors recevoir ce qui vibre.

Fragilité, malaise, les femmes n'ont eu elles aussi d'autre appui que le temps qu'elles remontent, celui d'avant, de l'enfance, déjà perdu, avant les relations sexuelles, leur virginité, dont beaucoup rêvent, à tous âges : temps que les femmes invoquent pour soutenir ou annuler la crise du présent issue de ce temps même : le présent, avec l'homme allié et l'enfant.

C'est un temps passé, si présent, avec lequel les femmes combattent, qui brouille l'application technique du moyen de contraception ; les femmes sont sous le signe de la croix, crucifiées dans cette passion, indisponibles à une appropriation univoque d'elles-mêmes, elles démentent les données d'un corps médical. Temps inconnu, étranger à ce corps, qui parle et pourtant hurle, très nié, délaissé, ignoré dans l'attention gynécologique.

Les revenants dans les vies des femmes, pourtant toujours présents, sont mis hors situation alors que les femmes ne cessent de les inclure et à la fois de les repousser ou les ignorer. La place pourrait-elle être plus libre pour les autres personnages et pour elles-mêmes ?

Personnages, revenants, issus d'un temps dangereux, ce passage, pendant lequel régulièrement des adolescentes ont fait des tentatives de suicide, et phantasment la mère (3).

A partir de l'éloignement, et avec les relations sexuelles, la femme porte la croix de la lignée et de l'alliance, et dans cette croisée, elle peut disparaître, par exemple ne pas bien réaliser qu'elle est féconde, ne rencontrer les hommes ou n'avoir des enfants que pour le malheur.

Comprendre ou dire l'histoire d'une femme aux prises avec sa fertilité, son corps, son désir, c'est entendre la voix de la fille dans la femme, écouter les « larmes d'Eros » (4) dans sa posture dramatique

— pour contredire alors la vision malhonnête, naïve, autoritaire et ignorante des tenants du progrès de la machine, de la chimie : « Celles qui ne peuvent pas utiliser correctement la contraception maintenant, sont des débiles, des tordues, des cas sociaux... ».

Cette posture décontenancée d'Eros en porte à faux, face audit développement... à ladite maîtrise.

Pourtant à les entendre, comment ignorer les troubles troublants des femmes aux prises avec des amours où père et mère et l'enfance sont le regret éternel, les lieux sacrés encore poursuivis où leurs enfants seront peut-être une illusion de remplacement :

« Le baume de ce que je n'ai pas eu » ?

C'est un féminin expurgé (5) et faussé, le plus souvent attendu, là où les corps sont traités, un sujet nié dans sa construction même ; à l'opposé, un corps à corps non disciplinaire accepté (6), permet une initiation à ce lien unique que beaucoup de femmes poursuivent.

J'ai entendu pendant quelques années la représentation du corps de chaque femme par elle-même, dans sa crise (7), se détacher sur le fond de sa lignée, tout en y étant incluse ; une partie de ces femmes étaient enceintes, ayant gardé leur grossesse. J'ai assisté aux aberrations ou excès de fonctions habituelles du corps : des femmes ne peuvent plus parler, garder conscience, dormir, manger, se tenir debout, déglutir, avoir des relations sexuelles, garder la nourriture avalée, ressentir du plaisir, être seules, contrôler leurs pensées — tout cela permet de comprendre que la femme peut être vase et réceptable, un milieu, une urne, un bassin, source d'eau vive et eau stagnante.

La femme, transatlantique, porte à travers son flux d'histoire la substance du corps de ses parents, qui passe en elle, par elle.

Le mouvement, la circulation qui anime les femmes, apparaît comme une grande boucle infernale ; celles-ci se transportent le plus souvent pour être dans un temps à la fois réel et irréel, présent et passé, auquel elles tendent comme vers un futur antérieur, une vision permanente.

Vision aussi réelle et puissante que celle des mythes de construction du monde dans les sociétés sans écriture, qui soutiennent l'existence d'un groupe ; cette chambre d'amour vide et pleine, ce lieu d'appui, se situe dans la ligne d'or, la chasteté, leur virginité : maintenant loin des parents, c'est aussi l'éloignement du temps et du lieu où devait régner l'absence de relations sexuelles entre les membres de la lignée.

Dans la vie des femmes adultes, se superposent la vision et la présence du lien passé et toujours présent, l'interdit de l'inceste, avec l'actualité relativisée par conséquent, d'autres relations, sexuelles, avec les hommes hors de la lignée.

Ce lien si fort et si souvent exprimé dans les entretiens (8) apparaît comme celui qui dessine un paysage biographique autour d'une femme, qui la désigne ; les relations sexuelles se présentent comme une restriction à celui-là, en négatif ou en trop, et bien souvent procurent insatisfaction, souffrances, impasses, elles sont chaotiques.

Ce complexe entretient une tragédie : car d'une part, le retour ou le retournement en sont impossibles dans l'amour des parents ou dans un amour plus heureux avec les parents dans ce passé ; et d'autre part les relations sexuelles semblent raviver le lien car elles font partie de ce complexe.

Les deux termes alors, chasteté avec les parents sans les hommes et relations sexuelles avec ceux-ci, se fondent dans une même tension, une aspiration à l'amour, là où elles le trouvent déserteur, ou l'instauraient elles-mêmes ainsi.

Dans le creuset de références aux parents, les traits fondateurs, les femmes se lovent comme au centre de sa toile, araignées aux fils scintillants qui allument, émaillent les biographies, ces souvenirs sont comme des fards pour les parer, alors qu'elles se sentent comme en reste ; tout n'a pas été accompli et ne pourra l'être, au lieu d'une anachronie sans fin.

C'est une nostalgie, gaie et triste qui chante dans ces ballades, c'est le « Blues »... cette piété filiale, ce mythe d'un paradis perdu qui n'a jamais existé, appellent des figures poétiques ou dramatiques pour être traduits et représentés, lorsqu'ils ne parlent pas eux-mêmes dans les récits des femmes, par leur voix.

Ces figures antiques ou modernes apparaissent dans la même inscription, et au même titre, à la fois éloignées et attachées dans le lien à la lignée : une jeune femme, Antigone, qui porte la culpabilité du père, son secret, est fiancée de la souffrance issue du destin de celui-là, trop pleine de ce lien pour vivre un amour avec un homme. Un jeune homme, le poète héros des « Déserts de l'Amour », Rimbaud, porte l'absence de ses parents et celle d'une relation amoureuse avec une femme ; il installe l'érotisme là seulement où il peut s'abriter en secret, dans « la maison rustique » de ses parents, un chez lui, chez eux, qui n'existe pas hors de sa poésie.

Il avertit :

« Ces écritures-ci sont d'un jeune, tout jeune homme dont la vie s'est développée n'importe où : sans mère, sans pays, insoucieux de tout ce qu'on connaît, fuyant toute force morale... n'ayant pas aimé de femme, quoique plein de sang ! » (9).

Notre héroïne, elle, « est sur le point de brûler une étape de sa vie : elle veut s'épanouir en une vie entièrement spirituelle ; à quoi

s'oppose la nature. Elle est mortellement amoureuse, elle a pour dot la douleur » (10).

Elle est dans deux collisions : son amour pour son père, contre son amour pour elle-même ; sa souffrance sympathique avec l'aimé, son fiancé.

Elle s'abandonne à la nostalgie du père et l'amant la rencontre ; son aimé lui a arraché son secret et sa vie, c'est le souvenir de son père qui la tue.

... Comme fiancée, la femme a réalisé sa destination propre, fiancée de la souffrance pour le destin de son père (et de son frère).

Ces deux textes, ici brièvement évoqués, figurent bien la fermeté de ce refus des héros de l'unique solution d'un temps qui oublierait l'autre, ou en ferait le rechange.

C'est dans « une corbeille de coussins et de toiles de navires » que le jeune homme renverse la jeune amante ; dans les rougeoiements des lumières de sa maison de famille.

Il s'agit bien ici d'une ambiguïté tragique, d'une équivoque qui ne se dérobe pas, où fidélité radicale et trahison s'annulent, et qui nourrissent l'érotisme.

Équivoque qui, confusément ressentie par des médecins ou d'autres pouvoirs, est très violemment rejetée contre les femmes, ils en disent comme au temps de la chasse aux sorcières :

« Elles ne savent pas ce qu'elles veulent, elles manipulent la vie, elles sont folles et lucides, stériles et fécondes, elles ne peuvent pas se contrôler. »

Cette équivoque attribuée comme tare, comme caractéristique de la plèbe, à travers les difficultés d'utilisation de la contraception (11), est pourtant bien vivante parmi les femmes que j'ai rencontrées en nombre, formant un groupe assez homogène d'employées de la classe « moyenne ».

Ainsi serait rejetée la raison intrinsèque de ces femmes dans la cause issue d'une catégorie sociale basse, malade, non advenue encore à quelque idéal de maîtrise, ou de culture, d'ablation des expressions vitales de la chair et de la parole.

Il faudrait abolir la raison passionnée qui crucifie les femmes, Antigones fondamentales, la verser chez les pauvres, les folles, les malades, la décapitaliser de son sens, de sa poétique, taire son chant héroïque.

Parlant d'un domaine de recherche en apparence différent du mien, un autre sociologue dit cette réalité :

« Si on use tant du peuple comme catégorie explicative, c'est pour aveugler cette réalité autrement plus féconde » (12).

Les convulsions dans le Jansénisme, expressions étranges d'une équivoque, pour être tuées, sont rangées, en leur temps comme issue typique du peuple ; en elles est baillonnée en vérité, une radicalité dans son extrêmement riche pauvreté, elle provoque par sa puissance d'être réduite, alors que déjà l'extinction et l'extravagance du corps siègent en son mouvement, mais :

« Il faut que tout sexe soit tué, que toute chose soit produite telle, c'est-à-dire neutre, équivoque — pauvre » (13).

... « Désir de virginité, désir de neutralité ou tout simplement désir à vif, tension pure sans son objet au bout, et pure énergétique » (13).

Les convulsionnaires le disent ainsi :

« Tout sexe est homme, il faut absolument des voiles ».

Peut-être s'agit-il des voiles pour atténuer, filtrer l'éclat de l'impensé, « impensable généalogique » (14) dont peuvent se parer des femmes, et avec lequel elles s'affrontent, refaisant sans cesse le voyage entre leur propre destin et celui de leur lignée, en passant toujours très près d'une origine intouchable.

(1) 200 entretiens avec des femmes rencontrées dans des hôpitaux et centres médicaux, consultantes en gynécologie.

— *Corpus I* : Entretiens effectués dans des salles d'attente ;

— *Corpus II* : Compte-rendus systématiquement recueillis dans une même consultation de gynéco-psycho-somatique à l'hôpital. 1979-1983. 250 p.

(2) Comme dans un mimétisme conscient avec l'objet.

(3) Cf. mes données et Julien Bigras, *Les images de la mère*. Collection Interprétation. Hachette, Paris, 1971, (voir chap. V, p. 69).

(4) Georges Bataille, *Les Larmes d'Eros*. Jean-Jacques Pauvert. 10-18, Paris, 1961-1971.

(5) Monique Schneider, *Le féminin expurgé — De l'exorcisme à la psychanalyse*. Divergences, Retz, Paris 1979.

(6) Déjà accepter les paroles, telles quelles, et croire dans leur réalité, sans sociologie, sans médecine.

(7) Cf. *Corpus II*. Journal de terrain. Thèse de doctorat en cours. « Le futur antérieur ».

(8) Cf. *Corpus I*, ma thèse : « Le futur antérieur ».

(9) Arthur Rimbaud, *Les déserts de l'Amour*. Avertissement, p. 201 « C'est certes, la même campagne » p. 202. Poésies complètes. Gallimard 1960.

(10) Pierre Klossowski, *Traduction d'Antigone de Kierkegaard*. 19 mai 1938. Collège de Sociologie, pp. 297-330. Denis Hollier. Idées Gallimard, Paris 1979.

(11) Même si les difficultés de subsistance familiale augmentent les difficultés de traiter leur corps pour les femmes les plus pauvres, on ne peut renvoyer à la pauvreté socio-économique, la complexité des actes de contraception, pour les expliquer.

(12) Daniel Vidal. *Œuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le Jansénisme convulsionnaire du XVIII^e siècle*, p. 34. Cultures Populaires. Peuples méditerranéens 34, Janvier-Mars 1986.

(13) idem. pp. 32-33.

(14) J'ai exprès emprunté ces mots au psychanalyste Didier Dumas, dans son texte *L'ange dans ses rapports à l'enfant-mort et au fantôme* car ils me parlent. Comme d'ailleurs le texte de Michèle Montrelay *Lieux et génies*. Tous deux dans *Télépathie*, Confrontations. Cahiers 10, Automne 1983.



Ethniques, éthiques

ENTRE MATERNITÉ ET PROCRÉATION : L'INCESTE

Marika Moisseeff

La coquille de l'homme est la femme, car c'est par elle qu'il entre dans le monde, et la coquille de la femme est la femme car elle naît de la femme. (Henry 1928 : 347)

La définition de l'inceste communément admise, relation sexuelle entre individus apparentés à un degré prohibé (Panoff et Perrin 1973), amène d'emblée à considérer l'inceste à partir de la notion de prohibition. Ainsi, lorsque Freud introduit la problématique de l'inceste dans la théorie psychanalytique, c'est à partir du complexe d'Œdipe qui lui permet de rendre compte des conséquences résultant de l'interdiction de le commettre. Ce sont ces conséquences qu'il situe à l'origine des névroses, et plus généralement de la structuration de la personnalité. En attribuant ce rôle fondamental à l'Œdipe, et par là, à la prohibition de l'inceste, dans le fonctionnement du psychisme humain, Freud ne pouvait que postuler leur universalité. Il va alors s'efforcer d'en retracer l'histoire à partir des données ethnographiques de son époque. Ce qu'il pose comme préexistant au meurtre dont découlerait la culpabilité actuelle, c'est ici encore, non l'inceste, mais l'interdit d'accéder aux femmes imposé par le père de la horde. Le caractère erroné de la perspective évolutionniste adoptée par Freud retira toute crédibilité à *Totem et tabou*. Cependant, la question des apports mutuels entre psychanalyse et ethnologie quant à l'universalité du problème de l'inceste reste posée. Les analystes persistent à assurer qu'il concerne la mère, les ethnologues à exiger des preuves. En effet, si les études ethnographiques ultérieures ont permis de confirmer que toute société réprouve les relations sexuelles entre certains individus, elles ont également établi que les relations soumises à l'opprobre et les manifestations de cette opprobre sont extrêmement diversifiées de par le monde.

Nous tenterons de concilier ces deux points de vue en montrant que la notion d'inceste renvoie à une problématique universelle qui est accessible à condition de ne pas privilégier la prohibition qui est censée s'y rattacher. Pour ce faire, nous procéderons selon une démarche quelque peu différente de celle habituellement poursuivie dans les études ethnopsychanalytiques. En effet, le but de ces dernières est de démontrer l'aptitude d'un modèle, la théorie psychanalytique, à rendre compte du fonctionnement psychique humain. Or, les concepts de ce modèle sont interdépendants du contexte culturel dans lequel il a été élaboré. Nous verrons par exemple que notre façon d'envisager la sexualité est grandement influencée par l'idéologie occidentale. Pour nous dégager le plus possible de toute conception ethnocentrique et atteindre la notion d'inceste d'un point de vue universel, nous tenterons de cerner ce qu'elle recouvre dans les autres cultures avant de revenir à la nôtre en tant que contexte particulier.

I

L'étape préalable à cette approche comparative consiste à relativiser la définition que nous appliquons à l'inceste. Il convient donc d'examiner rapidement les trois termes qu'elle fait intervenir : la sexualité, la parenté, la prohibition.

Premier point : la sexualité. Elle est inhérente à l'existence de deux sexes dont l'accouplement est universellement rattaché, quel que soit ce qu'on en a dit, à une conséquence, l'engendrement (cf. la discussion dans Man : Leach 1967 ; Spiro 1968 ; Douglas 1969).

Dans les sociétés traditionnelles, au niveau idéologique, l'accent est mis sur ce lien inéluctable entre sexualité et procréation, et sur l'aliénation de la reproduction humaine au transcendant (cf. Moisseff 1985). Dès lors, si les joies du sexe ne sont nullement négligées, l'aménagement des rencontres sexuelles ne peut être réduit au seul plan anatomique, il se doit d'être étendu à la sphère sociale.

Par contre, dans les sociétés occidentales modernes, à lire et à écouter les médias, on constate que la sexualité renvoie avant tout à une activité érotique. Cette conception, sous-tendue par une volonté de séparer sexualité et procréation, aboutit à un paradoxe remarquable : tandis que le recours aux moyens anti-conceptionnels s'annonce d'emblée comme problème crucial, on affirme simultanément que la sexualité humaine, grâce à son absence de périodicité, se spécifie par son éman-

ation des contraintes reproductrices (cf. par exemple, Hesnard 1959, Van Lier 1978).

Au total, qu'il soit ou non valorisé, le lien sexualité-procréation, s'impose comme problématique universelle incontournable.

Deuxième point : la parenté. La procréation s'inscrit de plein droit dans le domaine de la parenté. Elle est à double titre le processus qui fournit les parents : d'une part, par l'engendrement lui-même, d'autre part, par la reconnaissance sociale du lien qui unit un homme et une femme afin qu'ils puissent être désignés comme parents sociaux du produit de cet engendrement, qu'ils en soient ou non les géniteurs. Ce lien publiquement légitimé par le biais du mariage au sens large, incluant donc le concubinage institutionnalisé, est indispensable à l'attribution d'une identité sociale aux nouveaux-nés afin que ces derniers soient insérés dans la collectivité qui les reconnaît pour siens. Cependant, ces deux ordres de faits, consanguinité et alliance, parce qu'ils sont intégrés à un cadre symbolique variable, sont diversement définis selon les sociétés. Il en va de même des règles sociales qui leur sont associées, ce qui nous amène au point suivant.

Troisième point : la prohibition. Nous avons vu que sexualité et parenté se réfèrent à des phénomènes indissociables aisément reconnus comme universels car inscrits dans l'espèce : la différence des sexes et la reproduction. La prohibition est, elle, moins un phénomène qu'un épiphénomène appliqué à des phénomènes divers et variés : la sexualité, l'alimentation, la religion, etc. Les prohibitions sont donc avant tout culturelles. On peut supposer que notre conception de la prohibition l'est également. Afin de se garder de la tentation de l'appliquer à d'autres cultures, il faut examiner ce en quoi elle est particulière et nous engage à appréhender l'inceste de façon orientée.

En Occident, la culture en tant que spécificité humaine est de façon courante perçue comme procédant de lois prohibitives, d'interdits appliqués à ce qui est naturel. Parce que ce qui paraît le plus naturel à l'homme est la sexualité, la prohibition qui s'y rattache est fréquemment posée comme le phénomène premier à l'origine de l'instauration de l'ordre culturel. C'est généralement en cherchant à expliquer cette dernière que le problème de l'inceste est abordé, puisque le lien prohibition-sexualité renvoie d'emblée à notre définition de l'inceste. Dès lors, sont déclarées incestueuses, les relations sexuelles qu'il est indispensable de prohiber pour que l'ordre culturel soit établi. A la question que nous nous posons, « Que vise, au-delà des relations sexuelles, la prohibition ? », la tendance est de répondre à une autre question censée contenue dans la première, « Pourquoi la prohibition de l'inceste ? ». Parce que, s'empresse-t-on de répondre, elle a des con-

séquences positives indispensables, par exemple l'échange entre les groupes, l'émergence du symbolique, ou, ce qui revient au même, parce que son absence a des conséquences catastrophiques comme l'impossibilité de fonder les sociétés, l'entrée dans la psychose. Dans cette optique, l'universalité de la prohibition de l'inceste est indiscutable, et elle est censée rendre compte à elle seule de la problématique de l'inceste, mais au prix d'un raisonnement circulaire. Parce que sa prohibition est estimée nécessaire à l'emprise de la culture sur la nature, cette nécessité est rendue suffisante pour expliquer ce à quoi renvoie l'inceste lui-même : il n'est que l'envers de la prohibition qui détermine la culture.

Quelle est donc cette prohibition primordiale ? C'est ici que les points de vue des psychanalystes et des ethnologues divergent. Pour les premiers, il ne fait aucun doute qu'elle atteint avant tout la mère ; pour les seconds, cette perspective est réductrice car elle ne peut rendre compte de la diversité culturelle à laquelle ils sont confrontés. Face à cette diversité deux positions théoriques sont possibles. L'une consiste à nier l'universalité de la notion d'inceste ; certes les relations sexuelles sont partout soumises à des règles, mais il n'existe aucune raison de leur accorder plus de valeur qu'aux autres règles sociales (cf. Needham 1972). L'autre position, pour retrouver l'universalité, est de postuler que la disparité n'est que l'expression des multiples façons d'étendre certaines prohibitions minimales, comme celles visant les individus de la première unité de socialisation. Cette position consiste donc à aborder l'inceste, une fois de plus, sous l'angle de sa prohibition. Or, dans notre univers de discours, ce terme est synonyme d'interdit, c'est-à-dire de non catégorique appartenant au registre de la loi. Et les interdits atteignant les relations sexuelles entre parents qui sont inscrits dans la loi concernent les unions matrimoniales. Rien de plus facile, alors, de confondre prohibitions matrimoniales et prohibitions de l'inceste. Mais si les premières sont effectivement partout clairement énoncées, les secondes sont loin de l'être.

Résumant les conclusions du neuvième congrès international de droit pénal, M.-L. Rassat note : « Sur dix-neuf rapports nationaux présentés, il apparaît en effet, que onze législations [...], connaissent une infraction spécifique d'inceste [...] » (1985 : 85). Ce qui signifie que les huit autres ne le sanctionnent pas directement. Ainsi la législation française définit bien les parents interdits en tant que conjoints (Labrusse 1978) mais dans le droit pénal l'inceste n'existe pas. Il est sanctionné par le biais de l'attentat à la pudeur et du viol (Rassat *ibid.*). La loi ne s'interpose pas, s'ils sont majeurs, consentants et discrets aux relations sexuelles entre un frère et une sœur, un père et sa fille, une mère

et son fils. Par contre, ils ne pourront ni contracter mariage, ni reconnaître ensemble leurs éventuels enfants.

La loi, en tant que règle sociale, définit toujours qui peut ou doit être mariés. Sur le plan des relations sexuelles, elle peut se restreindre à ce rôle, toujours cependant requis en vertu du fait que les enfants doivent partout être reconnus. Ce ne sont pas les réglementations visant la sexualité qui sont universelles, mais le point sur lequel elles interviennent, c'est-à-dire l'engendrement : soit directement, en imposant la reconnaissance de paternité et/ou de maternité ; soit indirectement, en circonscrivant, par le biais des prohibitions matrimoniales, les relations hétérosexuelles, c'est-à-dire potentiellement fécondes. Dès lors, sur un plan strictement logique, rien n'empêche un homme de laisser épouser mère, sœur ou fille et d'en recevoir néanmoins les hommages sexuels. Or, c'est parfois parce que cette logique est difficilement pensable qu'elle ne nécessite pas de sanction. Ainsi, au congrès précédemment évoqué, les rapports du Japon et de l'Argentine précisaient « que si l'inceste n'était pas incriminé dans leur législation nationale, c'est parce qu'il était impensable, en l'état actuel des mœurs de leur pays [...] » (*ibid.* : 85).

Au total, pour cerner la notion d'inceste d'un point de vue culturel et universel, il paraît préférable d'évoquer non une prohibition, mais une réprobation. Vu sous cet angle, l'impensable de l'inceste nous fait entrevoir qu'il renvoie à une limite, à une frontière entre ce qui doit être et ce qui ne le doit pas, et au-delà de laquelle il y a danger. Il ne renvoie donc pas toujours et partout à un non catégorique mais parfois uniquement aux conséquences de sa transgression : sanctions psychologiques, physiques, sociales. Elles peuvent impliquer, outre les coupables, leurs parents, voire la collectivité entière (épidémie, catastrophes climatiques, stérilité) (Héritier 1985a). Le diagnostic d'« inceste » sera établi dans cet après-coup, et c'est celui-ci qui rendra compte de ce qui n'aurait pas dû se faire. Dans certains lieux, on applique le terme qui désigne les relations sexuelles réprouvées à des transgressions d'un autre ordre que sexuel, par exemple alimentaire, ou plus généralement religieux. Ailleurs, l'acte soumis à l'opprobre, s'il est accompli en absence de connaissance de cause, sera jugé moins grave que l'intention de le commettre (Schneider 1976).

Si nous admettons que l'inceste se rapporte à des relations sexuelles réprouvées, ce bref tour d'horizon nous ramène à la diversité des façons d'envisager sa réprobation et, par là, à la variété des systèmes de représentations qui la sous-tendent. Pour retrouver une universalité, il faut donc supposer que ces systèmes ont en commun une même problématique. Or, en examinant les trois termes de la définition de

l'inceste, nous nous sommes confrontés à chaque fois à un même phénomène qui lui est universel et ne peut que donner lieu à des représentations : la procréation. Elle est, en effet, apparue essentielle à l'approche de la sexualité, de la parenté et des prohibitions matrimoniales. Notre façon de concevoir la sexualité comme dégagée des contraintes reproductrices nous conduit à voir dans les relations incestueuses de purs actes sexuels, là où il s'agit peut-être de saisir avant tout un problème de procréation.

Il faut alors remarquer que la procréation renvoie à deux phénomènes distincts :

— La relation hétérosexuelle qui la précède, et qui met en présence deux individus qui — au plan de la reproduction — sont dans des positions symétriques, puisqu'ils ont tous deux un rôle à jouer.

— La maternité qui la conditionne, et qui instaure, au contraire, une asymétrie fondamentale entre les individus qu'elle met physiquement en présence, puisque l'un des deux, toujours une femme, est reproducteur de l'autre, fille ou garçon, qui ne l'est pas encore.

Nous soutenons que la notion culturelle d'inceste est universellement sous-tendue par les représentations de la procréation, et que celles-ci se fondent en premier lieu sur la perception, non tant de la nécessaire rencontre hétérosexuelle, que de l'asymétrie relationnelle instaurée par la maternité. Cette perspective est compatible avec le point de vue psychanalytique. Cependant, à la différence de ce dernier, nous allons partir, non de la nécessité d'une prohibition sur un plan individuel, mais de ce à quoi peut renvoyer l'inceste au niveau culturel : la relation « sexuelle » mère-enfant.

II

F. Héritier aborde l'inceste par le biais de sa prohibition ; cependant notre démarche concernant l'inceste lui-même est semblable à la sienne :

« Partant de l'observation du donné qui est fourni immédiatement à la conscience, le corps d'une part, et le monde qui nous entoure [d'autre part], s'élaborent des ensembles cohérents de représentation où la prohibition de l'inceste trouve sa place. » (1985a : 28)

Selon notre hypothèse, les systèmes de représentation dont il est question se fondent sur l'observation de la maternité. L'accouchement étant la seule phase pleinement visible de ce processus, on peut supposer qu'il est le point de départ de leur élaboration. Or, aussi visible soit-il, il n'en est pas moins saisissant puisqu'il se présente comme le dédoublement d'une entité individuelle. Toutefois, la mise au monde d'une fille et celle d'un garçon n'exercent pas la même fascination.

Qu'une fille sorte d'un corps féminin, pour difficile que soit le fait, il n'en est pas moins logiquement réalisable : le même engendre le même. La femme en reproduisant sa pareille montre une réplique-duplication de son propre corps qui renvoie à une forme de reproduction quasi asexuée, en quelque sorte simplifiée. Écoutons J. Ruffié (1986 : 10) parler de la reproduction sexuée : « [...] il serait infiniment plus simple pour se reproduire à coup sûr de se partager en deux [...] » La naissance d'une fille peut d'une certaine façon être perçue comme le partage du corps féminin en deux. Elle se présente en somme comme une parthénogénèse, et c'est en tant que telle qu'elle s'offre à penser dans les mythes qui évoquent un pays où les femmes se reproduisent entre elles sans intervention masculine (Lavondès 1975). Mais qu'en est-il de la reproduction masculine ? Ne tient-elle pas davantage du prodige ? En effet, l'engendrement d'un garçon par une femme n'est plus superposable à une simple réplique. Il s'agit à proprement parler d'une procréation, d'une reproduction sexuée. Le corps féminin sécrète alors un corps identique à lui-même en ceci qu'il est humain, mais foncièrement différent en cela qu'il possède un organe que n'a pas la femme-mère. Ne serait-ce pas de cette conception miraculeuse que naissent les imaginaires procréations d'animaux (Darmon 1977) : à produire du différent ne pourrait-on produire du totalement dissemblable ?

L'accouchement succède à un phénomène qui est lui-même en partie visible : la gestation. Celle-ci, en autorisant les seules femmes à produire physiquement de l'identique et du différent, introduit une distinction fondamentale entre maternité et paternité qui repose sur la perception d'une asymétrie, en fait, triple.

1° La gestation se spécifie par son déroulement dans le temps. L'interruption des règles, la grossesse et l'accouchement apportent à la fonction génitrice féminine la continuité et le caractère d'évidence qui manquent à celle des hommes.

2° A cette asymétrie « fonctionnelle » en répond une autre, celle qui s'attache au lien organe-fonction. Nous entendons par organe, l'aspect anatomique de la différence des sexes, par fonction, la répartition des rôles dans la reproduction. L'organe est lié à l'apparence physique, c'est une donnée naturelle et naturellement visible qui permet d'asseoir une identité sexuelle dès la naissance. La fonction correspondante n'est à ce moment ni apparente, ni opérationnelle. Elle exige maturation pour l'un et l'autre sexe.

Parce que pour les femmes, cette fonction procréatrice se déroule au sein même de l'organe, le passage de l'un à l'autre est direct et reconnu comme tel. On est mère parce que sa matrice a porté ses fruits même là où celle-ci est envisagée comme simple réceptacle. Par contre, du côté des hommes, le lien organe-fonction ne se donne pas à voir et à penser de façon aussi « naturelle ». La fonction génitrice masculine s'accomplit dans l'organe d'un autre féminin. Lorsqu'elle s'exprime si elle met en évidence quelque chose, c'est avant tout la fonction féminine. A la continuité du passage de l'organe dont la fille est d'emblée pourvue à la fonction qu'elle a éventuellement à assumer en tant qu'adulte, correspond donc pour le garçon une discontinuité.

3° La troisième asymétrie concerne la transmission de la fonction procréatrice. En reproduisant son identique, la femme assure elle-même la continuité de sa fonction. Sa fille, une fois pubère, pourra à son tour devenir mère et, qui plus est, mère d'une fille qui reprendra le rôle et ainsi de suite. L'identification d'une fille avec l'individu qui l'engendre s'établit sur deux plans : elles sont identiques sur le plan organique et virtuellement égales sur le plan fonctionnel. Au contraire, parce que les hommes ne peuvent accoucher ni de leurs opposés, ni de leurs semblables, ils doivent toujours passer par un ventre féminin pour naître et pour faire naître. Les deux supports identificatoires d'un fils à son père, la possession d'un organe mâle et la fonction correspondante, lui sont attribués par un individu organiquement et fonctionnellement féminin. La fonction génitrice masculine

déjà si difficile à entrevoir ne se transmet pas directement d'homme à homme mais par l'intermédiaire d'une femme. L'aptitude à être géniteur pour un individu né masculin, s'inscrit dans un trajet marqué par une double discontinuité, structurelle et relationnelle, qui s'oppose à la double continuité du parcours féminin.

