

SYGNE

Les sources  
littéraires de  
l'œuvre de  
LACAN

N°3

2020





# SYGNE

## *signe que non*

L'énigmatique négation qui signe la tragédie moderne, ce tic qui aux yeux de beaucoup défigure et rend méconnaissable le sujet, il revient à l'éthique de la psychanalyse de continuer à le supposer signifiant. Dans cette optique, le CIAP a choisi le nom de Sygne, une manière pour notre groupe, non pas de rendre hommage à son vain sacrifice au nom du Père, mais au contraire de reconnaître sa valeur d'otage dans la tragédie généralisée du Verbe. Fidèles à la filiation freudo-lacanienne et à l'orientation du CIAP, les pages numériques de la revue SYGNE seront dédiées au renouvellement de l'analyse du malaise dans la culture et de ses formes variables d'expressions. *Signe que non, nunca es triste la verdad lo que no tiene es remedio...*

The enigmatic negation which characterizes the modern tragedy, which in the eyes of many disfigures and renders the subject unrecognizable, must continually be supported by the ethics of psychoanalysis, thereby becoming meaningful. From this perspective, the CIAP has chosen the name of Sygne, a way for our group – not to pay homage to Sygne's vain sacrifice in the name of the Father – but on the contrary, to recognize its value of being a hostage in the generalized tragedy of the Word. In order to remain faithful to the Freud-Lacanian lineage and the orientation of the CIAP, the digital pages of the journal SYGNE will be dedicated to the renewal of the analysis of civilization and its malaise and its variable forms of expression. *Signifying that no, nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio...*

Le corresponde a la ética del psicoanálisis continuar suponiendo significante la negación enigmática que distingue la tragedia moderna, ese tic que a los ojos de muchos desfigura y hace irreconocible al sujeto, Desde esta perspectiva, el CIAP ha elegido el nombre de Sygne, como una manera para nuestro grupo, no de rendir homenaje a su sacrificio inútil en el nombre del Padre, sino, por el contrario, para reconocer su valor de rehén en la tragedia generalizada de la Palabra. Fieles al linaje freudiano-lacanian y a la orientación del CIAP, las páginas digitales de la revista SYGNE se dedicarán a la renovación del análisis del malestar en la cultura y sus formas variables de expresión. *Signo que no, nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio...*

# Comité de Rédaction

## Rédacteur en chef

Markos ZAFIROPOULOS

## Secrétariat de rédaction

Sandra BERGER  
Lionel LE CORRE  
Isabelle GUILLAMET  
Maria OTERO ROSSI  
René SARFATI

## Membres du Comité de Rédaction

Corinne GARCIA  
Themis GOLEGOU  
Sarah GUERINEAU  
Elisa DOS MARES GUIA-MENENDEZ  
Kevin POEZEVARA  
Paul ROBE  
Maria JESUS TOBAR  
Frédérique TOPALL-RABANES

## Réalisé avec la collaboration de :

Ruxandra POPESCU - communication,  
gestion du site web et contenu, mise en page

[www.sygne.net](http://www.sygne.net)

Les auteurs

**Alain ABELHAUSER** : Psychanalyste, Professeur de psychopathologie clinique à l'Université Rennes 2.

**Lallá BARRETTO** : Historienne, Psychanalyste, Docteur en anthropologie psychanalytique, Université Paris Diderot, Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP).

**Guillermo BATISTA** : Psychanalyste, Psychiatre, Directeur de l'hôpital psychiatrique de Caracas (Venezuela).

**Jan Horst KEPPLER** : Professeur d'économie à l'Université de Paris-Dauphine, Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP).

**Lionel LE CORRE** : Analyste praticien, Chercheur associé au CRPMS à l'Université Paris Diderot, Docteur en anthropologie psychanalytique, Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP), Membre de PsyGai.e.s.

**Franco LOLLI** : Psychanalyste.

**Marie PESENTI-IRRMANN** : Psychanalyste, Analyste membre d'Espace Analytique (AMEa).

**Kevin POEZEVARA** : Psychologue clinicien, Docteur en psychopathologie et psychanalyse, Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP).

**Anouar RAHMANI** : Ecrivain et journaliste.

**Vicenzo RAPONE** : Professeur de sciences politiques à l'Université Federico II, Naples.

**Paul ROBE** : Psychologue psychanalyste, membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP).

**Renato SARRIEDINE ARAUJO** : Docteur en psychanalyse, Psychanalyste à Belo Horizonte (Brésil), Membre du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP) et Chercheur au centre Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo (PSILACS), Université Fédérale de Minas Gerais — UFMG.

**Juliana SILVEIRA MAFRA** : Docteur en beaux-arts de l'Université Fédérale de Minas Gerais (UFMG), Professeur à l'Université de l'État de Minas Gerais (UEMG), membre du groupe de recherche « Stratégies de l'art dans une ère de catastrophes » (UFMG).

**Colette SOLER** : Psychanalyste à l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien, Présidente du conseil d'orientation de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien, Philosophe, Docteure en psychologie

**Alain VANIER** : Psychanalyste, Président d'Espace Analytique, Psychiatre, professeur émérite, Université Paris Diderot.

**Markos ZAFIROPOULOS** : Directeur de recherche émérite au CNRS, Directeur de recherches à l'École Doctorale « Recherches en psychanalyse et Psychopathologie », Université Paris Diderot, Analyste Membre d'Espace Analytique (AMEa), Président du Cercle International d'Anthropologie Psychanalytique (CIAP).

SOMMAIRE

**DOSSIER Les sources littéraires de l'œuvre de LACAN..... 11**

*LES SOURCES LITTÉRAIRES DE L'ŒUVRE DE LACAN - LE GUERRIER APPLIQUÉ A... LA PASSE... 12*

*Markos ZAFIROPOULOS..... 12*

*LA LITTÉRATURE, APRES..... 27*

*Colette SOLER..... 27*

*EDGAR ALLAN POE ET LACAN..... 35*

*Alain VANIER ..... 35*

*LES FIGURES LITTÉRAIRES DU FÉMININ CHEZ LACAN ..... 45*

*Marie PESENTI-IRRMANN ..... 45*

*GIDE, L'HOMO DE LACAN : ..... 55*

*QUELQUES REMARQUES A PROPOS DE JEUNESSE DE GIDE OU LA LETTRE ET LE DESIR..... 55*

*Lionel LE CORRE..... 55*

**VARIA ..... 71**

*ELINOR LA POUPEE, UNE EXPERIENCE ARTISTIQUE : ADOLESCENCE ET POLITIQUE..... 72*

*Renato SARIEDDINE ARAUJO ..... 72*

*Juliana SILVEIRA MAFRA ..... 72*

*L'EMERGENCE D'UN MYTHEME LESBIEN ?..... 93*

*Kevin POEZEVARA..... 93*

*« LA POESIE N'EST PAS UN EXIL MAIS UNE PATRIE » ENTRETIEN AVEC ANOUAR RAHMANI A PROPOS DE « LA VILLE DES OMBRES BLANCHES »..... 104*

*LIONEL LE CORRE..... 104*

*PSICOANALISIS Y ESCRITURA. PRIMERA PREGUNTA ..... 113*

*Dr Guillermo BATISTA ..... 113*

*PSICOANALISIS Y ESCRITURA. SEGUNDA PREGUNTA ..... 117*

*Dr Guillermo BATISTA ..... 117*

*STRUCTURE DE TEXTE ET MÉTAPHORE DANS ŒDIPE ROI ET HAMLET : IMPLICATIONS CLINIQUES ET POLITIQUES..... 121*

*Jan Horst KEPPLER..... 121*



IL CANTO DEL CIGNO DEL LACANISMO ITALIANO .....	148
Franco LOLLI.....	148
L'HEURE DE L'ETOILE : L'ILE JOÃO DONATO : UN LABORATOIRE POUR L'ÉTUDE EXTRATERRESTRE DE NOTRE HUMANITÉ ? .....	155
Lallá BARRETTO .....	155
L'ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA IN FREUD TRA "ORIGINE DEL MITO" E "MITO DELL'ORIGINE" .....	176
Vincenzo RAPONE.....	176
LES ENJEUX INCONSCIENTS DE LA HAINE ET LE SIGNIFIANT FAVELA .....	193
Renato SARIEDDINE-ARAUJO .....	193
<b>BIBLIOTHEQUE.....</b>	<b>209</b>
MARKOS ZAFIROPOULOS, « LACAN ET LES SCIENCES SOCIALES“. LE DECLIN DU PERE (1938- 1953), » ED. IT. "LACAN E LE SCIENZE SOCIALI. IL DECLINO DEL PADRE (1938-1953) "A CURA E CON INTRODUZIONE DI V. RAPONE E M. BIANCHI, ALPES, ROMA, 2019, 208 P. ....	210
CE SPUNE LACAN DESPRE „TOTEM SI TABU" .....	219
Markos ZAFIROPOULOS.....	219
ŒDIPE ROI, ŒDIPE A COLONE, ANTIGONE OU L'INCONSCIENT DES MODERNES LES MYTHOLOGIQUES DE LACAN 2 ».....	234
Markos ZAFIROPOULOS.....	234
<b>VIDÉOS .....</b>	<b>235</b>
• ALAIN ABELHAUSER : MAL DE FEMMES (SÉMINAIRE CIAP).....	235
• MARKOS ZAFIROPOULOS : « ŒDIPE ASSASSINÉ ? OEDIPE ROI, OEDIPE À COLONE, ANTIGONE OU L'INCONSCIENT DES MODERNES ».....	235



DOSSIER

LES SOURCES LITTÉRAIRES DE  
L'ŒUVRE DE LACAN

## LES SOURCES LITTÉRAIRES DE L'ŒUVRE DE LACAN

### LE GUERRIER APPLIQUE A... LA PASSE

MARKOS ZAFIROPOULOS

Dans le champ freudien qui est notre champ de référence on répète volontiers, et à juste titre, que Lacan fut un très grand théoricien de même qu'un immense clinicien, comme il en fut naturellement du fondateur de la psychanalyse S. Freud.

Ceci est évidemment très juste mais ne laisse pas les deux psychanalystes dans une relation de répétition simple, car si Freud restera pour la nuit des temps le fondateur de la psychanalyse, l'œuvre de Lacan n'est pas saisissable sans apercevoir notamment qu'il fut d'abord un lecteur. Un lecteur des textes de Freud mais aussi un lecteur éminent de beaucoup d'autres textes théoriques avec lesquels il entre dans le champ freudien comme jeune psychiatre/psychanalyste dans les années 1930. Et il y entre sous les traits de celui que j'ai nommé le « jeune Lacan », « jeune Lacan » qui fut notamment un Lacan durkheimien assez éloigné sur nombre de points du texte de Freud, car ce n'est pas lui faire injure que de dire que le premier Lacan n'était pas freudien sur toutes sortes de notions fondamentales (identification d'avant l'œdipe, narcissisme originaire, instinct de mort, théorie du père inconscient avec le rejet de *Totem et tabou*, et ainsi du reste). Pour ce qui concerne la notion de père disons pour faire court que le premier Lacan y voyait une *imago* très proche de celle du chef de famille, une *imago* variant dans ses capacités de structuration subjective des fils et des filles avec l'évolution de la valeur sociale de ce père sociologiquement donc évaluée. Autrement dit, pour ce jeune Lacan qui écarte la théorie freudienne de *Totem et tabou*, la valeur du père se déduit de sa valeur sociale et plus précisément encore de la valeur de la famille dont il est le chef. Répétons-le une fois encore, et comme dit inlassablement depuis 2001<sup>1</sup>, la valeur de ce père est évaluée du

---

<sup>1</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales ou le déclin du père*, Paris, Puf, 2001 ; traduction en espagnol : *Lacan y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Vision, 2002 ; traduction en italien : *Lacan e le scienze sociali*, Rome, Alpes Italia, 2019.

point de vue des travaux sociologiques des fondateurs de la sociologie française au premier rang desquels Durkheim et Le Play. Ces auteurs considérant pour toutes sortes de (mauvaises) raisons que l'histoire de la famille en Occident aurait démontré un déclin de cette structure sociale, eh bien Lacan le jeune assurait dès 1938 que l'*imago* du père en Occident serait en déclin et que ce déclin aurait déterminé (au moins pour une part) l'émergence dans la culture de la psychanalyse. D'où le déchaînement dans le champ psychanalytique d'innombrables couplets composés sur le pont aux ânes du « *déclin du père de famille* » dont beaucoup usent pour fonder en autorité quelques théories des plus farfelues culminant par exemple sur celle de la disparition du complexe d'œdipe en Occident. Sur cette question centrale pour notre champ je renvoie les lecteurs intéressés à mon ouvrage *Du père mort au déclin du Père de famille : où va la psychanalyse ?*<sup>2</sup> puisque mon *Lacan et les sciences sociales* est épuisé depuis longue date en France et en Amérique latine. Par contre nos lecteurs italiens peuvent maintenant et depuis peu, le lire sous l'intitulé *Lacan e le scienze sociali*<sup>3</sup>.

Bon, je laisse de côté mon premier Lacan car comme dit aussi depuis 2001 il y a un second Lacan. Un second Lacan qui, disons-le rapidement, fit retour à Freud par les chemins de Lévi-Strauss (c'est ma thèse sur le retour à Freud de Lacan)<sup>4</sup>. Dans ce retour, Lacan écarte radicalement ce qu'il avait promu jusque-là comme théorie du père, à savoir une *imago* d'allure sociologique, pour revenir à la théorie du père mort et inconscient de Freud (celle de *Totem et tabou*) que Lacan désigne et ressaisit dès 1953 sous le syntagme resté très célèbre : celui de *Nom du père*. Le père sous la plume de Lacan devient donc un signifiant.

Il s'agit là de mon second Lacan, le Lacan structuraliste qui importe dans le champ psychanalytique la théorie du signifiant d'exception isolé par Claude Lévi-Strauss et les tenants de la linguistique structurale des années 1950. Qu'est-ce que ce signifiant d'exception ? Eh bien comme je l'ai découvert, puis beaucoup répété aussi pour notre communauté scientifique depuis 2003, il s'agit du *signifiant flottant*, du signifiant à valeur *sémantique zéro* qui a un statut inconscient (chez Lévi-Strauss lui-même) et qui a pour seul

---

<sup>2</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du Père de famille : où va la psychanalyse ?*, Paris, Puf, 2014.

<sup>3</sup> *Op. cit.*

<sup>4</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, Puf, 2003 ; traduction en portugais : Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017 ; traduction en anglais : London, Karnac's Books, 2010, traduction en chinois : Taipei, éd. Psygarden, 2009 ; traduction en grec : Athènes, éd. Plethron, 2007 ; traduction en espagnol : Buenos Aires, éd. Manantiales, 2007.

rôle de *permettre à la pensée symbolique de s'exercer* ou encore de garantir le rapport de *complémentarité* ente le signifiant et le signifié. Désigné de différentes manières (*mana, orenda, wakan, etc.*) dans différentes cultures comme le rappelle Lacan en 1953<sup>5</sup>, il en retient la théorie anthropologique et lui donne son nom de baptême à Rome (forcément à Rome et pour nos sociétés occidentales) comme *Nom-du-Père*. La théorie du père ou de l'engendrement du fils inconscient évolue, se métamorphose donc puisque du Lacan I au Lacan II ils sont devenus tous deux des êtres de langage. Tel père, tel fils. Puis il y a un troisième Lacan, celui de mes *Mythologiques de Lacan*<sup>6</sup>, le Lacan qui remanie une fois encore la théorie du Père pour en désigner la fécondité dans celle d'une figure de style : la métaphore. Du *Nom du Père* à la métaphore paternelle disons pour aller vite que Lacan bouleverse une nouvelle fois la théorie du père qui n'est plus (ou plus seulement) pour lui et comme on l'a dit un signifiant d'exception, le père devient une figure de style, une structure à quatre termes comme il en est du mythe d'œdipe par exemple, que Freud a logé depuis toujours au cœur de la structuration inconsciente du sujet de la névrose. Le sujet de l'inconscient est donc bien fils du mythe œdipien en Occident assure Lacan, mais il renverse le point de vue freudien quant à l'analyse de ce mythe puisque — avec ce que j'ai appelé la *révolution du phallus*<sup>7</sup> —, Lacan affirme que ce n'est pas tant l'enfant qui veut la mère mais la mère qui veut l'enfant. Avec Lacan la cause du désir incestueux se déplace donc de l'enfant vers la mère. Ce qui a toutes sortes de conséquences décisives et permet notamment de comprendre pourquoi l'enfant doit (du point de vue de Lacan toujours) se défendre du vouloir mortifère et incestueux de la mère en érigeant un fantasme fondamental qui apparaît clairement comme une solution de défense. Une solution de défense élaborée par le sujet qui toujours est menacé d'implosion par la jouissance morbide et fétichiste de la mère. Le fantasme chez Lacan est donc une solution, une solution de défense évidemment œdipienne, une solution oui, mais une solution qui se referme sur le sujet de la névrose et constitue ce que j'ai appelé sa *prison de verre* (dans le premier volume des *Mythologiques* de Lacan). L'élaboration de cette prison de verre est donc causée par la volonté de jouissance incestueuse de la mère et dépend également de la valeur du père mais de sa valeur symbolique, qui selon ce troisième Lacan varie selon l'histoire de la mythologie occidentale. Ceci est capital à comprendre pour notre

<sup>5</sup> J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966. Sur les relations entre Lacan et Lévi-Strauss voir, outre mon *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud* (aujourd'hui épuisé), le chapitre IV intitulé « Lacan et Lévi-Strauss ou Le retour à Freud et la rupture avec Durkheim de mon ouvrage *Du père mort au déclin du père de famille : Où va la psychanalyse ?*, Paris, Puf, 2014.

<sup>6</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologiques de Lacan : vol 1 La prison de verre du fantasme : Œdipe Roi, Le Diable amoureux, Hamlet*, Toulouse, Éres, 2017 (*La prison de cristal del fantasma*, Buenos Aires, ed Logos Kalos, 2018) et vol. 2 *Œdipe assassiné ? Œdipe Roi, Œdipe à Colone, Antigone*, Toulouse, Éres, 2019.

<sup>7</sup> Voir le premier chapitre de *Les Mythologiques de Lacan, la prison de verre du fantasme, op. cit.*, intitulé « La visite du mythe d'Œdipe et la révolution du phallus », p. 33 à 63.

orientation psychanalytique puisque se dépendre de cette prison devient pour Lacan et à partir des années 1960 (année du Séminaire *Le désir et son interprétation*) le point de visée de la cure. J'ajoute tout de suite et compte tenu notamment de la présence d'un article de Colette Soler dans ce troisième numéro de *Sygne* qu'il y a encore bien sûr d'autres Lacan dont un tout dernier situant le père comme « *un symptôme, ou un sinthome, comme vous voudrez* », disait-il<sup>8</sup> en hellénisant la langue. Un Lacan qui chercha à refonder encore la psychanalyse, notamment par la voie de la lecture de Joyce dont Lacan déduit un nouvel univers théorique qui est de mon point de vue spécialement congruent avec cette question qui fut je crois la sienne tout au long de sa recherche, à savoir celle de la psychose (et donc du père) au moins dans sa version maniaque propre à *Finnegans Wake*.

Alors je dis tout cela maintenant pour rappeler d'abord le tracé de ma recherche qui scande le corpus de Lacan selon ses ruptures concernant la théorie du père, mais aussi, pour rappeler et comme déjà dit dans le premier volume de mes *Mythologiques*, l'élaboration de la théorie du fantasme qui accompagne (ou exige) une reformulation de l'issue de la cure pour Lacan. Reformulation qui a notamment motivé mon choix d'intervenir pour cet article par la reprise du *Guerrier appliqué*<sup>9</sup> car c'est un texte sélectionné par Lacan lui-même pour traiter de la question de la passe et donc du fantasme (ou de sa traversée) comme nous le verrons plus loin. Mais pour cette introduction je voulais aussi et très simplement souligner d'emblée que, comme déjà dit aussi, et à la différence de Freud, Lacan fut *d'abord* un lecteur. Disons pour ce dossier un lecteur de Freud évidemment, mais aussi un lecteur de Paulhan, de Joyce, de Gide, etc.

Et du coup il m'est venu assez simplement l'idée de vouloir mettre l'accent pour ce numéro de *Sygne* sur *les sources littéraires de l'œuvre de Lacan* étant entendu que Lacan, comme je viens de le rappeler, fut bien un lecteur des textes théoriques (Freud, Wallon, Durkheim, Le Play, Lévi-Strauss, Hegel, Gödel, etc.) mais aussi un lecteur des grands textes de la littérature occidentale dont j'ai commencé l'étude avec les deux premiers volumes de mes *Mythologiques de Lacan*. Avec mes *Mythologiques* émerge donc un troisième Lacan, un troisième Lacan lecteur de la mythologie occidentale, lecteur critique d'*Œdipe Roi*, d'*Œdipe à Colone*, du *Diable amoureux*, d'*Hamlet*, d'*Antigone*, de la *trilogie des Coûfontaine*, etc.

<sup>8</sup> J. LACAN, *Le séminaire. Livre XXIII : Le sinthome (1975-1976)*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 119.

<sup>9</sup> J. PAULHAN, *Le guerrier appliqué (1914)*, Paris, Gallimard coll. L'imaginaire, 1982.

Alors, première question simple : pourquoi Lacan use-t-il tant des grands textes littéraires ? Eh bien pour de nombreuses raisons évidemment, mais disons d'abord qu'en convoquant les grands textes de la littérature des sociétés occidentales, Lacan ne vise pas à illustrer sa propre recherche analytique par des fragments littéraires, il ne tente pas non plus d'expliquer les textes (ou leurs succès) par un recours à la subjectivité d'auteurs qui ont fomenté les textes comme le fit Freud. Freud qui expliquait volontiers la tragédie d'Œdipe et son grand succès par le complexe qu'il disait universel. Le point de vue de Lacan est strictement inverse à celui de Freud. Pour lui le sujet de l'inconscient et son évolution historique se déduisent des grands textes. D'où cette prise de position souvent reprise par mes soins et placée en exergue du premier volume de mes *Mythologiques* : « *je soutiens et je soutiendrai sans ambigüité – et, ce faisant, je pense être dans la ligne de Freud – que les créations poétiques engendrent, plus qu'elle ne les reflètent, les créations psychologiques* » (*Le désir et son interprétation*, 4 mars 1959).

Pour Lacan le sujet de l'inconscient se **déduit** des grands textes. Et pour s'y retrouver notamment quant à l'évolution historique de la structuration de ce sujet de l'inconscient qui est l'objet même de la psychanalyse — évolution souvent expliquée de manière fort naïve dans le champ psychanalytique par la convocation de médiocres essais sociologiques engendrant du même coup l'incroyable pullulement de médiocres essais psychanalytiques sur ce thème — il faut donc lire les grands textes de la culture occidentale et montrer notamment pourquoi par exemple (et comme l'a fait Lacan) Œdipe n'est pas Hamlet ou pourquoi le héros antique n'est pas le héros moderne, étant entendu notamment que ce dernier hérite d'un appareillage particulier qui est celui du fantasme émergeant historiquement, relève Lacan, avec la névrose au temps de la mort des dieux (thème où l'on retrouve la délicate question du père mort). J'y reviendrai, mais pour cet article, on voit tout de suite au moins que pour nous qui sommes des lecteurs de Lacan, il faut d'abord apercevoir que nous ne faisons que dupliquer son acte de lecture de manière quasi fractale. Dès lors pas moyen pour moi d'éviter par exemple de suivre le Lacan des *Mythologiques* parti sur la trace de grands textes, et pas moyen de laisser de côté l'idée simple selon laquelle avant d'écrire, Lacan fut saisi par l'acte de lire. Cet ordonnancement des actes de Lacan (lire puis écrire) étant d'ailleurs de son point de vue un ordre générique puisque pour lui et au plan anthropologique la lecture précède l'écriture. L'homme a lu avant d'écrire. Faut-il en effet rappeler que les sociétés sans écriture ne sont pas des sociétés sans lecture ?



Son ami Lévi-Strauss raconte d'ailleurs que lui-même lisait les affiches, etc. dans sa poussette et qu'un jour, comme il arrive quelquefois, l'entourage s'aperçut que l'enfant savait lire avant même tout apprentissage dédié. Et Lévi-Strauss d'ajouter qu'il sortit de sa poussette comme lecteur, mais aussi comme structuraliste, car c'est de la différence entre les lettres que lui était apparue la lumière des significations produites par la différence.

Bien, Lacan fut donc un lecteur. Et là où Lévi-Strauss analysait des mythes des traditions orales pour rendre compte des cultures non occidentales (notamment amérindiennes), Lacan, lui, s'est mis à lire de manière systématique les grands textes littéraires de la culture occidentale puisque comme je l'ai indiqué *supra*, il considérait ces textes comme le lieu d'engendrement de la subjectivité inconsciente occidentale (et de l'évolution historique de cette subjectivité).

De son point de vue par exemple la tragédie des Coûfontaine où encore la position de Sygne comme caractère quant au désir (le refus) doit être rapportée, pour être bien comprise, à cette sorte de déboîtement mythique qui est au ressort de l'évolution de la littérature occidentale — disons d'Œdipe à Hamlet jusqu'à la trilogie de Claudel présentée comme la forme contemporaine de l'Œdipe. Relevons d'ailleurs que l'analyse de cet Œdipe « *d'aujourd'hui* » fut présenté par Lacan dans son séminaire *Le transfert* de 1961, ce qui au passage semble bien indiquer que du point de vue de Lacan et durant plus de vingt-cinq siècles c'est bien cet opérateur du mythe œdipien (ou mieux dit : la pluralité de ses formes historiques) qui a structuré en Occident le sujet de l'inconscient et du même coup a motivé les symptômes névrotiques de ce sujet de l'inconscient. Sur ce point j'indique donc une nouvelle fois rester fort perplexe sur l'idée d'une radicale disparition de cet opérateur de structuration (l'Œdipe) dont Lacan atteste la présence et analyse les formes contemporaines en 1961. Solide mais polymorphe durant plus de vingt-cinq siècles, l'Œdipe fort complexe se serait donc pour certains théoriciens de la psychanalyse évaporé en une cinquantaine d'années ? Disons simplement que j'en doute fort au simple regard de mon expérience clinique et au moins pour ce qui concerne ceux qui parmi nous ne sont pas sujets à la psychose. L'opérateur œdipien est-il obsolète ? Non je ne le crois pas du tout. Mais progressons, et j'ajoute pour ce texte introductif que si Lacan fut un immense clinicien il est facile aussi de remarquer qu'il ne s'appuie qu'assez peu sur quelques grands cas issus de sa propre expérience clinique, à la différence de Freud, si ce n'est dans sa thèse et quelques autres textes. Une fois ceci aperçu, on peut alors aussi repérer très facilement que ce qui dans le corpus de Lacan prend la place des cas sous transfert ce sont précisément

les cas de Freud revisités par Lacan (Dora, le petit Hans...) ou encore les héros des textes littéraires sélectionnés par ses soins (Œdipe, Antigone, Médée, Hamlet, Alvare, l'Avare, Sygne de Coûfontaine, le jeune Gide, Lol V. Stein, Joyce...).

Il y a donc de mon point de vue à faire une étude systématique des sources littéraires de l'œuvre de Lacan visant notamment à mettre au jour dans chaque cas ce que Lacan visait par l'étude du texte choisi. J'indique tout de suite que c'est par exemple la mise au point de la théorie du fantasme qu'il visait par sa lecture d'*Hamlet* et que ce point de visée n'est pas tout à fait celui de la sublimation qu'il visait avec son texte en hommage à Marguerite Duras<sup>10</sup>. Par contre et de son point de vue, si la lecture de Duras à laquelle il rend hommage mobilise la théorie de la sublimation, Lol V. Stein ou plutôt son caractère, est à lire avec la théorie du fantasme au féminin. Autre exemple enfin, et après la lecture de l'ouvrage de Colette Soler *Lacan lecteur de Joyce*<sup>11</sup>, on peut peut-être dire que la lecture de Joyce par Lacan visait à toutes sortes de choses dont probablement aussi à remanier la théorie de la suppléance à la carence du père via l'étude des textes publiés du poète. L'ensemble permettant de convoquer par exemple la manière dont Joyce « s'est fait *sinthome*, réussissant à boucher par son nom d'énigme ce fondement de vide à quoi il avait identifié le père » écrit joliment Colette Soler<sup>12</sup>. Bon, je signale donc assez simplement que pour chaque texte élu par Lacan c'est bien le moment de sa recherche psychanalytique dans lequel il se trouve qui est au commandement de sa lecture. Autrement dit, je pose qu'il faut savoir situer pour nos propres travaux ce qui d'un point de vue épistémologique motive le choix de Lacan pour tel ou tel texte puisque c'est essentiel pour élucider le choix du texte fait par Lacan et surtout ce qu'il en dit.

Autrement formulé et pour notre propre recherche, il faudrait donc établir la série exhaustive des textes ou des auteurs choisis par Lacan pour établir ce que j'appellerai simplement les sources littéraires de l'histoire de la pensée de Lacan. Histoire de la pensée, l'expression est un peu vieillotte et certainement trop classique pour notre champ mais elle me convient assez bien puisque c'est ce que je fais. Ceci expliquant d'ailleurs et entre autres choses ma grande lenteur dans l'élucidation historique de la recherche de Lacan ou dans l'élucidation de son désir. Bref, il faudrait établir la liste exhaustive des textes sources de

<sup>10</sup> M. ZAFIROPOULOS, « Les mythologiques de Lacan, Hamlet en analyse (inhibition, fantasme et sublimation) », *Figures de la psychanalyse*, n° 37, Toulouse, Éres, 2019/1.

<sup>11</sup> C. SOLER, *Lacan lecteur de Joyce*, Paris, Puf, 2015, p. 162.

Lacan et dégager ce que j'appellerai le principe de lecture ou d'agencement de sa bibliothèque littéraire, théorique, etc. Etablir le plan de la bibliothèque de Lacan pourrait donc être non pas un but de ma recherche mais au bout du compte un de ses effets.

Bon, alors, en ouvrant la bibliothèque de Lacan j'en sors maintenant le dossier de la *passé*, qui est un dossier éminent pour toutes sortes de raisons, et notamment pour ceci, qu'il est largement polarisé par ce que l'on pourrait appeler la modification morphologique ouvrant la porte de sortie de la névrose ou encore la modification ouvrant vers cette sorte de défilé par lequel l'analysant jusque-là enfermé dans ce que j'ai appelé la *prison de verre du fantasme*, aperçoit l'issue qu'il pourrait emprunter pour s'extraire de l'enfermement et basculer vers le réel. Basculer avec plus au moins de grâce en lieu et place de psychanalyste si d'aventure il le voulait.

Alors la *passé* ? Je vais essayer d'aller vite mais pour ceux qui ignorent tout du dossier il faut d'abord rappeler ici simplement que le 9 octobre 1967<sup>13</sup> Lacan a proposé un dispositif dont l'enjeu était de recueillir les témoignages des analysants supposés être dans ce moment de passage. La proposition fit débat parmi les analystes de l'Ecole freudienne de Paris et notamment quant à la place éminente qu'y trouvaient les analysants, place jugée quelquefois par trop exorbitante par quelques membres de son Ecole.

Dans sa réponse du 6 décembre 1967<sup>14</sup> Lacan persiste pourtant et confirme que sa proposition vise à « *mettre des non-analystes [i. e. des analysants] au contrôle de ce qui résulte de l'acte analytique* », au contrôle de « *la clé de sa terminaison* », et ceci au motif notamment que « *les analystes — écrit Lacan — s'arrangent pour que ne sorte de leur expérience qu'une production si stagnante, incomestible au dehors (...) qu'il est vain d'espérer qu'elle établisse son épistémologie.* »

Bon, le coup est rude et bien dans l'esprit de Lacan.

---

<sup>13</sup>J. LACAN, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 243 et suivantes.

<sup>14</sup> « Réponse aux avis manifestés sur la proposition » (version transcription du Dr Solange Faladé), p. 5, in : [http://www.gnipl.fr/Recherche\\_Lacan/2015/08/04/autres-textes-1967-12-06-reponse-aux-avis-manifestes-sur-la-proposition/](http://www.gnipl.fr/Recherche_Lacan/2015/08/04/autres-textes-1967-12-06-reponse-aux-avis-manifestes-sur-la-proposition/)

Il fait du non-analyste *le garant de la psychanalyse* ; mais a-t-il vraiment le choix puisque après tout c'est bien lui, le psychanalysant, qui *in fine* tranche dans l'expérience et décide pour une part au moins de son issue. Le psychanalyste, « *n'est-il pas toujours en fin de compte, écrit Lacan, à la merci du psychanalysant et d'autant plus que le psychanalysant ne peut rien lui épargner* ». Et il précise : « *ce qu'il ne peut lui épargner, c'est ce désêtre dont il est affecté au terme de chaque analyse et dont je m'étonne de le retrouver dans tant de bouches depuis ma proposition, comme attribué à celui que j'ai connoté dans la passe du terme de destitution subjective* ». Et Lacan conclut : « *on est bougrement plus dur dans l'être pourtant, personne ici ne le sait donc, quand on abdique d'être sujet* ».

J'insiste sur cette relation antagonique qu'établit ici Lacan entre l'être et le sujet car elle fait apercevoir clairement qu'entre l'être et le sujet il y a une sorte d'opposition radicale, ou de choix forcé, entraînant le fait que pour être, il faut endosser cette sorte d'abdication subjective très peu goûtée par notre modernité. En tous les cas — et du point de vue de Lacan — cette abdication subjective aurait été largement ignorée par ceux auxquels il s'adressait alors en précisant :

*On voit que vous n'avez jamais été à la guerre, vous êtes tous à quelques degrés enfants de Pétain, en 14 pas nés encore. Pour vous c'est immémorial ; il en reste pourtant un témoignage à la hauteur, pour être ni d'un futuriste qui y a lu sa poésie, ni d'un salaud de publiciste rameutant le gros tirage : c'est Le guerrier appliqué de Paulhan. Lisez ça pour savoir l'accord de l'être avec la destitution du sujet.*

En choisissant *Le guerrier appliqué* dans sa bibliothèque je me laisse donc commandé par Lacan.

Bon, je contracte et force le trait pour souligner que dans cette logique, comme on le voit, plus il y a de sujet et moins il y a d'être et inversement. « *L'accord de l'être* » va avec « *l'abdication du sujet* », voilà l'axiome dont il s'agit dans la passe selon Lacan. Et comme selon lui ses auditeurs auraient tous par quelque côté été des enfants de Pétain, ils n'auraient pu avoir la mémoire de l'abdication guerrière de leur subjectivité car, pas nés en 1914.

Au passage j'avoue rester perplexe une fois encore car Lacan enjambe ici la seconde guerre où les nés en 1914 auraient eu vingt-six ans en 1940 et cinquante-trois en 1967, moment de son discours ; rien donc ne semble s'opposer logiquement à ce qu'ils aient eu eux-mêmes l'expérience de l'abdication du sujet dans cette expérience de la seconde guerre mondiale, que quelques-uns d'entre eux avaient bien dû avoir.

Bon, je passe, c'est le cas de le dire, et en tous les cas, ce qui par Lacan est assuré c'est qu'il faut lire *Le guerrier appliqué* pour avoir quelque idée de l'accord entre l'être et l'abdication du sujet. Dans une autre version de ce texte Lacan est encore plus clair car il qualifie la destitution en ces termes : « Le guerrier appliqué, c'est la destitution subjective dans toute sa salubrité »<sup>15</sup>. Bon, c'est peut-être encore un peu opaque pour certains lecteurs, mais ce qui apparaît clairement en tout cas est qu'une des sources de la théorie de la passe chez Lacan ne découle pas de son expérience clinique mais de la lecture du texte de Paulhan dans lequel l'écrivain raconte sa guerre ou, mieux dit, Paulhan raconte ce qu'il éprouva comme conséquence de son abdication subjective motivant notamment son engagement volontaire au tout début de ce que l'on appelle volontiers la Grande guerre. Et pour nous conduire à l'énoncé de ces conséquences je dirai brutalement que son engagement dans la guerre et son abdication subjective conduisirent tout droit Paulhan à la situation de l'homme « commandé » qui offrit enfin son corps à la blessure qu'il reçut au Bois Saint Mard le 25 décembre 1914.

Vous avez tous lu l'ouvrage ou vous le lirez — car Lacan le demande — et vous connaissez Jean Paulhan qui fut l'animateur de la *Nouvelle Revue Française* à partir de 1925, soit encore ce personnage qui régna sur les lettres françaises durant plus de quarante ans et pour lequel je rappellerai rapidement aussi qu'il fut élu à l'Académie Française en 1945. Au total donc je dirai que Paulhan fut une sorte de phare de la littérature française et que de ce point de vue il est assez remarquable que la courte note d'introduction rédigée par l'éditeur du *Guerrier appliqué* (Gallimard) indique qu'il s'agit d'une « figure quelque peu mystérieuse ».

Quoi ? Paulhan, ce phare de la littérature, ce prince des lettres devrait être présenté comme une sorte de mystère ?

---

<sup>15</sup> J. LACAN, « Discours à l'Ecole freudienne de Paris », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 273.

Mystère, mais quel mystère ? Et bien, disons-le rapidement, la vie de Paulhan n'apparaît pas toujours des plus transparentes puisque l'on sait par exemple, qu'après la Libération, il accepta de participer à la revue de Sartre *Les Temps Modernes* à la condition toutefois d'user du pseudonyme de Jacques Maast sur lequel beaucoup se sont interrogés faute peut-être d'avoir simplement lu les premières lignes du *Guerrier appliqué* : « *je parais plus grand que mon âge — je m'appelle Jacques Maast, et j'ai 18 ans* ».

Si l'on en croit ce choix pour le nom propre du *Guerrier appliqué*, Jean Paulhan le mystérieux disait Gallimard, « *Jean Paulhan le souterrain* » disait Leo Bersani, fut donc de manière assez sensible, marqué, voire radicalement modifié, par l'expérience de la guerre. Et lui, l'anarchiste mondain qui rêvait notamment de revenir à la terre par le biais d'une révolution violente s'y retrouve enfin mais sous le coup de l'hostilité guerrière, et sous le coup de son choix pour l'abdication subjective qui l'aura conduit d'une main sûre « *au rang d'un homme que l'on a commandé (...) surpris de le trouver riche de pensée et de sentiment* ».

« *La dignité des animaux me frappait — poursuit-il — des corbeaux volaient avec cérémonie au-dessus de notre bois ou bien s'abattaient dans les sentiers (...) j'éprouve pour la première fois, dans ce péril, la plénitude et l'assurance de la vie* » écrit le guerrier sur le champ de bataille<sup>16</sup>.

La plénitude et l'assurance de la vie se payent donc bien ici de l'abdication subjective et de cette sorte de consentement à être un homme commandé.

Et Paulhan remarque que son désarroi antérieur à la guerre ne devait donc son explication qu'à cette sorte d'hostilité du monde « *pas assez puissante pour m'obliger à vivre sous sa menace* ».

Avec la contrainte hostile de la guerre, la bascule opère, la nature passe au dedans de lui et il découvre la liberté : « *la liberté me vient de la contrainte qui pesait sur moi (...) la terre immense participait alors de ma vie intérieure (...) prés, forêts, terres utiles* ».

---

<sup>16</sup> J. PAULHAN, *op. cit.*, p. 25.

La nature passe au dedans de lui, « *près, forêts, terres utiles* »... nul doute que ce fut bien cette sorte de retrouvaille avec l'être de la nature passé en lui, cette sorte de liberté découverte dans la guerre que Paulhan commémora en reconduisant au *Temps modernes* le mystère où il se fonda dans l'ombre de Jacques Maast pour lequel il abdiqua son nom propre.

Notons que cette abdication du nom propre et le choix pour le commandement de l'autre compensé par ce supplément d'être vers lequel il tâtonne, trouva sa correspondance pour ce qui le concerne dans l'expérience de l'amour ou de l'érotisme, puisque Paulhan dirigea, comme on le sait, la *Revue Française* aux côtés de sa compagne qu'il tint secrète et qui n'était autre que Dominique Aubry ou encore Anne Desclos, mieux connue peut-être (au moins tardivement, depuis 1994, la dame avait alors quatre-vingt-six ans) sous le nom de Pauline Réage, l'auteure d'*Histoire d'O* « *un chef d'œuvre de la littérature érotique* », indique son éditeur (Le Livre de Poche). D'aucuns affirment qu'*Histoire d'O*, publié en 1954, est l'ouvrage fondateur de la littérature libertine au féminin. Peut-être, mais *Histoire d'O* est plus précisément encore une sorte de long récit masochiste probablement écrit par Pauline, la maîtresse secrète de Paulhan. Pauline / Paulhan, Paulhan qui se découvre donc comme l'amant de la contrainte suffisamment forte, l'amant du commandement libérateur, l'amant de l'abdication subjective qui s'est découvert dans la guerre comme un être pur fêtant ses retrouvailles avec le réel de la nature passé en lui-même (la terre, l'eau, etc.) et devenu Jacques Maast.

Après cette abdication subjective le faisant docile au commandement, comment mieux dire la plénitude de l'être, ou de l'être-là, qui éprouve ce style de liberté qu'il qualifie comme : une « *liberté qui n'entre dans aucun devoir* ». Dans aucun devoir ou dans aucun dialogue intérieur dirions-nous pour capitonner cette analyse du *Guerrier appliqué* sur le dialogue du fantasme qui met toujours le sujet à l'heure de l'Autre<sup>17</sup>. Cet Autre et sa volonté dont ordinairement celui qui est sujet à la névrose se défend par l'érection de sa prison de verre motivant pourtant son impuissance et son retard à l'acte.

Ainsi en fut-il du jeune prince de Danemark dont Lacan fait le paradigme de « *l'homme moderne* », Hamlet le prince du fantasme protégeant son propre corps de toutes

---

<sup>17</sup> Voir M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologies de Lacan*, vol. 1 *La prison de verre du fantasme*, op. cit.

ces blessures qui menaceraient d'en finir avec ce qu'il était comme moi idéal-typique ou autrement dit comme phallus de la mère. Hamlet protégé mais Hamlet impuissant. Vous savez la suite : c'est au prix d'une blessure libératrice que le jeune prince libère son bras et frappe enfin l'amant de sa mère remariée à la hâte avec le frère et l'assassin de son père Hamlet 1er. Pour que la puissance revienne au jeune prince il aura donc fallu une blessure qui en finisse avec ce phallus de la mère qu'il incarne. Dans cette tragédie shakespearienne du fils mal commandé par un père mort, les retrouvailles avec la liberté pour lui et la décence pour la cité se font attendre bien longtemps. En guerre, Paulhan reçoit la blessure au jour de Noël comme un étrange cadeau l'introduisant à l'écriture. En guerre, l'homme commandé, Paulhan devenu Maast, abdique. Il abdique et renonce à cette rançon moi idéal-typique autour de quoi l'ordinaire névrotique de la modernité secrète et organise la défense de l'appareil du fantasme, fantasme par lequel le fils sans marque ni blessure (celles de la castration) se fait le phallus increvable de la mère au prix de sa propre impuissance. En guerre, Maast est emporté par l'acte, il retrouve alors la nature. Autrement dit et — je vais vite — parce qu'il est « *arraché par quelque côté à la structure* »<sup>18</sup> et disons-le, arraché par quelque côté... à la structure des signifiants, il vient s'installer au lieu de cette pure synchronie qu'il ne peut mieux rapporter qu'à « *ce que peut être à l'eau son niveau* » écrit le poète<sup>19</sup>. Avec cette *terre immense* qu'il prend enfin en lui, *ces près, ces forêts*, qui le conduisent à cette sorte de sentiment de *ce que peut être à l'eau son propre niveau*, comment mieux dire le supplément d'être résultant de l'abdication subjective qui fut le sien ?

Par une sorte de déboîtement historique rétroactif on retrouve avec ce guerrier appliqué de la grande guerre moderne une sorte de héros antique qui pour Lacan incarne l'homme d'avant le fantasme et se trouve aussi bien incarné, mais d'une tout autre manière bien entendu, par Antigone. Antigone dont Lévi-Strauss assurait à Lacan qui n'a fait que le répéter, qu'elle incarnait — par son obéissance absolue aux lois des dieux, son choix intraitable d'ensevelir son frère et son entrée vivante au tombeau —, la synchronie de l'acte contre la diachronie incarnée par Créon. Beaucoup de traits opposent sans doute Maast et Antigone mais je choisis ici de les rapprocher au motif de ce qui les conduit à rejoindre la nature par la voie de l'abdication de leurs subjectivités, l'une offerte au commandement guerrier (Maast), l'autre offerte aux dieux des Hadès (Antigone). Les deux rejoignant aussi bien l'être rien d'Œdipe à Colone, qui lui s'arrache à la structure du signifiant du fait qu'il

<sup>18</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VII : L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, Seuil, 1986, p. 316.

<sup>19</sup> *Le Guerrier appliqué*, op. cit., p. 34.



choisit d'être enseveli dans un lieu dont on ne sait rien<sup>20</sup>. Tous ces héros exercent leur liberté sacrificielle sans barguigner et incarnent — de manière différente — l'homme de la passe, l'homme dépris de la prison de verre du fantasme qui enserme le sujet dans les chaînes signifiantes de son axiomatique fantasmatique. L'homme prisonnier de la modernité.

D'où l'idée développée dans mes *Mythologiques* soutenant que si Lacan suit les héros antiques à la trace, ce n'est pas par goût de l'analyse des mythes, c'est parce qu'ils incarnent l'homme d'avant le fantasme et qu'il cherchait via l'expérience psychanalytique une solution aux embarras de l'homme moderne enfermé dans sa prison de verre. Et tous, Maast, Antigone, le vieil Œdipe célèbrent à l'occasion quelque bacchanale avec la nature retrouvée, les prés, les forêts, l'eau du lac, le rocher froid ou enfin la simple terre d'un tombeau anonyme. D'où l'idée que se défaire de la chaîne signifiante et des mâchoires du fantasme c'est se défaire de ce nouage ( $\$ \diamond a$ ) qui dans la modernité, assure Lacan, poinçonne le sujet au joint de la nature et de la culture. Raison pour laquelle j'ai enfin proposé l'idée selon laquelle la dissolution du fantasme ou encore cette sorte de coupure qui s'opère avec l'abdication séparant le sujet de l'objet (a) rend l'homme à sa liberté d'acte mais aussi à sa plénitude d'être de nature, ici bien formulée par *le guerrier appliqué*.

Le guerrier appliqué à... la passe. On sait que depuis 1950 Lacan<sup>21</sup> cherchait *la même chose* que Lévi-Strauss, à savoir rendre compte de ce qui fait joint entre la nature et la culture ; il y répondait en 1950 par la logique de la formation originaire du surmoi (formation originaire d'avant l'Œdipe)<sup>22</sup>, et je pose maintenant l'hypothèse qu'il y répond en 1960 (*Le désir et son interprétation*) par la logique du fantasme qui capitonne la chaîne signifiante au réel de l'objet (a), objet (a) qui par quelques côtés peut être considéré comme un des noms de la nature chez Lacan ou disons un des noms du réel. L'abdication subjective qui détermine l'entrée dans la passe sépare bien l'objet du sujet en état d'abdication — comme on dit d'un roi qu'il abdique — et comme il en fut du vieil Œdipe qui refusa de

---

<sup>20</sup> Voir le second volume des *Mythologiques de Lacan* intitulé *Œdipe assassiné ?* (*op. cit.*) et qui répond notamment à l'idée folle de la disparition de l'œdipe dans la culture occidentale. J'y développe au contraire avec ma lecture d'*Œdipe Roi*, *Œdipe à Colone* et *Antigone* une étude propre à, pour une part, renouveler l'intelligibilité de ces textes, mais aussi à restituer avec notre troisième Lacan quelques lumières sur l'inconscient des modernes ; et encore ce que j'ai appelé *La question féminine* depuis 2010 (*La question féminine de Freud à Lacan*, Paris, Puf, 2010).

<sup>21</sup> J. LACAN, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 127, 137, 144.

<sup>22</sup> Voir M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, « Le surmoi comme joint de la nature à la culture », *op. cit.*, p. 118-120.

revenir à Thèbes pour choisir de se fondre dans l'éternelle nuit du tombeau anonyme offert par le Roi de Colone.

Alors, se défaire du nouage fantasmatique et de sa tyrannie volontaire, se défaire par quelque côté de la chaîne signifiante et abdiquer quant à sa subjectivité pour obtenir un supplément d'être réel — un supplément de splendeur de l'être aurait peut-être dit Joyce — je ne sais si cela atteint ces fers de la *lalangue* qu'évoque le dernier Lacan, mais pour ma recherche je voulais simplement ici et pour mes *Mythologiques de Lacan* ou pour mon étude de la bibliothèque de Lacan, je voulais ajouter à Œdipe Roi mais aussi au cavalier espagnol Alvare<sup>23</sup> ou encore à Antigone ou au prince de Danemark Hamlet, je voulais ajouter pour vous mes lecteurs, je voulais ajouter Jean Paulhan devenu Jacques Maast dans la passe.

Au moment où répétons-le les modernes protestent de leur droit inaliénable à leur position de sujet, on voit à quel point la position et la proposition du psychanalyste peut être inactuelle et située à l'envers du mépris de l'objet, mépris perpétuellement relancé par quelques discours sur les embrouilles entre les genres, mais c'est une autre histoire sur laquelle nous reviendrons plus tard.

---

<sup>23</sup> J. CAZOTTE, *Le diable amoureux* (1772), Folio Gallimard, Paris, 1981.

## LA LITTÉRATURE, APRES...

COLETTE SOLER

On assiste dans les dernières années de l'enseignement de Lacan à un virage impressionnant dans ses formules d'évaluations de la littérature, dont j'ai mis longtemps à saisir les fondements, arrêtée que j'étais peut-être par le Lacan bien connu des éloges de la littérature avec ses références si nombreuses aux grands auteurs.

Joyce n'y est pas pour rien. Lacan a souligné avec force à propos de *Finnegans Wake* qu'il n'y a d'éveil au réel que par lettre hors sens, l'écrit pas à lire, pas à interpréter, homologue de la jouissance opaque du symptôme. Ça ressemble à un éloge. En tous cas ça dessine une ligne de partage de la littérature selon qu'elle nourrit le sens par ses fictions ou au contraire sa pulvérisation énigmatique par la lettre. La première est celle qui émeut notre inconscient, car elle raconte des histoires, bref elle écrit des romans. J'emploie ce terme de roman pour indiquer la continuité entre la prose littéraire et, non pas l'inconscient, mais ce que Freud a nommé le « roman du névrosé », soit le scénario du fantasme qui lui sert de lunette pour lire sa propre histoire et en faire sa réalité. La seconde est celle à laquelle Lacan attribue le « pouvoir d'illecture », où lui-même se reconnaît. C'est sur cette ligne de fracture que commence sous la plume de Lacan des évaluations littéraires inattendues et plutôt virulentes.

Je retiens deux références essentiellement, ce qu'il en dit aux USA en 1975 et à la fin de Joyce le symptôme II. Je commence par la seconde.

**Corpo-rectrice ou a-corporelle**

« Il y a quelque chose à crever dans le papier hygiénique sur quoi les lettres se détachent, quand on scribouille pour la rection du corps pour la corpo-rection. »<sup>24</sup>

Verdict et qui porte plusieurs thèses en une toute petite phrase. D'abord une thèse sur la finalité, cette littérature écrit « pour », avec une visée donc, et qui est corporelle. La prose

---

<sup>24</sup> J. LACAN, « Joyce le symptôme II », *Joyce avec Lacan*, Navarin, 1987, p. 36.

littéraire vise « la rection du corps », engendre même « la corpo-rection. » Mais, deuxième thèse, son moteur est en outre du registre « anal ». Deux affirmations donc, l'une sur la pulsion d'écriture, et l'autre sur ce qu'elle obtient, « corpo-rection ».

L'homophonie pourrait faire penser que cette « corpo-rection » place la littérature sur le même plan que l'éducation qui veille à la « correction » socialisante du corps ? Mais il est à noter que Lacan évite justement là le terme de correction que l'on emploie tellement dans l'éducation supposée assurer les comportements corrects dont les parents et les maîtres rêvent. La rection c'est autre chose. En français elle pourrait évoquer le *rectus*, droit, que l'on retrouve dans la posture érigée, et qui n'est pas sans assonances avec l'érection dans ses diverses acceptions, éventuellement celle du corps, avec cette verticalité à laquelle Freud a attribué de grandes fonctions dans l'évolution de l'espèce et à laquelle le discours commun fait un sort quand il nous invite, selon le proverbe, à mourir debout plutôt qu'à vivre couché. Mais comment le romancier aurait-il à voir avec cette finalité de l'érection du corps, qui n'est rien d'autre qu'une phallicisation, lui qui prétend rarement à la conformité et qui affirme en outre que son objet est... l'écriture ? Ne faut-il pas plutôt recourir au sens linguistique de rection ? J'y viendrai, mais je note déjà que le sens est toujours intrinsèquement lié au corps, à son imaginaire comme au réel des pulsions qui l'animent, et dans les termes de Lacan finalement, à l'objet *a*.

Il faudrait donc déjà conclure qu'avec l'illisible hors sens on a une littérature a-corporelle, qui n'émeut pas notre inconscient parce que notre inconscient, pour réel qu'il soit comme « savoir parlé », il « parle avec le corps », selon les expressions de Lacan. La thèse était clairement énoncée dès « Radiophonie », avec la révision du concept de métonymie que Lacan y a introduite. De ce trope il a d'abord dit qu'il véhiculait le sens du manque du désir, il dit désormais, à partir de ce texte, qu'il porte la jouissance passée au langage. Elle est « métabolisme de la jouissance »<sup>25</sup>. Et la référence à la littérature y était déjà convoquée car « *ce dont témoigne la métonymie du linguiste est à portée d'autres que le psychanalyste. Du poète par exemple qui dans le prétendu réalisme fait de la prose son instrument* ». <sup>26</sup> Exemple majeur, l'oreille de la dame que *Bel ami*, le personnage de Maupassant, s'efforce de captiver, cette oreille qui ne prend sa valeur érotique de plus de jouir que par déplacement, par transfert métonymique donc de l'image de l'huître à gober, soit de l'objet oral. On sait bien d'ailleurs que chaque langue véhicule tout le vocabulaire des diverses pulsions et que ça va du vocabulaire érotique des amants jusqu'aux insultes les

<sup>25</sup> J. LACAN, « Radiophonie », *Scilicet* 2/3, p. 70.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 71.

plus virulentes. Ainsi, toute la littérature romanesque et réaliste métonymise-t-elle plus que le manque du désir fabriqué entre le symbolique des mots et l'imaginaire du corps, elle véhicule les plus de jouir pulsionnels et les Uns phalliques des mots qui les portent. Faut-il alors conclure que corpo-rection c'est dans cette Deuxième conférence, le nouveau mot pour dire cette opération de la métonymie ?

Mais pourquoi ne retenir que la dimension anale de cette écriture littéraire alors même que l'exemple pris de Maupassant ne la convoquait pas justement ? Or, c'est bien ce que Lacan fait en généralisant : si la feuille d'écriture est « papier hygiénique », la lettre qui s'y dépose devient excrément et l'acte d'écrire, même pour un Maupassant, consiste à s'en soulager ? Faites ce qui est en vous. Je ne pense pas que ce soit seulement à cause de l'équivoque venue de Joyce entre letter/litter, lettre et déchet, souvent évoquée par Lacan. C'est l'inverse, c'est cette équivoque qui transcrit dans la langue le fait que la lettre puisse être déchet tout autant que l'étron — preuve que *la langue* sait tout, comme j'aime à le dire. Il faut là se souvenir de l'apport freudien sur l'étron comme premier objet détachable à portée identitaire. Détaché à la demande de l'Autre il devient le modèle originaire de tous les objets qui peuvent s'échanger, que l'on peut demander autant que céder, qui sont donc en jeu dans la dialectique du don et du refus et par conséquent médiateur dans le lien social. Lacan d'ailleurs dans les années antérieures, ne stigmatisait-il pas la thèse de « l'oblativité génitale » qui fut en vogue à l'IPA, soulignant que cette oblativité était un fantasme d'obsessionnel, d'un sujet rivé à la problématique anale rétention/cession, en termes communs on dirait avarice/générosité. Le second trait de cet objet anal, implicitement essentiel dans ce développement, c'est que, premier objet cessible, il est aussi le premier à avoir une fonction identitaire, le premier à représenter le sujet en quelque sorte. « Que suis-je ? » dans l'Autre, sinon cet objet qu'il demande et que je lui cède ? Ainsi prête-t-il à une identification de l'être, et d'ailleurs on sait bien qu'« être une merde » est une expression commune. L'angoissé de la page blanche, par exemple, dont l'angoisse « n'est pas sans objet » car il recule devant ce qu'il va produire, phénomène fréquent et banal quand il s'agit d'écrire, eh bien, interrogez-le et il vous dira, qu'il est l'étron de son fantasme, notait Lacan. Du coup, à suivre cette veine, l'art du style, sans lequel la fiction n'est pas littérature, pourrait se reformuler ainsi : est-il le plus beau, le plus original, cet objet déposé ? Si oui, il donnera du lustre à son nom propre.

A ce compte la littérature romanesque n'est pas ininterprétable, à bien lire, on pourra dire en chaque cas quelle est la merde particulière, la sienne propre, que chacun dépose sur sa feuille hygiénique et à laquelle il remet le soin de le représenter. C'est ce qui me ramène au sens linguistique de la rection. Le terme est récent, il vient de la linguistique du milieu du XXe siècle et désigne la façon dont un terme se connecte à d'autres, notamment

le verbe à son complément. On y parle donc d'un « rapport de rection ». Tout lacanien dresse l'oreille quand il entend le mot rapport. Difficile de penser que Lacan n'ait pas eu cette définition en tête, lui pour qui la chaîne signifiante de la parole supplée au rapport sexuel qui manque pour assurer le lien des corps, lui qui, plus précisément, a fait du verbe un signifiant « *passibête* »<sup>27</sup>. Le signifiant est bête car il n'a pas de sens, mais le verbe, lui, assure quand même le glissement du sens et de ses équivoques dans le rapport grammatical de rection entre les mots et sans la rection des mots pas de rection du corps autrement dit pas de lien d'un corps à un complément de jouissance. De là, il ne serait pas inexact de dire que dans cette littérature qui parle, contrairement à Joyce, par la rection des mots chacun écrit avec son corps. Et c'est une littérature qui parle d'histoires de corps symptomatiques la littérature romanesque. Elle est donc en continuité avec ce qui a cours dans notre époque et qui ne se limite pas à la culture littéraire, le témoignage des particuliers et les récits du journaliste. Il me semble qu'aujourd'hui ce « symptôme littéraire » que Lacan disait « enfin venu à consommation »<sup>28</sup>, autrement dit cette littérature qui parle et qui nous parle de ce fait, est loin d'être finie, c'est le contraire, elle est en pleine expansion. Au moment même où on constate une variété croissante des rections des corps identitaires, toujours moins homogénéisés par un semblant maître et qui se regroupent grégairement, on nous annonce un engouement généralisé aussi pour l'accès à l'écriture, dont on fait commerce d'ailleurs, avec promesse d'apprendre à écrire, mais c'est d'une écriture qui parle, à lire donc. Je ne discute ni de ce recours, ni de ce goût, puisque des goûts on ne dispute pas. Ce que j'en conclus c'est que pour faire l'éloge de cette littérature bavarde, au nom de Lacan, il faut se référer au Lacan d'avant, parce que celui de cette dernière conférence — et c'est son dernier grand texte écrit — procède à son ravalement de la façon la plus drastique et la plus indubitable. Il le fait au nom, de Joyce certes, mais aussi de la psychanalyse.

### **Ce qui se vend**

Tout cela paraît très irrévérencieux, voire violent, n'est-ce pas ? C'est sûr, et il y a quelque chose à élucider après tant d'années dans lesquelles Lacan a fait si grand cas de la littérature, et des grands auteurs, Shakespeare, Gide, Duras, Poe, etc. Autant de références dont on peut fort bien s'autoriser pour patauger dans la confusion entre psychanalyse et littérature ?

Je note d'abord qu'on peut voir dans cet accent péjoratif un écho lointain de ce que Lacan avait déjà dit dans le Séminaire *L'éthique de la psychanalyse*, sur la sublimation. Et la

<sup>27</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XX : Encore (1972-1973)*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 27.

<sup>28</sup> J. LACAN, *Joyce avec Lacan, op.cit.*, p. 36

littérature n'est-elle pas mise au compte des sublimations de la culture ? Déjà, il avait marqué qu'en dépit de son idéalisation assez commune, elle n'est rien d'autre que le déplacement de la pulsion, métonymie donc, notamment anale et il l'illustrait cette sublimation pas si sublime, par des petits bouts de papier sales conservés au fond d'une poche. Il va plus loin après 1975, et j'en viens à mon deuxième texte. Parlant aux USA, il note que la littérature a changé, désormais, voilà une nouvelle définition, la littérature c'est « ce qui est écrit et qui aussi se vend ». Surprise. Elle est bien du temps du capitalisme cette définition, mais comment l'entendre ? Certes l'audimat littéraire n'est pas nouveau, mais dire — c'est ce que cette phrase dit — que ce qui vaut à titre d'écriture littéraire transcende la question du texte, de son sens et de son dé-sens, assez pour se définir par la seule vente, soit sa mise en circulation, ça, oui, c'est un scoop. Il est sûr en tous cas que dans les époques antérieures, on la pensait tout autrement. On le voit avec le mythe romantique du grand écrivain méconnu, avec une grande œuvre écrite mais non vendue. Si par contre la littérature c'est ce qui se vend, l'idée romantique s'inverse : plus d'écrivain méconnu possible, puisque c'est le bien connu, soit le bien vendu, qui fait le grand écrivain dont décident par conséquent « tous les autres », tous les acheteurs-lecteurs qui s'en satisfont assez pour payer dans le lien donnant-donnant que Lacan décrit à la même époque. L'écrivain ne va donc jamais tout seul, toujours en couple avec du lecteur. N'est-ce pas bien consonnant avec ce qui s'impose dans la pratique actuelle des prix littéraires, où on ne sait plus guère ce qui l'emporte de la sanction d'une qualité ou de l'annonce d'une audience que l'on courtise, que l'on fabrique en partie, le nombre devenant le poinçon de la valeur littéraire. Je note au demeurant que la notion même d'écrivain méconnu n'est qu'un après coup d'une notoriété advenue postérieurement et qui rétroactivement l'institue comme écrivain, et l'extrait de la multitude des écrivains ratés, soit sans audience, jamais. Très logiquement, Lacan s'applique à lui-même sa nouvelle définition. Il a souvent souligné que ses *Ecrits* se vendaient, pour sa surprise, alors même qu'ils les disaient « pas à lire » comme tout écrit véritable selon lui, car un écrit ne parle pas et n'est pas à interpréter. Maintenant, et c'est grâce à la leçon de Joyce, il peut dire qu'avec ses *Ecrits*, il fait lui aussi de la littérature puisque ça se vend, quoique illisible, soit ininterprétable en termes de réaction du corpo. Tous deux Lacan et Joyce se retrouvent donc dans le nouveau lien donnant-donnant que Lacan construit dans cette conférence. Un lien où l'un fait l'offre d'un plus de jouir pour lequel d'autres payent la dîme qui fera l'escabeau de l'auteur. Il se place ainsi lui-même comme un « effet » du changement qu'il évoque. Car, il le précise la littérature a des effets, oui, des effets... sur la littérature elle-même.

La question, enfin ma question, est de savoir comment en est-il venu à cette idée qui paraît fort réductrice du texte littéraire, et où il inclut Joyce et Lacan, les deux illisibles, par le

fait que ça se vend. Diachroniquement il le fait dans l'après-coup de Joyce qui a réussi à vendre une littérature qui avec *Finnegans wake* ne parle pas, n'est pas fiction littéraire mais lettre pure, offrant une autre jouissance que celle de la corpo-rection par les mots, autre donc que celle du courant dominant, et qui cependant, quoique minoritaire, conflue avec lui, puisque tous deux se vendent. « C'est difficile à saisir » ajoute-t-il. En effet. Qu'est-ce-ce qui le fonde à faire de la vente, et contre l'idée commune, le trait distinctif de la littérature, et qui surmonte même la ligne de fracture entre lisible et illisible ?

### **Nouvelle perspective**

Tout cela ne se comprend bien que si on saisit à quel point Lacan dans sa lecture de Joyce abordait la littérature d'un point de vue nouveau. Ce point de vue datait d'avant et venait de la psychanalyse, il l'avait déjà appliqué à la parole analysante, à partir des années 1970, en déplaçant la visée de l'interprétation. Elle doit selon ses termes de 1973, dans la « Postface du séminaire XI », porter moins sur « ce qui se dit », autrement dit le texte métonymiquement corpo-recteur, que sur le dire, le dire comme acte d'énonciation, le « qu'on dise » avec sa visée propre et ses effets propres qui ne sont pas, comme le sont les effets du texte, des effets sujets. « L'étourdit » est inaugural et catégorique sur cette distinction. Eh bien de même, ce qu'il questionne n'est plus le texte littéraire comme il l'a fait souvent auparavant. Dans l'après coup on voit qu'il y cherchait de quoi en éclairer l'interprétation analytique du « ce qui se dit » de la corpo-rection. Celle du désir par exemple et c'était Hamlet, celle du « narcissisme de la cause perdue » avec Claudel et *Le père humilié*, ou celle du rapport à l'autre femme, avec Marguerite Duras et sa *Lol*, etc. Désormais, il questionne non le texte et son style mais l'acte d'écrire, ou l'art-dire de l'écrire — comme il l'a fait pour Joyce, n'étant pas vraiment convaincu par son texte, il l'avoue. On pourrait dire, pastichant le début de « L'étourdit » : « Qu'on écrive reste oublié derrière ce qui s'écrit dans ce qui s'achète ». Ce qui s'écrit étant soit corpo-rectif soit a-corporrectif. Pour l'analysant son dire est demande quoiqu'il dise et c'est ce dire qui s'interprète. Si je pousse l'homologie, pour l'écrivain de fiction son écrire est aussi demande, à la cantonade certes, mais il écrit en attente d'un lecteur potentiel. Une remarque le confirme dans les conférences aux USA de 1975. « *La littérature*, dit-il, *a essayé de devenir quelque (...) chose qui livre sa raison* ». Son « pourquoi » donc. Qu'elle parle ou qu'elle ne parle pas, ce « pourquoi » est au niveau du dire qui la porte. Il peut avoir de mauvaises raisons ce dire, par, exemple Joyce dit-il, il voulait « devenir un homme important ». Et puis il généralise, rappelant que la raison pour « s'engluer dans ce métier d'écrivain » — et quand Lacan parle de la glue c'est toujours celle du sens — ce n'est pas l'inconscient, mais le symptôme, lequel, pas de doute, est toujours un mode de jouissance, une identité de jouissance.



J'ajoute une dernière référence sur laquelle je suis tombée à nouveau par hasard ces jours-ci. Le texte de Lacan, inédit, publié dans *Les Cahiers cistre* N° 3, du 4<sup>e</sup> trimestre 1977, du vivant de Lacan donc, et qui n'a pas été repris dans *Autres écrits*. Lacan y note que dans la psychanalyse on se penche volontiers sur la littérature pour la rapprocher de l'inconscient, parce que il y a de l'écrit dans les deux. Le texte est difficile, je ne l'ai pas complètement élucidé, mais une thèse y est nette, affirmée au moins deux fois : l'œuvre littéraire n'imité pas l'effet d'inconscient. De fait, si la raison de l'œuvre c'est le symptôme, qu'elle s'écrive pour la corpo-rection ou non, elle écrit pour... une jouissance identitaire qui fait nom propre dès lors qu'elle est offerte dans un lien social qui sustente le nom. L'inconscient, lui, est appareil langagier de la jouissance, mais il est loin de sustenter l'escabeau du nom.

