

Yannis Gkiastas¹

Réflexions sur l'acte psychanalytique et l'anthropologie

L'intérêt de la psychanalyse pour l'anthropologie date depuis le début de l'invention freudienne. *Totem et Tabou* a été publié en 1912. Quelques années après l'important virage de la théorie psychanalytique, signalée par la sortie de *l'Au-delà du principe de plaisir* [1920], paraît *La psychologie des foules et l'analyse du Moi* [1921], qui fut le deuxième ouvrage freudien centré sur la question du social. En outre, il est à signaler que le dernier livre de Freud et, de toute évidence, vu son état de santé celui qui lui a donné le plus de peine, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* [1939], est une œuvre plutôt anthropologique.

La question qui émerge par ce retour aux travaux freudiens et, de même, par le constat indubitable de l'intérêt que plusieurs psychanalystes ont porté à l'anthropologie, concerne cet au-delà venant de l'inconscient, ce à quoi se heurte l'analyste. Il s'agit de quelque chose qui traverse et dépasse l'individuel vers l'anthropologique. Sur ce point on pourrait citer le philosophe M. Foucault qui consacre en 1966 le dernier chapitre de son livre *Les mots et les choses* à l'investigation des rapports entre ethnologie et psychanalyse. Il constate alors que toutes deux sont « des sciences de l'inconscient : non pas parce qu'elles atteignent en l'homme ce qui est au-dessous de sa conscience, mais parce qu'elles se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience² ». Selon lui l'ethnologie et la psychanalyse « n'ont à vrai dire qu'un point commun, mais il est essentiel et inévitable : c'est celui où elles se coupent à angle droit : car la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture : à chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles et de possibilités exclues [...]»³. Il existe dans cette perspective une « double articulation de l'histoire des individus sur l'inconscient des

¹ Psychanalyste, Athènes. *NDLR*.

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 391.

³ *Ibidem*, p. 392.

cultures, et de l'historicité de celles-ci sur l'inconscient des individus [...]»⁴.

C'est précisément sur ce point nodal que nous voudrions porter notre attention, l'examiner avec les moyens que nous apporte l'expérience psychanalytique, dans le but d'appréhender sa structure sous-jacente. Nous commençons par deux notions étroitement liées, celle de la civilisation et celle du lien social. Tout ce qu'on entend par ce qui est l'humain leur est inhérent, du fait qu'on ne pourrait pas concevoir l'être humain en dehors de sa civilisation et de ce qui fait lien social. La condition humaine ne peut aucunement se soustraire aux effets du langage. Ce sont tout d'abord les recherches et les positions de l'ethnologue Lévi-Strauss qui portent une vive lumière sur ce fait.

L'inconscient et le lien social

Du point de vue où nous nous plaçons on pourrait évidemment considérer l'inconscient comme homologue au lien social, tel qu'il se manifeste dans son éventuel cadre culturel. Selon Freud l'implication de l'homme dans la culture n'est pas gratuite ; or le prix — disons, d'une certaine manière, le prix d'être humain — c'est une sorte de malaise, un *Unbehagen*, si on voulait emprunter le terme freudien⁵. « Le progrès de la civilisation doit être payé », nous dit Freud en 1930, « par une perte de bonheur due au renforcement du sentiment de culpabilité⁶ ». En suivant la dialectique freudienne nous devrions admettre que l'existence même des communautés humaines, la coexistence des hommes, présuppose un refoulement pulsionnel. Précisément, comme nous indique Freud, « quand une pulsion succombe au refoulement, ses éléments libidinaux se transforment en symptômes, ses éléments agressifs en sentiment de culpabilité⁷ ». Il en conclut qu'« on a presque l'impression que la création d'une grande communauté humaine réussirait mieux si l'on n'avait pas à se soucier du bonheur de l'individu⁸. »

Nous allons revenir sur la question de la culpabilité, vu qu'elle trouve ses origines dans la *relation narcissique*, situation et instant topologiques dont nous allons examiner l'impact sur l'inscription de

⁴ *Ibidem*, p. 391.

⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt, S. Fischer Verlag GmbH, 1974.

⁶ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, p. 93.

⁷ *Ibidem*, p. 99.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

l'individu dans la culture ambiante. Rappelons ici que, selon ce que nous prouvent l'expérience analytique aussi bien que la théorie freudienne, la culpabilité dont il s'agit n'est pas nécessairement consciente. Bien au contraire, sa part la plus importante et la plus déterminante pour l'évolution et le destin individuel reste inconsciente.