L'« observation » de la procréation met en lumière le rôle privilégié de la phase gestationnelle avec laquelle les humains ont dû composer pour constituer les systèmes de représentation de leur reproduction et donc ceux de l'inceste, puisque, selon notre hypothèse, leur connexion est incontournable. Cette phase gestationnelle se caractérise avant tout par une fusion physique où mère et enfant sont unis dans un rapport métonymique. Ce rapport inscrit une relation hiérarchique entre ces deux termes au sens où l'entend Dumont (1979), et c'est en ce sens que nous l'envisagerons : mère et enfant forment ensemble une totalité, la maternité, qui se présente dans la mère. Ici, l'un des deux éléments de la relation, la femme-mère, est identique au tout, et en conséquence, englobe l'autre, l'enfant. La hiérarchie de cette relation sexuelle — en tant qu'elle se pose entre deux êtres sexués — se spécifie comme « orientée » : l'un des termes précède de l'autre tandis que l'inverse ne sera jamais vrai.

Cependant, au regard des sociétés, et en vertu de la triple asymétrie déjà esquissée, cette « orientation » hiérarchique de la relation primaire imposée à tout individu par la maternité est plus importante du côté du garçon. La gestation, en le mettant en continuité physique avec un adulte pleinement féminin, lui qui n'est qu'un enfant à peine masculin, entache sa singularité sexuelle. De plus, lorsqu'il devient géniteur, il ne l'est jamais à la manière de sa génitrice. A l'impossibilité de retrouver une position symétrique sur le plan générationnel, s'ajoute pour lui la même impossibilité sur le plan fonctionnel. La position de la fille est en tout point opposée. Premièrement, son identité féminine est renforcée par la féminité de l'adulte qui l'engendre. Deuxièmement, en portant à son tour un enfant à la manière dont sa mère l'a elle-même enfantée, elle se retrouve dans une position tout à fait équivalente à celle-ci, position simplement décalée dans le temps.

Seule à réactualiser un rapport fusionnel préexistant, la ré-union sexuelle mère-enfant représente le réel de l'inceste. Elle abandonne l'enfant, qu'il soit mâle ou femelle, au rôle d'objet dans la procréation et est incompatible avec sa réalisation de sujet dans ce processus. Toutefois, parce que les conditions dans lesquelles la maternité place les enfants mâle et femelle sont différentes, les représentations cultu-

relles des enjeux de l'inceste pour l'un et l'autre sexe ne seront pas les mêmes.

Lors de l'accouchement d'un garçon, le prolongement d'une femme dans un autre tout à fait autre, montre une fusion organique mâle et femelle. Il aboutit à la formation d'une entité bi-sexuée qui, à peine entrevue, se scinde en deux. La ré-union sexuelle mère-fils n'est qu'une réunification de cette entité un temps brisée. Pénétrer sa mère revient à repasser par le lieu qui a justement autorisé la fission, l'ouverture au monde et à le fermer. Réintégrer ce lieu-là, c'est se river au corps dont on dérive. Le fils apparaît alors comme simple partie du tout dont il procède, mais partie précieuse car complémentaire. En se reliant à ce corps féminin, il lui donne une complétude parfaite puisqu'elle est à la fois organique et fonctionnelle : avoir les deux sexes permet de s'auto-engendrer. L'inceste mère-fils s'offre à penser comme l'image d'un accouchement inversé débouchant sur l'engendrement d'un seul et même être auto-suffisant sur le plan reproducteur. L'insoutenable de cet inceste réside dans cette vision hallucinante d'une autofécondation où l'homme, en cédant son rôle propre de géniteur, y perd son statut de sujet tout court. Au palier culturel, la machine procréatrice tourne à vide, elle ne produit rien de socialement utilisable. A s'auto-suffire, elle ne fait que reproduire à l'infini une seule et même chose : elle-même. La mère, en englobant son tout à fait contraire, se constitue en unité close qui, en se refermant, exclut tout tiers. Au niveau des représentations, la séparation de ces deux êtres originellement fusionnés, en outre si parfaitement complémentaires, est difficilement imaginable. Elle en paraît d'autant plus indispensable.

La naissance d'une fille n'aboutit pas à la formation d'une entité bi-sexuée. La ré-unionification de l'entité maternelle brisée par l'enfantement, ne renvoie à une complétude ni organique, ni fonctionnelle. Abandonnant son rôle propre de génitrice, la fille ne peut être qu'une réplique imparfaite de celle qui la précède sur tous les plans, et dans laquelle elle disparaît, physiquement absorbée par identification corporelle. Si elle ne lui apporte pas l'auto-suffisance, en cédant sa fonction, elle n'en perd pas moins, elle aussi, son statut de sujet. Là encore, au palier culturel, la société y perd la possibilité de se reproduire au travers d'un sujet. Mais, parce que l'inceste mère-fille est homosexuel, il ne renvoie pas à cette terrible représentation d'une entité autofécondante. Parce que ces deux êtres ne sont pas complémentaires, leur séparation semble plus aisée. Il suffira de permettre à la fille d'être mère à son tour.

La relation sexuelle mère-enfant, parce qu'elle se présente nécessairement comme une réitération du rapport hiérarchique d'englobe-

ment instaurée par la gestation, est toujours perçue comme incompatible avec la réalisation du sujet au plan culturel. C'est, à notre avis, les représentations auxquelles renvoie l'incapacité à passer du statut d'objet à celui de sujet dans la procréation, c'est-à-dire, à acquérir une fonction reproductrice propre, qui sous-tendent universellement la notion d'inceste. De ce point de vue, accéder à cette fonction, ne serait-ce qu'à l'échelle des potentialités, se révèle être un enjeu social essentiel pour sortir l'enfant du rapport d'englobement « incestueux » dans lequel le place la maternité. Selon cette hypothèse, transformer l'enfant en un sujet à part entière consiste à renverser les rôles — à inverser la relation hiérarchique mère-enfant — en le transformant en un virtuel procréateur. C'est dans cette perspective que l'on abordera maintenant les moyens mis en œuvre dans les sociétés traditionnelles afin que les pouvoirs reproducteurs soient transmis d'une génération à l'autre. Il conviendra notamment de considérer comment aux différences masculin/féminin décrites ici par rapport au processus de procréation lui-même, correspondent d'autres différences dans les parcours culturellement élaborés pour qu'hommes et femmes acquièrent leurs pouvoirs reproducteurs. Nous y trouverons exprimés les enjeux de l'inceste et les démarches employées pour en soustraire l'un et l'autre sexe.

III

Dans les sociétés traditionnelles, une des modalités privilégiées de la transmission des pouvoirs de procréation est l'institutionnalisation du passage de l'enfance à l'âge adulte par un rite qui réfère à une symbolique collective. Qui dit symbolique, dit culturel, et donc variabilité ; mais parce que la symbolique de ces rites, selon notre hypothèse, se fonde toujours, au moins en partie, sur l'universel problème que pose aux humains leur reproduction, ils doivent comporter des traits communs que nous allons essayer de dégager. Par ailleurs, il s'ensuit de ce qui a été dit précédemment, que si l'un des buts de ces rituels est de rendre fonctionnel l'organe sexuel, ils n'en doivent pas moins différer suivant qu'ils s'adressent à des garçons ou à des filles. Considérons les successivement.

Les rites d'initiation masculine sont toujours l'occasion d'un déploiement important de festivités publiques (Sindzingre 1978 ; La Fontaine 1985). Ils correspondent dans leur ensemble à la structure tripartite

mise en évidence par Van Gennep (1909) : tout d'abord une séparation du milieu habituel, ensuite une période de marge, et enfin une agrégation au groupe avec un nouveau statut.

La première étape comporte toujours une séparation des garçons de leurs mères, plus ou moins dramatisée.

La deuxième phase, dont l'importance a été relevée par Turner (1967), est marquée par les caractéristiques suivantes :

— sa localisation, hors de toute zone « domestiquée », loin du village, en brousse ou en forêt ;

— sa durée, de plusieurs jours à plusieurs mois, voire plusieurs années ;

— son aspect secret, notamment pour les femmes avec lesquelles les candidats ne doivent jamais se trouver en présence sous peine des pires calamités dont l'ultime, la mort.

Durant cette période, les novices vivent avec leurs initiateurs qui leur font subir bon nombre de sévices douloureux. Les opérations physiques telles que les scarifications, la circoncision, si elles n'ont pas été pratiquées auparavant, peuvent l'être à ce moment. Mais, lors de cette étape, elles sont presque toujours associées à un cortège d'humiliations au cours desquelles les néophytes sont « désillusionnés » sur la virilité qu'ils étaient censés posséder au départ. L'analyse qu'en fait Houseman à partir du rite *so* des Béti du Cameroun en fournit un remarquable exemple : « Les candidats, invités à chasser tel ou tel animal, se trouvent eux-mêmes pris au piège, poursuivis, mordus et frappés par leur « proie » qui n'est autre qu'un initié caché ; [...] souffler dans une corne [...], c'est souffler dans l'anus des initiés ; danser c'est danser accroupi en chantant « la petite bête danse » ; forger c'est se faire écraser le doigt avec une bûche, etc. » (1985 : 48). Même là où les brimades ne sont pas aussi sophistiquées, les candidats sont soumis à leurs initiateurs qui leur imposent silence, les effraient par des menaces, des coups, et vont jusqu'à simuler leur mise à mort. Réduits à une « matière première masculine » (*ibid.*), ils vont pouvoir être refaits. Ce réengendrement a fréquemment lieu dans un lieu clos, hutte, fosse recouverte de branchages, tunnel souterrain, parfois clairement désigné comme une matrice (Roheim 1945). Recouverts de boue et de sang, amaigris par les épreuves précédentes, les candidats sont à leur sortie semblables à la fois à des morts et à des nouveaux-nés (Turner 1967). La construction de leur nouvelle identité s'effectue auprès de ceux qui les ont « accouchés », elle requiert du temps. Parce que cette « nouveauté » est imprimée sur leur corps selon un code culturel, elle est une identité sociale, la masculinité des hommes initiés. Elle autorise l'« initiation » au savoir secret de la collectivité mascu-

line : langage particulier, objets, mythes et pratiques culturelles, ensemble d'éléments non dévoilés aux femmes.

Lors de la dernière étape, l'agrégation, le retour au village, à la vie normale, les candidats vont enfin se donner pleinement à voir. La cérémonie de clôture du rite est essentiellement destinée à montrer la transformation opérée hors de vue. De fait les non-initiés les voient et, eux-mêmes se vivent, comme réellement différents de ce qu'ils étaient auparavant. C'est en vertu de ce changement qu'ils vont, en tant qu'hommes à part entière, pouvoir se marier. En tant que conjoints potentiels, ils sont maintenant aptes à devenir géniteurs de leurs propres enfants ; en tant qu'hommes initiés, ils seront, de par leur participation aux initiations ultérieures, les procréateurs des garçons en général.

Le début et la fin de ces rites montrent aux spectateurs deux types d'identité masculine. La première est organique et de naissance, elle est reçue passivement d'un opposé sexuel. La seconde est fonctionnelle et avant tout sociale, reçue de la collectivité masculine en raison de la collaboration qu'elle réclame. L'obligation d'un « entre-deux » (*ibid.*), d'une « mise entre parenthèses » de toute identité, souligne le manque entre organe et fonction, comme pour mieux le combler. Le postulat rituel est que le maintien d'un lien « infantile » avec la mère interdit ce comblement. Parce que ce lien découle de la discontinuité imposée aux garçons par la gestation féminine, tout se passe comme s'il fallait pour le détruire, y opposer un processus inverse, c'est-à-dire, formellement identique. En insérant sur le trajet de l'enfant mâle un long séjour hors société, l'expérience initiatique pose effectivement une discontinuité. Elle se présente bien comme un réengendrement : après avoir réduits les garçons en une pâte informe, les initiateurs les remettent au monde et les modèlent à leur image. De même que la dissimulation du contenu du ventre enceint amplifie son aspect ostentatoire, de même l'obscurité de la période secrète du rite au cours de laquelle les hommes couvent leur progéniture, renforce l'évidence de la mutation opérée. De même que l'enfantement jette les pleins feux sur la sécrétion gestationnelle, de même la fermeture publique du rite vient éclairer le produit de la gestation masculine. Dans un cas ce sont les hommes qui sont tenus à distance du lieu d'incubation, dans l'autre ce sont les femmes.

De plus, en se réappropriant symboliquement la reproduction de leurs semblables, les initiés sont simultanément érigés en détenteurs et garants du savoir culturel dont sont en partie exclues les femmes. Or ce savoir, en bien des cas, leur confère une compétence singulière sur la fertilité des femmes, des terres, etc. L'initiation opère bien une

inversion des rôles dans la reproduction : de l'englobement du masculin par le féminin dans la procréation « naturelle », « individuelle », on passe à un englobement du féminin par le masculin, sur le plan « culturel », « collectif ». Or, selon nous, l'inversion de l'englobement originel est la procédure requise pour désamorcer les risques incestueux.

La maternité place l'enfant en situation d'objet dans la procréation. L'initiation le hisse à une position de sujet géniteur l'autorisant à se marier, à « prendre femme », productrice, non de lui-même, surtout pas de lui-même, mais de ses descendants. Le mariage unit deux adultes qui se partagent les rôles dans la reproduction. L'homme est cette fois partie prenante, et non plus partie prise dans ce processus. En outre, l'épouse est placée, elle, au rang d'objet dans l'échange matrimonial qui s'établit entre hommes (Lévi-Strauss 1967). Du pouvoir d'une seule femme, en quelque sorte sa « propriétaire » originelle, le mâle accède au pouvoir de la collectivité masculine qui définit la catégorie féminine comme leur « précieuse propriété ».

Lorsque les rites de passage de l'enfance à l'âge adulte existent pour les filles, ils vont gérer avant tout la continuité de la fonction procréatrice, exprimant l'injonction sociale qu'elle se transmette de mère à fille. Tout se passe, en effet, comme si les choses n'allaient pas de soi :

« A l'idée implicite que la mère de l'épouse doit consentir à ce que sa fille conçoive, à l'idée conjointe de la dépendance étroite de la fille à la mère, de leur identité, vient s'ajouter celle que la fille répugne à se soumettre à son destin, qu'il existe par voie de conséquence une hostilité naturelle de la féminité à la transmission de la vie, hostilité qu'il convient de surmonter par des techniques rituelles et sociales appropriées. On trouve cette crainte fréquemment exprimée [...] » (Héritier 1984 : 147).

Pour illustrer l'un des moyens mis en œuvre pour que cette transmission se fasse et soit acceptée, citons l'exemple rapporté par cet auteur :

« Lors du sacrifice de puberté que fait pour elle son père, [...] la fille Samo enjambe par trois fois, [...], les cendres d'un feu, un pagne apporté par sa propre mère et le corps d'un chien sacrifié, avant de partir sans se retourner chez ses oncles maternels, signifiant ainsi par cette succession d'actes que lui est reconnu le droit d'empiéter sur les fonctions jusqu'ici dévolues à sa mère. » (*ibid.*).

La procréation est la première de ces fonctions. Les rites exécutés pour les filles vont ainsi accompagner les modifications qui ponctuent leur transformation en reproductrices potentielles ou avérées : déve-

loppement des seins, apparition de la pilosité pubienne et surtout de la menstruation, et enfin, grossesse et accouchement (La Fontaine 1972, 1985).

L'accent mis sur la continuité du parcours féminin rend compte des caractéristiques des rites qui le jalonnent et qui s'opposent, pour et en cela, aux spécificités de l'initiation masculine.

Tout d'abord, de par leur nature, les rites féminins sont beaucoup plus souvent effectués sur un individu isolé. Corollairement, ils ne mobilisent jamais autant la collectivité, ni en nombre, ni en festivités, mais prennent plutôt l'aspect de rites domestiques (Sindzingre 1978 ; La Fontaine 1972). L'importance du lien établi entre l'ouverture de l'organe sexuel et la fonction qu'il a à assurer, explique que les rites féminins, dans de nombreuses sociétés, soient vus non seulement comme des préliminaires, mais encore, comme une véritable « initiation » au mariage (*ibid.*). Ce que les filles apprennent alors est directement lié à ce qu'elles auront à faire dans cette institution. La défloration pourra donc être ritualisée. Elle sera pratiquée juste avant les cérémonies nuptiales, ou en fera partie (cf. par exemple : Spencer & Gillen 1927 chez les Arunta ; La Fontaine 1972 chez les Gisu, etc.). Comme le note La Fontaine, on souligne ainsi la maîtrise culturelle, masculine, sur les pouvoirs féminins au lieu même où ils s'exercent d'ordinaire de façon incontrôlable, menstruation et grossesse n'étant pas prévisibles. L'exigence de cette socialisation éclaire la pratique de l'infibulation : l'organe sexuel est ouvert puis refermé jusqu'à ce que son utilisation soit validée.

Ensuite, lorsqu'on peut parler de véritables rites d'initiation féminine, ils ne comportent pas le symbolisme d'une mise à mort suivie d'une renaissance, si crucial dans ceux des garçons. Ceci est à relier au fait que plus que d'un éloignement de la fille, on doit parler d'un cloisonnement vers le dedans (Sindzingre 1978 ; Lincoln 1981). L'endroit de sa réclusion est inclus dans le village ou le joutte, parfois même, il est dans la maison familiale. D'autre part, cette mise à l'écart est toujours de durée moindre que celle des garçons, de même qu'elle est généralement moins rigoureuse. Plus fondamental encore, on n'assiste pas à une séparation systématique d'avec la mère ; elle en est généralement l'une des actrices principales, mais non la seule, une femme d'une génération supérieure ou la belle-mère la supervisant.

Enfin, lorsque le rite comporte des opérations physiques (scarifications, excision, infibulation), elles sont destinées à favoriser la fertilité, mais elles ne sont pas associées à des épreuves « paradoxales » du genre de celles des initiations masculines. Plus que de refondre le corps féminin pour le remodeler, il faut le faire « pousser », comme

l'énoncent les Bamba (Richards 1956 ; Turner 1967). Ainsi lorsque Lincoln propose de définir les trois étapes des rites féminins comme la succession d'un « enfermement, d'une métamorphose (ou magnification), et d'une émergence », il se réfère au symbolisme du rite des Tukuna d'Amazonie : « l'initiée est semblable à une chenille qui entre dans un cocon d'où émerge un papillon » (1981 : 101). Dans sa « chrysalide », la pièce de réclusion, ses pouvoirs reproducteurs jusque là quiescents sont mis en éveil. L'initiation féminine donne parfois accès à l'entrée dans la communauté des femmes initiées dont les activités se fondent sur ces pouvoirs. Elles gèrent leur fécondité, traitant la stérilité, aidant au bon déroulement des grossesses et des accouchements (Kaberry 1939 ; Journet 1985). Si les hommes n'ont pas à y collaborer directement, ils sont tout de même les témoins de leur efficacité. Comme les femmes sont amenées à voir la transformation des garçons en hommes, les hommes sont conduits à constater la transformation des femmes en mères.

Dans les sociétés évoquées ci-dessus, passer de la tutelle de sa mère à un statut social d'adulte, signifie accéder à une sexualité « fonctionnelle ». Le passage d'une identité sexuelle « organique » à une identité sexuelle « fonctionnelle », même s'il est vu comme naturel, parce que son rôle est ici avant tout culturel, exige une validation sociale. Mais, parce que la réalité qu'il recouvre est différente pour un garçon et pour une fille, les traitements appliqués respectivement à l'un et à l'autre, le sont aussi. A la continuité du parcours féminin est imposée une légitimation publique marquant l'ouverture de son organe sexuel de naissance à la fonction sociale correspondante. A la discontinuité originelle imposée au garçon en est superposée une autre, cette fois culturelle, l'adjonction d'une fonction à son organe, par le biais d'un réengendrement symbolique effectué par la communauté masculine. Dans ce contexte, acquérir une identité sexuelle adulte, c'est donc être un virtuel procréateur social, et c'est à cette condition que les relations sexuelles organiques sont autorisées.

Si la notion d'inceste est, comme nous l'affirmons, sous-tendue par la représentation d'une relation sexuelle mère-enfant où ce dernier est réduit à n'être qu'un objet dans le processus reproducteur, le transformer en adulte assumant sa reproduction dans les générations à venir, semble une mesure efficace pour le dégager de ce risque incestueux ; elle rend superflue l'édiction d'une prohibition. Toutefois, une telle transformation ne peut advenir qu'à la condition d'inverser la relation hiérarchique d'englobement dans laquelle l'individu est originellement placé, c'est-à-dire, à la condition de reconnaître le danger latent induit par la maternité. Ces conditions sont d'autant mieux remplies

dans les sociétés traditionnelles que celles-ci valorisent conjointement la procréation et une conception holiste et hiérarchique du monde (Dumont 1977).

La naissance d'un enfant est un événement qui participe à la perpétuation du groupe étendu de parents au sein duquel il a sa place. Procréer est moins une initiative individuelle qu'une participation sociale, collective, exigible de tout individu. Ceci conduit parfois à unir des partenaires non interféconds. A l'extrême l'un des deux conjoints peut être un défunt, l'autre aura pour charge de lui donner des descendants (Héritier 1985b). Ailleurs et pour une raison similaire, une femme stérile deviendra l'*époux* d'une femme fertile (Evans-Pritchard 1951).

Qu'il s'agisse d'une cause ou d'une conséquence, ce rôle social attribué à la procréation humaine rend compte du fait qu'elle est conçue comme émanant d'une force transcendante et, de ce fait, retenue, au plan culturel, comme facteur essentiel de la sexualité. Dès lors, « humaniser » la sexualité va consister à « culturaliser » la différence des sexes. Et puisque celle-ci repose sur une asymétrie naturelle qui apporte aux femmes une supériorité par rapport aux hommes, il lui est superposée une asymétrie culturelle strictement inverse : ce sont les hommes qui sont supérieurs aux femmes, en vertu du fait qu'ils sont les médiateurs privilégiés du transcendant. Cette deuxième relation hiérarchique résulte du travail culturel sur le corps, c'est-à-dire, au niveau même où s'est inscrite la hiérarchie naturelle. Ce faisant, les risques incestueux, au sens où nous l'entendons, sont combattus.

Qu'advient-il de l'inceste dans les sociétés occidentales modernes où, d'une part la sexualité humaine est conçue comme libérée des contraintes reproductrices, et d'autre part, est privilégiée une vision individualiste et égalitaire (Dumont 1983) ?

IV

En Occident, tout se passe comme si, pour « culturaliser » la nature humaine, il fallait démontrer l'absence de fondements de la différence des sexes, c'est-à-dire, de l'asymétrie naturelle en faveur des femmes. Le travail culturel, scientifique, sur le corps consiste à en obtenir un savoir sur le rôle reproducteur de l'homme et à déclarer en conclusion qu'il est équivalent à celui de la femme, puisque l'un et l'autre sexes possèdent les qualités requises pour procréer : attributs physiques (vagin/pénis), gonades (ovaires/testicules), gènes (chromosomes)

X/Y), hormones (œstrogènes/testostérone). Plus encore, en mettant en évidence la similitude des structures embryonnaires des caractères sexuels primaires, la biologie apporte la preuve irréfutable que les deux sexes sont, non seulement égaux, mais encore potentiellement identiques. Freud, en son temps, énonçait déjà que la bi-sexualité est à l'origine de toute histoire individuelle (Freud 1905). A partir de ces prémisses, il était logique qu'il traite l'enfantement, non en tant que fonction spécifique, mais en tant qu'appendice organique : l'enfant vient rendre à la femme sa dualité anatomique (Freud 1925). Ce glissement symbolique de l'organe à l'enfant obscurcit d'autant le réel du continent féminin.

Conjointement à cette symétrisation des rôles reproducteurs est effectuée une séparation technologique entre procréation et sexualité (contraceptions diverses, avortement, bébé-éprouvette). La gestion de la procréation est confiée à un tiers asexué, un organisme de santé situé à l'écart du milieu familial auquel revient la part exclusivement érotique de la sexualité (1).

Dans ce contexte, la reproduction est d'abord censée être un choix et une création individuels au sein d'un couple et non d'un groupe étendu de parents. Au niveau de cette famille restreinte, l'idéal individualiste amène à privilégier l'épanouissement de la personnalité de chacun, et non la transmission d'une identité familiale, collective. Paradoxalement, cette personnalisation va se référer à des stéréotypes portés dans les familles par les média qui tendent à privilégier la réalisation des sujets, hommes et femmes, au travers d'un statut socio-culturel productif mais non reproducteur.

De cet ensemble de phénomènes propres aux sociétés occidentales modernes, il s'ensuit quelques conséquences, d'une part sur la façon dont la procréation est appréhendée, d'autre part sur la transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre :

1° L'acquisition d'un statut social d'adulte est indépendante de l'acquisition d'une identité sexuelle.

2° L'identité sexuelle « adulte » est censée dériver directement de l'identité sexuelle de naissance : elle est désignée avant tout comme « organique ».

3° La complémentarité entre hommes et femmes sur ce plan anatomique — chacun est ce que l'autre n'est pas — instaure un rapport

(1) Le recours à des moyens anticonceptionnels, ainsi qu'à l'avortement est également présent dans les sociétés traditionnelles mais il est principalement du ressort des femmes et non d'une instance tierce, de même qu'il n'est pas aussi explicitement rattaché à une volonté de « libérer » la sexualité.

symétrique, équistatutaire entre eux, qui vient occulter l'asymétrie des fonctions reproductrices, par ailleurs niée.

4° A la symétrisation biologique des identités sexuelles se superpose la symétrisation des fonctions parentales dans la législation : en superposant de façon automatique, sans travail préalable (i.e. initiation), le statut d'homme-mari au rôle de géniteur-père, elle apporte à la paternité et à la maternité un aspect faussement symétrique.

5° Aucune injonction sociale ne vient exiger des parents qu'ils transmettent leurs pouvoirs reproducteurs à la génération de leurs enfants.

Or, nous avons tenté de montrer que l'inceste est une relation mère-enfant où ce dernier est confiné à un rôle d'objet dans la procréation. Puisqu'ici aucune procédure sociale n'intervient pour qu'il soit transformé en procréateur virtuel, tout se passe comme si, pour neutraliser l'aimantation « naturelle » à la mère, il suffisait que l'individu, homme ou femme, endosse un rôle socio-culturel asexué. Les femmes y gagnent un moyen, ailleurs et en d'autres temps, réservé exclusivement aux hommes. Nous sommes cependant en droit de nous demander si ces mesures situées sur un terrain hors reproduction sont d'une part, effectivement suffisantes pour inverser la relation hiérarchique d'englobement dans laquelle les uns et les autres sont précisément placés par la reproduction, et d'autre part, aptes à faire en sorte qu'ils assument sans dommage une éventuelle paternité ou maternité.

C'est dans cette optique que nous allons maintenant envisager brièvement la question de l'inceste dans les sociétés modernes. Nous considérerons d'abord ce qui est ici généralement appréhendé comme incestueux, une relation érotisée entre parents, où nous entrevoyons une problématique plus fondamentalement liée à la difficulté d'acquiescer une fonction reproductrice propre. Nous aborderons ensuite, de façon succincte, d'autres phénomènes propres à ces sociétés qui pour nous relèvent de l'« inceste », et que notre perspective comparative nous amène à interpréter comme des conséquences possibles de la disjonction conceptuelle et agie entre sexualité et procréation.

En ce qui concerne le premier point, rappelons qu'au niveau judiciaire, les poursuites qui sont perçues comme du ressort de l'inceste, même si ce dernier n'y est pas terminologiquement désigné comme tel, sanctionnent les relations sexuelles entre parents, et que ce faisant, elles atteignent principalement les pères et beaux-pères qui ont des relations sexuelles avec leur fille ou belle-fille (Maish 1970 ; Straus 1984 ; Scherrer 1984). Les relations sexuelles mères-fils sont pour leur part rarissimes (*ibid.*) et, à l'exception du cas où la mère n'a pas élevé

son fils (2), relèvent toujours de la pathologie, le fils étant soit débile profond (3), soit franchement psychotique, ce qui explique qu'elles soient révélées surtout en cours de traitement. Sans entrer dans les détails, notons que ces conséquences confirment en quelque sorte notre hypothèse selon laquelle l'inceste est une relation mère-enfant où ce dernier est maintenu dans un état d'objet par sa génitrice. Quant aux relations homosexuelles intrafamiliales, elles ne font généralement pas l'objet de plaintes. Elles sont évoquées lors d'interrogatoires judiciaires visant l'« inceste » père/fille, lors d'interviews, ou encore lors de thérapies. De plus, hormis les relations sexuelles mère-fille, rarissimes elles-aussi, elles n'entrent pas directement dans notre définition de l'inceste, nous avons donc choisi de ne pas nous y arrêter. Au contraire, les relations sexuelles (beau-)père/(belle-)fille vont nous permettre d'illustrer notre point de vue.

Auparavant, considérons la paternité dans le contexte occidental actuel. On connaît les symptômes masculins accompagnant la grossesse (This 1980), les épisodes délirants de certains hommes après l'accouchement de leur femme (Guyotat 1980). Nous proposons de voir dans cette pathologie les répercussions consécutives à l'absence de procédure adéquate autorisant le fils à reprendre le rôle de son père, lorsque la relation père-fils n'a pu la remplacer. Il semble alors qu'une façon efficace de se préserver soit de rester en marge de ce qui se passe, comme si on n'y était pour rien, ou encore de choisir une femme qui a déjà des enfants d'un autre, c'est-à-dire, de refuser d'assumer la seule part de la sexualité qui soit jugée dans d'autres sociétés comme véritablement adulte. Ceci nous conduit à envisager l'« inceste » (beau-)père/(belle-)fille sous un angle quelque peu différent de celui adopté habituellement.

Pour nous, ce type d'inceste se présente parfois comme le procédé par lequel l'un et/ou l'autre tente de se situer comme sujet à l'égard d'une fonction qui n'a pas été transmise à temps et qui est incarnée, pour les deux protagonistes, par la femme-mère. En effet, les anamnèses nous apprennent que dans la grande majorité des cas, l'histoire incestueuse débute lorsque le développement pubère de la fille apporte à son corps les attributs spécifiques de la féminité (Maish 1970). Elle est à l'image de sa mère, mais n'est précisément pas encore mère. Dès lors, ne peut-on dire que l'homme, impuissant à la mettre au monde et à assumer sa paternité, use de sa puissance sexuelle — opposée à

(2) Un cas nous a été rapporté par Joelle Oury. Un autre a fait l'objet d'un article dans un journal « grand-public ».

(3) Un cas que nous a rapporté le professeur Basquin.

son impuissance gestatrice — pour la faire naître en tant qu'être pleinement sexué, et éventuellement procréatrice ? De plus, on remarque que lors de cet « inceste », la fille, souvent, et notamment quand la justice n'intervient pas, en souffre peu, selon nous, et en accord avec M. Blévis (4), parce qu'il en cache un autre, autrement douloureux, l'inceste mère/fille. N'en constituerait-il pas le traitement palliatif ? En donnant à sa fille l'opportunité d'usurper sinon *de jure*, du moins *de facto*, le rôle maternel, l'homme offre une issue à la relation hiérarchique qui l'englobe dans sa mère ; à moins que celle-ci n'en soit la complice, comme pour mieux conserver sa toute-puissance. Chez les Samo, c'est sur la médiation du rituel que le père autorise sa fille à empiéter sur les prérogatives reproductrices de sa mère, qui cède l'un de ses pagnes comme pour mieux prouver sa bonne foi. Dans le premier cas de figure, la voie empruntée par le père le met au ban de la société, dans le second, au contraire, il confirme son statut social de père.

Tournons nous vers l'homosexualité, puisqu'en raison de sa situation marginale, elle est également douloureusement vécue et que, sous sa forme exclusive, elle est justement incompatible avec la procréation. L'impossibilité d'inverser la relation hiérarchique primordiale résultant de l'absence de procédure culturelle ouvrant l'accès à une fonction reproductrice propre ne rend-elle pas compte ici encore des deux facteurs importants retrouvés dans sa genèse : la fixation à la mère et la mauvaise relation au père (Rosolato 1968) ?