Finalement ces développements, à vrai dire bien peu didactiques, et très, trop, condensés, s'origine de « L'étourdit » avec l'introduction de la dit-mention du dire ex-sistentiel, dans sa différence d'avec les dits. Ce dire ex-sistentiel est un autre réel que celui des impossibles du langage, sa finalité est en question et Lacan en déploie ensuite l'exploration dans l'introduction du *sinthome*, dans la redéfinition du Père, et dans la visée de l'interprétation. Une chose est sûre au moins, c'est que la cohérence y est.

Lacan n'a pas tenté la même démonstration pour les escabeaux des autres arts. Tous sont des offres à jouir, qui diffèrent sans doute par le mode de la jouissance offerte, mais pour tous on pourrait poser la même question, et dire qu'on écrive, qu'on peigne, qu'on filme reste oublié...

### **Pour conclure**

Que deviennent alors, les nombreux coups de chapeau tirés à la littérature, et la fameuse remarque dont on a fait tant de cas, disant que de l'artiste, le psychanalyste pourrait en prendre de la graine. C'était dit contre Freud qui les mettait au pair. « En prendre de la graine », ça ressemble bien à un éloge — même si on peut lui supposer une dimension diplomatique dans le discours de l'époque. Mais jusqu'où va-t-il au fond cet éloge ? Le psychanalyste est invité à prendre l'écrivain comme exemple, à imiter donc ce qu'il réussit. Mais qu'est-ce qu'il réussit, l'écrivain, sinon à convoquer de façon inédite soit la joui-sens en deux mots — autre façon de dire la corpo-rection — soit la jouissance hors-sens de la lettre. Or, l'interprétation elle-même vise toujours la jouissance, point commun avec la littérature, et la remarque de Lacan sous-entend d'ailleurs que les psychanalystes y sont plutôt inégaux, d'où l'incitation à prendre de la graine. Mais, différence : la littérature offre cette coalescence des mots et de la jouissance à la satisfaction de son lecteur qui achète, et il use de cette l'offre pour le nom. Sur ce point il ne s'agit sûrement pas que le psychanalyste

prenne de la graine et se mette au pair l'opération d'enchantement du lecteur que fait la littérature. Au contraire, c'est l'inverse, il s'agit de porter à l'évidence une jouissance qui était déjà là chez l'analysant, dans son fantasme et dans son symptôme, de cibler donc sa réaction corporelle particulière. L'instrument est le même, le verbe, la lettre si vous préférez, la finalité est inverse : analyser la jouissance ce n'est pas la métonymiser pour un plus de plaisir. En outre, celle que l'on cible dans la psychanalyse n'est pas toute métonymique, elle est aussi fixation de symptôme, avec un x, je pourrais dire, qu'elle est corpo-différentielle, bien peu propice au partage, et même « opaque » dit Lacan, elle ne fait pas troupe. De littérature à psychanalyse il y a donc même moyen, mais antinomie des finalités. Index de cette différence cruciale : de la littérature on se fait un escabeau, mais pas de l'interprétation. Le lien analyste-analysant n'entre pas dans la structure du donnant-donnant, l'acte analytique est un acte sans rétribution d'escabeau — ce pourquoi on le paye d'ailleurs. C'est même plus, car à se faire l'homme de paille du sujet supposé savoir, il est promis au statut de rebut de l'opération. Le rebut, c'est un reste qui n'a plus d'usage, qui ne sert plus, non recyclable pour le dire dans les termes d'aujourd'hui. Castration de l'escabeau donc au terme, « scabeaustration »<sup>29</sup> écrit Lacan. Serait-ce la raison cachée de la frénésie d'écriture qui sévit chez les psychanalystes d'aujourd'hui ? Ce n'est pas exclu.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 33.

## EDGAR ALLAN POE ET LACAN

ALAIN VANIER

Lacan aura donné à *La lettre volée* (*The Purloined Letter*) d'Edgar Poe une place incomparable dans son enseignement :

*Nous enseignons que l'inconscient, c'est que l'homme soit habité par le signifiant, comment en trouver une image plus belle que celle que Poe forge lui-même pour nous faire comprendre l'exploit de Dupin ?<sup>30</sup>*

Rappelons d'abord que le choix de ce texte d'Edgar Poe ne s'est sans doute pas fait au hasard. En effet, d'une part, Marie Bonaparte a publié un livre sur Poe, préfacé par Freud, Marie Bonaparte qui, semble-t-il, n'aimait pas Lacan et dont l'influence ne fut pas négligeable dans la récente scission en 1953 ; d'autre part, le jeu du pair et de l'impair qui figure dans la nouvelle est ce qui va en premier lieu accrocher Lacan en Mars 1955, il renvoie au modèle de la cybernétique qui l'intéresse à cette époque.

Cette nouvelle est l'émergence — déjà dans *Double assassinat dans la rue Morgue* paru trois ans plus tôt — de la figure du détective, jusque-là inédite en Occident, sous les traits du chevalier Auguste Dupin. Elle annonce Sherlock Holmes comme le signale Lacan, mais aussi le roman policier moderne, le roman noir américain, celui de Dashiell Hammett ou de Raymond Chandler.

La nouvelle commence par une citation de Sénèque et les références culturelles sont très nombreuses, une « parade d'érudition » pour mieux nous égarer, car paradoxalement la

---

<sup>30</sup> J. LACAN, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 55.

nouvelle commence par une apologie de la simplicité<sup>31</sup>. Voici la citation de Sénèque que, semble-t-il, personne n'a retrouvée dans son œuvre : « *Nil sapientiæ odiosius acumine nimio* », — rien n'est plus détestable pour la sagesse que trop de subtilités.

Le narrateur, un ami d'Auguste Dupin à Paris, est présent quand Dupin reçoit la visite du préfet de police de Paris M. G... qui vient *consulter*. Un document — une lettre — a été soustraite à la Reine, une lettre compromettante qu'elle a reçue. Pendant qu'elle la lit, le Roi entre, elle la pose retournée sur une table. Arrive alors D..., le ministre — on notera qu'il s'agit de la même initiale que Dupin —, qui saisit aussitôt l'enjeu de la lettre car il reconnaît l'écriture et le cachet, il n'en connaît pas le contenu, mais il en situe les marques. D... subtilise la lettre au vu de la Reine en mettant une autre lettre quelconque à la place, mais elle ne peut rien dire. Le voleur sait que la personne volée connaît son voleur. En fait, souligne le narrateur, c'est la possession et non l'usage de la lettre qui crée l'ascendant du ministre sur la Reine : s'il en use, l'ascendant s'évanouit. Le préfet fait alors fouiller la maison du ministre par la police — méticuleusement —, les policiers sondent les chaises, les tapis, etc. mais ne trouvent rien. En fait, les policiers sont piégés par la signification, une lettre aussi importante ne peut être visible. Le ministre lui-même est arrêté et fouillé par de faux voleurs. La police erre par trop de profondeur, dit Dupin, qui a fait l'apologie de la simplicité au début de la nouvelle. Un mois plus tard, le préfet revient ; malgré une grosse récompense, il n'y a rien. Dupin dit : « Vous pourriez prendre conseil » et cite l'histoire du docteur Abernethy, chirurgien, inventeur de célèbres biscuits, à qui, quelqu'un, soi-disant à propos d'un tiers, essaya de soutirer gratuitement diagnostic et traitement :

— Que lui conseillerez-vous de prendre ?

— Je lui conseille de prendre conseil.

Le préfet décontenancé paie Dupin qui lui donne la lettre. Pour expliquer sa trouvaille, l'aveuglement de la police, il évoque un enfant de huit ans gagnant infailliblement au jeu de pair et impair (le jeu consiste à mettre dans une main un nombre pair ou impair de billes, le protagoniste devant deviner si le nombre est pair ou impair). La technique de cet enfant est de déduire sur un mode divinatoire la pensée de l'autre, la méthode tient à une

---

<sup>31</sup> E. A. POE, « La Lettre volée » (1844), *Œuvres en prose*, trad. C. Baudelaire, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 45-64.

identification de l'intellect du raisonneur avec celui de son adversaire. « *Je compose mon visage d'après le sien et j'attends de savoir quelles pensées viennent à mon esprit ou mon cœur.* » Là vient une série d'évocations de La Rochefoucauld, de Machiavel, pour nous leurrer, dit Lacan, comme un prestidigitateur. La police a fouillé en partant de ce qu'ils supposent que quiconque aurait fait pour cacher la lettre. La police pense qu'il est fou car poète, mais il est aussi et surtout mathématicien, dit Dupin, il est poète et mathématicien, et c'est ce qui retient Lacan. De là une critique de la raison mathématique, que critiquera Lacan. Donc le tenant pour poète et mathématicien, Dupin pense autrement, il s'identifie au ministre et pense comme il aurait pensé, agissant comme le garçon de huit ans. Il va chez le ministre et le trouve alors alanguï, ce qui contraste avec ce qu'on sait de lui, un homme très énergique. La lettre est à la vue de tous, « sur un misérable porte-cartes, orné de clinquant, et suspendu par un ruban bleu crasseux à un petit bouton de cuivre au-dessus du manteau de la cheminée ». En anglais : « *just beneath the middle of the mantelpiece* ». *Beneath* veut dire « *au-dessous* » et non « *au-dessus* ». Lacan va faire un pas, qui évoque celui de son commentaire des *Ménines*, un forçage de traduction, « *suspendu entre les jambes de la cheminée* ». Dupin revient le lendemain, il a payé quelqu'un pour tirer un coup de feu dans la rue : le ministre va à la fenêtre, et Dupin subtilise la lettre. Maintenant c'est la Reine qui tient le ministre en son pouvoir puisqu'il ignore que la lettre n'est plus chez lui. Ce renversement va provoquer la dégringolade annoncée du ministre. « Je n'ai pas aucune sympathie, pas même de pitié » pour le ministre, dira Dupin. À la place, il a laissé une lettre où sont écrits ces vers de Crébillon (en français) :

« Un destin si funeste

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste. »

Rappelons simplement qu'Atrée fait boire à son frère Thyeste le sang de l'enfant Plithène qu'il a eu avec la femme d'Atrée.

Lacan va consacrer trois séances du séminaire sur *Le Moi*, son deuxième séminaire, à *La Lettre volée*, puis il va réécrire l'année suivante à partir de ces séances un texte qui sera publié en 1957, puis, une dizaine d'années plus tard, une deuxième publication remaniée dans les *Écrits*. La première évocation a donc lieu le 23 mars 1955 où Lacan commence par évoquer un Réel ultime au-delà du rapport intersubjectif, un dissemblable essentiel au-delà de l'image qui se manifeste par un *quod* ultime, un qu'est-ce que c'est ? Si la lettre volée

sert à montrer l'autonomie du symbolique, la première séance ouvre à un au-delà, et témoigne déjà d'un certain embarras avec l'intersubjectivité. Et dans cette première séance, dans ce premier abord du conte, il retient surtout le jeu de pair et impair, et il essaie de faire jouer le temps logique mais ne parvient pas à installer le troisième temps.

Premier temps : je suppose l'autre sujet dans la même position que moi. Deuxième temps : le sujet se fait autre et se met en tiers pour sortir du reflet, dès lors l'autre me trompe ou peut me tromper. Mais le troisième temps le fait revenir au premier. Il veut démontrer contre Poe que l'intersubjectivité imaginaire ne peut être la solution, il cherche une voie logicisable. Il essaie en formalisant, et on le sait très occupé à cette époque par les recherches de la cybernétique. Il imagine jouer avec une machine mais ça ne marche pas, sauf peut-être si la machine a un appareil de mémoire, est capable de remémoration qu'il différencie de la mémoire à ce moment-là, car la remémoration implique l'après-coup. Il passe alors à l'histoire du conte qu'il évoque très brièvement. Ces deux temps sont juxtaposés dans la démarche de Lacan pour articuler autrement l'automatisme de répétition comme lié strictement à la chaîne signifiante, et ces deux temps vont se maintenir tout le long de son approche de *La Lettre volée*.

Une séance suivante, le 30 mars, il fait jouer le séminaire. Il fait jouer en particulier Octave Mannoni et Pierre David, au jeu du pair et impair. Puis il y a les vacances et le 26 avril, un mois plus tard, il revient sur *La lettre volée* proprement dit, cette fois-ci sur l'ensemble de l'histoire. L'analyse du texte est d'une virtuosité étonnante, mais pas sans certains forçages. Je ne vais pas suivre le texte dans toutes les étapes car entre mai et août 1956, soit un an plus tard, Lacan réécrit ces séances et les publie dans *La Psychanalyse* en 1957.

Il s'agit d'un texte en deux étapes, d'une part une introduction où est repris le jeu du pair et de l'impair, mais cette fois-ci avec un système de groupement des signes pairs et impairs, eux-mêmes regroupés : dès lors apparaissent des lois de composition.

Pair/impair = + - + + - - + + + - - +

Et les regroupe ainsi :

1 = (+ + +, - - -) symétrie constance

3 = (+ - +, - + -) symétrie alternance

2 = (+ --, - + +, + + -, - - +) dissymétrie

À un autre niveau encore, il regroupe les suites symétriques [(1)-(1) ; (3)-(3) ; (1)-(3) ; (3)-(1)] =  $\alpha$  ; celles de dissymétrie à dissymétrie [(2)-(2)] =  $\gamma$  ; et les dispositions croisées =  $\beta$ ,  $\delta$

Lacan dira plus tard avoir voulu montrer l'autonomie de la chaîne signifiante par cette succession au hasard d'une alternance binaire + - mais c'est en produisant des groupes triples d'un niveau supérieur avec de l'un à l'autre un vide que ça devient possible. Il y a un effet d'opacification qui peut être considéré comme représentant le refoulement ou le retour du refoulé. C'est le signifiant, mais surtout le signe qui resurgit au-delà du signifiant (qu'on pense au pied de la Gradiva). Il y a donc une opacification de la détermination symbolique. Le trognon + - renvoie au fait que dans la langue il n'y a que des différences ; c'est aussi le *fort-da*, le battement dans le cas de paranoïa féminine dont parle Freud, etc. Mais il révèle une structure qui montre le lien de la mémoire au sens, de la remémoration à la loi, car apparaissent ainsi des lois, des successions possibles et impossibles. Ainsi, l'homme ne constitue pas le symbole mais il est constitué par lui.

Lacan propose alors de distinguer la projection, qui relève de la relation duelle, de l'intersubjectivité qui implique le signifiant sur laquelle il reviendra plus tard à cause du transfert<sup>32</sup>. C'est pourquoi le jeu pair/impair n'est finalement qu'un leurre de Dupin. Il y a une loi qui préside au coup joué par chaque joueur au-delà de la relation duelle. Il reprend alors l'exemple de O. Mannoni lors de la séance de jeu qui à un moment donné avait pris l'ordre des vers d'un poème de Mallarmé pour jouer. Pour Lacan, si le jeu dure le temps d'un poème, alors l'adversaire aurait gagné : il n'y a pas de hasard.

<sup>32</sup> Ces deux propositions successives sur l'intersubjectivité et sa possibilité ne s'excluent pas l'une l'autre. En effet, à un premier niveau, il n'existe pas d'intersubjectivité, le sujet recevant de l'Autre son propre message sous une forme inversée, il constitue l'Autre avec les reliquats de ses propres agencements infantiles avec les affects qui les accompagnent. Mais justement, les affects, sur un autre plan renvoient à une logique du signe et non plus du signifiant (cf. ma supposition de sujet : « D'une dyade à plusieurs. Quelques remarques à propos d'un travail avec des mères psychotiques et leur nourrisson », *Psychologie clinique*, n 12, 2001/2, Paris, 2002 ; « Inconscient et narrativité », dans (dir. C. CLOUARD, B. GOLSE, A. VANIER), *La narrativité. Racines, enjeux et ouvertures*, Paris, Éd. In Press, coll. Ouvertures Psy, 2017, p. 21-39; « Reading Winnicott with Lacan », *Journal of the Center for Freudian Analysis and Research*, n° 28, Londres, TJ International, 2018 ; etc.). L'intersubjectivité renvoie alors à la manière dont dès le départ le sujet constitue l'Autre comme sujet, ce qu'il ne cessera de faire pour le faire exister via de multiples sacrifices.

Après cette introduction vient le développement sur le récit. On notera que lors de sa reprise dans les *Écrits*, l'ordre est inversé. Cette deuxième partie précède l'introduction sur la combinatoire bien que toujours dénommée « introduction », séparée par une « présentation de la suite » et augmentée d'une « parenthèse des parenthèses » de 1966 qui tente encore, et réussit à articuler les deux pans de son entreprise qui tourne autour de ce qui n'est pas nommé jusque-là mais sur quoi il bute et dont il livre le nom dans l'introduction des *Écrits*, soit le déchiffrement dans :

*La fiction de Poe, si puissante, au sens mathématique du terme, [de] cette division où le sujet se vérifie de ce qu'un objet le traverse sans qu'ils se pénètrent en rien, laquelle est au principe de ce qui se lève à la fin de ce recueil sous le nom d'objet a (à lire : petit a<sup>33</sup>).*

On pourrait ainsi nommer l'approche de *La Lettre volée* une voie de l'objet *a*, le point d'articulation de l'objet et de la lettre. Cette phrase extraite de l'*Ouverture de ce recueil* qui précède *Le séminaire sur « La Lettre volée »* dans les *Écrits* est au fond une conclusion de toute l'entreprise de Lacan avec ce texte ; après 1966 il n'y reviendra qu'à deux reprises fin 1969 dans la postface à l'édition de poche des *Écrits*, puis en 1971 dans la leçon du séminaire précédant *Lituraterre*, pour insister sur la lettre comme objet — l'épistole — et sa dimension féminisante qu'il identifiera à La Femme en tant que lettre qui n'est pas dans l'Autre.

Mais dans les *Écrits*, l'accent est mis sur cet objet pas encore inventé lors de l'écriture de ce séminaire, que toutes les reprises successives depuis 1955 dessinent en creux. Ainsi, Lacan insiste déjà dans son texte pour la revue *La Psychanalyse* sur la notion de reste. Le reste, soit la lettre en tant qu'objet laissée par le ministre ou celle de Dupin qui contient les vers de Crébillon. De même, il évoque l'équivoque de Joyce, *a letter, a litter*, une lettre, un déchet, pour illustrer son inversion du proverbe « les paroles volent, les écrits restent ». En effet, les paroles restent, paroles reçues, lestées, écrit-il, par une dette ineffaçable, mais la lettre vole, « les écrits empruntent au vent les traites en blanc d'une cavalerie folle ». Lacan suivant les mouvements associe ou dissocie lettre et signifiant, la lettre comme insécable, trait différentiel de l'ordre du trait unaire. Ça n'est pas encore la lettre de *Lituraterre*, mais pourtant, le lien à la jouissance non nommée, à l'imaginaire et au réel s'y trouve bien.

---

<sup>33</sup> J. LACAN, *Écrits*, *ibid.*, p. 10.



On notera que son analyse de la nouvelle est tout à fait structuraliste, à la différence du séminaire sur Joyce, aucune référence à la biographie de Poe, et pourtant il y aurait eu beaucoup à dire, une analyse structuraliste, contre Sainte-Beuve. Il réduit donc tout le récit à deux scènes : une scène qu'il nomme primitive et ses répétitions qui sont, d'une certaine façon, parallèles aux développements sur le jeu du pair et de l'impair. On peut aussi saisir ce développement sous un autre angle : une première scène, le vol de la lettre, qui contient trois protagonistes, le Roi et la Reine — notons que le couple royal est pour Lacan le symbole du pacte majeur, médiateur entre ce que nous ne connaissons pas et l'ordre social, or la lettre menace le pacte — et un troisième protagoniste, le ministre D... Puis une deuxième scène avec encore trois protagonistes : la police, le ministre et Dupin. Et là, Lacan fait fonctionner un temps logique sur lequel il avait buté un an plus tôt, trois temps logiques, trois places. Un premier temps, celui d'un regard qui ne voit rien : celui du Roi dans la première scène, de la police dans la deuxième scène ; un deuxième temps, celui d'un regard qui voit que le premier ne voit rien et se leurre d'en voir couvert ce qu'il cache, c'est le cas de la Reine, puis du ministre ; enfin un troisième temps qui est celui où il voit ce qu'ils laissent ce qui est à cacher à découvert, le ministre, puis Dupin.

Tous les déplacements des sujets sont déterminés par la place que vient occuper la lettre volée, lettre volée que Lacan nomme pur signifiant, qui renvoie à la singularité du signifiant. C'est la traduction de *odd* comme signifiant pur. L'articulation à la chaîne n'est pas évidente, il la situe parfois hors de la chaîne, affectant le sujet. Ainsi quand le ministre vient à la place de la Reine dans la deuxième scène, il est alangui, il est dans une position féminine, souligne Lacan, chacun est dans ce jeu de places défini jusque dans son attitude sexuelle : par quoi ? Par le fait que la lettre est liée à La Femme, par le fait qu'une lettre arrive toujours à destination puisque selon l'adage que lui a proposé Claude Lévi-Strauss, l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée. D'où la récurrence du schéma L dans les publications successives du séminaire sur *La Lettre volée*.

Mais cette féminisation est l'effet d'un signe, et non d'un signifiant, le signe de la femme, écrit Lacan.

*Ici le signe et l'être merveilleusement disjoints, nous montrent lequel l'emporte quand ils s'opposent. L'homme assez homme pour braver jusqu'au mépris l'ire redoutée de la*

*femme, subit jusqu'à la métamorphose la malédiction du signe dont il l'a dépossédée.*<sup>34</sup>

C'est pourquoi le ministre se féminise de posséder la lettre car ce signe de La Femme se fonde hors de la loi, et c'est ce signe qui le possède, la lettre, elle le possède littéralement. Cette lettre est le signifiant et au-delà du signifiant, puisque Lacan l'a évoquée tout au début dans le séminaire sans y revenir sous la forme de la Triméthylamine, cette formule qui apparaît dans le rêve de l'injection faite à Irma quand les mots, les identifications se dissipent, quand ce qui se voit ne peut plus être nommé, n'est plus figurable. Ce que cette dimension fait apparaître est le lien de la lettre à une jouissance, ce que l'écriture du discours du Maître, plus tard, montrera comme lien du  $S_1$  au plus-de-jour. Cette lettre n'est opérante que parce qu'elle est cachée, ou plutôt en souffrance comme Lacan invite à traduire *purloined*, au prix d'acrobaties et d'arguments étymologiques à la façon de Heidegger plus ou moins convaincants. Car *purloined* veut bien dire dérobé. Cette lettre qui se trouve à la deuxième scène *beneath* — en dessous — entre les jambes de la cheminée, interprète Lacan. On saisit les linéaments de ce qui sera développé dans la suite de l'enseignement.

Tout comme cette articulation vérité/réel. La police croit au réel, donc ne trouve rien, car dans le réel rien n'est caché. Mais le réel à ce moment-là est seulement ce qui est en deçà du symbolique. Mais tout ce qu'il dira sur la Reine, sur la féminisation, est déjà dans ce registre-là, même si dans certaines formules le Réel semble proche de la réalité. En effet, ne peut être caché en fait que ce qui est de l'ordre de la vérité ; c'est ce qui fait la puissance de la lettre dérobée, mais parce qu'elle relève de la vérité, elle cloue le bec de celui qui la possède : c'est le refoulement, il l'incarne sans la dire.

Lacan compare Dupin au héros moderne, celui qui accomplit « des exploits dérisoires dans une situation d'égarement ». C'est le héros du temps de la montée progressive de la raison raisonnante, de la raison moderne, du discours universitaire, car en effet le récit croule sous les citations savantes et les noms d'auteur. Mais il est aussi le détective amateur, un nouveau matamore. Or, ce détective moderne, comme le montrera encore plus nettement le roman noir américain, est pris aux rets de son désir où le convoque l'énigme, pris aux rets d'un désir de savoir qui l'apparenterait à l'analyste. Lacan n'hésite pas : Dupin est comme

---

<sup>34</sup> J. LACAN, *Écrits*, *ibid.*, p. 31.

l'analyste car il se fait payer. Il faut racheter pour éviter la dette, pour traiter la dette, pour se retirer du circuit symbolique de la lettre car nous, les analystes, nous nous faisons « les émissaires de toutes les lettres volées qui, pour un temps au moins, seront chez nous en souffrance dans le transfert ». Mais voilà, il y a quelque chose de plus chez Dupin. Il est devenu parti prenante du jeu en venant à la place occupée successivement par la Reine, puis par le ministre. En effet, il a un compte à régler avec celui-ci, il est pris, dit Lacan, d'une rage féminine, d'une passion, manifeste dans la lettre qu'il a laissée et qui conduira le ministre à sa ruine quand il voudra s'en servir contre la reine, il a laissé les vers de Crébillon — puisqu'il évoque un mauvais coup que lui aurait fait le ministre. Les vers cités évoquent quelque chose d'horrible ; or cette vengeance d'Atrée contre son frère va dans le sens de l'hypothèse de Jean-Claude Milner : Dupin et D..., le ministre, seraient frères, témoin l'initiale commune ou l'évocation des frères Atrée et Thyeste. Les lettres — D et D — dictent le destin, comme dans une psychanalyse : un amour aveugle ou une haine lucide. Le contenu reste inconnu, une lettre d'(a)mur ? Mais quand la lettre arrive à destination, s'il sait la lire, « il se lèvera de la table à temps pour éviter la honte ».

Un dernier mot, plus général, sur l'objet de notre rencontre l'usage de la littérature par Lacan, un dernier mot — les siens d'ailleurs — à propos de Poe et plus généralement de l'œuvre littéraire<sup>35</sup>.

Dans un entretien de 1966, à l'occasion de la parution des *Écrits*, Lacan évoque la nouvelle de Poe. Il aura jugé pertinent de reprendre quasiment mot pour mot en 1977 cette intervention. Dans ces deux textes à onze ans d'écart, il écrit :

*L'œuvre littéraire réussit ou échoue, mais ce n'est pas imiter les effets de la structure. Elle n'existe que dans la courbure qui est celle même de la structure. Ce n'est pas une analogie, la courbure en question n'est pas plus une métaphore de la structure que la structure n'est la métaphore de la réalité de l'inconscient. Elle en est le réel, et c'est en ce sens que l'œuvre n'imité rien. Elle est, en tant que fiction, structure véridique. (...) Éclairons-nous de ce que j'y articule de l'effet qu'une lettre doit à son seul trajet de faire virer à son ombre la figure même de son détenteur. Ceci sans que personne,*

---

<sup>35</sup> Il y a, en effet, un intérêt de la littérature pour l'analyste, non seulement pour sa formation comme l'indiquait Freud, mais aussi parce que la psychanalyse poursuit « le débat des Lumières », soit un travail sur ce que les Lumières produisent comme ombre. On trouve des aperçus saisissants chez les premiers romantiques, cf. A. VANIER, « Novalis, l'écriture et le nom », dans (dir. F. SAYER) *La littérature et le divan*, Paris, Hermann, 2011.

*peut-on dire, n'ait l'idée de ce qu'elle enveloppe de sens puisque personne ne s'en soucie.*<sup>36</sup>

L'œuvre d'art n'est pas mimésis, souvenons-nous de la métaphore de Zeuxis et Parrhasios évoquée par Lacan. De même ce que manifeste le théâtre, une œuvre cache et montre, elle n'imité pas, elle est structure véridique. Si l'artiste vise au-delà du sens, l'analyste aussi. C'est ce que manifeste l'évocation de la courbure qui est une référence à la structure elle-même, mais aussi à la courbure de l'espace puisque Lacan y fait allusion. L'espace n'est pas tel que nous nous le représentons, c'est-à-dire comme le stade du miroir l'agence pour nous, car le miroir plan efface aussi bien la courbure du miroir sphérique du schéma optique, « forme généralisée du stade du miroir », que la courbure de l'espace que montre « la rectification einsteinienne », courbure qui affecte même la lumière alors que nous croyons à la rectitude des rayons lumineux. L'œuvre littéraire, l'écriture touche à ce réel, à ce qu'articule le parcours de Lacan avec *La Lettre volée*, l'objet  $a$ , le signe et la lettre.

---

<sup>36</sup> J. LACAN, « Interview de Jacques Lacan à la RTB III », 14/12/1966, *Quarto*, n° 7, 1982 ; et « Préface » à l'ouvrage de Robert GEORGIN, *Lacan*, Cahiers Cistre n°3, Lausanne, L'Âge d'homme, 1977.

**LES FIGURES LITTÉRAIRES DU FÉMININ CHEZ LACAN**

MARIE PESENTI-IRRMANN

Il y a dans l'œuvre de Lacan nombre de figures littéraires qui lui ont permis d'approcher la question du féminin, dans cette succession d'impromptus surgis tout au long de son enseignement. Aussi bien auteurs à l'instar des trois Marguerite, Marguerite Pantaine, Marguerite de Navarre, Marguerite Duras qu'héroïnes de la littérature ou du théâtre, telles qu'Antigone, Sygne de Coûfontaine ou Lol V. Stein, elles sont autant de variations sur les partitions de la jouissance et de l'amour qui l'ont éclairé pour aborder l'énigme du féminin laissé par Freud à ses successeurs.

A la manière de Norbert Hanold, suivant le pas de la Gradiva, celle qui marche, mais celle qui marche d'un pas à l'éclat si particulier qu'il brouille les limites du rêve, du délire et de la réalité, Lacan aura emboîté le pas d'un certain nombre de figures féminines qui l'auront mené sur les rives d'un continent qui ne se laisse pas si facilement approcher mais surtout avec lesquelles il aura tressé un nœud particulier. Car il ne s'agit pas pour Lacan d'appliquer la psychanalyse à la littérature ni même comme Freud a pu le faire avec Wilhelm Jensen de rajouter du sens au sens déjà déployé dans le romanesque mais bien plutôt de trouver le moyen d'approcher de ce qui justement se tient hors sens, dans cette quête du réel dont il s'est fait partie prenante.

Comme il le dit dans le séminaire sur *Le transfert* à propos du désir mais que l'on peut étendre ici à cette question du féminin, Lacan aura suivi deux voies qu'il alterne, celle qui vient définir scientifiquement les choses comme tente de le faire la philosophie depuis Socrate, ce qui pour Lacan prendra la voie de la logique et de ses écritures ainsi que de la topologie et une autre, toute différente, qu'il a trouvée comme il le dit « *dans ces monuments de la mémoire humaine que sont les tragédies.* » La lecture qu'il propose de ces monuments s'affranchit de toute psychologie car ce qui est en jeu pour lui ne tient pas à la

narration qui s'y déplie mais au nœud qu'ils recèlent. Aussi paradoxalement ces figures littéraires auront-elles permis à Lacan d'approcher de ce qui ne peut se dire, de ce qui a trait à cette faille, à cette faillite du symbolique et qui ouvre sur un mystère plus lointain, plus large que l'inconscient freudien, celui qui a trait à la jouissance et plus particulièrement à celle qu'il finira par désigner jouissance Autre, autre que phallique, hors langage. Figures passionnées, elles témoignent, chacune à leur manière, de l'illimité de la jouissance dont elles procèdent et des versions de l'amour auxquelles elles consentent et qui confinent au pur amour.

Si Lacan s'est à ce point intéressé à elles, c'est que ces figures extrêmes l'enseignent bien mieux que de s'en tenir au juste milieu de la normalité si l'on veut, comme il le note :

*que notre action se situe de façon orientée, non pas captive (...) du bien, de l'entraide mais de ce qu'il peut y avoir à exiger d'audace, même sous les formes les plus obscures dans l'autre, à l'accompagner dans le transfert.<sup>37</sup>*

Jamais Lacan ne dérogera à ce principe, ce qui lui aura permis de ne pas se détourner de l'expérience mystique par exemple sans que jamais il ne la réduise à de la pathologie ou à des affaires de foutre.

Il est tout à fait remarquable de voir combien toutes ces figures féminines qui jalonnent son œuvre ont fait appel pour Lacan, l'aimantant vers des contrées plus insaisissables, celles que ces appelantes du sexe lui désignaient et qui allaient lui permettre de préciser ce qu'il reconnaissait comme éthique à la psychanalyse, une éthique orientée sur le réel en jeu chez le parlêtre, à savoir ce qui fait trou dans l'Autre du langage et ce qui a trait au non rapport dans notre lien au sexuel. Chacune enseignera à Lacan une manière de faire avec ce trou dans la structure, avec cet étheros qu'elle vise. Ces héroïnes tragiques portent le flambeau de ce dessaisissement auquel elles accèdent telle Antigone, « cet être inflexible » qui vise à sortir des limites humaines, de l'ektos atas, de cet au-delà de l'atè, cette victime si terriblement volontaire qui se tient dans l'entre-deux-morts. Comme le dit le chœur antique « cette histoire nous rend fous, nous lâchons tout, nous perdons la tête », pour cette enfant qui fait briller pour Lacan l'éclat de cet hyméros enargès. Le dire non des

---

<sup>37</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Le Transfert*, séance du 17 mai 1961, éditions de l'Association Lacanienne Internationale.

femmes de la trilogie de Claudel, Sygne de Coûfontaine, Sichel, Lumîr, Pensée, la *Versagung* (ce défaut fait à la promesse) qu'elles mettent en œuvre témoignent de leur refus absolu de s'abandonner à l'Autre quel qu'en soit le prix à payer, de leur volonté farouche de s'affranchir de la figure du Père et de leur consentement au dérisoire du signifiant. De même le silence de la blanche Ophélie, répond de ce que Lacan appelait alors « *le drame de l'objet féminin* » et se tient telle une énigme à l'écart des longs développements bavards des tribulations désirantes d'Hamlet. Mais c'est aussi Diotime qui lui apporte la dimension réelle de l'amour au moment où il en développait les dimensions imaginaire et symbolique.

Si la lecture que j'en fais dans l'ouvrage *Lacan à l'école des femmes*<sup>38</sup>, leur donne une place décisive, ces figures féminines dans son œuvre auront pu être des apparitions furtives, qui à peine évoquées, s'évanouissent aussitôt là où d'autres au contraire occuperont une place importante dans son enseignement, soit parce qu'il s'y arrêtera longuement comme avec Antigone ou Lol V. Stein ou qui l'accompagneront tout au long de son séminaire comme la femme pauvre ou la dame de l'amour courtois. Cependant pour chacune d'entre elles Lacan n'aura pas manqué de souligner l'intérêt particulier qu'il porte à ces figures de femmes qu'il « *n'ose pas toucher mais dont il se fait la proie* », qui « *le laisse pantelant* », « *l'intimide* » et « *provoque son émoi* ». « *Création fascinante* », il trouve avec elle « *cette puissance qui nous attire dans la femme* » et qui littéralement « *le ravit* ». Autant de citations qui nous montrent combien Lacan s'était trouvé avec elles en demeure d'avoir à répondre de l'horizon qu'elles lui ouvraient.

C'est pourquoi ces figures littéraires ne lui servent pas tant à éclairer la sexualité féminine qu'à s'avancer de manière plus précise vers un inconnu radical, vers ce qui est le paradigme de l'inaccessibilité même, dans cette proximité qu'elles ont avec l'au-delà du principe de plaisir, à voisiner avec l'entre-deux-morts. Leur proximité avec la Chose dont la nature disait-il « *n'est pas si loin de celle de la femme* », indique à Lacan la voie de ce qui est hors sens, et de ce qui les mène à s'affranchir des limites imposées par le phallique. Ce défaut de tout appui symbolique, cette *Verwerfung* qui caractérise le féminin l'introduisent à la pensée de la négativité, à l'abandon aux délices de l'ascèse et font de la mort de Dieu, du vide de la Chose, les rivages de leur continent noir.

---

<sup>38</sup> M. PESENTI-IRRMANN, *Lacan à l'école des femmes*, Paris, ERES, 2017, 280 p.

Deux figures se retrouvent de bout en bout de son enseignement — on peut dire qu'elles ne le lâchent pas, qu'il n'a cessé de revenir vers elles — ce sont les mystiques et la dame de l'amour courtois qui accompagnent chacun des remaniements qu'il apporte à sa théorie pour cerner l'énigme de la jouissance. Déjà dans le séminaire *Les psychoses* Lacan pouvait souligner l'importance qu'il accordait aux mystiques dans « *cette dimension nouvelle de l'expérience* » qu'elles instituaient et qui a l'instar de la poésie assumait « *un nouvel ordre de relations symboliques au monde* ».

*Il y a poésie — dit-il — chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre et nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de Saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde*<sup>39</sup>.

Avec cette citation on voit Lacan soutenir, une nouvelle fois encore, la valeur de vérité qu'il accorde à la fiction, pas seulement la fiction du roman familial construit dans la cure analytique, mais également la fiction littéraire, cette création ex nihilo qui une fois produite par ce « poiein » poétique, ce savoir-faire poétique élargit notre propre rapport au monde.

Mais si en 1956 Lacan situait encore l'efficace de la poésie en lien avec un surgissement nouveau dans le symbolique, plus tard c'est dans le réel que pour lui la poésie trouvera son habitat. Ainsi dès *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan souligne que les mystiques ont affaire à la Chose, ce lieu de « *la Chose innommable* ». C'est Marguerite Marie Alcacoque qui lui ouvre ce qu'il appelle « les portes de l'enfer intérieur », dont il ne craint pas de s'approcher. Contrairement à Freud qui reconnaissait ne rien entendre à la mystique et écrivait à Romain Roland que celle-ci lui était aussi fermée que la musique et soulignait à quel point sa

*Sophrosunè, l'amour grec de la mesure, sa modération juive et une certaine anxiété philistine l'éloignaient des questions mystiques. Mais, — ajoutait-il — il aurait dû s'y*

---

<sup>39</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Les psychoses*, séance du 11 janvier 1956, éditions de l'Association Lacanienne Internationale.



*aventurer plutôt car les produits de ce sol ne devraient pas lui être étrangers mais il n'est pas si facile de franchir ses propres limites*<sup>40</sup>.

Rien de tel avec Lacan qui ne connaît pas la *sophrosunè* et ne s'embarrasse pas de limites et aura su ne pas se détourner de cette proximité avec l'incandescence de la Chose qui mène Marguerite Alacoque à se soumettre avec délice à la tyrannie pulsionnelle qui charrie l'exécration. C'est dans ce choix farouche d'une servitude volontaire à laquelle elle consent que Marguerite trouve sa liberté la plus absolue, dans ce retournement de l'asservissement en liberté. Bien d'autres mystiques auront indiqué à Lacan le parti qu'elles prennent de viser l'illimité de leur jouissance, à s'affranchir de la limite phallique, à se désencombrer de Dieu. C'est ainsi que dans le séminaire *Encore* elles deviennent pour lui le paradigme de la jouissance Autre, de l'hétéros avec les expériences d'extase et de ravissement qui les caractérisent, cette jouissance énigmatique, dont témoignent Thérèse d'Avila, Hadewige d'Anvers, Jean de la Croix « *qui éprouvent l'idée que quelque part, dit Lacan, il pourrait y avoir une jouissance qui soit au-delà* ». Il leur reconnaît une proximité avec ce qu'il théorise. Il ne s'agit ni de verbiage, ni de bavardage mais « *toutes ces jaculations mystiques sont ce qu'on peut lire de mieux, dit-il, avec les Ecrits de Lacan, parce que c'est du même ordre* »<sup>41</sup>. Non pas parce que Lacan se reconnaît comme mystique mais parce que ce qu'il vise, et sans doute depuis toujours, c'est d'approcher avec ses outils théoriques, du réel d'une jouissance qui s'éprouve mais dont on ne peut rien dire.

La deuxième figure qui l'accompagne au fil de son séminaire est la dame de l'amour courtois, cette expérience historique qu'aura été la fin amor, cet art poétique par lequel « l'objet aimé est élevé à la dignité de la Chose », « objet affolant, » « tout en cruauté ». Comme il le dira, son séminaire sur *L'Éthique* n'aurait pu se faire sans Marguerite de Navarre dont il aura tenu serrée la main. C'est d'elle et non de Platon ou d'aucun érudit qu'il tient ce qu'il a appris de l'amour et de la femme. De même qu'avec Marguerite Duras, Lacan trouve avec l'auteure de *L'Heptameron* de quoi approcher de ce vérisme qu'elle déplie dans ses nouvelles sur ce « *décharité* » dont elle témoigne, sur cette scolastique de l'amour malheureux tributaire de cet irréductible non-rapport qu'ourdit le sexuel chez le parlêtre et sur cette figure inaccessible que représente le féminin.

<sup>40</sup> S. FREUD, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>41</sup> J. LACAN, *Le Séminaire Encore*, séance du 20 février 1973, éditions de l'Association Lacanienne Internationale.

A la manière de Lévi-Strauss, Lacan nous donne de la dame les invariants structuraux qui la caractérisent. Lointaine, hors d'atteinte, non individualisée, vidée de toute substance réelle, cruelle et inhumaine, elle est pour lui cet objet affolant du fait de son inaccessibilité même. Autant d'invariants qui font de la dame l'emblème du féminin et anticipe d'une certaine manière ce qu'il dira de la femme en tant qu'elle n'existe pas. Mais, par-delà la figure de la dame, cette expérience de l'amour courtois lui indique ce qui est visé dans ce courtisement de la fin amor, à savoir l'amour lui-même, un amour qui ne vise aucun objet de satisfaction. Cette position n'est pas sans résonance avec l'hérésie cathare à laquelle Lacan fait allusion, pour qui il s'agissait en visant la perfection « *d'atteindre la mort dans l'état du détachement le plus avancé* ». Aussi l'amour courtois côtoie-t-il ce que Lacan désigne dans *L'éthique de la psychanalyse* comme l'entre-deux-morts. Mais quand il revisite dans *Encore* ce qu'il avait dit concernant l'amour courtois, c'est plutôt à sa dimension de semblant qu'il est alors sensible. Il souligne cette fois la ruse, la manœuvre, la feinte qu'il voit à l'œuvre, grâce à quoi cet art, cette œuvre de sublimation vient suppléer à ce qui pour lui, est désormais acquis, théoriquement acquis, le non rapport sexuel. Lacan dénonce alors la ruse poétique en saisissant par la logique l'obstacle de structure et non simplement fomenté par le sujet, qui est inhérent au parlêtre, pour qui « *la jouissance de l'autre pris comme corps est toujours inadéquate* ».

Mais avant cela il aura appris de ces figures féminines le vibrant appel à l'amour auquel elles sont suspendues, parfois jusqu'à la folie, du fait de l'étrangeté de cette jouissance Autre qui les divise. Figures sublimes ou figures du ravage elles portent tour à tour le flambeau de passions obscures. Elles laissent entrevoir à Lacan le moyen au sens de Madame Guyon que représente l'amour pour parer à cet irréductible du non rapport, un pur amour, qui n'attend aucun salut ou à l'inverse l'égarement affolant lorsque l'amour leur fait défaut, l'exigence incendiaire d'être aimées. Lacan saura de l'amour reconnaître toutes les variétés.

La première d'entre elles à avoir élargi l'horizon de l'amour au-delà de sa seule dimension narcissique c'est Diotime. Dans sa lecture du *Banquet* de Platon, qui lui sert à préciser la question de l'amour du transfert, Lacan s'attarde sur le discours de Diotime et sur l'étonnement qu'il y a à trouver dans un dialogue de Platon une telle place faite à une femme. Comme il le souligne, Socrate, au moment où il doit prendre la parole et à son tour faire l'éloge de l'amour, lui si savant, lui qui toujours a réponse à tout, s'efface et laisse parler Diotime, pourquoi pas comme le dit Lacan laisse parler la femme qui est en lui. Diotime

apporte à Lacan deux choses qui seront déterminantes pour lui, d'une part la formule canonique qu'il donnera de l'amour et d'autre part l'invention de la figure de la femme pauvre si décisive pour lui.

Socrate sait que l'amour ne saurait se saisir par les seules lois socratiques du langage, les lois de la dialectique, les lois du signifiant. Or Diotime, la magicienne, la sorcière peut-elle s'émanciper de la loi du signifiant. Là est la leçon que Lacan apprend de Diotime. Diotime, qui disserte sur l'amour du beau (car chez les Grecs amour et beau sont associés) introduit une logique qui anticipe celle du pas-tout lacanien en disant que ce qui n'est pas beau ne saurait être laid. Elle introduit quelque chose qui tient d'une logique qui n'est pas celle d'un tout l'un ou tout l'autre mais quelque chose qui est entre, entre savoir et ignorance, entre *épistémè* et *amathia*, quelque chose qui est vrai sans que pour autant on puisse, avec les lois du langage, en donner la formule.

En reprenant la traduction du *Banquet* de Platon, en se tenant au plus près du texte, Lacan trouve dans le discours de Diotime de quoi rompre avec la méthode du oui ou non, de la présence ou absence propre à la loi du signifiant. Pour elle il y a un intermédiaire entre savoir et ignorance, une opinion vraie sans que l'on puisse en donner la justification, la formule. Donner la formule sans l'avoir, telle est l'expression dont Lacan s'empare pour écrire la maxime oxymorique de l'amour, donner ce qu'on n'a pas. En s'émancipant de la loi du signifiant, Diotime offre à Lacan l'oxymore comme voie poétique pour atteindre le réel. Car l'amour a trait au réel. C'est quelque chose qui nous tombe dessus, on n'est pas sujet de l'amour, on en est victime, dit Lacan.

Parler d'amour suppose de rester dans cette zone de la *métaxu*, de l'intermédiaire entre savoir et vérité, entre désir et jouissance dont seul le mythe (le mythe en tant qu'il « se rapporte à l'inexplicable du réel ») peut approcher. C'est pourquoi Lacan (qui lui aussi va à cette occasion inventer son propre mythe de l'amour, celui de la main qui s'enflamme) s'intéresse à l'invention que fait Diotime du mythe de la naissance d'Eros, le Dieu de l'amour. Mythe inédit qui n'appartient pas aux mythes traditionnels. Dans ce mythe l'amour est un intermédiaire, ni dieu ni homme il est un « *daimon* », un démon né du Dieu Poros et d'une femme, Pénia. S'il tient de son père la ruse, il est fils de la Pauvreté, celle qui est sans ressource. Penia retient toute l'attention de Lacan et n'est pas sans lui rappeler cette autre femme sur laquelle il reviendra souvent, la femme pauvre du roman éponyme de Léon Bloy,

la femme dépouillée de tout, dans le ravissement du renoncement à tout objet. C'est là encore un des emblèmes du féminin qui n'a rien à donner que ce manque absolu qui la constitue. La femme pour Lacan sera partagée entre deux figures fondamentales de la féminité, la porteuse de bijoux corrélative à sa part phallique, dans laquelle joue un rôle si éminent la mascarade et la femme pauvre, étrangère à elle-même, qui s'offre à une jouissance énigmatique, hors langage. Léon Bloy écrira à propos de Clotilde, l'héroïne de son roman : « *silencieuse comme les espaces du ciel, elle a l'air, quand elle parle, de revenir d'un moment bienheureux situé dans un monde inconnu* ». Lacan trouve avec cet auteur, à l'instar du très catholique Claudel, la figure qu'il entend donner à l'inconnaissable du féminin.

Ces figures littéraires de femmes, trop rapidement ici esquissées, apportent à Lacan les fils d'un ternaire jouissance / amour / femme qu'il noue à la question du réel dont il a fait son symptôme.

Car si ces femmes ont à ce point retenu son attention, tout au long de son élaboration théorique, c'est qu'elles sont partie prenante d'une question déjà engagée par Lacan à ses débuts, ses débuts d'apprenti psychiatre avec sa patiente Aimée et il nous donne à lire avec Lol V. Stein le ravissement dont il procède lui-même.

Mais l'Aimée que je voudrais évoquer ici n'est pas tant Marguerite Pantaine elle-même que Aimée, l'héroïne de son roman. En attribuant à Marguerite le prénom Aimée pour en faire l'objet de sa thèse, élevant celle-ci à la dignité d'objet d'amour, Lacan inaugure un tressage particulier où la patiente se confond avec la lettre de son texte en une sorte de mise en abîme où l'Aimée du premier roman rencontre Jaime premier du deuxième, forme subjective et objective du verbe aimer, dans cette folie d'amour qui mène la danse et entraîne Lacan dans son tourbillon. Marguerite n'est pas seulement la patiente psychotique que l'on sait, elle est aussi l'écrivain qu'il souhaite faire publier et pour laquelle il mobilise ses amis (Crevel, Éluard...). Il est comme il le dit sensible à « *la signification brûlante de ses productions écrites* », de « *cette amoureuse des mots qu'elle choisit pour leur valeur sonore et suggestive* ». Lacan déjà se désencombraît du sens pour s'intéresser à la résonance de la langue qui s'y fait entendre. Aimée est la première à l'avoir introduit à une version de l'amour qui est sans limite, dans cet sorte d'apostolat auquel elle se voue dans cette expansion du Moi où la mène l'illimité de sa jouissance.

Mais cet amour torrentiel d'Aimée n'est pas sans faire écho au poème « *Panta rei (ou ruei)* », publié sous le titre *Hiatus irrationalis*<sup>42</sup> dans lequel l'auteur se reconnaît être lui-même sous le feu qui le fait pour la femme à qui ce poème est destiné « son immortel amant ». M. T. H. qui est aussi celle à qui il a dédié sa thèse. Hiatus nomme cette béance qui s'opère entre le « *démon pensant* » et le feu de l'amour, une béance que creuse la forme donnée au sonnet dans ces tours et retournements dont use la figure du chiasme utilisée pour croiser et décroiser les fils de ce qui reste à tout jamais inaccessible à la raison. Le poème *Hiatus irrationalis* est la première écriture que l'amoureux Lacan aura donné du réel dont il fera sa cause.

Dans son « *Hommage fait à Marguerite Duras du ravissement de Lol V. Stein* »<sup>43</sup>, Lacan reprend à son compte le vocabulaire de la fin amor et à l'image du poète courtois fait à la dame Duras, à moins que cela soit à Lol V. Stein elle-même, un hommage sur le ravissement dont il est lui-même l'objet. Dans la forme qu'il donne à ce titre, Lacan est partie prenante de ce premier ternaire Lacan / Duras / Lol où s'entrelacent ravi, ravisseuse et ravissement. On le sait les ternaires sont nombreux dans ce texte : Lol / Anne-Marie Stretter / Michael Richardson, Lol / Tatiana / Jacques Hold, Duras / Marguerite de Navarre / L'amour, de même que Lol / L'amour / Lacan jusqu'à l'écriture du nom Lol V. Stein. Lacan a trouvé dans l'écriture de Marguerite Duras « *cet être à trois* » ici mis en abîme duquel il ne s'exclut pas. Lol est la ravisseuse, « *cette figure de blessée, exilée des choses qu'on n'ose pas toucher mais qui vous fait sa proie.* » De même qu'Antigone, son éclat, *l'hyméros élargès* qui s'en dégage suscite l'émoi et intimide Lacan, Lol enserre Lacan dans son nœud et une topologie inédite s'inaugure lorsqu'il met ses pas dans ceux de Lol.

Mon évocation de *La Gradiva* trouve avec Lacan un autre destin. Contrairement à Freud, Lacan ne fait pas que mettre ses pas dans ceux de Lol, le pas du sens pourrait-on dire, il effectue un retournement :

*Si à presser nos pas sur les pas de Lol, dont son roman résonne, nous les entendons derrière nous sans avoir rencontré personne, est-ce donc qu'elle se déplace dans un*

<sup>42</sup> J. LACAN, « *Hiatus irrationalis* », *Phare de Neuilly*, 1929, n°3/4.

<sup>43</sup> J. LACAN, « *Hommage fait à Marguerite Duras du ravissement de Lol V. Stein* », *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

*espace dédoublé ? Ou bien que l'un de nous a passé au travers de l'autre, et qui d'elle ou de nous alors s'est-il laissé traverser ?*<sup>44</sup>

Retournement qui opère une traversée dans un autre espace qui concerne Lol tout autant que Lacan qui ne s'en exclut pas. Reprenant un procédé d'écriture de Duras qui brouille les limites de l'intérieur et de l'extérieur du récit, Lacan se trouve inclus dans le commentaire qu'il fait et laisse entendre la part qu'il prend à ce qui se joue pour lui avec Lol, Duras et Marguerite de Navarre. Lacan se fait ravir par Lol, et écrit avec elle, pour elle à qui il s'adresse dans son hommage, le ravissement qui est le sien, le leur, celui qui fait résonner le trou du sens, là où le mot manque, le mot trou. « *Ce mot trou creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés.* »<sup>45</sup> Le mot-trou apporté par Duras qu'elle réalise dans son écriture par la succession d'ellipses, de phrases interrompues, de points vient écrire pour Lacan ces noces taciturnes du vide de la vie avec l'objet indescriptible. « *On n'aurait pas pu le dire, écrit Duras, mais on aurait pu le faire résonner.* »<sup>46</sup>. C'est à cette résonance que Lacan s'emploie.

---

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> M. DURAS, *Le ravissement de Lol. V. Stein*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

## GIDE, L'HOMO DE LACAN :

### QUELQUES REMARQUES A PROPOS DE JEUNESSE DE GIDE OU LA LETTRE ET LE DESIR<sup>47</sup>

LIONEL LE CORRE

« *Etendre l'humanisme à la mesure de l'humanité.* »

Claude Lévi-Strauss, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 5 janvier 1960.

*Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir*<sup>48</sup> est présenté, parfois, comme un texte à part dans le corpus lacanien car il s'agit principalement d'un compte-rendu de deux livres par qui n'en a jamais écrit : l'un de Jean Delay, *La Jeunesse d'André Gide*<sup>49</sup>, l'autre, de Jean Schlumberger, *Madeleine et André Gide*<sup>50</sup>, parus respectivement en 1957 et 1958. Deux versions de l'article de Lacan existent : l'une<sup>51</sup> rédigée durant les vacances de février pour une parution en avril 1958 dans la revue *Critique*, l'autre, insérée en 1966 dans les *Ecrits* et qui présente des modifications principalement d'ordre stylistique. Plusieurs psychanalystes ont depuis étudié le texte de Lacan comme Jacques-Alain Miller<sup>52</sup> en 1993, Catherine Millot<sup>53</sup> en 1997, Philippe Hellebois<sup>54</sup> en 2011, Luis Izcovich et Albert Nguyên en 2013<sup>55</sup>. Sont à connaître

---

<sup>47</sup> Texte repris d'une communication lors de la 6<sup>ème</sup> journée annuelle du CIAP à Espace analytique : *Les sources littéraires de l'œuvre de Lacan*, 19 janvier 2019. Le titre est modifié.

<sup>48</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir. Sur un livre de Jean Delay et un autre de Jean Schlumberger », *Ecrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 739-764.

<sup>49</sup> J. DELAY, *La jeunesse d'André Gide*, Paris, Gallimard, 1956/1957, 2 vol., 1277 p.

<sup>50</sup> J. SCHLUMBERGER, *Madeleine et André Gide*, Paris, Gallimard, 1957, 251 p.

<sup>51</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir. Sur un livre de Jean Delay et un autre de Jean Schlumberger », *Critique*, 1958, n°131, p. 291-315.

<sup>52</sup> J.-A. MILLER, « Sur le Gide de Lacan », *La Cause Freudienne, revue de psychanalyse - Critique de la sublimation*, Paris, Navarin Seuil, 1993, p. 7-38.

<sup>53</sup> C. MILLOT, *Gide Genet Mishima. Intelligence de la perversion*, Paris, Gallimard, 1996, 168 p.

<sup>54</sup> Ph. HELLEBOIS, *Lacan lecteur de Gide*, Paris, Editions Michèle, 2011, 157 p.

également les travaux de référence d'Éric Marty<sup>56</sup> notamment son édition critique du *Journal*<sup>57</sup> d'André Gide, ainsi que la biographie monumentale de Franck Lestringant<sup>58</sup>, *André Gide l'inquisiteur* publiée en 2011 et 2012.

Ce n'est pas sans appréhension que je fais part ici d'un texte préparatoire à un projet plus ambitieux qui prendra, je l'espère, la forme d'un livre. Quoi qu'il en soit je me place sous l'égide de Lacan en commençant par la fin, c'est-à-dire, par l'une des dernières occurrences où Gide est nommément cité. Lacan :

*Il est tout à fait certains que les homos, ça bande bien mieux, et plus souvent, et plus ferme. (...) Ne vous y trompez pas tout de même, il y a homo et homo. Je ne parle pas d'André Gide. Il ne faut pas croire qu'il était un homo.*

*Ne perdons pas la corde, il s'agit du sens. Pour que quelque chose ait du sens, dans l'état actuel des pensées, c'est triste à dire, mais il faut que ça se pose comme normal. C'est bien pour ça qu'André Gide voulait que l'homosexualité fût normale. Et, comme vous pouvez peut-être en avoir des échos, dans ce sens il y a foule. En moins de deux, ça, ça va tomber sous la cloche du normal, à tel point qu'on aura de nouveaux clients en psychanalyse qui viendront vous dire - Je viens vous trouver parce que je ne pédale pas normalement. Ca va devenir un embouteillage.<sup>59</sup>*

Deux points, à l'articulation du cas et du collectif, sont à relever dans cet extrait du séminaire *...Ou pire*, daté du 3 février 1972. D'une part, Lacan signale une normalisation sociale de l'homosexualité à laquelle il dit assister. De l'autre, il prend position concernant le choix d'objet sexuel de l'écrivain français. Alors André Gide, homo ou pas homo ? Il me faut ici trancher et je le fais dans le sens de Lacan... oui André Gide est bien un homo ! Car, lorsque Lacan écrit à propos de Gide : « il ne faut pas croire qu'il était un homo », il ne dit pas que Gide était un hétéro, il déclare qu'il n'était pas un homo. Pourquoi ? Parce qu'il y a « homo et homo ». Autrement dit, Gide n'est pas un homo parce qu'il est un homo. D'une

<sup>55</sup> L. IZCOVICH, « Gide, de la mystique à la lettre », *L'En-jeu lacanien*, 2013/2, n°21, p. 25-39 ; A. NGUYÊN, « Destins de l'inauthentique : le feu sans fumée dans la ténèbre. André Gide et les lettres brûlées », *L'en-je lacanien*, 2013/1 (n°20), p. 71-93 ; A. NGUYÊN, « Un devoir de sincérité : Gide à la question », *L'en-je lacanien*, 2013/2 (n°21), p. 41-68.

<sup>56</sup> E. MARTY, *L'écriture du jour : le Journal d'André Gide*, Paris, Le Seuil, 1985, 276 p. ; E. MARTY, « Lacan et Gide ou L'autre école », *Lacan et la littérature*, Houilles, Editions Manucius, 2005, p. 125-146.

<sup>57</sup> A. GIDE, *Journal 1 (1887-1925)*, Paris, Gallimard, tome 1, 1748 p. ; A. GIDE, *Journal 2 (1926-1950)*, Paris, Gallimard, tome 2, 1649 p.

<sup>58</sup> F. LESTRINGANT, *André Gide l'inquisiteur*, Paris, Flammarion, 2011/2012, 2 vol., 2014 p.

<sup>59</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XIX, ... Ou pire (1971-1972)*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 71.



autre espèce. C'est-à-dire... un uraniste. Or, à se pencher même rapidement sur le lexique lacanien de l'homosexualité masculine, je note que Lacan fait usage du signifiant « uraniste »<sup>60</sup> à trois reprises dans tout l'œuvre, toujours articulé à un propos sur Gide. Par conséquent, les signifiants « uraniste » et « Gide » sont épinglés l'un à l'autre. C'est donc dans cette perspective que je déploierai mes remarques.

Texte à part disais-je, texte oublié plutôt... Selon Hellebois, il faut attendre l'année 1983-84 et surtout 1993 pour que Jacques-Alain Miller le sorte de l'ombre<sup>61</sup>. L'illustre Derrida serait passé à côté<sup>62</sup>... Les raisons de cette mise au placard se déduiraient d'un texte d'abord difficile qui croule sous les références — pas moins d'une trentaine d'auteurs cités outre la quinzaine d'ouvrages de Gide. Autre difficulté : sa nature de compte-rendu de lecture par lequel Lacan, qui est son obligé, salue avec emphase les travaux de Delay qui accueille le Séminaire à l'Hôpital Saint-Anne. Enfin cet oubli s'expliquerait par le fait que Lacan écrit dans un style parfois hermétique, pour la revue *Critique*, c'est-à-dire pour un public qui n'est pas le sien habituellement. Texte oublié donc et texte secondaire également... C'est ce qu'avance Marty<sup>63</sup> qui relève que *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir* ne figure pas dans l'édition de poche des *Écrits*... du moins celle de 1970, dite abrégée.... il faudra attendre 1992, moment où Miller reprend le dossier Gide. C'est donc d'une oblitération partielle qu'il s'agit. De quel sens est porteuse cette oblitération ? Que s'agit-il de taire, de rejeter ? Ce pourrait-il qu'un point aveugle travaille le texte de Lacan inaperçu des lacaniens et qui motive son rejet ? Cette oblitération partielle est d'autant plus étonnante que l'écrit sur Gide comporte des avancées théoriques majeures. Comment est-il possible qu'un texte qui préfigure la conceptualisation de l'objet petit a, qui situe au regard de l'autodafé de Madeleine Gide, ce qu'il en est du désir des femmes articulé à ce que Markos Zafirooulos nomme la « révolution du phallus »<sup>64</sup>, comment est-il possible donc, qu'un tel texte puisse être au final... subalterne ?

---

<sup>60</sup> Les trois occurrences du terme « uraniste » chez Lacan sont : « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 754 ; *Le Séminaire. Livre V : Les Formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 261 ; *Le Séminaire. Livre VI : Le Désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, La Martinière, 2013, p. 546. Notons l'hapax « uranien » présent dans : *Le Séminaire. Livre X : L'Angoisse (1962-1963)*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 312. Voir L. LE CORRE, *L'Homosexualité de Freud. Première contribution à une anthropologie psychanalytique de l'homosexualité masculine*, Thèse de doctorat soutenue le 28 février 2015, Ecole doctorale Recherches en psychanalyse et psychopathologie, Université Paris Diderot, vol. 3, annexe 2, p. 903-1058 p.

<sup>61</sup> Ph. HELLEBOIS, *op. cit.*, p. 17.

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>63</sup> E. MARTY, « Lacan et Gide ou l'autre école », *op. cit.*, p. 126.

<sup>64</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Les Mythologiques de Lacan. La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*, Toulouse, Erès, 2017, p. 33-62.

Avant de proposer une réponse à cette question, je souhaite évoquer quelques points à garder à l'esprit lorsqu'on se penche sur l'œuvre de Gide. Je rappellerai aussi la vie de l'écrivain en quelques lignes.

Première difficulté, l'œuvre de Gide elle-même. Son ampleur est telle — près de 10.000 pages dans la prestigieuse collection La Pléiade chez Gallimard — qu'au petit jeu de la citation édifiante, on sort toujours gagnant. L'œuvre est si vaste, si monstrueusement riche qu'on peut lui faire dire à peu près ce qu'on veut ; il est aisé d'y prélever ici ou là, à la faveur des notes et variantes, tel ou tel argument qui viendrait ou reconduire ou dénoncer ce qu'on croit savoir des mœurs gidiennes. Par conséquent, la lecture littérale du texte gidien, notamment celle de Delay mais aussi de bon nombre de psychanalystes qui ont repris le cas Gide après Lacan, reste problématique tant Gide, dans son œuvre comme dans sa vie, manie avec virtuosité la contradiction, échappant ainsi à toute tentative naïve pour fixer le sens d'une vie dont le secret reste fondamentalement impénétrable. Attribuer aux récits autobiographiques de Gide, comme aux autres récits et soties, une valeur de témoignage dont il s'agirait de prélever des fragments au service de la démonstration est une posture au mieux positiviste — l'écrit gidien (son âme aussi) se révélerait dans la transparence de son énoncé — au pire idéologique — le commentaire supplantant l'écrit gidien. C'est oublier que Gide est avant tout un auteur qui compose. Que tout écrit a son épaisseur. Qu'il participe d'un ordre discursif soumis à ses propres règles — par exemple les références à la Bible ou à l'Antique. Qu'il possède son propre régime de véridiction. Je prends par exemple l'anecdote de la rencontre avec Ali dans les dunes de Sousse en novembre 1893<sup>65</sup>. Cette scène, qui déborde de sensualité lyrique dans *Si le grain ne meurt* où Gide reconduit le motif apollinien du jeune berger joueur de flûte cher à Virgile, est rendue d'une manière crue dans les notes préparatoires où il est plutôt question de la négociation d'une prédication entre le voyageur fortuné et un jeune prostitué tunisien<sup>66</sup>. Or, l'affirmation est rectifiée aussitôt qu'écrite, Gide indiquant entre parenthèses, à l'intention de lui-même et du lecteur éventuel de ses notes : « Du reste je n'en profitais point ; mon désir n'avait rien de féroce (...)»<sup>67</sup>. Où est le vrai ici ? Moins dans ce qui est dit ou contredit, que dans l'effet produit sur

<sup>65</sup> A. GIDE, *Si le grain ne meurt*, Paris, Gallimard, 1929, p. 300-302.

<sup>66</sup> Lestringant signale ce passage des notes préparatoires de 1910 de *Si le grain ne meurt* : « Il y eut des gros mots prononcés à cette occasion, et quelques obscénités. Quand le gamin tranche les attaches de sa culotte au moyen d'un coutelas (...), André le prend et lui murmure à l'oreille : "Tu veux que je t'enc..." Ali répond, nullement surpris ; "Comme tu veux", et docilement il se met en position. » Voir : F. LESTRINGANT, *André Gide l'inquisiteur*, op. cit., vol. 1, p. 246.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 246.

Gide — et son lecteur — comme cette rencontre avec Ali qui contribua à changer la vie de l'écrivain et d'une certaine manière, la mienne.

Autre difficulté liée à la première, la construction en miroir dans l'œuvre de Gide reconduite par Lacan et le poids du commentaire. Ici je passe très vite sur une question qui mériterait de plus amples développements tant Gide est passé maître dans l'art du reflet<sup>68</sup>. L'un des traits marquants de cette œuvre est la mise en abyme, procédé stylistique qui montre sans doute la volonté de Gide de tenter de saisir l'entièreté du réel qui sera déployée à son maximum dans *Les Faux monnayeurs* auquel répond, bien sûr, un *Journal des faux monnayeurs*. De même, la première scène de *Paludes* décrit effectivement le narrateur écrivant un livre qui s'appelle *Paludes*. Mais les livres de Gide se répondent entre eux également ; par exemple : alors que Gide vit en Algérie les expériences du Michel de *L'immoraliste*, il est en train de concevoir *La Porte étroite* qui en est le pendant. Or, si l'on suit Pierre Masson, cet ensemble complexe l'est encore plus car placé, par Gide, sous le regard de Madeleine, « miroir approbateur » d'une « vie qui s'y tisse devant elle »<sup>69</sup>... du moins jusqu'en novembre 1918, date où elle détruit l'essentiel des lettres reçues de l'écrivain. Mais il y a plus. L'article de Lacan n'est pas une étude sur Gide mais un compte-rendu de lecture de deux livres qui ne seraient guère lus aujourd'hui, si Lacan ne s'y était penché. Par conséquent, l'argumentaire de Lacan se déduit du travail de Delay sur Gide complété du commentaire de Schlumberger, comme du reste les commentateurs de Lacan parlent de Gide à travers le psychanalyste français, à travers Delay et Schlumberger. Enfin, le titre de Lacan, *Jeunesse de Gide*, recouvre désormais celui de Delay alors que ce dernier en est la référence principale. Et finalement, ce que dit Lacan, c'est que cette logique en miroir est un effet de l'adresse de Gide à la postérité car, au final, c'est pour le « psychobiographe » qu'il ouvre les armoires, qu'il autorise la consultation des vieux documents et des petits papiers<sup>70</sup>, lui qui, dès sa jeunesse voulait, semble-t-il, « vivre sa vie du point de vue où elle sera écrite »<sup>71</sup>. Mais peut-être, le fait le plus significatif, non relevé par Lacan, est-il celui-ci : Gide signale qu'il écrivait sur un petit bureau-secrétaire, du moins dans les premières années de sa carrière, légué par feu Anna Schakelton, la dame de compagnie de sa mère. Ce bureau-secrétaire présentait des portes garnies de miroirs réfractant à l'infini l'image de qui

<sup>68</sup> L. DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Le Seuil, 1977, 247 p.

