

**Psychanalyse et changement social:
réflexions épistémologiques
sur la question du développement.**

**Actes du colloque "Le plaisir et la contrainte"
tenu le 28 mars 1983.**

Les Actes et instruments de la recherche en développement régional sont publiés par le Groupe de recherche interdisciplinaire en développement de l'Est du Québec de l'Université du Québec à Rimouski.

Dactylographie
Lise BLANCHETTE

Conception graphique
Richard FOURNIER

Distribution
GRIDEQ
300 avenue des Ursulines
Rimouski, G5L 3A1
Tél.: (418) 724-1440
(418) 724-1441

ISBN 2-920270-32-X

Tous droits réservés
Copyright 1986

Université du Québec à Rimouski
Dépôt légal, 2^e trimestre 1986

LES AUTEURS

WILLY APOLLON

Docteur en philosophie, (Paris-I, Sorbonne); analyste-consultant au "388" (Centre de Psychothérapie Psychanalytique des Psychoses) à Québec, membre du Gifric, professeur de philosophie au C.E.G.E.P. FX GARNEAU, chargé d'enseignement en psychanalyse à l'Université Laval (département d'anthropologie); dirige, au Gifric un séminaire de clinique psychanalytique, et un groupe de recherches sur les structures familiales. Ses recherches portent principalement sur l'articulation de la psychanalyse à l'histoire sociale, dans le champ de la psychose, des phénomènes de groupe, des structures de parenté, de la philosophie du langage et des sciences. Il a publié quelques livres et articles sur ces différentes questions en France et au Québec.

MARC BENITAH

Docteur d'Etat en sciences économiques, Professeur en économie à l'Université du Québec à Rimouski.

Auteur de: "Besoins économiques et Pouvoir" (Paris, Anthropos 1982), "Outils mathématiques et applications pour l'économie et l'économétrie" (sous presse aux Presses universitaires du Québec, 1984).

Séjour de deux (2) ans en Afrique de l'Ouest au Togo à titre de coopérant.

Intérêts: -Développement économique, -Interdisciplinarité entre les sciences sociales.

JACQUES DAIGNEAULT

Philosophe, psycho-éducateur, professeur au département des sciences de l'Éducation de l'Université du Québec à Rimouski. Doctorat en Administration scolaire. Auteur de plusieurs ouvrages sur l'éducation dont Pour une esthétique de la pédagogie, Victoriaville, NHP, 1985 et en collaboration, La pédagogie ouverte en question?, Montréal, Québec/Amérique, 1984.

DANIELLE LAFONTAINE

Sociologue, historienne de l'Art, professeure au département des lettres et sciences humaines de l'Université du Québec à Rimouski depuis 1978.

Membre de 1979 à 1983 de l'Institut québécois de recherche sur la culture, directrice du Groupe de recherche interdisciplinaire en développement de l'Est du Québec (GRIDEQ) de 1980 à 1983, auteure de plusieurs articles et ouvrages sur le développement régional, les femmes et la culture.

PIERRE-PAUL PARENT

Psychologue et analyste, directeur de la maîtrise ès arts (éthique), professeur au Département des sciences religieuses, doctorat en psychologie clinique de l'Université Paris 7.

Membre des groupes de recherche Ethos (UQAR) et GIFRIC (Québec). Celui-ci poursuit actuellement des recherches dans le domaine des discours éducatifs et de la dynamique

familiale. Il s'intéresse plus particulièrement aux rapports entre la structure familiale, la question du désir et de l'éthique qui s'y rattache.

OLEG STANEK

Docteur en Mathématique, professeur au département des sciences pures de l'Université du Québec à Rimouski. Auteur de plusieurs articles sur le développement régional.

ERNESTO RESSICA VACCHINI

Docteur en sociologie, auteur de plusieurs articles sur la culture, s'intéresse depuis plusieurs années au mouvement hippie américain.