Dans l'homosexualité masculine, l'éviction de tout tiers féminin et le décalage générationnel très fréquent entre les partenaires, n'apparaissent-ils pas comme des mesures substitutives et malheureusement individuelles pour conforter l'identité masculine par contiguïté physique, par « auto-engendrement » ? Les deux cas particuliers de cette homosexualité, le travesti et le trans-sexuel, désignent le point d'identification qui les ancre à leur mère. Parce que le père n'a pu, seul, la supplanter, le fils la quitte en s'en appropriant un simulacre de dépouille, l'enveloppe extérieure. Le trans-sexuel a en outre le triste privilège de profiter du travail au corps de la science qui en tire le bénéfice de prouver, une fois de plus, que pour elle passer de l'homme à la femme n'est qu'un jeu d'organe, et sûrement pas un jeu d'enfant.

Quant à l'homosexualité féminine, reprenons le cas célèbre que Freud (1920) a eu à traiter et que Roublef (1978) choisit pour l'illustrer :

« Une jeune fille qui, à l'âge de treize ans, s'était occupée pas-

(4) Intervention lors du colloque sur l'inceste organisée par la revue *Patio* le 12-13 octobre 1985.

sionnement d'un bébé, s'intéresse à des femmes ayant l'âge de sa mère. A dix-huit ans, elle s'attache passionnément à une dame *de mauvaise réputation*. Une tentative de suicide l'amène à commencer un traitement avec Freud. Entre temps, sa mère a eu un enfant. On peut dire que, chez cette fillette, le désir d'avoir un enfant du père est déçu, puisque l'enfant, c'est la mère qui l'a. Elle réagit à cette déception et à son désir persistant par une homosexualité réactionnelle sur fond d'identification au père. Elle se tourne vers la dame et, dans son amour idéalisé, elle cherche encore ce qui lui manque. »

Nous proposons une lecture légèrement différente de cette histoire. A l'âge où une jeune fille est confrontée à sa double identité sexuelle, organique et fonctionnelle, elle cherche, en s'occupant d'un bébé, puis en multipliant les contacts avec des femmes ayant l'âge de sa mère, à s'identifier à celle-ci pour s'en détacher. En se substituant à son père là où il fait défaut, elle tente de s'octroyer elle-même les prérogatives que sa mère, comme le montrera sa nouvelle grossesse, n'est aucunement prête à lui céder. Abandonnant la partie en ce lieu, elle mise sa seule sexualité organique. Mais sur ce plan, une relation avec une femme, même si elle n'est pas sa génitrice, l'entraîne inexorablement dans le vécu incestueux qu'elle cherche à fuir avec tant de détermination. Elle s'y perd, et la mort se présente alors à elle comme solution de décollement. Si elle cherche encore ce qui lui manque, ce qui la rendrait égale à sa mère, c'est qu'en empruntant la voie homosexuelle, elle ne le trouvera jamais.

Dans les sociétés traditionnelles, l'homosexualité n'est pas exclue des rituels, mais elle est ici le contraire d'une activité incestueuse, car elle accompagne toujours la passation des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre (cf. par exemple Kaberry 1939 ; Herdt 1984). De ce point de vue, il serait malvenu que la mère enfante alors que sa fille, qui vient d'accéder à cette possibilité, ne l'a pas encore exploitée. Dans certaines sociétés, les garçons séparés de leur mère sont parfois astreints à pratiquer la fellation sur des hommes plus âgés. En absorbant la substance des vrais hommes, ils sont censés renforcer leur identité, grandir plus vite pour devenir des hommes susceptibles de vivre moins périlleusement leurs relations ultérieures aux femmes. Une fois de plus, si la culture inscrit ses limites, elle accroît cependant ici le champ des possibles en combattant de front l'inceste.

On peut enfin se demander si, hors des situations extrêmes, l'avortement qui marque le début de la vie sexuelle de nombreuses jeunes femmes ayant refusé la contraception qu'elles avaient à portée de main (Protheroe 1978), ne représente pas une alternative normale, voire

saine, pour vérifier le fonctionnement reproducteur de leur corps lorsqu'elles n'ont pas d'autre moyen, même et peut-être surtout si elles souhaitent ne plus y avoir recours ultérieurement ; à condition toutefois qu'elles puissent supporter ce cheminement solitaire qui leur assure qu'elles sont virtuellement égales à leur mère. Dans cette perspective, l'anorexie mentale de l'adolescente — pathologie spécifiquement occidentale et qui met en jeu le rôle reproducteur — se présente, au contraire, d'emblée comme échec du choix individuel opéré pour inverser la relation hiérarchique induite par la maternité. On sait que la maigreur extrême, la disparition des règles effacent les signes de la féminité adulte (Lisoprawski et Moisseff 1984) (5). Par son refus alimentaire, l'adolescente engage alors un combat toujours inégal avec sa mère, puisqu'en le situant sur le terrain de l'oralité, et non des identités sexuelles qu'elles possèdent l'une et l'autre, elle se retrace elle-même dans le rapport d'englobement où elle était au départ. Au lieu de diminuer la toute-puissance de sa génitrice, elle la renforce et s'y enferme. Pour arrêter ce drame où l'une est dévorée par l'autre, l'introduction sur la scène où il se produit d'un tiers, père et/ou thérapeute, révèle la nécessaire intervention du socius. A l'inverse, dans sa quête solitaire d'une réussite sociale à tout prix, en dépit de ce que laisse espérer l'idéal « organique », la jeune femme abandonne sa sexualité, toujours fortement appauvrie sinon inexistante. En outre, elle mise sa vie, comme si son incapacité à assumer sa potentielle reproduction ne pouvait que l'entraîner dans la mort.

*
* *

Nous nous sommes efforcée de démontrer l'universalité de la problématique de l'inceste en la situant au plan de la maternité qui a fait l'objet, de tout temps et en tous lieux, d'une élaboration culturelle complexe. Notre approche comparative nous a permis de mettre en évidence le caractère indispensable de l'inversion de la relation hiérarchique d'englobement imposée par la maternité afin que l'individu devienne sujet, c'est-à-dire apte à assumer un statut social qui lui soit propre. On peut alors se demander si l'efficacité de la cure analytique, par ailleurs très ritualisée, n'est pas due au fait qu'elle favorise cette inversion en substituant à la première relation hiérarchique mère-

(5) Chez les Samo du Burkina Faso : « une femme sans règles est donc celle qui n'est jamais sortie de l'état d'enfance, qui n'a pas de destin autonome et subit une loi qui lui vient de sa mère. » Et une femme stérile « sera en ce monde comme si elle n'avait pas vécu. » (Héritier 1978 : 393).

enfant, une relation hiérarchique et culturelle entre analyste et analysant, où il est exigé de ce dernier une participation active. Somme toute, lorsqu'elle aboutit à la naissance d'un nouvel analyste, elle prouve d'autant mieux qu'elle est apte à assurer la transmission des rôles.

BIBLIOGRAPHIE

- DARMON P., *Les mythes de la procréation à l'âge baroque*, Paris, J.J. Pauvert, 1977.
- DOUGLAS M., « Virgin Birth », *Man* N.S., 4, 1969.
- DUMONT L., *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie moderne*, Paris, Gallimard, 1977.
- « Vers une théorie de la hiérarchie », Post-face à *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard [1966], 1979.
- Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *Parenté et mariage chez les Nuer*, Paris, Payot [1973], 1951.
- FREUD S., « Trois essais sur la théorie de la sexualité », Paris, Gallimard [1962], 1905.
- Totem et tabou*. Paris, Payot, [1947], 1912.
- « Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine », *Revue Française de Psychanalyse* Vol. 6, n° 2 [1933], 1920.
- « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », in S. Freud, *La vie sexuelle*, Paris, PUF [1969], 1925.
- GUYOTAT J., *Mort/naissance et filiation*, Paris, Masson, 1980.
- HENRY T., *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Publications de la Société des Océanistes n° 1 [1962], 1928.
- HESNARD A., *La sexologie normale et pathologique*, Paris, Payot, 1959.
- HERDT G.H. (éd.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley, University of California Press, 1984.
- HERITIER F., « Fécondité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in *Le Fait féminin*, Paris, Fayard, 1978.
- « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in M. Augé et C. Herzlich (eds), *Le sens du mal*. Paris, Archives Contemporaines, 1984.
- « Entretien », *Cahiers du L.A.S.A.* (Caen), n° 3 (L'inceste), 1985a.
- « La cuisine de Jupiter : réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme* XXV (2), 1985b.
- HOUSEMAN M., « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes* Vol. 54 n° 1, 1985.
- JOURNET O., « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse Casamance », in N.-Cl. Mathieu (ed.) *L'arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme, Paris, EHESS, 1985.
- KABERRY P., *Aboriginal Women: Sacred and Profane*. London, Routledge, 1939.
- LABRUSSE C., « Droit du mariage », in *Encyclopedia Universalis*, Vol. 10, 1978.
- LAVONDES H., « Kaa : l'île aux Femmes », in *Terre et mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*, Thèse d'état, Paris, 1975.
- LEACH E. « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1966, 1967.

- LEVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté* 2^e édition. Paris, Mouton, 1967.
- LA FONTAINE J.S., « Ritualisation of Women's Life Crises in Bugisu », in J.S. La Fontaine (ed.) *The Interpretation of Ritual*. London, Tavistok, 1982.
- Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth, Penguin Books, 1985.
- LEBOVICI S. « L'Œdipe et l'inceste », *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences Psychosociales et Neurobiologiques* (Bobigny), n° 24, 1984.
- LINCOLN B., *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- LISOPRAWSKI A., et M. MOISSEEFF, « Les examens complémentaires dans l'anorexie mentale : bilan, évolution et hypothèses de recherche », *Semaine des Hopitaux de Paris*, Vol. 60, n° 30, 1984.
- MAISH H. « L'inceste ». Paris, Laffont, 1970.
- MOISSEEFF M., « De la procréation à la sexualité : une approche anthropologique de la différence des sexes », *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences Psychosociales et Neurobiologiques* (Bobigny), n° 36, 1985.
- NEEDHAM R., « Remarques sur l'analyse de la parenté », in R. NEEDHAM (ed.) *La parenté en question*, Paris, Le Seuil [1977], 1971.
- PANOFF M. & M. PERRIN, *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Paris, Payot, 1973.
- PROTHEROE C. « Problèmes psychanalytiques posés par les avortements », *Confrontations Psychiatriques* n° 16 (Descendance et natalité), 1978.
- RASSAT M.-C., « L'inceste et sa prohibition », *Cahiers du L.A.S.A.* (Caen), n° 3 (L'inceste), 1985a.
- RICHARDS A.I., *Chisungu: A Girls'Initiation Ceremony in Northern Rhodesia*. London, Faber, 1956.
- ROHEIM G., *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*. Paris, Gallimard [1970], 1945.
- ROSOLATO G., « Perversions sexuelles », *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*, Psychiatrie, T.III, 1968.
- ROUBLEF I., « Homosexualité féminine », *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 8, éd. 1978.
- RUFFIE J., *Le sexe et la mort*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1986.
- SCHNEIDER D.M., « The Meaning of Incest », in *The Journal of Polynesian society*, Vol. 85 n° 2, 1976.
- SINDZINGRE N., « Le plus ou le moins : à propos de l'excision », *Cahiers d'Études Africaines*, 65, XVII (1), 1978.
- SCHERRER P., « L'inceste dans la famille », *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences Psychosociales et Neurobiologiques* (Bobigny), n° 24, 1984.
- SPENCER Sir B. et F. GILLEN, *The Arunta: A Study of a Stone-Age People*, London, Macmillan, 1927.
- SPIRO M.E., « Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: an essay in cultural interpretation », *Man* n° 3, 1968.
- STRAUS P., « Quelques données épidémiologiques sur l'inceste », *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences psychosociales et Neurobiologiques* (Bobigny), n° 24, 1984.
- THIS B., *Le père: acte de naissance*, Paris, Le Seuil, 1980.
- TURNER V., « Betwixt and Between: The Liminal Period in rites de passage », in *The Forest of Symbols*, London, Cornell University Press, 1967.
- VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard, [1981], 1909.
- VAN LIER H. et al., « Sexualité humaine », in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 14, 1978.

LE DÉVELOPPEMENT DU SELF INDIEN

Alan Roland

Traduit de l'anglais par François Péraldi

Les modèles du développement psychologique depuis la petite enfance jusqu'à l'enfance et parfois l'adolescence, occupent une place centrale dans la réflexion psychanalytique. Le premier de ces modèles est celui que Freud proposa pour les différents stades du développement psychosexuel ; ce furent ensuite les stades du développement psychosocial selon Sullivan, Erikson et Mahler, puis les découvertes de Mélanie Klein sur le développement des relations d'objet pendant la première enfance, plus récemment enfin, les hypothèses formulées par Kohut et ses collaborateurs dans leur psychologie du self sur les besoins et les déficits du développement ayant rapport au narcissisme (1). Le psychanalyste a absolument besoin d'un ou de plusieurs de ces modèles. Ils lui servent de cadre théorique pour comprendre les difficultés présentes de ses patients en fonction de leurs conflits et de leurs déficits passés. Bien que ces modèles ne reposent que sur des données cliniques basées sur l'observation d'occidentaux et de leur manière d'élever les enfants, on a cependant pu croire qu'ils étaient universels. On les a donc utilisés comme des étalons pour évaluer le développement et la normalité d'individus appartenant à d'autres cultures (2).

Bien que mes recherches cliniques en Inde n'aient pas eu directement pour but de rassembler des données afin de construire un nouveau paradigme du développement, il se trouve toutefois qu'entre les anthropologues, les psychanalystes et les psychologues le consensus sur les grandes questions concernant l'éducation et le développement des enfants est tel qu'il m'a semblé nécessaire de redéfinir un nouveau modèle du développement propre au self familial en Inde. Même si le travail de recherche en psychanalyse et en psychologie sur le développement psychologique de l'indien est loin d'être aussi considérable que ce qui a été fait pour l'occidental — et plus particulièrement aux États Unis et en Grande Bretagne — il y a néanmoins suffisamment d'observations et de matière pour pouvoir esquisser les grandes lignes de ce modèle, non sans avoir effectué des recherches supplémentaires afin de préciser ce qu'on sait déjà. La mise au point d'un

modèle propre au développement familial du self familial indien permettra d'éviter des comparaisons insidieuses avec le modèle occidental — établi, lui, en faveur d'un self individualisé — dans lesquelles l'indien se trouve toujours défavorisé. Ce modèle du développement du self familial renforcera mon hypothèse de base qui est la suivante : le fonctionnement et le développement psychologiques des individus diffèrent nettement dans le contexte de civilisations différentes. Dans la présente étude, j'aborderai l'éducation et le développement des enfants en fonction des divers aspects de la réciprocité symbiotique.

Pour comprendre la manière dont on élève généralement les enfants en Inde, il faut tout d'abord bien connaître la dimension culturelle et sociale de la place de la femme dans les relations hiérarchisées qu'elle a avec sa famille étendue ; en particulier avec son mari et sa belle-mère. Bien que dans la littérature on ait souligné avec beaucoup d'emphase le statut d'étrangère de la jeune épouse qu'on relègue à l'échelon le plus bas de la hiérarchie lorsqu'elle entre dans sa belle-famille — ce qui semblerait plus vrai au Nord de l'Inde qu'au Sud où la jeune épouse est souvent déjà apparentée à sa future belle-famille (3) — il est aussi évident qu'elle joue un rôle vital dans la continuité, le développement et la prospérité de la famille. De plus, il est essentiel qu'elle soit traitée comme une étrangère afin que sa sexualité soit bien distinguée de celle de la mère, des sœurs et des tantes de son mari (4). La culture hindoue insiste tout particulièrement sur le fait qu'une femme n'est vraiment reconnue comme telle, avec la place qui lui revient, que lorsqu'elle devient mère et qu'ainsi elle conserve et transmet à ses enfants les diverses traditions culturelles... ce qui est essentiel pour la famille, comme Manisha Roy et Sudhir Kakar l'ont clairement montré (5) dans le fait que la femme n'acquiert son statut de femme que lorsqu'elle a des enfants, et en particulier des fils.

La considérable implication affective de la mère auprès des enfants dépend, pour une grande part, de la structure des relations dans la famille étendue que j'ai étudiée ailleurs. Lorsque la relation maritale est, comme le veut la tradition, peu investie — en particulier lorsque le couple vit dans la famille du mari — que ce dernier a gardé des liens émotionnels intenses avec sa mère, et que les sexes sont socialement séparés, la femme se tourne vers d'autres femmes, parfois vers un jeune beau-frère, mais surtout vers ses enfants pour satisfaire son besoin d'intimité (6). Les liens qui l'unissent à ses fils prennent avec les années une importance considérable et deviennent pour elle un facteur essentiel d'élévation dans la hiérarchie familiale au fur et à mesure qu'ils grandissent. Bien que la chose ait été souvent relevée dans la littérature anthropologique ou psychanalytique, il m'est apparu

dans mon expérience clinique que les liens entre la mère et la fille peuvent être également très intenses, quoiqu'ils soient différents de ceux qui unissent la mère et le fils.

Un modèle de développement : la réciprocité symbiotique.

D'innombrables auteurs ont remarqué qu'en plus de la mère, les personnes maternantes — grand-mères, tantes, frères et sœurs plus âgés, cousins et cousines, domestiques — apportent au jeune enfant des gratifications émotionnelles et physiques considérables, parfois jusqu'à sa quatrième année. Dans la tradition culturelle, l'enfant et sa mère sont une seule et même substance, donc étroitement unis. Certains auteurs ont abondamment parlé de faiblesse, mais d'un point de vue d'occidental. Il est rare en effet qu'un enfant soit sevré avant l'âge de deux ou trois ans. Il y a par conséquent beaucoup d'occasions de contacts physiques et même sensuels dans la façon de s'occuper et de tenir l'enfant, qu'on laisse rarement seul. Ceci est particulièrement manifeste dans les manières de lit car — même s'il y a de la place dans le reste de la maison, ce qui n'est pas souvent le cas — l'enfant dormira dans le lit de sa mère ou de ses parents jusqu'à ce qu'un nouveau-né l'en chasse ou qu'il devienne trop grand. Le dernier de la famille, surtout si c'est une fille, dormira longtemps auprès de sa mère parfois jusqu'à son adolescence, voire même jusqu'à son mariage. Sunika, l'une de mes patientes qui est devenue médecin, était la dernière des cinq enfants et elle a dormi dans le lit de sa mère jusqu'à l'âge de treize ans, ce qui n'est pas un cas isolé. Lorsque l'enfant quitte le lit maternel, ce n'est pratiquement pas pour dormir seul — cela n'arrive presque jamais — mais pour rejoindre un de ses frères et sœurs, un oncle ou une tante. Ceci est également le cas pour les petites japonaises (7). *Dans les relations familiales en Inde, il faut éviter à tout prix la séparation et la solitude.* La dépression et l'interdépendance sont infiniment plus recherchées et valorisées que l'autonomie et la séparation. Chaque fois qu'elle le pourra — et il arrive que certaines responsabilités l'en empêchent — la personne maternante prévient les frustrations, les angoisses et la tristesse de l'enfant en lui accordant immédiatement ce qu'il désire, en l'aidant et en le protégeant plus que nécessaire. Ces attentions détournent le jeune enfant de toute velléité d'affirmation de soi et de toute possibilité de conflit avec la personne maternante, y compris pendant la période de l'apprentissage de la toilette qui est pratiquement dépourvu de conflits anaux (8).

Au cours d'une séance de psychothérapie, Menakshi me rapporta les reproches que lui avait adressés sa belle-mère, une Anglaise, parce

qu'elle n'imposait pas de limites à son fils de deux ans et demi. « Comment pouvez-vous ne pas lui imposer de limites ! Un de ces jours il se sauvera dans la rue et se fera écraser. » Ce à quoi Menakshi rétorqua : « Mais comment une mère pourrait-elle imposer des limites ? » Ce qu'elle ne lui dit pas, par contre, c'est que si son fils se trouvait dans une situation dangereuse, elle l'en détournerait par une gentillesse. Ainsi que l'a souligné Sudhir Kakar, le degré de gratification maternelle et d'intimité de la relation mère-enfant en Inde est sans commune mesure avec le maternage normal dans la culture américano-européenne (9).

On peut déjà se douter de la manière dont ces relations maternantes hypergratifiantes favoriseront le développement des structures psychologiques spécifiques de la réciprocité symbiotique. Ce séjour prolongé dans la matrice maternante fortifie un sens du self qui inclut plus intensément la nous-ité et une interconnection beaucoup plus étroite des images intériorisées du self et d'autrui, les frontières du moi sont plus perméables aux échanges affectifs et à une communion émotionnelle intense avec autrui, tandis que simultanément il est permis à un self privé de se développer ; une empathie puissante se joint à une sensibilité extrême à la communication non-verbale. La constance de la proximité physique et des gratifications provoquent ainsi un grand besoin de dépendance dans un self sensuel et puissamment libidinalisé avec des traits oraux fortement accentués (10). Du fait de ce maternage omniprésent, l'enfant a beaucoup moins besoin d'objets transitionnels... (11) éléments essentiels qui favorisent la séparation-individuation chez l'enfant occidental. Ce maternage intense crée de surcroît un noyau interne de bien-être et un sentiment profond de protection doublé de l'espoir qu'autrui viendra toujours à la rescousse en cas de conflit grave ou de privation sévère (12).

Simultanément, une trop grande différenciation du self ou séparation d'avec la mère est subtilement inhibée par les gratifications et l'intimité accordées à l'enfant. Là encore, le contraste est frappant avec les frustrations optimales que l'enfant occidental doit subir pour que la séparation intérieure d'avec sa mère s'accomplisse. De fins observateurs comme le Dr. Bhutta et Hoch ont fait remarquer que si l'on trouve en Inde beaucoup d'affection, de gratifications physiques et émotionnelles et beaucoup d'empathie pour les besoins de dépendance de l'enfant, on en trouve beaucoup moins pour ses besoins d'autonomie et d'individualisation qui sont, là encore, centraux dans les processus de séparation-individuation de l'enfant occidental (13).

Chez l'enfant indien, l'individuation dans la sphère sociale se fait de deux manières : la première est la reconnaissance explicite et indi-

viduelle des tempéraments très différents des gens, de sorte que les parents acceptent tout naturellement des inclinations extrêmement diverses chez leurs enfants (14), même si chaque individu demeure profondément enchâssé dans la matrice sociale... ce qui provoque un nouvel équilibre asymétrique tout à fait frappant. La seconde manière se fait par l'éducation en général qui cherche à développer chez l'enfant une compétence personnelle de l'ego pour une sensibilité aux contacts humains, à l'environnement et aux échanges affectifs ; voire même des talents plus spécifiques communs à une famille particulière, à une caste ou à une culture communale. Dans les familles modernes et urbanisées auxquelles la plupart de mes patients appartenaient, les individus ont souvent un haut degré d'éducation et un grand talent professionnel et technologique, tandis que dans les communautés artisanales plus traditionnelles, on trouve plutôt des compétences techniques et interpersonnelles propres aux familles de telle caste particulière (15).

Tout le monde a pu remarquer les liens extraordinairement étroits qui unissent la ou les figure(s) maternelle(s) et l'enfant, garçon ou fille, pendant son développement. Le lien intérieur et profond du fils pour sa mère dure toute la vie. La puissante attraction de l'homme pour la matrice maternelle semble être reliée à une intense gratification sensuelle, à des sentiments d'alliance omnipotente avec une mère toute-puissante mais également à une vulnérabilité due soit à l'intrusion de la figure maternelle chez l'enfant, soit à l'usage narcissique qui en est fait. En voici un exemple clinique : un patient du nom de Ravi ne parvenait pas à s'organiser pour écrire une série d'articles dans sa discipline, à laquelle il lui semblait pourtant qu'il pouvait apporter quelque chose. Ses difficultés d'organisation et d'auto-discipline purent être en partie rattachées au fait que sa mère l'avait toujours comblé sans pratiquement jamais poser de limites. Faisant le lien avec un rêve qu'il me raconta, il se rappela qu'il prenait son bain avec sa mère jusqu'à l'âge de huit ans et que jusqu'à onze ans il lui frictionnait les jambes et les pieds. Ce n'est qu'au cours d'une autre séance, lorsqu'il se rappela une visite à sa grand-mère qui, elle, lui imposait des limites strictes qu'il put commencer à écrire.

Le côté sombre ou la dimension psychopathologique (16) de cette intense relation mère-fils tend à se manifester lorsqu'il y a, de part et d'autre, le sentiment d'une alliance omnipotente : c'est-à-dire lorsque le fils et la mère nourrissent des sentiments intérieurs profonds de pouvoir, avec peu ou pas de contraintes sur ce qu'ils veulent et/ou doivent faire, aussi longtemps qu'ils se sentent liés l'un à l'autre. En voici un exemple : deux analystes de Bombay ont remarqué que les

hommes d'affaires qui appartiennent à certains groupes d'affaires, ou *bania*, où les pratiques ne sont pas toujours très honnêtes, ne ressentent aucune culpabilité aussi longtemps qu'ils maintiennent une forte relation symbiotique avec leur mère. Les mères semblent se délecter du succès de leurs fils et ne pas se préoccuper de leur malhonnêteté en affaires, en conséquence de quoi les fils se sentent soutenus et tout-puissants dans ce qu'ils entreprennent. Tout va bien aussi longtemps que leur relation se maintient (17).

Tandis que les anthropologues et les psychologues mettent surtout l'accent sur l'intimité de la relation mère-fils, mon expérience clinique m'a permis de constater que la fille peut, elle aussi, demeurer symbiotiquement liée à sa mère, dans un rapport d'intimité émotionnelle intense. Ceci est particulièrement vrai lorsque sa fille est la plus jeune des enfants, ou la seule fille. Saida et Shakuntala en sont de bons exemples, mais ce fut aussi le cas de deux autres patientes, Sunita dont j'ai parlé ci-dessus, et Rashi. Rashi, une femme musulmane mariée, trouvait difficile de vivre séparée de sa mère bien qu'elle fût elle-même mère de trois enfants. Elle avait été la préférée parmi ses sept frères et sœurs et elle se considérait comme une copie conforme de sa mère.

D'une manière générale, la mère attend beaucoup de ses filles qui non seulement doivent transmettre la culture de la famille, mais aussi les habitudes et traditions de la caste. Ainsi, Shakuntala a renoncé à un mariage d'amour avec un homme qui appartenait à une autre communauté, parce que cela risquait d'interférer avec la transmission des valeurs de sa propre communauté. Mais dans le même temps, au sein de cette étroite relation à sa mère, la fille est moins gratifiée que le garçon et mieux entraînée que lui pour promouvoir coutumes et traditions et ce, dès son plus jeune âge. De plus, les liens de la fille avec la mère et avec la famille dans laquelle elle naît continuent même après le mariage. Une partie du travail avec Saida a consisté à lui permettre de se dégager de sa belle-mère afin de rétablir avec sa propre mère les contacts plus intimes qu'elle souhaitait, à l'image de ses belles-sœurs mariées qui avaient continué de les entretenir avec leur mère.

Le lien intense de la fille pour sa mère peut donc être transféré sur la belle-mère, comme ce fut le cas pour Saida. Sa vulnérabilité devant sa belle-mère tenait en partie au fait qu'elle s'attendait à retrouver avec elle la même intimité et les mêmes gratifications qu'avec sa mère dont elle avait été la benjamine et la préférée. Mais lorsqu'elle s'aperçut que sa belle-mère préférait ses propres filles, comme c'est en général le cas, en tant que partie intégrante de la famille, Saida se sentit une étrangère, en fut profondément blessée et devint folle de rage. Je pense que cette dynamique inconsciente est presque toujours présente, quoi-

que à des degrés variables dans la plupart des conflits entre les belles-filles et leur belle-mère. Menakshi, elle, souffrait du peu d'implications émotionnelles de sa belle-mère anglaise, avec elle et avec son fils, manifestant ainsi qu'elle attendait beaucoup plus de relations avec une belle-mère.

Des modèles de développement en Inde et en Amérique

Je voudrais revenir maintenant à la question des modèles psychanalytiques du développement afin de souligner les contrastes entre l'Inde et l'Amérique. Les analystes américains contemporains, comme Erikson, Mahler, Menaker et Rank (18), ont clairement établi dans leurs schémas du développement, que le jeune enfant manifeste une tendance naturelle à s'autonomiser, à s'auto-différencier en se séparant de sa mère, avec tous les processus intra-psychiques que cela implique et que Mahler a décrits dans sa recherche au long-cours avec des enfants entre six mois et trois ans. Bien sûr, l'attitude de la mère vis-à-vis de son enfant joue un rôle crucial dans ce que Mahler a nommé « le processus de séparation-individuation ». Le passage de l'enfant américain par ce processus implique une attitude double de la mère qui doit, d'une part, être partie prenante dans les explorations et le comportement de distanciation de son enfant et l'y encourager, tandis que d'autre part elle doit aussi être émotionnellement disponible aux incessants revirements de son enfant en quête de réassurance devant la séparation et lui venir en aide. L'enfant pourra alors intérioriser ces différentes attitudes et la disponibilité de sa mère, qui lui feront ressentir intimement la force intérieure de sa présence et de son soutien permanent.