L'inconscient et l'Autre

Dans ce courant de pensée, Lévi-Strauss, ayant lu Freud et après avoir mené de longues recherches assez approfondies auprès de populations bien éloignées culturellement de la civilisation occidentale, conclut que : « l'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois [...] »⁹. En conséquence l'inconscient lévi-straussien est vide, « organe d'une fonction spécifique » que nous pourrions nommer fonction symbolique ; « il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs¹⁰. » On dirait que l'inconscient de Lévi-Strauss dessine l'accrochage, l'épinglage de l'homme au fil du lien social.

Lacan qui est un lecteur approfondi de Lévi-Strauss¹¹ formule les choses ainsi : « L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient¹² ». Soulignons ici le *transindividuel* que comporte le discours concret et, de même, le fait que ce discours, au moins en partie, *fait défaut à la disposition du sujet*. Lacan met l'accent sur la discontinuité par laquelle se révèle l'inconscient. Il poursuit : « L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la vérité peut être retrouvée : le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs¹³. »

⁹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 232.

¹⁰ *Ibidem*, p. 233.

¹¹ Cf. M. Zafiropoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, PUF, 2003.

¹² J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 258.

¹³ *Ibidem*, p. 259.

Le mythe et le manque dans l'Autre

En suivant l'optique et la logique structuraliste, l'inconscient est l'instance par laquelle on est impliqué, lié, épinglé à la chaîne signifiante, déterminé par la culture et la lignée de chacun. On se trouve, en fait, attrapé dans et par des systèmes symboliques qui fourmillent de trous, de contradictions, de discontinuités. Par là, la nécessité incessante de se référer à des systèmes qui leur sont supérieurs devient logique. Le sujet, par son existence même, présentifie la question d'une référence qui lui est extérieure, voire transcendante. Ce n'est pas qu'une exigence logique des systèmes symboliques. C'est aussi le roc sur lequel se heurte notre expérience clinique. C'est bien sur ce trou que Lévi-Strauss pose sa *valeur symbolique zéro*¹⁴. C'est le même locus topologique qui est occupé par l'Autre lacanien, voire par un manque dans l'Autre, S(A), signifiant « inhérent à sa fonction même d'être le trésor des signifiants » et comme tel... « imprononçable, mais non pas son opération¹⁵ ».

L'expérience du clinicien, aussi bien que celle de l'ethnologue, montre que la réponse de l'individu se traduit par un surinvestissement de ces lieux de discontinuité. C'est autour de ces trous d'où sortent des questions existentielles extrêmement subtiles que s'articulent les mythes, aussi bien les mythes individuels que ceux qui sont partagés par les membres de la communauté. Là-dessus nous empruntons la formulation que Lacan a pu donner à ce phénomène :

au sein de l'expérience analytique existe quelque chose qui s'appelle à proprement parler un mythe, le mythe étant précisément ce qui peut être défini comme donnant une formule discursive à ce quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut que s'appuyer sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse par elle-même et par exemple dans le domaine de la vérité qui la constitue¹⁶.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *M. Mauss, Sociologie et anthropologie*, p. L, Paris, PUF, p. 50.

¹⁵ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, v. II. (pp. 273-308), Paris, Éditions du Seuil ; Éditions de poche, 1999, pp. 299-300.

¹⁶ Il s'agit, ici, évidemment, de la vérité du sujet. Dans cette perspective le mythe constitue le point d'appui de la vérité subjective. Si on considère le changement effectif des structures sociales dans nos sociétés méta-modernes on constate l'effondrement de certains mythes, étroitement liés aux systèmes symboliques affectés. Il en résulte un

La question qui émerge ici concerne l'intérêt que présentent pour le clinicien les données ethnologiques précédentes. Précisément, si nous schématisons d'une manière un peu grossière sinon caricaturale, le sujet s'inscrit dans le registre symbolique en parallèle avec son intégration au lien social, fortement conditionné par l'occurrence culturelle. Par là, il va y avoir des signifiants qui subissent le refoulement, producteur de l'inconscient freudien. Au cours de ce processus plus topologique que temporel, le sujet s'inscrit dans les mythes qui constituent la société qui lui est contemporaine, en tant que champ structuré du lien social existant. Mais ce processus est loin de s'effectuer sans obstacles. On trouve souvent dans la constellation familiale ou dans l'histoire du sujet — l'histoire qui a marqué ses parents ou ses grands parents — des éléments qui rendent la constitution du sujet difficile, problématique, voire impossible.