SOMMAIRE

	Page
PRÉSENTATION	1
Danielle LAFONTAINE	
DÉVELOPPEMENT, CONTRAINTE ET POUVOIR	11
Marc BENITAH	
DES ENJEUX ÉCONOMIQUES A UNE ÉCONOMIE EN JEU	21
Pierre-Paul PARENT	
PSYCHANALYSE ET SOCIÉTÉ	35
Willy APOLLON	
DE L'ANALOGIE EN SCIENCE	52
Jacques DAIGNEAULT	
COMPLEXE D'OEDIPE ET CULTURE: CRITIQUE DE LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT	75
Oleg STANEK	
UNE THÉORIE NON-POSITIVISTE DU DÉVELOPPEMENT 1 : L'INDIVIDUATION PSYCHO-SOCIALE	183
Danielle LAFONTAINE	
UNE THÉORIE NON-POSITIVISTE DU DÉVELOPPEMENT 2 : L'ORGANISATION PSYCHIQUE-LANGAGIÈRE COMME MÉCANISME GÉNÉRATIF CENTRAL	245
Danielle LAFONTAINE	
A PROPOS DU PHÉNOMÈNE DE L'AUTORITÉ	335
Ernesto RESSICA-VACCHINI	

PRÉSENTATION

Danielle LAFONTAINE

A l'Université du Québec à Rimouski, en mars 1983 dernier, plusieurs chercheurs et chercheuses s'intéressant tant à la thématique du développement régional qu'à la psychanalyse, se réunissaient à l'initiative du Grideq, pour s'interroger ensemble sur les thèses défendues par Marc Bénitah dans son ouvrage Besoins économiques et Pouvoir, un modèle psychanalytique du développement, paru en 1982 chez Anthropos et/ou faire connaître leurs façons personnelles d'envisager à l'aide de certains concepts psychanalytiques, le développement historique. Parmi ces chercheurs outre Marc Bénitah venu présenter ses travaux, se trouvaient Willy Apollon, philosophe et psychanalyste, Jacques Daignault, psycho-éducateur, Pierre-Paul Parent, psychologue, Oleg Stanek, mathématicien et moi-même sociologue. Messieurs Gilles Houle, sociologue et Antoine Noah, économiste qui n'ont pu participer à la rédaction du présent ouvrage issu du colloque participèrent également à nos échanges.

L'ouvrage fort stimulant de Marc Bénitah se prêtait admirablement bien à l'organisation du colloque intitulé fort suggestivement "Le Plaisir et la Contrainte: contribution de

la psychanalyse à l'étude du développement psycho-sexuel individuel et du développement historique". Son style concis mais surtout sa double préoccupation pour l'étude du développement économique et l'élaboration d'une théorie du changement historique articulée sur certains concepts psychanalytiques allaient donner le ton aux échanges, permettre à une problématique complexe mais fascinante non seulement de se faire jour, mais surtout d'être enfin sous plusieurs de ses aspects "débattue" comme elle doit l'être.

Mais quelles sont ces thèses défendues par Marc Bénitah et qu'ont elles de particulier pour avoir suscité de tels débats passionnés entre participants au colloque et entre ces derniers et un public venu nombreux assister aux conférences?

Dans Besoins économiques et Pouvoir, Bénitah fait du dépassement du complexe d'Oedipe, ou plus spécifiquement de l'abandon des désirs sexuels envers la mère, la pierre angulaire chez un individu singulier du passage à l'état adulte. Telle que présentée, la situation oedipienne met en scène la force du désir ou l'instinct de plaisir d'un côté et la menace de castration dirigée contre l'individu de l'autre. Le plaisir, puis la peur sont censés pousser l'individu à la maturation psycho-sexuelle. L'être humain normal ayant dépassé son complexe d'Oedipe, abandonné ses souhaits incestueux envers la femme-mère pourra prendre place dans un espace social régi par la Loi. La force de son désir, détournée de l'objet maternel féminin, s'investira par la suite dans des oeuvres durables et compatibles avec l'es-
sor de la civilisation.