<sup>69</sup> P. MASSON, « Les lettres brûlées ou le chef d'œuvre inconnu de Gide », *Bulletin des Amis d'André Gide*, avril-juillet 1988, n°78-79, p. 77.

<sup>70</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 741-744.

<sup>71</sup> Ph. HELLEBOIS, *op. cit.*, p. 16.

s'y tenait... Gide écrivait donc — comble de la fascination spéculaire... — se contemplant en train d'écrire<sup>72</sup>...

Enfin, le contexte dans lequel Lacan rédige son texte mérite d'être rapidement précisé. D'une part l'écrit sur Gide est rédigé à un moment où Lacan refonde plusieurs opérateurs théoriques principalement sous l'effet du transfert à Lévi-Strauss comme l'a élucidé Markos Zafirooulos<sup>73</sup>. Par conséquent, *Jeunesse de Gide* est une pièce de plus à joindre au dossier du Lacan structuraliste car Lévi-Strauss est nommément cité, en l'occurrence son dernier opus : l'*Anthropologie structurale*<sup>74</sup> ... Tout va très vite : le recueil de textes de Lévi-Strauss est prêt en novembre 1957<sup>75</sup> pour une parution début 1958. Or Lacan rédige *Jeunesse de Gide* durant les congés de février 1958. Que va donc chercher Lacan chez Lévi-Strauss pour l'intelligence du cas Gide ? D'une manière quelque peu vertigineuse pour qui ignore que la psychanalyse propose aussi une théorie du social, le psychanalyste prélève chez l'anthropologue américaniste la solution que celui-ci a fomentée pour résoudre un problème laissé ouvert par Franz Boas concernant les masques à volets des indiens Kwakiutl de Colombie Britannique et le dédoublement de la représentation<sup>76</sup>. De quoi s'agit-il ? Lévi-Strauss cherche à comprendre comment les signifiants marquent les corps. Pour cela il se penche sur ces masques qui ont ceci d'extraordinaire qu'ils s'ouvrent par un jeu de ficelles et de poulies pour laisser apparaître un second masque, voire un troisième : « *Fermé le masque à volets est un objet à trois dimensions ; ouvert, les parties qui le composent sont rabattues sur le même plan*<sup>77</sup> ». Leur rôle, explique Lévi-Strauss, est : « *D'offrir une série de formes intermédiaires qui assurent le passage du symbole à la signification, du magique au normal, du surnaturel au social.* »<sup>78</sup> C'est donc aussi du joint de la nature à la culture dont il est fondamentalement question ici.

<sup>72</sup> J. LAMBERT, *Gide familial*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, 214 p. Voir aussi : A. GIDE, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 235.

<sup>73</sup> Il s'agit de la révolution du phallus et ses enjeux, la théorie du fantasme, la théorie du nouvel Œdipe, la théorie de la sublimation et de l'éthique de la psychanalyse. Voir : M. ZAFIROPOULOS, *Les mythologies de Lacan*, op. cit., p. 17.

<sup>74</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 454 p.

<sup>75</sup> D. BERTHOLET, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 2003, p. 231.

<sup>76</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », *Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'Ecole libre des Hautes Etudes de New York*, 1944-1945, vol. 2-3, p. 168-186 ; repris dans *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 269-294.

<sup>77</sup> M. DRACH, M. MAUZE, « Le dédoublement de la représentation : paradoxe de la prise au corps du symbolique », *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse* (dir. M. Drach et B. Toboul), Paris, Editions La Découverte, 2008, p. 39.

<sup>78</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 289.

Or, selon l'anthropologue, le dédoublement est nécessaire pour assurer l'intégrité du signifiant et sa prise sur le corps. Le découpage du corps par le signifiant s'opère donc par une série de déboîtements — Lévi-Strauss parle de dislocations — qu'assure l'épinglage des signifiants entre eux. C'est pour cela que cette question intéresse Lacan car la question du dédoublement de la représentation caractérise aussi le cas Gide, sa vie comme son œuvre, ce qui en l'espèce est peut-être la même chose. Au final, il apparaît que les travaux de l'anthropologue américaniste viennent vérifier au plan du collectif ce que Lacan repère au plan du cas. S'inscrivant pleinement dans une perspective lévi-straussienne, Lacan inverse ici la logique de vérification introduite par l'anthropologue concernant l'efficacité symbolique<sup>79</sup>, logique que Lacan avait déjà eu l'occasion d'appliquer, quelques années plus tôt, fournissant une « preuve par la psychose » à la théorie du signifiant flottant de l'anthropologue<sup>80</sup>.

D'autre part, second élément contextuel à considérer : la situation sociale des homosexuels dans la première moitié du XXème siècle. Il est utile de rappeler ceci : depuis notamment la refonte du droit opéré sous Napoléon 1<sup>er</sup>, la France apparaît relativement tolérante sur cette question au regard des législations des autres pays européens. Des lieux de sociabilité homosexuelle apparaissent, largement évoqués par Gide dans sa correspondance. Toutefois, la condamnation morale qui accompagne l'homosexualité reste très élevée et il n'est pas tolérable d'afficher publiquement ses préférences... la honte, le déshonneur, le chantage et son cortège d'humiliations, voire la ruine, accompagnent toutes celles et ceux qui auraient des velléités de sortir de l'ombre. La situation empire sous le régime de Vichy qui en 1942 durcit l'appareil législatif. L'historien Julian Jackson le rappelle :

*La modification de la loi reflète la croisade morale menée par le régime de Vichy pour régénérer une population « ravagée d'alcoolisme, pourrie d'érotisme, rongée de dénatalité »<sup>81</sup>...*

---

<sup>79</sup> Je rappelle la proposition méthodologique de Lévi-Strauss sur laquelle Lacan s'appuie : « Donc, il est bien vrai qu'en un sens, tout phénomène psychologique est un phénomène sociologique, que le mental s'identifie avec le social. Mais, dans un autre sens, tout se renverse : la preuve du social, elle, ne peut être que mentale ». Voir : Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950, p. XXVI.

<sup>80</sup> M. ZAFIROPOULOS, « Psychanalyse et pratiques sociales ou la preuve par la psychanalyse », *Recherches en psychanalyse*, 2004, vol. 1, n°1, p. 97-118.

<sup>81</sup> J. JACKSON, *Arcadie. La vie homosexuelle en France, de l'après-guerre à la dépénalisation*, Paris, Autrement, 2009, p. 45.

... comme le propage le pétainisme ambiant. André Gide du reste, est l'objet d'un scandale car il est accusé à cette époque rien de moins que d'être responsable, par ses écrits, de la décadence du pays<sup>82</sup>. La fin de la guerre ne voit pas la remise en cause de cette législation, bien au contraire. Ainsi, en 1960, le député Paul Mirguet obtiendra le vote d'un amendement éponyme faisant de l'homosexualité masculine un fléau social au même titre que l'alcoolisme, la tuberculose et la prostitution. Il faudra attendre le début des années 1980 pour la remise en cause de cette législation répressive<sup>83</sup>. Tel est donc le contexte dans lequel Lacan se penche sur le cas Gide. Il faut s'en souvenir car, pour paraphraser Lévi-Strauss à propos de l'anthropologie, si la société est dans la psychanalyse, la psychanalyse est dans la société. Ce n'est donc pas la même chose pour un psychanalyste d'accueillir un analysant pour une question qui, par ailleurs, relève ou non d'un délit. Plus fondamentalement, cela est vrai également s'agissant de la question de la connaissance et ses déterminants comme le souligne Georges Lantéri-Laura qui indique, s'agissant des perversions :

*C'est la doxa qui délimite le champ des phénomènes dont traite l'épistémè : l'opinion — poursuit-il — vient indiquer le domaine des comportements pervers, et la connaissance reste à cet égard tributaire de l'opinion, même si elle modifie en cours de route l'étendue de ce champ.*<sup>84</sup>

Selon cette perspective, il convient d'avoir à l'esprit l'air du temps concernant la vie sociale des homosexuels dans la France de la première moitié du XXe siècle, pour ensuite repérer dans quelle mesure le texte de Lacan sur Gide en est éventuellement affecté. Or, il convient de noter, d'emblée, que Lacan se distingue par sa position d'ouverture sur une question qui suscite plutôt du dégoût.

J'en viens à la vie de Gide et à l'usage qu'en ont fait les commentateurs de Lacan. André Gide, né à Paris en 1869, est un fils de la bourgeoisie huguenote qui évolue dans un milieu social que caractérisent trois termes : austérité, fortune, culture. Orphelin de père à dix ans, il nourrit à partir de l'adolescence des sentiments amoureux pour sa cousine Madeleine qu'il épouse en 1895 — non sans péripéties — quelques mois après le décès de

<sup>82</sup> C. A. EL SOKATI, *André Gide au miroir de la critique : « Corydon » entre œuvre et manifeste*, thèse de doctorat es lettres soutenue le 19/03/2011, Université de Paris-Est-Créteil, p. 117-145.

<sup>83</sup> F. LEROY-FORGEOT, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, Puf, 1997, 127 p.

<sup>84</sup> G. LANTERI-LAURA, *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale*, Paris, Masson, 1979, p. 15.

sa mère. La jeunesse de Gide est celle d'un enfant délicat, souffreteux et en échec scolaire. En 1893, à vingt-quatre ans, Gide voyage en Tunisie et en Algérie où, comme d'autres, il s'initie à la sexualité auprès d'adolescents et de prostituées. Le mariage avec Madeleine n'est pas consommé et Gide organise sa vie entre l'amour intense qu'il porte à son épouse et le désir qui le pousse vers les hommes, qu'il s'agisse d'adolescents ou d'adultes comme par exemple Henri Ghéon ou Maurice Schlumberger, encore que, comme le souligne Éric Marty, la séparation amour-désir que proclame Gide est loin d'être étanche<sup>85</sup>. En 1916, à quarante-sept ans, alors qu'il est déjà un écrivain renommé, Gide tombe amoureux de Marc Allégret, seize ans. Le jeune homme est l'un des fils du pasteur Elie Allégret chargé un temps de l'instruction religieuse de l'adolescent Gide. Débute alors avec Marc une idylle qui durera quelques mois pour ensuite évoluer en une relation d'amour et de confiance jusqu'à la mort de Gide en 1951, même s'il semble que leur vie intime cesse à partir des années 1920. J'insiste sur ce point : avec Marc Allégret, la ségrégation établie par Gide entre le sexuel et l'affectif vole en éclats puisqu'avec lui se mêlent désir et sentiments. Du reste, j'ai déjà noté que Marc, malgré le statut d'exception que lui confère Gide, ne fut pas le seul amant pour qui l'écrivain développa des sentiments et ce, à côté d'une intense activité de drague homosexuelle<sup>86</sup>. A la même époque, plusieurs proches d'André Gide, Maria Van Rysselberghe, sa fille Elisabeth, Aline Mayrish, Dorothy Bussy, et Marc Allégret forment une famille d'élection qui vivra plus ou moins ensemble, notamment, dans l'appartement parisien rue Vanneau. Ce groupe d'amis est si soudé que, comme le relate Roger Martin du Gard, lorsqu'on parle dans le Paris mondain de l'époque « des Gide » c'est désormais de cette drôle de famille qu'il s'agit et non d'André et Madeleine. Du reste la relation entre les deux époux s'est dégradée et le restera jusqu'à la mort de Madeleine en 1938 même si elle partagera ses combats à propos du Tchad et de la Russie. Ainsi, en juin 1918, alors que Gide prépare un séjour de trois mois à Cambridge avec Marc Allégret, une violente dispute éclate entre l'écrivain et Madeleine la veille du départ. En novembre 1918, Gide découvre que Madeleine a brûlé quelques mois plus tôt à peu près toutes les lettres qu'il lui avait adressées quasi quotidiennement depuis leur adolescence, non sans les avoir relues une à une. Au début des années 1920, Marc Allégret et Elisabeth Van Rysselberghe vivent une histoire d'amour que ne consacre pas la venue d'un enfant. C'est finalement André Gide qui sera le père de l'enfant — la future Catherine Gide — qu'Elisabeth désire :

---

<sup>85</sup> « [La relation avec Maurice Schlumberger] fut sans doute la première liaison homosexuelle qui ne séparât pas l'amour et les plaisirs. Elle fut aussi pour Gide l'occasion d'une crise intérieure très profonde, qui mettait en cause l'hypocrisie de sa vie et qui ne se résoudra qu'avec la publication de *Corydon* (...), mais aussi d'une crise avec Madeleine (...). Voir : A. GIDE, *Journal*, I, op. cit., p. 1487.

<sup>86</sup> P. BILLARD, *André Gide et Marc Allégret. Le roman secret*, Paris, Plon, 2006, p. 85.

*Et c'est ainsi - écrit Maria, la mère d'Elisabeth - qu'un dimanche de juillet, au bord de la mer, dans la solitude matinale d'un beau jour, fut conçu l'enfant que nous attendions*<sup>87</sup>.

En 1947, Gide dont la notoriété éclate durant l'entre-deux-guerres reçoit le Prix Nobel de littérature. Il meurt à Paris en 1951. Un an après l'œuvre entière est mise à l'*Index librorum prohibitorum* sur décision du pape Pie XII.

Il était crucial de rappeler les principaux moments de la vie de Gide car les travaux psychanalytiques qui succèdent au texte de Lacan reconduisent le découpage chronologique opéré par le maître — grosso modo 1869-1895 et la crise de 1918 — comme si, curieusement, la vie de Gide avait cessé au point où le psychanalyste le laisse. De même, on trouve de nombreuses approximations. Ainsi Miller déclare :

*Ce qui concerne le choix d'objet homosexuel est donc tout à fait relégué au second plan par Lacan. Toute son analyse est au contraire centrée sur l'amour unique de Gide, c'est-à-dire son choix d'objet hétérosexuel. A côté de la multiplicité [des] petits garçons, il y a une femme et une seule authentiquement aimée.*<sup>88</sup>

Tout ici est biaisé : l'amour unique de Gide, les petits garçons, la femme authentiquement aimée. Car, je l'ai indiqué, Gide aimera tout aussi « authentiquement » Marc et d'autres avant lui qui n'étaient pas seulement des « petits garçons » — j'ai cité Henri Ghéon ou Maurice Schlumberger ce que du reste atteste largement la correspondance. Hellebois pour sa part affirme à propos du voyage en Tunisie et en Algérie :

*Ce n'est effectivement pas la rencontre de jeunes arabes qui le transforma, mais autre chose, des lectures notamment, et surtout celle de Goethe qui lui apporta, peu après ses vingt ans, le signifiant nécessaire à s'orienter dans l'existence.*<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> *Les Cahiers de la Petite dame. Notes pour l'histoire authentique d'André Gide 1918-1929 / Cahiers André Gide*, Paris Gallimard, vol 1, 1973, p. 145-151.

<sup>88</sup> J.-A. MILLER, « Sur le Gide de Lacan », *op. cit.*, p. 13. Miller confond également Maria et Elisabeth Van Rysselberghe considérant que la première est la mère de la fille de Gide... voir p. 17.

<sup>89</sup> Ph. HELLEBOIS, *op. cit.*, p. 107.



Question : quelqu'un s'est-il jamais masturbé sur une page de Goethe ? Ici, ce qui est questionnable c'est bien plutôt l'effort d'Hellebois pour déssexualiser — en sa version homosexuée — la vie de Gide. N'est-il pas saugrenu de convoquer l'immarcessible génie allemand alors qu'il s'agit, pour Gide, d'éprouvés inouïs, de sensations nouvelles qu'il découvre auprès de « jeunes arabes » bien aimables pour lui accorder des privautés, du plaisir qu'il y prend à un moment où, comme son père, il se sait malade de la tuberculose<sup>90</sup> ? Bref, ici, Gide mesure que sa jouissance jusque-là mortifère trouve d'autres voies, en l'occurrence du côté de la palingénésie. Autre erreur grossière reconduite *ad nauseam* : Mathilde la mère de Madeleine, présentée comme une séductrice à la peau brune qui, par son acte, aurait offert à Gide le laid, la possibilité d'une part, d'être un objet désiré, et de l'autre de désirer préférentiellement les adolescents à la peau basanée<sup>91</sup>. Sauf qu'il est établi que la mère de Madeleine, née au Havre avait un teint de crème... à la différence de l'héroïne de *La Porte étroite*, Lucile Bucolin pendant littéraire de Mathilde, que Gide exotise à souhait<sup>92</sup>.

Je reviens à Lacan. S'il signale tout juste la relation entre Gide et Marc Allégret, c'est a priori parce que son compte-rendu de lecture porte sur l'enfance de Gide d'après Delay jusqu'au mariage avec Madeleine en 1895, c'est-à-dire, une vingtaine d'années avant leur rencontre. Je note aussi que les sources historiographiques disponibles sur l'écrivain au moment où Lacan réfléchit sur le cas Gide n'ont pas l'ampleur considérable qu'elles ont acquises depuis et qui restent à la disposition de qui veut bien les lire<sup>93</sup>. Ni Delay, ni Schlumberger, ni Lacan ne citent explicitement Marc Allégret, sans doute pour des questions de discrétion, mais le psychanalyste ne l'ignore pas et place cette histoire-là sous le registre

---

<sup>90</sup> Selon Marianne Mercier-Campiche, il ne fait aucun doute que Gide a souffert de tuberculose dans la première moitié des années 1890 : « Repérée dès le premier conseil de révision, la déficience pulmonaire fut identifiée comme "tuberculose" au troisième (1892) ; séquelles encore au début de 1895. La gravité de l'état d'André pendant ces années-là est une circonstance qui, pour lui comme pour sa mère, domina la période. (...) Or la question de santé a été sinon complètement ignorée, du moins déformée, minimisée, limitée à rien ou à des effets négligeables. » Voir : M. MERCIER-CAMPICHE, *Retouches au portrait d'André Gide jeune*, Paris, L'Âge d'Homme, 1994, p. 187-188. Bien sûr, nous la suivons moins lorsqu'elle suppose que la pédophilie de Gide se déduit, au titre des causes déterminantes, de la tuberculose, reconduisant ainsi l'un des *topoi* les plus éculés qui articulent maladie somatique et homosexualité. Voir (par exemple à l'inverse) : WITRY Dr, « Lettres de deux prêtres homosexuels. Guérison après fièvre typhoïde. Homosexualité et traumatisme. », *Annales médico-psychologiques*, 1929, 87<sup>e</sup> année, tome 1, p. 398-419.

<sup>91</sup> Ph. HELLEBOIS, *op. cit.*, p. 107.

<sup>92</sup> F. LESTRINGANT, *Gide l'inquisiteur*, *op. cit.*, vol. 1, p. 60-61.

<sup>93</sup> Il en va ainsi de la correspondance de Gide avec sa mère, correspondance perdue si l'on en croit Delay mais finalement retrouvée à Cuverville « dans un petit sac de toile portant l'inscription *Lettres brodée par Mme Gide elle-même* », et publiée seulement en 1988 ; Voir : A. GIDE, *Correspondance avec sa mère. 1880-1895*, Paris, Gallimard, 1988, p. 15-16.

de l'amour lorsqu'il écrit : « *L'amour, le premier auquel accède en dehors d'elle, cet homme [Gide] (...) [Madeleine] le reconnaît (...)* »<sup>94</sup>.

Et bien sûr, Lacan est conséquent lorsqu'il situe la relation avec Marc dans le registre de l'amour puisque en 1960-1961, c'est-à-dire, dans deux ans, il déploiera la question du transfert à partir de l'idéal de l'amour grec dont il relève que la relation Gide — Marc Allégret en est l'expression moderne<sup>95</sup>. En revanche, ce point malgré la piste ouverte par Lacan, n'est pas vraiment aperçu par les autres psychanalystes qui reprendront le dossier Gide au-delà du commentaire sur l'ouvrage de Jean Delay, comme si nos collègues, sortes d'agents du refoulement, jouissaient d'un privilège épistémologique les confortant dans l'ignorance que révèle tout préjugé. Mais peut-être ce refoulement n'est-il que l'effet d'une idéalisation de l'amour entre un homme et une femme qui exclut toute expression minoritaire. Or, et c'est lui faire honneur que de le rappeler, à la différence de bon nombre de nos collègues, il y en a une qui a bien compris l'importance particulière de Marc Allégret pour André Gide : c'est Madeleine... car s'y trouve la justification de son acte. Ce qui se passe en ce mois de juin 1918 où se trame le séjour à Cambridge, elle le sent bien, elle le sait déjà c'est autre chose que les amitiés amoureuses dont elle a eu vent. Pour tenir sa position, être à la hauteur de la situation, un seul acte s'impose : détruire par le feu toutes les lettres qu'il lui a écrites depuis tant d'années ; c'est dire qu'elle a compris que cette fois Gide trouve avec Marc, en Marc, ce qu'il n'a cessé de disjoindre quant à l'amour et au désir. Désormais, les deux pôles sont réunis. Une seule chose à faire pour Madeleine : tenir son rang, être cette figure de l'entièreté dont parle Lacan en évoquant Médée<sup>96</sup>. Statue déboulonnée, Madeleine n'est plus l'idole macérant dans la vertu, la vierge vivant sous « un ciel de demoiselle »<sup>97</sup> ; l'assomption de son être que signe l'autodafé de la correspondance, c'est finalement au jeune Marc — en tant qu'il en est l'agent — qu'elle le doit. Certes, pour Gide, Madeleine est la femme de sa vie. Son grand amour. Mais de quelle vie parle-t-on ? Madeleine est une dévote dédiée au père mort, une vierge sage qu'affole l'égarement des sens comme les imprévus, qui incarne, comme du reste sa belle-mère, les « commandements du devoir »<sup>98</sup>, auprès de laquelle surtout, Gide déclare qu'il y

<sup>94</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 761.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 754.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 761.

<sup>97</sup> A. GIDE, *Correspondance avec sa mère*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>98</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 749.

pourrissait<sup>99</sup>. Or, la formule, « Je pourrissais »<sup>100</sup>, je la rapproche du roman de Mishima paru en 1971, *L'Ange en décomposition*<sup>101</sup>, dont Marguerite Yourcenar dira du titre, préférer une meilleure traduction : *L'Ange pourrit*<sup>102</sup>. Mais c'est encore du côté de Lacan qu'il nous faut regarder lorsqu'il évoque la « pourriture dans l'Autre », c'est-à-dire son étrification phallique, telle que l'a mise en évidence Zafiroopoulos<sup>103</sup>.

Si je reviens plus avant sur ce point, au préalable, il convient de signaler ce que les fameux masques Kwakiutl permettent d'éclairer. La question qui se pose est celle-ci : comment expliquer, à partir des outils psychanalytiques, le déboîtement que Gide l'uraniste opère de Madeleine à Marc en tant qu'objet d'amour en considérant que dans l'opération ce qui de l'amour et du désir était disjoint, se trouve conjoint ? Et d'ailleurs, plus fondamentalement, la question posée est celle-ci : en quoi la mise en évidence de l'amour de l'écrivain pour Marc modifie ou pas ce que Lacan avance sur le cas Gide ? Ces questions ne trouveront pas une réponse ferme ici mais je voudrais néanmoins ouvrir des pistes.

Gide l'uraniste d'abord : je note qu'il s'agit ici d'une reprise par Lacan d'un terme utilisé par Gide lui-même<sup>104</sup>. A son époque, le terme, d'origine allemande, est fréquent parmi d'autres et ce depuis la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>105</sup>. Il est proche du terme « gay » aujourd'hui, au sens où il ne qualifie pas un comportement sexuel mais plutôt une manière d'être. Gide :

---

<sup>99</sup> « Je lui écrivais que je ne pouvais plus séjourner en Normandie, auprès d'elle ; j'y pourrissais, - je me souviens de ce mot affreux ; que toutes mes forces vitales s'y liquéfiaient, que j'en mourrais, et que je voulais vivre, c'est-à-dire m'évader de là, voyager, faire des rencontres, aimer des êtres, créer ! » Voir : J. SCHLUMBERGER, *op. cit.* p. 190.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>101</sup> Y. MISHIMA, *L'Ange en décomposition*, Paris, Gallimard, 1971, 249 p.

<sup>102</sup> M. YOURCENAR, *Mishima ou la vision du vide*, Paris, Gallimard, 1980, p. 15.

<sup>103</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Œdipe assassiné ? Œdipe roi, Œdipe à Colone, Antigone ou L'inconscient des modernes. Les mythologiques de Lacan 2*, Toulouse, Erès, 2019, p. 115-133.

<sup>104</sup> Au point que je suis tenté de considérer le récit *Le Voyage d'Urien*, non comme le « voyage du Rien » comme le suggère Lacan, suivant Delay, mais plutôt comme le récit halluciné d'un uraniste, dont Gide n'ignore pas que le terme tolère deux variantes : « uranien » et « urnien ». Voir : A. GIDE, *Le Voyage d'Urien*, Paris, Gallimard, 1929, 165 p. ; J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.* ;, p. 751 ; Cl. COUROUVE, *Vocabulaire de l'homosexualité masculine*, Paris, Plon, 1985, p. 221-225 ; J.-M. WITTMANN, « Gide sur les pas de Novalis. Des Disciples à Saïs au Voyage d'Urien », *Bulletin des Amis d'André Gide*, janvier 2008, XXXVI, 157, p. 15.

<sup>105</sup> M. NEMER, *Corydon citoyen. Essai sur André Gide et l'homosexualité*, Paris, Gallimard, 2006, p. 46. Voir aussi : L. LE CORRE, *L'Homosexualité de Freud*, Paris, Puf, 2017, p. 159-160.

*[Madeleine] avait voulu la solitude totale, et que l'avenir ne sût rien d'elle, ne pût prononcer son nom à côté du mien... Elle avait tout brûlé !<sup>106</sup> J'ai passé tout l'hiver à souffrir (...). Je ne faisais plus rien que souffrir, que pleurer mon enfant mort. (...) Ma vie, désormais, était faussée : il ne subsisterait de moi qu'une image incomplète, inexacte, caricaturale, grimaçante ; ce qui était mon véritable reflet, avait été effacé à jamais. (...) Personne ne peut soupçonner ce qu'est l'amour d'un uraniste, dégagé de toutes les contingences sexuelles : quelque chose de si fort, de si bien préservé, quelque chose d'embaumé contre quoi le temps n'a pas de prise... »<sup>107</sup>*

S'entend ici la préservation du signe de ce qui est le plus désiré, à savoir le phallus — fut-il mort — que seul l'uraniste, selon Gide, est en mesure de protéger par l'embaumement, c'est-à-dire par la préservation de la forme pour toujours... au prix d'une immobilisante étrification phallique. Or, cette étrification phallique, sorte d'arrêt sur image, celle que désire la mère, est à saisir comme une captation imaginaire — être le phallus de la mère : c'est-à-dire répondre à son désir — de laquelle le petit d'homme ne peut se dépendre, selon Lacan, qu'à désinvestir son image du moi au prix d'un retranchement d'une part de sa libido narcissique, au nom de l'Autre de la loi<sup>108</sup> à qui il s'adressera, désormais, dans l'illusion d'un appel entendu. C'est pourquoi la destruction des lettres — l'enfant d'André et de Madeleine — porte atteinte à l'image de Gide lui-même renvoyé par l'acte de Madeleine à une « image incomplète, inexacte, caricaturale, grimaçante » dont on est tenté d'écrire que c'est celle que les psychanalystes ont trop souvent retenu. Certes, « son véritable reflet » est « effacé à jamais », mais cette perte qui signe ici cet accès au « lieu du symbolique sans image »<sup>109</sup> ouvre la voie à l'amour défait de son mirage céleste. Le lien Madeleine-Gide-les lettres évoque le triangle précœdipien (Mère, Enfant, Phallus) proposé par Lacan dans le séminaire V<sup>110</sup>. Plus exactement, juste le temps d'après car Madeleine n'est pas la mère et l'épinglage du signifiant de Madeleine à la mère paraît peu consistant au point que son désamorçage rejette Gide dans les temps angoissants du précœdipien. Pourquoi ? Parce que Madeleine ne fait pas le poids par rapport à la mère. C'est plutôt une sœur, sorte d'Antigone triste, prisonnière du tombeau de Cuverville où elle se retrouve seule. Car, il faut noter qu'à la même époque, la correspondance avec Marc n'est pas du tout entachée par

<sup>106</sup> Madeleine Gide aimait le feu purificateur comme l'indique une lettre à Gide du 19 mai 1890 : « Tu sais que si tu deviens vraiment célèbre (ce mot est bête, mais je n'en trouve à l'instant pas d'autre), je te rends tes lettres, toi les miennes, nous en faisons un beau feu - et puis fini - plus de lettres, c'est-à-dire rien que des lettres très ordinaires, très insipides. » Voir : A. GIDE, *Correspondance avec sa mère*, op. cit., p. 64.

<sup>107</sup> J. SCHLUMBERGER, op. cit., p. 193.

<sup>108</sup> M. ZAFIROPOULOS, *Œdipe assassiné ?*, op. cit. p. 117-167.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>110</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre V : Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Le Seuil, 1998, 517 p.

les événements tragiques que Gide déclare avoir vécu en novembre 1918<sup>111</sup>. C'est-à-dire que Gide, quoi qu'il en dise, s'agissant des lettres perdues, n'est pas tout à sa peine. Au même moment, autre chose le mobilise, le rend vivant qu'il trouve en Marc<sup>112</sup>. Dit autrement, Gide peut désormais investir suffisamment de libido dans sa relation à Marc et semble moins dévasté qu'il ne le proclame... l'aspect comique du moment n'ayant pas échappé à Lacan.

Ensuite, un point crucial est à relever : quelques temps après leur rencontre, je note, dans les pages du *Journal*, que la lettre « M » qui désignait Madeleine auparavant — on trouve également la forme « Em. » en lien avec l'Emmanuelle des *Cahiers d'André Walter* — désigne désormais le jeune amant<sup>113</sup>... Je note aussi qu'une lecture minutieuse révèle que, vers 1905, la lettre « M » désignait tout autant Maurice Schlumberger auprès de qui Gide connaîtra sa première histoire d'amour (où se mêleront sentiments et plaisirs)<sup>114</sup>. Il n'est donc pas excessif d'écrire que, à proprement parler, la lettre du désir chez Gide, est la lettre « M » ainsi que le lieu de son épinglage... D'ailleurs, cette lettre « M » est souvent l'initiale des êtres qui ont compté : la Mère, Mathilde la tante séductrice, Mériem la prostituée qu'il partage avec son ami Paul Laurens, Mohammed qui condense la série des amants de passage (Ali, Athman, Ferdinand, etc.), Maria l'amie la plus proche, Madeleine bien sûr, et enfin Marc dont la rencontre va stabiliser ce qui avant l'était moins. Mais le « M » de Madeleine n'est pas le « M » de Marc, puisque, d'un signifiant à l'autre, c'est toute la logique désirante de Gide qui s'en trouve modifiée. Cette lettre « M » est donc le pivot qui permet l'ouverture du masque et le dédoublement signifiant. Émerge alors, dans le fantasme gidien, la figure qui brille par son absence, dont il peut occuper la place : le père mort lorsque Gide avait dix ans que dédouble la figure du pasteur Allégret, lui-même plus souvent au Cameroun en qualité de missionnaire qu'auprès de sa famille ; au point du reste qu'il confia femme et enfants à Gide en le gratifiant du titre de « vicepère »<sup>115</sup> ! Pour Gide, c'est donc une solution par l'idéal du moi, donc le père, qui se dessine, dont Lacan dit que non seulement « il se peint sur ce masque complexe », une fois le masque ouvert, mais aussi « se forme (...) par l'adoption inconsciente de l'image même de l'Autre (...) »<sup>116</sup> En quoi cela permet-il à Gide

<sup>111</sup> *Correspondance avec Marc Allégret 1917-1949 / Cahiers André Gide*, Paris, Gallimard, 2005, vol. 19, p. 240-241.

<sup>112</sup> P. MASSON, *op. cit.*, p. 71-78.

<sup>113</sup> Marc Allégret est également désigné par le prénom Michel. Voir : A. GIDE, *Journal*, I, *op. cit.*, p. 1035.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 1487.

<sup>115</sup> Lettre d'Elie Allégret du 20/05/1918. Voir : *Correspondance avec Marc Allégret*, *op. cit.*, p. 18, n. 1.

<sup>116</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 752.

de conjoindre amour et désir ? Parce qu'à occuper pour Marc ce lieu du père, Gide retrouve la parole de son propre père, parole nous dit Lacan qui « humanise le désir. »<sup>117</sup>

Enfin et pour conclure, je reviens à Lacan et à la fameuse phrase du 22 janvier 1958 :

*Personne n'a jamais pu épingleur une signification à un signifiant. En revanche, ce que l'on peut faire, c'est épingleur un signifiant à un signifiant et voir ce que cela donne. Dans ce cas, il se produit toujours quelque chose de nouveau, qui est quelquefois aussi inattendu qu'une réaction chimique*<sup>118</sup>.

Or, avec Gide, quelque chose d' « aussi inattendu qu'une réaction chimique » s'est produit. En effet, ce qui se produit c'est une nouvelle signification qui va installer la question de l'alliance et de la filiation pour les homosexuels au fronton des idéaux de notre culture. D'où la mise à l'index pontificale en 1952, d'où l'aveuglement des lacaniens s'agissant de la valeur d'un texte partiellement oblitéré pendant plus de 20 ans, d'où la normalisation sociale de l'homosexualité repérée par Lacan en 1972 que j'évoquais en début d'article. Ce qu'annonçait le psychanalyste c'était rien moins que la fin de la hiérarchisation juridique du sexuel qui prévalait alors dans le monde occidental — donc, pour une part, dans le symbolique — et cette remise en cause de la hiérarchisation du sexuel en son versant homosexuel, c'est, à tort ou à raison, à Gide qu'il l'imputait. Or, depuis 1972, il est aisé de mesurer la justesse du diagnostic de Lacan et combien les évolutions du droit ont modifié les conditions sociales tant des femmes que des homosexuels quoi qu'aient pu en penser les psychanalystes, dont il faut rappeler les propos particulièrement mal situés concernant la question de l'alliance et de la filiation pour toutes celles et ceux vivant une sexualité minorisée. Ainsi, le vote du Pacs en 1999, le mariage pour tous en 2013, et prochainement, l'extension de la PMA aux femmes en couple ou célibataires, ont incontestablement modifié les lignes de partage du viable et du vivable dans la culture pour celles et ceux qui ont un choix d'objet non conforme et les autres. Or, la part de Gide dans cette opération est considérable selon Lacan qui n'hésite pas à placer *Corydon* au même niveau que les *Trois essais sur la théorie sexuelle*<sup>119</sup>. L'assomption d'un « Je » homosexuel via une solution par le père — opération que Gide est le premier à avoir effectuée dans la littérature française semble-t-il<sup>120</sup> — a en effet dégagé des perspectives, ouvert des voies nouvelles d'expression et de narration, étendu un peu plus, comme le dit Lévi-Strauss, l'humanisme à la mesure de l'humanité.

<sup>117</sup> *ibid.* p. 753.

<sup>118</sup> J. LACAN, *Les formations de l'inconscient*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>119</sup> J. LACAN, « Jeunesse de Gide », *op. cit.*, p. 763.

<sup>120</sup> M. NEMER, *Corydon citoyen*, *op. cit.*, 298 p.

VARIA

## ELINOR LA POUPEE, UNE EXPERIENCE ARTISTIQUE : ADOLESCENCE ET POLITIQUE

RENATO SARIEDDINE ARAUJO

JULIANA SILVEIRA MAFRA



Le court-métrage *Elinor* (2016) part d'une discussion entre adolescents qui se disputent pour déterminer le sexe d'une poupée en tissu, confectionnée par l'artiste Juliana Mafra et fraîchement tombée entre les mains des étudiants du lycée *Estadual Central* de Belo



Horizonte. Une adolescente trans dira à propos de cette poupée « qu'il est évident qu'Elinor est une fille trans car — remarque-t-elle — on ne se définit pas par le stéréotype ». Provocateur, un autre jeune lui répondra que non, puisque, selon lui, dans ce cas elle serait tout de même « un homme trans, une fille qui est devenue un homme »





Un troisième demandera alors à ses camarades : « Quelle est la vraie histoire de cette poupée ? » Par la suite, il ajoutera encore qu'elle « habite en banlieue et qu'elle est une psychologue qui envisage de combattre ce système, car la lutte des classes... » « C'est la base de toutes les autres luttes », dira une autre fille en l'interrompant pour compléter elle-même la phrase.





Elinor est le nom d'une expérience de l'artiste Juliana Mafra, invitée par un groupe d'artistes polonais qui séjournaient à Belo Horizonte pour organiser une exposition avec des artistes locaux. Ils voulaient mener une discussion portant sur l'immigration en Pologne observant la famille de descendants polonais qui tenait le magasin de sucreries Lalka, ou poupée en polonais. Les actuels propriétaires du magasin, descendants des polonais immigrés ne parlaient pas polonais, et n'avaient plus aucun lien avec la Pologne, ils étaient tout simplement des brésiliens lambda.

L'œuvre d'art demandée aux artistes devait établir un rapport quelconque avec ce magasin au nom polonais fondé dans les années 1920. Juliana a repris la poupée d'une



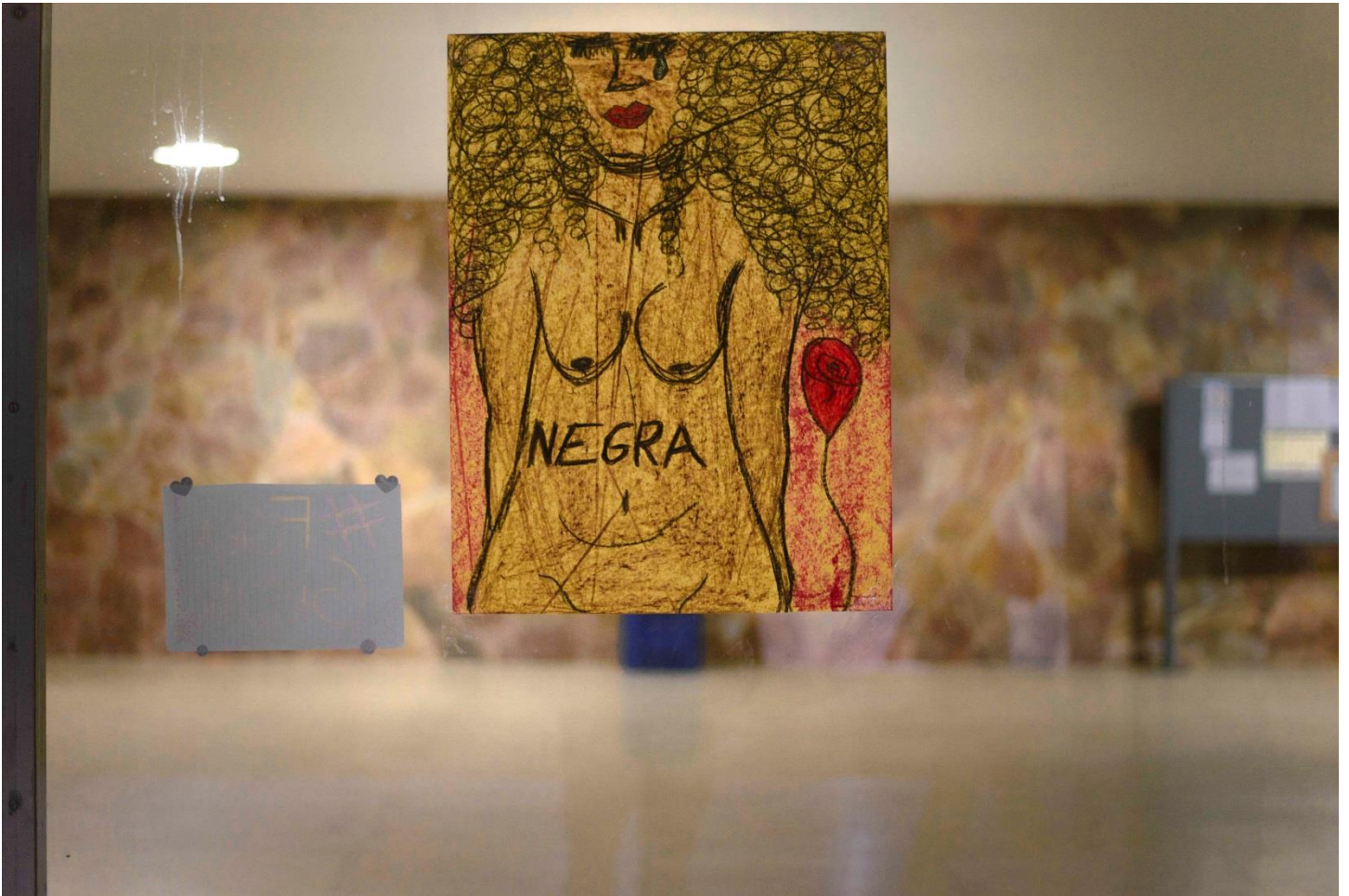
taille d'environ 1,50 m, qu'elle a cousu en tissu, à la demande d'une amie pour le tournage de son film *Hibiscos debaixo da terra* (2016) et elle m'a invité à produire des images (photo et film), tâche que j'ai partagée avec les étudiants.

Nous étions en novembre 2016. Dans tout le pays, des dizaines de milliers de lycéens occupèrent près de mille écoles parfois pendant plus de six mois pour manifester contre le coup d'État qui, fin 2015, renversa la présidente Dilma Rousseff. Elinor fut apporté au lycée Estadual Central, où, jadis, la présidente, alors adolescente, avait fait ses études avant de s'engager dans la lutte contre la dictature militaire dans les années 1960. La poupée resta deux semaines campée parmi les jeunes et nous leur avons rendu quelques visites durant cette période où ils ont accompli des faits remarquables.

Jusqu'alors, nombreux parmi eux n'avaient jamais eu à se débrouiller pour leur propre compte. Au lycée Estadual Central, ils ont développé une campagne et un réseau de dons alimentaires, organisé les lieux de stockage et la distribution pour assurer l'alimentation des occupants de nombreuses autres écoles publiques de Belo Horizonte et de sa banlieue.

Ces étudiants d'environ 14 à 18 ans avaient les clés et contrôlaient l'accès à l'école. Évidemment il a fallu créer des règles internes pour gérer le fonctionnement des lieux, la division des tâches (cuisine, ménage, garde de nuit). Il a fallu aussi gérer les rapports à l'intérieur du groupe et même la sexualité — qui était un sujet constant de discussion —, dans le but de garder une bonne entente entre eux. Ils ont développé, avec l'appui de nombreuses personnes extérieures, des activités pour s'occuper pendant la journée, et ils ont même pu organiser des cours dans les disciplines traditionnelles.

Avec les étudiants d'autres écoles, ils ont organisé des manifestations où ils étaient au nombre de quelques milliers. Par le biais d'une coordination nationale, ils ont collaboré ensemble pour l'organisation des voyages en bus de plusieurs dizaines de milliers d'étudiants de tout le pays vers Brasilia pour manifester contre l'affaiblissement de l'éducation publique. Ils ont dû faire face à l'agressivité impitoyable et inconstitutionnelle des forces de l'ordre et à plusieurs formes de pression et persécutions à divers niveaux.





Ils ont réalisé plusieurs assemblées, parmi lesquelles Elinor a pris part. À la suite de discussions sur l'éducation, ils ont fait remonter leurs revendications aux directeurs des écoles et aux représentants de l'État, lesquels étaient opposés de façon féroce et souvent illégale au mouvement. Beaucoup de parents, visiblement fiers, appuyèrent le mouvement, tandis que d'autres s'y opposèrent.

Parfois, ils ont dû résister aux groupes de jeunes d'extrême droite qui venaient les menacer, ou encore se positionner face aux dirigeants de l'école qui ne collaboraient pas avec le mouvement et les exhortaient à cesser. Néanmoins, ils ont aussi reçu l'appui de très nombreux enseignants, même si d'autres visiblement s'y opposèrent. À ceux qui leur disaient qu'ils ne pouvaient pas occuper ainsi l'école, ils répondaient simplement que d'abord l'école leur appartenait à eux. Pour beaucoup, ce fut la première initiation au débat public concernant leur propre sort et de celui de l'ensemble de la société. Ils s'inspiraient d'autres mouvements d'étudiants à travers le monde, comme celui du Chili surnommé « La révolte des pingouins ».

Dès le premier jour de l'occupation, Elinor reçut des étudiants de nouveaux vêtements, en commençant par le t-shirt de l'Union Brésilienne des Étudiants, des baskets, une cape et voilà : elle était une des leurs. Le film *Elinor* (2016), qui a même été sélectionné pour un festival de cinéma important au Brésil, essaye de donner à voir le cercle de solidarité et d'affection dans lequel la poupée a circulé. On voit dans le film des étudiants disant pouvoir confier leur secrets à Elinor, tandis que d'autres les révélaient dans les réunions appelées « cercles de *shade* », où tout pouvait se dire sur les collègues, pratique qui nous a semblée plutôt négative.

Un étudiant a dit qu'il a toujours préféré jouer aux poupées plutôt qu'aux voitures, parce qu'il s'identifiait aux poupées, alors qu'avec la voiture on ne pouvait pas faire grande chose. Laura a dit être physiquement identique à la poupée au point qu'on surnomma Elinor, Laura II, ce qui — selon elle — lui donnait des droits supplémentaires sur la poupée.

Pour le vernissage, nous avons invité quelques étudiants à témoigner de leur expérience avec Elinor ainsi que de leur démarche politique. Ils ont dit que la poupée et le film les encourageaient, en témoignant de leur lutte. Elinor — ont-ils conclu — pourra transmettre aux prochaines générations d'étudiants qu'ils ont « lutté pour eux et qu'ils doivent désormais lutter à leur tour pour leurs droits ».







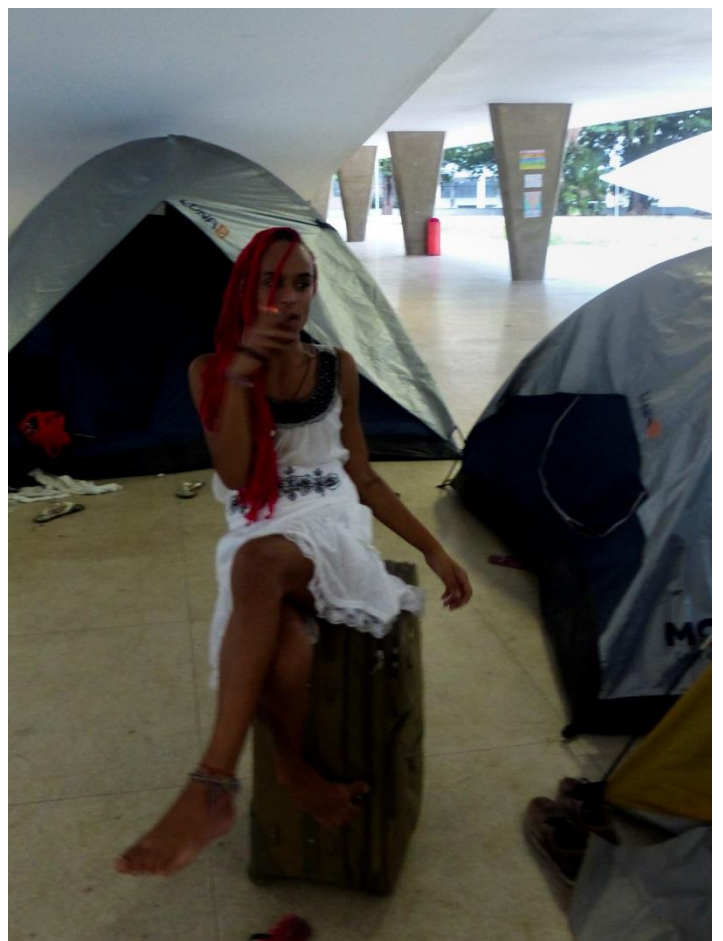


























## L'ÉMERGENCE D'UN MYTHEME LESBIEN ?

KEVIN POEZEVARA

**Résumé des épisodes précédents**

En 2016, dans le n°1 de cette même revue, j'avais proposé un texte intitulé *Superman ou les conditions d'émergence d'un mythe dans la modernité*. Il s'agissait du commentaire d'un texte de feu Umberto Eco, à propos de ce qu'il appelait la figure mythopoïétique « carrément géniale »<sup>121</sup> du super héros. En deux mots : le motif de l'identité secrète du héros masqué est une trouvaille qui permet de faire tenir ensemble les registres inconciliables que sont le romanesque et le mythologique, trouvaille qui n'a donc rien à envier aux productions de la pensée sauvage<sup>122</sup> qui brillent toujours d'être à la fois *amalgamiques* (point de condensation et d'équilibre des signifiants inconciliables) et *agalmatiques* (ombilic rayonnant qui s'offre comme source autant que portée du désir). On pensera notamment aux fameux masques à volets *kwakiutl* décrit par Lévi-Strauss, à leur « *don dithyrambique de synthèse* » qui permet de réunir « *dans leurs figurations la sérénité contemplative des statues de Chartres ou des tombes égyptiennes, et les artifices du Carnaval.* »<sup>123</sup> Dans son célèbre *La Geste d'Asdiwal*, véritable manifeste de ses *Mythologiques* à venir, Lévi-Strauss mettait en série les types de médiateurs mythiques en faisant des dioscures (du « dioscurisme ») le résultat d'un affaiblissement, relégué « en queue de liste » des valeurs régulatrices : en effet, « *après le messie (qui unit les contraires)* » en une seule et même figure, après « *le décepteur ou trickster (qui les juxtapose dans sa personne)* », « la paire dioscurique » ne fait qu'associer les signifiants contraires, tout en les laissant individuellement distincts :

*Le passage d'un médiateur unique à une paire dioscurique témoigne donc d'un affaiblissement de la fonctions médiatrice, d'autant plus net que, peu après leur apparition sur la scène mythique, les jumeaux [pour le coup les petits-fils du fameux Asdiwal] périssent en territoire inexploré, sans avoir joué aucun rôle.<sup>124</sup>*

<sup>121</sup> U. ECO, « Le mythe de Superman », *De Superman au Surhomme*, Paris, Le livre de poche, 2005, p. 114.

<sup>122</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 2014.

<sup>123</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *La voie des masques*, Paris, Plon, 2009, p. 11.

<sup>124</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, « La geste d'Asdiwal », *Anthropologie Structurale II*, Paris, Pocket, 2009, p. 200.

On notera que c'est l'année même de la publication de *La Geste d'Asdiwal* dans la revue *Les Temps modernes* — en 1962 — qu'Eco a prononcé son exposé sur « le mythe de Superman » où il pointait la production dans la modernité d'un nouveau type de médiateur mythique à ajouter à la série dégringolante de Lévi-Strauss, soit une possible conjonction des mythes dioscurique et messianique. Le fort de la trouvaille mythopoiétique de l'identité secrète c'est de permettre l'émergence dans la modernité d'une figure mythique traditionnelle (ce que j'ai proposé d'appeler une figure Omphallique<sup>125</sup>, érection centrale d'un pivot, signe et support des rencontres arbitraires) sans avoir à se priver du plaisir romanesque (pour certains un brin coupable) qu'offrent toujours les histoires de jumeaux terribles. Je vous renvoie à ce propos, à un autre article d'Eco (« L'agnition : note pour une typologie de la reconnaissance »), où il soutient que la révélation de l'identité masquée du personnage « constitue un artifice mercantile justifié par l'idéologie consolatoire du roman populaire »<sup>126</sup>. Dans le même ordre d'idée nous avons donc Superman alias Clark Kent, jumeau de lui-même, à la fois statue indéboulonnable du mythe et personnage ouvert aux aléas rocambolesques de tombée des masques et de chute du voile.

On retrouve la même structure chez Wonder Woman (à propos de laquelle il m'a aussi été donné d'écrire, cette fois pour le n°0 de cette même revue) à un détail près : dans le cas de la célèbre amazone, la filiation d'avec le mythe traditionnel semble moins encrypté. Pour le dire autrement, il semblerait qu'avec Wonder Woman le récit se fasse pour partie l'interprète de sa propre structure. Fallait-il qu'une femme soit prise dans le mythe super héroïque pour que surgisse dans le fil de l'histoire la mise en scène de sa filiation omphallique ? Ou bien peut-on y voir un effet de clairvoyance de son auteur, William Moulton Marston, dont on sait qu'il était titulaire d'un doctorat en psychologie obtenu à Harvard ?

Wonder Woman, fille unique d'Hippolyte, reine des Amazones, s'appelle à l'origine Diane, en hommage à sa marraine la déesse de la lune et de la chasse. Née sur Paradise Island, une île qui porte bien son nom de n'avoir jamais été foulée par aucun homme, elle a été conçue par un procédé de modelage auquel Aphrodite a ensuite insufflé la vie. Du propre aveu de l'auteur, Wonder Woman devait être une « propagande psychologique pour le nouveau type de femmes qui devrait un jour dominer le monde ». Icône féministe

<sup>125</sup> K. POEZEVARA, *Étude sur l'héroïsme - incidences culturelles et cliniques de la lutte contre l'inertie*, Thèse de doctorat en psychanalyse et psychopathologie, Université Paris 7, UFR d'études psychanalytiques, CRPMS, 2015.

<sup>126</sup> U. ECO, « L'agnition : note pour une typologie de la reconnaissance », *De Superman au Surhomme*, Paris, Le livre de poche, 2005.

donc, qu'il disait directement inspiré de sa femme, la psychologue Elizabeth Holloway Marston, si ce n'est de ses femmes, puisque les Marstons pratiquaient le polyamour, partageant leur vie avec Olive Byrne, dont on notera au passage qu'elle était la fille d'Ethel Byrne et la nièce de Margaret Sanger, les fondatrices du planning familial américain.

Émergeant donc d'un contexte résolument féministe (même s'il est important de garder en tête qu'elle reste l'œuvre d'un homme), Wonder Woman était loin de faire, à ses débuts, l'unanimité du public : pour s'en convaincre il suffit de relire la description qu'en donnait le tristement célèbre Docteur Wertham, au début des années 50, dans son ouvrage *Seduction of the innocent* : aux yeux du brave psychiatre, Wonder Woman, « la super femme », avec sa « super poitrine » qui case après case « s'avance » et « s'impose », est « toujours une figure horrifique »<sup>127</sup>. Exemple paradigmatique de la séduction morbide de son médium, la super héroïne est « une figure terrifiante pour les garçons et un idéal indésirable pour les filles ». Il poursuit, ce qui nous permet d'aborder enfin, après cette longue introduction, le véritable sujet de cet exposé : cette « cruelle femme phallique »<sup>128</sup> est en dernière analyse pour Wertham une figure fasciste, futuriste et castratrice qui, lorsqu'elle rit des hommes faibles entourée de sa suite de filles / sœurs lesbiennes, soutient une propagande strictement anti-masculine. Une double « accusation » de lesbianisme et de misandrie qui a résonné dès les premières publications de Wonder Woman et à laquelle Marston a vite répondu (selon certaines sources à l'initiative d'Elisabeth) par un pied de nez, en accordant à son héroïne une expression favorite : lorsqu'elle est dans une mauvaise passe il lui arrive en effet de jurer en en appelant à la « *Great Héra* », mais le plus souvent Wonder Woman s'exclame « *Suffering Sappho !* », « Sappho la souffrante ! »

### **Les rebelles du fétiche**

Il y a un point sur lequel j'ai plus de mal à me désaccorder de l'analyse de Wertham : lorsqu'il fait de Wonder Woman une figure fétichiste.

Si je n'aborde pas ce terme comme le faisait le psychiatre (qui le met en rapport avec une éventuelle promotion par Marston de la pratique du bondage), je pense en effet qu'il touchait là — sans le vouloir c'est sûr — à quelque chose de la structure qui sous-tend

<sup>127</sup> F. WERTHAM, *Seduction of the innocent*, New-york, Mainroadbooks inc., 2004, p. 34.

<sup>128</sup> *Ibid*, p.101.

l'histoire même de Wonder Woman, si ce n'est de tout récit héroïque. Comme je viens de le dire, la princesse Diane est avant tout une enfant fétiche, figure façonnée d'argile qui éprouvera les plus grandes difficultés à échapper à l'emprise de son île maternelle pour s'envoler vers le pays des hommes. L'angoisse exprimée par Wertham face à cette figure féminine, m'avait permis, dans l'article cité ci-dessus, de le diagnostiquer du côté de ceux que je propose d'appeler les « rebelles du fétiche », et dont un des prototype pourrait être Paul de Tarse, qui pointait déjà du doigt une vierge de pierre bien connue (notamment chez Freud) sous le nom de Grande Diane des Ephésiens, là aussi pour en dénoncer la double séduction : à la fois spirituelle et mercantile. Si, comme j'ai tenté de le démontrer tout au long de mon travail de thèse, notre ambivalence à l'égard de la figure héroïque nous vient du fait qu'elle ne parvient jamais à incarner, sans que cela se sente ou que cela se sache, l'arbitraire du Signe, on comprendra que ses versions féminines puissent donner quelques sueurs froides à ceux qui, parmi les spectateurs s'avèrent un peu trop sensibles dans leur approche de la question de la castration. Autrement dit, une héroïne dira toujours un peu trop le rapport que pourtant toute figure héroïque entretient, en tant que tentative de médiation mythico-imaginaire, avec la castration prévue au contrat du fait symbolique.

Ce rapport, un joli petit mythe grec<sup>129</sup> l'illustre à la perfection : Pan, depuis sa montagne, voit passer Héraclès et Omphale et tombe fou amoureux de cette dernière. Il descend pendant que les deux amants s'arrêtent pour la nuit dans une grotte où, selon le jeu coquin qu'on leur connaît, ils s'amuse à échanger leur vêtements. Pan entre finalement dans la grotte plongée dans l'obscurité et avance à tâtons à la recherche de la belle. Il touche d'abord la peau du lion de Némée et fait demi-tour devant celui qu'il pense, en toute logique, être Héraclès. Il effleure finalement un bout de soie fine, et ravi d'avoir atteint son but, soulève prestement la jupe... Quel n'est pas sa surprise lorsqu'au lieu d'un joli manque phallique il tombe nez à nez avec le membre (que l'on imagine conséquent) du héros. Depuis ce jour, humilié, Pan a en horreur tous les vêtements et demande donc qu'on se présente à ses autels dans le plus simple appareil.

Pourquoi citer ici ce mythe ? Car c'est un mythe anti-fétichiste<sup>130</sup>. Qui illustre bien l'attitude de ceux qui s'en prennent à l'étoffe dont on couvre les héros à défaut de pouvoir s'en prendre à ce que l'on trouve en dessous. Les rebelles du fétiche vont toujours reprocher

---

<sup>129</sup> OVIDE, *Fastes* chant II.

<sup>130</sup> Voir l'analyse plus détaillée que j'en fais ici : K. POEZEVARA, « L'omphalos delphique. Apport psychanalytique à une hypothèse archéologique », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 101, n°1, 2020, p. 259-271.



à la trouvaille imaginaire le manque qu'elle était simplement censé devoir masquer. Au nom du malaise « au pays de la culture » ils vont incriminer « les coquillages multicolores »<sup>131</sup>, ceux-là même qui étaient censé le leur faire supporter. Le malaise.

### « C'est quand même chaud ! »

Je pense maintenant à un jeune lycéen rencontré au CMP qui associait à propos de l'homosexualité d'une de ses amies. Pour lui, ce serait « super difficile d'être gay ». D'ailleurs quand il est arrivé au lycée professionnel, et qu'il a vu qu'il n'y avait que des mecs, il m'explique avoir eu « peur de devoir devenir homosexuel » ... en effet, à ses yeux, être homo « c'est quand même chaud ! ». C'est comme au cinéma, où il a remarqué qu'il y avait de plus en plus d'homosexuels dans les films quoique jamais de « héros gay ». « Un héros gay qui serait un vrai héros ! Genre super balèze et tout, mais gay ». Et là il se fait songeur : « Ah ouais mais c'est chaud... Il faudrait qu'on voie le héros embrasser des mecs ! Oh non ! C'est trop chaud ! » Il frissonne et secoue la tête pour faire disparaître l'image. « C'est pas pareil avec les filles... dit-il. Enfin si, si c'est deux moches qui s'embrassent, noooooon, là aussi c'est trop chaud !! Alors que si c'est Beyoncé et Rihanna, là ! Là y'a pas de problème ! ». Il jubile et de mon côté, intérieurement je cite Freud : *a glance*, un regard. L'article sur *Le fétichisme* : « *La "brillance sur le nez" était à vrai dire un "regard jeté sur le nez" [...] fétiche auquel le patient conférait du reste à son gré cette brillance lumineuse particulière que d'autres ne pouvaient percevoir* »<sup>132</sup>. Il y avait quelque chose d'une lumière comparable dans l'évocation par ce jeune de la rencontre fantasmatique des deux divas. Des deux stars. Quelque chose d'également éblouissant, suffisamment pour l'aveugler provisoirement et lui permettre d'échapper à la confrontation d'une autre scène, plus chaude par bien des côtés.

C'est la collusion entre cet instantané clinique et le souvenir que m'a laissé le film *La vie d'Adèle* qui m'aura donné l'image séminale (pour reprendre un terme d'Eco) à l'origine de cet écrit. Moins le film en lui-même au final, que la polémique qui auréola sa sortie et son succès cannois. Pour moi-même j'ai d'ailleurs commencé par appeler cet article « le charivari des vagins en plastique » : souvenez-vous de la bataille par presse interposée entretenue pendant de longues semaines entre le réalisateur et ses actrices et de cette

<sup>131</sup> F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Le livre de poche, 2010, p. 119.

<sup>132</sup> S. FREUD, « Fétichisme », *Œuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, Puf, tome XVIII (1926-1930), p. 125.

demande de précision insistante de la part des journalistes qui ont finalement levé le voile sur le truc derrière les désormais fameux ébats cinématographiques d'Adèle Exarchopoulos et de Léa Seydoux. A la question pressante concernant le caractère simulé ou non des scènes de sexe, on a fini par apprendre que les actrices portaient des sortes d'étuis vaginaux, moulures siliconées plus vraies que nature. Ou pour citer *Télé loisir* : des « *prothèses de vagin, faites sur mesure, recouvertes de faux poils pubiens et peintes couleur chair. Tout ça grâce au savoir-faire du maquilleur Pierre-Olivier Persin* ». L'autre polémique a concerné les choix opérés par Kechiche, dans son adaptation de la bande dessinée originelle, *Le Bleu est une couleur chaude*. Choix parfaitement respectés par Julie Maroh, l'auteur de la BD qui dit lui avoir accordé une liberté totale... A aucun moment elle n'a critiqué le parti pris ou la vision propre au réalisateur, si ce n'est sur un détail qui est justement la forme prise par les scènes d'amour. Je cite un passage de son blog :

*En tant que lesbienne...*

*Il me semble clair que c'est ce qu'il manquait sur le plateau : des lesbiennes.*

*Je ne connais pas les sources d'information du réalisateur et des actrices (qui jusqu'à preuve du contraire sont tous hétéros), et je n'ai pas été consultée en amont. Peut-être y a-t-il eu quelqu'un pour leur mimer grossièrement avec les mains les positions possibles, et/ou pour leur visionner un porn dit lesbien (malheureusement il est rarement à l'attention des lesbiennes). Parce que — excepté quelques passages — c'est ce que ça m'évoque : un étalage brutal et chirurgical, démonstratif et froid de sexe dit lesbien, qui tourne au porn, et qui m'a mise très mal à l'aise. Surtout quand, au milieu d'une salle de cinéma, tout le monde pouffe de rire. Les hétéronormé-e-s parce qu'ils/elles ne comprennent pas et trouvent la scène ridicule. Les homos et autres transidentités parce que ça n'est pas crédible et qu'ils/elles trouvent tout autant la scène ridicule. Et parmi les seuls qu'on n'entend pas rire il y a les éventuels mecs qui sont trop occupés à se rincer l'œil devant l'incarnation de l'un de leurs fantasmes.<sup>133</sup>*

Elle conclut avec fournissant un lien vers une vidéo mettant en scène des lesbiennes (des vraies) dont on a filmé les réactions alors qu'on leur projetait des scènes de porno dit « lesbien ». Et les véritables lesbiennes de s'offusquer du caractère invraisemblable des pratiques mises en scène, signe d'une adresse résolument masculine. « C'est pas du tout comme ça qu'on fait ! » s'offusque l'une d'elle. Pour peu on se retrouverait presque face à une nouvelle version du mythe de Tirésias, avec un report de la question du plaisir féminin sur la seule population lesbienne, devenu l'ultime bastion du mystère de la jouissance au féminin.

<sup>133</sup> J. MAROH, "Le bleu d'Adèle", 27 mai 2013 [Article de blog]. Consulté sur <http://www.juliemaroh.com/2013/05/27/le-bleu-dadele/>

**Mademoiselle(s)**

C'est un autre film qui me permettra de faire le pas suivant, celui-là même qui me fit délaissier ma première idée de titre pour celui de *l'émergence* mise en question d'un éventuel *mythème lesbien*.

Comme *La vie d'Adèle*, *Mademoiselle* de Park Chan-Wook est un film adapté (par un homme donc) d'une œuvre littéraire rédigée par une auteure homosexuelle. Présenté lui aussi à Cannes le film est reparti sans prix et surtout sans avoir fait autant de vagues. Si les scènes de sexe n'ont rien à envier à celles mises en scène par Kechiche, la presse a unanimement salué la tension érotique qui s'en dégagait, sans jamais utiliser le terme qui toujours revenait pour décrire celles de *La Vie d'Adèle* : *la crudité*. Au contraire tous les critiques ont salué l'esthétique particulièrement léchée (sans mauvais jeu de mot) du film... Pour ma part, il aura en tout cas fallu ce recours à plus de sublimation et de contraste pour me permettre de finalement saisir ce qui jusque-là m'échappait de la structure du récit de Kechiche. Par bien des côtés *Mademoiselle* semble constituer une ré-imaginarisation à gros traits du complexe avec lequel composait plus crûment *La Vie d'Adèle*. C'est donc en toute logique lévi-straussienne que je me suis appliqué à interpréter l'un par le biais de l'autre.

Pour commencer (et pour légitimer en partie ma longue introduction rétroactive), on notera que la structure tricéphale de *Mademoiselle* n'est pas sans rappeler le faux triangle amoureux mis à jour par Eco dans sa lecture du mythe de Superman, à un détail près c'est qu'elle en renverse l'ensemble des termes : lorsque le vaudeville obsessionnel qu'engendre la trouvaille du mythème de l'*alter ego super-héroïque* empêche qu'advienne tout rapport sexuel (pour rappel, Lois Lane n'a d'yeux que pour Superman, qui lui ne peut s'offrir à elle que dissimulé derrière les lunettes peu séduisantes de Clark Kent), au contraire le complexe jeu de dupe de *Mademoiselle*, conditionne non plus l'échec mais bel et bien l'avènement d'une rencontre sexuelle, cette fois entre deux femmes. Si chez Superman vous avez une femme et un homme qui ne peuvent se rencontrer du fait de la secrète division de ce dernier entre deux *alter ego* que tout oppose, dans *Mademoiselle*, vous avez la rencontre amoureuse secrète de deux femmes que tout oppose mais qui dans le mouvement de cette union (qui porte bien son nom) finissent par se ressembler comme deux gouttes d'eau, rencontre que précipite et légitime la référence à un troisième terme masculin, strictement exclu de la scène.