De ce point de vue, le délire psychotique peut évidemment être reconnu comme une démarche ou un effort de guérison — ce qu'il est d'ailleurs pour Freud. D'autre part, concernant l'impact de l'histoire sur la constitution du sujet, dans *L'inquiétante étrangeté*, Freud, discutant l'effet du double, admet un dépassé — *Überwunden* — à côté du refoulé¹⁷. Selon la considération de Françoise Davoine qui conduit des recherches sur le traumatique et les lieux de catastrophe, en ce qui concerne l'inconscient refoulé le sujet qui en résulte est le sujet du désir tandis que l'inconscient non refoulé forme le sujet de l'Histoire, dans la mesure où cette dernière se trouve forclosée, annulée¹⁸.

D'autre part, dans le registre de la névrose on rencontre très souvent un conflit, voire une contradiction au sein même de la constitution du lien social. Pour donner un exemple, dans le cas de *L'homme aux rats* de Freud on constate un affaiblissement sinon une défection du père sur le plan familial ; par ailleurs, il choisit la femme riche et non la femme aimée. Le symptôme vient là où le père fait défaut à sa fonction symbolique pour

« désenchantement du monde » [cf. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Paris, Gallimard, 2003]. En fait, il s'agit d'une désarticulation de certains indicateurs de certitude universels ou supposés universels. C'est bien là où, selon ce que la recherche aux États-Unis a montré, se développent de nouveaux mythes qui portent des traits de cette modernité. [cf. Zafiroopoulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, *op. cit.*, 2003.]

¹⁷ S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, Paris, Éd. Gallimard, éd. bilingue, 2011, pp. 126-139.

¹⁸ Cf. F. Davoine, & J.-M. Gaudillière, *Histoire et trauma : La folie des guerres*, Paris, Broché, 2006 ; et F. Davoine, *La folie Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992, p. 135.

soutenir le mythe individuel, constitutif du sujet¹⁹. De même le petit Hans essaye, par tous les moyens qu'il a à sa disposition, de construire ses mythes, à savoir tout ce qu'on entend par « théories sexuelles infantiles » ou par « rivalité œdipienne » avec son père. Par ses mythes culturellement déterminés il cherche à sortir de la relation narcissique avec sa mère sans la perdre. Chaque sujet névrosé emprunte ce passage. Il sortira de la relation binaire avec la mère sans la perdre, sans être abandonné ou puni par elle. Évidemment, la situation devient problématique quand la mère est effectivement absente, quand elle prend son enfant comme support imaginaire ou — comme celle du petit Hans — quand elle jouit un peu excessivement de sa présence.

Là où le mythe et le fantasme se rejoignent

Il existe donc un fil rouge qui lie étroitement la relation narcissique primordiale traversée par le sujet, son fantasme originaire et les mythes qu'il a développés. Suivons, dans cette perspective, le point de vue lacanien, tel qu'il se déploie dans le *Mythe individuel du névrosé* :

C'est sous cette forme très spéciale de dédoublement narcissique que gît le drame personnel du névrosé, et ce par rapport à quoi prennent toute leur valeur les différentes formations et structures mythiques [...] qu'on peut retrouver sous bien des formes, dans des rêves, [...] dans les récits de mes patients, à propos desquels peuvent vraiment être montrées au sujet les particularités originelles de son cas, d'une façon certainement beaucoup plus rigoureuse et vivante pour le sujet que selon les schèmes traditionnels issus de la thématization, si l'on peut dire, triangulaire du complexe d'œdipe²⁰.

Effectivement, la relation narcissique est fondamentale chez l'humain pour tout le développement imaginaire. De même, cette relation au semblable est liée à ce que, selon la formulation lacanienne, « on peut appeler : la première expérience implicite de la mort²¹ ».

¹⁹ J. Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose », *Ornicar ?*, 1978, Paris, Seuil, 17-18, p. 290-307 ; *Le mythe individuel du névrosé*. Conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl en 1953.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Un peu plus loin dans le même texte Lacan ajoute : « Le sujet a toujours, par rapport à lui-même, cette relation d'une part anticipée de sa propre réalisation, ce qui le rejette lui-même, par une dialectique à deux dont la structure est parfaitement concevable, qui le rejette sur le plan d'une insuffisance, d'une profonde fêlure, d'un déchirement originel, d'une dérélition — pour reprendre un terme heideggerien — tout à fait constitutifs de sa condition d'homme, à travers quoi s'intègre, dans la dialectique, sa