Lorsqu'on compare l'éducation des enfants et ses effets en Inde et en Amérique, on doit conclure que les attitudes et les modes relationnels précoces dans la matrice maternelle jouent sur des registres très différents du potentiel infantin, et que ces registres seront organisés selon des structures et des thèmes très différents. *Nous ne pouvons pas affirmer qu'une structure est nécessairement mieux que l'autre, mais nous pouvons dire que chacune d'elles joue un rôle essentiel dans l'adaptation et qu'elles sont appropriées à leur contexte socio-culturel respectif dans la mesure où elles sont le produit des principes culturels de la civilisation en question.* Ainsi la séparation-individuation et une inhibition relative de la gratification et de la dépendance sont-elles fondamentalement articulées au self individualisé de l'individualisme américain; tandis qu'en Inde les divers aspects du développement

qu'implique la réciprocité symbiotique sont fondamentalement orientés vers l'organisation qualitative des relations hiérarchisées et personnalisées. Mais ces registres majeurs du développement ne doivent pas dissimuler les registres mineurs dans chaque société. Même si les enfants indiens maintiennent une relation fusionnelle intime avec leur mère, ils se différencient néanmoins, jusqu'à un certain degré, de la matrice maternelle; tandis que les enfants américains, comme l'ont souligné récemment Kohut et ses collaborateurs (19), conservent leur vie durant un certain degré d'intensité émotionnelle en dépit de leur fonctionnement fortement autonome et individualiste. *Chaque culture fixe ainsi sans le savoir son propre éventail de développement psychologique dans sa manière d'élever les enfants qui est appropriée aux structures générales du fonctionnement social de l'adulte.*

Il nous faut maintenant examiner un facteur du développement qui passe généralement inaperçu: la remarquable congruence entre les thèmes du potentiel infantin précoce autour duquel s'ordonne l'espace matriciel maternel des premières années, et les variations sur ces thèmes fondamentaux qui apparaissent pendant l'adolescence et sont socioculturellement structurés. Ainsi, les thèmes dominants de l'éducation première de l'enfant au moment de la séparation, de l'individuation et de l'autonomie sont rejoués lors de l'accentuation de la séparation de l'adolescent(e) d'avec sa famille en raison de son appartenance à des groupes de camarades et d'un élargissement de son autonomie — dans la mesure où il lui faut progressivement faire un choix judicieux entre des options cruciales en ce qui concerne l'éducation, la vocation, l'appartenance sociale, le mariage, les systèmes de valeurs, etc. L'éducation de l'Indien, par contre, en favorisant la nous-ité, les échanges affectifs et la sensibilité empathique, conduit imperceptiblement à une adolescence où le garçon comme la fille resteront pris dans une relation d'interdépendance avec la famille étendue qui prend pour elle, ou pour lui, les décisions importantes en ce qui concerne son futur: c'est-à-dire son éducation, sa vocation, son mariage, son appartenance sociale tout en lui fournissant le cadre général de son système de valeurs — le tout étant d'ailleurs très fortement influencé par la caste à laquelle la famille appartient. Alors que l'adolescent américain est psychologiquement emporté dans le *Sturm und Drang* de la création de sa propre identité, avec tous les conflits, moratoires et résolutions que cela comporte, l'adolescent indien des sociétés traditionnelles passe progressivement de l'enfance aux responsabilités de l'adulte sans pratiquement traverser aucun conflit — son souci dominant sera de s'adapter à sa nouvelle position de jeune adulte où il lui faudra soigneusement se plier aux diverses exigences de la hiérarchie

structurelle. B.K. Ramanujam a remarqué que, dans la société indienne traditionnelle, l'adolescence ne constitue pas à proprement parler une étape psychologique en soi comme en Occident (20). *L'enfance et l'adolescence de l'américain sont essentiellement psychologiquement orientées vers la création progressive d'une identité propre, alors que l'enfance et l'adolescence de l'indien sont orientées vers le développement d'un self relationnel et familial ainsi que vers une transformation du self qui conduit à des qualités plus subtiles (gunas) et à une force intérieure plus grande (shakti)... ce que dans le langage courant on nomme : devenir une meilleure personne.*

Pour le lecteur qui ne s'intéresse pas à la psychanalyse et conserverait quelques doutes sur la comparaison entre les effets de l'éducation des enfants en Inde et en Amérique pendant leurs premières années, il sera intéressant de rapporter ici les observations de Madame Bim Bessel, directrice de *The Playhouse School*, une école maternelle avancée à New Dehli où quatre vingts pour cent des enfants sont indiens et appartiennent aux classes supérieures ou moyennes-supérieures et occidentalisées, quinze pour cent sont occidentaux, le reste étant japonais. Madame Bim Bessel a remarqué que les enfants indiens, même à l'âge de deux ans et demi, sont beaucoup plus sensibles aux relations au sein du groupe, que ce soit entre eux ou avec leurs professeurs, que les enfants occidentaux qui manifestent davantage d'autonomie dans leur travail, plus d'initiative et également d'indépendance ; les enfants japonais, quant à eux, sont beaucoup plus orientés vers la réussite scolaire et l'acquisition de talents que les enfants indiens et occidentaux (21). Ces observations viennent confirmer les différences entre les effets de l'éducation des enfants et sa fonction fondamentale d'adaptation à des milieux socio-culturels très différents.

À un niveau moins formel, on peut aussi prendre en compte les commentaires de collégiennes de seize ans du *Jai Hind College* à Bombay, après qu'elles aient vu un film canadien sur des enfants de deux à trois ans à la maternelle et chez eux. Ces collégiennes remarquèrent que ces enfants exploraient plus activement leur environnement et jouaient davantage avec leurs jouets que des enfants indiens du même âge, tandis que les maîtresses d'école et les mères étaient beaucoup moins protectrices que la figure maternelle indienne typique... du moins telles que les choses se passent dans leurs familles des classes moyennes et supérieures (22). On peut en conclure que l'enfant indien de deux à trois ans est intéressé par les relations humaines là où le petit occidental l'est par l'environnement... ce qui, dans ce cas-ci, tend à être confirmé par les recherches de Margaret Mahler et de ses associés (23).

Plus proche de ma propre expérience, je peux apporter un exemple plus spécifique des effets différents de l'éducation des enfants sur la formation de frontières entre le self et les autres, en évoquant les vicissitudes de notre fils à Bombay qui, est-il besoin de le dire, provoquèrent notre inquiétude, alors qu'il était âgé de cinq ans et demi. Après un bon départ d'environ trois mois en Inde, il commença à avoir des cauchemars où des monstres nageaient dans sa piscine favorite, et à manifester une compulsion symptomatique à toucher son visage. Un jour, j'ai remarqué qu'il avait construit un fort ou un rempart avec des blocs de lego entre son lit et celui de la *ayah* (femme de ménage) qui était de l'autre côté de la chambre. Quelques jours plus tard, son fort avait reculé dans un petit coin de la pièce, les combattants étaient maintenant acculés le dos au mur. Rien de ce que sa sœur aînée ou lui purent nous dire ne nous fournit le moindre indice quant à ce qui le perturbait si intensément. Je lui fis passer un Rorschach, un Bender-Gestalt et un test d'aperception pour enfant (24), mais ils ne firent que confirmer la présence d'une intense angoisse intérieure. Ce n'est que plus d'un mois plus tard, après que nous eûmes passé un week-end à Mont Abu... une résidence d'été dans les collines et un centre de pèlerinage à Gujerat... et que nous eûmes envoyé notre ayah à Bombay alors que nous venions de séjourner pendant deux semaines à Ahmedabad, que je pus me faire une idée de ce qui troublait l'enfant. Lorsque notre ayah nous eut quittés, les enfants l'appelèrent spontanément Shirpurnika, du nom d'une démonsse de l'amour (25).

Ils nous racontèrent alors comment elle avait l'habitude, lorsque nous nous absentions, de prendre notre fils dans ses bras et de l'embrasser, tout comme le faisaient les filles adolescentes de nos voisins. Elles avaient également essayé d'agir de la même manière avec notre fille, mais les frontières qu'elle avait établies entre elle et le monde extérieur étaient si solides qu'elle put repousser quiconque essayait de les franchir. Notre ayah, elle-même mère de quatre enfants, nous avait été chaleureusement recommandée et elle avait un sens aigu de ses responsabilités. Il était évident qu'il ne s'agissait que du mode de maternage propre à l'Inde et nullement d'une quelconque tentative sexuelle. Ce n'est que lorsqu'elle revint de Bombay et que je pus lui faire comprendre, ainsi qu'aux petites voisines, de la façon la plus diplomatique possible, qu'il ne fallait pas qu'elles touchent à notre fils, que tous ses symptômes disparurent. Il m'est apparu clairement que mis à part l'élément de sur-stimulation que tout ceci avait représenté pour un garçon américain en pleine période œdipienne, *le maternage normal en Inde produit une intimité infiniment plus grande et par conséquent*

des barrières infiniment moins solides entre le self et l'autre que le maternage américain... même s'il appartient à la variété juive la plus attentionnée et la plus gratifiante. Bref, en franchissant les barrières extérieures du moi de notre fils, notre ayah avait provoqué chez lui une grande angoisse qui avait donné naissance à des mécanismes de défense inconscients pour lutter contre cette angoisse et reconstruire ces barrières. Le maternage de notre ayah n'aurait pas provoqué d'angoisse chez un enfant indien dont les barrières extérieures du moi sont beaucoup plus perméables, les barrières intérieures étant beaucoup plus solides.

Il est évident que dans ce modèle typique du maternage en Inde, les modalités symbiotiques de relation et de gratification sont prolongées bien au-delà de ce que la psychanalyse américaine considère optimal pour un développement « normal »,... « une mère toute-puissante qui interfère avec la tendance innée de l'enfant à l'individuation... peut retarder le développement de la pleine conscience de la différenciation du self et de l'autre chez cet enfant... » induisant ainsi une psychopathologie psychotique ou borderline (26).

Warner Muensterberger, un psychanalyste anthropologue, a abordé ces questions dans un texte important qui cite, en les résumant, les résultats d'études anthropologiques d'orientation psychanalytique concernant des processus de séparation et d'individuation dans un certain nombre de cultures non occidentales, y compris l'Inde (27). Muensterberger affirme que les modes d'éducation des enfants dans ces sociétés interfèrent dans tous les processus impliqués dans la séparation et l'individuation ; ceux-ci englobent la formation des limites du moi normal, le développement cognitif, la différenciation des images du self et de l'autre, l'épreuve de réalité, les fonctions de régulation du surmoi, l'autonomie du moi et la tolérance optimale à la frustration. Il conclut qu'il n'existe dans ces sociétés « pas-de-maternage-suffisamment-bon » par opposition au « maternage-suffisamment-bon » de Winnicott qui concerne le développement normal de l'enfant (28).

Ainsi Muensterberger a-t-il utilisé les modèles psychanalytiques du développement de la personnalité de l'occidental comme étalon pour l'évaluation du développement psychologique dans diverses sociétés non-occidentales... l'éducation et le développement des enfants y apparaissant uniformément inférieurs à ceux des occidentaux. On peut voir là les manifestations du colonialisme. *Plus judicieusement, Muensterberger ne reconnaît pas qu'il puisse y avoir d'autres types de structures psychiques et de capacités cognitives, avec leurs stades et leur rythme propres de développement, qui peuvent fortement contraster avec ceux qui dominent en Occident, mais qui possèdent une excellente fonction*

d'adaptation aux divers contextes socio-culturels asiatiques, tel que celui de l'Inde. Ainsi un Américain avec les structures psychologiques et cognitives profondes qu'il a acquise pendant son enfance, aura les plus grandes difficultés à s'adapter au contexte d'une famille indienne étendue.

Reste à savoir toutefois pourquoi le maternage très symbiotique des Indiens ne produit pas une psychopathologie du type psychotique ou borderline qui, selon la psychologie psychanalytique de l'ego (29), se manifesterait à la suite d'un maternage du même genre en Amérique, mais bien plutôt des structures psychologiques différentes et un autre sens empirique du self. Je crois que la réponse tient en partie à la nature de la personnalité de la mère américaine qui élèverait son enfant sur le mode indien en le gardant longtemps dans une relation symbiotique... mode qu'on retrouve également dans d'autres cultures. En supposant qu'elle ne soit pas de souche noire, européenne et méridionale ou juive très traditionaliste ou arménienne — qu'un mode plus symbiotique d'éducation des enfants rapproche des Indiens — elle serait probablement très perturbée, émotionnellement, de se démarquer si nettement des normes socio-culturelles de la société américaine qui permettent chez ses jeunes enfants la différenciation du self, l'autonomie et l'individuation, et minimisent les besoins de dépendance et d'intimité émotionnelle intense. Cela impliquerait donc de sérieuses perturbations émotionnelles dans sa capacité de différencier son enfant comme un autre plutôt que de le considérer comme une extension émotionnelle narcissique d'elle-même, dépourvue d'individualité propre. En d'autres termes, elle serait incapable de considérer son enfant comme un être différent d'elle-même et provoquerait ainsi chez lui une psychopathologie grave.

Cette situation serait très différente de l'expérience émotionnelle intérieure d'une femme indienne normale se livrant à un maternage très symbiotique au sein de la famille indienne étendue. La mère indienne prépare chez son enfant le sens de la nous-ité, l'intimité émotionnelle intense, le flux des échanges affectifs continuels et une sensibilité empathique aux autres fortement développées, tout cela étant central dans les normes culturelles et les relations sociales en Inde. Mais ceci implique qu'elle est également capable de se différencier progressivement de son enfant. Lorsque les psychologues psychanalystes de l'ego supposent qu'un maternage intensément symbiotique et prolongé produira *ipso facto* une psychopathologie grave, ils ne tiennent pas suffisamment compte de l'organisation psychique de la (ou des) figure(s) maternelle(s), tout en supposant implicitement que les modes occidentaux de développement sont les seuls qui soient normaux.

(1) Dans l'ordre chronologique, Freud a présenté sa théorie des stades psycho-sexuels du développement dans ses *Trois Essais sur la sexualité*. Dans les années trente et quarante, Harry Stack Sullivan a proposé sa propre conception des étapes du développement (*Interpersonal Theory of Psychiatry*, W.W. Norton, 1953); pendant qu'à la même époque Mélanie Klein conceptualisait sa théorie du développement de la relation d'objet. On trouvera un exposé clair des positions de Mélanie Klein dans : Hannah Segal, *Introduction à l'œuvre de Mélanie Klein*, P.U.F. C'est Erik Erikson qui, le premier, a formulé l'hypothèse des stades psycho-sociaux du développement dans *Childhood and Society*, puis Margaret Mahler dans *La naissance psychologique de l'enfant humain*, Payot. Plus récemment, Heinz Kohut dans *L'Analyse du Soi*, P.U.F., 1977, et *Restoration of the Self*, International Universities Press, 1977, a proposé un schéma du développement du narcissisme.

(2) Cette hypothèse repose sur la conception psychanalytique du primat de la réalité et du déterminisme psychiques qui implique habituellement que la formation du caractère à travers les vicissitudes universelles des stades du développement psychosexuel et psychosocial du jeune enfant est un élément déterminant de la structure socio-culturelle de toute société. Ainsi, à titre d'exemple d'une vision de l'Inde qui ne tient absolument pas compte des facteurs socio-culturels et qui accomplit un grand saut entre l'effet de l'éducation des enfants et de soi-disant observations sur le manque d'honnêteté et d'ambition des indiens, on pourra consulter le texte de Mark Sylan : « A reply to Alan Roland's Paper on Psychoanalytic Perspectives On Personality development in India », *International Review of Psychoanalysis*, 8, 1981. Parce qu'il néglige les facteurs socio-culturels, Sylan, ainsi que d'autres auteurs de son espèce, est extrêmement réductionniste et son attitude est un peu plus que colonialiste, enfin il s'oppose fondamentalement à une intégration fort utile de la psychanalyse aux recherches en sciences sociales sud-asiatiques. Il ignore même les conséquences de base qui existent entre l'éducation des enfants, ses effets et son fonctionnement dans des contextes socio-culturels divers; tout comme il ignore le principe inverse selon lequel les facteurs socio-culturels influencent fortement l'éducation des enfants. Nous sommes aujourd'hui confrontés au fait que notre schéma et nos normes psychanalytiques actuelles du développement ne sont pertinents qu'en ce qui concerne l'individualisme occidental, et qu'ils n'ont guère de valeur pour expliquer la hiérarchisation des relations en Inde.

(3) On pourrait aisément supposer qu'en Inde du Sud où les femmes épousent souvent un cousin ou un oncle et se trouvent de ce fait avoir pour belle-mère une tante ou une grand-mère, les relations entre la belle-mère et la bru seraient moins conflictuelles qu'au nord de l'Inde où les épouses doivent s'intégrer dans une famille complètement étrangère. Or, selon les psychologues Dr. Sathyavathi (Chef du département de psychologie) et Mala Kapur du *National Institute for Mental Health and Neuro Sciences* de Bangalore, il n'en est rien. Une fois le mariage conclu, la tante ou la grand-mère se comportera à l'endroit de la jeune épousee beaucoup plus avec les attentes d'une belle-mère en ce qui concerne les diverses responsabilités d'une belle-fille, que comme une grand-mère ou une tante. Cette situation peut même engendrer des conflits plus nombreux si la bru s'attendait à un traitement de faveur sous le prétexte qu'elle était déjà apparentée à la famille.

(4) Cette fine observation m'a été rapportée par Ms. Niti Salloway, une psychologue et thérapeute familiale de Bombay qui travaille aujourd'hui à Boston.

(5) Kakar, *The Inner World*, Delhi : Oxford University Press, 1975; et Roy, *Bengali Women*, University of Chicago Press, 1975.

(6) Mansha Roy en donne d'excellents exemples dans *Bengali Women*.

(7) William Caudill et David W. Platch, « Who Sleeps by Whom? Parent-Child Involvement in Urban Japanese Families ». *Japanese Culture and Behavior* (Eds. T. et W. Lebra), Honolulu : University Press of Hawaii, 1974, pp. 277-312.

(8) Si l'on en croit les observations de Mme Lovelee Posmentier, une psychanalyste, ceci semble être moins véridique parmi les Indiens des villes.

(9) Kakar, *The Inner World*. On trouve en Amérique des groupes nationaux et ethniques dont le mode d'éducation des enfants est différent du mode dominant... en particulier ceux qui proviennent de l'Europe du Sud et d'Afrique, ainsi que des Juifs, des Arméniens et quelques autres.

(10) Dans la terminologie psychanalytique classique des stades du développement psychosexuel, le caractère oral résulte d'une gratification importante des besoins oraux au cours de la petite enfance, il se manifestera par une attitude optimiste, des sentiments altruistes et une forte présomption de voir ses propres besoins satisfaits dans une relation de dépendance.

(11) Les objets et les phénomènes transitionnels constituent un apport essentiel de D.W. Winnicott à la psychanalyse dans les années cinquante (cf. : Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, 1969). Les objets transitionnels sont ces objets dont un jeune enfant dépend de plus en plus au fur et à mesure que la personne maternelle est intériorisée, ces objets permettent à l'enfant de mieux supporter la séparation. La célèbre couverture de sécurité est un objet transitionnel. Pour une étude sérieuse des objets transitionnels et des processus de séparation-individuation, lire : *Between Reality and Fantasy* (Eds. S. Grolnick et L. Barkin), Jason Aronson, New York, 1978.

(12) Kakar, *The Inner World*.

(13) Communications personnelles des Drs. Kamala Bhutta et Erna Hoch. Celle-là dirige une école maternelle avancée à Bombay et a supervisé le film « *Mothers of six Cultures* »; tandis que celle-ci fut, jusque très récemment, directrice de la Santé Mentale au Kashmir, et a occupé plusieurs postes psychiatriques importants en Inde.

(14) Anadalakshmi, Socialisation for Competence, Indian Council for Social Science Research.

(15) Ibid.

(16) En psychologie jungienne, l'ombre est l'aspect le moins développé, caché ou quelquefois refoulé d'un complexe donné.

(17) Communication personnelle par Sailesh Kapadia et Udayan Patel.

(18) Erikson, *Childhood and Society*, Mahler et col. *La naissance psychologique de l'enfant humain*; Esther Menaker « Some Psychosocial Factors in the Development of Ego and Self: Individuation, Identification and Identity », manuscrit non-publié; et : Otto Rank : *A Rediscovered Legacy*, Columbia University Press, 1982.

(19) Voir A. Goldberg E.d., *Advances in Self Psychology*, International Universities Press, 1980.

(20) Communication personnelle.

(21) Communication personnelle.

(22) J'ai animé la discussion de ce film qui faisait partie du programme régulier des films pour les collèges dirigés par le *Indian Council for Mental Health* à Bombay.

(23) Mahler et col. opus cité.

(24) Il existe des tests projectifs qui peuvent donner une assez bonne idée de ce qui perturbe un enfant.

(25) Shripurnika est une démonsse, sœur de Ravanna le roi-démon du *Ramayana*. Elle a tenté de séduire, sans y réussir, Laxman puis Rama, les héros de cette épopée dont le second est une incarnation de Vishnu. Nos enfants connaissaient bien le *Ramayana*.

(26) Mahler et col. Op. cité.

(27) Warner Muensterberger, « Psyche and Environment : Socio-cultural Variations in Separation and Individuation », *Psychoanalytic Quarterly*, 38, 1969, pp. 191-216.

(28) Voir note n° 11.

(29) Gertrude et Rubin Blanck, *Ego Psychology: Theory and Practice*, Columbia University Press, 1974; Edith Jacobson, *The Self and Object World*, International Universities Press, 1964; et Mahler et col. op. cité.

LA BAISANALYSE

François Péraldi

J'ai toujours aimé observer le comportement des insectes sociaux. Petit, je m'accroupissais des heures durant à côté des fourmilières qui ponctuaient le sous-bois derrière la maison de mon enfance. Je crois que j'imaginai ce qu'elles se racontaient du bout de leurs antennes, en vaquant à leurs occupations, que je rapetissais jusqu'à pouvoir me glisser à leur suite dans les labyrinthes de leurs cités de brindilles pour aller voir pondre la reine dans sa chambre royale. Je leur apportais toutes sortes d'aliments afin d'observer ce qu'elles en feraient, des petits oiseaux morts pour qu'elles en nettoient le squelette, des vers qui se tordaient silencieusement sous leurs morsures venimeuses, des petits morceaux de cire qu'elles venaient inspecter « comme un poisson le ferait d'une pomme », j'ai même construit, dans un grand élan philanthropique, un petit aqueduc qui venait déverser un mince filet d'eau en plein milieu d'une grande fourmilière. J'imaginai qu'il leur permettrait de mieux se désaltérer alors qu'en fait il mettait en péril le fragile équilibre des conditions de sécheresse favorable à leur vie collective. Parfois même, tel un agent d'une enfantine C.I.A., je déversais une boîte de féroces fourmis rouges sur une fourmilière de paisibles petites fourmis noires, créant ainsi les conditions d'une subversion terroriste qui provoquait aussitôt une mobilisation générale. D'autre fois je faisais jouer « la guerre des mondes » à ces acteurs involontaires en précipitant parmi eux du haut du ciel de petits cubes de papiers qui s'ouvraient en tombant et libéraient des hordes de grandes araignées, véritables martiens octopodes. Bref, je m'amusais. Je jouais à Gulliver (j'ai bien dû compisser l'une de ces métropoles fourmillantes), à être une sorte de Dieu tutélaire et tout-puissant, maître éclairé, bienveillant et pourvoyeur des destinées de ce petit monde. Mais si d'aventure les guerrières de la tribu trouvaient le chemin de mes jambes nues pour venir y planter leurs mandibules, alors se réveillaient en moi toutes les fureurs impérialistes des Césars et la colère vengeresse de Jahvé : *delenda est formica* ! J'allais chercher un litre

d'essence, en inondais la fourmilière et y mettais le feu : les amies d'hier étaient, pour quelques morsures, devenues les ennemies d'aujourd'hui et l'observation paisible un holocauste minuscule et monstrueux.

Ce petit préambule devrait suffire aux cliniciens les plus doués de la fourmilière analytique pour porter leur diagnostic quant au lieu d'où je parle : une saine protection contre les ennemis du dehors comme du dedans.

J'ai vieilli. Je n'arrose plus les fourmilières d'eau, de pisse ni d'essence, mais je n'ai jamais pu me départir de cette passion de l'observation des groupes sociaux les plus divers, sans jamais véritablement m'y sentir partie prenante, sans jamais pouvoir ni vouloir m'y fondre, m'y engouffrer, y faire ce que les autres font, y dire ce que les autres disent, penser ce que les autres pensent ni même partager les mêmes phéromones. L'exil est mon destin, ma « trajectoire d'astre. »

Que fait un exilé ?

Il se promène.

Pendant longtemps je me suis promené dans des pays étrangers, puis dans des groupes que rassemblait une même sexualité localisée ici ou là sur le vaste éventail des polysexualités. Je suis allé là où les psychanalystes ne vont pas, dans des lieux dont ils entendent parfois vaguement parler, ce qui semble le plus souvent leur suffire pour consolider leurs fragiles doctrines des perversions. Je me souviens d'un bordel à Mexico où un énorme travesti mou, blanc et rose d'une saleté repoussante, drapé dans des haillons de mousseline et couronné d'un diadème de bazar, trônait comme une reine de termites sur un fauteuil défoncé au milieu d'un menu peuple de mexicains et de mexicaines noirs et chitineux qui baisaient sur le champ avec n'importe qui pour quelques pesos, derrière une poubelle, entre deux coups de couteau. Cette reine colossale et grotesque régnait sur son petit monde grouillant de prostitué(e)s et de criminel(le)s à qui elle distribuait aussi bien coups et injures que des bonbons et des caresses sans que personne songeât à se fâcher. Elle m'avait sidéré car elle n'arrêtait pas de parler et avait très exactement la belle voix de Roland Barthes. L'espace d'un soir j'ai donc pu contempler une version diabolique et condensée des deux grands séminaires parisiens d'alors, celui de Barthes (beauté de la voix et gentillesse), tout autant que celui de Lacan (bande de cons !). Mais je ne savais pas encore que cette partouze sordide n'était en fait que la réplique, dans un autre contexte social, de ce qu'on pourrait appeler : « la partouze analytique », et dont un aspect seulement retiendra ici notre attention : la baisanalyse.

Lorsque finalement je me suis retrouvé en exil parmi les psycha-

nalystes, je fus quelque peu sidéré par l'extraordinaire écart entre les mœurs sexuelles dont ils se font à grand bruit les hérauts et celles qu'ils pratiquent plus ou moins en douce dans les recoins de leurs fourmilières et qui sont liées, d'une manière ou de l'autre, aux modalités de pouvoir qui les lient entre eux au sein de l'institution psychanalytique voire parfois à des propositions théoriques mal comprises dont ils ont fait un mot d'ordre. Je n'oublierai jamais la stupeur de mon jeune frère, il y a bien une vingtaine d'années de cela, qui prenait les photos au bal qui suivait les réunions annuelles de la Société Psychanalytique de Paris, à qui la secrétaire d'alors avait expressément demandé qu'il lui apportât photos et négatifs à elle et à elle seule en tout premier lieu et qui, devant sa surprise, avait ajouté avec un grand sourire maternel à propos des analystes de ladite Société : « Oh, vous savez, ce sont de grands enfants ! » Elle ne croyait pas si bien dire.

Je pense également à tel autre analyste au cœur d'artichaut qui, tout récemment, avait organisé un séminaire de lecture du séminaire de Lacan sur l'éthique de la psychanalyse et qui avait pensé ne pouvoir faire mieux pour illustrer l'injonction lacanienne : « Ne pas céder sur son désir ! », que de baiser toutes les femmes qui assistaient à son séminaire. Il fut tout à fait horrifié d'essuyer un refus d'une d'entre elles, qu'il interpréta sur le champ comme un manquement éthique.

Tel(le)s autres de nos collègues choisissent électivement de baiser avec tel ou telle analysant(e) d'un(e) collègue ou d'un des maîtres du jour. Combien de *scavengers* ne se sont-ils pas partagés les dépouilles des laissées pour compte supposées de Lacan... l'une de ces *mille et tre* dont certains ont pu penser, lacanien suis-je, qu'ils se devaient tout au moins de pouvoir les compter jusque là.

On pourrait multiplier jusqu'à la nausée les exemples de chassés croisés dont l'ensemble constitue ce que j'appelle « la partouze analytique » où se joue, me semble-t-il, tout ce qui des transferts (latéraux ou autres) des psychanalystes est resté en panne.

Il existe toutefois une modalité de cette partouze qui me semble devoir mériter qu'on y prête une attention toute particulière, à la fois parce que l'habitude semble s'en répandre sur le mode d'un « tel analyste, tel analysé ! » (à entendre comme tel père, tel fils !), et parce qu'elle paraît à tous et à toutes la chose la plus naturelle du monde. Je veux parler des cas où les psychanalystes entretiennent des rapports sexuels avec leur(s) analysant(e)(s) en cours d'analyse. La pratique en est courante et elle concerne — dans sa dimension de compulsion de répétition — des psychanalystes de statut, d'âge, de sexe, de respectabilité et d'appartenance institutionnelle très divers. La dimen-

sion compulsive de ces pratiques m'apparaît dans la quasi impossibilité d'aborder cette question dans nos réunions d'analystes. Si un homme veut le faire — comme récemment au Collège de Psychanalystes — on s'exclame en se poussant du coude avec des clins d'yeux entendus et une voix gouailleuse de collégien : « Ben quoi ? faut pas en faire toute une salade ! » Si c'est une femme, malheur à elle, on s'écriera : « Non mais vous l'avez entendue ? Elle vieillit, elle devient prude ! »

Je ne peux malheureusement pas aborder la question par le biais de la compulsion ou de l'automatisme de répétition dont elle semble témoigner chez ces analystes, et qui les amène à accomplir un acte là où, précisément, l'abstinence s'imposerait avec la plus extrême rigueur (tout le monde connaît les remontrances ironiques de Freud à Ferenczi qui préconisait une participation plus active de l'analyste dans le processus analytique). Elle s'impose précisément dans la mesure où l'acte analytique suppose *a priori* la mise entre parenthèses, la mise en suspens de tout acte autre qu'interprétatif de la part de l'analyste et de parole (autant que possible) de la part de l'analysant. Lacan a consacré tout un séminaire à la question de l'acte analytique, mais on ne peut pas dire — il convient ici de le remarquer — que ce soit l'un des plus fréquemment cité, commenté ou étudié par les analystes.

Je voudrais soulever la question du côté des analysant(e)(s) et — de façon plus limitée encore — du côté de ces analysantes qui ont, ou ont eu, des relations sexuelles avec leur analyste-homme en cours d'analyse. J'en parlerai à partir du témoignage de plusieurs femmes qui sont venues me voir soit parce qu'elles voulaient parler de la situation dans laquelle elles étaient prises, au cours de deux ou trois entretiens, soit qu'elles aient repris avec moi un bout de chemin d'analyse, auquel cas elles l'ont interrompu brusquement à un moment très précis.

Je me contenterai d'énumérer ici un certain nombre de remarques propédeutiques, d'observations (toujours les fourmis !), qu'il conviendrait de discuter minutieusement. En fait, j'avais espéré pouvoir présenter ces remarques lors des journées d'étude que le Cercle Freudien a consacrées l'an passé à l'inceste, un sévère mal de dos — opportun ou non, j'en laisserai la conjecture en suspens — m'en a empêché au dernier moment. Il est vrai qu'à présenter ces observations, j'interpelle implicitement mais publiquement et directement des analystes qu'à titre personnel j'aime bien. Situation délicate !

1°) Première remarque : d'un point de vue « diagnostique » et sans le justifier par ce que les Américains nomment curieusement des « évidences cliniques », je pense que presque toutes ces femmes étaient

hystériques à l'exception de deux qui étaient dangereusement proches de la schizophrénie. Je laisserai cette dernière conjoncture de côté, d'une part parce qu'elle me semble survenir moins fréquemment dans les bureaux d'analystes alors qu'elle est monnaie courante dans les institutions psychiatriques, d'autre part parce que côté analystes, il me semble que dans ces deux cas auxquels je fais allusion, l'*acting out* des analystes relevait d'une problématique plus grave ou plus complexe que celles qu'on rencontre habituellement dans la fourmilière, ensuite parce que l'impact sur ces deux analysantes et sur le processus psychanalytique lui-même fut moindre que dans les autres cas, du moins apparemment ; enfin — et je vais paraître sans doute me contredire — parce que la question de l'acte se pose différemment dans le travail analytique avec les psychotiques. Il n'est pas à exclure complètement que cet acte particulier dont je parle puisse avoir — sinon un effet interprétatif, nous n'en sommes pas là — du moins, au mieux, un effet de réinvestissement libidinal, de réérogénéisation du corps de l'analysant(e), qui peut constituer un pas favorable vers la possibilité d'un travail analytique ultérieur. Une analyste dont je taierai le nom, qui fait un travail tout à fait remarquable avec des analysant(e)s schizophrènes, a longuement discuté avec moi des conditions dans lesquelles un tel « passage à l'acte » de la part de l'analyste serait envisageable à tel tournant décisif d'une cure. Elle l'a fait. Mais dans ce cas précis il ne s'agissait pas de sa part d'un *acting out*.

Les autres femmes auxquelles je me réfère ici sont donc hystériques. Sans doute supposait-on autrefois, comme Melman nous le rappelle avec sa délicatesse coutumière dans ses *Nouvelles Études sur l'Hystérie*, que les hystériques ne voulaient que « ça », ce pourquoi l'une des issues thérapeutiques a pu sembler être ce « y'a qu'à... » auquel Melman fait allusion... « y'a qu'à leur donner de la trique à 'dose répétée' », comme le conseillait un fin clinicien des époques charcotées. Il est toutefois remarquable que ces analysantes hystériques aient accepté de passer à l'acte, quand bien même ne demanderaient-elles que ça à grands cris et à grand renfort de séduction. Nous avons tous fait l'expérience dans l'après-coup du travail analytique, du renversement dialectique qui s'opère une fois que ces analysantes hystériques ont pu s'assurer que l'analyste — quant à lui — ne passera pas à l'acte. Renversement à mon avis décisif dans la mesure où c'est à cette condition qu'elles pourront parvenir à parler de (à partir de, au sujet de, autour de) ce qui est au cœur de leur questionnement (suis-je un homme ou une femme ?), qui le suscite et le justifie : à savoir la jouissance de la femme au-delà de la mère, et, bien sûr, leur rôle possible

dans cette jouissance dont elles sont restées trop proches pour pouvoir jamais connaître le plaisir.