En ayant recours à deux héroïnes si radicalement opposées — une riche japonaise, mélancolique et lascive, face à sa servante, trépidante fille des rues coréenne — et en ne laissant (par ses choix de mise en scène) aucun doute sur la pente *spécularisante* de leur relation (je pense à la scène préliminaire à la première rencontre sexuelle, où les rôles s'inversent et où c'est la maîtresse qui habille et coiffe — à son image — la servante, jusqu'à ce point où elles finissent par se tenir l'une en face de l'autre comme face à un miroir, avant de se déshabiller mutuellement dans une chorégraphie à la symétrie parfaite), en ayant recours à ces motifs résolument marqués, Park Chon-Wook grossit les traits et rend donc (au moins pour moi) plus visible une articulation déjà présente dans *La Vie d'Adèle*. Ceux qui ont vu le film de Kechiche se souviennent peut-être de ces deux scènes disposées en miroir, inédites par rapport à la BD, ces deux repas familiaux strictement antagonistes où d'un côté on sert un lourd plat de spaghettis bolognaise et de l'autre des huîtres arrosées de bon vin blanc, où d'un côté on peine à comprendre l'envie de stabilité salariale d'Adèle alors que de l'autre on disserte sur le risque que représente le choix d'une vie d'artiste. En dernière analyse, la question posée par *La Vie d'Adèle* ce n'est donc pas « Comment est-ce que deux femmes peuvent être ensemble ? » mais « Comment est-ce que peuvent l'être deux sujets issus de milieux sociaux si différents ? »<sup>134</sup> Et pour ce qui est du tiers masculin qui, malgré son éviction, légitime la rencontre de ces deux extrêmes qui finissent par s'unir dans la jouissance, il n'est pas à trouver cette fois dans le film lui-même (qui d'ailleurs se termine, contrairement à celui du coréen, sur l'échec de l'histoire d'amour), mais bien plutôt dans le discours quasi légendaire qui a été tenu sur le film lui-même et plus particulièrement sur son *making of*. Une façon, à mon sens d'expliquer la dérogation demandée et obtenue par le jury de Cannes pour que ce ne soit pas seulement Kechiche, mais le trio composé du metteur en scène et de ses deux actrices qui soit récompensé par la Palme.

### **Conclusion**

Pour résumer, je propose donc de repérer l'émergence d'un mytheme qui, en récupérant la scène lesbienne, nous promet une joyeuse réunion des contraires, une heureuse retrouvaille entre les pôles antagonistes de la paire dioscurique. Au moins le temps de la jouissance partagée (assurément dans ce mythe, il y a un rapport sexuel), la servante coréenne et sa maîtresse japonaise, la banlieusarde et l'artiste aux cheveux bleus, se trouvent réunies en une seule et même figure esthétique, qui sera monstrueuse pour certains et messianique pour d'autres... Et entre ceux que cette rencontre excite, ceux qu'elle

<sup>134</sup> Ce mytheme « émergent » n'est en cela pas si neuf que ça, puisque comme le rappelait Lacan, « qui ne sait, depuis que Platon l'a dit, que l'Amour est fils de Poros et de Penia ? ». J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VIII : Le transfert, (1960-1961)*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 149.

angoisse et ceux qui ironisent à son propos, commence dans la salle le grand charivari, le grand vacarme, comparable à l'ensemble de ces « rites tintamarresques »<sup>135</sup> qu'immanquablement les hommes ont mis en place chaque fois qu'il fallait marquer le coup, face à une union maritale inadéquate ou (ce qui du point de vue du mythe revient au même) une conjonction astronomique insolite. Autrement dit, *Le Soleil a rendez-vous avec la Lune* et à chaque éclipse c'est une nouvelle *Manif pour tous* !

Plus sérieusement, il faut s'interroger sur les raisons qui causent une telle émotion, et sur ce point je vais être à nouveau très Lévi-Straussien : si, comme il le posait (pas tout à fait en ces termes) dans *Histoire de Lynx*, la santé mythologique dépend du maintien d'un certain « déséquilibre dynamique »<sup>136</sup> entre des pôles signifiants opposés (le soleil et la lune, le masculin et le féminin, l'exogamie et l'endogamie, le Coyote et le Lynx, bien distincts chacun de leur côté), la conjonction de ces antagonistes sera toujours l'occasion d'une orgie ou d'une débâcle (ce qui pour certain revient au même). Pourquoi ? En dernière analyse, la rencontre des opposés qu'est-ce que ça signifie ? Ça signifie la chute, l'évanouissement, le déclin, de ce qui les maintenait à bonne distance. Ce qui brille par son absence (*a glance* !) au moment — angoissant pour certains, jubilatoire pour d'autres — de la rencontre c'est l'existence d'un objet censé assurer une fonction résolument inverse à celle du point de capiton, je veux parler d'un médiateur, d'un étai dont la rigidité devait nous assurer contre le risque de collapsus. C'est ainsi que l'on pourra interpréter la texture particulière donnée dans notre mythe lesbien à l'éviction du masculin qui, encore une fois, brillant par son absence, est mis en place de légitimer la rencontre. Légitimer, parce que c'est toujours à ça que servent en définitive les mythes.

En termes plus lacaniens on pourrait dire que la contrepartie à cet instant de jouissance qui se précipite au lieu de la rencontre (avant ça impensable), le prix à payer c'est l'aphanisis du tuteur phallique, celui-là même qui jusque-là maintenait tout ce beau monde à distance respectable et donc maintenait vif la portée du désir. Et c'est la marque de cet évanouissement qui provoquera les réactions différentielles : d'un côté vous avez donc les « rebelles du fétiche », avec parmi eux ceux qui, face à deux femmes enlacées, y verront toujours le signe d'une dégradation de l'étalon phallique (souvenez-vous Wertham

<sup>135</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit, Mythologiques tome 1*, Paris, Plon, 2009, p. 306.

<sup>136</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 2009, p. 13.

et son horreur des héroïnes phalliques castratrices), de l'autre côté ceux qui y trouvent de quoi soutenir leur désir (Marston et son goût du ménage à trois).

Pour conclure on pourra alors se reporter à la scène finale de *Mademoiselle*, qui articule élégamment une bonne part des points développés au cours cet exposé : les deux amantes sont en fuite, et malgré les douaniers ayant pour ordre d'arrêter toutes les femmes voyageant ensemble, elles parviennent à passer la frontière, au prix du travestissement de l'une d'elles. Enfin seules, elles se débarrassent des oripeaux masculins et l'ancienne maîtresse dégage un chapelet de boules de Geisha qui n'est pas sans rappeler l'instrument punitif avec lequel son terrible beau-père lui tapait sur les doigts quand elle était petite. L'instrument de dressage du corps devient, en changeant de main, source de volupté. Les corps s'emmêlent, la caméra se détourne. La lune, seule, surplombe la scène, l'image se fige et se transforme en estampe... L'image se transforme en estampe et je vous propose d'y voir plus qu'un simple détail esthétique, plutôt un ultime pied de nez du réalisateur qui, à n'en point douter, sait ce qu'il fait quand il finit donc par nous assimiler à celui-là même que les deux femmes tentaient (vainement donc) de fuir, à ce beau-père fétichiste que l'on avait vu tout au long du film en admiration béate devant sa riche collection d'aquarelles pornographiques.



**« LA POESIE N’EST PAS UN EXIL MAIS UNE PATRIE »**

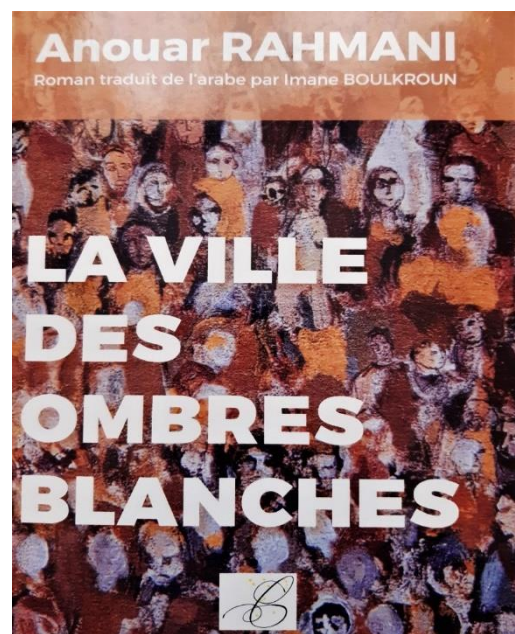
**ENTRETIEN AVEC ANOUAR RAHMANI A PROPOS DE « LA VILLE DES OMBRES BLANCHES »**

LIONEL LE CORRE

« *Quel effet ça vous fait d’être un problème ?* »

Cette question non formulée dont pourtant W. E. B. Du Bois<sup>137</sup> nous dit qu’elle hante toutes ses relations sociales même les moins racialisées, il convient de la poser également à l’écrivain et journaliste Anouar Rahmani, 28 ans, qui supporte, depuis de nombreuses années, l’acharnement du régime algérien.

Qu’on en juge ici : interdiction de quitter le territoire, vexations répétées contre lui et ses proches, interrogatoire plusieurs heures durant au commissariat de Tipaza... Ses livres publiés au Caire sont interdits de diffusion en Algérie pour « blasphème » et « atteinte à la religion ». Ainsi, lors du Salon International du livre d’Alger en 2017, un représentant du ministère de la culture, accompagné de policiers, a fait saisir ses livres<sup>138</sup>. Enfin, son implication dans le *Hirak* — mouvement populaire qui ébranle depuis plus d’un an le régime algérien — lui vaut d’être poursuivi pour « outrage aux corps constitués ». Sous le coup d’une peine de prison, son procès est actuellement suspendu pour cause d’épidémie à COVID-19.



<sup>137</sup> W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, Paris, Editions La Découverte, 2007, p. 9.

<sup>138</sup> R. MOUSSAOUI, « Algérie. Anouar Rahmani, une plume contre l'inquisition », *L'Humanité*, jeudi 20 février 2020, en ligne : <https://www.humanite.fr/algerie-anouar-rahmani-une-plume-contre-linquisition-685007> ; voir aussi : A. TAÏA, J.-Ph. CAZIER, « Pour Anouar Rahmani », *Diacritik*, 15 février 2020, en ligne : <https://diacritik.com/2020/02/15/abdellah-taia-pour-anouar-rahmani/>



Que peut bien écrire Anouar Rahmani qu'il paye d'un prix si élevé ? Les causes qu'il soutient impressionnent : défense des droits humains, des droits des minorités religieuses, des droits LGBT+ – il a été le premier en Algérie à réclamer le mariage pour tous ; mais aussi, soutien aux familles de disparus de la décennie noire ou aux berbérophones (Amazigh) dans leur combat identitaire, etc. Alors pourquoi s'obstiner quand tant d'autres, de lassitude en reniements, renoncent à porter les luttes affines ? Réponse d'Anouar Rahmani : « *J'écris pour crier* ». Et criant, il incarne surtout le désir d'une génération, la nouvelle, qui, de ce côté-là d'une Méditerranée devenue cimetièrre, n'accepte plus le joug suppliciant et l'indifférence ingrate d'une société qui ne la reconnaît pas.

**Lionel Le Corre : *La Ville des ombres blanches* est l'histoire d'un retour sur la terre natale : cinquante ans après l'indépendance, Jean-Pierre rentre à Alger et écrit son propre roman où il évoque la vie d'avant l'exil. Ton roman est dédié au poète Jean Sénac. Dans sa *Lettre à un jeune Français d'Algérie*<sup>139</sup> en 1956, Sénac s'adresse aussi à un autre Jean-Pierre dont on ne connaît que le prénom. Ton projet n'est-il pas de donner vie à ce Jean-Pierre dont la jeunesse et les amours sont retracées au fil du roman ? Peux-tu nous rappeler qui était Jean Sénac, son importance pour l'Algérie et la leçon qu'il lègue ?**

Anouar Rahmani : Oui, certainement, je voulais donner une vie nouvelle à Jean Sénac / Yahia Louahrani - son nom de résistant — l'un des constructeurs de la révolution pour l'indépendance en Algérie, un poète qui a tant donné à son pays et qui n'a rien reçu. Un homme engagé qui a choisi d'être Algérien et qui a défendu la cause nationale. Mais à la fin, il a été trouvé mort dans la cave où il vivait, tué par un régime qui a tout fait pour l'effacer de la mémoire du peuple algérien parce qu'il était homosexuel.

Jean-Pierre, c'est effectivement le Jean-Pierre de Jean Sénac. Je voulais écrire une biographie mais je n'avais pas assez de matériel car en Algérie, on a effacé les traces de Jean Sénac. D'habitude, on efface les traces du crime, ici c'est une victime qui a été effacée... on ne veut pas faire de Jean Sénac une victime. J'ai donné un corps à Jean-Pierre pour qu'il ait une chance de se défendre, de parler de lui et, bien sûr, il y a une proximité entre Jean-Pierre et Jean Sénac... c'est mon cadeau à Jean Sénac.

---

<sup>139</sup> J. SENAC, « Lettre à un jeune Français d'Algérie », *Esprit*, n°3, mars 1956, p. 335-339.

Je voudrais rappeler une phrase que Jean Sénac a prononcée, à la radio algérienne, après l'indépendance : « Ce pauvre corps aussi / Veut sa guerre de libération »<sup>140</sup>. A la suite de ça, il a perdu son travail et sa maison. Il a évoqué la question de la liberté du corps après l'indépendance. C'est un moment très important car cette philosophie évoquée par un Algérien qui appelle à la libération des corps, c'est un fait primitif, basique... mais cette idée de la libération des corps, c'est une nécessité. Cette parole résonne encore aujourd'hui car l'Etat algérien a lutté contre la libéralisation des corps par le contrôle politique. Dans le roman, j'ai utilisé un lexique très courant en arabe, banal, volontairement non littéraire, j'ai nommé les choses par les mots qu'utilisent les Algériens. J'ai été très direct, très sexuel, par exemple lorsque je raconte la naissance de la sœur de Jean-Pierre... J'évoque aussi la liberté avec des mots de tous les jours ou des choses qu'on ne peut pas dire dans la littérature arabe — chier par exemple — où on a affaire à des personnages supérieurs à la nature. Mais pas mes personnages, ce sont des êtres humains à part entière... je n'aime pas masquer, couper l'être humain en morceaux pour qu'il soit beau. Je préfère une littérature naturelle plutôt que parfaite.

J'ai essayé d'évoquer la sexualité comme étant un fait lié à l'histoire de l'Algérie. Les Algériens ne sont pas des robots et la sexualité est importante dans la vie des personnes. Or, l'Etat algérien a tout fait pour massacrer la vie sexuelle des Algériens, hétéros comme homos. C'est un contrôle très fort, c'est une guerre contre la nature, l'Etat veut des enfants ou des anges, c'est une relation de type patriarcal. Les seuls qui jouissent ce sont ceux qui dirigent l'Etat.

**L. L. C. : J'ai noté également que tu es né le 9 mars 1992 et que tu as publié *La Ville des ombres blanches* en 2016. Or, Jean-Pierre est né le même jour que toi en 1938. Autrement dit, à peu de choses près, au moment où tu publies ton livre sur un retour d'exil, tu as le même âge que ton personnage lorsqu'il quitte l'Algérie... quel est ton lien avec le héros du livre ?**

A. R. : Jean-Pierre c'est un peu moi aussi, avec son amour, ses rêves, ses idées, sa bouche. C'est moi avec mes envies et ma vision de la vie : je déteste le racisme et j'aime la

---

<sup>140</sup> J. SENAC, *Œuvres poétiques*, Actes Sud, 2018, 840 p.

différence, la diversité. Comme Jean-Pierre, je danse seul chaque nuit dans ma chambre et, moi aussi, j'attends l'amour depuis ma fenêtre.

Quelle est la valeur de ce signal ? J'ai écrit ce roman avec ma force d'âme. Jean-Pierre est le premier et le seul personnage à avoir le même jour de naissance que moi. Il dit, il fait et il a vécu des choses que je voulais vivre... ce n'est plus Jean-Pierre, mais Anouar. Il est en contradiction avec sa société et sa terre. On a les mêmes envies, les mêmes sentiments, les mêmes idées. Je pense que Jean-Pierre est une fusion entre Anouar et Jean Sénac... lui a été effacé du passé algérien, moi, du présent.

**L. L. C. : « La poésie n'est pas un exil mais une patrie ». Cette phrase très forte, très belle caractérise ton écriture à la fois lyrique, poétique et politique... en quoi la poésie est-elle un acte politique, particulièrement dans ce roman où tu multiplies les références à l'indépendance algérienne : le Mémorial du martyr, la rue d'Isly, etc. ?**

A. R. : En plus d'être écrivain et journaliste, je suis poète aussi, et il est clair que lorsque j'écris des romans, je dessine un personnage, je rentre dedans et je m'oublie, mais je refuse de le faire pour écrire, pour le plaisir de le faire. Pour moi, l'écriture n'est qu'un engagement, une patrie qu'on construit pour vivre et non pour fuir. On invente la littérature et on survit avec. Moi, j'ai toujours un message à transmettre, j'écris pour crier.

L'écriture n'est pas seulement un art sensuel, c'est un art politique. C'est une façon d'intégrer l'écrivain dans le processus historique où il vit. C'est obligatoire et nécessaire pour le développement de la conscience sociale ou personnelle. L'écriture est liée à ce qu'on vit. Ce n'est pas seulement un imaginaire qu'on construit, encore que cet imaginaire soit déjà collé à ce qu'on voit, ce qu'on pense, ce qui nous entoure. On ne peut pas imaginer une couleur qui n'existe pas. On écrit sur ce qu'on a déjà et on le formule. L'écriture permet de modifier ce qui est déjà en quelque chose de plus actuel, en quelque chose qui apporte un peu plus de liberté. Donc, je pense que l'écriture n'est pas un fait indépendant car on vit dans un monde très politique... on ne peut pas le négliger. La poésie n'est pas un refuge où on peut se sauver. C'est un lieu où on grandit, on vit, on se construit. La poésie n'est pas un complément circonstanciel de lieu mais d'existence... On n'écrit pas pour prouver notre existence mais pour exister.

Le message politique du roman est triple. J'ai parlé des trois tabous détestés par la société algérienne : la religion, la politique / l'histoire et le sexe. Par mon roman, j'ai essayé de faire revivre les questions oubliées en Algérie... Ces pages où Jean-Pierre raconte son histoire, ses souvenirs, son enfance à Alger avant l'indépendance, ce qui a existé, ce qui n'existe plus aujourd'hui, qui a été effacé des mémoires, les choses qui devraient être plus faciles à vivre. Par exemple, les Pieds-Noirs, ces Algériens d'ascendance européenne, ont été effacés de l'histoire de l'Algérie. On a effacé leur appartenance à l'Algérie par un fait politique. Or, pour moi, celui qui est né en Algérie, qui y a vécu, est Algérien quels que soient les tressauts de l'histoire... le souvenir est le meilleur attachement à une terre. Les Pieds-Noirs et les Harkis qui le veulent, devraient retrouver la nationalité algérienne car ils n'ont jamais cessé d'être Algériens. Être Algérien c'est avoir un sentiment d'appartenance à l'Algérie. Je ne crois pas aux frontières. C'est imaginaire, elles sont créées par l'homme. L'humanité n'a pas à être condamnée par des frontières imaginaires. Dans le roman, Jean-Pierre, né de parents français, reste Algérien car il a combattu pour l'Algérie mais il l'a quittée en juillet 1962. Comme Franz Fanon ou Maurice Audin qui ont aussi combattu pour l'Algérie. Jean-Pierre a beaucoup d'amour pour l'Algérie et il reste Algérien même s'il a dû fuir. On ne peut pas effacer l'appartenance à une terre par un fait juridique ou politique. C'est naturel l'appartenance à une terre, la nature est supérieure aux hommes.

Mon roman est aussi une critique du régime algérien qui s'est construit sur des bases racistes, sexistes et religieuses... toute cette méchanceté est présentée comme de la bonté... le régime algérien a su convaincre les Algériens que cette méchanceté était le bon chemin et la bonne voie pour construire une Algérie nouvelle... or, c'est un mensonge établi sur une base falsifiée.

**L. L. C. : La nature est très présente dans *La Ville des ombres blanches*. Dès les premières pages, le héros se rend au jardin d'Essai à Hamma. Cette scène condense le thème du roman car ce jardin où furent acclimatées les plantes les plus utiles au projet colonial, c'est au fond l'histoire de Jean-Pierre, fils de colons qui s'acclimateront à la terre algérienne jusqu'au déracinement de l'exil... pourtant, écris-tu, Jean-Pierre est plus Algérien que les traîtres et les opportunistes qui jouissent de la révolution... Tu proposes donc une théorie complexe de l'identité où ce n'est pas celui qui dit qui est ...**

A. R. : Ce n'est pas complexe de vivre sa diversité, l'homme est divers par nature ou par choix, et c'est une liberté, une bénédiction de voir le monde par une vision démultipliée. Je le redis : Jean-Pierre est Algérien, comme tous les autres, et ici, j'évoque la question des Pieds-Noirs Algériens qui étaient et resteront toujours, pour moi, des Algériens. Personnellement, je défends l'idée de permettre aux Pieds-Noirs d'avoir le droit à la nationalité algérienne. La peur n'est pas un argument pour les empêcher d'accéder à leur identité algérienne, la majorité de ceux qui ont quitté l'Algérie, l'ont quittée par peur de l'autre et de sa vengeance.

Je ne suis pas nationaliste, je suis universaliste. C'est pourquoi je dis qu'un Etat c'est toujours un projet à renouveler, en transformation, comme on dit qu'on ne peut pas se baigner dans la même rivière deux fois... L'Etat désigne à la fois l'organe juridique d'un peuple sur un territoire donné et aussi une manière d'être comme lorsqu'on parle de l'état des choses... c'est une situation qu'on vit, un événement qui passe dans notre vie. Or, l'Etat ne vient pas avant l'être humain et l'Etat doit changer avec la naissance de chaque être humain car, de fait, cela le transforme. Il doit s'adapter en permanence. Donc, c'est toujours un nouvel Etat. C'est pourquoi le régime actuel n'a rien à voir avec l'Algérie du passé. Il y a aussi une Algérie juridique qui se transforme pour arriver à contenir ses habitants... d'où le recours aux deux sens du mot Etat...

**L. L. C. : L'homosexualité est très présente dans ton roman : il y a les amours tumultueuses de la pianiste, Melle Nancy, le rêve érotique de Jean-Pierre qui décrit une scène de masturbation collective entre camarades... il y a aussi une esthétique très proche des artistes Pierre et Gilles (p. 118). Mais, ce qui retient l'attention c'est l'histoire d'amour entre Jean-Pierre et Khaled, son ami d'enfance qui devient l'un des martyrs de l'indépendance algérienne... Là aussi tu proposes une théorie complexe puisque, premièrement, Jean-Pierre, pour se faire aimer de Khaled imagine devoir se travestir en Sarah ; deuxièmement, en trouvant l'amour avec Khaled, c'est finalement l'amour de son père mort qu'il retrouve...**

A. R. : Jean-Pierre est un homosexuel qui aime un certain Khaled, un arabe, par hasard. Albert Camus a choisi de tuer un arabe, par hasard. Kamel Daoud, lui a donné une vie, moi, je l'ai aimé. Je lui ai donné une chance de faire son *coming out*. Un arabe, un Algérien, un Berbère, un Français, tout le monde a le droit d'aimer et d'être aimé. Jean-

Pierre et Khaled sont deux visages d'une seule vérité naturelle : on peut tous aimer, par hasard, par choix, par coïncidence ou par mémoire... l'amour c'est un droit, même dans les moments de guerre.

La mentalité algérienne a perdu son aspect émotionnel et artistique... l'amour n'est pas abordé comme tel, directement... comme si on avait peur de l'amour, d'écrire sur l'amour. Les auteurs qui abordent l'Algérie de façon historique l'abordent de façon très violente, comme si l'Algérien était un être coincé dans un seul angle, barré par des barrières de fer, très limité. Dans l'imaginaire algérien, on n'a pas le droit d'aimer et d'être aimé, l'arabe c'est un être qui tue. Or ce sont avant tout des êtres humains... tous les Algériens sont multiples, variés, avec une très grande capacité d'aimer. C'est donc très important de dessiner un personnage qui peut se masturber, baiser, aimer, s'habiller en femme. C'est lui donner une nouvelle liberté à cet être emprisonné. Mon but, c'est de casser le mur des semblants pour voir la réalité. Donc, écrire de cette façon directe, forte, sans limiter le langage, c'est une force de frappe contre le mur des convenances, ces murs, ces frontières, ces prisons qui nous entourent. Je suis Algérien et je dis que je ne suis pas emprisonné, limité, donc j'ai le droit d'aimer, de boire, de lire le journal, de me masturber, de baiser, d'avoir une opinion... d'exister.

Dans le roman, Jean-Pierre ne se déguise pas pour recevoir l'amour de Khaled. Il se déguise chaque nuit, dans sa chambre, pour son propre plaisir... et soudain, Khaled le surprend... Jean-Pierre a honte, il ne sait pas quoi faire... il se présente comme Sarah, son déguisement lui sert à se sauver. Il a peur du rejet de Khaled, pourtant Khaled sait bien que Sarah, c'est Jean-Pierre. Mais comme Khaled espère être aimé il accepte ces conditions. D'une certaine façon, lui aussi se déguise devant Jean-Pierre en faisant semblant de croire en Sarah, de lui exprimer son amour alors qu'au fond Khaled est amoureux de Jean-Pierre. Devant Jean-Pierre déguisé en Sarah, Khaled camoufle son amour pour Jean-Pierre. Ce sont deux joueurs qui font semblant... C'est Khaled qui le premier, est amoureux de Jean-Pierre... il n'a pas trouvé l'occasion, il le guette à sa fenêtre, il attend, il espionne Jean-Pierre... Quand il le voit déguisé en femme, il a le courage de franchir toutes les limites : celle de la fenêtre qui les sépare et celle de l'interdit que représente l'amour entre deux hommes auquel il accède en faisant semblant... ensuite Khaled danse avec Sarah/Jean-Pierre, c'est une scène innocente, un amour pur... Jean-Pierre est très heureux alors car il ressent auprès de Khaled une protection paternelle. Il n'a pas connu d'autres affections masculines après la mort de son père... et là avec Khaled, il retrouve cette protection qui lui donne de la

force, un modèle... donc pour lui, l'amour pour Khaled est aussi l'amour d'un fils pour son père... comme un *sugar daddy*... parfois le langage gay utilise le lexique paternel pour dire l'amour entre hommes... il y a un manque d'affection paternelle chez une partie des gays. Jean-Pierre se sert du lien au père pour trouver l'amour comme un *sugar daddy*... d'ailleurs Khaled est plus beau que lui, plus fort, plus grand. La base primaire de l'amour de Jean-Pierre c'est son père. Dans mon autre roman, *Dieu pisse debout*, le lien au père passe par son meurtre : le héros tue son père pour pouvoir aimer.

J'ai commencé à écrire *La Ville des ombres blanches* en 2015, j'avais 22 ans... je ne l'ai pas fait comme un professionnel, j'ai juste essayé d'écrire un roman... Les critiques ont dit que c'était un livre vulgaire parce que j'utilise la langue parlée par les Algériens pour parler de sexe ou de dieu.

Concernant le couple lesbien formé par Melle Nancy et son amie, je voulais varier les orientations sexuelles dans le roman... montrer toutes les orientations. Mais on trouve aussi dans le roman l'amour fort des parents de Jean-Pierre... Avec le personnage de Melle Nancy, je voulais aussi donner une chance au corps féminin d'apparaître homosexuel. L'appréciation du corps masculin ne se fait pas aux dépens de la beauté du corps féminin. Les deux sont appréciables. Ce n'est pas nécessairement une décision radicale d'être homosexuel, on peut apprécier la beauté de l'autre sexe car la beauté n'a pas de sexe.

**L. L. C. : En quoi la lecture de *La Ville des ombres blanches* peut-elle éclairer le lecteur français sur le *Hirak* qui depuis un an secoue l'Algérie ?**

A. R. : Que l'Algérie n'est pas seulement une terre de l'histoire passée, mais aussi du présent et de l'avenir. Mon histoire avec le régime algérien peut résumer la manière dont l'Etat algérien se comporte avec son peuple... ça donne une image claire du régime algérien : nous ne sommes que des êtres mineurs, même si on est intellectuel ou âgé et avec de l'expérience... nous restons des enfants pour eux. Ce régime regarde son peuple avec mépris. Il méprise l'intelligence de son peuple. Il limite cette intelligence et l'enferme dans un cadre religieux et militaire. C'est un crime contre l'Etat car, ainsi, ce régime arrête le processus d'avancement des mentalités et le développement du cerveau social. Le régime fait ça par volonté... c'est vexatoire... au fond, le régime veut garder le peuple algérien

sous la formule de l'indigénat... des indigènes qui ne pensent qu'à se nourrir au jour le jour ou qui se demandent où ils vont dormir cette nuit... le régime veut que ce soit là les seules questions que se posent les Algériens.

Or, les artistes et les écrivains sont une chance de soulever d'autres questions, et de proposer des réponses nouvelles... c'est comme ça que les sociétés avancent... c'est seulement ainsi qu'on pourra faire une Algérie qui n'a jamais existé car elle a été écrasée. Donc, je dis que l'Algérie est toujours colonisée... sous la garde d'un régime qui garantit seulement sa reproduction. Ce qui s'est passé avec moi est porteur de vérité : comme moi, il y a des Algériens porteurs d'un héritage arabo-musulman et qui sont aussi de plain-pied dans la modernité... je défends la diversité des droits humains... donc ça peut aussi contribuer à modifier les stéréotypes des Européens sur le monde arabo-musulman... je demande, par ce roman, le droit à ma société d'exercer son droit à l'intelligence, de penser, d'avoir des écrivains, des philosophes. C'est un droit plus important que le droit à l'indépendance car l'individu est plus important que l'Etat ou toute autre plateforme politique... l'être humain est un fait réel, l'Etat n'est qu'un fait juridique.

Alger - Paris, mars 2020.

**Ouvrages, nouvelle et articles disponibles en français :**

- *La Ville des ombres blanches*, Loudun, Editions Cédalion, 2019, 145 p.
- *Le Loup cornu*, Rennes, Editions Tirage de tête, 2019, 22 p.
- *Le Fils de pute : maman est en train de mourir*, 2017, en ligne : [https://issuu.com/anouarrahmani7/docs/maman\\_est\\_entrain\\_de\\_mourir\\_anouar](https://issuu.com/anouarrahmani7/docs/maman_est_entrain_de_mourir_anouar)
- *Espoir. Chroniques, articles, interviews*, 2017, en ligne : [https://issuu.com/anouarrahmani7/docs/livre\\_espoir.docx](https://issuu.com/anouarrahmani7/docs/livre_espoir.docx)



## PSICOANÁLISIS Y ESCRITURA. PRIMERA PREGUNTA

DR GUILLERMO BATISTA

Viviana Rosenwit : ¿Por qué cree que el psicoanálisis presenta una relación tan estrecha a la escritura?

Su primera pregunta, nada más en su forma de enunciarla, plantea problemas a reflexionar de primer orden. Su pregunta, es más bien una interpelación a que dé cuenta de las razones que explicarían "un hecho evidente"; pero en realidad tiene la virtud de mostrarnos que, en psicoanálisis, pocas cosas son "evidentes". Pueden parecerlo si nos dejamos parasitar por nuestra jerga, arrogándonos al cómodo marasmo de compartir un conjunto de significantes que, sin reflexionar demasiado, nos conforta en una suerte de tibieza grupal. Esto, para mí, es un hecho, que plantea muchos problemas; no siempre hablados abiertamente. En la temática que nos ocupa, lo abordaremos en relación a la distinción entre un "estilo grupal" y un "estilo individual". Efectivamente, ¿a quién, en nuestro medio, se le ocurriría negar la afirmación de la estrecha relación entre la escritura y el psicoanálisis.? Resulta algo ya asimilado y adquirido en el automatismo significativo de nuestros intercambios. La simpleza de su pregunta nos obliga a despabilarnos de esta cómoda inercia y, al tratar de responder, nos percatamos de que, no solamente no es evidente, sino que puede ser hartamente complicado hacerlo. Lacan no pudo haberlo dicho en forma más clara que en su Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma: *"Escribir para nada es la misma cosa, no se parece en nada al decir, el psicoanálisis es algo muy diferente a los escritos"*<sup>141</sup>. Se está refiriendo a sus escritos, a lo que califican como "residuo de mi enseñanza", vale decir : como un resto.

Creo que ante un interrogante en psicoanálisis, el método que reditúa, es ir a escudriñar primero cómo se planteó el problema en y para Freud, ya que cualquier

---

<sup>141</sup> J. LACAN, « Le symptôme », *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1985, n° 5, pp. 5-23.

problemática que plantea esta disciplina siempre encontrará un lugar inaugural en el deseo de su inventor. Desde la primera vez que lo leí, siempre me ha impactado el comentario de Freud en el comienzo del comentario del historial de Elisabeth Von R.:

*No siempre he sido exclusivamente psicoterapeuta. Por el contrario, he practicado al principio, como otros neurólogos, el diagnóstico local y las reacciones eléctricas, y a mí mismo me causa singular impresión el comprobar que mis historiales clínicos carecen, por decirlo así, del severo sello científico, y presentan más bien un aspecto literario. Pero me consuelo pensando que este resultado depende por completo de la naturaleza del objeto y no de mis preferencias personales.<sup>142</sup>*

Me resulta extraordinario, en primer lugar, como a cualquier analista, estoy en el derecho de tener la impresión que al concatenar "la sorpresa", "el consuelo" y el "no de mis preferencias", estamos ante una espléndida "negación"; tanto más cuando pienso en la ardiente pasión de Freud por la literatura, su proverbial prodigalidad epistolar y en su análisis hecho por correspondencia en el que sus interpretaciones encuentran sostén en mitos y construcciones literarias; pero eso queda ahí, en una mera impresión personal. Lo importante es que Freud constata que su invención, que se despliega en un dispositivo de palabras, resulta inefable, no transmisible a otros, sino se recurre al registro de la escritura; y no a cualquier tipo, sino a aquella cuya matriz es la ficción. ¡Cómo no ver al Lacan freudiano! (la verdad tiene estructura de ficción, el matema, forma de escritura, indispensable para la transmisión de la experiencia).

Me gustaría ir formalizando la respuesta a su pregunta por otro sesgo freudiano: el sueño. Así, no me parece abusivo decir que, al principio, para Freud, la clínica está estrechamente ligada a la lectura: descifrar las letras de sueño, constatar que poseen una estructura de frase; leer el sufrimiento escrito, como síntoma, en cuerpo; en fin, se trataría de "saber leer" lo que prefigura su descubrimiento, saber leer el deseo inconsciente articulado en el sueño. Me gustaría hacer algunos comentarios sobre el capítulo VI, del texto *La Interpretación de los sueños*, titulado en español "La elaboración onírica" y en francés "El trabajo del sueño". Desde un ángulo técnico y teórico un sueño es ante todo su relato, vale decir es una palabra vectorizada que busca su destino (esquema L), el sujeto se dirige a sí mismo un mensaje que únicamente puede recibir a través del circuito del otro; de este artificio estructural es que se trata en el capítulo referido (artificio operativo en el neurótico,

<sup>142</sup> S. Freud, « Etudes sur l'hystérie », *Œuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, Puf, 2009, p. 154-206.

el cual no funciona en el sujeto psicótico, de ahí su conocida pregnancia a la escritura que inscribe o en las paredes del asilo, o en cuadernos que se apilan en el consultorio o que, rara vez, terminan en un Ulyses). Creo que a la palabra "elaboración" o "trabajo" del sueño podría dársele el sentido de escritura, sobre todo si nos las vemos con el registro de la condensación o la metáfora. De esta forma señala Freud haber sido el primero en introducir un *"nuevo material psíquico, el contenido latente del sueño"* (en relación al contenido manifiesto). Freud nos presenta lo que podríamos llamar su algoritmo — de ahí la connotación de escritura en un sentido matemático, científico — C. Manifiesto\C. Latente.

¿Qué nos dice Freud de su fórmula?, señala que el contenido manifiesto es una transcripción del pensamiento del sueño que deforma su expresión original; de ahí la necesidad de una traducción del contenido manifiesto el cual se presenta como un jeroglífico, deformando los pensamiento y signos del contenido latente y añade: *"incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer tales signos dándoles el valor de imágenes pictóricas y no de caracteres de una escritura"*. Vemos así la ambigüedad del sueño: se trataría de un lenguaje transcrito que amerita una traducción para revelar su sentido; en este capítulo Freud lo dice con todas sus letras: es una escritura jeroglífica que encierra un enigma que solo será revelado si se sabe leer en un sentido gramatical. Conclusión: en el sueño, en tanto relato hablado, encontramos lo oral, el decir, y lo escrito intrínsecamente anudados; esto tiene, a mi juicio, un peso técnico enorme en la práctica ya que es a partir de su dimensión de escritura donde se puede autorizar cualquier interpretación por parte de analista; es la esencia del equívoco como interpretación ya sea gramatical, homofónico o lógico. Aquel que se haya analizado en una lengua que no sea la materna, creo que puede ser más sensible a este hecho. Lacan retomará esta imbricación capital entre el lenguaje oral y la escritura; hasta donde sé es el Seminario *"De un discurso que no fuese un semblante"*, donde enuncia de la forma más taxativa:

*Que el sueño es un jeroglífico no es lo que me hará demostrar ni por un instante que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Solamente es un lenguaje en medio del cual aparece un escrito.*<sup>143</sup>

Lacan mantiene su tesis clásica sobre el inconsciente, pero introduce lo escrito en el corazón del mismo. Esta cita de Lacan me evoca a una analizante quien relata con

---

<sup>143</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, Le Seuil, 2006.

frecuencia una pesadilla repetitiva que posee un guión bastante fijo; no puedo dar los detalles del mismo, pero es una pesadilla que Freud llamaría "*típica*", comporta elementos sexuales y traumáticos que, hasta este momento de su análisis, coagulan el goce de este sujeto, en donde también hay francas tendencias transgresoras, que lo anudan al síntoma que la hizo entrar en análisis. Habría que aclarar que en Venezuela el pensamiento mágico religioso y esotérico forma una tupida malla de creencias en la población, aun en personas cultas, lo cual es el caso de este sujeto; ella, invariablemente, después de relatar la pesadilla añade: "*lo que más me angustia es que sé que está escrito*". En español y en francés cuando se dice que "*algo está escrito*" (sobre todo para alguien cuya constelación significativa está repleta de este folklore localista) implica la casi absoluta certitud de que ése será su destino. Para mí es un hecho que ciertas formaciones culturales, pueden tornar mucho más viscosa la fijeza del sujeto a su fantasma. Este caso en particular me ha hecho reflexionar en "*eso que está escrito en medio del sueño*"; esta analizante me está enseñando de qué se trata, de la escritura indeleble de su goce, en el sentido de la estructura, y enarbola el blasón de su destino. Esto me hace pensar en los sueños transferenciales del Hombre de las Ratas, su vínculo a la muerte y a su destino. En todo caso, la paradoja aquí es total ya que se trata de la escritura de un goce, por lo tanto de Real, que, aunque pasa por el decir, queda fuera del alcance del significante.

## PSICOANÁLISIS Y ESCRITURA. SEGUNDA PREGUNTA

DR GUILLERMO BATISTA

Viviana Rosenwit : Ya que usted trae el tema, me gustaría que despliegue un poco más acerca de ese "decir imposible" y su relación a la escritura. Invertiendo la cuestión planteada, ¿no será que el decir se sostiene en una escritura imposible de cernir ?

Creo que su pregunta apunta a un problema muy preciso y, además, estrictamente clínico. La reformulación que usted realiza de la premisa inicial de trabajo, pienso que debería tomarse como la reorganización de una proposición y ser desplegada bajo la luz de un análisis según las categorías de la lógica modal. Es un enorme logro de Lacan, a mi juicio, el haber imbricado la lógica formal (estructuración de lo particular y lo universal) con la categorización fáctica y semánticas de la lógica modal; para ésta, una proposición cierta se dilucida en relación a sus modulaciones semánticas con respecto a un hecho. Es un ejemplo del genial estilo barroco de Lacan: poder armonizar el abstraccionismo de Aristóteles con el áspero empirismo de Wittgenstein, en su esfuerzo de esclarecer la lógica de la cura, la cual acontece en un registro fenoménico, en ocasiones bastante aparatoso y variopinto. Esta es la veta que le encuentro a su pregunta, nos invita a dilucidar el entramado entre el decir y la escritura en relación a un hecho; abriéndonos los engranajes lógico - semánticos de lo necesario, lo posible, lo contingente y lo imposible. Como decía, estas herramientas conceptuales son una brújula invaluable en la abigarrada fenomenología de la experiencia; grosso modo, pienso que lo necesario (lo que no deja de escribirse) lo encontramos en el síntoma articulado al automatismo de repetición (automaton), lo posible (lo que deja de escribirse) es consustancial al carácter discontinuo de las formaciones del inconsciente, lo contingente (lo que deja de no escribirse) emerge en el espanto de lo imprevisto, de la sorpresa, de lo cual los neuróticos nos defendemos, como podemos, con la ilusión de Otro consistente, gracias al tamiz del fantasma y al goce

que éste condensa; y lo imposible ( que es el corazón de su pregunta, no deja de no escribirse) qué puede hacer que el sujeto hable, ame, odie, escriba, copule, mate o enloquezca, pues es fítere y producto de la más radicalmente "incernible" de las escrituras: aquellas que den cuenta de la proporción sexual, que no existe. Esta es una de sus caras, Lacan aisló al menos cinco caras de lo Real; una de ellas, la *tuche*, el encuentro, puede, y de hecho lo hace siempre, poner a trastabillar es decir; hecho de inmensa relevancia clínica, pues es el goce que ata la angustia a la palabra ante algo que no tiene escritura cernible.

Una pequeña viñeta clínica para intentar ilustrarlo: a una hora ya tardía, recibo una llamada de un hombre, con voz crispada y sollozante, quien, después de un rato de balbuceos incomprensibles, logra hacerme entender que quiere una cita, No lo tomé por un bromista de mal gusto, o algo peor, pues quien le dio mi número era alguien de fiar, Le pedí que tomara un taxi y que viniera al consultorio de inmediato. Entre sorprendido y contrariado cuelga; en media hora se presenta un hombre maduro en un estado calamitoso: lívido, tambaleante, sudoroso, con el respirar entrecortado de quien retiene el llanto por pudor, impidiéndole, a su vez hablar. Después de hacerle varias preguntas, al percatarse de que solo oíría un "*no se qué me pasa*", dicho con un tenso decoro que hacía cada vez mas inverosímil la situación; me aseguró de que no hubiese una condición de urgencia orgánica, el contacto físico lo comenzó a calmar un poco. Se trataba de un estado de angustia masiva. Después de una fuerte dosis de ansiolíticos y media caja de cigarrillos, recobró la compostura y, visiblemente avergonzado, atropellándose en disculpas por la hora, las molestias, quería irse. Se le dijo calurosa pero firmemente que no, que deseaba saber qué lo había puesto en ese estado. Me detengo en los detalles un tanto dramático-teatrales de este primer encuentro, que se prolongó por más de dos horas, por lo que este sujeto me está enseñando en relación a su pregunta. Estos "*ataques de pánico*" los sufrió por vez primera hace unos cuatros años, tras la muerte súbita del más querido de sus amigos; "*yo sabía que x iba reventar por la vida que llevaba*", me dice, esbozando una sonrisa (aquí comencé a inquietarme). Había intentado toda clase de terapias, incluso un análisis, psicofármacos, sin resultado. Un día, ojeando en una librería (se trata de alguien muy culto), encontró un libro escrito por un psiquiatra titulado "*A usted no le pasa nada*", lo leyó de un firón y, santo remedio, dejó a esos "*charlatanes*". Y que pasó hoy, ¿entonces?, le pregunto. "*No lo sé, no sé qué me pasa*".

Su historia parecía una novela llena de peripecias desde que, aun joven, tuvo que dejar su país natal. Lo curioso es que este sujeto parecía haber sido una marioneta de los

"malos encuentros", de hechos tan graves que lo obligaban a cambiar de analizante; ese sujeto paradójicamente feliz que nos cuenta sus pesares, dolores y miserias, pero que, al comienzo, se guarda bien de hablar de aquello que sostiene sus quejas, a veces dramáticas; vale decir, la dimensión de su fantasma, donde se sostiene en la ilusión de estar siempre "a la hora" del encuentro con lo más íntimo y particular de su ser : su goce; este puede, antes de un análisis, ser el índice de su estilo, su forma de ser, su manera de proceder, ¿y, por qué no? Escribir. Quién no se preguntado sobre lo que sostiene el estilo de algunos escritores que han hecho hitos (Kafka, Cesar Vallejos), ¿por ese algo enigmático que los hace tan singulares?, a ese lo podemos llamar goce.

¿Y el analista?, podemos encontrar respuestas lapidarias en Lacan, como en el resumen del Seminario *El Acto psicoanalítico*: "El analista se hace de objeto a ". Quizás para muchos lectores esta criptica sentencia no diga mucho. Para ser más explícitos, del lado del analista lo que está en acción, operando, es su deseo, su deseo de analista. Ese deseo que Lacan califica como "no puro, un deseo de obtener la diferencia absoluta" (*Los cuatro conceptos fundamentales de Psicoanálisis*).

¿Qué sería la impureza del deseo del analista?, es algo que podría azorar, para mí esa impureza es el estilo de su deseo como analista, el cual debe emerger en su cura y que lo hace absolutamente particular. Decía que esto puede ser incómodo, tanto en el ejercicio en acto de su oficio, como en la vida, en donde su posición subjetiva debe soportar la soledad de su singularidad.

Podríamos resumir diciendo que en una cura hay un solo sujeto, un solo inconsciente, pero dos estilos. El del analizante, signado por el goce; y el del analista, el cual lleva el sello de su deseo. Este deseo sellado por la impureza de su estilo se manifiesta en la forma en que el analista se dirige al analizante. Pienso que esto es absolutamente central en la práctica y que comienza a operar incluso en la forma en que se le enuncia al analizante la regla fundamental. En este punto Freud nos ha dejado un legado invaluable. La táctica del analista en su acto (en esto soy totalmente freudiano, ya que hay otras posturas en boga) se sustenta en la interpretación, la que va en contra de cualquier exégesis (que apunta al sentido y a la certitud de no correr riesgo), Lacan, en *El reverso del Psicoanálisis*, desglosa su estructura: el enigma, que es una enunciación sin enunciado, y la cita, que es un enunciado sin enunciación; cualquiera de las dos, al lanzarse en acto sin apoyo del objeto, del cual es al analista, único responsable de lo que dice o calla.

Yo no diría que los analistas gustan de escribir, a menos que después de su análisis deseen dedicarse a esta exigente labor. Creo que es algo más radical, más visceral: les urge escribir, al menos por tres razones que gravitan todas alrededor de la soledad, y la incertidumbre de su acto. (La escuela, sino es una masa en el sentido freudiano, les exige dar cuenta de su trabajo, con fines de garantía, transmisión y enseñanza). Escribir puede presentarse como una urgencia subjetiva para soportar lo Real de la clínica.

Escribir es una forma de tolerar la soledad; efectivamente, se escribe para los otros, es una forma de vínculo social en una Escuela no-masa. En cuanto al estilo literario de los analistas, pienso que eso depende de cada uno a este género artístico. Freud, a mi juicio, fue un escritor nato; pero hay que tener cuidado con esto de "*nato*", pues no se nace escritor, se requiere de un enorme esfuerzo y disciplina; además de pasión. Para que alguien aprenda el castellano en su juventud con el fin de leer el Quijote y que reciba el premio Goethe de la lengua alemana, todos estos elementos deben conjugarse, es el caso de Freud. No pienso que haya un estilo de escritura que englobe a los analistas de orientación lacaniana. Si un analista es, además, escritor y logra que sus escritos remitan, hagan, signo de su nombre, es que ha alcanzado un estilo literario; cosa extraordinariamente difícil, a mi juicio. Freud y Lacan lo lograron sin la menor duda.



**STRUCTURE DE TEXTE ET MÉTAPHORE DANS  
ŒDIPE ROI ET HAMLET :  
IMPLICATIONS CLINIQUES ET POLITIQUES**

JAN HORST KEPPLER

**Introduction**

Le *Séminaire VI* de Jacques Lacan de 1958-1959 sur *Le Désir et son interprétation* compte sept leçons sur *La Tragédie d'Hamlet, prince de Danemark* qui constituent un sous-ensemble bien défini. Au cours de ces leçons, Lacan dit dans un mélange de relecture, traduction, interprétation et commentaire toute son admiration et tout son amour pour cette pièce de William Shakespeare. Il en résulte une fresque baroque qui va de la trouvaille à la lecture structurelle en passant par la réminiscence personnelle et la digression clinique. Le moteur de l'élaboration de cette fresque au fil des sept leçons est la volonté qu'a Lacan de marquer l'opposition entre « l'ancien mythe » d'Œdipe et la « tragédie moderne » d'Hamlet.

Lacan insiste sur cette opposition de manière parfois explicite, parfois implicite. C'est le mérite des *Mythologiques de Lacan. La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet* de Markos Zafiropoulos que de la faire émerger comme enjeu central de ces sept leçons. Zafiropoulos montre comment l'*Œdipe Roi* de Sophocle et le *Hamlet* de Shakespeare maintiennent dans l'analyse de Lacan un rapport étroit, qui va au-delà de la simple actualisation. Plus précisément, *Hamlet*, la pièce, mettrait en scène les conséquences de la transformation du mythe d'Œdipe en fantasme princier.

Un tel constat implique deux questions : qu'est-ce qu'un mythe et que signifie sa mutation en fantasme ? Pour répondre à la première question, la section suivante reprendra les travaux de Claude Lévi-Strauss sur la structure des mythes. En réponse à la deuxième

question, la section 3 réunira les observations de Freud, Lacan et Zafiroopoulos. Commençons ici seulement par noter que la fantasmatisation du mythe d'Œdipe entraîne une fractalisation des quatre motifs principaux du mythe, c'est-à-dire inceste, meurtre, rencontre avec un médiateur et automutilation du héros. Le terme de « fractalisation » est ici à comprendre dans le sens d'une reprise, soit complète soit partielle, des différents motifs au sein de constellations qui changent selon les différents niveaux du récit.

Entre le mythe originel et la mise en scène de sa reprise comme fantasme dans la contemporanéité de l'Angleterre élisabéthaine se posent alors des questions entrelacées qui appartiennent aux trois ordres du symbolique, de la clinique et du politique. Cet essai en sémiologie analytique de textes fictionnels approfondira la compréhension des différences entre les deux textes par rapport à ces trois catégories, et ce à partir de leurs positionnements respectifs vis-à-vis de la structure du mythe proposée par Lévi-Strauss.

Au niveau du symbolique, dans *Œdipe Roi*, la parole est encore pleine. Il y réside un point de fuite qui oriente la structure symbolique et garantit la bonne distance entre le mot et la chose. Ce point de fuite est la métaphore paternelle, c'est-à-dire l'indication de la place du héros-Roi en fonction de la place de celui dont il a reçu la Loi de l'interdiction de l'inceste. C'est en acceptant cette Loi que le héros entre dans le symbolique. Le mythe relate justement la menace qui pèse sur la métaphore paternelle à cause de la transgression du héros, ainsi que la réparation de la structure symbolique par son sacrifice. *Hamlet*, par contre, développe un questionnement sophistiqué sur la représentativité du langage, de la perception et de l'efficacité du signifiant. L'existence d'une métaphore paternelle reste en effet en suspens tout au long de la pièce. S'installe alors une méfiance vis-à-vis de la parole donnée ou reçue. Cette fragilité des discours et l'angoisse qu'elle génère fondent la modernité de la pièce soulignée par Lacan.

Au niveau clinique, la discussion sera orientée par la déclaration programmatique de Lacan au début des sept leçons évoquées :

*Je soutiens et je soutiendrai sans ambiguïté — et, ce faisant, je pense être dans la ligne de Freud — que les créations poétiques engendrent, plus qu'elles ne les reflètent, les créations psychologiques (Lacan, Séminaire VI : Le Désir et son interprétation, p. 295-296).*

Les textes poétiques ont des effets cliniques sur leurs auteurs, leurs lecteurs et les membres de leur auditoire. Pour Lévi-Strauss, ces effets cliniques résultent, dans le cas du mythe, de la seule *structure* du texte. Identifier la structure d'*Œdipe Roi* et d'*Hamlet* est donc la première tâche de cet essai. On verra que leur différence décisive consiste respectivement dans l'achèvement et dans l'échec de l'établissement d'une métaphore générale qui oriente l'ensemble du texte.

La lecture de Lévi-Strauss permet de montrer que l'émergence d'une telle métaphore est un fait structurel, endogène au texte, indépendamment de son contenu descriptif. Une fois établie, la fonction clinique de la métaphore structurelle du mythe est de toute pièce équivalente au *totem* ou à la métaphore paternelle de la théorie lacanienne. *Œdipe Roi* établit cette métaphore au moment précis de l'automutilation de son héros, qui confirme par son acte « je suis le fils de Laïos ». *Hamlet*, en revanche, offre la mise en scène des effets délétères de l'absence d'une métaphore paternelle consistante et des échecs répétés de l'établir.

Finalement, *Œdipe Roi* et *Hamlet* sont des textes foncièrement politiques. Leur dimension clinique, soit au niveau des personnages de la trame narrative, soit au niveau du lecteur, est inextricablement et explicitement articulée à une dimension sociale. Cette dimension inclut évidemment la validation sociale de la métaphore structurante. Plus précisément, elle implique l'assomption par le héros d'une responsabilité politique, au sens étroit d'une pratique du pouvoir dans la *polis* ou dans l'État. La question de l'existence ou de l'absence d'une métaphore polarisant les désirs n'a de sens que dans cette dimension politique. *Œdipe* agit en tant que Roi de Thèbes quand il se crève les yeux et libère ainsi la ville de la peste. *Hamlet* atermoie en tant que Prince et échoue alors à concrétiser son amour pour la belle Ophélie et à délivrer l'État du Danemark de sa pourriture. L'immense force de ces deux textes réside aussi dans la sérénité avec laquelle ils affirment que l'intime est politique et que le politique agit sur l'intime.

Si on peut lire l'articulation de l'intime et du politique comme une vérité intemporelle, la dimension politique permet, ou plutôt impose, l'actualisation toujours renouvelée de cette vérité dans des mises en scène qui s'adressent à des contextes historiques concrets. *Hamlet* pose ainsi la question de ce qu'il en est du mythe d'*Œdipe*, et ainsi de la possibilité d'une

métaphore universelle, au moment du passage du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, quand la « Reine vierge » régnait sans partage.

Avec ces remarques liminaires, il convient d'étayer les résultats indiqués. La section suivante présentera ainsi la structure canonique du mythe selon Lévi-Strauss, qui établit une métaphore au niveau de l'ensemble du texte et fonde ainsi l'efficacité clinique du mythe. Ce sera aussi l'occasion de montrer comment la structure d'*Hamlet* s'en distingue. Une troisième partie permettra de montrer plus en détail la nature fractale de la pièce de Shakespeare qui a tant fasciné Lacan. On comprendra alors mieux le fonctionnement de ce kaléidoscope qui projette une image différente à chaque changement de perspective tout en préservant la nature de ses éléments constitutants. Une quatrième partie conclura en revenant sur la dimension politique.

### **La structure des mythes selon Lévi-Strauss et l'efficacité clinique d'*Œdipe roi* de Sophocle**

« Qu'est-ce qu'un mythe ? », s'interroge Lévi-Strauss dans deux articles devenus eux-mêmes mythiques. Il convient d'y répondre en deux temps. D'abord dans une forme sommaire qui indique le chemin à suivre ; ensuite dans une forme plus complète qui expose de manière plus détaillée l'argumentation que Lévi-Strauss développe pour la première fois dans « The Structural Study of Myth », paru en 1955 dans *The Journal of American Folklore*.<sup>144</sup>

Pour faire simple, un mythe est une structure textuelle particulière avec une efficacité clinique prouvée. Toutes les œuvres poétiques ont une efficacité clinique, au moins potentielle. Elles « engendrent des formations psychologiques » parce qu'elles exhibent des structures symboliques qui invitent à la construction subjective. Le mythe en est la formation de base, la plus pure et la plus puissante. Pourquoi ? Parce que le mythe est une structure signifiante qui crée sa propre métaphore au niveau de la macrostructure du récit au lieu d'utiliser tel ou tel élément comme métaphore, à la manière de structures fictionnelles dérivées. Le mythe va donc au-delà de l'observation de Jakobson selon laquelle la mise en œuvre systématique de la fonction métaphorique est le propre de tout texte poétique. Le

---

<sup>144</sup> La version française de son article paraît en 1958 sous le titre « La structure des mythes », qui correspond au chapitre 11 de son *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 227-255. Lévi-Strauss dans une note de bas de page indique lui-même la relation des deux versions : « D'après l'article original : The Structural Study of Myth, in : Mytli, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, oct.-déc. 1955, p. 428-444. Traduit avec quelques compléments et modifications. »

texte poétique crée un tissu entre le fil de trame des métonymies qui se suivent par association et les fils de chaîne qui constituent autant de métaphores. Les structures qui en résultent sont d'une grande richesse, avec des croisements multiples à des niveaux locaux ou globaux, des changements de vitesse, d'épaisseur, de coloration, etc.

Le mythe, par contre, est défini par une seule structure ultra-condensée. Cette structure correspond à un carré qui est constitué par deux fois deux éléments qui se font doublement miroir. Le rapport entre les éléments A et B est donc identique au rapport entre les éléments C et D. À leur tour, chacun des quatre éléments A, B, C et D, font état d'un des deux rapports possibles entre chaque fois deux des quatre agents. Lévi-Strauss, qui fournit une représentation analytique de ce croisement dans une « formule canonique » du mythe, parle d'une isomorphie des deux sous-structures A/B et C/D. Une métaphore constitue en effet une isomorphie de signifiants, mais toute isomorphie ne constitue pas une métaphore. Pour que la métaphore ait la stabilité nécessaire pour ancrer le récit, pour qu'elle tienne, les quatre éléments doivent « rester en place » et ne pas se laisser entraîner par la dérive aléatoire des métonymies. La structure isomorphique doit donc être verrouillée. Cette opération s'accomplit à travers la reprise inversée de l'élément B par l'élément D. Selon Lévi-Strauss, le mythe est ainsi la forme la plus condensée d'une métaphore textuelle. Le mythe constitue alors le degré zéro de la poésie, son archétype réduit à l'essentiel et, bien sûr, son cœur intime.

Il convient de parler *du* mythe plutôt que *des* mythes. Car ce que montre Lévi-Strauss, c'est que toute création textuelle méritant d'être incluse dans la catégorie des mythes emploie la même structure. Lévi-Strauss ne fait pas de cette structure en tant que telle le critère d'une appartenance à la catégorie des mythes. La structure du mythe résulte d'une recherche sur un ensemble de textes mythiques ; ce n'est pas un critère *ex ante*. Le seul critère pour qualifier un texte de mythe – et cela va tout à fait dans le sens de la citation de Lacan *supra* – est son efficacité clinique, « le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel (Lévi-Strauss (1958), p. 240) ! » Par la suite, nous verrons que cette efficacité clinique repose sur la construction d'une métaphore universelle de quatre éléments qui englobe l'ensemble du texte.

Quels sont alors les quatre éléments de base qui constituent cette structure symbolique qui soutient tant la construction subjective ? En fait, ces éléments émergent

d'une étude comparative des différentes variantes du mythe d'Œdipe. De manière indirecte, Lévi-Strauss étaye donc le choix de Freud de faire du mythe d'Œdipe le concept le plus important de la psychanalyse. Mais il se garde bien d'attribuer explicitement à Freud un rôle central dans son analyse et préfère le ranger, avec Sophocle et d'autres, parmi les sources des nombreuses différentes variantes du mythe d'Œdipe.

C'est donc finalement le mythe d'Œdipe qui permet le mieux de cerner la structure paradigmatique des mythes, ou plutôt du mythe. Dans un élan d'abstraction mathématisante qui laisse présager les mathèmes lacaniens, chacun des quatre macroéléments du mythe est présenté comme une fonction logique. Chaque fonction réalise à son tour une des deux relations possibles entre deux agents qui sont tirés d'un ensemble de quatre agents. Les deux relations fonctionnelles possibles sont l'inceste et le meurtre. Les quatre agents sont le héros, un parent féminin du héros, un parent masculin du héros et le *trickster*, un monstre bisexuel.

Les quatre fonctions qui constituent les macroéléments du mythe selon Lévi-Strauss sont alors :

- A. Un inceste est observé ou vécu par le héros ( $f_x(a)$ ) où  $f_x$  est la fonction de l'inceste et ( $a$ ) est le héros ; on pourrait traduire la formule par « le héros subit un inceste » ;
- B. Le meurtre d'un parent par le héros ( $f_y(b)$ ) où  $f_y$  est la fonction de la mort et ( $b$ ) est un adversaire du héros<sup>145</sup> ; on pourrait traduire la formule par « un parent, adversaire du héros, subit la mort » ;
- C. La rencontre avec un monstre bisexuel, le *trickster*, qui prend différentes figures (le Sphinx, le coyote, le corbeau...) et fait fonction de médiateur ( $f_x(b)$ ) où  $f_x$  est à nouveau la fonction de l'inceste (internalisée ici comme bisexualité) et ( $b$ ) est toujours un adversaire du héros <sup>146</sup> ; on pourrait traduire la formule par « un adversaire/compagnon du héros avait subi un inceste ».

---

<sup>145</sup> Dans le mythe sophocléen d'Œdipe, que Lévi-Strauss considère comme le paradigme du mythe, cet adversaire est le père. Sans s'attarder sur la figure du père, Lévi-Strauss s'accorde donc d'une certaine manière avec Freud quant à l'existence d'une métaphore fondatrice qui thématise le meurtre du père. Leur différence est pourtant importante. Freud place l'acte du meurtre chronologiquement *avant* sa reprise dans le mythe du totem. Lévi-Strauss intègre le récit du meurtre dans le mythe lui-même. Il reste alors redevable d'une théorie de la genèse du mythe. Seul Freud fournit une causalité logique de la genèse du mythe dans la diachronie. Lévi-Strauss livre une structure du mythe, nécessairement métaphorique, dans l'axe systématique de la synchronie. On constate alors l'utilité qu'a pu y trouver Lacan, en croisant et en articulant les développements de Freud et de Lévi-Strauss pour sa propre élaboration de la notion de métaphore paternelle.

<sup>146</sup> Lévi-Strauss thématise la question de la bisexualité à l'occasion d'une longue discussion touchant aux mythes des peuples nord-américains. Dans ces mythes, le dénouement de l'impasse du héros est souvent précipité par une rencontre

D. Une difficulté à marcher ou à se tenir droit car le héros porte une blessure ( $f_{a-1}(y)$ ) où il organise de manière inversée ( $f_{a-1}$ ) l'internalisation de la mort  $y$ , ce qui correspond à la castration ; on pourrait traduire la formule par « le héros devenu sujet s'auto-administre la fonction de la mort ».

Un mythe est ensuite une structure textuelle qui organise deux oppositions entre ces quatre éléments dans une isomorphie. Lévi-Strauss utilise le signe «  $\cong$  » qui veut dire littéralement « approximativement égal », mais qui signifie en topologie que deux ensembles sont isomorphes, c'est-à-dire possèdent la même structure. Une deuxième opposition fait ainsi écho à la première, dont elle constitue la transposition et l'internalisation. Cette isomorphie entre deux structures correspond à la construction d'une métaphore (*transport*). Lévi-Strauss lui-même n'utilise pas l'expression de « métaphore ». Par contre, il synthétise cette double opposition entre A et B (inceste et mort), et celle entre C et D (rencontre avec un monstre bisexuel et internalisation de la mort comme castration) dans une formule générale :

*Enfin, si l'on parvient à ordonner une série complète de variantes sous la forme d'un groupe de permutations, on peut espérer découvrir la loi du groupe. Dans l'état actuel des recherches, on devra se contenter ici d'indications très approximatives. Quelles que soient les précisions et modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent acquis que tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type :*

$$f_x(a) : f_y(b) \cong f_x(b) : f_{a-1}(y)$$

*dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des relations, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus : a et a-i) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la valeur de fonction et la valeur de terme de deux éléments (ci-dessus : y et a) (Lévi-Strauss (1958), p. 252-253).*

---

avec la figure du *trickster*, l'équivalent du Sphinx dans le mythe sophocléen d'Œdipe. Lévi-Strauss s'interroge sur la raison pour laquelle le *trickster* est souvent un coyote ou un corbeau. Sa réponse est que le coyote et le corbeau sont des animaux qui mangent de la charogne. Ils sont donc à la fois un peu comme les carnivores et un peu comme les herbivores et font ainsi figure de médiateurs entre deux mondes. Leur rencontre déclenche souvent une transformation du héros. Mais le brouillard (terre, ciel) ou les résidus végétaux (mangeable, non mangeable) ou la poussière (propre, sale) peuvent aussi assumer des fonctions médiatrices comparables. À propos de ces médiateurs, Lévi-Strauss écrit qu'ils sont des « figures phalliques (médiateurs entre les sexes) (Lévi-Strauss (1958), p. 250). »

L'opération décisive est le déclenchement de la fonction  $f_{\alpha-1}(y)$  qui signifie que le héros ( $\alpha$ ) s'auto-administre, en tant que négation de lui-même, l'expérience de la mort ( $y$ ). Ainsi le héros n'est plus objet ou « *terme* » dans le langage de Lévi-Strauss, mais devient fonction, c'est-à-dire sujet, avec une internalisation de la mort, c'est-à-dire la castration. Cette dernière peut prendre la forme d'une automutilation. Le mythe ainsi complété constitue selon Lévi-Strauss un « pont » entre la reconnaissance difficile du fait d'être né de l'union d'une femme et d'un homme et la croyance tenace en l'autochtonie de l'homme (Lévi-Strauss (1958), p. 240).

Au niveau de la logique de la structure du texte,  $f_{\alpha-1}(y)$  ne se constitue pas seulement d'une reprise du meurtre du parent  $f_y(b)$ . On comprend aisément qu'une telle reprise donnerait suite à une série infinie de répétitions. Même si les conteurs de mythes, tel Homère, ne se priveront pas de ces éléments retardants à des fins dramaturgiques, ces derniers ne résolvent rien. Ils ne font que préparer la chute : ce moment où le meurtre n'est plus répété mais internalisé et porté ainsi au niveau du symbolique. À ce stade, le carré est verrouillé et la métaphore établie. Seul ce moment-là correspond à la *coupure* de la bande de Moebius qui constitue le sujet (Nasio (1971), p. 104).

Selon Lévi-Strauss, cette internalisation de la mort est souvent associée, dans les variantes du mythe d'Œdipe, à une incapacité de marcher droit. Sophocle y ajoute l'auto-aveuglement d'Œdipe. À partir de là, le héros n'est plus simplement un argument ou un chiffre dans la mécanique pulsionnelle, mais devient lui-même « fonction », c'est-à-dire sujet, au prix de l'internalisation de l'expérience de sa propre annihilation. La structure générale du mythe est alors :

Inceste : meurtre d'un parent  $\cong$  rencontre du monstre bisexuel : internalisation de la mort (castration)

Cette structure s'actualise dans *Œdipe Roi* de Sophocle comme suit :

Inceste avec Jocaste : meurtre de Laius  $\cong$  rencontres avec Sphinx et Tirésias : crevaisson des yeux.



L'isomorphisme structurel des relations que maintiennent les quatre éléments de base du mythe établit ainsi une « méta-métaphore », c'est-à-dire une métaphore générale qui englobe l'ensemble du récit. Lévi-Strauss fournit ainsi une démonstration de la conjecture de Walter Benjamin, qui écrit dans son fragment philosophique sur « Analogie und Verwandtschaft (*Analogie et parenté*) » que la « similitude métaphorique est [toujours] une similitude de relations (Benjamin (2007, 1919-21), p. 68). » Le mythe d'Œdipe, la matrice génératrice de tout mythe, établit alors une métaphore fondatrice par la voie d'une isomorphie interne. Pour le dire avec Alain Vanier, « le complexe d'Œdipe [est] la base de toute métaphore (Vanier (2001), p. 42). » La métaphorisation du trauma originel constitué par les éléments « inceste » et « meurtre » fonde l'efficacité clinique du mythe, un point sur lequel Lévi-Strauss insiste à plusieurs reprises. Cette efficacité clinique repose sur les perspectives de sublimation qu'offrent l'opération de métaphorisation pour le sujet individuel et le renforcement, par son caractère partagé et public, de la cohésion du groupe.

Roman Jakobson nous a appris que la métaphorisation est une qualité de tous les textes poétiques. Ce qui distingue le mythe d'autres productions poétiques est que cette fonction ne s'applique pas au niveau de l'unité signifiante, le mot, la phrase, le paragraphe etc., mais au niveau le plus abstrait et général possible : avec une majestueuse simplicité, le mythe articule quatre éléments signifiants pour établir les axes de tout l'univers symbolique. Dans le mythe tout particulièrement, la métaphore est *endogénéisée* ; elle est une fonction de la pure structure du texte.