Inspirée par une lecture de certains textes rédigés par Freud lui-même et plusieurs auteurs ayant repris eux-mêmes une partie des propos tenus par le fondateur de la psychanalyse, cette thèse concernant le développement psycho-sexuel individuel ne constitue toutefois qu'une partie des propos du livre de Bénitah. Celui-ci veut en effet clarifier via ces réflexions sur le développement psycho-sexuel individuel, une question autrement plus complexe, celle du développement macro-économique des pays tant industriels avancés que ceux aux prises avec des problèmes de sous-développement chroniques. En effet à partir d'une analogie postulée entre l'individu et le système socio-productif, Marc Bénitah formulera une série de réflexions

concernant les lois du développement économique, ainsi que le rôle du plaisir et de la contrainte dans l'évolution des stades de ce dernier, stades selon lui comparables aux étapes du développement psycho-sexuel individuel.

L'ouvrage comme on le voit s'attaque à plusieurs questions essentielles dont principalement celles des raisons d'être des différences dans la répartition géographique des ressources économiques - capital et technologie surtout - .

Pourquoi certains pays sont-ils plus développés, plus avancés que d'autres? Quels genres de problèmes ont-ils résolu et comment? Quels furent les rôles respectifs des contraintes - écologiques en particulier - et du pouvoir, celui des élites dirigeantes et de l'Etat surtout, en regard des changements ayant accompagné l'évolution des types de société féodale puis capitaliste-marchande et monopoliste - en occident?

Cherchant à répondre à ces questions complexes, Bénitah guidé en cela par ses réflexions initiales sur le développement psycho-sexuel individuel et son hypothèse d'une analogie entre le système individuel et le système économique global, tentera de démontrer les rôles joués par la contrainte écologique et le pouvoir des élites dans le développement économique de l'Occident. Bénitah assimile ici le facteur ressources naturelles, ressources tour à tour recherchées, rares ou abondantes puis manquantes ou de toute manière "problématiques" à ce qui dans la situation oedipienne lui apparaît constituer le fondement même du drame vécu par le sujet individuel soit l'impossible amour pour la mère et surtout l'urgence qui se poserait alors à celui-ci de trouver une solution au "problème" oedipien.

Pour une société comme pour l'individu, "l'urgence vraie" constituerait l'horizon de toute mutation importante. L'idée est loin d'être dénuée d'intérêt et l'entreprise de Marc Bénitah vise justement à élaborer le récit le plus convaincant possible au sujet de la façon dont l'individu ou la société réagit lorsqu'une pareille urgence, une pareille "crise" apparaît. Cherchant ainsi à savoir ce qu'il s'est exactement passé en Europe lors de la transition du féodalisme au capitalisme, Bénitah se demande comment la "crise" s'est présentée et surtout comment et par qui elle a été résolue, entraînant

des transformations macro-économiques importantes, cruciales même. Dans son livre Bénitah mettra l'accent sur l'action des élites dirigeantes européennes, ces dernières forçant en quelque sorte l'adaptation innovatrice aux contraintes apportées par le manque de ressources naturelles et permettant l'instauration d'un mode de production typiquement capitaliste, considéré sous l'angle d'un "progrès" ou d'une transformation absolument radicale du type d'organisation économique existante.

Or de cet examen de l'action des élites européennes préparant la transition au capitalisme, Bénitah, guidé par son analyse du rôle du père dans le processus oedipien, dégagera son interprétation théorique maximale essentielle: à savoir que les pouvoirs sont fonctionnellement indispensables au dépassement des situations de blocages, indispensable au "développement" et au "progrès".

La thèse - d'Etat, soutenue à Paris en 1981 - était trop importante pour qu'on renonce à en commenter les articulations essentielles ou à en faire le point de départ d'une réflexion collective sur les facteurs du "progrès". Les analyses de Marc Bénitah méritaient d'être reprises parce que si c'est l'exercice de la contrainte qui, articulé sur une menace écologique, constitue comme il le prétend le levier essentiel du progrès, il nous faut peut-être d'ores et déjà renoncer à concilier l'objectif de quête individuelle de satisfaction avec celui de notre survie collective... Tout comme il nous faut peut-être réévaluer certains objectifs politiques difficilement atteignables lorsque poursuivis simultanément: tels ceux de croissance économique sans déploiement symbolique ou effectif de la puissance militaro-industrielle, ou de réduction des disparités régionales sans politiques redistributives "contraignantes" obligeant les individus ou les groupes mieux nantis à se départir de certaines ressources considérées manquantes ailleurs.