Il est tout aussi remarquable que des analystes puissent franchir le pas d'accomplir cet acte alors que toute leur expérience — à défaut de leur connaissance toujours équivoque de Freud — doit, devrait, me semble-t-il, leur rappeler que l'analyse n'est possible (ce fut d'ailleurs la condition de sa naissance), que si l'analyste s'abstient d'accéder à la demande qui sous-tend les soupirs de ces saintes et les cris de ces fées.

2°) Deuxième remarque : d'une manière assez curieuse et que je rapporte sans véritablement pouvoir me l'expliquer, ces analysantes hystériques avaient toutes un rapport particulièrement marqué avec la violence sexuelle, soit en raison de la précocité extrême de certains traumas, soit qu'elles aient été effectivement victimes d'un viol, incestueux ou non, particulièrement catastrophique, soit — et la fréquence en est tout à fait frappante — qu'elles soient marquées, en particulier dans leur nom, de constellations signifiantes qui constituent le chiffre de violence dont ces sujets avaient été les victimes. Je ne puis en donner d'exemples par souci de confidentialité.

Or, c'est dans le rapport le plus étroit avec l'émergence de ces signifiants, ou des souvenirs traumatiques, que ces rapports sexuels ont commencé à avoir lieu. Tel analyste viole son analysante sur le divan le jour où elle évoque le viol dont elle fut l'objet alors qu'elle était enfant, en reconstituant presque exactement avec elle dans la séance les circonstances particulières du drame infantin. Tel autre ponctue d'un « Pourquoi pas moi ? » l'énumération des passes multiples et sauvages avec n'importe quel étranger de rencontre grâce auxquelles son analysante pensait pouvoir éponger l'angoisse à un moment particulièrement douloureux de son analyse et, aussitôt fait, il la traîne du divan à sa couche. Tel autre encore, au moment où son analysante évoque avec de grandes manifestations de désespoir, le fantasme/souvenir d'une relation incestueuse extrêmement précoce avec son père alors que la mère agonisait dans une chambre voisine, ne croit pas pouvoir faire mieux que de s'allonger près d'elle sur le divan et, un geste en amenant un autre, de la déshabiller lentement en se déshabillant près d'elle « afin qu'elle retrouvât, dans le Réel, le souvenir infantin du contact des chairs nues » !!!

Je pourrais ainsi continuer d'énumérer la liste fastidieuse de ces *acting out*, comme le faisait Sade dans les *Cent vingt journées*. A quoi bon ?

3°) Troisième remarque : ici des divergences semblent apparaître dans la période qui suit le premier *acting out* et on voit le retour compulsif comme le retour du mercredi chez les lacaniens ou des réu-

nions du « petit clan » chez la Patronne. Les unes semblent avoir subi l'aventure — si j'ose dire — dans la subjugation de l'horreur, incapables de s'y arracher, comme on le vit parfois en rêve, tandis que les autres disent y avoir trouvé ce qui n'est peut-être que le revers de la subjugation de l'horreur, une jouissance tout à fait extraordinaire sans aucune commune mesure avec ce qu'elles avaient jamais pu connaître et, c'est assez piquant, avec les performances réelles de l'analyste. La plupart de ces femmes pouvaient décrire avec la plus grande minutie la différence entre ce qu'avait été cette jouissance anéantissante et ce qu'était pour elles le plaisir avec les autres hommes. Ces deux expériences apparemment contradictoires de l'horreur et de la jouissance se rejoignent pourtant par leur intensité, comme quelque chose dont on pourrait parler en termes de « dépense absolue » ou encore de « pulsions de mort » et également par l'impossibilité dans laquelle ces femmes se trouvaient de s'arracher à cette situation de fusion symbiotique retrouvée, serait-on tenté de dire, où l'analysante retrouve et partage sans le savoir, dans l'horreur ou l'extase, quelque chose de la jouissance de la femme au-delà de leur mère. Dans ce sens ces *acting out* ont quelque chose de profondément incestueux. Les relations ont duré jusqu'à ce qu'elles aient fini par dégénérer dans la trivialité des actes mécaniques faute d'avoir jamais été des relations amoureuses.

4°) Quatrième remarque : pendant l'aventure — et c'est ce qui en général a finalement amené ces femmes à consulter un autre analyste — une situation très particulière s'installe où, bien que ces femmes n'aient pas été folles à proprement parler, les frontières entre le fantasme et la « réalité quotidienne » se brouillent voire s'abolissent temporairement, où s'amorce, si j'ose dire, un dénouement (un *loosening up*, dirait-on mieux en anglais) de l'Imaginaire et du Symbolique, qui laisse l'analysante chancelante au bord du Réel, momentanément menacée de s'y abolir, sans plus aucun lieu pour pouvoir en parler. Même si tel analyste pouvait dire à son analysante — amante lorsqu'elle se plaignait au lit de cet état : « Tu m'en parleras sur le divan ». C'est un moment d'extraordinaire confusion qui peut être suffisamment inquiétant pour que sans pouvoir s'en arracher elles tentent au moins d'aller en parler quelque part afin d'y voir un peu clair, mais également peut-être dans l'espoir de retrouver avec un autre analyste, ce moment de jouissance première qui s'affadit dans la répétition. C'est presque toujours en rapport avec cette confusion que ces femmes ont demandé à me rencontrer.

Or, effectivement, une écoute attentive et silencieuse leur a permis à toutes de mieux cerner l'impasse dans laquelle elles se trouvaient prises, à partir d'ailleurs du moment où elles se rendirent compte pour

la plupart que leur demande était double, qu'elle était la leur sans doute (et non dépourvue d'ambiguïté), mais aussi celle de leur analyste-baiseur, lui-même piégé dans une situation inextricable et ce d'autant plus qu'ils étaient moins capables d'aller en parler à un(e) collègue.

5°) Cinquième remarque : je voudrais terminer cette observation-requisitoire par une dernière observation. Aucune de ces femmes n'a terminé le travail d'analyse repris avec moi. Je laisse de côté celles qui n'ont même pas formulé de demande d'analyse mais simplement quelques entretiens. Celles, peu nombreuses, qui ont repris le travail analytique l'ont en fait toutes interrompu lorsqu'elles furent convaincues que je n'accéderai à aucune de leurs demandes et qu'en aucun cas elles ne retrouveraient avec moi dans le Réel, cette jouissance dont leur précédent analyste s'était, en tout état de cause, avéré incapable de soutenir dans le transfert les cris et la force d'expulsion originaire qui en accompagnent, dans les analyses d'hystériques, les effets de résurgence. D'une certaine manière, et je terminerai sur cette hypothèse, ces analystes se sont trouvés pris à vouloir être le pourvoyeur de la jouissance de la femme au-delà de la mère, dans l'incapacité où ils s'étaient trouvés de soutenir l'analyse jusqu'au lieu même du dénouement possible du rapport de leur analysante à cette jouissance, au bord du Réel où doit pouvoir être menée et soutenue l'analyse de l'hystérique. Au bord et pas dans le Réel.

La question que je voudrais soulever ici, qu'on m'entende bien, n'est pas de dénoncer pour les liquider ces « salauds », comme les psychanalystes américains passent leur temps à le faire au cours de véritables chasses aux sorcières organisées, au terme desquelles les analystes coupables sont publiquement dénoncés, chassés de leur Société et Institut, où leurs analysants en formation doivent les quitter et où les autres analysants, lorsque leur nom est connu, sont prévenus par ladite Société qu'elle ne garantit plus la pratique de leur analyste. La question est plutôt d'interroger ce que devient aujourd'hui l'institution psychanalytique et les Appareils de pouvoir qui la centrent, en tant qu'ils autorisent ces *acting out*, dans la mesure où ce sont peut-être eux (institutions et Appareils) qu'il convient de tenir pour responsables des limites et des automatismes de répétition qu'ils imposent au travail et à la spéculation des psychanalystes sur certains points critiques. Il me suffira d'évoquer ici les limites extraordinairement ambiguës imposées à et par Lacan dans *Encore*, à l'exploration du noir continent de la jouissance féminine et ce, malgré ses objurgations faites aux femmes dont il ne pouvait de toute façon pas entendre ce qu'elles avaient à dire aussi longtemps qu'il accordait la préséance à son Ecole, fût-elle en dernier recours, de la Cause.

ON DÉTOURNE UN ENFANT

Jacques Hassoun

« Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir » (1).

Jacques Lacan

Que cette phrase, dégagée de son contexte — l'aboutissement du séminaire le plus sévère et le plus somptueux de Lacan — ait été l'emblème des canailles (ou de quelques misérables dragueurs brûlant les dernières cartouches d'une argumentation hasardeuse) nous semble surprenant. Surprise mesurable à l'aune du mésentendement de cette proposition qui concerne très directement l'acte analytique. Notons par ailleurs que cette proposition ne peut subir de renversement sans que soit méconnue la subjectivité de l'autre, sans introduire aussi les notions d'adéquation (de deux désirs) ou de réciprocité, situées aux antipodes, sinon hors champ, de l'élaboration lacanienne.

Je ne développerai pas plus avant ces remarques, sinon pour signaler que cette formule rend impossible un dérisoire « j'ai cédé à son désir » / « je te demande de céder à mon désir » sans que soit introduite peu ou prou la dimension de la trahison qui s'écrirait : « se trahir ».

Cette manière d'outrepasser n'implique en rien un franchissement des limites, bien au contraire : il s'agirait plutôt ici de retourner comme une peau de lapin ce qui fait limite pour ne pas céder sur... *la crainte, le chagrin, ou la pitié.*

Nous pouvons nous demander d'ailleurs si l'impossible de ces formulations ci-dessus évoquées ne tient pas à cette tentation de céder ou faire céder dans le cadre de l'analyse sur le désir en usant du discours de l'analysant comme d'une pulsion invocante qui rencontre

(1) Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris, 1986.

rait le réel d'une atteinte du but. C'est-à-dire de couper court à toute parole qui ne soit pas d'appel... qui exigerait et obtiendrait une réponse.

S'il est une éthique de la psychanalyse, ce serait bien celle-ci : maintenir l'écart qui permettrait que soit mis au travail le *changement de but* dans la pulsion. Cette mise au travail dans l'acte analytique ne saurait se supporter d'une tension à ce que ce changement de but devienne une fin en soi ou un mot d'ordre terroriste dans son essence et religieux quant à sa finalité.

Ainsi quand nous parlons du désir du psychanalyste, il ne s'agit guère que de permettre, le temps d'une cure, à la formation tierce, le Sujet-Supposé-Savoir, de tenir une place qui puisse lui permettre de chuter comme objet *a*.

Le Sujet-Supposé-Savoir ne peut se substituer comme objet à la série des objets-cause-de-désir. L'analyste doit soutenir du lieu de son engagement dans l'acte analytique l'interrogation de l'analysant sur son désir et ce que celui-ci peut *dire* jusque dans les avatars de la sublimation.

*

* *

Cette introduction quelque peu elliptique nous amène à reposer la question du couple « passage à l'acte-acting-out », tel que dans l'analyse il aboutirait à ce que l'analyste en arrive à besogner son analysante (2) : au cours de l'analyse, ou après l'analyse, sans compter ceux des analystes qui comiquement allongent leurs amantes sur leur divan après les avoir collées dans leur lit.

Il pourrait sembler paradoxal d'associer ces dérives sexuelles de l'après ou de l'avant-cure au passage à l'acte qui précipite l'analyste sur son analysante.

Il pourrait sembler paradoxal... si nous étions dans le seul domaine de la morale (3)... ou bien dans le domaine du Censeur qui édicterait que ce qui se passe avant ou après *ne le regarde pas*, que c'est *pendant* et seulement *pendant* que *cela* est interdit.

Dans l'analyse, et je suppose que le lecteur me suivra sur ce terrain, dès lors que c'est du transfert qu'il s'agit, la situation ne ressemble en rien à celles qui peuvent se nouer entre un médecin et sa malade, un avocat et son plaideur, un Maître et son Élève.

(2) Les cas d'analysants besognés par leur analyste (car c'est toujours dans ce sens que cela se joue) sont trop rares, trop clandestins pour qu'il puisse en être fait état ici. Je ne parlerai donc que du couple analyste-analysante que la clinique révèle comme relativement fréquent.

(3) La-dite « éthique médicale » relève de la morale traditionnelle.

Du transfert tel qu'il est pris dans l'*acte analytique*, c'est-à-dire dans ce qui de la cure *inaugure et répète*, c'est de cela qu'il s'agit.

Si l'*acte analytique* comme signifiant introduit à ce que j'ai nommé un « signifiant intercalaire », c'est au titre d'un sujet-supposé-savoir (j'insiste) qui tout en étant promis au statut d'objet *a* ne saurait être interchangeable métonymiquement dans la série des objets-cause-du-désir.

Inaugurer un transfert non par une demande de l'analysant (demande adressée à un nom, à une renommée) mais par un déduit amoureux ou une baise post-pince-fesses, conclure une analyse (alors que d'expérience nous savons que quels que soient la destitution subjective d'une part, le désêtre d'autre part, une fin d'analyse ne se borne pas à la dernière poignée de main, au paiement de la dernière séance, mais peut se jouer des années plus tard) par une aventure amoureuse ou une relation conjugale, pose constamment la question du transfert et de l'insistance de la chaîne signifiante.

Soutenir ou ne pas soutenir cette position (c'est-à-dire somme toute se refuser à *l'être*) telle est la question.

D'où *les questions* qui peuvent se poser :

Qu'est-ce qui du sexuel excède la relation transférentielle et n'a pas été reconnu dans son inertie, au point que l'un et/ou l'autre succombe à ce réel ? Ici c'est le réel qui comme moyen dénoue le RSI afin que le corps s'offre *en* objet au masochisme de l'autre. S'offre en objet à la jouissance.

Les analysantes qui ont traversé l'expérience de *s'offrir* en corps (ou un corps) dans l'analyse, donnent à entendre ce qu'il en est de cette jouissance Autre qu'elles peuvent mettre des années à dire ou à thé(r)oriser. L'inouï de cette souffrance est qu'elle demeure enclavée. Prétexte à des flots de paroles, de larmes, de cris ou de chuchotements, elle ne se symbolise qu'avec la plus grande difficulté. La difficulté non pas seulement d'entendre le « en aucun cas je ne céderai » venu de l'analyste, mais la difficulté qui reviendrait à élaborer *par l'analysant* un « en aucun cas », un « impossible » sur le versant imaginaire d'abord, pour pouvoir le symboliser enfin. Fût-ce au prix d'une violence qui est à la mesure de ce qui fut subi et réactivé par le passage à l'acte de l'analyste précédent et par l'acting-out de l'analysante.

Sortir de la réplique spéculaire tel en sera l'enjeu.

Reste que nous n'avons pas répondu à la question de savoir comment le sexuel peut excéder le transfert (4), à laquelle nous ne pou-

(4) Hormis le cas d'un analyste pervers — ça existe aussi. Ici nous pourrions nous demander quand même quelle paresse, quelle peur de « l'exogamie », fait que les analystes se rabattent avec une telle facilité sur leurs analysantes.

vons offrir qu'une réponse interrogative : serait-ce le travail sur la jouissance de l'Autre, sur ces bords-là très précisément, qui fait apparaître dans un surgissement phénoménal le sexuel à l'état de nature ?

Rien de moins naturel que l'analyse jusque dans son protocole. Véritable défi (5), l'analyse se trouve être travaillée par ce qui se répète sans être jamais advenu à la réalité *ou* au réel.

Symboliser cette répétition, tel est le travail de l'analyse.

Un agir ne fait jamais que mettre en scène le non-advenu de la répétition... ou la régression à l'état de trace de ce qui est de l'ordre du signifiant (6).

Si OEdipe se définit par sa passion du savoir, ici le savoir « expérimental » va envahir *l'écran* pour donner corps *précipitamment* à ce qui ne s'est pas imaginé et ne s'est pas encore *dit*.

C'est très précisément ici que je situerai *l'inter-dit* de cette mise en acte, de cette mise en pièces... qui n'est jamais qu'un *pré-dit*, une prédiction funeste. Qui relève de l'inceste (7). D'un inceste qui fait passer le mythe d'OEdipe de la scène du théâtre tragique ou de l'alcôve parentale à l'espace où ce qui est interrogé est d'abord l'Autre comme trésor des signifiants (et de leur articulation), et non pas un archaïque maternel.

Viol de l'intime (« de l'Autre interne »), détournement d'une métaphore d'enfant, tels seraient peut-être les synonymes de l'irruption du réel sexuel dans la cure.

Reste que ces lignes, faute de pouvoir en particulier retracer le déroulement de quelques cures de femmes qui ont subi précédemment les assauts délabrants (jusqu'à la jouissance) de « leurs analystes », ne font que tracer les cadres de l'impatience qui est au principe de ce qu'il faut bien nommer éthiquement un inter-dit.

(5) Défi qui fait que dans certains pays islamiques des analystes formés en Occident ne peuvent allonger sur leur divan leurs patientes car ils contreviendraient alors à la bienséance protocolaire en règle dans cette région du monde.

(6) Burlesque du signifiant phallique métamorphosé (ô manes d'Ovide !) en pénis !!

(7) S'il est certes ridicule sinon absurde d'élargir à l'infini la notion d'inceste, nous ne saurions suivre Radmila Zygouris quand elle définit (à la Salpêtrière en septembre 80, au colloque de Patio en septembre 86) l'inceste comme ce qui peut possiblement aboutir à la mise au monde d'un enfant qui n'aurait qu'un seul couple de grand-parents. Cette position me semble pourtant être intéressante d'un certain point de vue : dans l'inceste c'est toujours d'un *enfant* qu'il s'agit.



Voisinages

EXIL

Julien Samanni

Il s'agit ici d'une fiction sur l'exil et le bannissement qu'il suppose. Personne ne pourra s'y reconnaître trait pour trait. Les visages de l'exil sont aussi infiniment divers que les individus qui s'y jettent ou y sont contraints, que les pays qu'on quitte ou que ceux où l'on s'arrête. Mais les exilés ont tous en commun d'être soumis à un triple bannissement, brutal ou larvé, exercé comme une exclusion, c'est-à-dire un enfermement dans un au-dehors auquel ils sont réduits et où l'objet banni est inscrit et confiné. Ce bannissement est triple : celui par lequel ils s'expulsent de la langue maternelle et du pays d'origine et se lient ainsi au « non » à l'origine ; celui ensuite qui les extrait de leur communauté d'origine pour qu'ils manifestent à celle-ci les impasses et les rêves communs ; celui enfin qui les rejette et les enferme dans l'au-dehors de la communauté d'accueil et les y enkyste, rendus aussi traducteurs de ce qui la trouble.

L'épreuve de ce bannissement est inhérente à tout exil. Elle a lieu quelles que soient les conditions de départ. Même ceux qui ont été contraints sous peine de mort, l'épée dans les reins ou la faim au ventre, à ce bond dans l'exil, sont soumis à cette épreuve. D'autant plus durement que, justement, même s'ils « n'avaient pas le choix », ils ont pourtant été acculés à celui, radical, de « vivre ou mourir ». Ils ont fait le choix de vivre mais en devant s'arracher, se bannir de tout ce par quoi, précisément, ils avaient jusqu'alors quotidiennement aménagé la présence en eux de la mort ordinaire, naturelle, humaine. Ils sont mis dans la condition de choisir de vivre tout en s'excluant de la langue, du pays où se disaient, pouvaient se dire, se vivre les liens par lesquels ils voulaient ou devaient tisser leur vie. Ils font donc le pari que l'origine, réduite ici au don le plus simple de la vie, pourra les porter au-delà de ce choix mortifère.

Comme le cas extrême de l'exilé sous peine de mort le met dramatiquement en lumière, l'épreuve est celle que tout être humain rencontre ; celle de devoir quitter ses origines pour pouvoir un jour y être libre d'inventer, sans devoir sans cesse leur rendre l'hommage du vassal.

Lorsqu'on aborde ce problème, on est frappé par la banalité écrasante, déprimante qui règne dans le débat (aussi bien dans celui de la politique que dans celui des sciences humaines) sur l'immigration. Les vues les plus généreuses de ceux qui veulent prendre en charge le problème intègrent la plupart du temps ces nouveaux objets à leur discours, les y ruminent, puis reprennent leur ron-ron national. Cette banalité attire notre attention non seulement parce qu'elle signale des impasses, mais parce qu'on peut y saisir et comprendre pourquoi elle peut à ce point étendre son empire. Il ne s'agit pas ici de la banalité assassine des rejets racistes et « raisonnables » des sectateurs du fùhrioux d'extrême droite, ni de celle qui, sous le couvert du bon sens, se manifeste chez tous les croyants du national comme identité. Encore que leur volonté clairement exprimée de « refouler » ou d'expulser les étrangers trouve d'étranges échos, éveille de troublantes résonances chez ceux qui débattent du problème pour lui trouver une solution « heureuse pour tous ». Heureuse pour tous, c'est-à-dire faisant fi de l'épreuve qu'elle représente pour chacun, et qu'il faudra d'abord traverser. Ces troublantes résonances sont souvent à l'origine de ces colères aveugles et inefficaces lorsqu'elles rencontrent les tenants de solutions radicales et racistes, leurs arguments ou les traces de ce type de pensée. Le trouble naît de ce qui se trouve remis en jeu de notre rapport à nous-même et à l'autre par la confrontation avec l'exilé. Chez les uns cela se résout agressivement soit dans le refoulement-expulsion où est évacué l'autre et donc ce qui dans la relation à l'autre pose le problème, soit dans l'exigence narcissique radicale d'assimilation, autre manière de fantasmatiquement régler son compte à ce qui, dans une comparaison, reste irréductible à soi. L'opération offre, et ce n'est pas le moindre bénéfice, l'appui, la complicité d'un groupe tendu, rassemblé par la même haine et, en même temps, la promesse du retour de la communauté à un état idylliquement vierge de toute hétérogénéité, idéalement homogène. Chez les autres, cela se résout dans une ouverture se refermant rapidement sur le signifiant de la rencontre et l'inscrivant en eux-mêmes.

En effet, la banalité règne alors que l'ouverture du débat, l'accumulation des discussions et des recherches pouvaient laisser espérer du nouveau. Or elles n'apportent rien pour la plupart. Elles n'ouvrent sur rien. C'est ce rien comme ouverture et non pas le défaut de solutions, qui doit guider la réflexion. Car l'instauration d'un débat, les débuts d'un dialogue peuvent toujours laisser augurer l'ouverture vers un lieu tiers. Et l'introduction dans notre monde, en apparence douillet — au moins pour beaucoup et relativement —, de tous ces drames représentés par l'exilé, produit une confrontation à une figure de l'autre

difficilement contournable, car il est dépouillé des habits rassurants du semblable. Ce sera une figure très particulière : celle de l'étranger, « celui qui vient du dehors », « celui qui n'est pas de la famille ». L'immigré est nommé de ce qu'il pénètre, s'introduit dans, s'installe au sein d'un espace que les autres définissent par eux et pour eux. Il n'y a pas de place prévue. Et ceci, quel que soit son pays d'origine. Cette figure est d'autant plus « incontournable » que cet exilé a souvent auparavant occupé une place précise dans l'imaginaire de la société d'accueil, que ce soit du fait de l'histoire (guerre ou colonisation « civilisatrice ») ou comme objet de différentes sciences humaines. Le voilà, cet autre de l'Occident, installé au cœur de la communauté. Il est alors, plus particulièrement, une réapparition du « barbare », non-chrétien, non-blanc qui depuis des siècles campe sous les murs de « l'Occident civilisé et chrétien ». Les Grecs anciens le nommèrent ainsi d'une onomatopée imitant le bruit de son langage à leur ouïe obtuse. Pourquoi ne nomme-t-on pas Charabias les Auvergnats, ou Baragouins les bretons ? sinon parce qu'ils se sont accrochés eux aussi au giron national et qu'à leur tour ils jouissent de la même langue et du national comme identité. Cela leur ayant sans doute été rendu vital, ils se sont assimilés. L'étranger est toujours ce barbare non-mangeur de pain qui, en se nourrissant de n'importe quoi obtenu n'importe comment, manifestait au Grec ancien qu'une communauté, tout son mode de subsistance, toutes ses lois réglant des rapports « civilisés », tout son monde symbolique, pouvaient ne pas exister nécessairement. De cette confrontation nous pouvons espérer qu'elle nous renvoie, lui et nous, à des ailleurs à partir desquels une autre langue deviendrait possible pour l'un et l'autre. C'est-à-dire une langue traduisant, manifestant la sortie par chacun des deux de certaines impasses symboliques. Mais, par exemple, lorsqu'il est question d'un paysan originaire d'une société aux structures « traditionnelles » (on ne peut d'ailleurs définir comme « traditionnelles » des structures qu'en figeant abusivement le temps pour y saisir celui qu'on observe) qui serait confronté à des difficultés inconnues et traumatisantes et que c'est le discours « psy » le plus commun et réducteur qui fait loi, il est évident que l'au-delà de la confrontation est par avance occupé par le discours lui-même. L'autre est aussitôt évacué que rencontré. Banal... D'où tassement, écrasement d'une attente que la discussion avait fait naître. Les fournisseurs de banalité prennent le débat pour le mener à une impasse, celle des refoulements communs. Car la banalité vient résoudre un dilemme : bien que la rencontre soit poussée, cultivée, aimée pour son ouverture, on y court aussi un risque : celui d'être sorti de soi, à son tour exilé de ses certitudes, sans être sûr de retrouver, après, les autres ou soi-

même. Mais si on la livre rapidement à la banalité, on se retrouve d'autant plus tranquille qu'ensemble, tacitement, c'est sur un lieu commun, celui des liens qu'on veut se garder qu'on sera tombé d'accord.

Le banal c'est le lieu commun. Mais il n'est pas commun parce que choisi avec l'autre. On pourrait alors y jouer ensemble, y parler et inventer quelque chose. Il est commun parce qu'il a été imposé par le commun du refoulement, ce seigneur qui définit le ban et impose ses décrets. Chacun peut en faire son lieu, ignorant alors tranquillement qu'il s'y est en fait relégué. Lors des rencontres avec l'autre, il le reconstitue par éclair ou pour de longues périodes, plus ou moins obtus, suivant sa fragilité ou ses points sensibles.

Quant à l'exilé, cette figure « incontournable » de l'autre, il n'est ni expulsé ni contourné. Il est d'ailleurs d'autant plus incontournable que la communauté a besoin de lui pour donner à son lien un peu de jeu afin d'éviter l'étouffement où elle se détruirait si elle était réduite à des semblables. Ne pouvant être ni expulsé, ni contourné, il sera tout simplement « exclu », proprement « enfermé dehors ». Dehors, mais bloqué, fixé, circonscrit à cette place. Il y est enkysté. Il est cette sécrétion intime que l'on ira tripoter, seul ou avec tous les autres, lors de ses malaises. Il est une inscription. Les impasses de la communauté et les espoirs de s'en échapper y sont donnés à lire. Il les rend manifestes. Il y remplit ainsi à son corps défendant, une fonction de traduction. Son être étant ainsi réduit à cette fonction, il est par lui-même, en lui-même « traducteur ».

Pendant, cette place qu'on lui fixe ne prendrait pas cette allure de destin auquel il semble parfois voué s'il ne s'y était pas déjà figé par la problématique qui le lança dans l'exil. En effet, certains émigrants qui croyaient expliquée uniquement par leur pays lui-même la souffrance de vivre qu'ils y subissaient. La langue de leur souffrance leur susurrant que la perte de l'objet n'était pas irrémédiable, que l'objet n'était pas irrécupérable. Elle cherchait au manque un objet qui pourrait le combler. Elle voulait ainsi les assurer contre l'inéluctable de l'exil de soi. Elle disait l'impossibilité d'y échapper sans quitter le pays natal et sa langue.

Ils partent, mais en fait ils se bannissent. Ils s'interdisent de langue maternelle. Ils se chassent de la langue sur laquelle ils s'échouèrent. Ainsi espèrent-ils saturer d'exil la douleur et reportent-ils l'impossible sur la langue maternelle elle-même. Prétextant l'amour, la politique, le travail ou réellement bousculés, chassés par eux, ils partent, entraînés, attirés ou obnubilés par tous les potentiels de langues, les évocations d'« ailleurs » que les autres cultures font naître ou miroiter lorsqu'elles nous rencontrent. Ils espèrent ainsi trouver cet « ail-

leurs » qui les arracherait enfin à la répétition à laquelle les voue leur souffrance. En lui définissant une place, ils croient faire place à l'ailleurs ; en lui fixant un lieu géographique, celui où une autre langue est parlée, en le concrétisant, ils croient lui donner lieu. Ainsi, en s'assimilant une autre langue, choisie en tant que non-maternelle, ils deviennent la concrétisation de l'ailleurs, du tiers. Ils font d'eux-mêmes le corps des langues. Ils font corps avec elles.

Ce bannissement auquel se soumet l'exilé est aussi le signe qu'il n'a pas trouvé dans sa communauté les appuis symboliques, les ressources, les butoirs qui l'auraient aidé ou contraint à résoudre sur place ses difficultés. Sa souffrance y a été cause de trouble et a représenté au groupe, et aux siens proches ce qu'ils refoulaient, ce à quoi ils tenaient et par quoi ils tenaient, ou les rêves qu'ils s'interdisaient. De troublé, il deviendra, même à son corps défendant, fauteur de trouble et manifestant... le trouble de sa communauté. Le groupe participe à son départ. Activement ou pas, il en est exclu sur le mode du refoulement inconscient, mais là aussi « enfermé dehors ». Le groupe se referme sur lui et lui démontre son attachement. Il refusera par exemple d'entériner un changement de nationalité, montrant ainsi qu'il « tient » à lui et ne se laissera pas lâcher. Là aussi, comme plus tard dans la communauté d'accueil, il est mis en position de traducteur. Non pas celui qui transmet, assure un passage, mais celui à travers lequel se manifeste, s'exprime, se révèle.

On comprend mieux le malaise profond des bannis de l'Europe de l'Est (où la vieille loi germanique du bannissement est toujours en usage) qui réclament, malgré leur activité politique en exil, le droit de rentrer dans leur pays en dépit des risques de torture physique ou morale auxquels ils sembleraient alors voués. Il s'agit pour eux de la difficulté à supporter leur condition d'otages de l'exterritorialité, clandestinement enfermés comme ils y sont. Leur communauté leur manifeste ainsi un attachement persécutif et leur signifie qu'elle ne peut pas se passer d'eux. Car ils ont la charge de lui rappeler que la patrie ne peut être quittée, fût-elle amère, et que le lien est indissoluble. Ainsi, de ce membre excrété, honorent-ils incestueusement la mère.

L'exilé est aussi ce « manifeste » par lequel les groupes nationaux se dédouanent à la frontière de leurs rencontres difficiles. Il est évident alors que la réglementation, le contrôle du mouvement migratoire devra faire appel, de part de d'autre, à toutes les richesses procéduraires, mettra en mouvement toutes les idéologies, toutes les diplomaties, pour lui conserver cette place vitale, nécessaire au groupe qu'il quitte et à celui qu'il rejoint.