Le tableau ci-dessous résume la structure du mythe selon Lévi-Strauss ainsi que les positionnements respectifs qu'entretiennent *Œdipe Roi* et *La Tragédie d'Hamlet* vis-à-vis de cette structure. Il permet ainsi de visualiser de manière schématisée le caractère paradigmatique d'*Œdipe Roi* et la fractalisation de ses motifs dans *Hamlet*

**L'actualisation de la structure des mythes selon Lévi-Strauss dans *Cœdipe Roi* et *La Tragédie d'Hamlet, prince de Danemark***

La formule canonique du mythe selon Lévi-Strauss dans « La structure des mythes » (1958) est :  $f_x(a) : f_y(b) \cong f_x(b) : f_a^{-1}(y)$

Les quatre éléments invariants du mythe sont :

- A.  $f_x(a)$  un inceste observé ou vécu par le héros ;  $f_x$  est la fonction de l'inceste et  $a$  est le héros ;
- B.  $f_y(b)$  le meurtre d'un parent par le héros ;  $f_y$  est la fonction de la mort et  $b$  un adversaire du héros ;
- C.  $f_x(b)$  la rencontre avec un monstre bisexuel (*trickster*) ;  $f_x$ , la fonction de l'inceste, est internalisée comme bisexualité ;  $b$  est un adversaire du héros ;
- D.  $f_a^{-1}(y)$  une difficulté de marcher droit, une blessure auto-infligée, la castration ; la mort ( $y$ ) est internalisée par inversion ; le héros devient sujet.

$\cong$  indique une isomorphie entre deux structures ; cette isomorphie crée une **métaphore interne** qui fonde l'efficacité clinique du mythe.

La forme générale du mythe est alors : 1. Inceste : 2. Meurtre  $\cong$  3. Rencontre avec un monstre bisexuel : 4. Castration

Son actualisation dans *Cœdipe Roi* est : 1. Inceste Jocaste/Cœdipe : 2. Meurtre de Laïus  $\cong$  3. Rencontres de Sphinx et Tirésias ; 4. Crevaisson des yeux

Le mythe comme fantasme œdipien dans *Hamlet* selon Lacan : la **spectralité** interne des différents éléments de la structure des mythes crée « la prison de verre » (Zafiropoulos), déconstruit le mythe et questionne la possibilité même d'une métaphore structurante et de l'avènement d'un sujet.

A. « Incestes » fantasmés ou suggérés	B. Meurtres et morts en rafale mais peu nets (poison, suicide, contrefaçon, à l'aveugle...) ; des « boulots bousillés » (Lacan)	C. Rencontres avec des <i>tricksters</i> (médiateurs entre deux mondes) inefficaces ou douteux	D. Castration évoquée mais non advenue ou non acceptée
- Claudius/Gertrude	- Hamlet senior, roi symbolique	- le spectre d'Hamlet senior	- retardements
- Gertrude/Hamlet	- Polonius	- la troupe de théâtre	- empêchements
- Polonius/Ophélie	- Ophélie	- Polonius	- doutes, monologues
	- Gertrude	- Yorick	- interdits absurdes
	- Laërte	- Fossoyeur	- fantaisies morbides
	- Claudius, roi réel		- « étrication phallique »
	- Hamlet junior		- « phallophanies »
	- Rosencrantz et Guldenstern		

### La fractalisation fantasmée du mythe œdipien dans *Hamlet*

Si l'on part de la structure du mythe établie par Lévi-Strauss, quelle est alors la « structure » de la *Tragédie d'Hamlet* ? On pourrait dire que c'est tout le contraire, mais ce ne serait qu'à moitié vrai. Si tel est le cas, ce n'est certainement pas parce qu'*Hamlet* offrirait une sorte de version amoindrie ou complexifiée de la structure que Lévi-Strauss décèle dans le mythe œdipien. Non, *Hamlet* utilise précisément les mêmes quatre macroéléments – inceste, meurtre, rencontre avec un ou plusieurs médiateurs entre deux mondes et castration – mais il les multiplie, les reflète, les ironise, les hachure et les recompose dans l'immense salle de miroirs que constitue la pièce. Shakespeare dynamite le mythe œdipien, certes, mais pas dans une logique de destruction qu'on pourrait par exemple associer à un appel à une jouissance débridée. Il s'agit plutôt de tester la validité du mythe œdipien, d'en faire sortir la nécessité fatale au moment même où il s'effrite en conjonction avec la foi dans la parole donnée.

Le tableau de la page précédente résume le positionnement d'*Hamlet* vis-à-vis de la structure du mythe de Lévi-Strauss en le confrontant à celui d'*Œdipe Roi*. On voit alors qu'*Hamlet* reprend parfaitement les différents éléments constitutifs du mythe, mais en les relativisant et en les insérant dans des séries spectrales (« boulots bousillés » (Lacan), médiateurs douteux, prolifération de porteurs d'une phallicité étriquée...) où chaque élément imparfait ou éphémère renvoie au prochain.

Cette structure rejaille à la fois sur l'interprétation analytique que l'on peut appliquer aux personnages de la pièce et sur l'efficacité clinique de la stratégie textuelle qui en est distincte. Sur le plan de l'interprétation analytique, tout acte potentiel d'*Hamlet* est inhibé par son fantasme œdipien polarisé par le désir de sa mère. Ce génitif est ici à la fois subjectif et objectif. Lacan souligne la nature objective du génitif : « *C'est à quoi Hamlet a affaire, et tout le temps... c'est un désir, mais qui est bien loin du sien... c'est le désir, non pas pour sa mère, mais de sa mère* (Lacan (2013), p. 331). » Il était alors nécessaire de souligner cet aspect moins largement reconnu, notamment auprès d'un public des années 1950, de culture analytique traditionnelle. Aujourd'hui, on peut s'accorder sur le fait que l'ambivalence suggérée par la grammaire a tout son sens.

Le fantasme œdipien d'*Hamlet* le retient dans la stase d'un désir toujours contrarié et qui se complait dans cette contrariété. Ce n'est pas seulement une affaire personnelle. Car

la stase du désir se répand autour d'Hamlet sous la forme d'une angoisse généralisée. Hamlet n'est pas n'importe qui. Il est le Prince de Danemark, héritier du trône, pourvu de grands dons physiques et intellectuels. Malgré toutes leurs différences, Œdipe et Hamlet ont ceci en commun : tous deux sont les générateurs royaux de transferts intenses de la part de leurs proches, de leurs sujets et de nous, leurs spectateurs.

Sur le plan de la stratégie textuelle, les répétitions, les mises en abyme et les micro-métaphores locales retardent, questionnent, suggèrent et finalement empêchent l'établissement d'une nouvelle métaphore générale qui pourrait polariser les désirs pour les tirer vers quelque chose de plus aérien, de moins étouffé, pourri et pervers. Au lieu de prendre sa belle dans ses bras, Hamlet se prend à la gorge avec son frère dans son tombeau. Le texte aboutit alors à un questionnement concernant l'efficacité même du processus de métaphorisation dans une constellation personnelle et historique donnée.

### **Fantasme œdipien et trahison du désir : Hamlet chez Freud, Lacan et Zafiroopoulos**

L'interprétation d'Hamlet comme mise en abyme de la structure du mythe œdipien avec échec de l'établissement d'une métaphore paternelle se base, non pas seulement sur le travail de Lévi-Strauss, mais aussi sur les contributions de Freud, Lacan et Zafiroopoulos. Leurs travaux éclairent successivement la structure de la pièce ainsi que ses différentes composantes. Si le regard qu'ils portent sur Hamlet n'est pas identique, les trois théoriciens sont les chaînons d'une même chaîne dans la mesure où chacun enrichit son travail avec celui de son aîné.

Le la, comme souvent, est donné par Freud qui commente la relation entre *Œdipe Roi* et *Hamlet* dans son *Interprétation des rêves* :

*Enraciné dans le même sol qu'Œdipe Roi est une autre grande création poétique tragique, le Hamlet de Shakespeare. Mais dans le traitement différent du même matériel se révèle toute la différence dans la vie psychique [Seelenleben] des deux périodes culturelles très éloignées, la progression séculaire du refoulement dans la vie psychique [Gemütsleben] de l'humanité. Dans l'Œdipe, le fantasme désireux [Wunschphantasie] sous-jacent de l'enfant est, comme dans un rêve, tiré à la lumière et réalisé ; dans le Hamlet il est refoulé, et nous en prenons connaissance – similaire à ce qui est le cas dans une névrose – seulement à travers les effets d'inhibition qui en découlent (Freud (1900), p. 183).*

Freud souligne par la suite que les attermolements d'Hamlet ne sont pas le résultat d'un trait de caractère inné, mais qu'ils sont la conséquence de la tâche particulière, et en effet insoluble, qui lui a été impartie par le spectre paternel. Hamlet sait agir avec toute l'impétuosité et l'insouciance calculatrice d'un prince de la Renaissance, dit Freud, qui donne en exemple l'exécution de Polonius caché derrière le paravent ou l'organisation de la mise à mort de Rosencrantz et Guldenstern. Ce qui empêche la réalisation de la demande du spectre royal est la structure de la demande elle-même :

*Hamlet peut tout, sauf parachever la vengeance auprès de l'homme qui a écarté son père et qui a pris sa place à côté de sa mère, auprès de l'homme qui lui met en scène la réalisation de ses rêves enfantins refoulés (ibid.).*

Le fantasme refoulé d'Hamlet protège Claudius car il le met lui-même en scène. Tuer Claudius qui incarne son fantasme serait, au niveau inconscient, s'attaquer à soi-même. Ainsi la revanche demandée par le père mort doit en permanence être déplacée. En effet, le dénouement qui n'en est pas un n'advient que dans un carnage confus qui mélange meurtres, changement de places et duel pervers s'apparentant à un suicide assisté. Le blocage de la situation – et la tragédie d'*Hamlet* est avant tout le déploiement lent et pénible d'un blocage inextricable – est dû au fait que le Prince ne peut jamais se défaire de son fantasme inconscient. Ce dernier est verrouillé par la trop grande attirance qu'il éprouve pour sa mère, la « génitale » (Lacan) Gertrude. Zafiropoulos rappelle à cette occasion la fonction de protection du fantasme dans la théorie lacanienne :

*... pour Freud le paradigme du fantasme ("Un enfant est battu") est inconsciemment motivé par le désir de l'enfant d'un commerce sexuel avec le père, tandis que chez Lacan il est une construction protégeant l'enfant d'être l'objet de la jouissance de la mère (Zafiropoulos (2017), p. 80).*

Le fantasme joue alors un rôle essentiel dans l'auto-préservation du psychisme face à la menace de dépècement par une « mère crocodile ». Mais le corrélat de la préservation de l'unicité psychique par le fantasme œdipien est de s'imaginer être le *phallus* de la mère. Cette « étrication phallique », malgré ses satisfactions imaginaires, a l'inconvénient d'empêcher la réalisation d'un désir plus structuré. Cette réalisation exigerait justement l'existence d'une métaphore paternelle capable de briser le fantasme – ce qui correspondrait à la castration symbolique – et d'orienter le désir. Dans des cas plus heureux,

le désir est alors réalisé en passant par une identification symbolique avec le père et mène à la jouissance d'une femme autre que la mère pour fonder à son tour une famille, faire prospérer sa progéniture et continuer la lignée. Ceci résume également le plus profond désir d'Hamlet. Seulement son fantasme et l'impasse du rapport avec son oncle l'empêchent d'avancer vers sa réalisation :

*La bascule du désir que constitue l'érection fantasmatique... du point de vue du mâle – rend d'une certaine manière antinomique l'amour... et la puissance sexuelle, puisque être tout entier érigé comme phallus de l'autre interdit naturellement cette nuance d'agressivité ou d'activité qui suppose que le mâle 'impose' à la femme sa jouissance. Être au service de la femme, comme on le comprend bien, interdit d'en jouir (Zafiroopoulos (2017), p. 83).*

Zafiroopoulos explicite ici l'un des axes principaux de l'interprétation d'*Hamlet* faite par Lacan. Le prince est divisé par un double désir. D'un côté, il est incapable de se libérer de son désir d'être le *phallus* de sa mère, de l'autre il veut bien l'avoir lui-même, le *phallus*. « Être ou ne pas être ? », la tirade la plus connue du fameux monologue d'Hamlet, devrait donc, dans une approche analytique, être lue de la manière suivante : « Être ou avoir... le *phallus* ? » Lacan souligne l'opposition implacable de ces deux choix :

*Si le sujet est le phallus — cela s'illustre tout de suite sous cette forme, à savoir comme objet du désir de sa mère — eh bien, il ne l'a pas, c'est-à-dire qu'il n'a pas le droit de s'en servir, ce qui est la valeur fondamentale de la loi dite de prohibition de l'inceste. D'autre part, s'il l'a, c'est-à-dire qu'il a réalisé l'identification paternelle, eh bien, une chose est certaine, c'est que ce phallus, il ne l'est pas (Lacan (2013), p. 532).*

Et :

*Le prince est... narcissiquement piégé dans [sa]... passion d'incarnation phallique puisque le sujet, "comme l'enseigne la doctrine depuis toujours, veut maintenir le phallus de la mère (Lacan, p. 280)", quitte à lui sacrifier son propre objet de désir (ici la belle Ophélie) (Zafiroopoulos (p. 103).*

Les attermoissements d'Hamlet résultent donc de son fantasme œdipien inconscient d'être le *phallus* de sa mère. Son nom lui-même, Hamlet – « *ham-let* » se traduit par « petit jambon » – renvoie à ce destin phallique. Il serait faux d'affirmer qu'il y tient *mordicus*, et

encore plus qu'il s'y épanouit. Hamlet se méfie intensément du désir de sa mère autant que de son désir propre. Mais il ne peut pour autant se défaire de son fantasme. Trop longtemps, il veut être et avoir... le phallus. Cette incapacité à trancher constitue la raison de l'arlésienne des déclarations d'intentions d'action et les auto-accusations mélancoliques du renvoi. Nous savons depuis « Deuil et mélancolie » de Freud (1917) que cette compulsion à se dénigrer soi-même est le signe de la mélancolie entretenue par un Surmoi féroce qui résulte de la métamorphose internalisée de l'objet perdu. Il n'est pas nécessaire de chercher plus loin : la vive douleur causée par la perte du père aimé et le deuil rendu impossible par le remariage hâtif de la mère s'articulent pour forcer un retour de la figure paternelle sous la forme d'un spectre vengeur dont la demande impossible se tourne vers le héros.

Le piège fonctionne jusqu'au moment où Hamlet réalise devant le tombeau ouvert de la belle Ophélie qu'il ne l'aura jamais plus, le *phallus*. C'est sa castration à lui. Lacan soulève magistralement ce moment de cristallisation d'Hamlet quand il devient de manière imparfaite, certes, mais avec une rage authentique, acteur de son propre destin : « *This is I, Hamlet the Dane !* » C'est le point culminant de la pièce. Ici, Hamlet donne le meilleur de lui-même. Pour rester dans le cadre fourni par Lévi-Strauss, ce moment aurait pu être celui de l'établissement d'une nouvelle métaphore. Cet acte langagier majeur se situe au même point de la structure du récit que la crevasion des yeux d'Œdipe, qui par ce geste se marque pour toujours comme fils de Laïus. Cependant, le cri d'Hamlet, aussi grande soit sa force libératrice sur le moment, laisse apparaître deux différences majeures avec l'acte d'Œdipe.

D'abord, Hamlet s'insère bien dans une forme de filiation symbolique. « Je suis le Danois » doit être entendu comme « je fais partie de la lignée royale danoise ». Mais l'identification symbolique reste générale : aucun père n'est désigné de manière implicite ou explicite. Encore une fois, Hamlet rechigne à rompre définitivement avec son oncle Claudius. Notons au passage que ce dernier ne lui facilite pas la tâche. On a déjà dit qu'il incarne le fantasme du prince. De plus, par calcul ou par conviction, le Roi prend toujours grand soin de rassurer son neveu quant au statut royal de ce dernier et évoque régulièrement la perspective de lui succéder. Le fait de se réclamer de lignée royale danoise reste donc une identification symbolique à demi, ou plutôt double, ce qui revient au même. Objectivement, la tâche d'Hamlet n'est pas simple. Car refonder la métaphore paternelle passerait obligatoirement par l'imposition d'un *Nom-du-père*. Ce nom est pourtant le même pour Hamlet senior et pour Claudius, son frère. Éliminer le deuxième pour

rétablir la mémoire et le bon nom du premier demanderait quelques opérations sémantiques adroites. Les drames royaux de Shakespeare abondent de conflits analogues avec des solutions variées et plus ou moins réussies.

Ensuite, l'identification symbolique reste viciée par la captation imaginaire : « C'est Moi ! ». Même dans son meilleur moment, et c'est un grand moment, Hamlet reste happé par le fantasme d'être le *phallus* plutôt que de l'avoir. Incapable de faire le deuil du *phallus* qu'il continue d'incarner, il n'est pas entièrement « libre de [son] acte (Zafiroopoulos (2017), p. 113). » Le fait qu'Hamlet pousse son cri dans un tombeau le rapproche encore un peu plus du spectre de son père.

Malgré cette externalisation massive de sa tension psychique, Hamlet n'arrive plus à dépasser la séparation de son désir qui le hante tout au long de la pièce, le désir d'étreindre la belle Ophélie. Son désir était à la hauteur de son objet. Pour prendre toute la mesure de l'attrait de la beauté et du charme d'Ophélie, il faut prononcer son nom en anglais : *Ophelia*, Ô-*philia* ! Ô amour ! En incarnant toutes les qualités de l'idéal féminin, Ophélie est l'objet d'amour par excellence. Tout le monde s'y accorde : Hamlet le premier, mais aussi son père, son frère, même le Roi et la Reine avec leur « *fair Ophelia* » par-ci, « *fair Ophelia* » par-là. En tant qu'objet d'amour, elle est passive, énigmatique et évanescence, y compris dans sa mort, qu'elle laisse advenir dans une dérive entre suicide et accident. Car son propre désir, qu'elle avait articulé avec finesse et intelligence, était terriblement frustré. C'est elle qui aurait dû prendre la place du *phallus* auquel le Prince n'arrive pas à renoncer. Avoir frustré le désir de la belle et avoir ainsi cédé sur son propre désir, telle est la faute que nous ne pardonnons pas à Hamlet.

La deuxième différence marquante de l'acte d'Hamlet avec celui d'Œdipe est qu'il est, au-delà de la force de son engagement individuel, au niveau de la logique de la pièce elle-même, déjà trop tard. Les jeux sont faits. Ophélie est morte. Aucune réalisation du désir, aucune délivrance n'est plus possible. On a beau réclamer un geste fort de la part d'Hamlet, cela n'y ferait plus rien. Les conditions objectives permettant qu'un tel acte fondateur ait la signification sociale nécessaire pour établir une nouvelle métaphore paternelle ne sont plus disponibles. Le *kairos* pour cristalliser l'attente d'un peuple ne se présentera plus. D'ailleurs, la richesse de la construction shakespearienne est telle qu'il n'est pas sûr que le bon moment ne se soit jamais présenté.



La suite se déroule alors précisément dans l'ambivalence que caractérisait le cri dans le tombeau. Hamlet poursuit le semblant d'une identification paternelle en rejoignant l'équipe du Roi dans le duel truqué qui l'oppose à son double, le preux Laërte. La mise en scène artificielle où tout le monde ment prépare l'explosion de la pourriture qui couvrait au Royaume du Danemark. Elle aboutit au carnage qui met fin à la lignée royale danoise et, en définitive, à l'existence autonome de l'État lui-même.

### **La défaillance symbolique des pères et le manque dans l'Autre**

N'en veut-on pas un peu trop à Hamlet de n'avoir pas réussi à rétablir une forme de vérité et à préserver le trône ? Non seulement il se trouve face à une intrigue objectivement compliquée, mais il reçoit aussi bien peu d'aide de son spectre de père. Ce dernier lui demande de le venger, mais sans contrarier sa mère. C'est une mission impossible dès le départ. Visiblement, le nouveau Roi et la Reine s'entendent très bien. Supprimer le premier ne plaira point à la deuxième. Au-delà de sa demande peu cohérente, le spectre du père d'Hamlet s'accuse lui-même de « noires fautes » qu'il aurait commises et qui devraient être purgées. Hamlet senior — car le Roi mort porte le même nom que son fils, ce qui ne facilite pas non plus la distinction entre identification symbolique et spectralité moïque — fait aussi de son fils le confident de sa vie conjugale. Il lui fait notamment part de son souci quelque peu affété de n'avoir pas voulu laisser le vent toucher sa femme. En quelque sorte, il vide son sac, se débarrasse du passé et passe l'ardoise au fils. Pas facile d'être un bon fils avec un tel père. Zafiroopoulos est plus clair encore lorsqu'il écrit : « *Les attermoiements d'Hamlet se motivent des péchés du père qui déterminent son errance* (Zafiroopoulos (2017), p. 98). »

Plus tôt, l'auteur avait déjà établi un lien entre les inhibitions d'Hamlet junior et celles d'Hamlet senior en affirmant que « *la jouissance du fils dépend aussi de cette relation que le père entretient à sa propre jouissance* (Zafiroopoulos (2017), p. 87). » Plutôt que de le fixer dans une demande impossible qui le condamne à l'impuissance, Hamlet senior aurait dû aider son fils à sortir de sa « prison de verre » du fantasme. Le spectre du Roi mort fait tout le contraire. Il verrouille le fantasme œdipien d'Hamlet en lui demandant de tuer celui qui couche avec la mère. En contrepartie, il lui offre une position de « bon garçon », c'est-à-dire de *phallus* de papa et maman.

L'ambiguïté d'Hamlet senior est intensifiée par sa nature, ou plutôt par sa non-nature, de spectre. Existe-t-il véritablement comme entité autonome ou s'agit-il d'une hallucination fantasmatique dans laquelle Hamlet junior aurait entraîné Horatio, son ami bien-aimé, et deux fidèles serviteurs ? Notons ici que la Reine ne voit pas le spectre quand il apparaît à Hamlet dans sa chambre. Spectre, fantôme, fantasma et mise en scène théâtrale ne feraient-ils qu'un ?

Le fait que la demande du père mort soit transmise par un spectre entretient sans conteste la confusion entre la dimension symbolique et la dimension imaginaire, « *survivance d'un père, devenu pas entièrement Autre, ou pas totalement mort et donc pas totalement symbolique* (Zafiroopoulos (2017), p. 121). » La condition d'Hamlet aurait été sensiblement différente si la demande paternelle lui avait été transmise, par exemple, dans une lettre adressée à son nom, ou encore sous forme d'une dernière volonté prononcée sur un lit de mort. Zafiroopoulos rappelle que la sortie du fantasme et l'accès à la jouissance nécessitent l'identification au père. Hamlet voudrait bien en passer par là. Mais l'identification à un spectre entraîne inévitablement cette spectralisation des motifs du mythe œdipien que la pièce rassemble dans un labyrinthe de miroirs. En résumé, le texte présente par plusieurs biais Hamlet senior comme un père caractérisé par une insuffisance symbolique généralisée.

Mais le Prince de Danemark est-il bien le seul à souffrir de l'insuffisance symbolique de son père ou s'agit-il d'un phénomène plus général ? Dans une première approche, le *Nom-du-père* en tant que signifiant de l'*Autre* devrait parfaire la structure signifiante, constituer son « point de capiton ». Mais c'est un signifiant hautement problématique qui se dérobe et établit ainsi une faille, un vide, dans l'*Autre* autant qu'il le parfait : « *Le signifiant de l'Autre avec la barre – S(A)... Le signifiant qui fait défaut au niveau de l'Autre, telle est la formule qui donne sa valeur la plus radicale au S(A)* (Lacan (2013), p. 353). »

L'incomplétude de l'*Autre* maintient donc un rapport avec le *Nom-du-père* en étant son signifiant imprononçable. C'est une notion solidement établie dans la tradition judéo-chrétienne, et notamment véhiculée dans la parabole du Buisson ardent. Cette incomplétude symbolique est d'ailleurs la seule garantie du poids libidinal des signifiants et fonde ainsi la fonction du *phallus*.

Cette incomplétude symbolique de l'Autre nécessitée par des besoins structuraux s'actualise de manière plus personnelle dans le rapport que chacun entretient avec son propre *patronyme*. On a déjà vu la position difficile d'Hamlet vis-à-vis de ce nom qui appartient à égale mesure au père mort et à l'oncle scélérat. Si personne ne maîtrise – ni ne connaît d'ailleurs, n'en déplaît aux ésotériques – le *Nom-du-père*, personne ne dispose non plus d'une liberté totale face à son patronyme. C'est à ces deux niveaux, universel et intime, qu'il faut lire le passage suivant :

*Le signifiant caché, celui dont l'Autre ne dispose pas, est justement celui qui vous concerne... C'est à savoir, la part de vous qui a été sacrifiée...symboliquement... cette part de vous qui a pris fonction signifiante... Il s'agit très exactement de cette fonction énigmatique que nous appelons le phallus. Le phallus est ici ce quelque chose de sacrifié de l'organisme, de la vie, de la poussée vitale, qui se trouve symbolisé (Lacan (2013), p. 355).*

Il s'agit donc d'abord d'un phénomène structurel et ainsi universel. Il dépasse le cas individuel d'Hamlet, même si sa fatalité inéluctable se manifeste chez lui de manière particulièrement dramatique. « *L'irréparable est dans l'Autre, car dans l'Autre quelque chose manque* » résume Zafirooulos (Zafirooulos (2017), p. 99). Mais la question demeure : si le manque irréparable dans l'Autre d'Hamlet est évident, qu'en est-il pour Œdipe ? Le chapitre précédent a montré comment Œdipe rétablit par un acte extrême la métaphore au sens propre comme au figuré, c'est-à-dire au niveau de la structure du texte comme au niveau de son destin individuel et de celui de sa ville, Thèbes. Par son acte hors norme, il cesse d'incarner le *phallus* et prend la place du signifiant qui manque à l'Autre. Cela fait de lui le paradigme du héros mythique, et celui de la psychanalyse en particulier. Mais pour accomplir cet acte qui échappe à Hamlet, c'est-à-dire la réparation de la structure symbolique, Œdipe n'a-t-il pas été favorisé par des conditions de départ plus favorables ?

Zafirooulos, pour sa part, maintient que les Anciens auraient en effet joui d'un horizon symbolique plus dégagé quand il écrit que la « *pourriture... au cœur de l'Autre des Modernes* » établirait une distinction fondamentale avec l'Autre des Anciens. A l'origine de cette « *dégénérescence subjective* » des Modernes serait notamment une défaillance des pères. Œdipe, par contre, « *caractère paradigmatique pour les Anciens, libres de leurs actes parce que sans fantasmes* (Zafirooulos (2017), p. 90) » aurait pu échapper aux effets d'inhibition de la névrose.

Mais les trajectoires contrastées d'Œdipe et d'Hamlet sont-elles vraiment dues à des différences relatives à la performativité symbolique de leurs pères et, par ricochet, à la complétude de leurs *Autres* respectifs ? Une lecture légèrement plus ample révèle vite que la différence décisive entre les deux textes ne réside point dans la culpabilité respective des pères. Laius, le père d'Œdipe, n'offre à cet égard pas de meilleures conditions de départ qu'Hamlet senior, mort dans « la fleur de ses péchés ». Il s'avère en effet que Laius, « le gauche », avait lourdement péché lui-même avant de relier ensuite cette dette à son fils. Un temps exilé à Mycènes, il avait en effet accepté d'enseigner la conduite de char à Chrysippe, le fils de son hôte Pélops. Laius avait alors enlevé et violé son élève. La malédiction qui prédisait qu'il serait lui-même tué par son fils était la conséquence directe de cette transgression massive. La malédiction du père devenait ainsi fatalement celle du fils. Avec une belle efficacité, le mythe ne relate pas seulement la nécessité que le péché soit expié et la dette soldée, mais aussi que la nature du paiement corresponde à la nature de la transgression. L'inconscient, c'est la répétition (selon le livre éponyme de J.-D. Nasio). Laius est alors abattu par son fils quand, après un échange acrimonieux, il cherche à forcer avec son char le passage à travers l'étroite ouverture rocheuse qui le sépare de son fils en vagabondage.

Au niveau de la performativité symbolique paternelle, Œdipe n'est donc pas mieux placé que Hamlet. Les voies différentes qu'ils empruntent ne dépendent que d'eux-mêmes et de la contingence de leurs contextes historiques. La faille dans l'Autre est tout aussi insupportable dans *Œdipe Roi* que dans *La tragédie d'Hamlet*. Et pourtant l'un avance, certes dans les ténèbres, pour réparer le symbolique abîmé quand l'autre déplace la question. Dans un autre contexte, Lacan identifie ce mouvement latéral de déplacements et de renvois successifs face à la faille dans l'Autre à la névrose :

*Ce devant quoi le névrosé recule, ce n'est pas devant la castration, c'est de faire de sa castration ce qui manque à l'Autre. C'est de faire de sa castration quelque chose de positif, à savoir la garantie de la fonction de l'Autre, cet Autre qui se dérobe dans le renvoi indéfini des significations, cet Autre où le sujet ne se voit plus que destin, mais destin qui n'a pas de terme, mais destin qui se perd dans l'océan des histoires (Lacan (2004), p. 58).*

Hamlet est ce névrosé qui, pour des raisons tant personnelles que politiques, n'arrive pas à faire de sa castration quelque chose de positif. La faille dans l'Autre reste ouverte, la pourriture s'y installe et ainsi le destin individuel d'Hamlet se perd dans l'océan des histoires.

Shakespeare montre avec génie que la fractalisation des motifs du mythe suite à leur transformation en fantasme ne connaît pas de limite naturelle. Dans ce monde qui n'est plus capable de construire une transcendance, des métaphores locales pour la construction subjective surabondent, mais en fin de compte aucune d'elles n'est porteuse. C'est la sémiosis illimitée.

L'économie théâtrale veut que la pièce compte cinq actes. Mais au niveau de la logique interne de la trame, l'auteur aurait facilement pu continuer la ronde des attermolements et des intrigues telles que le jeu de cache-cache avec Rosencrantz et Guildenstern, ou celui des mises en abyme à l'aide de médiateurs finalement inefficaces tels Yorick ou le fossoyeur. Sans doute Shakespeare en aurait-il fait des épisodes profonds, divertissants et instructifs, mais il est également clair qu'aucun épisode supplémentaire n'aurait permis de dénouer le fil emmêlé du destin d'Hamlet. Car à aucun moment Hamlet n'aurait été capable de dépasser ses barrières internes et externes pour apporter ce qui manque à l'Autre. Lacan souligne l'absence de toute possibilité de rachat ou de rédemption dans ce théâtre des miroirs où il n'y a plus ni justice ni pardon. Les crimes sont inexpiables et les dettes impayables.

Pour avancer, il aurait fallu autre chose. Ce qui parfait la métaphore qui, tel le totem freudien, fonde le lien social et garantit ainsi la fonction de l'Autre, ce n'est pas la reconnaissance de sa propre dette symbolique. Hamlet y était prêt comme la plupart des hommes. Une lucidité qui reconnaît la logique du *do ut des* qui régit le monde de l'échange y suffit. Pour établir une métaphore qui puisse polariser la structure signifiante de toute une communauté, il faut aller plus loin. La *Tragédie d'Hamlet* est sur ce point une création poétique terriblement efficace. Elle effectue, par la négative, la démonstration implacable qu'aucune métaphore paternelle ne peut être établie et qu'aucun manque dans l'Autre ne peut être comblé sans la reconnaissance et le règlement de la dette symbolique du père.

### **Conclusion : sur la possibilité d'un acte politique**

Freud, Lacan et Zafiroopoulos ont établi que le fantasme inconscient d'Hamlet est le mythe d'Œdipe. Le refoulement produit alors ses effets d'empêchement. L'actualisation du mythe, car il n'y en a qu'un, chez Sophocle et chez Shakespeare, se distingue alors de trois manières – selon le niveau de conscientisation des forces en jeu, selon la stabilité de la structure du mythe et selon le contexte historique et politique. Il est évident que ces trois

enjeux entretiennent des relations étroites, mais il convient, pour des raisons d'exposition, de les traiter chacun à leur tour.

Au niveau de la conscientisation, les deux héros, Œdipe comme Hamlet, s'ignorent et sont mus par des forces inconscientes. Cependant, leur non-savoir n'est pas de même nature. Œdipe ne sait rien jusqu'au moment où le voile qui cachait le mystère de ses origines soit levé et où, soudain, il sache tout. Cette irruption du savoir avait été préparée par les prophéties de Tirésias le sage.

Hamlet, dès le début, est conscient d'un malaise personnel et ambiant dont il croit percevoir les contours, mais il reste essentiellement avec ce savoir partiel jusqu'à la fin de la pièce. La confusion de la boucherie finale n'est que la confirmation du savoir confus et partiel qu'Hamlet détient concernant les forces en jeu. Aucun Tirésias ne vient lui éclairer la situation. Au lieu de cela, il se trouve face aux manipulations de Polonius ou, au mieux, face au bon sens d'Horatio qui a l'inconvénient de ne se manifester à chaque fois qu'après coup quand les jeux sont faits.

La différence entre les deux héros quant à la conscientisation de leur situation n'est évidemment que le reflet de la différence relative à la solidité de la structure du mythe à laquelle chacun est exposé. Comme discuté dans la deuxième section, cette structure est solide dans *Œdipe Roi* et éclatée dans *Hamlet*. Selon la lecture de Lacan, c'est la conséquence du passage de l'acte au fantasme. Il s'y joue la solidité de la métaphore paternelle. Les deux textes sont admirables pour engendrer des formations psychologiques, mais leur procédé est très différent. Sophocle bâtit une seule grande métaphore avec quatre macroéléments qui se font face dans une double structure biface dans laquelle la paire « inceste/meurtre » est opposée à la paire « monstre bisexuel/mutilation » dans laquelle chaque membre de l'audience se retrouve.

Shakespeare, par contre, construit une mise en abyme par miroirs successifs qui happe le spectateur ou le lecteur d'une tout autre manière. Si le théâtre dans le théâtre en est l'expression la plus évidente, les séries de fils et de pères se prolongent déjà individuellement vers l'infini. Pour les fils se font alors miroir Hamlet, Laërte, Horatio et Fortinbras junior ainsi que les camarades Rosencrantz et Guldenstern. Pour les pères, tous marqués par leurs

manquements, il y a Hamlet senior, Claudius, Polonius et Fortinbras senior. Cette virtualisation dans la spectralité des miroirs est à nouveau une fonction du passage au fantasme.

Le refoulement et les déplacements qui en résultent contrastent alors avec la radicalité fascinante des Labdacides, l'auto-aveuglement d'Œdipe ou l'entrée libre d'Antigone dans son tombeau. On l'a dit, Œdipe, en se perçant les yeux, s'arrache à la dimension imaginaire pour entrer entièrement dans le symbolique. Son geste démesuré peut ainsi rétablir la Loi fondamentale, celle de l'interdiction de l'inceste, qui est pure structure. Œdipe rétablit la métaphore paternelle en affirmant de manière irréversible « l'homme de cette femme était mon père. »<sup>147</sup> Il n'est pas possible pour Hamlet de produire un geste équivalent.

Mais malgré la fragilité des formations métaphoriques passées en revue et malgré l'impasse sanglante du duel truqué, *La tragédie de Hamlet* ne finit pas, du point de vue de l'effet clinique, dans la noirceur. Le rideau tombé, le spectateur, lui, n'est pas abandonné à sa détresse et à sa solitude. Au contraire, il se sentira lucide, ressource. Quel est ce miracle du génie de Shakespeare ? Le dense défilé d'offres métaphoriques éphémères de *Hamlet* lance le spectateur dans une recherche interprétative intense. *Hamlet* est d'abord un engin pour produire des interprétations, une qualité bien captée dans le titre de la pièce de Heiner Müller, *Hamlet-machine*. La substitution répétée des formations métaphoriques imparfaites devient le moteur de la pièce. *Hamlet* met ainsi en pratique de manière particulièrement nette le constat de J.-D. Nasio :

*Le signifiant métaphorique, sous l'exercice de l'action interprétative, représentera – de même qu'il cessera de représenter – le sujet pour laisser son statut aux autres. L'effet de l'interprétation sera la volatilisation de la métaphore « première » et d'autres jailliront au sein d'une combinaison de substitutions (Nasio (1971), p. 117).*

La substitution des métaphores qui se volatilisent l'une après l'autre garantit l'effet clinique de la pièce. A la place de la métaphore stable d'un Roi qui se sacrifie, Shakespeare

---

<sup>147</sup> Au niveau de la structure logique, Œdipe, le héros, accomplit ainsi précisément le même acte que les frères de la horde de *Totem et tabou* qui s'accordent sur le fait que l'ancien chef de la horde originaire était leur père. Le fait qu'Œdipe accomplit seul cet acte l'expose à l'ambiguïté de la figure du héros. Car pour que l'acte, aussi radical soit-il, soit significatif il faut qu'il reçoive validation sociale. La scénarisation de la tragédie grecque et notamment le chœur assurent alors précisément cette validation de la significativité sociale de l'acte héroïque qui dans *Totem et tabou* est établie par le mimétisme instinctif des frères de la horde.

offre au spectateur un travail d'interprétation permanent. Il sait déjà que l'effet de l'interprétation est la seule voie de salut du sujet moderne.

Si l'on considérait exclusivement le mythe d'Œdipe ou sa reprise fantasmée dans *Hamlet* comme les matrices d'une clinique individuelle, on pourrait s'arrêter là. Ce serait pourtant négliger la dimension historique et politique de ces deux textes. Si la forme de leur enracinement respectif dans la contingence historique diverge, chacun possède une portée politique très forte. Les comparer sous cet angle est instructif. D'abord la prise en compte de la dimension historique protège contre un encensement trop enthousiaste des actes héroïques des Anciens. Privés de leur signification sociale et de leur fonction précise dans le contexte de la vie publique de la *polis* et de leur fonction performative dans le théâtre de la Grèce antique, une répétition inconsidérée des actes d'Œdipe ou d'Antigone serait de l'ordre de la psychose. Ceci ne s'applique pas seulement au niveau de tout individu réel, mais également au niveau du texte poétique. Hamlet se crevant les yeux serait un terrible malentendu à la mesure du suicide d'Ophélie : un gâchis désolant qui n'avancerait à rien.

La fantasmatisation du mythe œdipien joue ici tout son rôle protecteur. Hamlet, le moderne, retarde grâce à son fantasme le passage à un acte insensé. Il substitue à l'acte, au sens littéral comme figuré, sa mise en scène. Évidemment de tels déplacements, s'ils font gagner du temps, ne résolvent rien. Lacan a raison quand il écrit que la *Tragédie d'Hamlet* correspond à « un lent cheminement vers la castration nécessaire » (Lacan (2013), p. 296). Il y a ici, au-delà de la fractalisation des motifs, une homologie structurelle avec le mythe d'Œdipe. Mais le vrai drame d'*Hamlet* et sa différence radicale avec *Œdipe Roi* tient au fait que la castration, quand elle advient, n'est plus significative et ne s'inscrit plus dans aucune métaphore.

Le *Hamlet* de Shakespeare est la mise en scène du combat d'un homme avec son fantasme œdipien. Pour le mettre en scène, le génie de Shakespeare a créé une structure spectrale où chaque action possible est neutralisée par son double et se dissout ainsi dans la virtualité. Alors la question n'est plus de savoir si le héros aurait les reins suffisamment solides pour passer à l'acte. Quel acte ? Tuer le père ? Le père réel, le père imparfait, l'oncle ? Pour quoi faire ? Pour assouvir un fantasme ? Pour ajouter un spectre de plus à ceux qui rôdent



déjà ? L'empilement des cadavres à la fin de l'acte V n'avance à rien, mais marque la fin d'un monde.

Le fantasme dont il est question est le fantasme d'un Prince. D'autres vies dépendent de sa résolution. Celle-ci n'advient pas et le drame qui en résulte dépasse l'impasse personnelle. L'interprétation la plus charitable serait que les morts d'Hamlet, du Roi et de la Reine font table rase du passé. L'acte d'Hamlet, s'il s'agit d'un acte, laisserait alors place à celui qui a un rapport simple et pragmatique à la dette du père. Dans le conflit entre le Danemark et la Norvège, le jeune Fortinbras réussit là où son père avait échoué. Si Shakespeare laisse planer le doute sur la question si cette réussite dépasse la simple dimension militaire, on sait avec certitude qu'au contraire de la Thèbes d'Œdipe, le Danemark d'Hamlet ne sera pas sauvé. Conquis par ses ennemis historiques, il cessera définitivement d'exister comme entité autonome.

Est-ce le seul résultat de la défaillance d'un homme incapable de solder les fautes de la génération précédente ? Lacan souligne le rôle du temps historique dans *Hamlet*. Le héros est toujours trop tard ou trop tôt. Jamais le temps n'est accompli, jamais le *kairos* pour l'acte décisif ne se présente. Thèbes, accablée par la peste, attendait une réponse de son Roi. Cette attente avait été préparée par les prophéties de Tirésias. À chaque moment, les actions d'Œdipe, son exploit devant le Sphinx, son péché et son automutilation rejaillissaient immédiatement et massivement sur sa ville.

La pourriture dans l'État de Danemark est plus diffuse, même si les actions d'Hamlet ont aussi à chaque fois leur dimension politique. Plus diffuse est aussi l'attente qui pèse sur lui. Par moments, on ne sait même plus si Hamlet entraîne son monde dans une crise d'adolescence tardive ou s'il est vraiment le porteur d'un espoir de renouveau. Mais indépendamment des affres individuelles du Prince, les conditions objectives d'un acte décisif qui articulerait l'intime et le politique ne se dessinent jamais. À la place de la sagesse d'un Tirésias pour lui frayer un chemin, Hamlet se retrouve avec la raisonnable courtoisie bien pesée et subtilement corrompue de Polonius. S'il fait vite exploser cette dernière, son geste téméraire ne fait que renforcer sa solitude.

Ceci pose la question de savoir ce qui aurait pu sauver l'État de Danemark. Quel acte aurait pu être suffisamment significatif pour établir, de manière éphémère ou partielle, une éthique, un sens, une justice ? Shakespeare, on le sait, n'apporte pas de réponse. Mais il pose la question avec emphase. La réponse ne peut se trouver dans un contexte historique donné. Elle dépend de « l'évolution historique du sujet de l'inconscient » (Zafiroopoulos (2017), p. 124) qui ne se révèle qu'à travers une analyse patiente des structures qui déterminent l'efficacité symbolique à chaque moment historique donné. Ce qu'on peut ajouter, c'est que l'organisation de l'espace symbolique n'est jamais facilitée par la présence de « maîtres obscènes » (Slavoj Žižek). Claudius, qui fait accompagner ses jouissances par des coups de canon pour que tout le monde soit au courant, fait partie de ceux-là, mais il y en a d'autres.

La question qui rend la lecture d'*Hamlet* saisissante, en 1958 comme aujourd'hui, est la suivante : quel serait, dans le vécu d'un contexte historique concret, un acte politiquement signifiant ? Comment établir une légitimité qui permettrait de fédérer une communauté, une *polis*, un peuple, un État ? En dynamitant les vérités intemporelles d'*Œdipe Roi* et en réarrangeant les pièces éparpillées avec grand art dans un kaléidoscope qui se recompose différemment à chaque fois qu'on le regarde, *La tragédie d'Hamlet* pose la question de la portée symbolique de l'acte politique au-delà de la question de la souffrance névrotique, qui n'en est d'ailleurs pas indépendante. Cette question de la possibilité d'un acte politique véritable, c'est-à-dire d'un acte ayant une prégnance symbolique, s'impose avec la même urgence au faîte de l'empire élisabéthain du début du XVII<sup>e</sup> siècle, durant la transition douloureuse entre la VI<sup>e</sup> et la V<sup>e</sup> République, ainsi que face à la confusion des populismes virtuels d'aujourd'hui.

Paris-Munich, mai 2020.

## Références

W. BENJAMIN (2007), « Analogie und Verwandtschaft » dans *Kairos : Schriften zur Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 68-70.

S. FREUD (1900), *Die Traumdeutung*, Leipzig et Vienne, Franz Deuticke.

--- (1895, 2015), « Manuscrit G du 7 janvier 1895 : La mélancolie » dans S. FREUD (2015), *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, p. 91-97.

--- (1917), « Trauer und Melancholie » dans Sigmund Freud (1975), *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe vol. III, Frankfurt, S. Fischer p. 193-216.

J. LACAN (2004), *Le Séminaire X : L'angoisse (1962-63)*, Paris, Le Seuil.

J. LACAN (2013), *Le séminaire VI : le désir et son interprétation (1958-59)*, Paris, La Martinière.

Cl. LEVI-STRAUSS (1955), « The Structural Study of Myth », *The Journal of American Folklore* 68 (270), p. 428-444.

Cl. LEVI-STRAUSS (1958), « La structure des mythes », dans *Anthropologie structurale*, Paris, Agora, p. 227-255.

H. MÜLLER (1979), *Hamlet-machine : Horace, Mauser, Héraclès 5 et autres pièces*, Paris, Les éditions de minuit.

J.-D. NASIO (1971), « Métaphore et phallus », dans Leclaire, Serge, *Démasquer le réel : un essai sur l'objet en psychanalyse*, Paris, Le Seuil, p. 101-117.

J.-D. NASIO (2012), *L'inconscient, c'est la répétition !* Paris, Payot.

A. VANIER (2001), « Some Remarks on the Symptom and the Social Link : Lacan with Marx », *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 6(1), p. 40-5.

M. ZAFIROPOULOS (2003), *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris, Puf.

M. ZAFIROPOULOS (2017), *Les mythologiques de Lacan : La prison de verre du fantasme : Œdipe roi, Le diable amoureux, Hamlet*, Paris, Erès.

A. ZALOSZYC (2014), « Commentaire des chapitres 16-17-18 du séminaire 6 », Bordeaux, 10 janvier 2014,

[http://www.psychanalyse67.fr/accueil/myFiles/145\\_898F8532F2.pdf](http://www.psychanalyse67.fr/accueil/myFiles/145_898F8532F2.pdf)

## IL CANTO DEL CIGNO DEL LACANISMO ITALIANO

FRANCO LOLLI

*Sul piano dei modi di pensiero delle popolazioni contemporanee, la prima causa della decadenza dipende chiaramente dal fatto che qualunque discorso mostrato nello spettacolo non lascia nessuno spazio alla risposta: e la logica si era formata socialmente nel dialogo. Inoltre, quando si è diffuso il rispetto verso ciò che parla nello spettacolo, che si suppone importante, ricco, prestigioso, che è **l'autorità stessa**, si diffonde anche la tendenza tra gli spettatori a voler essere illogici quanto lo spettacolo, per ostentare un riflesso individuale di quella autorità. Insomma, la logica non è facile e nessuno ha voglia di insegnarla<sup>148</sup>.*

Queste straordinarie riflessioni di Guy Debord, tratte dai *Commentari a La Società dello spettacolo*, fotografano in maniera incredibilmente profetica l'indiscutibile processo di decadenza che la psicoanalisi lacaniana italiana (non tutta, per fortuna) sta attraversando, a causa del suo progressivo ingresso nell'industria culturale, sempre più al servizio — come noto — di quella dello spettacolo. Negli ultimi anni, in effetti, l'uso mediatico (disinvolto, semplificato e seduttivo) dei suoi concetti gli è valso la conquista di nuovi spazi sociali e politici. In un'epoca nella quale il 'religioso' è tornato ad essere il rassicurante rifugio per le disorientate folle alla ricerca della "coincidenza del tutto con il tutto"<sup>149</sup>, la tentazione di rispondere a tale angosciata richiesta di senso con il proprio sapere ha avuto, in qualche collega, il sopravvento. Ed ecco, allora, la formidabile trasformazione dell'analista in saggio, in esperto puntualmente convocato nei *talkshow*, in commentatore *mainstream* dei fenomeni sociali, in editorialista tanto improvvisato quanto accreditato dal pensiero *politically correct*. Miscelando astutamente i temi più sentiti dall'opinione pubblica con selezionati estratti della dottrina analitica, lo psicoanalista vedette (mutuo il termine dal glossario debordiano) ha progressivamente diluito lo spessore concettuale di quest'ultima nel magma superficiale del qualunquismo culturale. Il risultato è sotto gli occhi di tutti (di tutti coloro, ovviamente, non incantati dalle movenze suadenti del *Pifferaio magico*): ricorso abusivo al corpus teorico-clinico psicoanalitico per spiegare la psicopatologia

<sup>148</sup> G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano, 2001, p. 208.

<sup>149</sup> Straordinaria definizione dello spirito religioso proposta da Lacan in: *Il trionfo della religione*, in Id., « *Dei Nomi-del-Padre* » seguito da « *Il trionfo della religione* », a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2006, p. 99.

dell'avversario politico, per catalogare diagnosticamente ogni forma di dissenso, per indicare come svolgere bene il proprio ruolo sociale, familiare, civile, come cavarsela nelle dinamiche amorose, e così via. In sostanza, la messa al guinzaglio del magistero di Lacan e la sua conseguente mutazione in un catechismo ammantato di culturame.

Il portamento intrigante e ispirato dello psicoanalista *social* (tipica postura dell'aspirante *maître a penser*), finisce così con il suggellare e consolidare la credenza nevrotica nell'esistenza dell'Altro (incarnato, questa volta, nello psicoanalista stesso) e nel suo potere di giustificare, con le 'parabole' che enuncia, l'insensatezza della vita dei suoi seguaci. Come non vedere in tutto questo il rischio che Lacan denunciava già nel *Seminario VI*, quando si dichiarava sorpreso della *"implicita adesione dell'analista a quello che possiamo chiamare un sistema di valori, il quale, pur essendo implicito, è nondimeno presente"*<sup>150</sup>? L'analista — aggiungeva Lacan — non deve incarnare alcuna forma di ideale. Egli è — ribadiva con forza — uno specchio senza bagliori che mostra una superficie in cui non si riflette nulla. Al contrario, l'analista gradito ai *media* ama esporre la propria visione del mondo, ignorando il destino al quale lo stesso Lacan condannava i colleghi politicamente schierati: quello di essere *fool*, se di sinistra, o *knave*, se di destra. Sentenza tanto severa quanto efficace nel descrivere la realtà italiana. Da un lato, lo psicoanalista che prende posizioni pubbliche ispirate ad un progressismo *radical* con affermazioni di principio prive di conseguenze, che attribuiscono alle sue petizioni, intraducibili sul piano pragmatico, un carattere 'idiota' e patetico. Dall'altro, lo psicoanalista tradizionalista, sostenitore della necessità di salvaguardare le categorie morali consolidate, alle quali, tuttavia, personalmente, si guarda bene dall'aderire: per questo, mascalzone e canaglia.

In una specie di caricatura tragicomica, l'ormai celebre (e celebrato) analista di successo diventa il Professore, il Maestro che dispensa agli allievi (divenuti seguaci) il Verbo. Altro che *"ignorantia docta"*:

*La tentazione di trasformare l'ignorantia docta in quella che ho chiamato, non da ieri, un'ignorantia docens è grande — affermava Lacan — perché è nel clima dell'epoca, di questo tempo dell'odio. Che lo psicoanalista creda di sapere qualcosa, in psicologia per esempio, è già l'inizio della sua rovina, per il semplice motivo che nessuno sa granché in psicologia, e la psicologia è essa stessa un errore di prospettiva sull'essere umano*<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino, 2016, p. 520.

<sup>151</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro I, Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino, 2014, p. 327.

Ciò che sta accadendo in Italia enfatizza, nel parossismo delle sue manifestazioni e nella gravità delle sue conseguenze, la delicata questione del rapporto che lo psicoanalista intrattiene con la Polis: in che modo il suo sapere (che deriva dalla sua formazione personale e dalla propria attività clinica) può essere utile alla Città? Può, cioè, il materiale che egli ricava dalle analisi personali (dunque, intime e private), trasferirsi sul piano pubblico? Può egli sentirsi autorizzato a parlare di tutto, di questioni amorose, familiari, sociali, dei labirinti inestricabili delle pulsioni sessuali così come di politica, del rapporto con la morte, dell'impegno civile e via dicendo? Rischiando, magari, di fare "della psicoanalisi una specie di farmaco sociale"<sup>152</sup>? O di "lasciarsi andare a ridurre la psicoanalisi alla psicologia generale"<sup>153</sup>? Come può conciliarsi, in altre parole, la sua posizione di 'specchio senza bagliori' (all'interno del percorso analitico) con una posa pubblica schierata che esibisce elementi della propria vita privata?

Sembra, allora, che, una volta ancora, l'Italia sia destinata a confermare la propria vocazione ad essere una sorta di 'laboratorio'<sup>154</sup>, di 'anteprima' internazionale, di incubatrice di possibili derive che, in questo caso, riguardano il futuro (incerto) della psicoanalisi, quando questa si fa troppo ammiccante e "megafono delle potenze conformanti"<sup>155</sup>. Il rischio è chiaro: il grande consenso che la psicoanalisi ottiene presso coloro che credono di elevarsi culturalmente frequentando (come spettatori) un pensiero ritenuto 'nobilitante', comporta, inevitabilmente, la rinuncia alla complessità della sua teoresi e, conseguentemente, la sua definitiva scomparsa. In una specie di Canto del cigno, allora, quella che a molti appare come la sua massima espansione nel tessuto culturale del Paese viene a coincidere con il suo ultimo segno di vitalità: la sua popolarità finisce con il corrispondere al degrado populistico che ne decreterà inevitabilmente la fine. La sua ambizione ad essere attuale, al passo con i tempi, pienamente sintonizzata sulle mutazioni socio-antropologiche che descrive la espone, infatti, al pericolo di entrare in un'ambivalente (nel migliore dei casi, inconsapevole) risonanza di intenti con il sistema che vorrebbe smascherare. La denuncia che ad esso muove — ed in questo, l'insegnamento della Scuola di Francoforte resta davvero insuperato — si configura, in effetti, come

---

<sup>152</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino, 1996, p. 14.

<sup>153</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro II. cit.*, p. 18.

<sup>154</sup> Mi riferisco alla discutibile qualità che il mio Paese ha dimostrato e dimostra nel favorire la nascita di fenomeni sociali e politici (l'ultimo, in ordine di tempo, è certamente, dopo il 'fenomeno' Berlusconi, lo sviluppo del Movimento 5 Stelle) che irrompono nella scena mondiale ponendosi come esito (inizialmente farsesco) di un clima di tensione che, ripreso successivamente in altre nazioni, acquisisce un carattere ben più drammatico.

<sup>155</sup> G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, vol. II, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 143.

l'involontaria adesione al ruolo che il sistema stesso le attribuisce, affinché la sua vera potenzialità 'eversiva' venga disattivata. Una volta entrato nel campo dello spettacolo e dell'industria culturale, ogni contenuto — per quanto, all'apparenza trasgressivo e anticonformista — non può che piegarsi alla logica che lo ha accolto: lo psicoanalista che cede alle lusinghe della popolarità mediatica e che rivendica il suo impegno social in nome della diffusione della psicoanalisi e del suo messaggio (presunto 'in controtendenza'), contribuisce a fare della psicoanalisi stessa un nuovo oggetto del mercato, il cui valore verrà misurato — come qualunque altro oggetto di consumo — in termini economici (vendita di libri, aumento di richieste di cura e di partecipazioni al circo mediatico, organizzazione di eventi culturali, ecc.).

L'analista — ci ricorda Lacan — è un sofista, non un filosofo.

*Non è semplicemente perché ignoriamo troppo la vita del soggetto che non possiamo rispondergli se è meglio sposarsi o non sposarsi nella tal circostanza, e che saremo, se siamo onesti, portati al riserbo — ma è perché il significato stesso del matrimonio è per ciascuno di noi una questione che resta aperta, e aperta in modo tale che, quanto alla sua applicazione a ogni caso particolare, non ci sentiamo in grado di rispondere quando siamo chiamati come direttori di coscienza"<sup>156</sup>. L'analista "rinuncia a ogni presa di posizione sul piano del discorso comune, con le sue profonde lacerazioni, quanto all'essenza dei costumi e allo statuto dell'individuo nella nostra società"<sup>157</sup>.*

Egli deve escludere dalla sua azione pubblica che la psicoanalisi, arrogandosi il diritto di intervenire "nelle cosiddette relazioni umane, [...] attraverso i mass media, insegni agli uni e agli altri come comportarsi per avere la pace in famiglia"<sup>158</sup>, la possibilità di intromettersi nelle "cosiddette relazioni umane". Non c'è nessun dubbio su quella che deve essere la posizione dell'analista nell'agorà :

*Gli analisti devono forse spingere i soggetti sulla via del sapere assoluto, educarli su tutti i piani, non soltanto in psicologia, affinché scoprano le assurdità in mezzo alle quali vivono abitualmente, ma anche le assurdità nel sistema delle scienze? No di certo"<sup>159</sup>.*

---

<sup>156</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro III. Le psicosi*, Einaudi, Torino 1974, p. 158.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>158</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro II*, cit., p. 334. .

<sup>159</sup> J. LACAN, *Il seminario. Libro I*, cit., p. 312.

Creedere di sapere è, dunque, la rovina dello psicoanalista, che, in tal modo, abdica al suo compito fondamentale, che *“non è di guidare il soggetto verso un Wissen, un sapere, ma sulle vie di accesso a tale sapere”*<sup>160</sup>. Come essere più chiari?

Ma allora — si potrebbe obiettare — l'analista è condannato a rintanarsi nel proprio studio, nel suo 'splendido isolamento', impossibilitato a pronunciarsi sulle questioni che, dal proprio osservatorio, rileva nel mondo che lo circonda? Non può che restare confinato nella torre d'avorio all'interno della quale riceve coloro che soffrono, impedendosi di prendere parola e intervenire nel dibattito pubblico? Egli, in sostanza, deve considerarsi escluso dalla scena politica? Perché mai non potrebbe mettere a disposizione della *Polis* il proprio sapere?

La specificità del sapere dello psicoanalista, in effetti, risiede nella specificità dell'oggetto che studia: l'inconscio. Il suo è, esclusivamente, un sapere sull'inconscio. O meglio, sul funzionamento dell'inconscio. I suoi studi, la sua formazione, la propria analisi e l'ascolto quotidiano dei suoi pazienti lo rendono sensibile alla manifestazione delle formazioni dell'inconscio. Egli sa che il sintomo che assedia il suo analizzante è una specie di *Giano bifronte*, significato di un *significante rimosso*, per un verso (e, dunque, vettore di un messaggio indirizzato all'Altro), nucleo irriducibile di un godimento che si oppone alla sua risoluzione, per l'altro. Egli sa che il sintomo fa soffrire ma, contemporaneamente, assicura una soddisfazione irrinunciabile perché l'essere umano può trovare soddisfazione in ciò che lo insoddisfa. Sa che la struttura del soggetto è determinata dall'Altro e che, di conseguenza, il soggetto è parlato, agito e goduto. Sa anche che è con la forza costante della pulsione che l'analizzante deve fare i conti e che il suo conflitto non risiede semplicisticamente nell'attrito tra le proprie esigenze e quelle della civiltà, ma, ben più drammaticamente, tra due forme di desiderio che albergano in lui: il desiderio di essere amato e riconosciuto (desiderio che lo porta a piegarsi alle richieste dell'Altro) e il desiderio di affermarsi come separato, il desiderio di essere, il desiderio rimosso e inconscio. Sa anche che — come affermava Freud — la psicologia del soggetto è di per se sociale, che il campo psichico contiene tanto l'individuale quanto il collettivo, tanto il soggettivo quanto il comunitario: e che solo il soggetto della parola può costruire un discorso capace di istituire uno spazio di comunità.

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 327.



Il sapere che lo caratterizza, insomma, egli lo ricava da ciò che ascolta, dunque dalla cura e dall'attenzione che sa riservare alle sfumature, ai dettagli, ai micro-eventi che segnano fatalmente le esistenze dei suoi pazienti. Un sapere del particolare, un sapere sul particolare: che, tuttavia, lo illumina sulle dinamiche relazionali che lo hanno generato, riverberandosi, di conseguenza, sul piano sociale.

Ma il sociale — che lo psicoanalista conosce e studia — non è il politico: i due ambiti non sono in alcun modo sovrapponibili. L'analisi che l'analista riserva ai fenomeni sociali è compiuta da un punto di osservazione particolare: egli guarda il mondo dalla finestra del proprio studio, dentro il quale, (e solo dentro il quale) opera in quanto analista. L'eventuale dimestichezza con una sorta di sociologia che gli deriva dall'ascolto delle persone che si rivolgono a lui non lo autorizza certamente a pensarsi nella funzione di governo dell'umano. Un conto, infatti, è l'analisi del fenomeno sociale (sul quale può evidenziare anche un certo talento), un conto è l'individuazione e la proposta di soluzioni da applicare alla vita della città, ovvero, l'esercizio del potere che a questa funzione inevitabilmente si associa. L'analista è tale — potremmo aggiungere — solo dentro il suo studio. Fuori, il suo sapere non è operativo: l'analista non ha il sapere per 'curare' la *Polis*. Se si mette a farlo — il che è, sia chiaro, assolutamente legittimo — lo può fare solo utilizzando il sapere di altre discipline (la storia, la filosofia, l'economia, la geopolitica, ecc.) ben più attrezzate allo scopo. Dunque, non in quanto analista. La consapevolezza che non possa essere il proprio sapere ad orientarlo nella definizione del suo eventuale progetto politico deve caratterizzare il suo operato, allorché intende interessarsi alla Città. Non è l'impegno politico dello psicoanalista a costituire un problema: il problema si presenta quando il suo specifico sapere — che è, lo ripeto, il sapere sull'inconscio — viene utilizzato per mettere in atto quello stratagemma volto ad ottenere consenso, che qualunque lettore di Freud conosce bene: la suggestione del transfert. Freud descrive il potere di fascinazione attraverso cui il leader attrae le masse, tanto più quando, in periodi storici di trasformazioni e riconfigurazioni economico-culturali (il nostro, ad esempio), la domanda di sicurezza, di certezze e di sapere (che punta a colmare il vuoto angosciante di uno smarrimento esistenziale) incontra un'offerta di senso che attribuisce al discorso di chi lo tiene il carattere di 'pastorale' psicologica, dei cui rischi Lacan ci ha più volte avvertito.

L'analista deve essere consapevole che il suo è un sapere insaturo, che, di conseguenza, non può spacciare per sistema di pensiero esatto e solido. Egli non può rispondere alla domanda di verità di chi lo ascolta, ne può entrare in risonanza con il

pensiero dominante, che mira a intorpidire le coscienze per evitare possibili reazioni di insofferenza al sistema. Nell'impegno che dedica alla *Polis*, dunque, l'analista deve guardarsi bene dal colludere con le aspettative del sistema, allontanando il più possibile il rischio che la sua parola si riduca a mero strumento di conforto, pacificazione e rassicurazione. Analogamente a quanto accade nel corso della cura, è, infatti, necessario che il suo atto pubblico punti a mettere in luce gli aspetti conflittuali e contraddittori presenti nel discorso sociale, contribuendo ad illuminarne gli elementi di contrasto e di attrito, piuttosto che proporre improbabili soluzioni. Il suo apporto al dibattito politico-sociale non può sovvertire la postura socratica che ne contraddistingue l'azione all'interno del proprio studio; che consiste, in fondo, in un'incessante opera di disturbo all'economia libidica patologica, infastidendone la tendenza ripetitiva e perturbandone l'equilibrio sintomatico. Solo se 'molesto', in conclusione, il suo intervento all'interno della *Polis* sarà all'altezza del carattere radicalmente sovversivo della psicoanalisi e fedele al gesto inaugurale del suo fondatore.

## L'HEURE DE L'ETOILE

### **L'ILE JOÃO DONATO : UN LABORATOIRE POUR L'ETUDE EXTRATERRESTRE DE NOTRE HUMANITE ?**

LALLA BARRETTO

#### **Introduction**

La recherche que nous allons présenter s'est imposée quand nous avons été informée de l'existence d'évènements ufologiques observés pendant toutes les années 1970, impliquant une petite population qui habitait l'île João Donato, située dans un réservoir naturel dans la commune de Palmeirândia, dans l'arrière-pays du Maranhão, Etat du Nord du Brésil. Nous avons visité l'île en 2016, en 2017 et en 2018. En 2017 nous avons fait une conférence sur le début de cette recherche au XVIIIe Congrès Brésilien d'Ufologie, tenu à Curitiba. Le mûrissement de l'étude de ce cas nous amène aujourd'hui à publier son approfondissement.

Dans les années 70, l'île de João Donato était complètement isolée de la terre ferme. Il n'y avait pas d'électricité, de gaz ni d'eau courante. Les conditions de vie d'alors demeurent les mêmes de nos jours, avec très peu d'avancées, comme la lumière électrique, qui chassa les OVNIS de là. Aujourd'hui, l'île se trouve reliée à la terre ferme par deux chemins gagnés sur l'eau. Une vingtaine de familles y habitent dans un certain isolement génétique et culturel, configurant les situations que nous présentons dans cet article et qui semblent avoir intéressé, pendant dix ans, une ou plusieurs intelligences supposées extraterrestres, présentes dans le quotidien des personnes à cette époque, beaucoup plus distantes et rares de nos jours.

Les évènements ufologiques qui attirèrent notre attention se sont produits dans l'île et consistèrent en des observations d'une manifestation lumineuse que les témoins appellent *Étoile*, *Appareil*, ou *Torche*, pour décrire ce qui semble être le même type d'engin, exhibant un comportement intelligent : une étoile plus étoile que les autres qui pouvaient être observées, habitant vraisemblablement en permanence le ciel de l'île.

Certains éléments issus de ces observations sont définis par les témoins comme des manifestations d'origine extraterrestre : le fait de se produire dans le ciel, exhibant un comportement intelligent et de maîtrise d'une technologie incompréhensible et inexplicable, établissant une forme de communication ; le contexte d'importantes manifestations ufologiques dans tous les Etats du Nord du pays pendant les années 70, qui culminèrent avec l'attaque des populations dans l'état du Pará, en 1977, à l'origine d'un des plus grands cas d'investigation officielle d'OVNIS de la planète, l'*Opération Soucoupe*, dont nous parlerons plus loin.