Ayant survolé l'impact de la relation narcissique aux fondements imaginaires du sujet, nous nous heurtons à la question qui concerne son reflet — le reflet de la relation narcissique — sur la culture collective. Autrement dit : existe-t-il une dimension ethnologique des fondements imaginaires individuels et — inversement — comment la culture ambiante se trouve impliquée dans les formations imaginaires constituantes du sujet ? Dans ce dessein nous allons suivre la formulation de Jan Assmann, ethnologue-égyptologue sur les fondements du monothéisme. Dans son livre *La distinction mosaïque* il écrit : « L'expérience religieuse secondaire se fonde sur une révélation que personne ne peut voir ou sentir. On ne pourrait qu'y croire par toute son âme et avec toute sa force²². » De même, concernant la culpabilité que nous avons évoquée auparavant, il trouve dans le monothéisme une nouvelle conception du péché aussi bien qu'un changement de perspective par rapport à la conscience du péché. Cette nouvelle conception est selon lui « liée à l'exclusivité de la relation entre l'homme et le Dieu du monothéisme. Dieu, un et unique, dans l'acte de se tourner vers le monde, ne trouve partenaire autre que le peuple de ses croyants et le cœur des hommes ». Et un peu plus loin dans son texte Assmann ajoute :

Autrement dit, l'homme porte tout le poids du fait que Dieu se tourne vers le monde, fait qui est décrit par des modèles et des métaphores très variables, tels que le rapport d'amour entre mari et épouse, rapport entre père et fils, berger et troupeau, viculteur et vigne... Jamais auparavant l'homme n'a porté une telle responsabilité d'engagement. Pour la première fois dans le monothéisme l'Un et unique Dieu a été investi pour les aspects de son intérêt pour le monde, exclusivement pour les hommes, et pour sa promptitude [disponibilité] par amour et fidélité. Ça s'est lié au sens — tout à fait nouveau — de la frustration de la part des hommes. De même, l'unicité et la singularité du dieu monothéiste signifient l'isolement, la solitude. Les textes égyptiens soulignent ce point de vue sous lequel ils appellent le Dieu, non seulement Un, mais « Un et Seul ».

Et Assmann conclut : « Le Dieu biblique est seul dans les formes de son intérêt pour le monde [...] Par conséquent, il dépend de l'amour et de la

vie. Et très spécifiquement : ce qui se manifeste dans toutes les relations imaginaires à travers quoi il existe est, positivement, une sorte d'expérience de la mort originelle qui est sans doute constitutive de toutes les formes, de toutes les manifestations de la condition humaine, mais plus spécialement se manifeste dans la conduite, dans le vécu, dans les fantasmes du névrosé ».

²² J. Assmann, J., *Die mosaische Unterscheidung*, München, Carl Hanser Verlag, 2003.

fidélité des hommes[...] » En outre, l'autre aspect spécial de la conception monothéiste du péché « est l'idolâtrie, c'est-à-dire de succomber à la tentation qui provient des faux dieux²³ ».

Les remarques précédentes apparaissent de toute évidence si on suit de près le texte de l'Exode. Ce que nous avançons ici en tant qu'hypothèse herméneutique est que tout cela — l'engagement, l'unicité, le « risque de succomber » et la culpabilité qui en résulte — renvoie à la relation narcissique que nous avons évoquée précédemment. Il en résulte que le monothéisme juif — et par là chrétien — constitue une démarche de symbolisation et de refoulement collectif de la relation narcissique. Effectivement, cette mise à distance de la relation narcissique est bien nécessaire pour l'émergence de toute subjectivation et pour le fondement de toute civilisation humaine. Le fait que Dieu devient père est probablement le signe de la victoire de la symbolisation et du refoulement. Sur cette base on pourrait essayer l'analyse du passage des divinités maternelles aux divinités paternelles, passage dont on trouve des traces dans la gigantomachie de la mythologie grecque. D'ailleurs, ce n'est pas par hasard qu'Assmann fait l'analogie entre la culpabilité biblique et la réalisation du tragique chez les grecs : « À mes yeux la formation d'une conscience de culpabilité affinée et approfondie représente une haute réalisation culturelle, l'équivalent biblique de la découverte grecque du tragique²⁴. »

De l'anthropologie à la clinique

Je voudrais ici rapporter un fragment d'analyse parmi ceux qui ont fait le ressort de la spéculation qui précède. En fait, la lecture du travail de l'ethnologue Jan Assmann sur la distinction mosaïque et le prix du monothéisme m'a évoqué ce que certains de mes analysants articulent quand ils parlent de leur relation narcissique. Après avoir achevé l'esquisse de ce travail où je fais le lien entre le fondement psychique du monothéisme et la relation narcissique j'ai eu une séance avec une patiente dont j'extrais le fragment qui suit :

Je sens que je dois satisfaire l'autre, la mère. Ma phobie a à voir avec la sexualité et la mort. [...] Satisfaire le désir de ma mère. J'ai peur qu'autrement elle m'abandonne. Son désir est qu'on reste à la maison.