Souvent la guerre des frontières se transportera à l'intérieur des couples « mixtes », adjectif redondant mais qui ajoute à l'appariement sexué, l'idée de mélange. Il souligne que le lien qui fait tenir le couple n'est pas la différence sexuelle, mais bien le mélange, celui des origines. En nommant ainsi ces couples, les autres profitent de l'occasion pour dire clairement l'importance du lien de chacun à son origine quand il choisit son partenaire. Pour eux, du couple mixte, l'origine est rejouée dans une rencontre amoureuse où des frontières de langues sans cesse s'esquissent, se dressent ou s'estompent. Ils réussissent même parfois à créer et à vivre dans un *no man's land*, un entre-deux prolifique.

Certains couples se défont en menant bruyamment le deuil de l'amour. On y guerroye et leurs enfants devront aller en première ligne lors des incidents de frontière qui bientôt éclateront. Les États les y acculeront ou les y encourageront, mobilisant quelquefois, à leurs côtés, justice, police et diplomatie. Leurs tenants monteront en ligne contre l'Est, l'Ouest, l'Orient, l'Occident, la Chrétienté, l'Islam, le patriarcat, le féminisme, la décadence, la tradition. En somme, chacun défendra avec plus ou moins d'acharnement ses propres liens un moment défaits par cet autre qui rompt avec l'un des semblables de la communauté. Les voici, ces enfants, encore plus activement embringués dans la guerre avec l'origine où déjà, leurs parents les conçoivent pour qu'ils y fassent diversion et, ainsi, les y empêtrèrent.

Mais retrouvons l'exilé là où il aborde sa nouvelle condition dans le pays d'accueil. Il ne sera pas à nouveau un être *infans*, plongeant et pris dans le langage, le prenant et le recevant. Déjà pris dans l'exil de soi, il ne pourra pas, lui, s'abandonner avec naïveté à ce commencement. C'est un don de langue qu'il vise afin de se dégager de ce qui, dans l'origine, l'aliène. Cette langue serait l'équivalent, à la fois, d'une origine et du don, jamais reçu, jamais fait, qui le sauverait « d'avoir à défendre les siens, de s'identifier à ses origines » et de « l'accablement d'avoir à être le militant rétif et forcé des parents et de la parenté » (1).

Pour réaliser ce don, la langue maternelle dont il se bannit est mise en présence d'une autre langue en ce qu'elle est « étrangère », pas-de-la-famille, tierce. Il espère ainsi donner corps à un processus de dégagement hors de l'origine et du maternel dans la langue. Ce processus vise à faire fantastiquement émerger une langue nouvelle. Il s'agira donc de s'approprier une langue non-familiale pour pouvoir accéder

(1) Daniel Sibony, *L'amour à mort. Autour de Roméo et Juliette*.

enfin à une autre langue que celle que l'origine familiale fait ressasser. Et l'exilé prétend en émerger autre à ses yeux et par les yeux des autres (à qui il sait offrir l'image d'un non-semblable troublant), ayant rétabli la distance à soi, ayant refait la place à cet ailleurs possible qui devait le soustraire à l'exil de soi. Il croit en revenir autre, de pouvoir y dire ce qu'il ne savait comment dire et dont il peut se repaître ensuite comme de l'indicible même. Car si l'indicible (l'impossible, le difficile à traduire) est convoqué et traqué pour être réduit et possédé, c'est qu'il met sa conquête à la place du don de langue en ce que celui-ci a de rare et d'émouvant. Il lui en garantit la possibilité dans l'absolu.

Il le sauverait de ces harassantes et absorbantes gymnastiques, de ces incessants déménagements sur place après d'autres réels, de ces aller-retour exténuants, voyages affairés où le déplacement s'annule dans la multiplication, le foisonnement de fourmilière. Il s'épuise à être l'autre pour lui-même. La nouvelle langue, jadis « étrangère », lui devient si intime, si comblée par les résultats de son entreprise qu'elle ne peut plus représenter la distance à soi, offrir l'écart par où il pouvait s'échapper. Confiné à son ailleurs matérialisé, il est le lieu d'éperdues et impossibles fusions, coalescences et saturations de langues. Chaotiquement, il se parle en lui une langue hybride, incestueuse et folle.

Il arrivera qu'il s'y perde, revienne au point *ante* de ses pérégrinations et s'offre à un cancer, ultime tentative, en approchant et fixant la mort, pour toucher au plus près de son origine. Peut-être ce musicien doué, ce poète photographe vous confiera-t-il alors, dans une langue belle, un rêve muet où, dans un paysage de tourbière inondée et froide, il tentait d'arracher sa mère à l'engloutissement et se noyait, entraîné par elle, plein de regret pour la vie des rives indécises. Expérience ultime, elle aussi, de la nostalgie. Elle parle la langue maternelle comme saoule, éivrée d'elle-même. La douleur de l'impossible retour s'empare de la langue elle-même. Le ban rompu, elle réduit à elle son objet. On jouit en elle à en perdre tout souffle. Qu'on s'en fasse le gardien puriste, le chantre amoureux ou le fétichiste baroque, on jouit d'elle comme d'un corps fait sien.

Dans l'impossibilité où il a été mis de parler une autre langue que celle de la famille et pour échapper aux travaux forcés du militantisme familial, l'exilé s'est fait corps ou lieu-traducteur, passage permanent, continu et à double sens d'une langue à une autre. Il quitte sans cesse la langue de ses origines mais y revient toujours s'assurer qu'il y a bien eu départ. Il y est soudé par le bannissement et interdit qu'il édicta contre elle. Etant à la fois origine, agent et objet de l'inter-

dit, il doit sans cesse le violer pour s'assurer que celui-ci tient toujours. Il tente ainsi de renouveler le court instant d'espoir qui le souleva lorsqu'il « prit sur lui » de prononcer l'interdit et se bannit. Il renouvelle la scène du procès, entre lui et ses origines, qu'il monta pour contraindre la loi à se manifester. Il voulait y être déchargé de ce qui par les origines lui incombait, qui pèse sur lui, envahit ses rêves et ses amours, tel un passager clandestin par les parents embarqué sur sa galère avant qu'ils ne lui donnent le départ.

Il aura peut-être la ressource de bricoler de nouveaux montages, de nouveaux subterfuges salvateurs. Il sera, aux yeux des autres ou pour lui-même, intégré ou pas, assimilé ou pas... Peu importe vraiment. Car il s'agit pour lui d'éviter la désintégration qui menace lorsqu'on s'est mis ou est mis en situation de devoir quitter le pays de ses origines sans avoir quitté l'origine elle-même ou pour ne pas la quitter.

Dans une réédition du « coup christique » (2), l'exilé, tel le glossolale pentecôtiste, tout à la fois parleur en langues et interprète, a fait de sa vie et de son corps un texte, un lieu des langues et de leur traduction. Il parle, il se parle en lui une langue universelle, adamique, comblant le manque et la langue. Fuyant le familial, c'est pathétiquement à toute « la famille des humains » qu'il s'adresse désormais, donnant à lire à tous sa détresse de ne pas pouvoir se détacher, se défaire du lien aliénant qui le ligote à ce moment où il « re-présenta » pour la famille le manque.

Le montage de l'exil n'offre en soi aucune richesse, aucun potentiel positif propre s'il n'est pas précédé d'au moins une ébauche de distance à l'identification aux origines. Sans cette ébauche, l'exilé sera toujours contraint d'y aller de tout son être traducteur des cryptogrammes familiaux pour pouvoir survivre et relancer le jeu. Il s'offrira du même coup, aussi désarmé que leurs membres, aux communautés avides d'étranger et d'au-dehors enkystés où se déchiffrer, se dire et s'exorciser. Il les relancera de sa mise.

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA REPRÉSENTATION DE L'INCESTE DANS LA FICTION

Corinne Alexandre-Garner

Je commencerai par cette citation de Musil, tirée de *L'homme sans qualités*. Dans le chapitre intitulé « Les jumeaux siamois », Agathe demande à son frère Ulrich qui n'est ni son jumeau, ni son siamois et qui deviendra son amant : « Connais-tu le mythe que Platon a dû emprunter à des auteurs plus anciens, selon lequel l'être primitif, total, aurait été partagé par les dieux en deux parties, homme et femme ?... Ces malheureuses moitiés font toutes sortes de bêtises pour se retrouver : on trouve ça dans tous les manuels de l'Enseignement Supérieur ; malheureusement, on ne nous dit pas pourquoi ça rate ! ... » ; elle ajoute peu après : « Il semblerait que les frères et sœurs aient déjà fait, eux, la moitié du chemin » (1).

Le problème de l'inceste représenté dans la fiction se perpétue tout au long de l'histoire littéraire en une répétition obsédante, de Sophocle à Musil, T. Mann, Durrell, Duras et plus récemment encore des auteurs comme Ian Mc Ewan ou Laclavetine, dont je tirerai mes illustrations.

Il semble qu'au lieu des liens incestueux, se nouent l'amour du très semblable, les retrouvailles nostalgiques avec le temps d'avant mais aussi l'écriture et la mort. D'un ouvrage à l'autre, on trouve et on retrouve les mêmes scènes, les mêmes phrases, la même connaissance d'un destin fatal, le même regard porté au miroir à sa propre image et au corps de l'autre comme miroir de soi, le même attrait du vide et toujours l'absence parentale réelle ou symbolique. Il semble également que, pour sortir de la maison de l'inceste, pour briser l'espace clos de l'étreinte interdite dans laquelle le temps s'arrête, il faille qu'un des partenaires disparaisse à jamais au loin ou dans la mort.

• L'inceste est au centre du roman de Lawrence Durrell *Le Quatuor d'Alexandrie* ; il s'oppose par le statisme qu'il représente au dynamisme de l'échange des partenaires sexuels qui est décrit dans le roman.

(2) Lire à ce sujet : Daniel Sibony, *La Juive* (Édit. Grasset 1983).

Dans ce roman, les figures de l'inceste se divisent en inceste symbolique (une femme plus âgée s'éprend et se fait aimer d'un jeune homme aimé de son fils) et inceste réel (un frère et une sœur dont naîtra une petite fille), entre représentation de l'inceste et inceste représenté dans la fiction (2).

Le miroir est toujours présent dans les romans qui nous parlent d'inceste. Ici, nous verrons que c'est le regard qu'on y porte qui différencie l'inceste réel de l'inceste symbolique.

Dans le *Quatuor*, la femme explique à son amant plus jeune, qu'en apercevant le reflet de son corps au miroir, elle crut y découvrir son fils. C'est le corps de l'autre qu'elle aperçoit, corps du fils à la place du corps du tenant lieu du fils. C'est le savoir partagé avec l'amant de cette ressemblance qui alimente leur désir. Voilà ce qu'elle écrit à son amant de cette image vue du miroir :

« Cela m'a fait un choc de voir tout à coup le corps nu de Nesim (son fils) flotter dans le miroir, tant son dos et ses reins minces et blancs m'ont rappelé les vôtres. Je me suis assise, et, à ma grande surprise, j'ai fondu en larmes, parce que je me suis demandé à ce moment là si mon attachement pour vous n'avait pas ses racines dans quelque désir incestueux profondément enfoui dans le cœur. » (3)

Mais alors que dans l'inceste symbolique, c'est le corps de l'amant incestueux ou de son tenant lieu qu'on aperçoit au miroir, dans la représentation de l'inceste réel entre frère et sœur, ce qui est aperçu au miroir par un des partenaires c'est uniquement sa propre image. Que ce soit dans les textes de Musil, T. Mann, Durrell ou Duras, le regard de celui qui voit sa propre image s'abîme dans cette réflexion, dans le vertige d'amour de soi où il se perd. Et si le regard se porte sur le corps de l'autre, c'est également dans la reconnaissance de soi-même reconnu au corps de l'autre qu'il se perd. Regard de Narcisse avant qu'il ne passe de l'autre côté du miroir.

Similitude, répétition de l'image, écho de soi. L'Agatha de Duras se souvient et elle dit :

« Je me voyais dans une glace en train d'écouter mon frère jouer pour moi seule au monde et je lui ai donné toute la musique à jamais et je me suis vue emportée dans le bonheur de lui ressembler tant qu'il en était de nos vies comme coulait ce fleuve ensemble, là, dans la glace, oui, c'était ça... et puis ensuite une brûlure du corps s'est montrée à moi... J'ai perdu la connaissance de vivre pendant quelques secondes. » (4)

Musil, lui, choisit même de faire porter les mêmes vêtements à Agathe et Ulrich lorsqu'ils se retrouvent après la mort du père dans la

maison où la dépouille repose encore. Voilà ce qu'on lit de la sœur oubliée lorsque le frère la découvre portant le même vêtement que lui :

« Par une mystérieuse disposition du hasard, il se trouva devant un grand Pierrot blond... qui au premier regard paraissait tout semblable à lui. "Je ne savais pas que nous fussions jumeaux" dit Agathe et son visage s'éclaira de gaieté. » (5)

Tellement semblables, qu'ils en paraissent jumeaux. Le thème de la gémellité ne fera que s'accroître au fil des pages pour culminer lors de l'acte sexuel où les jumeaux, se fondant l'un à l'autre, disparaîtront dans la seule silhouette d'un être androgyne.

Quant aux Siegmund et Sieglind de T. Mann, il nous est dit clairement que ce qu'ils aiment dans l'autre c'est « L'Ebenbild » (6), le portrait, l'image de soi. C'est lorsque, debout devant son miroir à trois faces, Siegmund se perd à y contempler son image, lorsqu'il y est véritablement plongé et noyé (versunken), que sa sœur entre dans la pièce, l'aperçoit perdu dans sa propre image et qu'ils se perdent alors l'un dans l'autre, prolongeant les caresses habituelles jusqu'à l'acte interdit en murmurant et répétant ces phrases : « Tu es pareil à moi, tout comme moi... ».

Même phrase prononcée par le frère d'Agatha, qui souligne que si le miroir est omniprésent, seul le regard qui s'y porte et s'y perd, lié au discours partagé sur ce regard, mène à l'amour consommé. Tout comme Leila partageait avec son amant la connaissance de son amour pour son propre fils, les frères amoureux de leurs sœurs partagent avec elle la jubilation du regard et la connaissance de cette jubilation partagée.

« Je n'ai pas de souvenir de... non, je n'ai de souvenir que de vous avoir vue, pas d'autre chose, d'aucune autre chose que de vous avoir vue... regardée. Regardée jusqu'à découvrir la phénoménale identité de votre perfection... que je suis votre frère et que nous nous aimons. » (7)

Quant à l'image de la figure androgyne dans laquelle se fondent les frères et sœurs enlacés, réplique d'un corps double mythique évoqué par Platon, elle est discutée et écrite par les amants qui se nourrissent de leur propre histoire. Dans Durrell, les amants enfants ne connaissent que le récit que fait Plutarque de l'amour d'Isis et Osiris. Dans T. Mann, Siegmund et Sieglind vont à l'Opéra voir jouer sur scène leur propre histoire, tirée de la Tétralogie de Wagner. Dans Musil, Ulrich le frère évoque ainsi ce mythe :

« Avant qu'au mythe de l'être partagé, nous pourrions penser à Pygmalion, à l'Hermaphrodite, à Isis et Osiris : c'est la même

chose sous des formes différentes. Ce désir d'un double de l'autre sexe est aussi vieux que l'homme... on en retrouve des traces jusque dans les circonstances les plus banales de l'amour : dans l'attrait qui est lié à tout changement, à tout travesti, comme dans l'importance de l'unisson et de la répétition de soi dans l'autre. » (8)

• Une seconde constante de l'inceste représenté dans la fiction c'est l'absence réelle ou symbolique de figures parentales et la prescription ou la suggestion de l'inceste par un des parents au moment de sa mort. Nous avons mentionné que les personnages de Musil se retrouvent dans la maison parentale à l'occasion de la mort du père. Leur aventure s'ébauche dans la pièce qui jouxte celle où la dépouille du père repose.

Voilà ce que l'Agatha de Duras raconte à son frère de la mort de leur mère :

« ... Elle a parlé le jour de sa mort. Elle a dit, ce jour là : mon enfant ne te sépare jamais de lui, ce frère que je te donne. Elle a dit aussi : un jour il te faudra le lui dire, comme je te le dis maintenant, qu'il ne faut pas qu'il se sépare d'Agatha... Elle a dit encore : vous avez de la chance de vivre un amour inaltérable, et vous aurez un jour celle d'en mourir. » (9)

Dans le film *Notre mariage* de Valeria Sarmiento, on assiste à une scène similaire, où sur son lit de mort, la mère conseille à sa belle-fille de prendre pour fiancé l'homme avec lequel elle était mariée et dont elle regrette de ne pas avoir le temps d'expliquer la vie et les goûts à la femme qui va lui succéder (10).

Dans *Le Quatuor d'Alexandrie*, les enfants orphelins et isolés s'identifient aux personnages du récit de Plutarque, qui leur servent de modèles. Leur prise de possession de ces figures mythiques comme figures quasi-parentales ne vient-elle pas justement à la place d'une identification impossible à des adultes absents ? Puisque de parents ils n'ont plus, ils seront frère, sœur, amants, époux et parents à leur place. C'est le texte de Plutarque que le frère lit à l'oreille de la sœur, qui passe de l'un à l'autre et opère la symbiose qui les lie, tout comme il énonce cette symbiose par le récit qu'il fait des amours d'Isis et Osiris.

Chez Duras, chez Mann ou chez Laclavetine, qui a écrit un roman intitulé très justement *La maison des absences*, dans lequel c'est l'absence du lien parental qui rend les relations incestueuses possibles, c'est la musique qui vient, à la place du texte de Plutarque, lier d'un flot inépuisable l'amour du frère et de la sœur (11). Plus récemment encore, Ian Mc Ewan décrit, dans *Le jardin de Ciment*, comment se développent les liens de quatre enfants dans une maison isolée dans laquelle

ils choisissent d'enterrer leur propre mère, dont l'inquiétante présence préside à leurs amours (12). On peut aussi citer *Un amour de notre temps* de Landolfi (13). Il faudrait s'interroger sur le geste de donation du parent qui va mourir et qui tente, par sa suggestion ou sa prescription, d'ordonner des amours totalement endogames à ses enfants, comme s'il fallait absolument que l'intérieur s'oppose à tout jamais à toute tentative de brisure du lien familial venue de l'extérieur, comme si seul l'amour incestueux pouvait venir combler l'absence laissée par la mort.

• En effet, par delà la reconnaissance du très proche et du très semblable, par delà le refuge qu'ils trouvent en eux-mêmes après l'abandon parental, ce qui s'illustre dans la relation où le frère garde sa sœur pour épouse, c'est l'arrêt du dynamisme de l'échange des partenaires sexuels sur lequel toute société est fondée. C'est ainsi que se délimite un espace très clos et protégé où l'espace d'un instant, la création devient possible, avant que ne surgisse la mort.

Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss cite Devereux, qui dit :

« Il en est du couple incestueux comme de la famille avare ; ils s'isolent automatiquement de ce jeu consistant à donner et à recevoir, à quoi se ramène toute la vie de la tribu : dans le corps collectif ils deviennent un membre mort ou paralysé. » (14)

A prendre cette phrase au mot, on comprendrait alors pourquoi toute représentation de l'inceste dans le roman se termine par le départ à jamais de l'un des membres du couple, pour que l'autre puisse survivre, départ réel vers un ailleurs qui est souvent une île, un pays étranger ou une terre inconnue, départ définitif vers la mort lorsque l'un des deux se suicide. C'est ce départ (presque toujours il s'agit du départ de la femme, ou de l'annonce de son départ avec un autre homme et du suicide de l'homme) qui permet au membre survivant d'entrer à nouveau dans le réseau d'échange des relations sexuelles et de prendre sa place dans la chaîne de la communication sociale que l'inceste avait brisée.

Car ce que le roman illustre c'est que ce qui a été violé au niveau de l'amour, a été violé au niveau du langage. Ainsi, Lévi-Strauss explique :

« Toutes ces prohibitions se ramènent donc à un dénominateur commun : elles constituent toutes un abus de langage et elles sont à ce titre groupées avec la prohibition de l'inceste ou encore avec des actes évocateurs de l'inceste. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que les femmes elles-mêmes sont traitées comme des

signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiqués ? » (15)

Abus de langage qui doit être réparé, au risque d'entraîner l'arrêt du langage, le silence et la mort.

• Pourtant, ce que montrent les romanciers, et plus particulièrement Musil, Durrell et Mann, c'est que cet abus de langage peut être créatif et créateur. De ce silence momentané, de cette parole arrêtée au lieu des corps incestueux enlacés, peut naître l'écriture. Si nous considérons l'inceste non comme négativité du discours (prohibition) mais comme positivité, alors nous voyons qu'il dénoue les liens que le langage a tissés autour des choses. Il détruit les points d'ancrage qui permettent de nommer et de séparer les objets. Ce qui s'ensuit, c'est le non-sens, le non-langage qui ne peut-être partagé par la communauté. En empêchant la circulation et l'échange des signes, en paralysant les mots, il instaure le silence. De ce silence, dans ce silence, dans cet espace clos coupé de l'extérieur que forme la communauté primitive du couple incestueux, pour un temps, la création peut prendre place.

• Durrell décrit l'amour incestueux de Pursewarden et de sa sœur dont naît puis meurt une petite fille aveugle. Pursewarden se suicide, laissant vide une place qui sera prise par un nouvel homme qui épousera sa sœur et lui fera un enfant. Mais le personnage tragique de Pursewarden est surtout et d'abord l'incarnation de l'artiste. C'est le créateur, l'écrivain qui a su puiser dans l'expérience de sa vie et de son amour très particuliers la sève qui en fait le personnage principal de l'œuvre. Il transmet au narrateur du livre savoir et expérience et à sa mort, laisse vide la place de l'écrivain que le narrateur, écrivain en devenir, peut espérer venir combler. Il sert de modèle au narrateur en devenir d'écriture et à l'auteur en mal d'exemple.

• Musil nous présente le bonheur fugitif partagé et l'espace très privé de l'amour qui mènent à l'attrait du vide, la possibilité du suicide ou de l'arrivée d'un amant potentiel pour éloigner la sœur du frère ; pour briser l'étreinte adultère pour, comme le dira Ulrich à sa sœur, « maintenir ta vie en mouvement » (16).

Parallèlement à cela se pose la question de l'œuvre, au moment même où la relation se fige et l'attrait du vide se fait plus fort :

« Ulrich sait aussi, maintenant, que tout ce qui peut l'émouvoir est utopie — l'une de ses justifications est : la race du génie. Mais il faut y être disposé et de plus : un génie sans œuvre est problématique et risque de n'être qu'imagination pure. Il faudrait donc poser la question de l'œuvre, la question : se tuer ou écrire... » (17)

• T. Mann nous présente son héros Siegmund regardant en écho sur la scène d'opéra l'histoire de Siegmund et Sieglind et voilà comment il décrit cet espace coupé du monde d'où la création est possible :

« Une œuvre, comment faisait-on une œuvre ? Siegmund sentit une douleur dans sa poitrine, comme une brûlure ou une déchirure, quelque chose comme un doux tourment. Mais vers quoi, vers où ? C'était si sombre et si peu clair. Il ressentait deux mots : création et passion créatrice... Il vit son amour et sa détresse et sentit que la vie devait être ainsi pour être créatrice... Comment il était arrivé au monde à deux, sa sœur jumelle et lui... Comment tout l'amour et l'amitié qu'il avait recherchés étaient déjà en elle... Du sein de la femme, d'un couple de jumeaux venaient sa détresse et sa souffrance réunies pour une jouissance plus libre... » (18)

• En conclusion, on ne peut faire que quelques remarques en forme de questions.

Le temps du bonheur et de l'espoir de création est bref et intense. Dès l'acte consommé, l'amour se transforme, les frères parlent à leur sœur de leurs amants futurs, elles s'enfuient ou ils se tuent après avoir créé pour qu'elles puissent continuer à vivre. La clarté aveuglante de bonheur et de création possible s'éteint dans des profondeurs de spirale à défaut d'avoir reçu assez d'air du monde extérieur pour se perpétuer.

L'espace s'ombilique et se meurt. Dans les romans cités, les femmes ne créent pas et ne parlent pas de création possible. Elles sont la muse, le miroir, la sœur, la mère, l'épouse. C'est de leur corps, que la vie repart, elles trouveront de nouveaux amants et seront prises dans de nouveaux récits. De leur corps repart le flot des mots et le flot de la vie.

On peut se demander quel rôle joue l'œuvre dans ces représentations de l'inceste qui sont elles-mêmes le sujet d'une œuvre littéraire ? Grâce à elle, remplacés par elle, les hommes peuvent se suicider. Le problème de la possibilité du remplacement dans le corps de la femme s'opposerait à l'image de l'homme préoccupé de l'œuvre qu'il laissera, au lieu même qu'il risque de laisser vide.

(1) R. Musil. *L'homme sans qualités*. Paris : Seuil (coll. Points), 1956, T.II, p. 270.

(2) C. Alexandre-Garner. *Le Quatuor d'Alexandrie : fragmentation et écriture*. Berne, Francfort, New York : Ed. Peter Lang - 1985. « Les fils de l'inceste », p. 171-182. Diffusion P.U.F.

- (3) L. Durrell. *Mountolive*. London : Faber & Faber, 1963, p. 79.
- (4) M. Duras. *Agatha*. Paris : Minuit, 1981, p. 29, 30.
- (5) R. Musil. *op. cit.*, p. 15.
- (6) T. Mann. « Wälsungenblut ». *Die Erzählungen* Band 1. Frankfurt am Main : Fischer (Taschenbuch), 1975, p. 299. Traduit en français sous le titre de *Sang réservé*, réimprimé aux Cahiers Rouges - Paris : Grasset, 1984. La fin du texte en français est tout à fait différente de celle du texte allemand que T. Mann a choisi de couper (cf. les 5 dernières lignes).
- (7) M. Duras. *op. cit.*, p. 56.
- (8) R. Musil. *op. cit.*, p. 271, 272.
- (9) M. Duras. *op. cit.*, p. 66.
- (10) V. Sarmiento. Film *Notre mariage*, 1985.
- (11) Laclavetine. *La maison des absences*. Paris : Gallimard, 1983.
- (12) I. Mc Ewan. *Le jardin de ciment*. Paris : Seuil (coll. Points), 1980.
- (13) Landolfi. *Un amour de notre temps*. Paris : Gallimard, 1984.
- (14) C. Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e édition. Paris/La Haye : Mouton, 1967, p. 560.
- (15) *Ibid.*, p. 568.
- (16) Musil, *op. cit.*, p. 853.
- (17) *Ibid.*, p. 978.
- (18) T. Mann, *op. cit.*, p. 305-308.

LA GENÈSE, SCHÈME ATEMPOREL, FORMULE PIEUSE ?

Sidonie Mehler

Face à une alternative, la tendance est de faire un choix exclusif, comme si le blanc excluait le noir, la lumière excluait l'obscurité. Depuis Bachofen, on pense : ou matriarcat ou patriarcat. Nous ne concevons que difficilement la simultanéité. Ce faire exige une réflexion, un raisonnement plus complexe que ceux que nous faisons spontanément. Ainsi, dans nos mentalités, nous ne pouvons concevoir que la vie, même courante, puisse être gérée, créée par hommes et femmes conjointement. Nous avons beau changer nos lois pour les rendre un peu plus équitables, nous ne changeons pas pour autant nos convictions les plus profondes, inconscientes. L'une de ces convictions est celle qui régit les rapports entre hommes et femmes, leurs rôles respectifs. Retracer l'origine de ces attitudes, à la lumière du mythe de la Genèse pourrait être une manière de comprendre les lacunes de la psychologie du féminin ainsi que du masculin, non seulement d'un point de vue individuel, mais essentiellement à cause « de la nécessité urgente de comprendre, peut-être de remédier à la crise de notre monde patriarcal, malade de sa partialité » (1).

L'intérêt du mythe de la Genèse est dû au fait qu'étant un mythe de création, un mythe des origines, il en exclut la femme. Surprenante est l'évidence avec laquelle cet aspect du mythe a été accepté pendant des millénaires et l'est encore. Cela ne heurte pas notre logique. En examinant de près cette création dont la femme est absente, on y trouve un autre aspect d'importance capitale : la relation père-fils.

Pour le quatre-vingtième anniversaire de Freud, en 1936, Thomas Mann fit une conférence qu'il intitula « Freud et l'Avenir ». Il y donne une définition du mythe — « ...mythos est fondateur de vie, schème atemporel, formule pieuse, où pénètre la vie dans la mesure où elle reproduit ses traits à partir de l'inconscient... » (2) — qui me semble

convenir à l'étude de ce mythe des origines qu'est la Genèse. Les origines, mais... de ces deux humanités, hommes et femmes pour lesquels il en va comme pour les peuples incapables de trouver une paix durable, voire une « entente cordiale », où il ne semble pas s'agir d'une guerre entre individus mais de l'idée qu'un peuple se fait de l'autre. Cet autre qui tout en lui ressemblant est différent et pour cela même, oh ! combien redoutable.

La Genèse

Dieu donna la vie à Adam, il vécut par le souffle de Dieu.

Dans ce début, point de femme. Elle n'aura d'existence que dans la mesure où elle sera nécessaire à Adam. Pourtant, celui-ci a tout le Paradis pour lui et, « last but not least », Dieu, dont il est la Créature. Dans sa bonté, le Créateur décide de lui donner une compagne, qu'il prélève sur son corps. Cette compagne n'a d'autre finalité — *ab initio* — que de meubler le spleen de ce Fils de Dieu. Tout était parfait, paradisiaque, mais voilà que cette compagne s'avise d'avoir des envies. Il ne lui suffit pas de suivre son Adam, elle commence à avoir de mauvaises fréquentations, un certain serpent. Nous ne connaissons pas très bien les origines de celui-ci. On dit par ci, par là, que cet être a été une sorte d'épouse de Dieu, son égale, puis celle du Diable, le Diable même et... une première femme d'Adam (3). Ce qui semble certain, c'est qu'elle en sait tout aussi long que ce Dieu qui donne la vie, ce Créateur absolu, et qu'elle raisonne Ève, en l'incitant à transgresser l'interdit qu'Il a imposé. Ce faisant, elle aurait le même pouvoir que ce Père tout-puissant et de surcroît son compagnon aussi. Cet interdit se rapporte au savoir. De quel savoir s'agit-il ? Nul doute que ce soit le savoir qui donne le Pouvoir. Or celui-ci est réservé au Créateur. Par définition celui-ci n'a besoin de rien sur tout pas de « compagne », même pas pour créer son fils, et moins encore sa fille. Il est l'image même de la toute-puissance, l'auto-suffisance, l'unique idéal, en somme.

La rumeur dit que le serpent, dont le nom serait LILITH, était une femme qui ne voulait pas d'enfant, qui décidait d'elle-même de son corps. Une autre version raconte qu'elle n'enfantait que des démons (4).

Il est aisé de déduire ce qui serait arrivé si Ève eût fait de même. Que serait-il arrivé à Adam et à son obéissance au Père ? Ce qui aurait été compromis, c'est la toute-puissance de Celui-ci.

La famille, modèle judéo-chrétien, telle qu'elle s'est constituée à travers les millénaires, aurait-elle pris cette tournure ?

Pour fonder ce mode de fonctionnement familial, donc social, il fallait éliminer toute féminité de la Genèse. En attribuant la faute originelle à la Femme, il devint aisé de justifier tout ce qu'on lui infligea par la suite.

Ève fut condamnée à accoucher dans la douleur. Adam, lui, devra travailler pour expier. Quoi au juste ? Lui n'a fait que suivre sa compagne. Mais, pour ce Père absolu, cela remet en question son unicité. Il doit être et rester le seul Idéal et Maître de son fils. Ses fils seront les siens, comme lui est le fils de son Père. Ève servira à en accoucher, ce qui semble déjà assez douloureux puisqu'elle n'aura aucun droit sur sa progéniture. Celle-ci sera celle du père, tout comme Adam est le fils du sien. Adam ne devra pas se laisser mener par une femme. Il en va encore ainsi dans nos mentalités (« Cherchez la femme... tous les malheurs surviennent par les femmes », etc...).