C'est la matriarche de la famille Abreu qui va nous raconter la proximité de la lumière sur elle-même et sur son mari, Silvino :

— Ires Abreu : *Je vais raconter seulement ce que je sais... dans la porte de la cuisine il y avait un réservoir avec des poissons ... j'y ai été faire la vaisselle. Quand j'y arrive, j'ai regardé comme ça, et l'étoile était en train de passer, j'ai alors pensé « regarde l'étoile dont tout le monde parle ». J'y suis restée faisant la vaisselle. Quand j'ai fini de faire la vaisselle et que je relève la tête, une torche de feu est venue sur moi, j'ai crié, ceux qui étaient dans la cuisine crièrent aussi « qu'est-ce qui se passe ? » C'est un feu qui venait vers moi ! C'est sûrement une étoile que j'ai vue !*

— Felipe Marcel : *Comme si s'était du feu ? C'était chaud ?*

— Ires Abreu : *Non, pas du tout ! C'était une lumière sur moi, une grande lumière, si près que j'ai failli tomber. J'ai crié, tout le monde a crié, elle a disparu alors.*

— Lallá Barretto : *Vous avez ressenti quelque chose dans votre corps avec la proximité de cette lumière ?*

— Ires Abreu : *Non, je n'ai rien ressenti sur le corps. Quand elle est venue vers moi, j'ai pensé « est-ce que ce bug va me manger ? », mais j'ai regardé cette grande lumière venant vers moi, alors j'ai crié. J'ai crié, elle a disparu.*

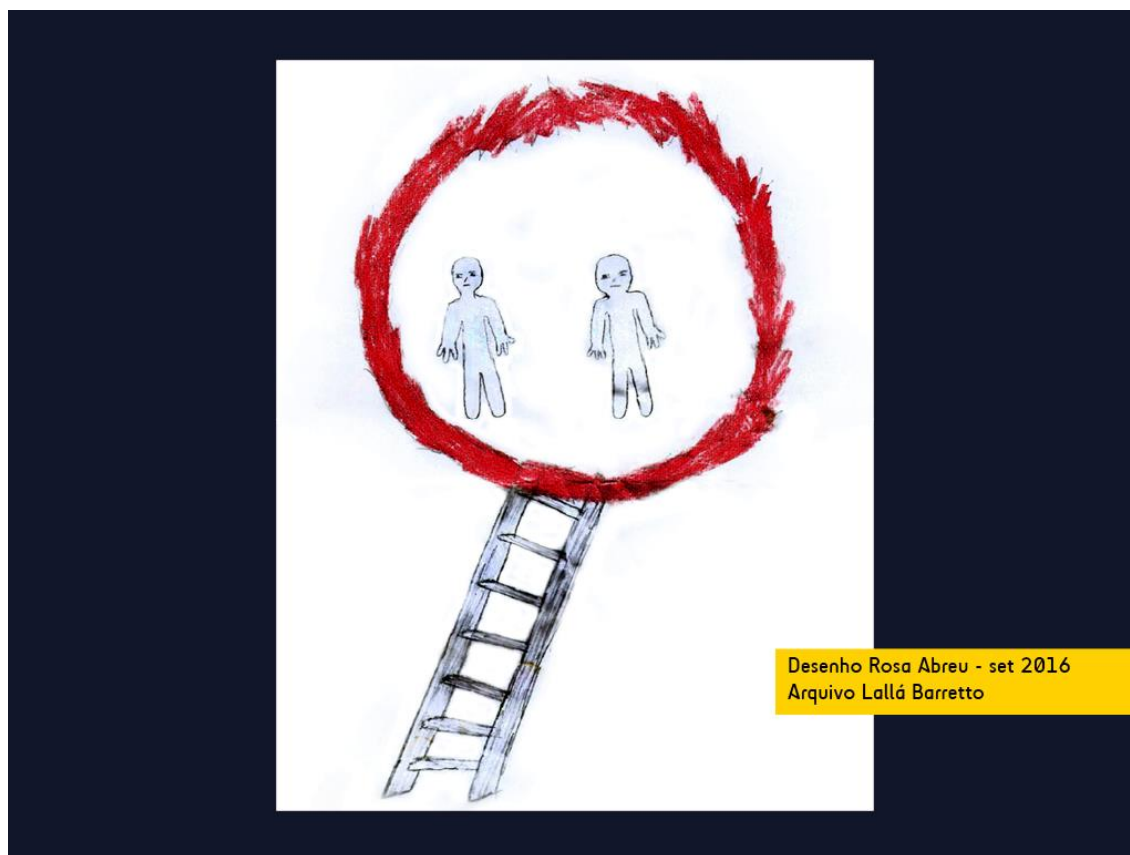
— Lallá Barretto : *C'était la première fois que vous la voyiez ?*

— Ires Abreu : *Pour moi, c'était seulement cette fois. Mais, passés quelques jours, mon mari avait un autre réservoir à la porte de la maison. Tous les soirs il allait regarder les poissons du réservoir. Quand il y a été, il a vu l'étoile, mais il ne croyait pas, parce que nous lui avons dit et il ne nous a pas crus. Il allait la tête baissée. Quand il a relevé la tête, la torche de feu est arrivée.*

A la différence des récits, fréquents partout dans le monde, de lumières qui se matérialisent en vaisseaux, dans l'île João Donato l'équipage observé venait à l'intérieur de la lumière. Rosa Abreu était encore enfant et n'oublia plus jamais ce qu'elle avait vu il y a quarante ans :

— Rosa Abreu : *Sara devrait avoir six ou sept ans, Sonia devrait en avoir environ neuf. Dans l'île l'on prenait de l'eau dans le réservoir. Généralement c'était moi, qui était plus âgée, et les autres plus petites, nous allions faire la vaisselle. Il y avait l'histoire de l'Appareil, qu'ils étaient en train d'extraire du sang, et je suis restée de garde pour voir si l'Appareil ne venait pas. Les filles faisaient la vaisselle, moi les regardant. C'est quand j'ai vu, une lumière venait au loin. La lumière était comme un ballon. À l'intérieur de ce ballon, j'ai vu pour la première fois un nain. Dans mon arrière-pays il n'existait pas de nain : c'était un monsieur blanc, chauve, de cette petite taille comme ça. Il y en avait un autre, je sais qu'ils étaient deux, mais je me rappelle bien ce petit-là, à l'intérieur du ballon de feu. Seulement, ça ne chauffait pas. Il est resté à une hauteur proche. A l'intérieur de ce ballon de feu il y avait deux nains. C'était aussi la première fois que j'ai vu une échelle en aluminium, parce que dans l'arrière-pays il n'y en avait que des échelles en bois. Le petit nain était en train de sortir une échelle pour descendre. Alors j'ai commencé à crier : les enfants, l'Appareil, l'Appareil !! Et papa avait l'habitude : quand on finissait de dîner, le café était déjà prêt, il restait bavarder. Sonia était plus grande, plus âgée, mais Sara est tombée, et j'ai continué à crier 'regardez l'Appareil' ! Je crois, je pense, n'est-ce pas, qu'il allait nous prendre.*

Rosa fit le dessin suivant quand elle avait dix ans :



Les chercheurs en Ufologie discutent beaucoup sur l'influence de l'imagination des témoins dans les récits, aspect du fonctionnement psychique humain qui conduirait à invalider n'importe quel récit de témoin. Nous avons une autre position par rapport à cela. Nous partons du fait cliniquement avéré que le témoin d'un fait terrifiant garde la mémoire détaillée et claire de la situation traumatique, souvent pour toute la vie. C'est ce que révèlent aussi les grands récits de la casuistique ufologique, comme celui de Travis Walton, pour n'en citer qu'un seul, qui ne varie jamais dans son récit depuis quarante ans, aussi bien que les personnes qui témoignèrent de son abduction. Nous avons posé cette question à Leonel Abreu :

— Lallá Barretto : *Quand Felipe t'a demandé si tu pouvais avoir une quelconque faille de mémoire, tu as répondu fermement que non. Pourquoi penses-tu que c'est resté aussi vif dans ton esprit ?*

— Leonel Abreu : *Parce que j'ai vécu cela depuis mes sept ans, depuis l'enfance. Dans l'île nous commençons à travailler enfants, à cinq ans l'on commençait à travailler dans les champs.*

— Lallá Barretto : *Tu crois donc que c'était quelque chose d'assez impressionnant pour que ça reste gravé dans ta mémoire ?*

— Leonel Abreu : *Ça l'était et ça l'est toujours.*

La présence de l'Étoile, Appareil ou Torche fut permanente pendant dix ans, comme Leonel Abreu continue de nous le raconter :

— Lallá Barretto : *Tout cela s'est passé pendant longtemps, pendant toute ton enfance ? Combien de temps ?*

— Leonel Abreu : *En 1974 ... de 70 à 80.*

— Lallá Barretto : *Tout ça ? Presque dix ans ?*

— Leonel Abreu : *Oui. Tout ça. Presque dix ans.*

— Felipe Marcel : *C'était tous les jours, une fois par an ?*

— Leonel Abreu : *Ça n'était pas tous les jours, parce que nous ne sortions pas tous les jours. Mais c'était toujours, tout le temps.*

Les témoins sont convaincus que le comportement des lumières est intelligent, que cette intelligence observe et étudie la population de l'île. Le sujet s'envisageant soi-même comme objet d'étude d'une intelligence extraterrestre, l'anthropologie psychanalytique peut être convoquée, non pas pour étudier la problématique psychosociale du cas, mais pour mieux cerner quels aspects de l'humain seraient en train d'étudier les supposés extraterrestres pendant environ dix ans, essayant de ramener des éléments de réponse pour la question récurrente en ufologie : que veulent-ils de nous ?

L'île est connue par le nom de João Donato Araújo, premier squatter qui s'y installa vers 1880, et où il eut des enfants. La famille n'a pas d'informations sur le nombre d'enfants de João Donato, pensant qu'ils se sont dispersés, ne gardant aucune mémoire de ces parents lointains.

Notre histoire commence avec l'un des enfants de João Donato, Mariano Bruno Araújo qui, constituant famille, déménagea dans un lieu appelé Rumo, où il eut cinq enfants. À la fin de la vie de son père, ou après la mort de celui-ci, il devient à son tour squatteur de l'île, où il revient s'installer avec ses cinq enfants : Silvino, Estrina, Assunção, Martinho, et un autre enfant dont la famille n'a pas gardé non plus la mémoire, pensant qu'il serait décédé en bas âge.

Mariano accorda la possession de terres à quelques personnes qui n'avaient aucun degré de parenté avec lui. Ces personnes finirent par se mêler par alliance à sa famille, entraînant une situation où ils étaient « tous cousins », dans le dire de Sara Abreu, historienne de la famille. Nous pouvons donc considérer que la population de l'île peut être observée comme un microcosme génétique relativement préservé.

Mais c'est la famille que son fils, Silvino Sodré Araújo, constitua avec Ires Abreu qui va nous intéresser le plus, car elle implique un grand nombre de témoins d'une même famille, cette famille étant peut-être la plus visée par les objets qui terrorisaient l'île. Les particularités des relations familiales et la prédominance du type sanguin O+ dans la famille, nous amènent à penser que quelque chose du comportement humain, en rapport avec le type sanguin fut l'objet de l'intérêt continu d'une intelligence supposée extraterrestre.

### **1. L'île João Donato et l'Anthropologie psychanalytique**

Les manifestations multiples et diversifiées que le phénomène OVNI impose à la connaissance humaine ne peuvent pas être assimilées ni réduites à notre rationalité scientifique.

Lumières, vaisseaux, sondes, objets technologiques, êtres à la morphologie plus ou moins humaine, se manifestent en différentes formes, tailles et couleurs, tous présentant un comportement intelligent et une interaction avec les témoins humains, jusqu'aux abductions. Ces manifestations définissent une réalité particulière, avec ses propres règles, et avec une cohérence interne dans les récits des témoins.



La position épistémologique de l'humain devant cet objet de son désir de connaître est obligatoirement d'observation passive. Tous ces objets exhibent une maîtrise de qui et quoi sera impliqué dans l'observation. Les témoins n'observent que ce qui leur est donné à voir.

Si pendant des décennies, depuis le début de l'ère moderne des OVNIS en 1947, le phénomène ne cessa pas d'être discrédité, relégué au champ de l'imaginaire et des formations psychiques et mentales, le moment de douter de sa réalité physique est désormais révolu. Parmi les registres de ces événements, vestiges, films, photos, récits, les radars ne laissent pas de doute sur la réalité physique de ces objets, depuis que ces engins furent en opération pendant la deuxième Guerre Mondiale. Nous disposons aujourd'hui de nombreux enregistrements spectaculaires de radars autour du monde, comme celui connu comme *La nuit officielle des OVNIS*, en 1986, où 21 vaisseaux d'origine inconnue furent observés à l'œil nu et pris dans les radars, volant en formation entre les villes de São José dos Campos et Rio de Janeiro, au Brésil. Cet événement inédit fit l'objet de déclarations du Ministre de la Défense brésilien sur la chaîne nationale.

Cependant, ce n'est que récemment, le 12 janvier 2020, que le Pentagone rendit publique l'existence d'enregistrements secrets d'OVNIS et reconnut la véracité de deux vidéos enregistrées en 2004. L'importance des Etats-Unis d'Amérique dans la politique de recouvrement de la réalité ufologique fit que cette déclaration prit la valeur d'une annonce de l'existence officielle des OVNIS.



Toujours perçus comme objets physiques insérés dans notre réalité tridimensionnelle, la science terrienne exigea que ces objets répondent aux protocoles des sciences dites exactes, notamment la physique, pour être tout simplement acceptés comme existants et valables pour la science.

Sauf que l'objet est rebelle aux protocoles scientifiques : le chercheur n'a aucune prérogative pour provoquer l'objet, soit pour provoquer un événement ufologique, ni le reproduire en laboratoire. Ces caractéristiques générales de l'objet ufologique obligent à de nombreuses et différentes approches, qui partent de la physique, en passant par toutes les sciences, jusqu'à la spiritualité ! Mais la recherche ufologique qui ambitionne la science doit obligatoirement se servir de méthodes et de concepts des sciences déjà constitués pour élaborer de la connaissance sur un objet qui insiste à se présenter comme tout à fait atypique.

Notre formation et référence scientifique pour l'approche du phénomène OVNI est l'anthropologie psychanalytique qui, comme les autres Sciences Humaines, participe de la même difficulté scientifique : les phénomènes et manifestations de l'objet humain et social ne peuvent pas non plus être provoqués ni répétés en laboratoire, ses protocoles présentent donc une grande affinité avec l'objet ufologique.

Les témoins de l'île João Donato sont convaincus qu'ils étaient observés par *l'Étoile*, *l'Appareil* ou *la Torche*. Dans les années 70, toute la région fut la scène de manifestations violentes du phénomène ufologique, où il y eut mort d'homme. Tout le monde disait que *l'Appareil* voulait sucer le sang des gens, comme il arrivera à des centaines de personnes, à la fin de 1977, dans l'état voisin, le Pará. Le contact dans l'île du Maranhão fut continu, pendant toute la décennie, tandis que dans le Pará neuf objets furent identifiés lors de leur incursion dans notre monde, caractérisant un contact de masse, dès la fin de l'année 1977 et durant l'année suivante.

L'interprétation des témoins, selon laquelle ils avaient été observés, a pour nous la valeur d'une hypothèse qui doit être approfondie à partir de la raison scientifique propre à l'anthropologie psychanalytique.

Du point de vue épistémologique, nous procédons par homologie de l'appareil conceptuel de l'anthropologie psychanalytique avec les situations vécues par les témoins de l'île João Donato, mais pour faire un renversement de perspective et évaluer, non pas la problématique psychosociale du cas et des témoins, mais quels aspects de l'humain pourraient bien faire l'objet de l'intérêt de cette intelligence supposée extraterrestre, contribuant ainsi par des éléments de réponse à la question récurrente en ufologie : que veulent-ils de nous ?

## **2. Rappel de l'Anthropologie psychanalytique**

Comme nous le savons tous, Freud fut le découvreur de l'inconscient, une autre dimension humaine qui vit avec et interfère dans nos actes et pensées conscientes de tous les jours. Avec cette découverte, l'homme perd une deuxième fois sa position privilégiée de créature. La première fois ce fut avec la découverte de Copernic, où de centre de l'univers, la Terre est devenue un corps céleste de plus à tourner autour du soleil.

Avec la découverte de Freud, l'homme fut encore une fois destitué de sa position de contrôle, car ses actions conscientes sont désormais suspectes, affectées par des motivations inconnues d'être inconscientes, et sur lesquelles il n'a aucun contrôle. Ce fut l'émergence d'une nouvelle connaissance de l'homme, qui demandait l'élaboration d'une nouvelle anthropologie. Un nouveau paradigme ressort de cette nouvelle anthropologie : l'homme n'est plus tout conscient et maître de toutes ses actions, pour devenir un être de deux dimensions psychiques, la consciente et l'inconsciente.

L'une des grandes énigmes de l'anthropologie est celle de savoir quand et comment l'homme cesse d'être un animal pour devenir humain. Enquêter sur cela équivaut à chercher dans quelles conditions s'est formée sa double nature psychique, objet de la nouvelle anthropologie psychanalytique.

L'anthropologie entend aujourd'hui que l'humain existe à partir du moment où l'homme commence à produire de la culture, se distinguant ainsi des autres animaux : en produisant le langage, en dominant la nature à son profit, en produisant des armes, des objets et des institutions sociales.

Étudiant les religions et les coutumes les plus anciennes de l'humanité, Freud reconnut l'importance des repas en commun et la signification de sacrifice rituel qu'ils prirent dans toutes les cultures anciennes.

Dans l'impossibilité de reconstituer si loin dans le temps l'histoire de l'humanité jusqu'au moment où l'homme cessa d'être un animal pour devenir humain, Freud s'est trouvé obligé, pour élaborer sa nouvelle anthropologie, de composer une histoire, un mythe, combinant la connaissance anthropologique disponible dans son temps avec les récits de ses patients sur leurs vies psychiques.

L'histoire fut recueillie dans le mythe de *Totem et tabou* : les pré-humains auraient vécu, à l'instar des grands simiens, dans des hordes d'une ou deux dizaines d'individus. Cette horde aurait été dominée par un chef tout puissant, avec pouvoir de vie et de mort sur tous les individus du groupe, et aurait été le seul mâle à avoir la jouissance de toutes les femmes. Les mâles, arrivant à l'adolescence, étaient écartés de la horde, vivant en promiscuité. Jusqu'au jour, immortalisé par Freud, où les fils s'unirent et assassinèrent le père. Cet acte primordial eut comme conséquence la culpabilité insupportable et la nécessité des premières règles sociales, afin qu'aucun des fils ne soit tenté de prendre la place du père, réactualisant le cycle animal. La culpabilité plongea les fils dans une espèce de nostalgie du père et serait à l'origine des banquets sacrificiels observés dans la plupart des cultures anciennes. Les fils auraient consommé le père de la horde en un banquet, dans la tentative désespérée de s'approprier ses attributs, l'instituant comme être divin, donnant lieu à l'idée de Dieu. Nous rencontrons dans la plupart des cultures anciennes le banquet rituel qui commémore ce temps mythique.

Dans cette situation psychique, les premières règles sociales furent créées pour régler la relation des fils libérés du joug du père de la horde. Il était absolument nécessaire qu'aucun d'entre eux ne cède à la tentation de s'imposer aux autres, assumant la domination du groupe. La première règle qui régula les sociétés humaines fut religieuse, ayant le père divinisé comme garant de la permanence de ces règles.

Il est intéressant de noter que Freud avait la certitude intellectuelle que ce mythe correspondait à un évènement primordial qui se serait effectivement produit à l'origine de l'humanité

### **3. Des extraterrestres lecteurs de Freud ?**

De retour à l'île João Donato, quelle n'a pas été notre surprise de rencontrer là-bas une réédition du père de la horde freudienne dans la personne de Silvino Sodré Araújo. La situation particulière de la famille qu'il constitua avec Ires Abreu attira notre attention. Avec un certain humour, nous pensâmes que l'intelligence présente dans l'île devait avoir lu Freud pour planifier ses études de l'humain terrestre. Nous verrons que cette idée éclaircit la situation particulière de cette famille en interaction avec le phénomène OVNI. L'intelligence que nous supposons extraterrestre aurait-elle lu Freud pour observer le comportement social et génétique de cette population humaine ?

Silvino Sodré Araújo fut un homme de très forte et paradoxale personnalité. Tandis qu'il avait une grande et positive influence dans la vie de son entourage. S'il fut un tyran pervers et violent avec sa propre famille, les voisins et parents de l'île gardent de lui la mémoire d'un homme solidaire et généreux, de ceux capables d'être le seul secours dans des moments d'extrême difficulté.

Nous ne rentrerons pas dans les détails du pouvoir absolu et des mauvais traitements physiques et psychologiques qu'il faisait subir tous les jours à tous les membres de sa famille. Il avait autorité absolue sur tous, imposant dans sa maison une discipline avec une cruauté raffinée, comportement rarement rencontré dans la littérature clinique.

Silvino fut aussi un grand procréateur. Commerçant ambulant, il parsema d'enfants le Maranhão, durant les longues absences exigées par son travail. La légende à son sujet raconte qu'il engrossait les femmes à même la selle d'un cheval, nous renvoyant à l'imaginaire du père jouisseur de la horde freudienne.

Cette présence évidente d'un père de la horde freudienne nous amène à enquêter de plus près sur la famille que Silvino forma avec Ires Abreu, aussi bien que d'autres aspects

d'intérêt anthropologique, qui se sont révélés tout le long des témoignages que nous avons recueillis et qui, selon notre hypothèse, fut le grand intérêt de l'intelligence présente dans l'île.

### **3.1. La situation familiale de Silvino Sodré Araújo**

Silvino eut donc une nombreuse descendance : 15 enfants conçus avec Ires vivaient dans l'île. De plus, il récupérait tous les enfants qu'il savait être siens avec différentes femmes partout dans le Maranhão, et les amenait dans l'île pour qu'ils soient élevés auprès de lui par Dona Ires. Ainsi, vivaient dans l'île environ vingt-cinq enfants de Silvino dans la décennie 70.

La réédition du père de la horde n'était pas soumise à la loi. Il n'enregistrait pas ses enfants, qui portent tous le nom de leur mère, dans un usage pourtant courant dans le Maranhão patriarcal.

*L'Étoile, Appareil ou Torche* semblait surveiller les allées et venues de Silvino dans ses activités commerciales. Ses enfants racontent que la lumière s'arrêtait sur leur maison quand Silvino devait arriver. Même si aucune attaque de l'Appareil n'a été rapportée dans l'île, qu'il n'ait selon Dona Isaltina « réussi à choper personne », son approche est décrite comme terrifiante. La Torche s'est placée au-dessus de Dona Ires et de Silvino dans des occasions différentes, comme au-dessus de trois de leurs filles encore enfants, avec l'apparition d'êtres suggérant des abductions effacées de leur mémoire.

Dans la génération suivante, le cousin de Rosa, Domingos Balbino Sodré, fit une observation également percutante de l'Appareil, avec ses deux petits nains et ses petites échelles d'aluminium. Rosa et Domingos étaient préadolescents, avaient dix ans tous les deux au moment de ces observations respectives faites à vingt ans d'intervalle. Domingos et son frère sont mariés à deux sœurs qui firent des observations impressionnantes dans l'île en 2016.

Les liens génétiques entre la grande majorité de la population de l'île, qui au moment des événements comptait avec la famille de Silvino, celles de ses frères et sœurs, une quinzaine de familles ayant des liens de parenté, nous permettent de définir l'île João

Donato comme un microcosme suffisamment isolé pour préserver un certain nombre de relations génétiques et sociales, assez pratique pour l'observation et l'étude. Le comportement intrafamilial suggère l'observation des relations inférées par Freud pour expliquer le mécanisme psychique du passage de la nature à la culture. Cela semble logique et intelligent d'étudier cet aspect fondamental de la nature humaine.

Nous avons révélé avec notre recherche le type sanguin de Ires Abreu et de quatorze de ses quinze enfants, tous O+. Une intéressante étude sur les *visites de dortoir* — modalité de contact où le témoin est objet d'examens physiques dans sa chambre par des êtres étrangers à notre monde — réalisée à Buenos Aires par Liliana et Edoardo Grosso, révèle le sang O+ comme point commun entre les témoins, avec des indications de l'intérêt porté sur l'ADN mitochondrial, soit sur la transmission des caractères génétiques à travers la mère.

Le vécu familial fut entièrement dominé par le symptôme du père : pouvoir absolu de Silvino, exercé sur sa femme, avec maltraitances physiques et psychologiques, pouvoir absolu aussi sur tous ses enfants, avec le même raffinement de maltraitances physiques et psychologiques. Si nous admettons l'hypothèse d'une intelligence extraterrestre étudiant le comportement social par rapport à la génétique des habitants de l'île João Donato, nous pouvons penser que *l'Appareil* a affecté et attisé le comportement violent de Silvino, peut-être même de manière décidée, visant l'observation. Affecter l'équilibre psychique des témoins de différentes manières est une des caractéristiques du phénomène OVNI.

### **3.2. Large observation du contexte humain : probable étude de la nature de l'île et des activités nocturnes qui n'admettaient pas de témoins**

D'autres évènements mystérieux et inconnus se produisaient dans l'île, suggérant que l'intelligence en action observait le contexte plus large de la vie humaine. L'un des comportements de *l'Appareil* était d'intervenir contre les gens qui circulaient la nuit : torches, lampes, cigarettes, tout feu allumé signalait la présence humaine, les obligeant à rentrer chez eux. Ce comportement convainquit les témoins que n'importe quel feu attirait *l'Appareil*. La peur eut pour conséquence que personne ne sortait plus à la tombée de la nuit, modifiant ainsi la vie locale, comme nous le raconte Dona Isaltina Medes :

— Isaltina Mendes : *Voyez, cet Appareil est une longue histoire. En ce temps, personne ici dans l'île n'avait d'énergie électrique, tout le monde se déplaçait avec des*

*lampes. Quand cet Appareil regardait cette lampe, le feu que l'on faisait, il descendait pour retirer le sang de l'être humain qui regardait l'Appareil. Tout feu que l'on mettait dans la rue. Quand il regardait la clarté du feu, il venait presque en bas, et la personne sortait de la rue à cause de lui. Un jour, il y eut oraison dans la maison de Caitina. Ma mère y est allée. C'était ce chemin de brousse et nous sommes allées avec des lampes. Il n'y avait pas de lampes de poche, c'étaient des lampes, et il se déplaçait dans le haut, parce qu'il ne pouvait pas regarder le feu. »*

— Lallá Barretto : *L'Appareil ne pouvait pas regarder le feu ?*

— Isaltina Mendes : *Non, il descendait pour vouloir tuer la personne et en boire le sang, c'est ce qu'il faisait en se déplaçant.*

— Lallá Barretto : *Ici il lui est arrivé de faire ça ?*

— Isaltina Mendes : *Non, parce qu'il n'a jamais trouvé quelqu'un à choper.*

L'intelligence en action là-bas ne voulait attaquer personne. Il est devenu très clair qu'elle ne voulait personne circulant la nuit dans l'île. Y aurait-il aussi quelque chose d'inflammable qui rendrait la présence du feu indésirable ? La première idée qui vient à l'esprit est qu'ils réalisaient des expérimentations scientifiques pour étudier la nature de l'île, ou même l'acclimatation des petits nains dans notre monde, ne voulant pas d'interférence humaine. Plusieurs témoins racontent avoir vu la nuit des clairières au loin, au milieu de la brousse.

Des faits étranges indiquent qu'ils sont encore présents aussi dans la brousse. Sara Abreu raconte la présence récente d'un petit palmier, d'une espèce courante dans l'écosystème de l'île, qui présenta un comportement atypique pendant environ un an, obligeant aussi, par son étrangeté, la population à changer de chemin. C'est ce que nous dit Sara Abreu :

— Sara Abreu : *C'était un petit palmier. Pourquoi l'étonnement ? Quelle est la différence parmi tant d'autres palmiers ? Pourquoi celui-là faisait une telle différence ? Je vais vous montrer un chemin où les gens passent. De beaucoup passer dessus, ça marque, il n'y a pas moyen que naisse aucune sorte de plante, parce que, étant beaucoup piétiné ça tue tout être ou petite plante. Mais ce palmier ne mourut pas ! Il*



*est né là, au milieu du chemin, et il n'arrêtait pas ! Il avait un secouement, un balancement différent. Ce n'était pas le vent qui le secouait. Qu'il y ait du vent, qu'il n'y ait pas de vent, il était secoué très très très rapidement, beaucoup, beaucoup !*

— Lallá Barretto : *Il était toujours secoué ?*

— Sara Abreu : *Tout le temps, il se secouait sans arrêt. J'habite à São Luis, je suis née ici, mais j'habite São Luis depuis déjà longtemps. Ce palmier est resté plus ou moins un an. Il atteignait une petite taille comme ça la dernière fois que je l'ai vu. Avec l'un de mes enfants et mon neveu, Anderson et Pablo, nous sommes venus regarder ce palmier. Comme il ne s'arrêtait pas, Pablo a essayé de le retenir pour voir ce qu'il arriverait. S'il le retenait, peut-être qu'il s'arrêterait. Les garçons prirent peur « ne touche pas, ne touche pas, il ne s'occupe pas de nous », mais il prit le palmier, tenant un peu la feuille. Quand il le lâcha, le palmier continua pareil, secouant, secouant dans ce sens. Ce n'était pas un secouement d'un côté et dans l'autre, comme une feuille normale. Il se secouait très, très rapidement.*

— Lallá Barretto : *C'était un mouvement rythmé ?*

— Sara Abreu : *Ça faisait du bruit, Lallá ! Zip, zip, zip, zip, zip. Le garçon l'a pris et retenu et quand il l'a lâché, il recommençait à nouveau, tout le temps.*

— Lallá Barretto : *Et après, il a disparu ?*

— Sara Abreu : *Il a disparu du lieu.*

### **3.3. Probable observation des stratégies de survie liées à l'écologie de l'île**

Dans le contexte humain de l'île, nous avons encore à relever les conditions matérielles de vie, qui étaient à l'époque assez précaires. Si l'électricité éloigna les OVNI et l'eau courante rendit le quotidien plus facile, encore de nos jours l'alimentation de base est un poisson appelé *Jabiraca*, pêché pendant l'été. Le poisson est mis à sécher au soleil et gardé pour garantir l'alimentation pendant l'hiver. Ce poisson séché est encore frit dans le charbon de *babaçu*, fruit d'une espèce (*Attalea speciosa*) de la famille des palmiers. Le charbon est toujours un produit maison, fait à la main à partir de la noix de *babaçu*. On le mange accompagné d'une pâte de farine, appelé *tiquara*, et de bananes.

Les coutumes religieuses de la population semblent avoir intéressé les supposés extraterrestres, car la lumière venait quand il y avait réunion de personnes pour prier, la population étant évangéliste.

D'autres actes de la vie sociale attirèrent l'*Appareil*, comme le « faire la garde », quand le voisinage se réunit chez quelqu'un qui est malade ou agonisant, indiquant que l'intelligence responsable des événements ufologiques était intéressée par l'observation des aspects les plus élémentaires de la culture humaine dans l'île, associés aux aspects comportementaux et génétiques de la population de l'île. Reliquat du patriarcat brésilien, ce microcosme génétique, relativement bien préservé par l'isolement de l'île, suggère cependant l'intérêt pour l'ADN mitochondrial, soit pour la transmission de caractères à travers la mère.

#### **3.4. Étude probable de la structure imaginaire humaine : situation particulière du rapport entre folklore et voyance dans l'île**

Pour Freud, le folklore est chargé de l'inconscient des peuples, car il porte dans ses productions tout le vécu inconscient humain. Le folklore est pour lui une voie d'accès à l'inconscient et donc une étude des plus importantes pour la connaissance de l'humanité.

L'ufologue brésilien Antonio Faleiro fut le premier à soupçonner la réalité ufologique travestie dans les manifestations du folklore brésilien. C'était comme une sorte de dévoilement, de reconnaissance que certaines formations mentales se sont superposées à une réalité ufologique qui ne pouvait pas être assimilée par les populations rurales, par son étrangeté technologique, et encore moins révélée comme objets extraterrestres en action dans notre monde. Les figures folkloriques seraient une sorte de filtre, de défense mentale contre le radicalement différent.

La population de l'île fait une différence bien marquée entre ce qui est de l'ordre de la voyance et ce qui est événement ufologique. La voyance est la vision du monde des esprits, et l'événement ufologique est affirmé comme réel, quelque chose qui se passe effectivement.

Nous avons recueilli dans l'île João Donato trois figures folkloriques, entre voyance et réalité ufologique :

- La *Curacanga* est une boule de feu appartenant au folklore du Maranhão et présente dans tout le Brésil comme lié au folklore des sondes ufologiques, appelée la Mère de l'Or dans d'autres régions.
- La *Chèvre Rauque* est décrite en termes de voyance dans l'île João Donato. Elle serait une fantasmagorique chèvre noire qui émet un cri rauque et terrifiant, qui n'est pas celui des chèvres, étant un être ambigu, peut être un engin technologique qui circulait dans l'île, terrorisant ses habitants.
- Le *Curupira* est un être petit avec les pieds tournés en arrière. Il garde les bois, faisant que les gens ayant de mauvaises intentions avec la nature perdent leur chemin, se retrouvent confuses au milieu de la brousse, ou perdent conscience pendant un certain temps, pouvant tomber quelques heures dans un sommeil noir. Il est largement rapporté dans la littérature ufologique l'existence de contacts qui demeurent complètement hors de la conscience, ne pouvant être récupérés qu'à travers l'hypnose régressive.

### **3.5. Contact : établissement d'un pacte symbolique, principe du langage humain**

Du point de vue anthropologique, la modalité de contact la plus importante dans l'île fut l'établissement d'un point zéro de la communication humaine, l'établissement d'une convention significative qui rend possible l'émergence du langage, comme l'une des causes ou conséquences du passage de la nature à la culture. Le langage humain surgit quand un accord se fait entre les hommes sur les règles qui doivent être observées pour que la compréhension se fasse pour tous. Ces règles sont transmises de façon inconsciente quand nous apprenons à parler. C'est le pacte symbolique.

*L'Étoile, Appareil ou Torche* établi un accord tacite, un pacte symbolique avec les témoins, ce qui vient conforter l'hypothèse qui sous-tend cet article, d'un intérêt principalement d'anthropologie culturelle combiné avec l'intérêt génétique. Leonel Abreu nous raconte :

— Leonel Abreu : *Tout a commencé à partir de 1970, 74 environ. Nous habitons dans l'île João Donato, située entre les villes de São Bento et Palmeirândia. Là-bas il n'y avait pas d'interférence de lumière, d'aucun bruit. C'était une île, un champ désert. Il*

*apparaissait toujours des lumières, comme si c'était une étoile. Nous l'appelions Appareil. Si l'on disait « voilà l'Appareil », il disparaissait. Si l'on ne parlait pas, il descendait... cette lumière. Cette chose est apparue plusieurs fois, pour plusieurs personnes, tout le monde voyait. Nous travaillions deux par deux quand on accomplissait une tâche quelconque, parce que nous avons peur.*

Il y eut donc l'établissement d'un point zéro du langage, un premier pacte significatif, et il ne semble pas qu'il y ait eu des cas où ce pacte n'ait pas été observé. Ce pacte symbolique fut aussi établi dans la région de Colares, au Pará, et servit à l'élaboration de stratégies de coexistence avec l'Appareil. Un degré aussi élémentaire de communication est cependant étonnant pour des civilisations que nous supposons beaucoup plus avancées que la nôtre, qui devraient maîtriser complètement cette question. Mais peut-être qu'ils ne maîtrisent rien et qu'ils essayent d'apprendre les principes du langage humain. Nous pouvons aussi penser que l'incommensurable écart technologique entre civilisations puisse signifier une incommunicabilité entre cultures, nécessitant le développement d'un langage commun.

#### **4. La continuité du contact dans le temps**

Depuis que l'énergie électrique arriva dans l'île, en 1983, et que deux chemins la relièrent à la terre ferme, les événements sont devenus plus distants, observés dans le ciel, mais ne descendant plus, comme nous le raconte Dona Isaltina Mendes Sodré :

— Lallá Barretto : *Et de nos jours ?*

— Isaltina Mendes Sodré : *De nos jours il y a un petit appareil qui ne descend plus. Ce ne sont plus ces grandes torches que l'on voyait passer.*

— Lallá Barretto : *Quelle couleur ?*

Isaltina Mendes Sodré : *Feu ! Rouge ! Presque comme un phare de voiture quand il regardait le feu !*

Cependant, avec un intervalle de vingt ans, Domingos Balbino Abreu fit la même observation que sa cousine Rosa Abreu d'un contact proche avec les mêmes êtres :

— Domingos Albino Sodré : *Il y a longtemps, l'on mettait le filet de pêche dans le cano  et l'on embarquait. Nous sommes partis deux amis et moi. Entre neuf et dix heures du soir, il ne faisait pas trop noir, la lune illuminait autour, nous avons vu alors une Torche qui descendait vers le cano  où nous étions. Comme nous avons vu que cette Torche allait vraiment descendre dans le cano , qui était petit, nous nous jet mes dans l'eau. Nous sommes restés pas très loin, à demi plongés, juste la tête dehors, que nous avons couvert avec des branches pour pouvoir voir ce qu'il y avait à l'intérieur de cette Torche, qui était un Appareil. Et nous avons vu. Deux personnes en sont descendues, sauf que elles n'étaient pas des grandes personnes, c'étaient des nains, des personnes toute petites, mais elles étaient toutes équipées, habillées comme ceux qui vont dans l'espace, c'était comme ça. C'étaient des petites personnes. Elles sont sorties de l'intérieur de l'Appareil, sont restés en train de chercher dans le cano  et, ne trouvant personne, après environ dix minutes ils rentrèrent et mont rent à nouveau. C'était une grande Torche, comme un ballon. Nous sommes partis tout de suite appeler les compagnons. Tout le monde avait peur ! Nous avons pris le petit cano  avec le filet de pêche et nous sommes partis !*

Domingos et son frère H lio sont mariés avec deux s eurs. Ces deux couples appartiennent à la nouvelle génération, se situant dans la vingtaine et la trentaine environ. Domingos eut l'expérience que nous venons de rapporter. Les deux s eurs elles aussi eurent un contact avec la Torche il y a huit ans et aussi récemment qu'en janvier 2016. Ces faits indiquent que les combinaisons génétiques de l' le Jo o Donato sont toujours observées.

## **5. Conclusion**

La présence d'une situation psychologique qui caractérise le passage de l'état de nature à celui de la culture dans l'anthropologie freudienne, avec une r dition du père de la horde, générant une situation familiale conforme au modèle patriarcal de l'arrière-pays du Brésil, très atypique cependant par le degré de perversité et de violence auquel était soumise toute la famille Abreu, semble avoir été l'intérêt principal de l'intelligence en action dans l' le.

Les résultats de la recherche portent à croire que l' le Jo o Donato fut un laboratoire d'étude anthropologique pour une ou plusieurs intelligences, que nous supposons extraterrestres. Que cette intelligence, peut-être renseignée par notre propre science, planifia ses activités dans l' le en tenant compte de l'entendement de l'humain sur soi-

même. Que l'Appareil avait plutôt une fonction d'observateur que de collecteur de matériel biologique humain. Malgré la déclaration des témoins selon laquelle l'objectif de l'Appareil était de prélever du sang, jamais, pendant dix ans, quelqu'un ne fut atteint avec marques et séquelles, comme à Colares. Tout le Maranhão était infesté d'Appareils dans les années 1970. Silvino lui-même rentrait toujours racontant des histoires de personnes affectées par des objets technologiques, histoires confirmées par la recherche dans les journaux de l'époque. Les témoins de l'île auraient beaucoup de matière pour inventer des attaques, mais ils rapportent exactement l'expérience particulière vécue dans l'île João Donato.

L'établissement d'une convention significative, d'un point zéro du pacte symbolique, indique une reconnaissance du langage comme facteur qui nous rend humains, différentes des autres animaux.

La population de l'île était observée par l'Étoile, l'Appareil ou Torche. Sa proximité avec les témoins suggère que ces derniers auraient pu être l'objet d'abduction. Cependant, nous n'avons pas recueilli de récits sur ce sujet.

Les témoins attestent avoir vécu une double réalité : celle propre à leur vie d'humain, et le contact quotidien avec des réalités radicalement différentes et incompréhensibles, avec l'incursion d'objets technologiques et la modification des habitudes dans l'île. Les manifestations ufologiques marquèrent pour toujours la mémoire et la vie des témoins, la famille Abreu étant la plus affectée par les conséquences du phénomène OVNI. Après avoir discuté avec beaucoup de monde, nous avons eu la mesure de cette double réalité nocturne, de cette coexistence avec le surnaturel et l'inconnu. Nous avons remarqué que quelque chose comme une fracture nerveuse se révèle dans les récits, quarante ans après les événements.

L'exacerbation du comportement du père pose beaucoup de questions par le raffinement et la permanence de la violence. Il ne serait pas abusif de supposer, suivant la littérature ufologique, que Silvino ait pu être affecté dans sa vie psychique par l'intérêt de l'Appareil, et que son comportement ait pu être attisé à des fins d'observation de l'anthropologie familiale.

L'intérêt de l'*Appareil* pour la nature de l'île devient clair aussi, et ses activités nocturnes n'admettaient pas d'interférence humaine. La terrifiante *Chèvre Rauque* faisait fuir les humains se déplaçant dans l'île. Une sorte d'engin technologique camouflé en palmier obligea les habitants à changer de chemin aux alentours de 2015, démontrant que l'intelligence était toujours là, mais que le gros du travail fut fait jusqu'à l'arrivée de l'électricité dans les années 80.

Il est intéressant de noter que l'île João Donato et toute la région de Colares partagent deux points communs avec les autres états du Nord :

- Il y a une coïncidence de temps, les années 1970 pour l'île et les autres états, 1977-78 pour les événements consignés par le gouvernement brésilien à Colares et sa région.
- Coïncidence géographique : le Maranhão et le Pará sont des états voisins, dans un contexte de manifestations qui englobe tous les autres états du Nord du Brésil, ayant comme points forts le cas Barroso, dans le Ceará en 1976 et le cas de l'île dos Caranguejos, dans le Maranhão même, en avril 1977, pour ne citer que deux cas parmi les plus spectaculaires. *L'Étoile*, *Appareil* ou *Torche* était le seul objet qui se manifestait et se manifeste encore dans l'île, au contraire de Colares, où neuf types d'objets différents se sont exhibés, engagés dans toutes sortes d'activités incompréhensibles, dont l'attaque physique qui fut largement documentée par des rapports médicaux.

Pendant notre recherche dans l'île, nous nous sommes tout le temps posé la question de ce que nous faisons au milieu de la brousse en train de recueillir des témoignages et informations, sans jamais avoir été nous-même témoin d'un événement ufologique. Et si rien de tout cela n'était vrai ? Rentrant à la maison à la tombée de la nuit, après une journée chargée, nous entendons notre cinégraphiste nous appeler de toute urgence dans le jardin. Nous descendons en courant avec d'autres personnes présentes. Arrivés au jardin, il nous montra *l'Étoile* ! Il nous raconta qu'il regardait le ciel quand il a vu une étoile grandir dans sa direction. Quand il nous appela, l'étoile revint à sa taille de départ. Nous avons observé alors une petite étoile, plus étoile que les autres, qui passa en décrivant des mouvements très rapides et erratiques, jusqu'à s'éteindre comme une lampe.

Rio de Janeiro, le 13 mai 2020.

## L'ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA IN FREUD TRA "ORIGINE DEL MITO" E "MITO DELL'ORIGINE"

VINCENZO RAPONE

### 1) *Psicoanalisi e soggetto della scienza*

Definire il campo psicoanalitico rispetto al discorso della scienza, reperirne il 'fondamento' sul versante dell'essere e della verità piuttosto che su quello della rappresentazione: è nei termini tanto della rilettura heideggeriana del cogito cartesiano, quanto della presa in carico dell'apporto di Koyré<sup>161</sup> in materia di rapporto tra scienza moderna e soggetto filosofico della modernità, che Lacan nel 1965-66, al livello quindi del suo scritto "La scienza e la verità"<sup>162</sup>, che si muove per definire la pratica psicoanalitica nei confronti della scienza.

Ne *La questione della cosa*<sup>163</sup>, la mira di Heidegger è la costituzione, intrinseca alla scienza moderna, dell'oggettività, oggettività funzionale alla costituzione della verità declinata come certezza, fissata, in definitiva, quale sua referenza ultima, sul soggetto cartesiano quale *punctum firmum et inconcussum*. Nella lettura del filosofo tedesco, la modernità si declinerebbe come sistema di sapere in rapporto ad un oggetto, o, meglio, ad una 'cosa', che presuppone una determinata concezione della verità, che si qualifica come identificazione "senza resto" tra verità e certezza.

La teoria della verità implicita nella concezione dell'oggetto che inaugura la scienza moderna, in virtù della quale elementi sostanziali e determinazioni fenomeniche si tengono in un rapporto di co-determinazione naturalistica, che non mette in discussione lo statuto

---

<sup>161</sup> A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, appendice all'edizione francese de *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Paris 1962, p. 163-229.

<sup>162</sup> J. LACAN, "La scienza e la verità", *Scritti*, a cura di G. Contri, vol. II, Einaudi, Torino 1974, p. 859-882.

<sup>163</sup> M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962), trad. it., *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Guida Editore, Napoli 1989.



della rappresentazione (ma che anzi è da questa garantita e resa possibile), da un lato risulterebbe sovradeterminata da una certa concezione della verità, dall'altro, avrebbe la necessità di strutturarsi, di trovare il suo supporto in una proposizione logicamente e linguisticamente definitiva.

Cosa e soggetto, proposizione e oggetto sono al centro di un'unica disamina per il loro essere costituiti all'interno di una concezione 'ontica' della verità, della verità, cioè, intesa come "semplice presenza": scienza e metafisica, in questo senso, non sarebbero altro, se non strumenti 'tecnici' di quella riduzione dell'essere all'ente, i cui correlati sono la stabilizzazione del mondo, l'eliminazione del rischio, la pre-visione calcolante delle dinamiche sociali. *Cogito ergo sum*: Heidegger, e, per certi versi, Lacan, leggono l'affermazione di Cartesio in maniera non idealistica, alla stregua, cioè, della deduzione dell'essere da un atto di pensiero: il loro è un approccio attraverso il quale, all'interno della proposizione *cogito ergo sum*, si fa emergere la priorità ontologica del *sum*, e quindi della questione dell'essere, che lo stesso Cartesio avrebbe negato, a favore di una fondazione 'ontica' del rapporto con l'oggetto, dell'*adaequatio rei et intellectus* iscrivibile nell'ambito della "semplice presenza".

Inoltre, ne *La questione della cosa* Heidegger riprende alcuni passi della *Critica della ragion pura* di Kant, oggetto a loro volta della critica di Schopenhauer, nei quali si evidenzia come i fenomeni percepiti nell'esperienza divengano entità concettuali, strutturandosi sulla base di una combinazione determinata tra elementi transeunti (la semplice determinazione dell'oggetto ed aspetti permanenti, considerati nel loro valore di stabilità (la sostanza). Il fenomeno in Heidegger appare 'surdeterminato' da una concezione storicamente determinata della verità, che gli fa da sfondo e che lo rende possibile in quanto tale: è solo rispetto ad un soggetto altrettanto determinato che l'oggetto di costituisce come oggetto d'esperienza.

La conoscenza dell'ente ha, così, luogo, ed è possibile sullo sfondo di una pre-comprensione (preliminare) che concerne l'essere dell'ente, cioè quel determinato 'progetto' attraverso cui l'ente viene ad essere ciò che è onticamente, configurandosi come "semplice presenza": il "darsi alla presenza" dell'ente, in altri termini, è sempre il prodotto di un trascendimento, condizione necessaria della sua datità.

Heidegger, criticando il *cogito*, considerato iscritto sul versante della *Vorstellung*, per certi versi anticipa Lacan, fornendo una sua versione della fuoriuscita filosofica dell'oggetto dallo statuto della rappresentazione. Si ripete in tal modo una certa scansione tra filosofia e psicoanalisi: Schopenhauer, infatti, aveva anticipato ed in una certa misura ispirato Freud, situando a livello della pulsione l'oggetto, che Kant tiene ancora tutto all'interno del paradigma rappresentativo, dichiarando la necessaria fuoriuscita dalla *Vorstellung* per il del tramite il ricorso alla volontà (*der Will*), facoltà psichica che affonda le sue radici della "Cosa in sé". Lacan, ne "La Scienza e la verità", rilegge un testo freudiano<sup>164</sup> che verte sul medesimo argomento, strutturato col medesimo tenore concettuale, ma con la significativa differenza, però, che ora è questione di soggetto e non più di oggetto: è al livello del soggetto, infatti, che le coordinate teoriche del discorso di Heidegger rilevano. La valutazione dell'oggetto costituito nel campo scientifico va di pari passo con la determinazione di un soggetto inteso a tutti gli effetti costitutivo del campo dell'oggettività. Il primo passaggio di Lacan, dunque, consiste nell'avvicinamento al *cogito* cartesiano: la scienza non è tanto questione di oggetti d'esperienza, come vuole la tradizione empiristica, quanto, con maggiore rigore, del situarsi del soggetto rispetto ad una determinata modalità di relazione con l'essere: il soggetto della scienza coincide, in un certo senso, con il soggetto cartesiano.

L'assimilazione del *cogito* al soggetto della scienza deve essere problematizzata alla luce del pensiero di Koyré<sup>165</sup>, epistemologo e storico della scienza russo, che Lacan considera un suo punto di riferimento nella sua ricerca: quest'ultimo, infatti, opera una radicale distinzione tra lo spirito scientifico di Cartesio, che consisterebbe nella sua radicale separazione dal divino e il *cogito* stesso, la cui stessa costituzione implica Dio stesso.

Ne "La scienza e la verità", Lacan, dopo aver sostenuto che « Su questo punto Koyré è la nostra guida, e si sa che è ancora misconosciuto »<sup>166</sup>, aggiunge immediatamente dopo:

*Si è potuto osservare che l'anno scorso ho preso come filo conduttore un certo momento del soggetto che considero come un correlato della scienza: un momento storicamente definito di cui forse ci occorre sapere se sia a rigore ripetibile nell'esperienza, quello che Descartes inaugura, e che si chiama cogito. Questo*

<sup>164</sup> Cfr. S. FREUD, *Intorno ad una 'Weltanschauung'*, in *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917), trad. it., *Introduzione allo studio della psicoanalisi (Prima e nuova serie)*, Astrolabio, Roma 1978, p. 486-505.

<sup>165</sup> Cfr. A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, Appendice a *Introduction à la lecture de Platon*, cit., p. 167-185.

<sup>166</sup> J. LACAN, "La scienza e la verità", cit., p. 860.

correlato, come momento, è il *défilé* di un rigetto di ogni sapere, ma pretende tuttavia di fondare per il soggetto un certo ammarraggio nell'essere, che riteniamo costituire il soggetto della scienza, nella sua definizione, termine da prendere nel senso stretto di porta stretta<sup>167</sup>.

Con questo, Lacan lascia trasparire l'idea che la scienza non sia in grado di 'chiudere' logicamente il campo che inaugura, che dipenderà, in ultima istanza, da un elemento eccentrico al sistema concettuale che ordina e costituisce.

Reperire allora le linee dell'avanzamento epistemologico della scienza in sintonia con Freud<sup>168</sup>, che aveva sostenuto come l'unica *Weltanschauung* possibile della psicoanalisi fosse quella mutuabile dalla scienza, situare, ancora, la psicoanalisi rispetto a questo stesso avanzamento, obbliga a tener conto, problematicamente, della questione della sutura di un campo, che si costituisce, al pari del *cogito*, sulla base di un problematico posizionarsi rispetto alla presupposizione dell'esistenza di Dio, nonché di alcune sue qualità, che ne garantirebbero quell'"autolimitazione razionale" in grado di normalizzare il mondo, offrendolo, nella sua regolarità, all'osservazione degli scienziati. È doveroso, dunque, pensare sullo sfondo del *cogito* cartesiano la ripresa lacaniana della posizione freudiana, in virtù della quale la psicoanalisi non può costituirsi come una "visione del mondo", per il semplice fatto che non è una "visione del mondo", né, tanto meno, aspira ad esserlo: al tempo stesso, però è all'ammarraggio del pensiero all'essere, costituito dalla scienza sull'asse rappresentativo, che la psicoanalisi deve, necessariamente, fare riferimento. Ma quest'"ammarraggio", come lo definisce Lacan, in ultima istanza, non dipende dalla scienza, né può essere stabilizzato scientificamente, ragion per cui è del tutto lecito inferire che l'avanzamento in campo scientifico non rileva in sé, ossia inteso in senso quantitativo, ma acquista valore rispetto ad una determinata struttura soggettiva. Il "soggetto freudiano", la cui cifra è la divisione soggettiva, è in un certo rapporto con il "soggetto della scienza": l'inconscio, per Lacan, situa il suo limite costitutivo sulla stessa frontiera che conferisce coerenza al soggetto della scienza. Quest'approccio, dunque, determina un campo che è

---

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Si tratta di una posizione sintonica con quella espressa da Freud (S. FREUD, *Intorno ad una 'Weltanschauung'*, cit., p. 505): «La psicoanalisi, credo, è incapace di crearsi una sua *Weltanschauung*. Essa non ne ha bisogno, fa parte della scienza e può aderire alla verità scientifica. Ma alla scienza non compete quasi il nome altisonante di *Weltanschauung* poiché essa non considera tutto, è incompleta, non ha la pretesa di essere chiusa in sé e di formare un sistema. Il pensiero scientifico è ancora molto giovane tra gli uomini, non ha potuto ancora risolvere troppi dei grandi problemi. Una *Weltanschauung* costruita sulla scienza, oltre che accentuare il mondo esterno reale, ha essenzialmente tratti negativi, come il richiamo alla verità, il rifiuto delle illusioni. Chi tra i nostri simili è malcontento di questo stato di cose, chi chiede di più per potersi momentaneamente consolare, se lo procuri dove lo trova. Noi non ce ne avremo a male, non lo possiamo aiutare, ma non possiamo nemmeno, in suo onore, pensare diversamente».

inclusivo certamente della psicoanalisi, ma anche della linguistica e dell'antropologia culturale: è al livello della scienza che la psicoanalisi deve ricercare il proprio fondamento di legittimità, a tutti gli effetti inclusivo di un'interrogazione avente per oggetto la psicoanalisi stessa come scienza.

L'avanzamento nel campo antropologico, al pari di quello che ha luogo in linguistica, avrà necessariamente conseguenze sullo statuto di scientificità della psicoanalisi: in questo senso, è del tutto legittimo per Lacan "tornare a Freud". Come evidenza magistralmente Zafirooulos, è acquisendo l'avanzamento compiuto da Lévi-Strauss in antropologia<sup>169</sup>, che Lacan si libererà dalle pastoie dell'empirismo sociologico e dall'impianto durkheimiano, che costituisce la cornice concettuale dei suoi primi scritti: la seguente breve disamina del complesso rapporto che Freud intrattiene con l'antropologia culturale vive nella prospettiva di mostrare la travagliata compresenza di elementi strutturali ed elementi storico-sociologici, rapporto che, letto nell'ottica del Lacan del *Discorso di Roma*<sup>170</sup>, è da considerarsi prelusivo alla risoluzione lévi-straussiana di quella contraddizione interna tra momento empirico e momento strutturale che affetta, così significativamente, *Totem e tabù*.

---

<sup>169</sup> È in questi termini che Lacan ritiene, a proposito del caso freudiano de *L'uomo dei topi*, doverosa la lettura dell'Edipo, riletta alla luce dell'avanzamento teorico reso possibile dalle ricerche di Lévi-Strauss: «Il sistema quaternario così fondamentale nelle *impasses*, la insolubilità della situazione vitale dei nevrotici, è di una struttura assai diversa da quella che è data tradizionalmente: il desiderio incestuoso per la madre, l'interdizione del padre, gli effetti di ostruzione che ne derivano e, tutt'intorno, la proliferazione più o meno lussureggiante dei sintomi. Io credo che questa differenza dovrebbe indurci a ridefinire l'antropologia generale derivata dalla dottrina analitica così com'è finora insegnata. In poche parole, è da criticare tutto lo schema dell'Edipo», J. Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé* (1953), trad. it., *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986, pp. 26-27. Come evidenza M. ZAFIROPOULOS (*Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud* (1951-57), Paris, Puf, 2003, p. 71): «Pour dire les choses autrement, on écrira qu'à partir de la prévalence des organisations symboliques socialement partagées et pour répondre aux difficultés rencontrées dans les particularités de son histoire ou encore aux difficultés de son mode de positionnement au cœur même de son inscription mythique (ou symbolique), le sujet produit des symptômes, des complexes, une névrose ayant elle-même une structure mythique car ce n'est rien d'autre qu'une version individuelle des difficultés rencontrées par le sujet dans la situation symbolique qui lui est faite (sa subjectivation). D'où l'idée de Lévi-Strauss de reconnaître dans les névroses autant de mythes individuels strictement complémentaires des organisations mythique socialement partagées. Lacan en 1953 endosse cette perspective en décrivant la névrose obsessionnelle comme *Le mythe individuel du névrosé* ». Per C. LEVI-STRAUSS per affrontare la tematica del totemismo bisogna prima di tutto negare l'atteggiamento ingenuo con cui gli antropologi affrontano le culture pre-storiche (*Le totemisme aujourd'hui*, Paris, Puf, 1962, p. 5): « Al totemismo e all'isteria è toccata un'identica sorte. Quando ci si è resi conto come fosse dubbio poter isolare arbitrariamente certi fenomeni e raggrupparli tra loro per farne i sintomi di una malattia o di una istituzione oggettiva, anche i sintomi sono scomparsi, o si sono dimostrati refrattari a interpretazioni unificanti. Per quanto riguarda il "grande" isterismo, a volte questo cambiamento viene spiegato come un effetto dell'evoluzione sociale che avrebbe spostato dal piano somatico a quello psichico l'espressione simbolica dei turbamenti mentali. Ma il confronto del totemismo suggerisce una relazione d'ordine diverso tra le teorie scientifiche e il livello di civiltà, relazione in cui lo spirito degli scienziati interverrebbe allo stesso modo e ancor più di quello degli uomini studiati: come se, con la scusa dell'oggettività scientifica, i primi cercassero di rendere i secondi – malati mentali o presunti 'primitivi' – più differenti – di quanto non siano ».

<sup>170</sup> J. LACAN, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, Relazione al Congresso di Roma, tenuto all'Istituto di psicologia dell'Università di Roma il 26 e 27 settembre 1953 e pubblicato per la prima volta ne « La Psychanalyse », Puf, vol. I, 1956, p. 81-166, ora in J. LACAN, *Scritti*, vol. I, cit., p. 230-315.

## 2) Freud antropologo, tra struttura e storia

In Freud, il mito di Edipo, letto sulla scorta della griglia concettuale dell'antropologia di Roberstson Smith, di Frazer e di Durkheim<sup>171</sup> non è solo una teoria di antropologia sociale: è anche il principio strutturante tanto l'accadere psichico individuale, tanto lo sviluppo stadiale della pulsione, quanto la percezione della realtà come principio. È in modo del tutto consequenziale alla risoluzione in antropologia del pluriennale dibattito sul nesso totemismo-tabuismo-esogamia, operato da Lévi-Strauss, che Lacan può accedere al nucleo strutturale sotteso alla concettualizzazione freudiana, liberandola dagli impacci dell'empirismo, liberando il suo stesso approccio alla psicoanalisi da quei riferimenti empirici che caratterizzano la sua riflessione prima del 1953<sup>172</sup>, anno del suo "ritorno a Freud". Ancora, è attraverso Lévi-Strauss, tramite cioè la sua rivisitazione strutturale dell'Edipo all'interno della teoria dello scambio generalizzato che la psicoanalisi può pensare la causa al di fuori del paradigma teologico-metafisico, ossia al di fuori della generazione a partire dall'ideale, evidenziando, in un certo senso, la subalternità (almeno parziale) di Freud a quella "questione ebraica", da cui lo scienziato viennese non sarebbe mai riuscito ad emanciparsi, se non in parte<sup>173</sup>. La questione dell'intreccio tra elementi strutturali ed elementi empirici nell'antropologia psicoanalitica sarà al centro della seconda parte di questo contributo: quest'elaborazione, in Lacan, non la si può ritenere scissa dall'avanzamento della scienza, intesa in generale.

<sup>171</sup> Per un bilancio dell'impresa teorica durkheimiana all'interno del quadro del panorama transalpino, cfr. Cl. LEVI-STRAUSS, *La sociologia francese dalle origini al 1945*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 53 e ss.

<sup>172</sup> Che l'elaborazione di questa teoria passi anche per una revisione del ruolo che madre e padre hanno nella vicenda della costituzione dei gruppi, emerge chiaramente dal seguente passo di Markos Zafizopoulos, che si concentra sul rapporto tra pasto totemico e fondazione della comunità, inteso rispetto ai ruoli genitoriali. Appare chiaramente che, nel 1938, Lacan attribuiva un certo valore al ruolo costitutivo della madre, come alle teorie del matriarcato originario: « Le caractère sacré du repas assure le lien au père et plus généralement à la tribu du père, explique Freud; ce qui rendrait compte aussi du fait que, dans les familles primitives constituées selon la règle de l'exogamie, il n'y aurait pas de repas commun. Au contraire, les membre d'un même clan mangent et boivent en commun, car pour cette institution (antérieure à la famille selon Freud) manger et boire ensemble c'est renforcer la substance commune et partager le repas avec son dieu. Le père chez Freud vient donc d'abord par la bouche (il faut le dévorer), et s'il y a pour lui une nostalgie chronique 'orale' du sujet au principe même de son institutionnalisation, c'est d'une **Sehnsucht** (nostalgie) du père qu'il s'agit. Pour revenir au texte de Lacan de 1938, plus qu'une nostalgie du père, c'est bien un 'nostalgie de la mère' qu'il diagnostique aux origines (orales) de l'institutionnalisation subjective », M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales*, Paris, Puf, 2001, p. 32.

<sup>173</sup> Ne *I complessi familiari* si legge: « Non solo la proibizione dell'incesto con la madre ha un carattere universale, attraverso l'infinita varietà di relazioni di parentela, spesso paradossali, che le culture primitive gravavano con il tabù dell'incesto, ma anche, qualunque sia in una cultura il livello della coscienza morale, tale proibizione è sempre espressamente formulata e la sua trasgressione è sempre soggetta a riprovazione. Per questo motivo Frazer riconosce nel tabù della madre la legge primordiale dell'umanità. È così che Freud fa il salto teorico che abbiamo indicato come abusivo nella nostra introduzione: dalla famiglia coniugale osservata nei suoi soggetti a un'ipotetica famiglia primitiva, concepita come un'orda dominata da un maschio che a causa della sua superiorità biologica riesce a impadronirsi di tutte le femmine nubili », J. LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), trad. it., *I complessi familiari nella formazione dell'individuo. Saggio di analisi di una funzione in psicologia*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2005, p. 35-36. Non che nella prima fase della sua elaborazione Lacan non fosse, dunque, pienamente conscio della precarietà della costruzione antropologica di Freud, precarietà la cui soluzione, tuttavia, era ricercata sul versante di ricerche segnate in maniera rilevante dal ricorso all'*imago* materna in psicoanalisi, all'ipotesi matriarcale, e, in genere, a ricostruzioni fortemente caratterizzate nel senso dell'empiria.

Per quanto la psicoanalisi non sia ascrivibile, se non parzialmente, al campo delle ricerche in materia di antropologia culturale, il suo apporto è stato essenziale ai fini dell'approccio a quel "senso interno" necessariamente esistente tra istituti sociali pre-storici, tipicamente, tra totemismo ed esogamia, di cui le ricerche precedenti non erano state in grado di occuparsi, in virtù di un riferimento esclusivo alla componente esterna, quantificabile, dei fenomeni oggetto di studio. Posizioni determinate intellettualisticamente, come quelle di Frazer, Lang, MacLennan, Jevons e Reinach, avevano 'mancato' questa determinazione, si era preclusa quella comprensione 'totale' del culto totemico che avrebbe reso sempre più esigua la distanza tra culture pre-storiche e culture immerse nel tempo secolare, forgiate sul calco dell'ideale del progresso per ottemperare ai criteri epistemologici costitutivi l'antropologia culturale, con la sola, lodevole eccezione di Robertson Smith. Anche per Freud, come per Robertson Smith, è una potente intuizione preliminare a produrre un grande avanzamento nella comprensione delle culture primitive, avanzamento favorito e reso possibile, seppur controfattualmente, anche da errori che hanno ben altra radice da quelli indotti dall'intellettualismo di un Frazer o di Smith. In Freud esiste sì una lettura pre-giudizievole dei dati antropologici (la cui conoscenza gli derivava dallo studio dei contributi scientifici e dei resoconti che circolavano in quegli anni tra gli studiosi, studio che egli stesso dichiarò di aver affrontato con in mente la soluzione del problema), ma tale pre-giudizio non era di taglio intellettualistico, ma aveva un fondamento molto solido, derivandogli dalla considerazione della reale fecondità delle conquiste della psicoanalisi, maturate nella pratica analitica. Presupposto di quest'estensione all'antropologia, una teoria che sarebbe stata oggetto, successivamente, di profonda irrisione, se non di disprezzo da parte di antropologi, biologi e anche di psicoanalisti criticamente avvertiti: l'ipotesi, di marca strettamente positivista, in virtù della quale l'"ontogenesi ricapitola la filogenesi", che può essere sintetizzata nella presupposizione che vi sia un nesso strutturale di identità tra l'evoluzione dell'individuo e quella della specie.

Nella misura in cui la nevrosi, con particolare riferimento qui alla nevrosi ossessiva, in cui il ruolo del cerimoniale è essenziale, è considerata da Freud una forma regressiva rispetto allo stato adulto, caratterizzato da una maturazione pulsionale fallico-genitale, l'identificazione tendenziale tra bambino e nevrotico diventa un'identificazione a tre, includendo l'uomo primitivo. Ed è da *Totemism and Exogamy* di Frazer che Freud acquisì quei principi che fanno da pilastro alla sua analisi, riservando, a partire dalle scoperte ivi

contenute, un intero capitolo del celeberrimo *Totem e Tabù*<sup>174</sup> all'analisi scrupolosa di tutta la letteratura antropologica in materia di totemismo. All'interrogativo: « Che cos'è il *totem*? », Freud, risponde nei seguenti termini: « Di solito un animale, un animale commestibile, innocuo o pericoloso e temuto; oppure, più raramente, una pianta o un elemento naturale (pioggia, acqua) legato al clan da un rapporto particolare. »<sup>175</sup>

Anche lo scienziato viennese non si pose, come d'altronde Frazer, il problema di come queste società identificassero classi di entità totemiche, considerando presupposta la classificazione stessa. Così, i primitivi configurerebbero nel *totem* il loro progenitore, provvedendo ad organizzare, periodicamente, riti in cui si indossavano maschere e si travestivano loro stessi da *totem*, riducendo così quell'ambivalenza che li voleva, contemporaneamente, assimilati e differenti dall'entità assunta da progenitrice. Saremmo in presenza di un sistema di regole assai minuziose, in cui « [...] l'appartenenza al *totem* è il fondamento di ogni obbligo sociale da un lato precede in importanza l'appartenenza alla tribù e dall'altro sposta in secondo piano i rapporti di consanguineità »<sup>176</sup>.

Se *Totem e Tabù* costituisce, come palese sin dalla prefazione, una pietra miliare non solo per l'antropologia psicoanalitica, ma anche per l'antropologia culturale stessa<sup>177</sup>, è perché Freud, al pari di Smith, estende il campo del pensiero totemico, fino a farne una chiave interpretativo-genealogica delle istituzioni 'civili'. Se per Smith, come abbiamo visto, in questione è il rapporto tra culti totemici e religioni storiche, in Freud, invece, l'attenzione si pone ad un livello d'analisi ancora più profondo, nel senso che lo scienziato ritiene che vi sia un rapporto di parentela concettuale, decifrabile quindi genealogicamente, tra interdetti edipici e interdizioni legate all'esogamia. A sua volta, questa lettura forniva anche una chiave interpretativa di quell''illusione' particolare che per Freud — fortemente influenzato da un'educazione ebraica da cui desiderò fortemente emanciparsi probabilmente senza mai riuscirci fino in fondo — era la religione: connettere le scoperte della psicoanalisi all'evoluzione della civiltà, costituiva, in effetti, un notevole avanzamento nelle pretese di

<sup>174</sup> S. FREUD, *Totem und Tabù. Übereinstimmung im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-13), trad. it., *Totem e Tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei neurotici*, con una Introduzione di K. KERÉNYI, Einaudi, Torino 1997.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>177</sup> Si tratta di un ponte ribadito con forza da P.-L. ASSOUN (*Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la Culture* (1993), trad. it. *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Borla, Roma 1999, p. 93): « La prefazione a *Totem e Tabù* definisce l'ambizione che si manifesta con questo testo e permette di misurarne l'audacia: si tratta di "gettare un ponte" tra etnologi e linguisti, folkloristi da una parte e psicoanalisi dall'altra ».

una prassi che, fino ad allora, era rimasta confinata alla pratica di pochi studi privati. Con *Totem e Tabù*, non solo l'antropologia, ma la stessa psicoanalisi acquisisce un nuovo statuto, costituendosi alla stregua di un'inedita chiave interpretativa di tutto quel patrimonio concettuale che, fino a quel momento era stato fortemente monopolizzato dalla dogmatica teologica. Freud legge gli antropologi sovrapponendo, non senza qualche imbarazzo, alle scoperte dell'antropologia i risultati rivenuti nell'esplorazione psicoanalitica: nella lettura di *Totem e Tabù* ci si imbatte passi che evidenziano dubbi, incertezze, che Freud, con grande onestà segnala, ma che poi risolve senza lasciarsi interrogare sino in fondo dall'alterità e del "pensiero selvaggio"<sup>178</sup>.