²³ *Ibidem*, pp. 158-159.

²⁴ *Ibidem*, p. 160.

Elle me demande de la tenir en vie. Et ça depuis toujours et pas seulement depuis sa maladie.

Que la mère se tienne vivante par l'action du sujet évoque le rapport du paganiste avec ses divinités et spécialement la conviction que l'univers se tient debout par le moyen des rites. On voit alors que même dans le paganisme la conception et l'appréhension du divin reflètent et cristallisent des traces — on pourrait même dire des résidus — des fantasmes archaïques autour de la relation originaire. Ce passage correspond de toute évidence à un processus de symbolisation. Soulignons le moment, redisons le plutôt topologique que temporel, où le sujet s'inscrit dans le symbolique qui structure et définit la culture à laquelle il appartient, en tant qu'impliqué dans le lien social. Il y a une transition de la relation narcissique vers une position subjective, ce que nous entendons par « processus de subjectivation ». Au cours de ce processus c'est le mythe, culturellement préconstruit et subjectivement vécu, dont se sert le sujet pour structurer sa première appréhension globale du monde, appréhension libidinalement investie qui correspond à une maîtrise imaginaire de la réalité ambiante. Les éléments que le milieu familial apporte à la formation du mythe individuel prennent ici leur ample valeur, dans la mesure où ils vont dans le sens de l'inscription du sujet dans le lien social²⁵. Par un mouvement parallèle à la construction du mythe on voit l'avènement et l'investissement d'un tiers terme qui dans notre tradition culturelle est incarné par le père. C'est bien ici que gît la signification de la constellation œdipienne que Freud a découverte. Ceci rejoint la question lacanienne sur: « ce que représente l'économie de la théorie anthropologique générale qui se dégage de la doctrine analytique, telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée, à une critique de tout le schème de l'Œdipe ». Alors, nous lui laissons la conclusion :

Si nous posons en effet que la situation la plus normativante du vécu affectif originel du sujet moderne, sous la forme réduite qui est la structure familiale, la forme de la famille conjugale, est liée au fait que le père se trouve le représentant, l'incarnation d'une fonction symbolique essentielle, qui concentre en elle ce qu'il y a de plus

²⁵ Il est important que la famille, en tant que structure nodale de parenté dans le cadre social respectif, ne soit pas très phobique face à son environnement. Je rapporte ici, à titre d'exemple, le fantasme d'un analysant dont la famille du côté de sa mère avait survécu à la guerre de 1922 en Asie Mineure entre la Grèce et la Turquie. Ce fantasme apparaît articulé, condensé dans le dire : « *ma famille était un vaisseau spatial et dehors il y avait les méchants.* »

essentiel et de plus développant dans d'autres structures culturelles [...] cette assumption de la fonction du père suppose une relation symbolique simple, où en quelque sorte le symbolique recouvrirait pleinement le réel²⁶.

C'est justement dans la région ombilicale de ce recouvrement que surgit le mythe individuel qui, en prenant une forme collective, devient le mythe religieux du dieu-mère-père.

Conclusion

Schématisons avant de conclure : la relation narcissique entre les deux termes imaginaires, le moi et l'image spéculaire — soit l'origine de l'imaginaire chez l'individu — se reflète dans le mythe individuel, mythe entremêlé avec les mythes collectifs où il trouve, en partie, son appui et la matière première pour son articulation. En outre, cette relation primordiale, placée avant même toute subjectivation, constitue la première expérience implicite de la mort. Ainsi nous formons une idée quant aux racines chez l'individu de phénomènes tels que la religion, la patrie, la vengeance entre familles qu'on peut rencontrer en Crète ou en Corse. Il s'agit, d'ailleurs, des formations imaginaires collectives pour lesquelles l'individu est souvent disposé à lutter à mort. Effectivement, nous laisserons notre questionnement nécessairement ouvert, en suspens, face à ce qui pourrait être appelé le réel du lien social.

²⁶ J. Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou Poésie et vérité dans la névrose », *op. cit.*