Les rumeurs répertoriées racontent que Lilith est cette femme-démon que l'homme doit repousser pour ne pas être soumis à la tentation de la chair, et par conséquent aux fureurs divines (5). Les châtiments seraient atroces. Le premier trait frappant de cette Genèse est l'exclusion de la participation du féminin dans ce mythe fondateur de vie.

C'est un Père Dieu qui fabrique le monde d'abord, puis, à son image, il fait sa Créature, un homme, qu'il choie et surveille de près. Ce n'est qu'ultérieurement qu'Adam éprouve une nostalgie innommée. C'est le Père qui comprend ce qu'il désire. On peut se demander d'où peut bien surgir un désir dont il n'y aurait aucune trace préalable. Si Dieu sait ce qu'Adam désire, il doit en avoir quelque connaissance. Ève est une sorte de résultante de la participation conjointe de Dieu et d'Adam. Celui-ci participe avec un petit bout de son corps et Dieu donne les règles du jeu. Tant qu'Ève et Adam ne songeront pas à « savoir », tout sera paradisiaque. Or, qu'est-ce que ce « savoir », et qui peut y avoir droit ? Savoir est le résultat d'un processus cognitif, c'est reconnaître, c'est penser, c'est raisonner. A ce prix-là, on est l'égal de Dieu. C'est du moins ce qu'affirme cet autre personnage du mythe, le Serpent. Il incite Ève à accéder au savoir, ce qui implique que Lilith, le Serpent, sait qu'il n'est pas nécessairement réservé à Dieu, qu'il pourrait devenir le partage aussi bien d'Ève que d'Adam.

Or, le serpent semble venir d'un autre règne que celui de ce Dieu jaloux. Il n'est pas sans évoquer une inquiétante étrangeté. C'est comme si cette créature faisait partie de ce paysage, mais, en même temps, en évoquait un autre, entièrement différent. Si Lilith est présentée sous les traits d'un animal abject, il devrait y avoir une raison. Pour un mythe fondateur de vie, au masculin — patriarcal — la présence de cet élément inquiétant pourrait fort bien être l'aspect fémi-

nin masqué. Mais le masque est bien signifiant. Il préfigure ce qui adviendra ultérieurement.

Elle, Lilith, la femme, l'égalée du Père, de l'Homme, celle qui dispose du savoir, sera condamnée à être inférieure à toutes les autres espèces vivantes. Elle devra ramper, se traîner. Tout ceci, pour avoir prétendu contester les règles du jeu imposées par Dieu le Père, qui entend décider à lui seul de ses rapports à sa créature, son fils, et par conséquent, des rapports de celui-ci à la compagne qu'il lui a spécialement fabriquée.

Ève, elle, est un produit composite, sa seule fonction est de satisfaire, distraire l'homme dont elle a été extraite.

Adam, lui, a un père auquel il doit ressembler, puisque Dieu l'a fait à son image. Mais elle, Ève, n'est qu'une fonction. Elle n'a qu'à être auprès d'Adam (« Sois belle et tais-toi », « Marie, couche-toi là »).

C'est la désobéissance à cette fonction qui entraîne la catastrophe. La tentative de savoir est la raison de l'expulsion du Paradis.

Dans tout cela, il y a un non-dit qui apparaît pourtant dans la Bible et qui est la première version de la Création.

Au début du Livre de Moïse, il est dit que Dieu créa sa créature à son image, autant masculine que féminine. Ensuite, cette créature nomma tout ce que Dieu lui présenta, animal et végétal. Sur ce, Dieu fit tomber Adam dans un sommeil profond et à la faveur de celui-ci, Il lui fabriqua Ève, ayant estimé que ce n'était pas bon de demeurer seul. Il leur enjoignit encore l'interdit : ils ne devaient pas toucher aux fruits de l'arbre du milieu, de la connaissance, sous peine d'ouvrir les yeux, de devenir égaux à leur Dieu et de connaître le Bien et le Mal.

Peut-être cette version première, peut-elle être comprise comme l'expression d'un fantasme, si fréquent, de complétude, état dans lequel aucune tension de nécessité vitale ne se manifeste, aucun désir puisque c'est la notion même de complétude qu'il représente. C'est bien là l'image du Paradis. Mais ce Paradis, celui de Dieu le Père, n'est pas sans évoquer un état intra-utérin. Le fœtus n'est pas soumis aux aléas de la nécessité, du désir. Sa morphogénèse est autonome, elle ne dépend en rien d'un ou d'une quelconque autre pour vivre et se développer. Il n'y a ni Bien ni Mal, il n'a pas encore ouvert les yeux et il n'est soumis à aucune contrainte ou interdit.

Cette création première, masculine et féminine, simultanée, reste le plus souvent ignorée. Peut-être exprime-t-elle cet idéal de tous temps, l'hermaphrodisme ou l'androgynie, c'est-à-dire la complétude, l'auto-suffisance, à l'image de Dieu ? Ou bien serait-ce un élément inconscient, une trace mnésique d'un « avant » ?

Ce qui induit cette éventualité, est le fait que la version générale-

ment retenue est celle qui fait d'Ève une *partie* du corps d'Adam, un sous-produit de l'homme.

Et s'il y avait un « avant », aurait-il pu être différent de ce qui fut instauré par la création d'Ève ? Or celle-ci, tenue de se soumettre entièrement aux règles imposées par le Père, est bien la femme sur laquelle est fondée notre société, sa cellule de base : la famille.

Adam a une place incontestée, il est le fils de ce Père, seul et unique objet de sa vénération, sa compagne est celle qu'Il lui destine.

Femmes avant la Genèse

Les découvertes, relativement récentes, sur la préhistoire fournissent des informations indiquant une forte probabilité d'un « avant » bien différent de ce que notre histoire nous a fait supposer.

Les plus anciens objets de culte sont des représentations féminines. Ils datent successivement du paléolithique, néolithique et mégalithique (Dame de Brassempouy, Vénus de Willendorf, Vénus de Brno, statuettes de la Gravette, etc.). Plus on fouille dans notre passé, plus les traces d'une Déesse-Mère sont évidentes. Par ailleurs, toutes les mythologies contiennent des réminiscences d'un culte antérieur aux Dieux masculins. Il suffit de s'en remettre à la mythologie mésopotamienne, égyptienne, grecque ou celte, pour retrouver à l'origine cette Déesse-Mère (6). Pour Guthrie (7), il est certain que les unions multiples de Zeus avec Déméter, Sémélé, etc. indiquent l'existence de Divinités antérieures, féminines. Le culte de Dovona, Diona, serait celui d'une Déesse à laquelle le culte de Zeus aurait succédé. C'est-à-dire qu'avant les cultes masculins, auraient existé les cultes féminins. Lorsqu'on dit culte, on pense nécessairement à pouvoir. L'objet de culte est investi de la toute-puissance que confère le pouvoir.

Les conclusions auxquelles arrivent les chercheurs de la préhistoire indiquent que l'agriculture a été un domaine féminin, jusqu'à trois mille ans, environ, avant notre ère. Il est donc aisé de comprendre que la femme, détentrice de la fertilité, de la fécondité, de la vie, revêtait une signification prépondérante. Si elle avait le pouvoir de la vie, comment n'aurait-elle pas le pouvoir de la mort ? Il n'est pas étonnant alors qu'elle ait été investie d'un pouvoir redoutable.

Par ailleurs, tout laisse à supposer que l'homme ne connut pas d'emblée son rôle dans la fécondation. On a tout lieu d'imaginer que ce fut le sédentarisme, la domestication des animaux qui lui en fournirent la connaissance. Ces faits ont dû faire leur chemin. Nous avons suffisamment d'exemples pour nous montrer l'envie primordiale, l'envie masculine de ce « pouvoir » féminin. Il n'est que trop justifié

d'imaginer les réactions d'hommes face à ces femmes pleines d'atouts. D'abord elles chassent : sédentaires ensuite, elles cultivent la terre et récoltent périodiquement. Non seulement elles enfantent, mais elles possèdent les cornes de l'abondance.

Pour en revenir à la Genèse : Dieu le Père ne tolérera pas que le serpent Lilith conteste son pouvoir. Il faut absolument qu'il crée une autre femme, Ève. Chaque fois que l'homme redoute le « pouvoir » de la femme, il fait comme Dieu, il châtie, il protège.

De quoi l'homme se protège ?

De quelle femme se protège-t-il ?

Lilith a les mêmes traits que ceux que l'on retrouve dans toute la Démonologie. C'est une femme diabolique, dangereuse par sa capacité de séduction, par son pouvoir de destruction, elle enfante des démons, etc., elle a de longs cheveux.

Il est intéressant de rappeler que lorsqu'elles se marient, les femmes juives sont tenues de couper leurs cheveux, tout comme les religieuses catholiques lorsqu'elles prennent le voile (se marient au Seigneur). La tonsure des prêtres de l'église catholique n'est pas sans évoquer la même démarche.

Vers la fin du quinzième siècle, le pape Innocent VIII chargea deux moines dominicains, Kramer et Sprenger, d'enquêter sur la sorcellerie. En pleine Renaissance, ils écrivirent le *Malleus Maleficarum* (« Marteau des Sorcières »), qui connut un grand succès. Dans cet ouvrage, tristement célèbre, ils soutenaient que tout plaisir charnel chez la femme — même dans les liens sacrés du mariage — était la preuve d'une copulation satanique, tandis que chez l'homme, c'était dû à la séduction exercée par une femme inspirée par le Diable. Mais la faute revenait toujours à la femme. Cet ouvrage justifia une chasse aux sorcières de grande envergure, d'une durée d'environ deux siècles qui s'étendit jusqu'au Nouveau Monde (Salem...) ; car il peignait la femme comme un piège, qui pense le Mal, qui trompe toujours, etc. Tout ceci servit à démontrer que par sa nature même, la femme ne peut faire autrement que de pactiser avec le Diable.

Naturellement, son atout majeur étant la séduction, voici la preuve absolue de sa sorcellerie.

Cette image de la femme est décrite dans un nombre incroyable de textes. Lilith revient comme un « leit-motiv », comme un contenu inconscient, il se répète sous différents aspects. Sa caractéristique fondamentale est son indépendance, son autonomie à l'égard du Père.

Un des constats essentiels du *Malleus Maleficarum* est qu'une « femme qui pense seule, pense mal ». Les deux moines n'ont pas trouvé d'importantes contestations à leurs découvertes. En trouveraient-ils beaucoup de nos jours, s'ils écrivaient ce texte dans un langage d'actualité ?

On retrouve donc la même idée que celle de la Genèse : la femme en tant qu'individu ne peut être que Lilith, image terrifiante, redoutable, responsable de tous les maux de cette pauvre humanité. La seule possibilité, c'est son châtiment, son anéantissement. Aussi doit-elle être l'ennemie d'Ève, car celle-ci aura une place dans le jardin du Seigneur, à condition de renoncer à savoir. Bien étrangement, le savoir passe par Lilith, qui elle, « sait ». Et c'est pour cela même qu'il faut la condamner. Il est dit que la tête de Lilith sera dangereuse pour l'espèce issue d'Ève.

Savoir

Interdit du savoir, puisqu'il passe par Lilith. Mais cet interdit est valable autant pour Ève que pour Adam.

De quel savoir peut-il s'agir ? Que faut-il refouler ? Quel est le secret de la pomme ? Une réponse est : faire les parts du Bien et du Mal, ce qui vise une notion morale : or morale implique mœurs et mœurs implique sexualité. Dans nos sociétés patriarcales, ce qui est institutionnalisé, au premier chef, c'est la sexualité. Pour que ces sociétés subsistent, il faut quand même faire une place à cette sexualité, ce qui est dit dans : « Tu croîtras et multiplieras... ». C'est déjà ça de gagné. Mais faire la part du Bien et du Mal, ne serait-ce pas en savoir davantage sur la sexualité ?

Lorsqu'on dit sexualité, savoir, on ne peut éviter de penser à la sexualité interdite, celle de Lilith. Elle est la femme qui a le pouvoir de séduire l'homme... Adam... mais lui ? Il semble lui préférer, oh ! point Ève, mais Dieu le Père... Lorsque le Père lui reproche sa désobéissance, le pauvre Adam répond qu'il n'y est pour rien, que c'est Ève qui l'a égaré du droit chemin.

Ici une « association libre » conduit vers cet autre mythe, celui d'Œdipe. Il y apparaît en toute clarté que l'amour de la mère passe par le meurtre du père. Mais c'est précisément cette clarté par trop éblouissante qui devrait introduire un doute (en tant que psychanalyste), car c'est trop assimilable à un contenu manifeste dont il faut chercher le contenu latent. Or, n'est-ce pas l'oracle même qui en fournit l'explication ? Il a, bel et bien, prédit à Laïos ce qui allait lui

arriver... mais il en a aussi donné la raison. Laïos — descendant de Labdakos — premier homosexuel de la lignée — a séduit homosexuellement son pupille (fils ?) Chrysippe, et pour cela il devra être tué par son fils Œdipe, afin que celui-ci épouse Jocaste sa mère.

Nous pourrions ici évoquer encore un mythe biblique dont ce mythe grec serait une sorte de symétrique.

Abraham qui aime tendrement son fils Isaac, l'enfant que Dieu a bien voulu lui donner, malgré son grand âge et surtout celui de Sara, se dispose à le sacrifier non seulement pour obéir à Dieu, mais pour témoigner de son amour pour son Dieu. Il ne daigne même pas faire participer Sara à cet ordre de son Seigneur. Sara qui lui a sauvé la vie à deux reprises, Sara qui est la première femme dans la Bible à laquelle son homme adresse la parole et ce pour la conjurer de mentir sur sa condition d'épouse. Elle doit consentir à se faire passer pour sa sœur, ce qui sauvera la vie d'Abraham puisque c'est de lui seul qu'il s'agit. Pour lui communiquer que son fils — celui de Sara aussi — devait être tué, il n'est point nécessaire de parler... et Sara en meurt.

Mais le fait essentiel de ce mythe me semble être le dessein de Dieu. Abraham doit se dissocier de son fils qu'il aime trop. Laïos doit exposer son fils Œdipe, pour lui épargner le sort de Chrysippe, Abraham doit être capable de se séparer d'Isaac, son fils et Œdipe de son père.

Ces fillicides et parricides sont nécessaires, mais pourquoi ? Une hypothèse qui apparaît est celle de l'inceste père-fils ou plutôt l'évitement de cet inceste. Pour bannir celui-ci, autant comme possibilité que comme mémoire ou désir, il est « bon » de favoriser l'inceste mère-fils. L'homme doit obéir à son père, il en fait un idéal, mais pour qu'il puisse transférer l'attachement, le désir de ce père, il faut qu'il le devienne, en prenant femme. Le premier objet féminin devrait donc l'initier au commerce avec cette autre humanité, si redoutable.

Ce côté caché de la Lune ne le fut certainement pas pour Freud, qui connaissait ses classiques. Et bien ! que peut-on penser de ceci ?

Freud (8) a pourtant souligné que le choix d'objet n'était nullement déterminé par le sexe, mais il s'est arrêté là. Certes, il a bien insisté sur le fait que l'homosexualité n'était pas une maladie honteuse, c'était une « fixation » au cours du développement psychosexuel. Nous savons aussi que ce développement est déterminé autant par le sexe génétique que par l'entourage, c'est-à-dire ce que Freud a nommé le monde extérieur. C'est bien celui-ci qui impose les traits correspondant à chaque sexe. Les traits virils sont bien contraignants. Un homme se doit de se *montrer* puissant, il doit pouvoir être ferme, un homme ne pleure pas, il doit avoir une extrême réserve quant à ses émotions et... j'en passe.

L'institution virile par excellence, l'armée, pose comme condition, a priori, l'obéissance au chef. Celui-ci est une sorte de Dieu-Père. Il est incontestable. Rien n'excuserait le moindre doute, car celui-ci tourne vite à l'insubordination. Dans un langage psychanalytique, ceci est nommé soumission. C'est encore une fois, la soumission au père. De toute évidence, l'armée est une institution qui « mime », c'est le moins qu'on puisse dire, l'homosexualité.

L'autre pilier de nos sociétés, loin d'être révolu, est l'Église. Celle-ci ne masque même pas l'aspect homosexuel. C'est une affaire d'hommes, avec une hiérarchie parfaitement exhibée, couronnée par un Saint Père. Même les habits, encore de nos jours, évoquent les habits et les parures considérés comme le propre de la femme.

Ces deux institutions, Freud les a aussi reconnues comme étant des expressions de l'homosexualité masculine (9).

Or, dans les deux piliers de notre société, l'attitude envers la femme est semblable, même si en apparence elle est différente.

L'armée traînait derrière elle des femmes qu'elle mettait à la disposition de ses hommes. Somme toute, autant de Bons Dieux qui pouvoient leurs Adams d'Èves. Celles-ci, tout à fait dévalorisées, ne devraient être dangereuses, ni séductrices, simplement servir d'exutoires. En quelque sorte, l'inverse et le même.

L'Église, elle, entend toujours gérer les rapports des sexes, c'est elle qui gère les mariages, les relations sexuelles. Mais l'Église catholique, qui fut déterminante pendant tant de siècles pour notre culture occidentale en est arrivée à rejeter, pour elle-même, le commerce avec la femme. Les prêtres restent célibataires. La seule femme valable est la Vierge, et les autres, les saintes, n'ont droit à ce titre que par le martyre. Là elles ont presque valeur d'homme.

Pour Freud, la femme est un être auto-suffisant, qui n'aime qu'elle-même, incapable d'amour d'objet complet (!). Du fait de son narcissisme originaire, elle est amenée à survaloriser ses organes sexuels (10). Serait-ce pour cette raison qu'il a établi l'infériorité aussi bien physique que psychique de la femme, comme un postulat de la théorie psychanalytique ? Il a toujours soutenu cette thèse pour le développement psychosexuel féminin. Ceci n'est en rien différent de l'attitude traditionnelle, celle de la Genèse par exemple, celle de l'Église ou d'autres institutions qui donnent sa forme à nos sociétés.

Lorsqu'il parle de l'homosexualité masculine, par contre, il a une attitude bien plus novatrice. Dans les « Trois Essais » (11), dans une note en bas de page, rajoutée en 1923, Freud nous dit que dans leur enfance, tous les invertis ont traversé une période très intense, quoique brève, d'attachement à la femme (en général la mère) qu'ils ne

sont pas insensibles aux charmes féminins mais ils transfèrent cette excitation sur un objet masculin.

Or, ne serait-ce pas ce que l'on demande à tout garçon de faire ? Il doit quitter le giron de sa mère, des femmes, pour devenir un homme, un vrai. Ce qui est à retenir, est ce qu'il dit dans ce même texte. Il s'oppose formellement à considérer les homosexuels comme un groupe en dehors des autres humains, car pour lui, le choix d'objet, indépendant du sexe de celui-ci, est à l'origine aussi bien de l'hétérosexualité que de l'homosexualité. Ceci est observable chez l'enfant, chez les primitifs et dans la préhistoire. La décision de la conduite sexuelle se produit après la puberté, ceci étant le résultat d'une série de facteurs, constitutionnels mais aussi accidentels... La différence du résultat final pourrait être *quantitative*. Ce qui est un fait est que le désir compulsif de l'homme se doit à une fuite constante de la femme.

Ce n'est certes pas dans un seul texte que Freud a parlé de l'« *horror feminae* ». Souvent, il le retrace dans les mythes. A tel point c'est une constante qu'on est tenté d'y retrouver l'esprit de la Bible. On retrouve chez Freud, dans ce qu'il dit au sujet de la femme, les traits de cette peur archaïque à tel point que parfois, l'on ne peut s'empêcher de songer au prophète Isaïe, lorsqu'il fait retomber les foudres du Seigneur sur le peuple d'Israël, en rendant les femmes responsables de tous les maux ; surtout, lorsqu'elles s'avisent de vouloir se nourrir et se vêtir par elles-mêmes.

En somme, la femme de la psychanalyse doit continuer à se soumettre au rôle d'Ève, accepter son infériorité *constitutionnelle* (!). C'est elle qui est l'image même de la castration. Laquelle ? Pour Freud, une femme, à trente ans, a épuisé toute sa capacité, son énergie, c'est un être achevé (conférence XXXIII, année 1932 (12)). Quelques rares exceptions échappent à cette règle, et on peut alors les considérer comme des êtres humains (des hommes ?).

Je ne puis m'empêcher d'exprimer une crainte. Si nous continuons à ne pas oser reformuler certains « postulats » de notre discipline, nous risquons fort d'être responsables d'une ankylose regrettable, ou pire. Peut-être, dans le meilleur des cas, il en ira comme de certains malentendus instaurés par l'usage, mais qui ne permettent pas un savoir véritable. Je pense à une expression qui est passée dans l'usage : l'amour platonique qui est devenu synonyme de pureté, c'est-à-dire d'amour non charnel. Or ce que Platon entendait par là, était l'amour homosexuel, consentant, d'une égalité entre maître et disciple, qui excluait la sodomie, car elle évoquait le rapport sexuel, le plus méprisable... C'est-à-dire avec la femme.

Ici encore on retrouve le refoulement collectif — social — de l'homosexualité masculine, ainsi que l'« *horror feminae* ».

Établir le rapport entre ces deux phénomènes me semble être d'une importance capitale.

Ce qui s'interpose entre le père et le fils, n'est autre que la femme Lilith. Elle, seule, peut séparer le fils du père, elle peut lui éconduire le fils, le séduire, être la rivale, ce qui constitue un motif suffisant pour lui attribuer tous les méfaits imaginables. L'imgo d'un père — dont le fils doit être à son image — semble être un système clos dans lequel il n'y a pas de place pour un être humain autre. Toute solution de continuité briserait le système et elle ne pourrait provenir que de la femme.

Les groupes humains qui exercent le pouvoir sont masculins. Ce sont eux qui jusqu'à présent ont décidé de l'essentiel concernant le devenir de l'humanité. Ils décident des échanges, des rivalités, des guerres. Chaque fois qu'ils trouvent en face d'eux un « ennemi », ils resserront leurs liens (Männerbund). Ceci est bien connu, au cours des guerres. En premier lieu, ce ne sont point les pères qui la font, ils en décident. Le fillicide, ici, ne fait aucun doute. Encore récemment, lors de la deuxième guerre mondiale, les garçons mobilisés n'étaient pas majeurs. Ils n'avaient pas le droit de vote, mais ils partaient au front. Nous avons, certes, des exemples bien plus récents et plus effroyables puisqu'il s'agit d'enfants. Ceux-ci, comme leurs aînés, obéissent à leurs pères.

Comment comprendre cette aberration, sans admettre que le sentiment qui la fonde et la maintient est pour l'homme — le mâle — ce qui le constitue comme tel ? Encore une fois, on constate que pour l'amour du père, le fils doit accepter de mourir.

Dans la conférence pour le quatre vingtième anniversaire de Freud, citée au début, Thomas Mann exprime l'espoir, que grâce aux découvertes psychanalytiques, ce peuple (analytique) puisse être « ... le peuple, libéré d'angoisse et de haine, d'un avenir mûr pour la paix ». C'est vraiment un bel espoir. Mais si nous persistons à renoncer au « savoir », si nous nous réfugions dans des conceptions « rassurantes » parce que vieilles comme notre monde, celui de la Genèse, nous ne sommes pas près d'y parvenir. C'est bien ce que Freud nous enseigne : il faut accepter de savoir. Savoir ce qu'il en est du Bien et du Mal, ouvrir les yeux, être les égaux de Dieu serait atteindre un stade du développement capable de contester un surmoi tyranique contraignant, voire mutilant. Cette loi du Père, qui ne reconnaît que lui-même comme autorité absolue, qui ne permet pas au fils d'accéder au savoir, qui asservit une moitié de l'humanité parce qu'elle pourrait porter ombrage à sa loi, il est grand temps de l'actualiser.

Tout nous amène à remettre en question les valeurs que nous tenions

pour acquises, en somme, à ouvrir les yeux. Nous avons espéré que le résultat de la libération des mœurs entrainerait une meilleure entente entre hommes et femmes, que les rapports deviendraient plus faciles et plus harmonieux. Ce qui est devenu plus facile, c'est l'accès à des rapports sexuels, pas forcément hétérosexuels, et pas forcément plus faciles. L'homosexualité, de plus en plus manifeste, ne serait-elle pas conséquence d'un refoulement profond, ou plutôt, d'un retour du refoulé où l'on peut déceler l'« horror feminae » comme élément traumatique ?

Lorsque la haine et l'angoisse sont projetées sur un objet investi d'un pouvoir de vie et de mort (la mère, pour un fils, si différente de lui) que peut-on attendre ? Tout ce qui sera semblable à cet objet premier sera source des mêmes dangers. Ce sera la représentation même du Mal. Par conséquent, le Bien est du côté du semblable, auquel on peut s'identifier en toute sécurité ; il suffit d'obéir. Ainsi ce surmoi — la loi du Père — continue de sévir et le cercle vicieux se resserre comme un étau, et rien ne change en profondeur. Les femmes sont toujours ce qui est autre et redoutable. On accepte quelques changements pourvu que rien ne change véritablement. C'est en quelque sorte comme si la libération des mœurs (sexuelles) faisait fonction de symptôme, exprimant simultanément une tendance et l'interdit.

Un changement semble venir du côté des femmes. Elles ne semblent plus accepter, tout à fait, l'incontestable, ce qui n'est pas sans causer de graves problèmes. Elles sont en train de transgresser un interdit fondamental, celui de connaître leur corps, de s'en servir, d'en jouir. Ce savoir leur donne une sorte de plain-pied avec leurs partenaires, mais cette modification de l'aspect soi-disant amoureux pose de sérieuses difficultés dans les relations. Nous sommes en présence d'un dénigrement des rapports sexuels, qui deviennent une sorte d'exercice physique sans engagement affectif, une manière détournée de faire l'économie de la relation humaine. Ceci pourrait apparaître une affirmation gratuite, néanmoins nous pouvons aisément l'observer dans la vie courante, dans notre pratique clinique ainsi que dans les expressions de l'art le plus populaire : le cinéma, par exemple.

L'image de la femme est toujours celle que l'homme de la Genèse en a faite, on a trop de mal à chercher une autre image qui pût être plus fidèle à de nouvelles données. Cette tâche qui devrait être celle des psychanalystes, et des sociologues, est scotomisée systématiquement. Pourtant, Marcel Mauss a déjà dit : « La division par sexe est une division fondamentale qui a grevé de son poids les sociétés à un point que nous ne soupçonnons pas. Nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes ou des deux sexes ».

Ce qui est vrai pour la sociologie, l'est autant pour la psychanalyse. Il faut bien admettre que celle-ci a fait l'étude de l'homme, du mâle, mais pour ce qui en est de la femme, c'est déficient. Freud, lui-même, a admis combien ses conclusions à ce sujet sont incomplètes. Ce « black continent » n'est plus si noir que ce qu'il croyait. Le meilleur hommage que nous pourrions lui rendre serait de suivre sa suggestion : chercher des conclusions plus approfondies dans notre expérience personnelle, chez les poètes et dans les résultats que les découvertes scientifiques peuvent nous livrer (14).

(1) Erich Neumann. *Zur Psychologie des Weiblichen* (Kindler Verlag, München, 1952).

(2) Thomas Mann. *Freud und die Zukunft*, in *Adel des Geistes* (Bermann-Fischer Verlag, Stockholm, 1948).

(3) La rédaction des premiers chapitres de la Genèse étant plus récente que bien d'autres du Pentateuque, leur contenu est plus archaïque, selon Mircea Eliade et d'autres. On retrouve Lilith et son mythe dans les *Écritures apocryphes*, *Revue des Études Juives* t. 68, 1914.

(4) Littérature kabbalistique.

(5) *Talmud de Babylone*, Tractate Shabbath, Sepher Ha Zohar. Tr. Jean de Pauly (éd. Ernest Leroux, 1906) p. 215 : « Dieu ne trouva pas en Lilith une aide pour l'homme, attendu qu'elle était contre lui... ». *Talmud*, in der Branderschen Verlagsbuchhandlung, Berlin W.30, p. 73.

(6) Françoise d'Eaubonne. *Les femmes avant le patriarcat* (éd. Payot, 1976).

(7) W.K.C. Guthrie. *The Greeks and their Gods* (ed. Methnen and Co. Ltd, London, 1968).

(8) Sigmund Freud. *Drei Abhandlungen zur Zexualtheorie*. G.W. T. V.

(9) Sigmund Freud. *Massenpsychologie une Ich-Analyse*. G.W. T. XIII.

(10) Sigmund Freud. *Zur Einführung des Narzissmus*. G.W. T. X.

(11) Op. cit.

(12) Sigmund Freud. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychologie*. G.W. T. IX.

(13) Platon. *Le Banquet*. *Les Lois — Lettres*.

(14) Sigmund Freud. Op. cit. G.W. T. XV.



Lectures, rencontres

DÉFAIRE L'HISTOIRE

Claude Rabant

Chacun sent bien, aujourd'hui, que notre époque est à un tournant, qu'un temps de notre culture est en train de disparaître, que l'inconnu est devant nous. Il y a, certes, un passage, mais nul ne sait encore où il mène. Ce n'est pas un hasard, donc, si l'on remarque actuellement une double tentative pour sauver de l'oubli des traces qui s'effacent, et pour dénouer les liens qui nous retiennent ; pour déchiffrer le passé collectif qui se clôt, et pour y puiser les moyens même de nous en délier. Avant d'aller plus loin, faudrait-il d'abord archiver les mémoires et refaire l'histoire qui nous a faits, pour en dénouer l'obscur et l'emprise ?

*

* *

Archives de la psychanalyse en France, ou plutôt archives des psychanalystes, les voici donc sur la table publique, par la faveur et le travail d'Elisabeth Roudinesco. *Bataille de cent ans* : on ne saurait mieux dire la ligne guerrière de cet établissement d'archives dont Lacan fait la cime stratégique, et le choc pointilliste des faits dans l'étalement des dessous où retombe invinciblement ce qui fut actes, volontés et passions. Ce que vous avez toujours voulu savoir sans oser le demander... vous n'aurez pas à le demander davantage aujourd'hui, puisque le voici indexé publiquement, ouvertement pour tous.

Qu'en est-il donc de cet archivage ? L'effet de ce livre me paraît éminemment paradoxal, ambigu à proportion des ambiguïtés de l'auteur par rapport à son objet. Car il peut rendre triste ou furieux si l'on suppose qu'il dit le vrai sur le vrai ; il peut enchanter si on le prend comme un roman ou une fiction ; il peut réjouir ou irriter si l'on a quelque enjeu à s'enquérir des dessous des choses, par exemple de l'historiole de son analyste ; il peut se lire enfin dans l'ironie que suscitent sa conception de l'histoire, son type de récit. J'avoue

que je l'ai lu avec surtout de l'ironie. Car après tout, ferait-on l'histoire des mathématiques ou de la linguistique à coup d'anecdotes sur les mathématiciens et les linguistes ? Et que nous importent les mille querelles des artistes pour notre goût des œuvres ? Faut-il à ce point identifier l'aventure d'une praxis avec les traits de caractères d'une micro-société, qui, vue sous cet angle, ressemble à toute autre ? Qu'aurait donc de si particulier la vie des psychanalystes ? Et qu'a donc de si insaisissable la psychanalyse pour qu'on ne puisse pas lui écrire d'autre histoire ? Inversement, ce livre n'est pas non plus une histoire du pluriel et du quotidien, une histoire de la foule analytique et des pratiques. Il reste, bien que parfois délimité par la multiplication de ses facettes, une histoire des grands hommes, un récit téléologique.