Il limite concettuale maggiore di Freud consiste nell'identificazione del "tabù dell'incesto" quale nucleo essenziale ed universale del nesso tra totemismo ed esogamia. Com'era accaduto per altri versi nella letteratura antropologica precedente, Freud considera l'acquisizione prodotto dei saperi contemporanei la base concettuale delle realtà antropologiche oggetto del suo interesse. Non ricerca all'interno del dispositivo totemico e del suo sviluppo la chiave di lettura del "tabù dell'incesto", antepone logicamente le realtà della famiglia nucleare e dell'Edipo così come il mondo civilizzato le conosce, universalizzando forme e contenuti. Essendo famiglia nucleare e consanguineità entità praticamente equivalenti sul piano concettuale, Freud finisce per interpretare i dati che la ricerca antropologica sottoponeva al suo sguardo retroagendo nel passato le scoperte della psicoanalisi. Non senza qualche imbarazzo: nel tenere per veri i modelli, a tutti gli effetti congiunti, della consanguineità, di cui presuppone la conoscenza da parte dei primitivi, e della famiglia nucleare, si accorge che questa prospettiva non è sufficiente per rendere ragione del fenomeno nella sua integrità, laddove il culto totemico venga paradigmaticamente assunto come oggetto della ricerca. Con l'onestà e il rigore che ne contraddistinsero la cifra di studioso, segnala questa difficoltà nei seguenti termini:

*Tutto ciò che deriva dallo stesso totem è legato da un rapporto di consanguineità, è una famiglia, e in questa famiglia anche il più lontano grado di parentela è considerato un impedimento assoluto all'unione sessuale. Questi selvaggi, insomma, ci rivelano un orrore o una sensibilità estremamente sviluppata nei confronti dell'incesto, unita alla particolarità – solo imperfettamente comprensibile per noi – di sostituire alla consanguineità reale la parentela col totem. Non dobbiamo tuttavia accentuare troppo questo contrasto, e occorre tener presente che le proibizioni totemiche includono il vero e proprio incesto come caso particolare.<sup>179</sup>*

<sup>178</sup> Sulla strategia freudiana di questo "racconto delle origini", cfr. il Capitolo II, *Psychanalyse et histoire*, in: M. de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002, p. 85-106.

<sup>179</sup> S. FREUD, *Totem e Tabù*, cit., p. 35.



Freud parla di “motivi solo imperfettamente comprensibili a noi”, ma non è semplice decifrare in che misura questo plurale sia un c.d. *plurale majestatis*, e quindi, in sostanza, una prima persona, o un riferimento al soggetto della civilizzazione. Sia quel che sia, risulta vano il suo tentativo di inquadrare correttamente il tabù dell'incesto all'interno del dispositivo totemico, situando al cuore di quest'ultimo realtà considerate al tempo stesso basiche e universali, quali la famiglia nucleare, la consanguineità, la funzione strutturante dell'edipo. A questo livello, il divieto di prendere come moglie una donna anche estremamente distante nella parentela, ma interna al gruppo istituito su base clanica risulta effettivamente incomprensibile a Freud, che deve accontentarsi di constatare che l'incesto propriamente detto, quello edipico, è incluso e non contraddetto dalle regole totemiche.

Allo stesso modo, gli risulta incomprensibile la spiegazione del fatto che il piccolo nato in queste realtà sociali chiami padre o madre tutti i soggetti che, nel sistema di parentela, hanno la stessa posizione del padre o della madre intesi alla luce del paradigma della famiglia nucleare e della consanguineità. « Qualcosa di analogo a questo sistema classificatorio esiste anche da noi, per esempio nei bambini, quando li esortiamo a salutare col nome di 'zio' e di 'zia' ogni amico e amica dei genitori, oppure in senso figurato, quando parliamo di “fratelli in Apollo” (fratelli dell'arte di poetare), o di “sorelle in Cristo” »<sup>180</sup>: è in questo punto che Freud, seppur solo intuitivamente, si avvicina alla realtà del fenomeno totemico, che istituisce rapporti di parentela da intendersi realisticamente alla maniera di Smith a partire da un progenitore presunto, e che sono considerati tali, e quindi 'veri', indipendentemente dalla consanguineità, costituendo geneologicamente l'archetipo della fratellanza universale cristiana, che non è una fratellanza di sangue. Nonostante quest'intuizione balugini nella mente di Freud, è ricondotta al modello familiare, invece di essere e interpretata all'interno del dispositivo totemico, *sua iuxta principia*: se il bambino chiama papà o mamma ogni membro di una determinata classe di soggetti determinata su base esogamica, non è perché li ritiene padre o madre, misconoscendo o ignorando addirittura le modalità reali di fecondazione, ma perché, nell'interpretazione data, il modello del matrimonio di gruppo, dell'orda primordiale, precede in ordine di tempo quello della famiglia nucleare. Dunque, avendo quale modello universale la famiglia nucleare, il 'padre' della psicoanalisi non riesce a spiegarsi perché il nome di padre o di madre non connotino una relazione tra individuo e individuo, quanto piuttosto un rapporto tra un bambino e tutti quegli individui che, nell'ambito del gruppo sociale di appartenenza erano

---

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 36.

potenzialmente liberi da interdetti legati alla paternità o alla maternità: il ricorso all'ipotesi del matrimonio di gruppo, ancora una volta, gli è funzionale a riportare questa realtà nel suo schema. Da un lato, Freud evidenzia come il sistema totemico sia a fondamento di obblighi sociali rigidamente introiettati dai membri, dall'altro, però, questo sistema di definizione al tempo stesso della discendenza verticale e della parentela orizzontale avrebbe la sua giustificazione in un altro sistema, quello della consanguineità, che, tra l'altro, non sappiamo in che misura fosse accettato dagli aborigeni, spesso terrorizzati dal sangue dei propri congiunti. Non solo il modello di vincolo pre-storico è quello che Durkheim definisce della "solidarietà meccanica" o "per identificazione", il che esclude che un individuo possa rappresentarsi come tale e rapportarsi ad un altro individuo, essendo tutti i membri fusi nel gruppo di appartenenza e indistinguibili da esso, ma è davvero molto difficile pensare che la discendenza da una pianta o da un evento meteorologico o naturale come il fulmine possa esser inteso come istituyente rapporti di consanguineità. Freud stesso, quando parla di queste popolazioni, enucleando come caratteristica del pensiero primitivo l'onnipotenza, fa riferimento al loro approccio al reale nel senso dell'assenza di una netta separazione tra parola e cosa, tra oggetto e sua designazione nominale, tra rappresentazione di cosa e rappresentazione di parola, il che, tradotto nel linguaggio dei sociologi del diritto, equivale a dire che alle popolazioni pre-storiche è interdetto quel pensiero che scinde la sfera dell'essere da quella del dover-essere. Ma se in questi gruppi l'elemento rappresentativo e quello doveristico sono immanenti agli stessi rapporti sociali, come pensare che la realtà degli interdetti totemici riposi in un'area, quella della consanguineità e della famiglia nucleare, del tutto eccentrica? Nella misura in cui Freud afferma che, in virtù del principio dell'onnipotenza dei pensieri: « Le relazioni che sussistono tra le rappresentazioni vengono presupposte anche tra le cose », perché questo principio resta valido solo al livello di psicologia collettiva, senza risvolti nella costituzione dell'ordine sociale?

Paradossalmente, però, la logica totemica finisce per persuadere Freud in un altro senso: quello del reperimento di un "mito fondatore", quello dell'omicidio del padre primordiale da parte dei figli, con il quale, sempre all'interno dell'interpretazione della comunità parentale come espressione della consanguineità, si giustifica e si interpreta la logica del sacrificio totemico, lettura nella quale si fanno propri, almeno fino ad un certo punto, i risultati di Robertson Smith e si acquisisce l'importante ascrizione del sacrificio di Cristo all'interno della logica totemica. Freud acquisisce e fa sua la lettura in virtù della quale « [...] l'uccisione di una vittima rientrava originariamente tra le azioni proibite dall'individuo e giustificate solo quando l'intero clan se ne assumeva la corresponsabilità. [...] la comunità che compiva il sacrificio, il dio e l'animale sacrificale erano dello stesso

sangue, membri di un solo clan della tribù »<sup>181</sup>. La chiave interpretativa del sacrificio sarebbe nel fatto che il consumo in comune dell'animale immolato avrebbe il senso di creare prima e rafforzare poi il vincolo che costituisce in un duplice senso (verticale e orizzontale) la comunità. Questo vincolo riguarderebbe, contemporaneamente, le dimensioni del sacro, a tutti gli effetti trascendente la realtà materiale del gruppo, e della socialità, che dell'atto sacrificale, in un certo senso, è causa ed effetto, contemporaneamente. Giunto a questo punto, però, Freud opera con la stessa modalità con cui aveva reso intellegibile il culto e gli interdetti totemici: vi sovrappone la famiglia nucleare, fornendone una ricostruzione in termini totemici, ricostruzione il cui fondamento riposa, cioè, su di un mito, quello dell'omicidio del padre da parte dell'orda primordiale. Ad essere invertita, è l'evoluzione temporale dell'istituto del culto totemico: non il padre e la famiglia nucleare così come noi la conosciamo sarebbero l'effetto di un maneggiamento del sistema totemico, quanto, piuttosto, il contrario. L'animale totemico è considerato un sostituto improprio del padre sulla base della tendenziale equiparazione tra nevrotico, bambino e primitivo, entità pre-edipiche, ma non per questo non riconducibili al principio paterno. È così che l'"oggetto fobico" del caso clinico del "piccolo Hans"<sup>182</sup>, elaborato solo successivamente nel corpus freudiano si erge a paradigma esplicativo della funzione dell'animale totemico sulla base dell'acquisizione della teoria dell'omogeneità strutturale di ontogenesi e filogenesi: se per il bambino oggetto della cura psicoanalitica la fobia del cavallo era una spia dell'angoscia di castrazione indotta dal padre e causata dalla particolare tenerezza intercorrente con la madre, l'equazione padre=animale totemico poteva essere legittimamente trasposta su una scala più ampia, vista l'identificazione tendenziale tra bambino e uomo primitivo.

A corredo di questa tesi, la constatazione che l'indistinguibile marchio che ricondurrebbe l'animale totemico e il suo sacrificio al padre (sacrificio perpetrato eccezionalmente dal gruppo nella sua interezza e mai dal singolo) sarebbe proprio l'ambivalenza emotiva con cui il primitivo vive la cerimonia del sacrificio:

*La psicoanalisi ci ha rivelato che l'animale totemico è realmente il sostituto del padre, col che si accorderebbe bene la contraddizione, secondo la quale la sua uccisione è proibita in ogni altro caso, eppure diventa occasione festosa; si accorda il fatto che si*

---

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 186-87.

<sup>182</sup> « Ho recentemente pubblicato una *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, il cui materiale era stato messo a mia disposizione dal padre del piccolo paziente. Era una paura dei cavalli, a causa della quale il bambino rifiutava di uscire per strada [...] Si trovava perciò in quel tipico atteggiamento del bambino maschio verso i genitori che noi definiamo col nome di "complesso edipico", e nel quale identifichiamo in generale il complesso nucleare delle nevrosi. L'elemento nuovo che veniamo a conoscere dall'analisi del "piccolo Hans" è il fatto, estremamente importante per il totemismo, che, in tali circostanze il bambino sposta parte dei suoi sentimenti dal padre su un animale », S. FREUD, *Totem e tabù*, cit. p. 178-179.

*uccide l'animale e pure se ne compiangano la morte. L'atteggiamento emotivo ambivalente che caratterizza ancor oggi nei nostri bambini il complesso del padre, e si prolunga spesso nella vita dell'adulto, pare estendersi a quel sostituto del padre che è l'animale totemico.*<sup>183</sup>

Freud reinterpreta il sacrificio alla luce di un mito fondatore, acquisito in un primo momento secondo le coordinate concettuali elaborate da Robertson Smith: il pasto totemico, proprio dei riti sacrificali, non sarebbe più il modo eccezionale con cui la comunità celebra la propria unione con il *totem*, quanto la ripetizione di un rito primordiale, quello con il quale i figli avrebbero tentato di liberarsi, uccidendolo e incorporando per via orale le sue spoglie. Se l'ambivalenza emotiva è per lo psicoanalista caratteristica essenziale della psiche primitiva<sup>184</sup>, e se il padre odiato è anche amato, la sua uccisione avrebbe dato origine da un lato all'interdetto di accoppiarsi con donne dello stesso gruppo, dall'altro al senso di colpa per l'uccisione stessa del padre. Lo scienziato viennese rende ragione, attraverso il senso di colpa successivo all'omicidio del padre primordiale, non solo dell'origine della coscienza morale, quantanche di due divieti molto sentiti e assai severamente puniti nell'antichità, quello di uccidere il padre e di possedere la madre, spiegati attraverso la repressione di due impulsi imperiosi, inarginabili e scandalosi: per l'appunto, quello ad eliminare il padre e a godere della madre. Per quanto Freud stesso ne dichiari lo statuto di "mito necessario", questo racconto resta pur sempre un mito, la cui funzione, in verità, è più quella di delucidare la funzione paterna come momento di giunzione tra natura e cultura (nel senso « in cui è possibile coglierne la funzione nel campo d'indagine dell'inconscio »<sup>185</sup>), che non di rendere ragione di una dinamica antropologica intesa in senso storico-evolutivo. Non casualmente, la lettura strutturalista del mito freudiano, iniziata da Kroeber e perfezionata da Lacan attraverso la mediazione di Lévi-Strauss, è l'unica in grado, al prezzo però della sconnessione del nesso tra totemismo ed esogamia, di restituire dignità antropologica all'interpretazione freudiana. È solo attraverso quest'indispensabile mediazione che si realizzerà il "ritorno a Freud" proprio della psicoanalisi strutturalista<sup>186</sup>: per Lévi-Strauss, la teoria del divieto rituale dell'incesto va interpretata

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>184</sup> Cfr. S. FREUD, *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, in *ivi*, p. 50 e ss.

<sup>185</sup> J. DOR, *Le père et sa fonction en psychanalyse*, Paris, Denoël, 2008, p. 27.

<sup>186</sup> Sui rapporti tra Lévi-Strauss e la psicoanalisi, oltre a: M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud* (1951-57), cit., cfr.: A. DELRIEU, *Lévi-Strauss lecteur de Freud. Le droit, l'inceste, le père et l'échange des femmes*, Paris, Economica, 1999 ; Y. SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Introduction au structuralisme*, Paris, Flammarion, 1968 ; Per un bilancio dell'apporto dell'antropologia di Lévi-Strauss alla psicoanalisi lacaniana, cfr. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, a cura di M. Drach e Bernard Toboul, La Découverte, Paris 2008. In particolare: M. ZAFIROPOULOS, "Le transfert de Lacan à Lévi-Strauss", *ivi*, p. 83-99.

nell'ambito di una distinzione tra natura e cultura, ove il primo dominio, quello naturale, è retto da leggi universali, mentre il culturale sarebbe regolato da leggi generali, circoscritte in senso spazio-temporale nella loro vigenza: in questo senso, è possibile affermare che naturale nell'uomo è ciò che è universale, ma, sostiene l'antropologo francese, cosa c'è di più universale per l'uomo del suo essere, da sempre, un essere culturale? Poiché ogni uomo appartiene imprescindibilmente ad un ordine culturale, naturale per l'uomo può essere solo ed esclusivamente l'ordine culturale.

La proibizione dell'incesto, a questo punto, costituisce il sostrato essenziale di quegli scambi matrimoniali, che costituiscono in *Antropologia culturale* l'archetipo di tutte le regole culturali: con l'ordine edipico, l'uomo partecipa del naturale attraverso la sua iscrizione imprescindibile nella dinamica edipica. È nella misura in cui la legge di proibizione dell'incesto è in grado di stabilire il limite tra natura e cultura, che l'ordine edipico ha facoltà di costituirsi come il sostrato universale che designa la dimensione del naturale nell'uomo. In sostanza, l'ordine edipico si definisce proprio come il luogo di un simile conflitto, capace di giungere a una soluzione, in quanto permette al soggetto di accedere al registro simbolico, alla cultura.

Riassumendo, la cultura è, *dunque*, in questa prospettiva, *il risultato dell'espressione di una mancanza*: poiché il naturale è considerato isomorfo all'ordine edipico, la cultura diviene legittimamente l'autentica natura dell'uomo, che nasce dalla proibizione originaria dell'incesto. In questo senso, la problematica natura-cultura rimette al centro, a pieno titolo, la questione del padre in psicoanalisi, dato che è precisamente della proibizione originaria dell'incesto che ci si sforza di rendere conto del mito freudiano del padre nell'orda primitiva. Dati i limiti del presente lavoro, non si ritiene di poter entrare in dettaglio nel discorso di Lévi-Strauss: ci si limiterà ad evidenziare come, se il simbolico caratterizza universalmente l'uomo, la differenza tra natura e cultura è solo una differenza quantitativa tra regole universali e regole più o meno circoscritte. A rigore, dunque, vi è solo un differenziale di grado la vigenza di regole di comportamento: quest'approccio di natura strutturale, sia in Freud che in Lévi-Strauss, conduce all'enucleazione di una realtà, a vario titolo naturale, quella della famiglia nucleare, che per essere inteso come basilico dell'ordine totemico ha bisogno della riduzione concettuale dell'ordine totemico a quello della famiglia nucleare ristretta, che ne costituirebbe la chiave interpretativa. Molto più coerentemente di Freud, Lévi-Strauss legittima quest'acquisizione, liquidando sostanzialmente la problematica totemica, che viene considerata ne *Il totemismo oggi*, una categoria concettuale non attualizzabile, una

superfetazione della dimensione, di per sé orizzontale e immanente, dello scambio; è del tutto evidente che Lacan reperisce nella teoria strutturalista, quale avanzamento della teoria antropologica, quella risoluzione delle impasse della teoria dell'omicidio del padre primordiale, che ricercava già nel 1938, quando dichiara che quest'ipotesi si troverebbe ridotta « a un fantasma sempre più incerto man mano che progredisce la nostra conoscenza degli antropoidi ». È a quest'avanzamento del sapere e della conoscenza, più che non a quelle che egli stesso definisce “le petizioni di principio della teoria freudiana”, che Lacan ritiene in quel momento incarnata dall'ipotesi del matriarcato originario, che si affida in maniera estremamente significativa, già ne *I complessi familiari*, il superamento dell'ipotesi freudiana.

### 3) Periodizzazione o puntuazione? Il dogma trinitario tra Lacan e Kojève.

Il 30 novembre 1960, commentando il *Simposio platonico* all'interno del suo *Seminario* dedicato alla relazione di *transfert*<sup>187</sup>, Jacques Lacan, sottolineando l'importanza e la portata teologica del discorso sull'amore di uno dei partecipanti al banchetto, Fedro, non manca di fare riferimento ad un passo delle *Enneadi* di Plotino, ribadendo come la trinità cristiana sia sovrapponibile alla triade Zeus-Afrodite-Eros<sup>188</sup>. Questa posizione così decisa in materia di esegesi trinitaria è ribadita qualche anno dopo; nella lezione d'apertura del seminario tenutosi nel '65-'66 all'*Ecole Normale Supérieure*, di cui “La scienza e la verità” è il resoconto stenografato, Lacan sostiene:

*Ho notato, di passaggio, quanto abbiamo da imparare sulla struttura della relazione del soggetto con la verità come causa nella letteratura dei Padri, o nelle prime decisioni conciliari. Il razionalismo che organizza il pensiero teologico non è affatto, come il piattume se l'immagina, un affare di fantasia. Se fantasma c'è, è nel senso più rigoroso di istituzione di un reale che copre la verità. Non ci sembra affatto inaccessibile ad un trattamento scientifico il fatto che la verità cristiana abbia dovuto passare attraverso l'insostenibile di un Dio Tre e Uno. La potenza ecclesiale va assai bene d'accordo con un certo scoraggiamento del pensiero. Prima che sulle impasse di un simile mistero, va posto l'accento sulla necessità della sua articolazione, che è salubre per il pensiero. Questa deve misurarsi con quella.*<sup>189</sup>

<sup>187</sup> J. LACAN *Le séminaire. Livre VIII : Le transfert (1960-61)*, Paris, Le Seuil, 1991, trad. it., *Il Seminario Libro VIII. Il transfert (1960-61)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1991.

<sup>188</sup> « [...] non ho trovato di meglio che suggerirvi – se volete veramente capire – di prendere la seconda *Enneade* di Plotino per vedere come le cose di cui si parla si pongano pressappoco allo stesso livello. Anche là si tratta di Eros, anzi si tratta solo di questo. Per poco che abbiate letto un testo teologico sulla Trinità, non potrete non accorgervi che il discorso di Plotino – siamo alla fine del terzo secolo – è semplicemente un discorso sulla Trinità. Credo che basti cambiare i termini: Zeus, Afrodite ed Eros sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo », *ivi*, p. 51.

<sup>189</sup> J. LACAN, “La scienza e la verità”, *cit.*, p. 877.

Questa riflessione segue di poco la pubblicazione di un importante scritto di Alexander Kojève, centrato sul rapporto tra scienza moderna e cristianesimo, che si esprime sulla stessa questione, ma in un senso opposto: mentre per Lacan la questione trinitaria non sarebbe altro che il rivestimento fantasmatico di una struttura logica imperniata sul rapporto, tutt'altro che lineare, tra unitarietà e triadicità, logicamente preesistente alle figure con cui si inverte storicamente, rivestimento di cui la dialettica hegeliana sarebbe niente di più che un'ulteriore riedizione, l'intellettuale russo, nell'interrogarsi sul rapporto tra scienza moderna e scienza pagana, costruisce una periodizzazione in virtù della quale il Cristianesimo porterebbe una discontinuità nel contesto della scienza pagana e del neoplatonismo, indotta proprio dall'incarnazione<sup>190</sup>. Si fa spesso riferimento, a ragione e con dovizia di corrette argomentazioni, alla stringenza, umana e culturale, del rapporto tra Lacan e Kojève: eppure, ci chiediamo, cosa passa nella non immediatamente palpabile differenza tra lo storicismo hegeliano dell'intellettuale russo e l'ipotesi strutturalista di Lacan? « Ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale », aveva sentenziato Hegel. Cosa intendeva? Non certo che ogni accadimento ha un suo rapporto organico con il senso, e, quindi, che tutto è giustificato, ma che l'accadere, la storia, sono in un certo rapporto con la logica, in particolare con la dialettica.

Ora, per quanto possa apparire in prima istanza un semplice dettaglio, tra la posizione di Lacan e quella di Kojève vi è una distanza notevole, perché mentre l'intellettuale e filosofo d'origine russa tiene, hegelianamente, alla consistenza del rapporto logica-storia, consistenza rivelatrice della razionalità del mondo dei fenomeni, operando nel senso della periodizzazione storica, Lacan opera come se la storia e le formazioni culturali e sociali, tra cui la religione, fossero entità non originali ma simulacrali, epifenomeno di entità logiche sottese.

In questa prospettiva, la teologia che si 'arrabbatta', come dice Lacan, con la Trinità cerca, a parere di Lacan non senza difficoltà, di formalizzare nel *corpus* dottrinario della

---

<sup>190</sup> In questo senso, rispondendo al quesito inerente il rapporto tra scienza antica e paganesimo da un lato, scienza moderna e cristianesimo dall'altro, Kojève evidenzia come: « Per quanto riguarda il monoteismo, la sua responsabilità è chiaramente fuori discussione, dal momento che lo si rintraccia allo stato puro sia presso i pagani evoluti sia tra ebrei e musulmani, irrimediabilmente poco sviluppati dal punto di vista scientifico. Quanto poi al creazionismo, è presente in forma originale anche nel giudaismo e nell'islam, e dunque nemmeno ad esso si può ricondurre la scienza moderna. Né del resto la si può far dipendere dal dogma della Trinità, che il [neo] platonismo pagano è lungi dall'ignorare completamente e che, anche presso i cristiani, spinge molto di più all'introspezione 'mistica' o alle speculazioni 'metafisiche' che all'osservazione attenta dei fenomeni sensibili dei corpi, o alla pratica sperimentale. Rimane dunque soltanto il dogma dell'Incarnazione che, dal punto di vista della realtà storica, è l'unico fra i grandi dogmi della teologia cristiana ad essere a un tempo autenticamente e specificamente cristiano, ovvero proprio di tutto e solo il pensiero cristiano. Se dunque la scienza moderna va ascritta al cristianesimo, è il dogma cristiano dell'Incarnazione a portarne la responsabilità esclusiva », A. KOJEVE, *L'origine chrétienne de la science moderne* (1964), trad. it., *L'origine cristiana della scienza moderna*, ne Il silenzio della tirannide, Adelphi, Milano 2004, pp. 133-134.

Chiesa un rapporto logico, quello tra i numeri primi uno, due e tre, che preesiste, quantomeno logicamente ad ogni istituzionalizzazione. Si noti, inoltre, come questo situarsi 'formale' nel campo del sapere consente a Lacan di prendere una precisa posizione nei confronti della religione, senza per questo entrare, direttamente, in questioni di natura teologica: è lo stesso avanzamento di un determinato soggetto epistemico che consente di smarcarsi da una prospettiva come quella teologico-metafisica, senza contraddirla direttamente, senza, cioè, dichiararsi pro o contro la religione cristiana.

Interrogando il rapporto logica-storia, o, il che è in parte il medesimo, il rapporto fenomeno-struttura, sembra del tutto lecito porre l'interrogativo: è possibile considerare, e a che titolo, la psicoanalisi lacaniana, con quella freudiana, parte della "scuola del sospetto"? Non è eccessivo rispondere a quest'interrogativo evidenziando come la psicoanalisi lacaniana si strutturi in maniera del tutto sintonica alla risoluzione del rapporto tra ideale e reale, operato da Lévi-Strauss: è grazie all'apporto dell'antropologia strutturale che Lacan si è smarca dall'idealismo hegeliano, così come recepito da Kojève.

La risoluzione del nesso di coimplicazione tra ideale e reale operata da Lacan ha però un 'nome', una sorta di luogo che lo determina in modo privilegiato: la risoluzione antropologica del nesso tra totemismo ed esogamia, così come operato da Lévi-Strauss a partire dal celeberrimo pamphlet *Il totemismo oggi*. Questo, innanzitutto perché la liquidazione del totemismo e la lettura lévi-straussiana del mito di Edipo, sulla cui scorta lo scambio esogamico è l'effetto della dinamica degli scambi tra clan, la cui ragion d'essere e la cui costituzione non è più l'effetto di una 'filiazione' totemica, consentono di porre in essere un principio di organizzazione del reale in virtù del quale, lo ricordiamo, la paternità e, coerentemente, la causalità, non sono più dell'ideale, ma del reale: è sotto questa condizione che Lacan può dissociare la causalità della psicoanalisi da quella della religione.

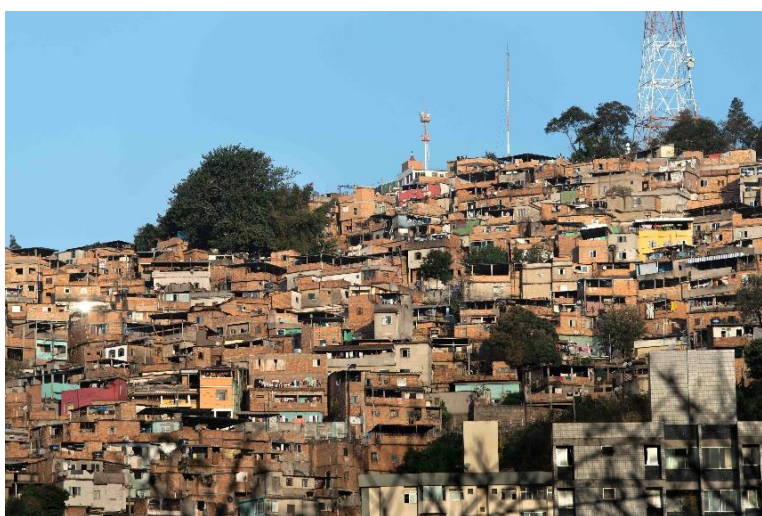


## LES ENJEUX INCONSCIENTS DE LA HAINE ET LE SIGNIFIANT FAVELA

RENATO SARIEDDINE-ARAUJO

« [...] nous franchissons l'abîme qui sépare la psychologie individuelle de la psychologie collective et nous pouvons traiter les peuples de la même manière que l'individu névrosé. »

S. Freud, *Moïse et le monothéisme*



**Introduction** Qu'arrive-t-il à la culture imposée par le colonisateur dans un pays envahi ? Que deviennent les questions inconscientes du colonisateur dans les institutions qu'il établit ? Difficile d'imaginer que le malaise ibérique ait pu simplement s'évaporer sous la chaleur des tropiques sud-américains. Les institutions portugaises et espagnoles, ses

fonctionnaires, autorités royales et catholiques étaient les douaniers d'une culture et d'une pensée qui faisait loi au Brésil. Cela eu lieu à la période la plus paranoïaque du Saint Office, quand il brûlait des gens publiquement. Quelles conséquences sur les institutions brésiliennes une fois le pays indépendant ? Nous nous demandons en quoi l'histoire de l'antisémitisme ibérique peut nous renseigner sur le signifiant *favela*, quand on souhaite en dégager certains aspects des enjeux inconscients qui alimentent la haine que les institutions lui attribuent.

Nous allons évoquer certains faits éparpillés au long des siècles et en plusieurs pays, en commençant par la péninsule ibérique, surtout après 1492, quand l'Espagne a créé des masses d'exilés juifs. À certains moments, les tout-puissants inquisiteurs étaient capables de

remonter scrupuleusement une bonne vingtaine de générations dans la généalogie des accusés à la recherche d'une goutte de sang juif. La lecture la plus essentielle de ce genre d'évènement montre que les persécutions, confiscations de biens, humiliations, tortures et assassinats promus par les États étaient, avant tout autre chose, le fait d'institutions radicales et criminelles. Dans la péninsule ibérique, au temps de la colonisation, on a brûlé plusieurs milliers de personnes à un rythme terrifiant, et nombreux sont ceux qui cherchèrent asile au Brésil. L'historiographie et la littérature brésiliennes qui décrivent le pays et sa fondation renvoient à cette vieille et lointaine thématique, et le mot *favela* y figure, avant même de donner son nom aux bidonvilles.

### Difficulté méthodologique

Il y a en effet des siècles et un océan séparant la culture antisémite ibérique et la haine des institutions brésiliennes envers les *favelas*. Dans un premier abord, et surtout en considérant le souci de rigueur de certains historiens, on ne devrait pas penser à les associer. Yerushalmi et Carnaud<sup>191</sup> réfléchissent à propos d'un sujet qui s'en approche, ou qui présente du moins une analogie avec cette problématique. Ils font référence à la possibilité de comparer les événements antisémites de la péninsule ibérique, de type religieux avec ceux qu'a connus l'Allemagne, de type laïc. De nombreux historiens, disent-ils, sont fort soucieux de ne traiter que séparément les grandes vagues anti-juives, dont certaines différences sont soulignées. Commençant par les trois différentes époques de l'antisémitisme qui les distingueraient — l'ancienne, la médiévale et la moderne — les auteurs déduisent encore d'autres causes qui rendent difficiles les comparaisons des grandes vagues anti-juives entre elles car elles sont, notamment, religieuses, laïques, sociales, politiques et raciale.

La complexité historique des faits est aussi en relation avec les lieux où se sont déroulées les différentes concentrations des violences de ce type. Dans la péninsule ibérique, les vagues de conversion les plus marquantes ont eu lieu en Espagne en 1391, 1413 et en 1492 ; au Portugal, en 1497, quand Manuel Ier décrète la conversion forcée de tous les juifs du royaume lusitanien, y compris ceux qui avaient fui l'Espagne cinq ans plus tôt.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Y. YERUSHALMI, J. CARNAUD, (1993) « L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle ? De la limpieza de sangre espagnole au nazisme : Continuités et ruptures », *Esprit*, 1993, vol. 190, n°3-4, p. 5-35. En ligne : [www.jstor.org/stable/24276503](http://www.jstor.org/stable/24276503), consulté le 10 mai 2020.

<sup>192</sup> *Ibid.*

Soyer<sup>193</sup> stipule qu'environ 55.000 juifs ont migré de l'Espagne vers le Portugal en 1492. Beaucoup ont été refusés aux douanes portugaises, et ont dû chercher un autre destin. Les drames n'en finissaient pas de s'enchaîner : à cette période, les exilés furent encore lourdement touchés par une des pestes les plus mortelles de l'histoire de la péninsule. Une fois arrivés au Portugal, les juifs espagnols ont été placés dans des camps de réfugiés dans la plus complète précarité et sous une stricte surveillance policière. Malgré toutes les mesures répressives mises en place, une explosion « *de violents sentiments anti-juifs de la population chrétienne au Portugal* »<sup>194</sup> eut lieu. On les inculpait de toutes sortes de faits, on les prenait pour des objets toxiques et on leur attribuait la cause du malaise et de l'angoisse.

Pour certains savants, observent Yerushalmi et Carnaud, l'antisémitisme de la péninsule ibérique du XVe au XVIIIe siècle, et celui de l'Allemagne moderne (XIXe et XXe siècles) ne sont pas des faits comparables. Il ne serait pas judicieux de les comparer parce qu'il n'y aurait pas eu, en autres raisons, de racisme dans la péninsule ibérique, comme ce fut le cas pour l'Allemagne, alors que le phénomène allemand n'aurait pas eu la dimension religieuse fortement marquée du Portugal et de l'Espagne.

Pour autant, selon Yerushalmi et Carnaud, les détails historiques font plutôt penser à l'inverse : si elles conservent des différences, les vagues antisémites ont aussi des liaisons multiples. Ils font appel au poème *Donna Clara*, de Heinrich Heine pour illustrer leurs propos. Je ne rentre pas dans les détails, mais le protagoniste, un cavalier, se présente à une jeune fille espagnole, antisémite qui ignorait être en face du «  *fils du savant et vénéré grand rabbin Israël de Saragosse.* »<sup>195</sup> À cela, Yerushalmi et Carnaud ajoutent ne pas avoir

*besoin de vous le rappeler [que] celui qui se dissimule derrière ce cavalier n'est autre que Heine lui-même, juif allemand converti à une époque où la conversion ou autres tentatives de complète assimilation étaient monnaie courante. [...] Heine a pu trouver dans de lointains événements survenus en Espagne un paradigme susceptible*

---

<sup>193</sup> F. SOYER, « Le royaume du Portugal et l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 », in M. F. L. de BARROS & J. HINOJOSA MONTALVO (dir.), *Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica : Período Medieval e Moderno*. Nouvelle édition [en ligne]. Universidade de Alivante, Universidade de Évora : Publicações do Cidehus, 2008, pp. 325-347. En ligne : <http://books.openedition.org/cidehus/220>, consulté le 10 mai 2020. Selon l'auteur d'autres sources indiquent des chiffres allant de 300.000 à 800.00 personnes.

<sup>194</sup> *Ibid*, p. 325.

<sup>195</sup> HEIN cité par YERUSHALMI et CARNAUD, (1993), *op. cit.*, p. 7.

*d'éclairer sa propre condition existentielle et celle de bien d'autres de ses semblables.*<sup>196</sup>

Après 1497, alors que, faute de vrais juifs, il n'y avait que des conversos au Portugal, un changement se produisit. L'objet de la haine n'était plus le même. Désormais on ne distinguait plus entre juifs et chrétiens, mais entre vieux et nouveaux chrétiens.

*Tant que les juifs étaient restés au sein de leur religion ancestrale, [observent Yerushalmi et Carnaud], il avait été facile de les contenir dans d'étroites limites grâce à des lois restrictives. Or, du jour au lendemain, pour ainsi dire, l'ensemble de la législation antijuive a cessé de s'appliquer au groupe énorme que formaient les conversos.*<sup>197</sup>

Selon le développement de la législation inquisitoriale et son application, quasiment tous pouvaient devenir suspects, même ceux qui ne l'imaginaient pas. Est-ce que les calculs théologiques prévoyaient que la conversion complète réglerait la question du malaise, qu'il n'y aurait plus d'angoisse au royaume et que le rapport à l'Autre serait apaisé ? Si ce fut le cas, cela n'a définitivement pas marché. C'est ce qu'on pourrait déduire en regardant ce moment de l'histoire à l'aide du prisme freudien<sup>198</sup> selon lequel les hostilités et les affronts à la civilisation signalent culpabilité, angoisse et malaise. Or, les persécutions et les crimes commis contre les supposés hérétiques ont continué dans la péninsule.

L'assimilation totale a fait les nouveaux et les vieux chrétiens égaux au regard de la loi, ce que les vieux chrétiens n'ont pas toléré : la méfiance « céda alors la place à une crainte encore plus alarmante, celle du converso, ennemi intérieur. »<sup>199</sup> On avait déjà essayé différentes formules d'oppression comme méthode pour résoudre le malaise, mais la culpabilité dans la péninsule s'adapta aux nouvelles circonstances, organisant d'autres métaphores de la haine. À chaque fois les lois et les politiques antisémites devaient faire preuve d'inventivité pour trouver le coupable, au prix de conceptions qui excédaient

---

<sup>196</sup> *Ibid*, p. 7-8.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 12.

<sup>198</sup> S. FREUD, *Malaise de la civilisation* (1929). En ligne :

[http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/malaise\\_civilisation/malaise\\_civilisation.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/malaise_civilisation/malaise_civilisation.pdf), consulté le 12 mai 2020.

<sup>199</sup> YERUSHALMI et CARNAUD, (1993), *op. cit.*, p. 14.

largement les limites des textes sacrés, pour chercher encore plus loin la source de l'angoisse.

Notre recherche s'appuie sur l'historiographie, mais nous sommes néanmoins dans un autre domaine qui demande un autre genre de rigueur. Bien que certains historiens regardent avec méfiance l'association d'évènements éloignés, tels que ceux que notre propre recherche nous suggère, nous allons avec Freud aller encore plus loin dans cet effort. Les écarts dans le temps, lieux et contextes sont énormes, mais Freud sera conduit à proposer un lien rassemblant toute l'humanité au fil d'une même histoire. Cela pourrait peut-être apporter certains éléments de réponse aux questions par lesquelles ce texte est introduit. Or, il n'y a pas eu la moindre vague « autochtone » d'antisémitisme brésilien, la haine s'instituant surtout par l'esclavage transatlantique<sup>200</sup>. Mais pourtant le mythe et les recherches de Freud, et l'appui de l'historiographie suggèrent clairement qu'un rapport s'établit entre la haine portée par les institutions antisémites de la péninsule ibérique du passé et le rapport haineux des institutions brésiliennes aux *favelas*. Pour revendiquer ces associations, il y aurait au moins deux changements majeurs à considérer : l'identité du sujet du malaise (le sujet du crime) et l'objet de l'angoisse, soit les victimes de ses crimes de masse. Est-ce possible ?

La thématique renvoie aux propriétés du symptôme, comme aux classiques de la criminologie psychanalytique. Aichhorn, spécialiste de la délinquance juvénile, qui appelle carence ce que Freud (1929) appellera quelques années plus tard malaise, observe que :

*Lorsqu'une combinaison de forces psychiques se voit simplement barrer une possibilité d'expression, alors que persiste la combinaison des énergies qui la conditionnent, elle peut, suivant la trace d'une résistance moindre, emprunter une nouvelle direction et [...] la manifestation de carence maintenue réprimée sera remplacée par une autre : il est possible de voir survenir un symptôme nerveux. Mais il semble bien plus fréquent qu'intervienne une intensification venue d'on ne sait où ; car après une période d'existence parfaitement sociale, les manifestations carencielles originales réapparaissent, mais désormais plus solidement ancrées, plus profondément fondées, plus prononcées et renforcées. Nous avons l'habitude d'avoir affaire, dans le cadre de l'éducation spécialisée, à une deuxième édition de ces manifestations de carence.*<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Au sujet de l'esclavage en Amérique, voir : D. DUCLOS, « Expliquer enfin la haine envers les Juifs ». En ligne : [http://www.geo-anthropology.com/Expliquer-enfin-la-haine-envers-les-Juifs-Why-such-a-hatred-towards-the-Jews\\_a62.html](http://www.geo-anthropology.com/Expliquer-enfin-la-haine-envers-les-Juifs-Why-such-a-hatred-towards-the-Jews_a62.html), consulté le 10 mai 2020.

<sup>201</sup> A. AICHHORN, *Jeunes en souffrance : Psychanalyse et éducation spécialisée*, Nîmes, Champ social, 2005, p. 39.

Absolument rien ne laisse croire que les victimes, les habitants des *favelas*, soient juifs, ni descendants de *conversos*<sup>202</sup>. Du reste, la République (fondée en 1889) dont l'instauration précède la signification actuelle du mot *favela*, n'a jamais fait de campagnes de persécution contre les juifs brésiliens. D'ailleurs, le statut d'égalité entre juifs et chrétiens fut établi dans l'empire lusitanien par le marquis de Pombal en 1773. Ensuite, les bourreaux brésiliens n'ont absolument aucune filiation avec une branche quelconque de l'Église qui puisse stimuler l'antisémitisme. Les identités ne sont donc absolument pas les mêmes, l'objet de l'angoisse non plus mais l'histoire nous fournit une séquence d'évènements qui nous a conduit à la thématique de l'antisémitisme, bien qu'il ne s'agisse pas d'antisémitisme. L'ensemble des faits historiques qui renvoient à l'inconscient sont spécialement éclairés par *Totem et tabou*, mais aussi mis à l'épreuve par Freud selon la démarche anthropologique déployée dans *Moïse et le monothéisme*. En bref, si pour Freud l'histoire de la fondation du peuple juif ainsi que de la haine envers lui est un genre de répétition à travers les siècles du mythe du parricide primitif, c'est aussi à ce complexe inconscient que l'histoire et le signifiant *favela* nous renvoient.

### Favela, lieu de la haine et du crime

« - Homme en noir, quelle est ta mission ?

- Envahir la favela et laisser des corps par terre.

- Homme en noir, à quoi viens-tu ici ?

- Je viens faire des choses qui font peur à Satan. »<sup>203</sup>

(Chant de policiers brésiliens)

Nombre de représentants de l'État font toujours référence implicitement ou directement au signifiant *favela* en lui attribuant à peu près un même sens, ou une signification assez proche. En 2008 le gouverneur de l'État de Rio de Janeiro, faisait son plaidoyer pour l'avortement comme méthode de lutte contre la criminalité. « Quand on regarde, disait-il, le nombre d'enfants par mère dans les [beaux] quartiers Lagoa Rodrigo de

<sup>202</sup> Euclides da Cunha, qui sera évoqué plus tard, dit avoir reconnu des gens à la physionomie juive, parmi les résistants capturés de Canudos. C'est évidemment une considération imaginaire et appuyée sur des principes eugénistes donc racistes, pourtant il est fort probable que des descendants de *conversos* espagnols et portugais puissent avoir trouvé accueil à Canudos. Possiblement, sans avoir forcément connaissance de l'histoire religieuse de leurs ancêtres. Ce fait n'avait strictement aucune relevance pour les autorités républicaines.

<sup>203</sup> L. E. SOARES et al., *Elite da tropa*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2006.

*Freitas, Tijuca, Méier et Copacabana, c'est comme en Suède. Tandis que [la favela] Rocinha, c'est comme en Zambie et au Gabon. C'est une fabrique de délinquants. »<sup>204</sup>*

L'homologue du préfet de police de l'Etat de Rio de Janeiro, connu pour la létalité de ses méthodes policières — en soutien à son gouverneur — ajoute que « les favelas sont peuplées de légions d'exclus qui ignorent l'État et ses lois. Le délinquant se fait dans cette culture déjà dans le ventre de sa mère. Il côtoie des gens armés, portant grenades et pistolets. [...] Il faut considérer cela avant de faire l'analyse [des violences policières]. »<sup>205</sup>

Plus récemment, l'actuel gouverneur de Rio (mandat 2018-2022) annonçait le renouvellement des méthodes de combat contre le crime. Il prônait que les policiers devraient désormais abattre immédiatement les suspects dans les *favelas*, avec l'assurance de l'appui juridique qu'il leur apporterait désormais. « Comme gouverneur, ma consigne aux policiers, disait-il, c'est d'agir dans tous les termes de la loi. »<sup>206</sup> Annonçant ainsi que ces meurtres seraient légaux d'après sa propre « herméneutique » acquise au long de sa carrière de juge.

Dans le contexte national, lors de sa campagne, l'actuel Président proposait la création d'une loi dite d'« exclusion d'illicite ». Selon les commentaires d'un juriste, cette loi fait en sorte que « les policiers qui tuent pendant le travail n'aient pas à rendre compte à la justice » ; il observe encore que cela n'est pas nouveau, car « l'Armée et le président Temer [le prédécesseur] demandaient déjà plus de protection juridique pour les militaires [...] écartant la punition pour les actes et les morts causés en opération. »<sup>207</sup>

Parmi les institutions, les forces de l'ordre sont celles où on voit le rapport le plus radical envers le signifiant *favela*. Durant l'année 2018, selon les données officielles, 6220 personnes

<sup>204</sup> Reportage en ligne : <http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00.html>, consulté le 09 mai 2020.

<sup>205</sup> Reportage en ligne : <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,beltrame-diz-nao-ter-como-garantir-pm-nas-areas-criticas,214404>, consulté le 06/04/2020.

<sup>206</sup> Reportage en ligne : <https://www.conjur.com.br/2018-out-30/proposta-witzel-abater-portador-fuzil-inocua-ilegal>, consulté le 7/04/2020.

<sup>207</sup> *Ibid.*

ont été assassinées par les polices brésiliennes<sup>208</sup>. Le reportage précise qu'un tiers des 1589 personnes assassinées dans l'État de Rio, pendant les dix premiers mois de 2019, ont été victimes de policiers. Une étude<sup>209</sup> quantitative récente faite à Rio informe que les opérations policières dans les *favelas* ont été réduites de 74% à cause de la quarantaine liée au Covid-19. Les chercheurs ont vérifié que durant les deux premières semaines de réduction des activités policières, du 15 au 30 mars 2020, les homicides ont chuté de 60%.

À titre de comparaison épidémiologique, en France, selon les données du Ministère de l'Intérieur<sup>210</sup>, il y a eu 970 homicides en 2019. Les taux pour 1000 habitants variant de 0,049 pour la Corse à de 0,010 pour la Bretagne. Au Brésil, selon l'IPEA, il y a eu en 2019 41.635 homicides, les taux les plus faibles concernant l'État de São Paulo (0,103 pour 1000 habitants) et les plus élevés se rapportant à l'État du Rio Grande do Norte (0,628). Ce même rapport indique qu'en 2017, 65.602 homicides ont été officiellement recensés au Brésil et que 75,5% des victimes de meurtres avaient la peau noire. Ce n'est pas anodin, et la question raciale concerne le signifiant *favela*, car ce sont surtout les personnes de peau noire qui vivent dans les *favelas*. Les données sur les faits de ce genre ne manquent pas, bien au contraire, elles sont *répétitives* et monotones. Elles suffisent pour illustrer la question.

## Une plante

À l'origine, *favela* (*Cnidosculus Phillacanthus*) n'est pas autre chose qu'un arbuste très difficile à cultiver bien que de grande utilité. Le *sertanejo*, l'habitant du *sertão*, région du Nord-Est brésilien où pousse la *favela*, fabrique une farine et une huile de cuisine de bonne qualité à partir du grain de son fruit. Sa racine est également nutritive et utilisée dans l'alimentation humaine. Un remède de bonne réputation est produit du liquide laiteux de son tronc. Le bétail, surtout les chèvres, se nourrissent du fruit et des feuilles de la *favela* pendant les périodes de sécheresse.

<sup>208</sup> En ligne : <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/01/19/em-2019-uma-em-cada-tres-pessoas-assassinadas-no-rio-de-janeiro-foi-morta-por-policiais.ghtml>, consulté le 10 avril 2020.

<sup>209</sup> Rede de Observatórios da Segurança. Operações policiais em meio à pandemia: primeiros efeitos das medidas de combate ao coronavírus na ação policial. En ligne : [http://observatorioseguranca.com.br/wp-content/uploads/2020/04/Operações-policiais-em-meio-à-pandemia-primeiros-efeitos-das-medidas-de-combate-ao-coronavírus-na-ação-policia-1.pdf?fbclid=IwAR3kA97k1LLiBelhihs2NWeoEsgg\\_zpYJFHGDGKk8ZTgK6RAy5P6l7uOgo](http://observatorioseguranca.com.br/wp-content/uploads/2020/04/Operações-policiais-em-meio-à-pandemia-primeiros-efeitos-das-medidas-de-combate-ao-coronavírus-na-ação-policia-1.pdf?fbclid=IwAR3kA97k1LLiBelhihs2NWeoEsgg_zpYJFHGDGKk8ZTgK6RAy5P6l7uOgo), consulté le 10 avril 2020.

<sup>210</sup> En ligne : <https://www.interieur.gouv.fr/Interstats/Actualites/Insecurite-et-delinquance-en-2019-une-premiere-photographie-Interstats-Analyse-N-24>, consulté le 10 avril 2020.



Les botanistes décrivent la *favela* comme :

*terriblement armée d'épines urticantes en tous ses organes aériens : tronc, branches, feuilles et fruits. Ses épines sont très redoutées puisqu'au contact des personnes ou des animaux elles causent des blessures et des inflammations douloureuses, persistantes et menant souvent le membre touché au handicap. [...] c'est une plante d'une flore tourmentée, un végétal d'une extraordinaire résistance à la dureté du climat ardent du Nord-Est brésilien. Elle pousse sur un sol inhospitalier, sec, pierreux, dégarni de toute couverture végétale qui puisse la protéger de l'irradiation et de la chaleur. Avec d'autres (...) elle forme la végétation qui caractérise le sertão*<sup>211</sup>.

Pour établir le lien entre la plante du sertão et les bidonvilles brésiliens, mais surtout entre le signifiant *favela* et la signification que lui attribue l'État, il faut consulter la littérature qui renseigne l'histoire. L'ouvrage d'Euclides da Cunha, *Os sertões, a guerra de Canudos*, traduit en français sous le titre *Hautes terres : la guerre de Canudos*<sup>212</sup>, est le principal témoignage de la guerre de Canudos, un genre de carnet de bord, où l'auteur note aussi ses réflexions et ses positions, sans doute sujettes à la polémique, mais l'essentiel c'est qu'il a pu synthétiser l'esprit criminel des institutions.

Pendant la guerre, da Cunha a pris le temps d'observer la *favela*, parmi des milliers d'autres végétaux et de l'inscrire dans son livre, bien avant le baptême des bidonvilles, un peu comme un poème sur une plante aux

*feuilles allongées et riches de vascularisation, dotées d'une notable capacité à condenser et à absorber l'eau tout autant qu'une capacité de se défendre. Le soir, un côté de l'épiderme de la feuille se refroidit bien au-dessous de la température de l'air. Elle provoque, malgré la sécheresse environnante, des amas de vapeurs d'eau. De l'autre côté, la main qui la touche, touche une plaque chaude incandescente, ardente et insupportable* »<sup>213</sup>.

### **La guerre de Canudos**

<sup>211</sup> J. S. INGLEZ de SOUSA, « Favela » in A. MENDES PEIXOTE et al., *Enciclopédia agrícola brasileira : E-H*, vol. 3, São Paulo, Edusp, 2004, p.191-192.

<sup>212</sup> E. CUNHA, *Hautes terres : la guerre de Canudos*, Paris, Métailié, 2012.

<sup>213</sup> E. CUNHA, *Os sertões : Campanha de canudos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995, p. 52.

Canudos fut une ville fondée par un pèlerin qui rassemblait les foules des gens humbles du sertão. Cunha explique en détails qu'en face de Canudos, ville combattue par l'État brésilien, il y avait la colline *Favela* sur laquelle poussait en abondance la plante homonyme, naturelle de la région. La colline fut le bastion militaire où s'est joué le destin de cette guerre. L'Armée brésilienne n'a pu s'imposer sur Canudos qu'après avoir réussi à poser sur le mont ses puissants canons anglais. Récemment acquis, ces armes étaient exhibées comme preuve matérielle du progrès républicain, aux antipodes des gens de Canudos, présentés comme le symbole même du primitif qui tire la nation en arrière. L'Armée n'a pu éliminer jusqu'aux derniers résistants de Canudos qu'après quatre campagnes militaires majeures.

Au bout des trois premiers échecs militaires, Cunha décrit une nation complètement émue, effrayée et exaltée. La République des militaires — ayant récemment pris de force le pouvoir — se vendait comme l'incarnation même de l'avenir et du progrès. Le peuple de la République, choqué, ne comprenait pas comment cela était possible. Comment l'Armée, exaltée comme fleuron de cette République, pouvait être vaincue et humiliée en voyant ces « fous arriérés » « envahir scandaleusement l'Histoire »<sup>214</sup> ?

Cunha endossait le discours des pseudosciences ouvertement racistes qui dominaient les milieux académiques brésiliens. Il explique que les gens du sertão étaient inférieurs en raison de leur culture et religion supposées primitives<sup>215</sup>, mais aussi du fait de leur « race » décrite comme trop noire et pour cela inférieure. Cunha se revendique de cette pseudoscience pour expliquer le phénomène déclenché par Conselheiro ; soit : un mélange dégénéré des différentes races. Elles sont classées en ordre décroissant par ce discours prétendu scientifique, qui attribue qualité et valeur à chaque race ou métissage, selon les gradations de pureté. L'Européen le plus blanc et catholique est présenté comme ce qu'il y aurait de mieux au monde, contrastant avec les autres races, celles des gens de Canudos supposée arriérés. Ces propos reflètent la position d'où part Cunha, son regard sur les gens de Canudos. Néanmoins, vers la fin de son ouvrage, mais sans revenir sur de tels propos pseudoscientifiques, il tisse des commentaires et des témoignages qui les contredisent. Ce genre de position raciste ne tient plus, c'est un texte qui porte cette contradiction en lui.

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>215</sup> Il se réfère à la culture locale où les religions, musiques et mythes venus d'Afrique, se mélangeaient aux rites des indiens d'Amérique, avec ses plantes psychoactives utilisées dans les trances collectives, les rites se voulaient chrétiens reprenant à leur façon le vocabulaire de l'Église.

Cunha a été profondément impressionné par les gens de Canudos, par leur bravoure sur le champ de bataille, leur capacité de résistance et profondément choqué par le crime immense commis par l'État.

La République a fait tout son possible pour justifier le carnage, pour refouler l'événement, les crimes commis et la culpabilité qui leur revient, et cela même de façon très littérale. Or, nous savons bien que Freud a emprunté le terme « refoulement » au phénomène étudié par la géologie qui désigne le mouvement tectonique d'une plaque qui en refoule une autre sous sa masse. La ville de Canudos fut après la guerre complètement incendiée et ensuite submergée par l'eau du barrage construit par décision des militaires.

### **Le Conselheiro**

Canudos fut fondée par Antônio Vicente Mendes Maciel<sup>216</sup>, dit *Conselheiro*, le Conseiller. Un pèlerin qui marchait dans le Nord-Est brésilien en prêchant sa théologie, voire sa religion, pour le peuple. Il s'installa à Canudos, endroit d'accès difficile et très isolé dans le sertão après avoir été attaqué par un groupement de la police locale. À l'occasion il fut protégé par les fidèles. *Conselheiro* et sa « nation » ne reconnaissaient pas les lois de la République et ne lui payaient pas d'impôts.

Pour la République, sa simple existence était une grave provocation et suffisait pour la remettre en question. La République avait effectivement du mal à se justifier vis-à-vis de l'ensemble du pays, car elle avait été mise en place par un coup d'État, délibérément orchestré par les élites qui renversèrent la monarchie en réponse à l'abolition de l'esclavage<sup>217</sup>. *Conselheiro* n'avait pas l'intention de disputer le pouvoir des institutions, comme c'était le cas de nombreux mouvements de révolte, mais la presse le laissait entendre.

---

<sup>216</sup> Pour ce qui concerne cette figure iconique de l'histoire brésilienne voir la thèse de : M.-L. BARRETO, *Le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel et la foule sertaneja dans la guerre de Canudos : sujets de l'Histoire*. Thèse de doctorat en, psychologie. Recherche en psychanalyse et psychopathologie, Université Paris 7 Denis-Diderot, soutenue le 04/10/2016.

<sup>217</sup> Voir les propos d'Anna Ribeiro Bittencourt à propos de l'abolition in M. S. Oliveira, *Uma senhora de engenho no mundo das letras: o declínio senhorial em Anna Ribeiro*. Salvador, Brasil, UNEB, 2008. En ligne : [http://www.ppgel.uneb.br/wp/wp-content/uploads/2011/09/oliveira\\_marcelo.pdf](http://www.ppgel.uneb.br/wp/wp-content/uploads/2011/09/oliveira_marcelo.pdf), consulté le 14 mai 2020.

Selon les historiens, Canudos, ou Belo Monte, comme l'a baptisé Conselheiro, s'organisait, sur des principes d'une gestion communautaire, à base de troc<sup>218</sup>. Certains disent que la ville abritait environ 5.000 habitants, d'autres 30.000 ce qui était très significatif dans une région de basse concentration populationnelle. A son essor, ce fut la deuxième ville de l'État de Bahia et elle maintenait d'importants échanges commerciaux avec l'extérieur. Les lettres des grands propriétaires fonciers récupérées dans les archives réclament aux autorités policières d'en finir avec Canudos, en raison du manque de main d'œuvre dans les grandes fermes de toute la région. La plupart des habitants de Canudos étaient des gens de couleur, qui avaient jusqu'à très récemment vécu sous l'oppression cruelle de l'esclavage<sup>219</sup>, jusqu'à son abolition, en 1888, sans qu'ait été jusqu'alors expérimentée une transformation significative des rapports de force et de travail.

Selon le témoignage de Cunha, l'objectif de l'opération militaire de Canudos était tout simplement celui de massacrer la population, ce qui s'est concrétisé à la fin de la guerre. La consigne des officiers était d'exécuter immédiatement les combattants. Vieillards, femmes et enfants faits prisonniers furent regroupés et éventrés au couteau, l'un après l'autre. Ce fut une besogne très lente où les victimes attendaient leur tour en regardant l'horreur en face. Sachant que pour les gens du Sertão, la mort au couteau était une fin indigne qui jetait une malédiction sur la vie d'après, les militaires proposaient aux victimes de les assassiner par un tir d'arme à feu en échange d'un « vive la République ! ». Quasi tous ont refusé, clamant plutôt le nom de Conselheiro. Quelques femmes furent vendues dans les bordels, ou soumises à l'esclavage officieux. De nombreux enfants qui furent pris ou vendus pour une « adoption » subirent le même destin. L'Armée pensait peut-être que la conversion sauverait l'âme de ces nouveaux convertis ?

### **Favela, nom des bidonvilles**

La guerre terminée, les soldats — des gens d'origine très humble, sans doute de nombreuses anciennes victimes ayant survécu à l'esclavage — rentrent à Rio de Janeiro en attendant le logement promis par le gouvernement en cas de victoire face à Conselheiro. Ils

<sup>218</sup> Z. FERREIRA LOPEZ, & D. PEREIRA LIMA, « Direito do comum em Canudos », *Revista Direito e Práxis*, 2018, vol. 9, n°2, p. 890-927. En ligne : <https://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2017/26642>, consulté le 20 mai 2020.

<sup>219</sup> J. CALASANS, *Antonio conselheiro e a escravidão*, 1968. En ligne : <http://josecalasans.com/downloads/artigos/15.pdf>, consulté le 21 mai 2020.

n'ont jamais reçu leur maison, mais se sont installés provisoirement sur la colline de la Providência, propriété du Ministère de la Guerre<sup>220</sup>.

Les vétérans de Canudos sont restés sur place, à l'image des gens qui jusqu'à très récemment étaient sous le joug de l'esclavage et peuplaient d'autres collines de Rio, et ailleurs au Brésil. Teresa Carreteiro, professeur à l'Université Fédérale Fluminense, nous a dit à l'occasion — de manière informelle — que les soldats revenants de Canudos avaient trouvé une plante sur la colline de la Providência à Rio, qui ressemblait à la plante *favela* du mont du même nom, et qu'il existerait un livre précisant ces détails, mais nous n'avons malheureusement pas pu le consulter.

### **Le crime de vol comme une métaphore du parricide**

Dans son travail sur Conselheiro, Barreto examine l'historiographie du contexte régional et local dans lequel Conselheiro est venu au monde. Elle fait part d'une méfiance assez particulière des institutions vis-à-vis des habitants de la région. Elle associe la signification attribuée à l'accusation du crime de vol dans le sertão, à l'accusation inquisitoire de crypto-juif.

*La présence, [dit-elle], de nombreux nouveaux chrétiens dans la colonisation du Nordeste brésilien dès les premières années de l'installation de l'entreprise portugaise eut l'effet de fixer le vol comme l'un des plus graves crimes d'honneur, indiquant les origines douteuses de ceux qui le pratiquaient. Le vol est donc un signifiant de l'histoire refoulée du judaïsme dans la formation du peuple du sertão.*<sup>221</sup>

Barreto fait référence à une tension fondatrice des institutions coloniales où les vieux chrétiens qui se voyaient comme « seuls et légitimes héritiers de tous les privilèges »<sup>222</sup>, cherchaient à identifier les nouveaux chrétiens. Dans la culture des colonisateurs il y a eu cependant un déplacement sémantique concernant l'identité des supposés responsables du malaise dans la civilisation, surtout après la fin de la persécution officielle des nouveaux chrétiens. Pour les colonisateurs vivant au Brésil, les criminels auxquels on imputait alors la

<sup>220</sup> M. ALVITO, A. ZALUAR, *Um século de favela*, Rio de Janeiro, FGV, 1999.

<sup>221</sup> M.-L. BARRETO, *Le pèlerin Antonio Vicente Mendes Maciel et la foule sertaneja dans la guerre de Canudos : sujets de l'Histoire*, op. cit., p. 152.

<sup>222</sup> *Ibid.*

cause du malaise n'étaient plus les juifs, voire même les crypto-juifs, ni exactement les nouveaux chrétiens.

Dans ce sens, l'histoire personnelle de Conselheiro est très éclairante et Barreto observe, pour faire la lumière sur la figure historique, que sa famille était prise dans une séquence héréditaire de vendettas criminelles qui faisait rage dans la région. Cet événement que nous synthétisons ici, illustre la question. Le conflit de sa famille avec une autre commença le jour où les aïeux de Conselheiro furent accusés de vol par leurs voisins.

D'après Barreto, ce vol n'avait très vraisemblablement pas eu lieu. Mais, selon cette logique, la cohérence et la véracité matérielle de cette fausse accusation n'était pas vraiment un problème, car ce n'était pas exactement de vol dont on les accusait. Effectivement, l'accusation en question, ce à quoi ce crime fait référence, ne peut pas avoir de véritable matérialité. On pourrait faire référence au lexique catholique pour éclairer la question, en se demandant comment peut-on prouver — matériellement — que les juifs seraient les assassins de Dieu ? Pourtant cette accusation a déterminé l'histoire pour des millions de personnes pendant plus d'un millénaire. Traduit dans le vocabulaire du mythe freudien, c'est-à-dire dans l'inconscient, cette accusation n'est autre que celle de l'assassinat du père inconscient.

La pensée freudienne fait la lumière sur l'événement obscur dont on accuse l'autre, quoiqu'elle appartienne à la scène inconsciente de l'accusateur. Il représente métaphoriquement les difficultés subjectives du rapport du sujet au désir. Ce rapport prend les formes les plus variées dans la vie individuelle, collective et culturelle. L'accusation de vol des aïeux de Conselheiro renvoie non seulement à l'accusation de parricide portée par les catholiques envers les juifs, mais aussi au crime de *Totem et tabou* et à toute l'organisation mise en place : on n'assume pas d'avoir participé au parricide, on n'avoue pas la haine envers le père. Au même temps, tout ce qui représente la haine envers le père inconscient reste refoulé car immoral, mais la culpabilité est déplacée sur autrui.

### **La thèse freudienne lue par l'historien**

La rigueur qui rend difficile les comparaisons entre les événements devra néanmoins être très relativisée, voire dépassée si elle est regardée du point de vue de la mythologie

freudienne de l'inconscient. Yerushalmi reprend la position freudienne qui invite les historiens à réfléchir sur cette dimension des événements, dans son dernier ouvrage, *le Moïse de Freud* (1991). Pour Freud, dit-il, le polythéisme serait un moment subjectif de l'humanité précédant le monothéisme ; le polythéisme serait l'effet du refoulement du père et de son meurtre. Freud, dit Yerushalmi, voyait le monothéisme fondé :

*sur le retour, dans la conscience collective, du souvenir longtemps refoulé du père primitif, la réinterprétation freudienne de l'histoire juive, poursuit-il, ne s'arrête pas à Moïse, [... qui] créa les juifs et le judaïsme en leur restituant à eux seul le père. Après sa mort, cette révélation subit, à son tour, le destin du refoulement et ne sortit de son état de latence dans l'inconscient qu'avec les prophètes, dont l'enseignement allait devenir le patrimoine de l'ensemble du peuple juif. [...] le retour du refoulé ne fut que partiel. Le père revint, mais non le souvenir de son meurtre. Même l'assassinat de Moïse, répétition du meurtre archaïque, ne parvint à parachever l'anamnèse. Pour que le souvenir refoulé du meurtre originaire et, par voie de conséquence, celui du meurtre de Moïse réapparaissent à la conscience, il fallut une troisième répétition. Ce qui ne se produisit que bien des siècles plus tard et de façon hautement déguisé, avec la mise à mort de Jésus.<sup>223</sup>*

Nous retenons aussi que, pour Yerushalmi — qui cite Freud à plusieurs reprises dans le passage retranscrit ci-dessous — le judaïsme a intériorisé le Père et refoulé le

*puissant sentiment de culpabilité dont l'origine archaïque demeura occultée. Ayant la vague intuition que « nous sommes si malheureux parce que nous avons tué Dieu le Père », c'est à Paul qu'il revint de proclamer sa découverte « sous le déguisement illusoire de la Bonne Nouvelle : "Nous sommes affranchis de toute faute depuis que l'un de nous a sacrifié sa vie pour nous racheter". « Cette formulation, poursuit Freud, ne mentionnait bien entendu pas la mise à mort de Dieu [le père primitif], mais un crime qui devait être expié par le sacrifice d'une vie ne pouvait avoir été qu'un meurtre. » La notion « vague d'un péché originel » ne recouvrait rien d'autre que ce « crime indicible ». En ce sens – « c'est-à-dire, sous le rapport du retour du refoulé — et à partir de ce moment, la religion juive fut en quelque sorte un fossile ». Le destin du judaïsme fut de rester une « religion du Père », celui du christianisme d'être une « religion du Fils », dans laquelle le Fils, déifié, usurpa de fait la place du Père. [...] Sous le grief fait aux Juifs « vous avez tué notre Dieu » [...] se dissimule un reproche inconscient. En effet, « rapporté à l'histoire des religions, il veut dire : "vous ne voulez pas avouer que vous avez assassiné Dieu (l'image primitive de Dieu, le dieu primitif et ses réincarnations postérieures)... A vrai dire, nous avons fait de même, mais nous l'avons avoué et depuis lors nous sommes absous". »<sup>224</sup>*

<sup>223</sup> Y. H. YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud*, Paris, Gallimard, 2011, p. 84-85.

<sup>224</sup> *Ibid*, p. 85-86.

Yerushalmi tire de sa lecture que, pour Freud, « le véritable pouls de l'histoire bat très profondément sous sa surface manifeste, et la fable décisive est celle de la révolte contre le père. »<sup>225</sup> La révolte, est celle autour de laquelle on voit le sujet faire ses symptômes, fantasmer ses drames et désirs inconscients. Effectivement, Freud observe dans son travail sur le peuple juif, que le désir d'aller à l'encontre des lois peut se répéter dans l'Histoire comme il le répète dans le fantasme, — par ex. désirer battre ou être battu — en raison d'une culpabilité inconsciente.