Là est sans doute son ambiguïté principale, et comme de méthode. La statue du grand homme, Lacan l'unique en l'occurrence, s'érigerait à petites touches et fines petites. Et ses pieds d'argile seraient faits du sable des anonymes et du murmure général, collectif, que sa grandeur, peu à peu, fait taire. Murmure que nous entendons bruir ici, parfois, à travers lettres et téléphones, ou conversations retranscrites, mémorisées, redites. Comme si, toujours, Joinville et Saint-Simon ne cessaient de hanter Hegel. Comme si le ruissellement des mémoires singulières ne cessait de venir brouiller les grandes lignes médiatiques. Au-delà de la téléologie que le narrateur reconstruit après-coup, le murmure concret des voix multiples ronge et érode depuis le commencement les figures qui cherchent à se dresser au-dessus du temps. Au mieux, ou au pire, une figure en vide une autre peu à peu de son contenu pour occuper sa place, et se substituer à elle, tel le millérisme dans la coquille du lacanisme. Mais elle n'efface pas le sable, ni les carrefours multiples aux multiples appels.

Par ailleurs, ce n'est pas une pensée immanente, ni même à proprement parler une volonté qui orienteraient l'histoire pour la mener à bon port du nom, mais plutôt un impensé qui se dévoilerait après-coup dans le fil des actes minimes et des anodines rencontres, sous la plume du chroniqueur. On saura un gré, peut-être amer, à Elisabeth Roudinesco de ne jamais s'interroger sur les intentions des acteurs, rarement sur les enjeux qui les meuvent et peu sur leurs œuvres. Car les acteurs, elle les saisit au moment où ils agissent, et là, elle les voit éminemment pris dans la croyance, c'est-à-dire dans la passion de leur rôle (ainsi, à plusieurs reprises : « à nouveau, Lacan ne se prenait pas pour n'importe qui »). Or à travers cette croyance qui mesure la passion qui les fait agir, c'est un texte plus froid, aux ressorts plus anonymes qu'elle cherche à déceler. Dès lors, le style du chroniqueur sera

de défaire en l'incisant cette fausse coïncidence des rôles, tout en y marquant sans cesse l'incidence directrice de la passion (mais le plus souvent comme passion d'ignorance), et de laisser voir au lecteur ce que l'acteur n'a su voir : le masque qu'il est, et la place où l'action d'ensemble l'amène à passer, en le fixant dans les traits qui le résument.

L'histoire des idées devient alors celle des gestes, et l'aventure psychanalytique, dégraissée de l'intime, s'extériorise en mouvements d'une bataille généralisée, qui, *ipso facto*, trie ce que retient l'histoire. Entre la croyance des acteurs et le style du récit, apparaît alors le tableau froid et net d'une dispersion historique en train de se rassembler dans l'apparence d'un destin.

Traits de couleurs et ballets rapides, panaches et manœuvres, traces écrites et paroles qui filent dans la mémoire comme des lances, tout cela s'étale en à-plats et, sous la gravure acérée, déshabite l'histoire de ce que chacun avait cru, sans doute, y mettre. Chacun, après-coup, peut alors se voir dans ce tableau, comme il voit tous les autres, dans la posture qu'il ne s'est pas, ou si peu, choisie mais qui, captée dans cet œil du miroir devant lequel il passe, lui restera peut-être attachée, trop étroite ou trop large, peu importe, puisque ce n'est déjà plus lui. L'histoire serait, en son fond, un déguisement qui laisse les acteurs dépossédés d'eux-mêmes.

Et l'objet auquel se suspend la bataille sans fin n'est en somme, ici, rien de plus que ce Mac Guffin dont Hitchcock disait, dans ses *Entretiens* avec François Truffaut, qu'il devait, pour le narrateur, se réduire à un vide ou à un néant, bien qu'essentiel pour les personnages de la fiction dont il soutient le *suspense*. Au-delà du spectacle imaginaire ou de la mémoire spécularisée, au-delà du récit à épisodes (j'en connais plus d'un qui y ont passé deux ou trois nuits), et une fois réduits aux masques tous les acteurs (ce n'est au fond que par jeu que l'on cherche à savoir à quelles personnes réelles ces masques peuvent correspondre : le plaisir de la fiction implique une déréalisation des enjeux), ce qu'en vérité une telle chronique dessine en creux, c'est l'ombre où le Mac Guffin se tient en retrait et en réserve pour l'histoire, mais cette fois, non plus au sens du récit, mais au sens du réel qui vient : tel cet uranium dont Hitchcock en 1944 dans *Notorious* ne faisait que flairer le secret et le destin tout proche. Ici ce sont les mémoires abandonnées, les archives détruites, tout ce qui ne s'écrira jamais, tout ce qui se tait définitivement, les noms ininscrits, les actes sans traces de surface qui abritent de leurs signes invisibles le Mac Guffin de la psychanalyse.

Car peut-être l'enjeu est-il justement ce qui disparaît sous les spots du récit, par l'effet du concept stratégique lui-même : le divan, le dire

et l'écoute. Le ressort paradoxal d'une telle chronique serait de montrer que l'histoire est l'oubli, que la mémoire, en s'exhibant comme narration, s'efface et se déréalise. Mais il me semble impossible de déterminer, par le livre lui-même, si l'auteur se place ou non dans une ligne de croyance à son propre récit, à la vérité de sa certitude, comme si, risquant toutes les critiques, elle se gardait aussi toutes les portes de sortie.

Si on sait le lire avec l'ironie et l'humour qu'appellent ses ambiguïtés même de chronique, je pense qu'au bout du compte le récit multiple de la *Bataille de cent ans* peut avoir un effet libérateur en nous aidant à rompre nos adhérences imaginaires à ce que nous supposons avoir été, au jour le jour, et dans son enchaînement « destinal », l'histoire de la psychanalyse. Il défait, fût-ce malgré lui, l'idée que le sens de la psychanalyse pourrait se lire enfin, se dévoiler dans la juxtaposition et l'étalement de ses archives : ce que l'exposition en archives cache et oublie se trouve alors d'autant mieux relancé vers son avenir, c'est-à-dire le nôtre. Non pas, bien sûr, « tout à recommencer », mais tout à reprendre pour le pousser plus loin.

*
* *

Pauvres de nous d'y avoir cru ! Telle est d'un mot l'exclamation de François Roustang qui place désormais sous la rubrique de l'illusion toute l'œuvre lacanienne : « Pourquoi l'avons-nous suivi si longtemps ? » Lui, Lacan le vieux, l'Osiris dispersé dont la foule analytique n'a d'autre hâte aujourd'hui que de maintenir les restes pour faire durer le funeste festin !

La faute cachée du père, serait-ce un énorme traquenard de prestidigitateur, une « grossière faute de raisonnement » (p. 110), mais volontairement poursuivie, assiduellement perpétrée ? *Perseverare diabolicum*. Peu s'en faut, en effet, que Lacan ne soit ici, par François Roustang, figuré en grand Trompeur, au rebours de qui, humains redevenus, nous aurions à reconstituer notre *Cogito*. Mais ce qui frappe à la lecture, c'est que le vice de forme caché dans ce Polichinelle ne fait que renforcer la toute-puissance du père. Car cette faute si grossière, il l'a voulue, et sciemment entretenue, et très efficacement dissimulée. A la différence d'Elisabeth Roudinesco, François Roustang prête à l'acteur principal de notre histoire psychanalytique une volonté et une efficacité toutes-puissantes, quoiqu'essentiellement trompeuses et maléfiques : « *Lacan a voulu demeurer celui qui était supposé savoir, et, pour cela, il a mis en place un dispositif qui fasse obstacle à la mise*

à l'épreuve de son savoir » (p. 14). C'est sans doute prêter plus qu'il ne sied aux acteurs de l'histoire, ou du moins réduire l'histoire elle-même à une vaste scène de séduction par le père. C'est mettre en œuvre bien de la haine amoureuse pour sa figure, et, une fois cette figure réduite au pantin, s'aimer fort soi-même en dérisoire.

Plus qu'aux équivoques dont, on le sait de reste, Lacan a tissé dans son discours les liens de la psychanalyse à la science (mais non sans cheminer en même temps dans les dessous de la langue et les impasses intrinsèques au dire), dont Roustang souligne qu'elles ont mis peu à peu en cause, pour Lacan lui-même, la scientificité qu'il prétendait conquérir pour la psychanalyse, j'aimerais m'arrêter sur l'impasse que F. Roustang situe, essentiellement, dans l'abord de la question de la psychose. (E. Roudinesco, de son côté, rappelle à quel point le discours de Lacan doit son sens à la folie d' Aimée). Car c'est là un point crucial pour tous, un enjeu pour ce qui vient.

Au fur et à mesure que le livre avance, on voit en effet que la critique faite à Lacan repose sur une conception diamétralement opposée de la psychose, et de façon assez surprenante, réintroduit, par le biais d'adverbes qui n'ont d'innocent que l'apparence, les évidences destinées à séparer la folie de la raison, et le réel de l'illusoire. « *On ne saisit évidemment pas pourquoi le fait que la psychose puisse apparaître comme un essai de rigueur supposerait que les logiciens soient atteints d'une certaine forme de psychose* » (p. 107). Or le passage sur lequel Roustang s'appuie ici (*Scilicet* 6/7, p. 9) est un des plus prudents que l'on puisse trouver chez Lacan, l'un des plus personnels aussi, puisqu'il prend place dans une intervention de 1975 à la Yale University où Lacan développe l'idée que c'est à son contact avec les psychotiques qu'il doit d'être devenu psychanalyste et que ce sont eux qui l'ont conduit à Freud. *En dernière analyse*, risque-t-il alors, les psychanalystes, les logiciens et les géomètres *partageraient* (on appréciera le conditionnel) avec les fous une certaine forme de psychose, en tant qu'ils *tendent vers* la rigueur, c'est-à-dire en tant qu'ils partagent (se distribuant donc dans des domaines différents) cette tension vers la limite que pourrait être un abord du réel, *via* les lettres qui réduisent le symbolique à ce qui n'a pas besoin d'avoir du sens pour exister (et là nous retombons sur la question critique, essentielle d'un bout à l'autre chez Lacan, concernant le sens et la signification). Bien sûr, ce qui se pose en ce point, et Roustang a certainement raison de la relancer, c'est la question du réel, et notamment de son unité ou de sa pluralité. On se souviendra d'ailleurs que, dans une utilisation du nœud borroméen, Lacan soulignait la nécessité que le réel surmonte le symbolique en *deux points*. Mais, là encore, suffit-il de recourir à

l'évidence classique qui distingue le réel illusoire du psychotique et le réel dur, incontournable, de la science, voire, ce qui apparaît infiniment plus étrange, le symbolique inconsistant du psychotique et le réel qui soutiendrait « l'être humain en général » dans ses impasses ?

« Évidemment, les deux réels en question n'ont plus rien à voir entre eux, puisque le réel du psychotique est une création qui mime le symbolique, alors que le nouveau réel proposé pour expliquer quelque chose du névrosé ou de l'être humain en général est un obstacle, une limite infranchissable, une butée » (pp. 77-78). Pour qu'un fou reste un fou et un savant un savant (ou un névrosé un névrosé), il faut bien qu'une évidence les sépare. Mais d'où nous vient-elle ? Et en quoi nous permet-elle de séparer le psychotique de « l'être humain en général » ? Le scandale, car c'en est un, est que Lacan ait tenu cette évidence elle-même pour trompeuse et qu'il ait pu tracer (c'est ce que nous avons appris de lui), non pas des identités et des coïncidences, mais des recouvrements et des passages entre la raison et la folie, entre la science, le fantasme et le délire, à partir, précisément, des points d'impasse ou de butée qui se rencontrent ici et là. Car, si nous ne parvenons pas à penser ces passages, comment concevoir que tant de personnes les franchissent ? Comment entendre que, bien en dehors du « délire » lacanien, ce même type de questions se pose et insiste, fasse croix aux mathématiciens dans les paradoxes russelliens et le théorème de Gödel, revienne par exemple de façon vive et percutante dans le livre récemment traduit de Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach ?* Plutôt que le pari sur la scientificité proprement dite de la psychanalyse, je tiendrai pour essentiels pour nous dans l'œuvre de Lacan ces passages multiples et transversaux où il s'est aventuré, car c'est dès la dernière partie de l'œuvre de Freud que s'est trouvée remise en cause une conception séparée de la psychose comme faux symbolique (ou réel simplement illusoire).

Y aurait-il (pour reprendre ici le concept de Douglas Hofstadter) une *boucle étrange* au travail dans l'œuvre de Lacan, mais tenant à la nature même du symbolique, en tant que nous ne pouvons pas en exclure les effets dits de psychose ? C'est, au-delà d'une fausse démythification, la question dont je traduirais la résonance possible du livre de F. Roustang, qui ne peut éviter de réintroduire (là encore sous le couvert d'une adverbialité faussement innocente) le paradoxe de la *mimésis*, dont on ne peut pas dire que les Lumières nous aient faits quittes : « Mais, paradoxalement, grâce à ce système fou, il a pu donner sans cesse l'impression de rendre compte du plus vif de la psychanalyse et de la découverte freudienne » (p. 116). Que serait donc, pour la psychanalyse, un système sage ? Et que serait un psychanalyste qui préten-

drait se dérober aux paradoxes toujours renouvelés de l'inconscient et donc de la parole ? Ce livre, en fait, exhibe sans le dire un conflit philosophique entre une position réaliste (Roustang) et une position (Lacan) qui s'apparente davantage au positivisme logique mais, en dernier ressort, s'appuie sur l'acte, ainsi qu'en témoigne cette formule (*Écrits*, p. 271) : « Comment la parole, en effet, épuiserait-elle le sens de la parole, ou, pour mieux dire avec le logicisme positiviste d'Oxford, le sens du sens — sinon dans l'acte qui l'engendre ? »

*

* *

Livre touffu sur les étouffements de l'histoire, le livre de René Major nous entraîne dans les étranglements souterrains, le ventre noué d'où surgit ce délire qui fait « qu'un homme puisse nourrir l'illusion d'un peuple de jouer un rôle d'élection dans le monde et tente d'enraciner cette prétention dans une mission divine ». Dans ce ventre obscur, la lueur nous vient du geste freudien de « déconstruire » l'histoire en retraçant une division là où elle était niée (ou forclosée), en démontrant qu'« il n'y a pas de peuple élu, pas de mission salvatrice qui ne recouvre un désir de domination ». Geste tout à la fois analytique, éthique et politique. « Geste déconstructeur de toute la mythologie de la fondation », *Moïse et le Monothéisme* « s'inscrit aussi, de 1933 à 1938, dans une perspective de mise en pièces d'une nouvelle mythologie allemande ». A cette lueur, plutôt que lumière, R. Major nous fait reparcourir la terrifiante agonie des peuples voués au délire du grand homme dont le nom les unit dans l'illusion d'un destin de peuple élu. L'hypothèse est donc qu'un délire individuel (Hitler, Staline, Wilson) sert de noyau (de centre organisateur, pourrait-on dire) à la prise en masse d'une illusion collective, dont la structure demeure fondamentalement religieuse : « La politique ici en cause est la continuation de la religion par d'autres moyens..., menée au nom de l'identité d'un peuple — voire d'une « race » — elle devient une religion qui ne peut que se trouver en rivalité avec les autres religions » (p. 51).

Comment ce noyau se construit-il ? Essentiellement par le mécanisme d'un « déferlement dans la réalité des propriétés imaginaires d'un nom caché » (ainsi Schickelgruber dans le cas de Hitler), propriétés imaginaires qui viennent coïncider avec l'imaginaire d'un peuple ou ses désirs archaïques. Il faut supposer en effet d'abord une abolition de la fonction symbolique du nom, comme « matrice a-sémantique », abolition dont René Major ne nous précise pas toutefois comment il la conçoit : le terme de forclusion par exemple

n'apparaît pas ; s'agit-il alors d'un phénomène purement historique, tel que substitution d'une légitimité à une illégitimité ? A partir de cette abolition, « *il n'y a plus que des propriétés imaginaires ou des particularités — et non des singularités — qui désignent des semblables auxquels tout dissemblable est radicalement étranger* » (p. 57).

Soulignons que pour René Major, ces propriétés imaginaires coïncident elles-mêmes avec un « effet de signifiant à l'état pur », qu'il faut entendre ici, non au sens lacanien, mais au sens d'Abraham et Torok : effet *cryptonymique*. C'est alors dans cette coïncidence d'une cryptonymie avec les propriétés imaginaires libérées par l'abolition de la fonction symbolique que peut être désignée la source du déploiement socialement catastrophique du délire : « *La politique catastrophique peut aussi être du registre de l'effet de signifiant à l'état "pur", à l'état d'un pur imaginaire.* »

Concluons : « C'est là, à proprement parler, l'effet généralisé dans la langue de toute idéologie totalitaire ». On sent percer là toutefois une ambiguïté : comment se conjoignent et se nouent dans un événement historique l'effet déferlant d'une abolition individuelle de la fonction symbolique, et l'effet généralisé d'une idéologie totalitaire (plusieurs fois également désignée comme « mythe ») ? Le recours à la notion de *surdétermination* suffit-il à expliciter la nature de cette conjonction ? C'est bien en effet la question de l'événement qui me paraît constituer l'autre butée de l'analyse de René Major ; il faut en effet supposer encore « *de nombreux facteurs... nécessaires pour qu'un événement fasse se rencontrer un délire généalogique et l'engendrement d'un discours promettant d'assouvir au nom de l'Un les désirs les plus archaïques d'un peuple* » (p. 58). Cette question ne me semble pas véritablement abordée, sauf peut-être à propos du Président Wilson, autour d'un mécanisme de déni : on voit en effet Wilson, leurré par son délire d'être le sauveur du monde, passer complètement à côté des ressorts mêmes de son acte et de sa finalité avouée, la paix universelle, pour laisser jouer entièrement, à la faveur de ce *désaveu*, les intérêts conquérants des puissances concernées, semant ainsi *inéluçablement* les germes d'une nouvelle guerre mondiale. Autrement dit, on voit là comment les facteurs essentiellement aléatoires de la « rencontre » se changent dans un mécanisme implacable, mais de telle manière que le délire individuel lui-même n'apparaît plus que comme cache ou comme leurre de processus autrement redoutables et nécessaires.

Le grand homme lui-même ou le grand sanguinaire restent comme désarçonnés et sans prises sur ce qui leur arrive ou qu'ils font arriver — tel Staline terré onze jours à se saouler au moment de l'invasion

allemande, dont il avait nié tous les indices. Ce que René Major montre par son analyse, sans l'explicitier entièrement, me semble-t-il, c'est que si la « rencontre » entre le délirant et son « peuple » peut avoir, pour tous deux, le caractère d'une tentative de guérison, comme tout délire, c'est cette absence de prises réciproques et c'est le ratage même de leur nœud qui les emportent l'un et l'autre, à un certain moment, dans le naufrage, la guerre et l'agonie : retour à la question première de la forclusion comme abolition de la fonction symbolique. Mais où et quand a-t-elle lieu ?

Enfin, ce livre fascinant nous terrasse aussi, par le sentiment du peu de poids que gardent, face à de tels ressorts, la lucidité d'un Freud et sa foi dans le dieu Logos : le « geste déconstructeur » suffira-t-il jamais à « désamorcer le délire d'élection d'un peuple » ? Le geste iconoclaste et rationnel a-t-il pu enrayer le déferlement de l'antisémitisme ? Et que dire si le logos lui-même se laisse si facilement piéger, si la pensée d'un Heidegger peut se laisser prendre, fût-ce brièvement, au nom de la grandeur, aux collusions délirantes de la tempête ? Nul donc n'est à l'abri de l'*επισφάλεια*, du dangereux chancellement, nul ne peut se croire définitivement à l'abri du naufrageur.

Elisabeth Roudinesco : *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*. 2. Éditions du Seuil, 1986.

François Roustang : *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*, Les Editions de Minuit, 1986.

René Major : *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, Aubier, 1986.

LE « HAMLET » DE MESGUICH (1)

Hector Yankelevich

« Il semble bien être quelque chose
de grande importance,
et difficile à saisir, le topos
(l'espace-lieu). »

Aristote,
Physique, IV

1. Enfin ! pouvons-nous dire, quelqu'un qui ose ponctuer un texte de Shakespeare, c'est-à-dire décider sur son caractère de surface, surélever une tirade pour en faire un sommet, éloigner une réplique pour qu'elle se perde, comme une ligne tirée à l'infini, couper ce qui éloigne deux événements scéniques, même si ce qui est coupé mérite le respect, n'étant pas moins shakespearien. Enfin, traiter le texte comme une orographie.

Toute cette mise en scène est hantée par un souci de représentabilité où chaque moyen scénique est la spatialisation d'une idée-force du texte. Seulement ainsi, le parti pris interprétatif qu'est cette création, loin d'être « seulement » une lecture « freudienne » de *Hamlet* mise en scène, est un enseignement que le théâtre est capable d'apporter au spectateur : par un agencement des éléments de l'action qui, en le surprenant, produisent du plaisir, prélevé d'une économie de travail psychique.

2. En faisant du spectre qui hante Hamlet un *deus ex machina* qui reflète les images et redouble les sons de ceux à qui il apparaît, Mesguich nous livre une construction dont — comme d'une clef de voûte — dépend tout le reste de l'action.

Il ne s'agit plus guère, donc, du père de Hamlet, revenant chercher vengeance auprès de son fils, mais du crime fondateur en tant que tel, mais du *père* tout court, du *Ur-Vater* qui revient à tout un cha-

cun, sous les espèces de doublure narcissique, autant persécutive que culpabilisante. Ainsi, dans la chambre de la mère, ce sont tous les personnages du drame qui apparaissent, soudain, aux yeux voilés de Hamlet à toute réalité qui ne soit leur apparition.

Lors de la scène de l'esplanade au bord du précipice, Hamlet fils répète les paroles du spectre, Hamlet père reprend les répliques du fils dans une folle danse course-poursuite, où l'un est l'autre. Et quand, servi par une traduction volontairement pleine d'aspérités, forçages et archaïsmes, Hamlet dit « je te garderai remembrance » on ne peut pas ne pas écouter le passage de l'un dans les membres de l'autre.

3. Polonius n'est pas que le ministre sot et roublard à la fois. Il est le seul personnage du drame qui soit réellement père. Et si de Hamlet père, comme des morts, on ne dit *nihil nisi bonum*, rien que du bien, sur ce repoussoir l'image qui s'y projette n'est ni ridicule, ni sage. Elle est l'incarnation même de la *doxa* : roublard et sot, sage et ridicule. Mesguich lui fait porter des béquilles trop petites pour son corps, qui acquiert ainsi une apparence de géant. Les béquilles : ces conseils galvaudés pour soutenir pauvrement sa fonction paternelle au regard de ses enfants. Ce qui fait que le ministre soit avisé fait que le père est falot. Il tient debout soutenu par un discours prêt-à-porter.

Lorsqu'il administre ses conseils de départ à Laërte, il le fait au fond de la scène et avec un débit rapide (I, 4). Par contre, la scène qui fait pendant et doublure, lorsqu'il mande un serviteur espionner son fils et obtenir des renseignements sur sa vie en utilisant la calomnie (II, 1), cette scène est jouée avec enjouement. La sagesse est la mince couverture de la perfidie, et toutes deux, parures de l'infatuation.

4. Lacan, à un moment de son Séminaire, dérivait Ophélie de phallus. Tout en gardant cette référence, nous préférons mettre l'accent sur le verbe *ophélein*, en grec. Ophélie meurt parce qu'ayant failli à *porter secours* à Hamlet, non pas pour le sortir de sa folie feinte, mais pour l'empêcher de diriger contre elle la haine meurtrière qu'il voue désormais à une mère devenue monstrueuse, grâce à la révélation du spectre, et qu'il déplace sur Ophélie, devenue représentante de la femme. Ophélie meurt parce qu'ayant failli à *porter secours* à son père, à le protéger de la mort minable qui ne lui était même pas destinée. Aristote disait (Poétique, IV, 49, a 17-18) qu'il y a tragédie quand le discours (*logos*) en tant que tel devient le protagoniste : à ce moment il y a des signifiants qui se mettent à faire signe, tel le nom propre, et le sujet ploie, littéralement, sous le poids d'une signification dont la jouissance a raison de lui.

La mise en scène d'Ophélie au Gérard-Philippe est d'une rare beauté.

L'effet érotique de l'eau où elle plonge au milieu de la scène dérobe le voile dont elle est habillée, et si l'une est pure image de beauté, l'autre, son double, en prodiguant des fleurs à tous ceux qui la contempnent, absents de sa douleur, récite la litanie cruelle du délire où seul peut se loger ce qui était non pas image virginale, mais réalité pulsionnelle.

La mort d'Ophélie — et là la mise en scène devient mémorable — n'est pas montrée dans le texte shakespearien. Seulement indiquée par la reine, qui arrive à la scène pour raconter ce qui se passe hors-scène. Le roi est en train de convaincre Laërte de tuer Hamlet par la trahison et le poison. Lorsque son frère accepte, Ophélie cesse de se balader comme une ombre, et passe, pour de vrai, à la trappe.

5. Lors d'une autre mise en scène de *Hamlet*, à Chaillot, importante pour d'autres raisons, le rapport incestueux entre le prince et sa mère avait été souligné par le geste démesuré de sa main frôlant violemment la cuisse drapée de rouge de la reine.

Au Gérard-Philippe, point de prévalence imaginaire dans cette scène, mais la certitude fondée que la sexualité est l'affaire (ratée) du signifiant. Ainsi, par un trébuchement sublime, qui n'existe pas chez Shakespeare, Hamlet souhaite par trois fois « Bonne nuit ! » à sa mère, faisant apparaître avec une force inégalée la prise du fantasme érotique dans la vaine tentative de l'*ungeschehen machen* (faire non-advenu, ou annulation rétroactive) de l'acte symptomatique.

Toute la scène est construite comme un rêve : Polonius meurt, mais traversé d'aucune épée, puisque Hamlet n'a fait que tirer sa rapière de son fourreau et, *ipso facto* devenu squelette, préside sur un trône qui s'écroule la vaine polémique du prince et de Gertrude.

Et si c'est vrai que cette scène est un rêve, l'apparition soudaine du spectre ordonnant à Hamlet d'épargner sa mère doit être lue comme un réveil.

6.1. La scène dans la scène, la « play-scene » est l'occasion pour Mesguich de procéder à l'interprétation la plus osée de sa lecture. Pied de nez au public et aux critiques, amusés, furieux ou confondus, qui, sans croire leurs oreilles, auront entendu le premier comédien réciter, non point le meurtre de Priam, tel le texte shakespearien (III, 2), mais... la tirade de Hamlet de l'acte III, 1, celle qui l'a immortalisé : *To be or not to be... to die, to sleep — No more, and by a sleep to say we end...*

Procédé par lequel il est dit au public : « Attention ! C'est du théâtre ! » Mais non pas pour lui dire que celui-ci relève d'une illusion de laquelle on peut sortir, mais pour suggérer, bien au contraire, de façon plus grave, l'unité de la scène et du monde. Lorsque, effrayé

par la représentation que Hamlet lui sert, celle de l'empoisonnement d'un roi par son *neveu*, Claudius pousse un cri : « *Faites donner la lumière !* », c'est sur le public que les spots la projettent.

Ainsi, le roi assassin n'est pas seulement mis à nu, mais en outre, il n'est pas sur scène, mais parmi nous. Et puisque la scène du meurtre est l'acte qui fonde son pouvoir réel, il est exclu qu'il sorte de scène pour retomber dans le monde, puisque celui-ci est, en tant que monde, soutenu par la scène.

6.2. La scène dans la scène est jouée dans les mêmes machines, infernales ou célestes, qui servent à faire apparaître sur scène le fantôme du père. Ces machines, qui sont des scènes en elles-mêmes, même si elles occupent — elles une *place* sur scène, ne font pas partie de l'*espace* de la scène : leur densité, leur mouvement, leur caractère inatteignable les en empêchent.

Une porte, sur scène (un praticable), on peut passer par elle, entrer et sortir. C'est un cadre qui fonde, en tant que tel, que le fait de passer soit « entrer » ou « sortir ». Tandis que les machines-fantôme et les machines-scène sont des intrusions soudaines d'une dynamique et d'une dimension tout autres.

En sanskrit *avatāra* signifie descente (Grand Robert). Si nous l'empruntons pour dire que ces machines sont un avatar de l'*objet*, c'est en inversant le sens du mouvement : il *monte* sur scène, faisant risquer à plus d'un, d'en sortir.

6.3. Lors de la mise en scène à Chaillot, Vitez, d'une toute autre façon, était arrivé à créer un sentiment de *Unheimlichkeit* tout à fait saisissant par la façon dont il avait fait se mouvoir le fantôme.

Il apparaissait — et vu d'où nous étions, il était une peinture de Bacon — tout à fait au fond et suivant un mouvement de léger balancement sur lui-même, se déplaçait avec une lenteur médusante sur une ligne oblique pour arriver sur le devant de la scène.

Sa présence arrêtait le temps, puisque son mouvement lui était extérieur, et engloutissait l'espace, puisque toute la scène disparaissait, se rabattant sur lui, point sur lequel le fond et le devant se téléscopaient, la réalité même de son mouvement étant incertaine.

6.4. Maintenant nous pouvons commenter la tirade « *Être ou ne pas être... mourir, dormir ; pas plus, et grâce au sommeil dire que nous mettons un terme...* » en lui donnant comme couple la scène du cimetière. Là où Hamlet dit à Horatio, après le souvenir ému de Yorrick (V, 1, 186) : « *A quels vils usages pouvons-nous être rendus, Horatio ! Ne peut-on suivre par l'imagination le destin de la noble poussière d'Alexandre, jusqu'à la retrouver bouchant une bonde de tonneau ?* »

Méditation, donc, non pas seulement sur l'« être » narcissique, mais sur celui qui est pris, sans essence, dans son destin d'objet.

7. Le metteur en scène (Mesguich, Vitez, Grüber, Chéreau) est un maître de l'espace. Il procède non pas en plongeant le texte dramatique dans un espace — telle une *Khōra*, préexistante — mais en déployant celui qui gît dans les relations discursives.

En disant cela, cependant, nous n'avons pas dit quelle était la parenté de structure entre le langage et l'espace.

A supposer que nous puissions le faire, nous dirons ceci : l'espace créé par/pour un personnage ; sa parure, sa voix, ses geste, ses mouvements, ses tics, son enjouement, sa sobriété, ses déplacements et le mode dont tout cela est agi (= *drame*) sont l'existence même de ce qui fait qu'il ait une énonciation. Sans cet espace, ce n'est qu'un monsieur qui récite des énoncés plus ou moins intéressants.

L'espace théâtral c'est ce qui fait qu'un texte devienne un dire.

Car, metteur en scène est celui qui ponctue sa lecture d'un texte en lui donnant (*n*) *dit*-mensions. Son savoir consiste, donc, à supposer des sujets au savoir du texte. A rendre patente la tension entre les deux. Cette tension permet qu'ils se rejoignent (qui écrira jamais le binôme de cette rencontre ?) l'acteur et la « personne dramatique ». Le paradoxe de leur réunion faisant partie de la structure subjective.

Peut-être la spatialité de l'énonciation s'enracine-t-elle dans le signifiant pris autant dans sa matérialité, que comme cause efficiente.

En tout cas, il se peut que nous, analystes, ayons à tirer comme enseignement du théâtre non seulement l'écriture du signifiant, mais aussi sa fonction de semblant : mode dont le signifiant se révèle dans sa foncière non-identité à soi.

(1) Au théâtre Gérard Philippe de Saint-Denis. Les représentations reprendront à partir du 9 mars 1987 pour un mois et demi.