Quand la culpabilité du crime inconscient s'actualise en acte criminel chez les sujets d'une masse, les membres séduits par les idéaux peuvent se leurrer avec la tentation caractéristique des groupes essayant de se libérer de leur responsabilité individuelle sur leurs propres questions inconscientes<sup>226</sup>. Ils repèrent un coupable selon les circonstances, l'accusent et le punissent pour la faute qui est la leur, même si celle-ci est inconsciente. S'agissant des masses, disait Lacan, les sujets du crime font « assumer la responsabilité au groupe qui couvre l'individu. »<sup>227</sup> Il n'est donc pas anodin que les pratiques pénales peuvent être tout à fait irrationnelles et complètement dépourvues de sens pour l'observateur extérieur. L'Inquisition en est un exemple. Comme l'est aussi la violence de l'État envers les *favelas*.

---

<sup>225</sup> *Ibid*, p. 81.

<sup>226</sup> S. FREUD, *Psychologie collective et analyse du Moi*. En ligne : [http://classiques.ugac.ca/classiques/freud\\_sigmund/essais\\_de\\_psychanalyse/Essai\\_2\\_psy\\_collective/Freud\\_Psycho\\_collective.pdf](http://classiques.ugac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_2_psy_collective/Freud_Psycho_collective.pdf), consulté le 15 mai 2020.

<sup>227</sup> J. LACAN, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie (1950) », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 32.



# BIBLIOTHEQUE

**MARKOS ZAFIROPOULOS, « LACAN ET LES SCIENCES SOCIALES ». LE DECLIN DU PERE (1938-1953), » ED. IT.,**

**“LACAN E LE SCIENZE SOCIALI. IL DECLINO DEL PADRE (1938-1953) “,**

**A CURA E CON INTRODUZIONE DI V. RAPONE E M. BIANCHI, ALPES, ROMA, 2019, 208 P.**

Vicenzo RAPONE

1. Da qualche anno la teoria e la pratica lacaniana sono oggetto di una lettura il cui scopo è quello di collocare sulla scena dell'accadere storico lo psicoanalista in posizione di novello *maître*, di rifondatore del legame sociale, novello Machiavelli, consigliere del Principe, nella supposizione che il suo sapere sia in grado di suturare “in ultima istanza” il campo della fondazione tanto delle soggettività individuali, quanto di quella delle formazioni sociali e politiche. “Restaurare il padre”<sup>228</sup>, affinché la socialità possa beneficiare del potere ordinante del simbolico, affinché si possa tornare a leggerla alla luce dei rapporti teorici che la tradizione ci ha consegnato: questo l'implicito di uno stile d'analisi sempre più diffuso e popolare, che si tende a legittimare per il tramite del ricorso all'opera di Lacan. Questa prospettiva, caldeggiata — a dispetto delle dichiarazioni d'intenti — non senza una certa venatura nostalgica da autorevoli interpreti, si autorizza sulla scorta di una diagnostica preliminare dello stato presente delle cose <sup>229</sup>: la realtà contemporanea vedrebbe l'emergere di economie psichiche segnate da *debilità*, che invocano un intervento, in cui lo psicoanalista gioca il ruolo di *maître*, di ispiratore del legislatore, se non legislatore in prima persona.

---

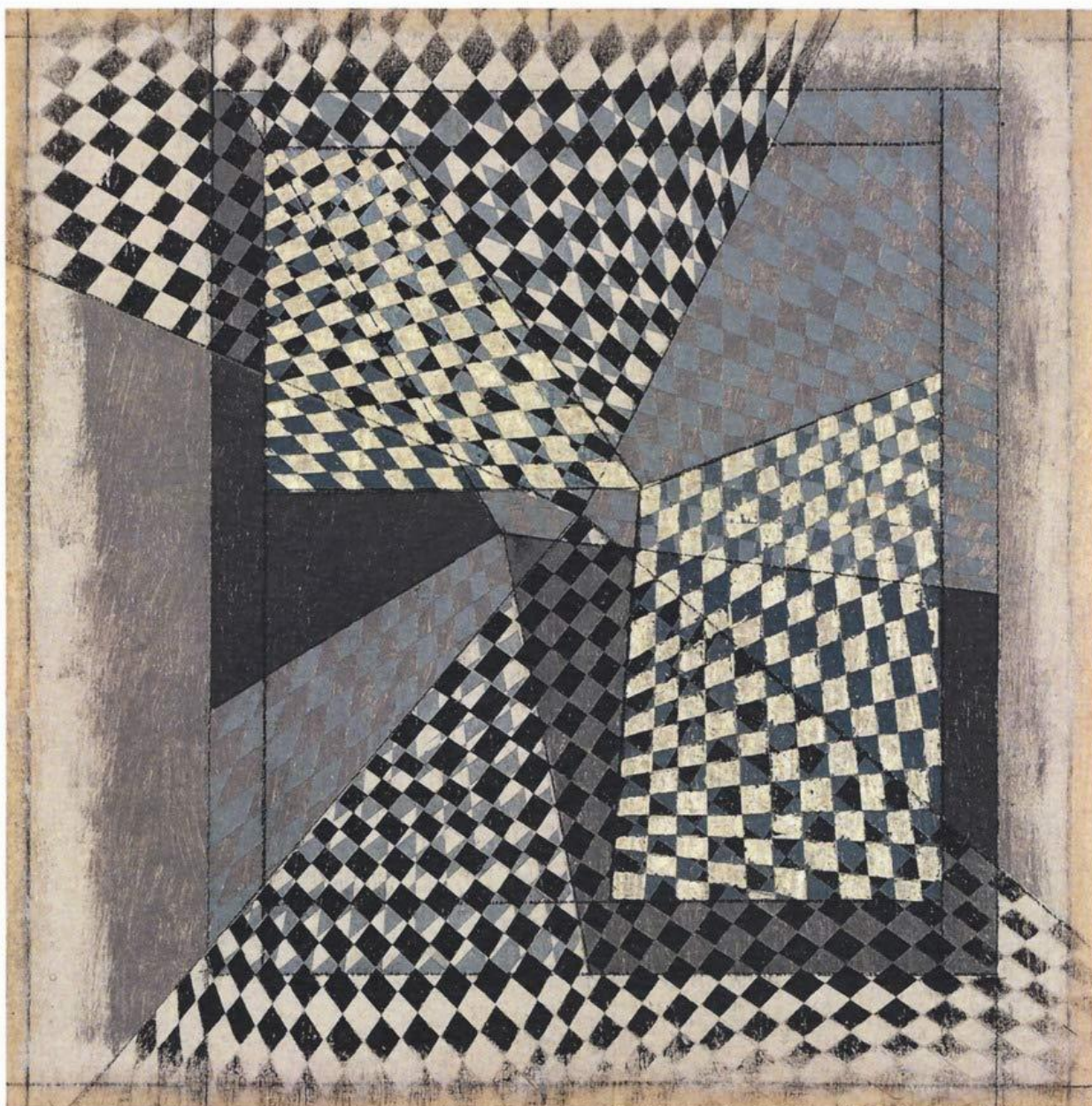
<sup>228</sup> Per una ricostruzione critica di questo movimento, cfr. M. ZAFIROPOULOS, *Du Père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse?*, Paris, Puf, 2014.

<sup>229</sup> Come evidenza, in maniera pertinente, Franco LOLLI (*Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*, Poiesis Editore, Alberobello (Ba) 2019, p. 11: « La richiesta che l'analista si trova a ricevere è sempre più spesso descritta come richiesta generica di aiuto, di indicazioni, di prescrizioni, di sostegno, di comprensione, di risarcimento per i presunti torti subiti. Oppure, come una domanda di ausili (farmaci, in primo luogo) capaci di sedare la sofferenza, senza alcun impegno di elaborazione soggettiva: una domanda persino deresponsabilizzata e caratterizzata dalla passività stagnante di chi la formula. Un tipo di domanda, allora, che mette l'analista, formato all'insegnamento di Sigmund Freud, in una posizione inusuale, sollecitandolo ad una postura che non gli è tradizionalmente propria ».

Markos Zafiroopoulos

# Lacan e le scienze sociali

Diritto e Psicoanalisi



Se la psicoanalisi si struttura nel confronto con il rimosso sociale, qui si tratta di giocare la carta della restaurazione di un ordine simbolico costruito sul primato del padre, la cui effettività si presuppone, e lo si fa al fine di limitare la 'tossicità' del legame sociale moderno e, quindi, con lo scopo di ridare intellegibilità a quelle "formazioni sintomatiche" che la 'liquidità' del nostro tempo rende difficilmente classificabili nel campo clinico così come in quello criminologico. Si assiste, allora, al tentativo di riportare il vivente nei quadri di una soggettività epistemica, alla quale la realtà contemporanea si sottrae in modo quasi sistematico. Violenza non giustificata e gratuita, psicosi 'ordinarie', disturbi *border-line* di personalità, problematiche dell'alimentazione, sintomi psicosomatici, depressione, dipendenze sempre più accentuate da sostanze, oggetti di consumo e da pratiche, nella loro indecifrabilità si costituiscono alla stregua del correlato psicopatologico di una precisa impossibilità, quella, sperimentata in sede penale, di classificare gli individui che si macchiano di determinati reati, riportandoli all'interno di una tradizionale categoria: quella di responsabilità.

Esemplare, in questo senso, il punto di vista di Melman, per il quale l'esito della critica degli effetti del "discorso del capitalista" è quello di rendere auspicabile il ritorno del patriarcato<sup>230</sup>: l'attualità, con tutto il suo inquietante carico di indecifrabilità, non costituisce il pungolo di una ripresa di tipo critico-decostruttivo della nozione di persona (sia nel campo psicopatologico che in quello del diritto), tale da individuare i limiti della sua costituzione e quelli della sua applicabilità in quanto finzione, ma si auspica la messa in opera di un rinnovato "potere simbolico" per riannodare, a livello dell'istituente, una forma determinata, alle realtà sociali attuali, in nome di un unico imperativo sociale: creare le condizioni di un nuovo riannodamento, costruito intorno a questa persistente nostalgia per un padre assente dalla scena contemporanea.

Questa proposta politica intende coniugare un conferimento di spessore simbolico all'area che presiede i poteri istituenti, in grado di conferire significato, ad una progressiva tabuizzazione della società. Dei 'tabù', primo tra tutti quello dell'incesto, si considera come punto di partenza una lettura empirica, in virtù della quale, nella contemporaneità, essi sarebbero destinati ad un'estinzione, finalizzata alla libera circolazione dell'energia libidica. Contro questa deriva, i tabù non andrebbero superati, ma, al contrario, l'esperienza

---

<sup>230</sup> Ch. MELMAN, *L'uomo senza gravità*, Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2010, p. 110-11.

dell'interdizione edipica sarebbe da implementare e da rafforzare con gli strumenti della politica, affinché si riattivi la sua funzione precisa (che, lo ribadiamo resta sempre un'ipotesi che funziona in un ben preciso dispositivo): quella di produrre desiderio. L'imperativo è: tabuizzare la società, costruire un nuovo senso del limite, a partire dalla costruzione progressiva di tabù, con la precisa finalità di conferire nuovo spessore e nuova linfa alla vita civile e alla politica, sfera predicata in senso teologico. Quanto sostiene Moroncini in un suo saggio dedicato al rapporto tra la dimensione del discorso psicoanalitico e la necessità che l'attribuzione soggettiva avvenga attraverso la subordinazione del sapere soggettivo ad un significante che assuma la posizione di "significante *maître*", è, sul punto qui al centro della nostra attenzione, assolutamente stringente :

*Chi oggi si lamenta per la scomparsa del significante maître, cui attribuisce retrospettivamente il compito di porre un freno al godimento sfrenato e senza regole che ne caratterizzerebbe l'attuale situazione storica, scambiando in tal modo il significante maître per il super-io, tradisce di fatto, anche quando se ne fa paladino, il discorso analitico per il fatto di aspettarsi da quest'ultimo non un nuovo significante maître, ma il ripristino di quello precedente<sup>231</sup>.*

In Italia, sono i contributi di Recalcati ad esemplificare posizioni di questo tipo: *Cosa resta del padre? I tabù del mondo, Contro il sacrificio*<sup>232</sup> costituiscono, letti sinotticamente, il manifesto di un programma più politico che scientifico, in cui lo psicoanalista, abiurando alla posizione che gli compete, parte dall'indignazione moralistica per assegnare alla pratica psicoanalitica il compito di « *rabberciare un legame sociale democratico messo a rischio dalle istanze narcisistiche e individualistiche* »<sup>233</sup>, finendo col vestire i panni del *maître*,

<sup>231</sup> B. MORONCINI, *Lacan Politico*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2014, p. 84.

<sup>232</sup> M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano, 2011; *I tabù del mondo. Figure e miti del limite e della sua violazione*, Einaudi, Torino, 2017 ; *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano, 2017. Per quanto Recalcati sostenga che, a proposito del primato del padre nella strutturazione del legame sociale in generale e familiare in particolare: « Non si tratta però, di rimpiangere il suo regno né di decretarne la sparizione irreversibile » (*Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, cit., 15), l'assunzione normativa e idealizzante del paradigma della cultura ebraico-cristiana appare, qualche pagina dopo, in tutta evidenza. Il tempo attuale è oggetto non di analisi ma di una critica moralistica, il cui tenore è di non essere all'altezza di un tempo originario, immaginato come in grado di promuovere un'alleanza organica tra Legge e desiderio; infatti: « Nella prospettiva di Lacan, la Legge e il desiderio sono uniti da un comune riferimento all'impossibile. L'interdizione della Cosa materna, che la Legge della castrazione stabilisce, apre al movimento del desiderio. Il testo biblico e il testo freudiano-lacanianono condividono questo richiamo forte all'alleanza tra Legge e desiderio. Ma il tempo ipermoderno azzera nichilisticamente ogni fondamento etico di questa alleanza, mostra la totale inconsistenza di ogni ideale e, di conseguenza, dissolve il Nome-del-Padre come funzione simbolica in grado di arginare il godimento maledetto della Cosa e di promuovere l'unione tra Legge e desiderio », *ivi*, pp. 19-20. Su posizioni più accorte filologicamente, ma sostanzialmente sinottiche a quelle di M. RECALCATI, C. LICITRA-ROSA, "Padri e figli. Per un bilancio teologico sulla Chiesa e il mondo: 1968-2018", in *Amore e altri scritti*, a cura di Francesca Marelli, Pan di Lettere, Roma, 2019, p. 237-261.

<sup>233</sup> B. MORONCINI, *Lacan Politico*, cit., p. 15, nota 6.

quelli di un "supposto potere" che trova la sua *ratio* in una « certa nostalgia del padre, la cui autorità rappresenterebbe l'unico argine alle spinte della dissoluzione »<sup>234</sup>.

Negli scritti di Recalcati, in particolare ne *I tabù del mondo*, si tiene per paradigmatica la posizione espressa da Paolo di Tarso nella sua *Lettera ai Romani*, in virtù della quale, a partire dall'istituzione della Legge, il desiderio dell'uomo verte su ciò che è stato interdetto dalla comandamento divino, senza la benché minima interrogazione della misura in cui la *Lettera* paolina costituisca un rimaneggiamento del sistema di quei tabù, propri delle società precedenti le società non iscritte, né iscrivibili nella storicità: la civiltà occidentale considera se stessa storica a partire dalla crocifissione di Cristo. Una volta estratta e assolutizzata una determinata funzione, la promozione dell'alleanza tra Legge e desiderio<sup>235</sup>, il dispositivo paolino non è considerato come istituito, e riletto alla luce delle categorie dell'antropologia psicoanalitica, ma come istituyente. Quest'analisi, motiva un progetto politico, in cui la società non è più un dato da leggere alla luce di categorie sempre rivedibili in sede teorica, quanto, al contrario, un'entità da riportare ad intellegibilità sulla base di categorie di cui si presuppone il possesso. Perché, ci domandiamo una lettura così povera del fenomeno del tabù e delle sue funzioni regolatrici, tanto rispetto alla vita sociale, quanto rispetto a quella individuale? Si invoca il ritorno sulla scena della "forma legge", dopo la sua crisi, che nel secolo scorso è stata anche la crisi dello Stato liberale, crisi in virtù della quale, la pretesa 'purezza' di questa fonte sarebbe scaduta ad atto amministrativo, essendo nella condizione di regolare non la cittadinanza in quanto tale, quanto, piuttosto, secondo le esigenze dello Stato sociale, classi determinate di cittadini (impiegati, operai, studenti, pensionati, etc...). L'ingresso delle masse sulla scena della storia ne impone la regolazione, e la legge, da "verbo perfetto di Dio", avrebbe per-vertito se stessa, e, da regolazione che traduce la sovranità popolare in atto imperativo, si sarebbe trasformata in semplice strumento di regolazione sociale. Si associa, non senza un'inflexione moralistica, questa importante trasformazione, che concerne il diritto positivo, ad una trasformazione del regime paterno, che, dal punto di vista simbolico, le sarebbe presupposta: l'ipotesi dell'"evaporazione del padre", dell'eclisse del padre "in carne ed ossa", il cui compito storico sarebbe stato quello di incarnare la legge paterna e, a sua volta, la trasmissione simbolica, coniugandola con elementi materiali, è qui funzionale a rendere ragione di una regime di regolazione normatività generalizzante, arida, senza tempo, senza scansione, che può generare, a sua volta, un potere repressivo ancora più capzioso, in cui la "posta in

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> Per un punto sulla questione così discussa del rapporto tra desiderio e legge, cfr. F. CIARAMELLI, S. THANOPOULOS, *Desiderio e Legge*, Mursia, Milano, 2016.

gioco" sarebbe, biopoliticamente, la "nuda vita". Ecco, dunque, le linee generali di un nuovo progetto politico, di cui la psicoanalisi (o, almeno, quella che si autorizza da sé in questo senso) si fa corifea: riabilitare, non in sede di *jus conditum*, ma di *jus condendum* una nuova declinazione del padre, affinché la sovranità politica, da astratta e, in questo senso, ordinamentale, si coniughi con la singolarità, riesca a prendere in carico, costituendolo, il desiderio di ciascuno.

2. Bisogna riconoscere a Markos Zafiroopoulos<sup>236</sup>, autore di testi di grande rilievo (oltre a *Lacan et les sciences sociales*, cit., ci limitiamo a ricordare *Lacan et Lévi–Strauss*, Puf, Paris 2003, *La question féminine de Freud à Lacan*, Puf, Paris 2010), fondatore e presidente del prestigioso *Cercle international d'anthropologie psychanalytique*, il merito di essere non solo tra i più autorevoli lettori di Lacan, quantanche lo psicoanalista che, probabilmente più di ogni altro, ha intravisto la necessità di intendere nella sua portata politica il "ritorno a Freud" di Lacan, operato attraverso l'assunzione del paradigma strutturalista in antropologia e in linguistica. Zafiroopoulos, infatti, ci ha reso sin da subito e senza esitazione edotti circa la necessità di guardare con "sospetto", sulla scia di Freud e Lacan, alla misura in cui quell'"ideale dell'io", erede della logica totemica, è ingaggiato nelle formazioni sociali, cogliendo la potenziale tossicità di questa presenza, tutt'altro che pacificante: da qui l'importanza dell'acquisizione degli strumenti concettuali messi a disposizione dalla ricerca strutturalista in antropologia.

A rendere in un certo senso necessaria la pubblicazione in italiano di *Lacan e le scienze sociali* di Markos Zafiroopoulos, più che la "volontà buona", kantianamente intesa, dei curatori, e, soprattutto, dell'editore italiano, vi è stata dunque la necessità oggettiva di riportare al centro del discorso l'ipotesi strutturale di Lacan, mostrandone l'attualità ed evitando disinvolute scivolte nella direzione della riedizione tanto di un simbolico pacificante, spesso identificato con la legge positiva, così amato da tanti filosofi del diritto, quanto di una figura paterna ritenuta in grado di ordinare, riorientandole, posizioni soggettive e formazioni sociali. *Lacan e le scienze sociali*, infatti, ripercorre, commentandola con ineccepibile rigore filologico, la produzione giovanile, i primi scritti di Lacan, evidenziando la grande apertura alle scienze sociali, che ne iscrive la ricerca nell'ambito

---

<sup>236</sup> Markos ZAFIROPOULOS, psicoanalista e sociologo, è autore di testi di grande rilievo (oltre a *Lacan et les sciences sociales*, cit., ci limitiamo a ricordare *Lacan et Lévi–Strauss*, Paris, Puf, 2003, *La question féminine de Freud à Lacan*, Paris, Puf, 2010) è stato fondatore ed è presidente del prestigioso *Cercle international d'anthropologie psychanalytique*, che ha sede ed è attivo a Parigi. Per una definizione delle problematiche oggetto del presente intervento, cfr. M. ZAFIROPOULOS, *Du Père mort au déclin du père de famille. Où va la psychanalyse?*, Paris, Puf, 2014.

dell'antropologia e della sociologia del suo tempo, e che lo porta, in quella fase, a fissare l'attenzione sulla famiglia, nella convinzione che esistano rapporti necessari tra costrutti sentimentali della famiglia e complessi inconsci.

Zafiroopoulos mostra, con grande maestria e rigore filologico-concettuale, come i lavori precedenti l'avvicinamento di Lacan allo strutturalismo siano fortemente debitori al tentativo di aprire a quegli sviluppi socio-antropologici della prima metà del '900 ancora fortemente irretiti nella logica positivista, ossia imbevuti di un'acritica referenza all'organicismo, sia dal punto di vista scientifico, che politico. In particolare, *Lacan e le scienze sociali* rende intellegibile la misura in cui alcune formazioni di personalità siano lette nel giovane Lacan alla luce di un certo *deficit* nella capacità della struttura familiare di veicolare strutture simboliche. In molti punti delle sue ricostruzioni anteriori al suo "ritorno a Freud", Lacan scioglie il nesso tra individuo e gruppo di riferimento, centrando la sua analisi sulla famiglia, quale entità empiricamente intesa, al punto che svezzamento, intrusione ed Edipo, che possono essere intesi come corrispettivo degli stadi evolutivi della pulsione in Freud, sono rubricati come "complessi familiari"<sup>237</sup>. Quella che Zafiroopoulos evidenzia è una prospettiva in cui la famiglia, intesa come deficitaria quanto alla figura del padre, sia stata interpretata come potenzialmente patogena, e come quest'ipotesi sia stata rilevante sia in psicopatologia che in criminologia. Si tratta di una chiave di lettura che trova certamente un solido riferimento in Freud, e Zafiroopoulos evidenzia con grande rigore la misura in cui il padre come ideale normativo occupi parte rilevante della sua costruzione teorica, ma anche in quell'antropologia che ritiene che la modernità inveri una riedizione di quell'ipotesi matriarcale, che si presuppone anteriore se non originaria rispetto all'avvento della cultura patriarcale.

A *Lacan e le scienze sociali*, però, va ascritto anche un altro merito, oltre a quello di aver ben saputo commentare e contestualizzare i lavori di Lacan che precedono il suo "ritorno a Freud" nel quadro del dibattito delle scienze sociali del suo tempo: quello di fornire una chiave di lettura politica di questo dibattito. In particolare, Zafiroopoulos mostra quanto all'idea di un progresso disfarsi della famiglia all'interno delle dinamiche novecentesche sia

---

<sup>237</sup> In questo senso, per Lacan: « Le connessioni della paranoia con il complesso fraterno si manifestano nella frequenza dei temi di filiazione, di usurpazione, di spoliamento, così come la sua struttura narcisistica si rivela nei temi più paranoidi dell'intrusione, dell'influenza, dello sdoppiamento, del doppio e di tutte le trasmutazioni deliranti del corpo. Queste connessioni si spiegano, in quanto il gruppo familiare, ridotto alla madre e alla fratria disegna un complesso psichico in cui la realtà tende a rimanere immaginaria o tutt'al più astratta. La clinica mostra che effettivamente il gruppo così decomplesato è molto favorevole allo schiudersi delle psicosi e che vi si trova la maggior parte dei casi di delirio a due », J. LACAN, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, cit., p. 31.



sottesa una nostalgia passatista, intrinseca all'auspicata prospettiva di una ricomposizione 'organica' del sociale, e, soprattutto, della famiglia all'interno della società civile. Lo psicoanalista fa valere la sua vasta e profonda conoscenza dei classici della sociologia e associa la teoria dell'impoverimento simbolico della famiglia in Durkheim alla nostalgia passatista e patriarcale di Le Play, e qui fanno da guida e da sfondo teorico i lavori della Scuola di Francoforte sull'autorità e la famiglia, ingegnere-sociologo che le cui analisi sono tutte imperniate sulla figura del padre come moralizzatore delle classi lavoratrici. Ai risultati della ricerca durkheimiana, profondamente imperniati sulla trasformazione del diritto in Francia, e quindi, sull'evoluzione codicistica della famiglia transalpina, si oppongono i risultati della Scuola di Cambridge, che smonta l'illusione familiare-familista di parte della cultura mitteleuropea del secolo scorso, da Restif de La Bretonne a Charles Fourier, da Saint-Simon a Mirabeau, che ha condensato l'ordine naturale, il sacro, nella legge del padre, conferendo ad esso una valenza universale che non le apparterebbe<sup>238</sup>. Due capitoli, il quarto e il quinto, sono dedicati ad un'attenta disamina teorico-empirica sull'evoluzione e sul dibattito inerente allo statuto della famiglia in Europa, mentre il sesto ed ultimo capitolo analizza le linee della conversione lacaniana allo strutturalismo, inclusiva dell'invenzione della metafora del "Nome del Padre", datata 1953.

Nella prospettiva qui delineata sulla base della così autorevole ricerca di Markos Zafiroopoulos, cosa resta dell'"evaporazione del padre"? Il tema dell'"evaporazione del padre" è trattato da Lacan un'attitudine che non è nostalgica: quando, nel 1968, nel corso del Congresso dell'*École freudienne de Paris*, viene chiamato ad intervenire su un tema così delicato come quello del rapporto tra psicoanalisi e storia, appone una nota al contributo di De Certeau<sup>239</sup>, il cui titolo recita *Ce que Freud fait de l'histoire*, che riprende e rilegge un importante testo freudiano, *Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo*<sup>240</sup>. In quest'occasione, aggiunge una breve nota all'intervento di De Certeau che aveva parlato di sostituti del padre, con riferimento, chiaramente interpretabile sull'asse Hegel-Kojève, alla Società delle Nazioni. Lacan innanzitutto ribadisce la necessità di pensare l'Edipo (che già in Freud si presenterebbe in una forma tutt'altro che univoca) in rapporto alle condizioni sociali

---

<sup>238</sup> Per una corretta ricostruzione teorica dell'assai complessa questione del rapporto logico e storico, intercorrente tra religione e paternità, cfr. Joseph MOINGT, "Religion et paternité", *Littoral. Revue de psychanalyse*, 11\12, febbraio 1984, p. 5-17.

<sup>239</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), trad. it., **Storia e psicoanalisi: tra scienza e finzione**, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

<sup>240</sup> S. FREUD, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert* (1922), trad. it., *Una nevrosi demoniaca del secolo decimosettimo*, in *Ossessione, paranoia e perversione. L'uomo dei topi, il Presidente Schreber e altri scritti*, con Introduzione di C. MUSATTI, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, p. 357-399.

di riferimento, e poi differenza sostituti e sostituzioni del padre. In particolare, evidenzia come, nell'epoca di quella che lui definisce "evaporazione del padre", le società a lui contemporanee si caratterizzino non tanto per la loro tendenza all'omologazione, ma che l'universalizzazione del *pivot* paterno (correlato della sua evaporazione, che non tradurremmo come globalizzazione, dal momento che qui in gioco è, appunto, l'universale più che non il generale) comporti « [...] una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere. Cosa – aggiunge Lacan – che rende conto della straordinaria sterilità di quanto può accadere in questo campo »<sup>241</sup>.

Si tratta, allora, di opporre le ragioni del rigore teorico, dell'anteriorità temporale e della preminenza logica dell'oggetto della ricerca rispetto alla teoresi, ad una lettura dell'ipermodernismo 'liquido', se non matriarcale delle società contemporanee. Di fronte all'attuale configurazione dei "nuovi sintomi", una parte della critica, in Francia come in Italia, si schiera a favore della restaurazione di forme di autorità, e, prima tra tutte, quella del padre, in aperto conflitto con ciò che si crede possa indebolire l'ordine simbolico, di cui, evidentemente, si presuppone la manipolabilità. Al centro, non si situa più il padre concreto come effetto della funzione fallica, di cui indagare la declinazione storica, ma si attua una strategia inversa: paternalizzare per ordinare funzionalmente. Ciò che si invoca, in questa sede, e che ha motivato la traduzione in italiano di *Lacan e le scienze sociali*, è la ripresa critica di un rapporto tra struttura simbolica e sua attualizzazione storica, che non misconosca, da un lato, il decentramento essenziale che impone la nozione stessa di struttura rispetto alla posizione di attore sociale e politico, e che, dall'altro, sia in grado di affrontare la contemporaneità a partire da un impianto teorico che sia omogeneo all'ispirazione strutturalista di Lacan, senza che ci si autorizzi (o, peggio ancora, che qualcun altro ci autorizzi) a fare della teoria il *pivot* di una ristrutturazione politico-sociale, che mancherebbe il compito essenziale di ogni psicoanalista di fronte alla società: quello di leggere criticamente il proprio tempo, *diagnosticandolo*.

---

<sup>241</sup> J. LACAN, *Nota sul padre e l'universalismo*, in "La psicoanalisi", 33, 2003, p. 9.

## CE SPUNE LACAN DESPRE „TOTEM SI TABU”

MARKOS ZAFIROPOULOS<sup>242</sup>



### Rezumat :

Acest articol își propune să reia *Totem și Tabu* drept cheie de boltă pentru antropologia psihanalitică atât la nivelul analizei de caz, cât și la nivelul analizei pe plan colectiv. Pentru a oferi o imagine fidelă cu privire la locul acestui principiu fondator în cadrul antropologiei psihanalitice și perspectiva pe care o poate deschide aplicarea lui, este necesar deasemenea, pe parcursul unei reveniri la Freud, să situăm acest principiu și în perspectiva considerațiilor lui Lacan cu privire la *Totem și Tabu*.

Astfel, acest articol își propune să pună în lumină diversele momente ale lecturii lacaniene a mitului freudian. Aceste momente diferite sunt articulate pe fond de transferul lui Lacan față de Lévi-Strauss într-un moment în care Lacan refondează psihanaliza

---

<sup>242</sup> Publicat în *Association Recherches en psychanalyse*, 2016/1, n°21, p. 117-125, ISSN 1767-5448 ;; traducere de Paul Robe.

renunțând la lectura sa centrată pe familie în favoarea unei lecturi structuraliste, concepție în cadrul căreia legile limbajului și ale vorbirii le depășesc pe cele ale familiei.

Pentru a merge direct la esențial, din punctul meu de vedere aș spune că *Totem și Tabu* reprezintă cheia de boltă a antropologiei freudiene atât la nivelul analizei de caz, cât și la nivelul analizei colectivului. Acest text exprima ceea ce reprezintă *Tatăl inconștient* din punctul de vedere al lui Freud și ceea ce motivează astfel nici mai mult nici mai puțin decât existența societății de drept.

Am să reamintesc în câteva cuvinte ideea centrală a acestui text din 1912 care afirmă că pe vremuri oamenii ar fi trăit în condițiile unei hoarde primitive dominată de un tată tiranic care dispunând de toate femelele își condamna astfel fiii la a se exila și la a trăi împreună într-o homosexualitate deloc satisfăcătoare. De aici mânia și rebeliunea lor, conducându-i la uciderea bestiei paterne pe care ulterior fii antropofagi ar fi devorat-o cu mare poftă pentru a încorpora forța tatălui, identificându-se astfel între ei drept comeseni. Comesenii ar fi fost astfel uniți printr-o comuniune primitivă în cadrul căreia ar fi fost introiectată o bucată din tată, dar și printr-un straniu sentiment de vinovăție împărtășită care ar fi motivat apoi idealizarea bestiei paterne devenită între timp o figură divină în Numele căreia fiii ar fi formulat o lege capabilă să garanteze pacea între frați cu condiția ca fiecare dintre ei să renunțe la partea sa de juisare sexuală căutată în comerțul cu mama și/sau cu sora. Frații ar fi promulgat atunci interdicția incestului, condiție a exogamiei și schimbului de femei și, în fine, condiție a alianței care se află la baza existenței societății de drept și a păcii. Inversul acestei legi face trimitere la dorința incestuasă pe care Freud a recunoscut-o în frumoasa tragedie a lui Sofocle, ridicată de atunci la demnitatea textului complexului lui Oedip, acest complex universal care face ca fiii oedipieni să fie parazitați, în miezul nevrozei lor, de o dorință pentru mamă, dorință a cărei culpabilitate o poartă cu atât mai mult cu cât aceasta se asociază cu o dorință de moarte față de tată. Regăsim în felul acesta logica lui *Totem și Tabu* însă la nivel de caz.

Bun, această idee bine cunoscută și însușită în câmpul nostru analitic este exact interpretarea către care se îndreaptă încă din 1938 critica tânărului Jacques Lacan în cadrul *Complexelor familiale*<sup>243</sup>. El observă atunci că nu reușește să înțeleagă foarte bine

<sup>243</sup> Titlul complet al acestui articol este „Complexele familiale în formarea individului: eseu de analiză a unei funcții în psihologie”. Acesta a fost publicat în *Enciclopedia franceză* (1938), Paris, Larousse, T840.3-16 și 42.1-8 și reeditat o primă

cum, după ce au înfăptuit crima contra tatălui, fiii ar fi putut să simtă cel mai mic sentiment de vinovație față de actul lor având în vedere că nu cunoșteau legea.

Pe scurt, din punctul de vedere al tânărului Jacques Lacan (atunci în vârstă de 37 de ani), *Totem și Tabu* se prezintă ca „o construcție” pe care o consideră „ruinată prin însăși revendicarea de principiu pe care o poartă în sine” și anume „să atribuie unui grup biologic posibilitatea de a se întemeia pe recunoașterea legii” (*Complexes familiaux*, pag. 54).

În plus, el adaugă că, pe măsura ce progresează cunoștințele noastre cu privire la antropoide, tirania invocată a șefului de hoardă primitivă se reduce treptat la imaginea „unei fantome din ce în ce mai incertă” (CF, pag. 54). Lacan susține în special că nu se poate să ne apropiem punctul de vedere freudian conform căruia venerația ar fi constituit singurul resort al promulgării Legii pentru că acest lucru ar fi contrazis existența — pe care o credea la vremea aceea atestată științific — „urmelor în mod universal prezente” ale „supraviețuirii pe scară largă a unei structuri matriarhale a familiei”, fiind o probă conform căreia „ordinea familiei umane are fundamente sustrate forței masculului” (CF, p 54-55).

Cum să înțelegem oare această poziție a primului<sup>244</sup> Lacan? Credem că este necesar, în primul rând, să o situăm în cadrul gândirii din acea perioadă a lui Lacan, care nu era freudian din mai multe puncte de vedere. Trebuie să ne reamintim, în particular, că, încă de la intrarea sa în câmpul psihanalitic, Lacan propune o teorie cu privire la structurarea subiectivă care este foarte îndepărtată de aceea propusă de Freud. Acolo unde Freud indentifica în copilul nou născut o ființă complet narcisică, Lacan vede o ființă „în bucăți”, venită pe aceasta lume fără să aibă un „Mine”<sup>245</sup>, începându-și existența prin ceea ce el

---

dată cu același titlu, Paris Navarin (1984) și apoi pentru a doua oară pentru centenarul nașterii lui Lacan în *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001. Acest articol este indicat aici ca „CF” urmat de numărul paginilor în cifre arabe al celei de a doua ediții, Navarin. În ceea ce privește culegerea de texte *Ecrits*, publicată de Le Seuil în 1966, abrevierea este „E” urmată de numărul paginii.

<sup>244</sup> Markos Zafiroopoulos a stabilit în cadrul metodologiei sale de cercetare o cronologie a gândirii lacaniene. „Primul Lacan” corespunde lui „Lacan durkheimian” și are în vedere o concepție conform căreia structurarea subiectivă ar depinde de condițiile de viață ale individului în cadrul familial. A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*, Paris, Puf, 2001. (n. tr.)

<sup>245</sup> Am preferat utilizarea pronumelui personal *Mine* folosit ca substantiv pentru a traduce de o maniera literală *le moi* din ratiuni de coerență cu metapsihologia lacaniana. În acest sens se poate nota în primul rând că Lacan a respins în mod explicit utilizarea termenului *Je* pentru a traduce *Ich*, așa după cum o arată în *Stade du miroir* într-o notă relativă la termenul de *eu ideal* (*Je-idéal*) pe care îl utilizează în acest text „Această formă ar fi putut considerată drept *eu-ideal*<sup>245</sup> dacă am fi dorit să o facem să intre într-un registru cunoscut...”, precizând că „Lăsăm singularitatea sa traducerii pe care am adoptat-o în acest articol pentru *Ideal Ich* al lui Freud fără a mai expune motivele, adăugând doar că nu am menținut-o de atunci” *Ecrits*, Seuil, 1966, p.93. Pentru mai multă claritate a se vedea traducerea unui fragment semnificativ din *Stade*

numea „complexul de înțârcare (sevrăj)”, complex dominat de puterea unei mame și care antrenează un raport organic cu un copil „în bucăți”, născut prematur. Acest lucru explică, conform lui Lacan, că imago-ul mamei „aparține profunzimilor psihismului și că sublimarea sa este în mod particular dificilă”. „În măsura în care acest imago rezistă noilor exigențe, care sunt cele ale progresului personalității, acest imago salvator la origine devine factor de moarte” (CF, p 33).

---

*du miroir* pe care o propunem în partea a doua a acestei note explicative. În al doilea rând poziția lui Lacan cu privire la narcisism este radical diferită de cea freudiană. Din punctul lui Lacan de vedere copilul vine pe lume fara “Mine” (sans moi) construcția narcisică realizându-se în cadrul stadiului oglinzii. Deasemnea, Lacan are o contribuție decisivă la realizarea distincției între *moi idéal* și *idéal du moi*, propuse în prezenta traducere în formula “mine idéal” și « idéal al minelui ». În al patrulea rând acești termeni — *moi*, *moi idéal*, *idéal du moi*, ca termeni ai metapsihologiei lacaniene trebuie situați în sistemul de referință lacanian cunoscut ca RSI, *Real Symbolic, Imaginar*. Le Moi, Minele are un statut imaginar, imaginar care este însă regulat simbolic și care funcționează în real. Le moi, Minele, nu este autonom, locul său imaginar fiind determinat în mod structural în referință la registrele Real, Simbolic și Imaginar. În continuare aceeași logică se aplica în mod evident și termenului “surmoi” tradus prin “supramine”. (n. tr.)

După cum spuneam, pentru mai multă claritate propunem în continuare cititorului traducerea unui fragment din *Stade du miroir*, Stadiul oglinzii pe care îl considerăm semnificativ pentru ilustrarea explicațiilor de mai sus :

Este suficient să se înțeleagă stadiul oglinzii ca o identificare în sensul plin pe care analiza o atribuie acestui termen adică transformarea care este indusă subiectului atunci când își asumă o imagine, a cărei predestinare să determine o fază este cu prisosință indicată de folosirea, în teorie, a termenului antic de *imago*.

Asumarea jubilară a imaginii speculare proprii de către ființa aflată încă într-o stare de neputință motorie și de dependență de hranire, cum este cazul micuțului în stadiul de *infans*, ne apare de acum, de o manieră exemplară, manifestarea matricei simbolice în care *eul* se precipită într-o formă primordială, înainte încă de a se obiectiva în dialectica identificării cu alteritatea și înainte chiar ca limbajul să îi restituie în universal funcția sa de subiect.

Această formă ar fi putut considerată drept eu-ideal<sup>245</sup> dacă am fi dorit să o facem să intre într-un registru cunoscut, în măsura în care ea se află la originea identificărilor secundare, termen în care recunoaștem funcțiile de normalizare libidinală. Însa punctul important constă în aceea că această formă situează instanța Minelui (l'instance du moi), înainte chiar de determinarea ei socială, într-o linie de ficțiune, niciodată reductibilă la individ, - sau mai degrabă, care tinde să atingă devenirea subiectului în mod asimptotic, oricare ar fi succesul sintezelor dialectice prin care acesta trebuie să rezolve ca eu discordanța cu propria realitate.

Forma totală a corpului prin care subiectul devansează, printr-un miraj, momentul de maturitate a puterii sale, nu îi este dată decât ca *Gestalt*, adică într-o exterioritate în care această formă este mai degrabă constituantă decât constituită, și în special în măsura în care ea îi apare subiectului într-un relief al staturii, care o fixează, și într-o simetrie care îl inversează, în opoziție cu turbulențele mișcărilor care îl animă. Astfel, această *Gestalt* - a cărei pregnanță trebuie considerată ca fiind o caracteristică a speciei, cu toate că stilul ei motor este în continuare greu de recunoscut – în virtutea celor două aspecte ale manifestării sale simbolizează permanența mentală a *eului* prefigurând totodată direcția sa alienantă. În plus, acest *Gestalt* cuprinde multe corespondențe care unesc eul cu statuia în care omul se proiectează precum fantomele care îl domină, cu automatul în care, în fine, într-un raport ambiguu, tinde să se închege lumea pe care omul și-o fabrică.

În fapt, pentru imagouri - pe care avem privilegiul să le vedem profilându-se în experiența noastră cotidiană și penumbra eficacității simbolice (Cf. Cl. Lévi-Strauss - *L'efficacité symbolique/Eficacitatea simbolică*, in *Revue d'histoire des religions/Revista de istorie a religiilor*, ianuarie-martie 1949), figuri voalate – imaginea speculară pare să reprezinte pragul lumii vizibile, dacă ne încredem în dispoziția în oglindă pe care o prezintă în halucinație și în vis imagoul corpului propriu, fie că este vorba de trăsăturile sale individuale, sau chiar de infirmități sau proiecții obiectale, fie că remarcăm rolul oglinzii ca dispozitiv în cazul aparițiilor dublului în care se manifestă realitățile psihice, de altfel eterogene.

<sup>245</sup>Lăsăm singularitatea sa traducerii pe care am adoptat-o în acest articol pentru *Ideal Ich* al lui Freud, fără a mai expune motivele, adăugând doar ca nu am menținut-o de atunci.

Știm că, din punctul de vedere al lui Lacan, în acest stadiu al sevrajului (anterior stadiului oglinzii), copilul vrea să moară în mamă grație unui masochism original în care el ar vrea să regăsească paradisul pierdut al matricei. Copilul depășește acest moment de încercare (atunci când reușește să o facă) prin identificarea cu fratele (complexul de intruziune). Această identificare cu fratele permite copilului să accedă și să asume imaginea alterității care devine astfel invelisul imaginar al corpului propriu — conform logicii stadiului oglinzii pe care Lacan o împrumută de la Wallon<sup>246</sup>. Acest model explicativ pune în evidență foarte bine resorturile imaginare ale alienării în imaginea fratelui. Această alienare, încărcată de resorturi agresive, explică totodată și deschiderea către Alteritate introdusă de funcția simbolică prin intermediul căreia copilul se va îndrepta, cel puțin în Occident, spre șicana oedipiană care îl va conduce spre întâlnirea cu alteritatea, celalalt, care va îmbrăca forma tatălui. În aceasta ordine, îi revine băiatului să se identifice în cadrul tipologiei virile idealizate, în timp ce pentru fată forma perfectă a idealului Minelui este, conform lui Lacan, „idealul virginal” (CF, p 65).

Acest lucru face ca între fete și băieți să nu existe raport, voi reveni asupra acestui aspect. Însă ceea ce doresc să pun în evidență aici este în primul rând faptul că în aceea perioadă Lacan a ales să obiecteze față de *Totem și Tabu* utilizând argumentul matriarhatului. Se poate spune că Lacan alege „nostalgia față de mamă” contra „nostalgiei față de tată” specifică gândirii freudiene. Ori, acest lucru este expresia faptului că Lacan promovează în aceea perioadă pe de o parte o teorie a structurării subiective foarte îndepărtată de cea a lui Freud, iar pe de altă parte așează în primul timp al structurării subiective complexul sevrajului dominat de un imago al mamei, în poziție inconștientă de Supra-mine, conferindu-i o putere anterioară și mult mai mare față de cea a idealizării Tatălui, specifică fazei de declin din complexul lui Œdip prin care subiectul (fată și băiat) se supune Legii în optica lui Freud.

De aici se poate deduce după părerea mea :

- 1) nostalgia sânelui la tânărul Lacan care merge contra nostalgiei freudiene față de Tată;
- 2) faptul că Lacan reinterpretează teoria freudiană privind pulsivitatea de moarte, pe care o numește „instinct de moarte” (CF, p 33) pentru că din punctul său de vedere subiectul vrea să moară în mamă;

<sup>246</sup> A se vedea H. WALLON, *Les origines du caractère chez l'enfant (Originile caracterului la copil)*, Paris, Puf, 1949. (n. tr.)

3) ideea conform căreia această voință de întoarcere la sânul mamei sub acțiunea masochismului originar este determinantă la nivelul unei analize a colectivului pentru că, conform lui Lacan din aceea perioadă, motivează „practica sepulturei sau formele primitive de habitat”, dar în egală măsură și „mirajele metafizice ale armoniei universale”, „abisurile mistice ale fuziunii afective, utopia socială a unei tutele totalitare, felurite căutări ale unui paradis pierdut de dinaintea nașterii și cea mai obscură aspirație la moarte” (CF, p 34-35).

Se poate înțelege mai bine din acest moment cum și de ce tânărul Lacan caută să introducă contra lui Freud puterea atașamentului față de imagoul mamei primordiale ca „fundament sustras forței masculului” (CF, p 55) în ceea ce privește emergența antropologică a ceea ce el considera atunci ordinea familiei și a legii. Din acest punct de vedere Lacan, ca mulți alți intelectuali din epocă, este încurajat de către inevitabilul Bachofen<sup>247</sup> care are impresia că a găsit urme „ale matriarhatului peste tot la temeliea culturii antice” (CF, p 67).

Știm cu toții astăzi, însă este nevoie să îl reamintim, că matriarhatul nu a existat<sup>248</sup> niciodată. În ciuda acestui lucru, suntem nevoiți să îl constatăm ca fapt al istoriei gândirii: că între 1936 și 1950 tânărul Lacan a ridicat obiecții față de *Totem și Tabu* sprijinindu-se pe argumentul matriarhatului.

Să mergem însă mai departe. După zece ani de la de *Complexele familiale* (*Les complexes familiaux*), Lacan reia critica „cercului mitic” care viciaza *Totem și Tabu* în măsura în care acesta „deriva din evenimentul mitologic, adică moartea Tatălui, dimensiunea subiectivă care îi dă sensul, respectiv vinovăția”<sup>249</sup>. Să remarcăm, însă, că în acest moment Lacan accentuează aspectul euristic al textului lui Freud cu privire la funcția pacifiantă a *idealului Minelui*, adică „legătura dintre normativitatea sa libidinală și

<sup>247</sup> J. J. BACHOFEN, *Le droit maternel. Recherches sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique* (*Dreptul matern. Cercetări cu privire la ginocrația în antichitate în aspectele sale religioase și juridice*), Lausanne, L'âge de l'homme, 1996, (1891).

<sup>248</sup> A se vedea cu privire la acest punct capital al istoriei civilizațiilor M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du père de famille où va la psychanalyse ?* (*De la tatăl mort la capul familiei, încotro se îndreaptă psihanaliza ?*) Paris, Puf, 2014 - în particular articolul intitulat *Qu'est-ce que le matriarcat ?* (*Ce este matriarhatul ?*) ».

<sup>249</sup> J. LACAN, « L'agressivité en psychanalyse » (*Agresivitatea în psihanaliză*), *Écrits*, Seuil, 1966, p. 101-124.



normativitatea culturală asigurată de la începuturile istoriei de către imagoul tatălui” (*Ecrits*, p 117). Iată deci ceea ce spune Lacan în 1948 despre *Totem și Tabu*.

Doi mai târziu, adică în 1950<sup>250</sup>, Lacan își atenuază încă o dată critica față de textul lui Freud pentru a afirma în mod ferm că „dincolo de câteva critici de metodă la care este expus acest studiu, ceea ce este important este faptul că el a recunoscut că omul începe odată cu Legea și cu Crima” (E, p 133). Să adăugăm în trecere că în același text trei pagini mai departe Lacan își recunoaște în mod discret eroarea cu privire la matriarhat pentru că vorbind despre „o societate matrilineară ca aceea a Zuni sau Hopi...” el indică că “este o problemă depășită aceea de a compara avantajele pe care le poate prezenta, pentru formarea unui *Supramine* suportabil pentru individ, cutare pretinsă organizare matriarhală a familiei în raport cu clasică structură oedipiană” (E, p 133).

### **Organizarea pretins matriarhală a familiei!**

La naiba! Între 1938 și 1950 observăm distanța pe care a luat-o Lacan față de afirmațiile juristului de la Bâle pe baza cărora își întemeia altădată obiecțiile contra *Totem și Tabu*. Faimosul Bachofen avea impresia de a fi găsit la originea familiei o structură matriarhală care ar fi atestat locul mamelor în constituirea antropologică a ordinii familiale și al Legii. Să spunem că Bachofen confunda el însuși imensa recoltă a miturilor pe care le colectase cu documentele de arhivă pe care se fondează istoria ca știință. Numeroși cercetători s-au lăsat hipnotizați de această falsă fereastră a matriarhatului, între care îi putem aminti pe Engels, Morgan dar și Freud, Otto Gross, iar mai apoi pe tânărul Lacan. Trebuie deasemenea să adaug că mi se întâmplă (încă, n. tr.) să găsesc și în scrierile altor autori, voci importante în psihanaliză<sup>251</sup>, această noțiune a matriarhatului a cărei valoare este depășită pe plan științific și ruinătoare pe plan clinic. Această noțiune de matriarhat nu face decât să susțină căutarea unor resorturi inconștiente ale idealizării mamei, atât la nivelul unei clinici a cazului cât și la nivelul unei clinici a socialului. Ori aceste resorturi inconștiente ale idealizării mamei sunt în mod strict de negăsit, după cum am arătat în „Chestiunea feminină”<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> J. LACAN, « Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie » (Introducere teoretică cu privire la funcțiile psihanalizei în criminologie), *op. cit.*, p. 125-150.

<sup>251</sup> A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du père de famille, où va la psychanalyse ?* (De la tatăl mort la declinul capului familiei, încotro se îndreaptă psihanaliza ?), Paris, Puf, 2014 ; și în particular articolul « *L'anthropologie psychanalytique aujourd'hui et ses enjeux : de quoi la théorie du déclin du père est-elle le nom ? (Antropologia psihanalitică astăzi și miza sa: ce ne spune (pe fond) teoria declinului tatălui ?)* », p. 143-181.

<sup>252</sup> M. ZAFIROPOULOS, *La question féminine de Freud à Lacan ou la femme contre la mère (Chestiunea feminină de la Freud la Lacan sau femeia contra mamei)*, Paris, Puf, 2010.

Dar să rămânem la ceea ce spunea Lacan despre *Totem și Tabu* pentru a putea pune în evidență faptul că acesta renunță în 1950 la noțiunea de matriarhat care îl orbea în 1938 în favoarea noțiunii corecte de *societate matriliară* pe care și-o aproprie începând cu 1950 ca și cum ar fi urmat un curs de perfecționare a cunoștințelor în antropologie și în special cu privire la această noțiune capitală.

Ce s-o fi întâmplat oare pentru ca în 1950 să se modifice într-atât punctul de vedere al lui Lacan despre matriarhat și deci despre *Totem și Tabu*?

Ei bine, s-a întâmplat ca un oarecare Claude Lévi-Strauss, întors la Paris, să publice în 1949 „Structurile elementare ale înrudirii” (*Les structures élémentaires de la parenté*)<sup>253</sup>, text crucial prin care etnologul :

- a) explică ceea ce motivează existența unui punct de contact între natură și cultură, adică prohibiția incestului, în mod simultan cauză și efect al înrudirii ;
- b) critică binevoitor aportul adus de Freud prin *Totem și Tabu*, recunoscând și atestând totodată psihanaliza ca știință socială ;
- c) susține că din rațiuni de structură a puterii tendința ca femeile să fie ridicate la rang de matriarhat este foarte slabă datorită faptului că ele îndeplinesc funcția de obiect de schimb în cadrul schimburilor sociale.

La aceasta adaug și faptul că în 1949 (ianuarie-martie), Lévi-Strauss a publicat deasemenea și articolul său cu privire la *Eficacitatea simbolică*<sup>254</sup> în care vorbește despre nevroză ca despre un mit individual în « *Revue d'Histoire des religions* » (Revista istoriei religiilor) pe care o citește Lacan. Acest articol constituie prima referință a lui Lacan la opera lui Lévi-Strauss, ea regăsindu-se în articolul „*Stadiul oglinzii — formator al funcției Eului așa cum aceasta ne apare în cadrul experienței psihanalitice*”<sup>255</sup>. În cadrul acestui articol care datează din iulie 1949, Lacan își aproprie sintagma lévi-straussiană de „eficacitate

<sup>253</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté (Structurile elementare ale înrudirii)* (1947), Paris, La Haye, Mouton, 1967.

<sup>254</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon 1974, (1958).

<sup>255</sup> J. LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*» (Stadiul oglinzii formator al funcției Eului așa cum aceasta ne apare în cadrul experienței psihanalitice), *Écrits*, op.cit.

simbolică” în mod straniu gratificată din „penumbra” sa. Astfel se poate vorbi de un *coup de foudre* a lui Lacan față de Lévi-Strauss<sup>256</sup>. El își încheie textul cu privire la stadiul onglinii evocând de exemplu „acest punct de contact între natură și cultură pe care antropologia zilelor noastre îl scrutează cu încăpățânare”. Lacan adaugă cu privire la acest punct că „doar psihanaliza este aceea care recunoaște acest nod de servitute imaginară pe care iubirea trebuie întotdeauna să îl desfacă și să îl redesfacă sau chiar să îl taie” (E, p 100).

Pe scurt, ne dăm astfel seama că ceea ce formulează Lacan începând cu 1950 este de neînțeles dacă nu ținem cont de transferul său față de Lévi-Strauss<sup>257</sup>, acest lucru având desigur o incidență cu privire la felul în care a considerat *Totem și Tabu* față de care Lacan și-a moderat în mod semnificativ critica în 1950, abandonând noțiunea de matriarhat pe care se întemeia aceasta, după cum am arătat.

În a sa *Introducere teoretică la funcțiile psihanalizei în criminologie* din 1950, Lacan confirmă ceea ce de altfel susținea încă din 1938 și anume că complexul lui Oedip nu este universal și că ceea ce trebuie reținut ca fiind generic pentru om nu este acest complex al lui Oedipe ci *Supraminele*.

Acest lucru explică întoarcerea lui Lacan la *Totem și Tabu* în 1950, lasând de o parte criticarea metodei pentru a pune accent pe ceea ce, din punctul său de vedere, este important și anume că Freud a recunoscut că „cu Legea și cu Crima începe omul ” (E, p 130) conform propriilor săi termeni, așa cum am arătat.

Însă declanșarea a ceea ce am numit „transferul lui Lacan față de Lévi-Strauss” nu atinge doar ceea ce Lacan spunea cu privire la *Totem și Tabu*, pe care îl consideră acum important în ceea ce privește geneza umanității prin crimă, pentru că, după cum am arătat într-un mod foarte explicit, în „Lacan și științele sociale...” și în „Lacan și Lévi-Strauss” este vorba despre tot acest transfer care orientează întregul proces de *întoarcere la Freud* a lui

<sup>256</sup> A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, Paris, Puf, 2003.

<sup>257</sup> A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du père de famille où va la psychanalyse ? op. cit.*, eseu n° V intitulat « Effets du transfert de Lacan à Lévi-Strauss sur la clinique psychanalytique » (Efecte ale transferului lui Lacan față de Lévi-Strauss în clinica psihanalitică).

Lacan așa după cum tot același transfer îl va orienta și în 1953 - atunci când prin „Discursul de la Roma” Lacan refondează psihanaliza renunțând la lectura de inspirație familială în favoarea unei lecturi structuraliste în cadrul căreia legile limbajului și ale vorbirii le depășesc pe cele ale familiei<sup>258</sup>.

Această perspectivă are bineînțeles un impact și asupra teoriei cu privire la Tată care devine la Roma și în scrierile sale un pur semnificant. Un semnificant „pe care religia ne-a învățat să îl invocăm ca Nume-al-Tatălui” (E, p 556), confirmă Lacan patru ani mai târziu<sup>259</sup> într-un moment crucial în care devine freudian și structuralist cu privire la chestiunea *Tatălui inconștient*. Este absolut imposibil să înțelegem invenția Numelui-Tatălui la Lacan fără să înțelegem ceea ce datorează teoriei semnificantului zero sau a semnificantului de excepție pe care îl găsește la Lévi-Strauss și „care permite exercițiul gândirii simbolice...”<sup>260</sup>.

Dacă se poate afirma că Lacan recunoaște prin și în „întoarcerea sa la Freud” figura Tatălui ca pe un pur semnificant, reconciliindu-se cu teoria *Tatălui mort* și inconștient a lui Freud, trebuie spus, de asemenea, că Lacan consideră *Totem și Tabu* în maniera în care o face și Lévi-Strauss: ca mit. De unde se poate constata că întoarcerea sa la Freud prin Lévi-Strauss este o întoarcere critică, conducând, în fine, spre ceea ce aș putea numi un al treilea Lacan, al realului dacă dorim, un real care nu exclude însă mitul pentru că el va susține mult mai târziu, în 1970, că Freud ținea foarte mult ca paricidul originar să fi fost atestat istoric. Totuși, sublinia Lacan: „urangutani am mai văzut, în schimb nu am găsit nici cea mai mică urmă din tatăl hoardei umane” adăugând pe ton de gluma „*Totem și Tabu* este o maimuțăreală darwiniană”<sup>261</sup>. Apoi, pe un ton mai serios, prezintă acest text ca pe un mit, adică un „conținut manifest” de interpretat. În acest sens, Lacan își invită auditoriul să recitească articolul cu privire la structura miturilor<sup>262</sup> redactat de cel pe care îl numește în 1970 „scumpul nostru prieten Claude Lévi-Strauss”.

<sup>258</sup> A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Lacan et l'école française d'anthropologie* (Lacan și școala franceză de antropologie), Paris, Centre Sèvres.

<sup>259</sup> J. LACAN, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » (Despre o chestiune preliminară față de orice posibil tratament al psihozei) (1957-1958), *Ecrits*, op. cit. p. 531-584.

<sup>260</sup> A se vedea M. ZAFIROPOULOS, *Lacan și Lévi-Strauss*, op. cit., p. 180.

<sup>261</sup> J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII (1969-1970) L'envers de la psychanalyse (Inversul psihanalizei)*, Paris, Seuil, 1991, p.129-130.

<sup>262</sup> Cl. LEVI-STRAUSS, *La structure des mythes (1955)*, *Anthropologie structurale I*, op.cit.

Pentru a păstra o anumită ordine, nu voi reveni totuși aici la „Structura miturilor” (care datează din 1955), ci mă voi îndrepta către „Olăreasa geloasă” (1985)<sup>263</sup> în care Lévi-Strauss arată că dacă Freud a ales ca subtitlu pentru *Totem și Tabu* „Câteva similitudini între viața psihică a sălbaticilor și cea a nevroticilor”, el, Lévi-Strauss, s-a străduit să demonstreze că „există o similitudine între viața psihică a sălbaticilor și cea a psihanalizatorilor”<sup>264</sup>. În fapt, Lévi-Strauss repertoria în *Olăreasa geloasă* un foarte frumos mit Jivaro având valoare de geneză, mit care povestește că „starea de societate a apărut atunci când hoarda primitivă s-a divizat în grupuri ostile după moartea tatălui a cărui soție comisese incestul cu fiul lor”.<sup>265</sup>

Ei bine? Ei bine, dacă *Totem și Tabu* dintr-un anumit număr de motive nu poate fi primit ca argument valabil din punct de vedere istoric, acest lucru se datorază faptului că acest text trebuie luat drept ceea ce este, în nici un caz produsul unei cercetări de istoric, ci un mit produs de Freud a cărui „măreție”, ne asigură Claude Lévi-Strauss „este datorată darului pe care [Freud, n.tr.] îl deține în ceea mai mare măsură: acela de a gândi în maniera miturilor”.<sup>266</sup>

Complimentul venit din partea etnologului este apăsător, iar în ceea ce îl privește, Lacan va dezvolta cu brio miza acestui mit despre care spunea în 1970 că este „un operator structural” în măsura să pună „în centrul enunțării lui Freud un termen al imposibilului” ca orice mit de altfel.<sup>267</sup>

Astfel, dacă ne aducem aminte că pentru Lacan „nu există altă definiție posibilă a realului decât aceea că [realul, n.tr.] este imposibilul”<sup>268</sup>, atunci putem formula aici împreună cu Lacan concluzia conform căreia *Totem și Tabu* este un operator structural capabil să exprime realul, cu precizarea că este vorba despre tatăl originar real care nu a existat niciodată, cum de altfel subliniază Lacan însuși, realul Femeii, care nici ea nu există ... în *Totem și Tabu*.

<sup>263</sup> Cf. LEVI-STRAUSS, *La potière jalouse* (Olăreasa geloasă), Paris, Plon, 1985.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>267</sup> J. LACAN, *L'envers de la psychanalyse, op.cit.*, p. 127.

<sup>268</sup> J. LACAN, Conferința ținută pe 2 decembrie 1975 la Massachusetts Institute of Technology, publicată în *Scilet*, n° 6-7, p. 53-63.

De aici pot decurge o cascadă de consecințe printre care un mariaj neașteptat între realul Tatălui și cel al Femeii care nu există.

Dar să nu complicăm lucrurile. Care este în fond punctul meu de vedere cu privire la *Totem și Tabu* ?

Ei bine, punctul meu de vedere este acela conform căruia dacă *Totem și Tabu* nu este valid din punct de vedere științific, el este un mit aflat în miezul logicii de structurare a subiectului inconștientului occidental și dincolo de el (de exemplu la triburile Jivaro studiate de Lévi-Strauss). Este deci un conținut manifest pe care trebuie să îl interpretăm.

Și chiar dacă am fi nemulțumiți că în psihanaliză ne aflăm încă la vârsta mitului deși umanitatea este la vârsta științei, așa cum arată Lacan în 1970<sup>269</sup>, putem încheia încă o dată facand referire la ceea ce spunea Lacan, respectiv ca orice am vrea, analizandul se structurează într-un câmp ocupat de mit nu de știință, într-un câmp „care te privește pe tine pui de om ... ”<sup>270</sup>, câmpul mitului.

Pentru a formula în alt mod acest punct de vedere, aș spune că *Totem și Tabu* apare ca un mit structurant al nevrozelor, nu neapărat doar un mit freudian, ci un mit major al fiilor heterosexuali și nevrozați. Freud a avut marele geniu de a aduce la lumină acest mit pe care îl purta în umbra propriei nevroze în aceeași măsură ca ceilalți nevrozați. Este ceea ce a asigurat marele succes al acestui mit și, de asemenea, ceea ce face ca el să fie în continuare de actualitate.

De aici și ideea mea complementară conform căreia prezența inconștientă a *Tatălui Mort* rămâne predominant activă în miezul constituirii nevrozelor de astăzi, cum de altfel ea se regăsește și în miezul instituțiilor din actualitatea noastră (familii, religii, etc). Acest lucru se verifică în experiența clinică indiferent de ceea ce ne-am putea imagina, cum că ne-am

<sup>269</sup> J. LACAN, *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 127.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 126.

afla „în faza de ieșire din vârsta Tatălui”, așa cum pretinde editorul cărții VI „*Dorința și interpretarea sa*” (Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, Livre VI) pe coperta posterioară a volumului. Vom reveni asupra acestei probleme în altă parte și mai târziu.<sup>271</sup>

Însă, în așteptarea acestui moment și pentru a comemora *Totem și Tabu*, aș dori să reafirm în mod solemn imensa actualitate a acestui text comentând descoperirea de către Lévi-Strauss - departe, la populația Jivaro - a unei versiuni inteligente a lui *Totem și Tabu* care mai degraba ar trebui să îl conducă pe etnolog la a verifica împreună cu noi propria axiomă a universalității spiritului uman decât să își rîdă binevoitor de psihanaliști. Acest caracter al universalității spiritului uman este singura în măsură să explice faptul că regăsim aproape (Freud, 1913) și departe (Lévi-Strauss, Jivaro) două versiuni ale aceluiași mit organizând structura fiilor nevrozați aici (la Vienna) și acolo (la populația Jivaro din Amazonia).

În concluzie se poate afirma ca în ceea ce privește locul fiilor în *Totem și Tabu* este o afacere între masculi, femeile fiind excluse.

La mulți ani, prin urmare, masculilor heterosexuali!

Dar pentru a încheia pe un ton mai serios cu privire la ceea ce spunea Lacan despre *Totem și Tabu*, ne dăm cel puțin seama că nu putem înțelege evoluția punctului sau de vedere cu privire la acest text fără a înțelege cele trei galaxii conceptuale care formează, după părerea mea, trei din primele perioade ale gândirii lui Lacan - mergând de la tânărul Lacan care respinge mitul în 1938 și ajungând la “Lacan cel bătrân” din 1970 care își aproprie existența lui *Totem și Tabu* ca pe un mit de interpretat, ca mit ce structurează cel puțin nevroza subiecților masculini.

---

<sup>271</sup> Promisiune ținută prin publicarea unui prim volum de *Eseuri de antropologie psihanalitică*: M. ZAFIROPOULOS, *Du père mort au déclin du père de famille où va la psychanalyse ?*, op. cit.

Markos Zafiroopoulos

## Les mythologiques de Lacan



La prison de verre du fantasme :  
*Œdipe roi, Le diable amoureux,*  
*Hamlet*

é  
éditions  
rès



Markos Zafiroopoulos

## Œdipe assassiné ?

*Œdipe roi, Œdipe à Colone,  
Antigone ou L'inconscient  
des modernes*



Les mythologiques de Lacan 2

é  
éditions  
rès

**« ŒDIPE ASSASSINE ?**

**ŒDIPE ROI, ŒDIPE A COLONE, ANTIGONE OU L'INCONSCIENT DES  
MODERNES**

**LES MYTHOLOGIQUES DE LACAN 2 »**

MARKOS ZAFIROPOULOS

Après avoir retrouvé Œdipe au cœur de la Vienne fin de siècle, Freud affirme l'universalité de son désir coupable : vouloir posséder sa mère et donc assassiner son père.

Il fait alors clairement du complexe d'Œdipe une sorte de schibboleth propre à faire le départ entre les tenants de la psychanalyse et ses adversaires. Reste qu'aujourd'hui, et loin de rappeler à la présence des Labdacides au cœur de l'inconscient des modernes, une bonne part du chœur des psychanalystes se fait le héraut de la disparition d'Œdipe du même coup renvoyé à cette sorte d'obscurité d'où la courageuse lucidité de Freud l'avait extrait. Mais qui fut Œdipe ? Que dire avec Lacan et Lévi-Strauss du long voyage qui, du trône de Thèbes à l'extrême dénuement de Colone, le conduisit au seuil des premières divinations freudiennes faisant du récit de Sophocle ( Œdipe Roi, Œdipe à Colone) le témoignage de cette passe originiaire d'où chaque psychanalyste aperçoit l'orée du champ freudien , comme il lui revient d'apercevoir le destin de l'Autre sexe dont le poète raconte la tragédie dans le texte éponyme qu'il fallait bien relire aussi ici avec notre Question féminine : Antigone .

## VIDEOS AVEC

- ALAIN ABELHAUSER : MAL DE FEMMES (SEMINAIRE CIAP)
- MARKOS ZAFIROPOULOS : « OEDIPE ASSASSINE ? OEDIPE ROI, OEDIPE A COLONE, ANTIGONE OU L'INCONSCIENT DES MODERNES »