Le "bonheur" de chacun et le "progrès" collectif sont-ils du reste destinés à trouver un jour leur articulation dans un cadre social dont l'unité et l'adaptation au milieu seraient garanties? Un tel régime instauré, on le suppose, à l'échelle planétaire impliquerait-il l'élimination des conflits inter-individuels comme inter-nationaux, l'élimination des égoïsmes mais non celle des identités?

Ces questions actuelles mais en même temps très complexes trouvent leur écho dans les textes ici rassemblés et ou sont également discutées les thèses de Freud et celle de Marc Bénétaïh concernant le développement psycho-sexuel individuel et le développement historique.

Dans un premier texte intitulé "Développement, contrainte et pouvoir", Marc Bénétaïh précise l'utilisation qu'il a faite du modèle psychanalytique pour expliquer, dans une perspective systémique, les phénomènes de développement et de sous-développement économique. Plusieurs arguments de Besoins économiques et Pouvoir concernant le rôle de certains mécanismes de contraintes sur la transformation de systèmes, sont en outre repris et développés. Pierre-Paul Parent commente et critique ensuite dans "Des enjeux économiques d'une économie en jeu", l'utilisation faite par Bénétaïh des concepts psychanalytiques, l'analogie surtout par lui postulée entre le domaine "économique" ou social et le domaine individuel. Sans complètement rejeter pour sa part cette analogie, Pierre-Paul Parent examine la façon dont Bénétaïh traite les questions de la menace oedipienne, de l'introjection du surmoi parental, de la sublimation et du passage du principe de plaisir au principe de réalité, pour l'individu et pour la société. Si Bénétaïh s'est permis d'utiliser la théorie psychanalytique pour étayer sa thèse économique, remarque Parent; Freud a justement fait une démarche inverse pour expliquer la sienne et l'économie libidinale à laquelle Freud et Bénétaïh font allusion tout comme la notion de pulsion d'énergie sexuelle devront être dégagées de leurs implications mécanistes si nous voulons mieux saisir la spécificité d'une "force psychique".

Dans un troisième texte "Psychanalyse et Société", Willy Apollon s'interroge sur la difficile articulation entre la psychanalyse et les sciences sociales. Il n'est pas évident que ce que Freud a inventé comme pratique puisse être rapporté dans le champ de la psychologie, dit Apollon, pour qui il n'y a justement pas d'humanisme ni dans la pratique psychanalytique, ni chez Freud, auquel la notion d'un développement de la personne, en regard avec ce qui peut être pensé comme un progrès social, serait entièrement étrangère. Mais à partir de la cure analytique Freud met en place des concepts d'une considérable portée opératoire. La cure "produit" et révèle en particulier

l'inconscient lequel serait pour Apollon un traumatisme fondamental issu du passage ou de l'accès de l'être humain au langage et à l'ordre symbolique. Mais l'expérience analytique démontrerait également pour Apollon que les désirs inconscients qui déterminent toute la vie individuelle n'ont aucune adéquation possible avec les objets qui dans la réalité commandent les passions... quoiqu'en disent les idéologies de la révolution et de la libération sexuelle d'autre part déterminantes dans les tentatives contemporaines d'articuler la psychanalyse et les sciences humaines. Le bonheur n'est pas au programme de la psychanalyse conclut Apollon pour qui la pratique psychanalytique renvoie au contraire le sujet à sa subjectivité radicale, au vide de son être, à l'exigence d'une éthique sans espoir.

Jacques Daignault nous présente ensuite ses réflexions sur les concepts d'analogie et d'isomorphie auxquels plusieurs auteurs ont recours pour analyser certains processus de changement individuel ou collectif. Dans "De l'analogie en Science", Daignault examine en particulier comment Marc Bénéta entend fonder la pertinence de l'analogie qu'il postule entre les systèmes individuel et économique et entreprend de distinguer les analogies appelées "discursives" d'avec les analogies méthodologiques dont la valeur heuristique lui apparaît indéniable.

Dans "Complexe d'Oedipe et culture: critique de la notion de développement", Oleg Stanek aborde également le problème de l'analogie entre les systèmes individuel et social pour ensuite nous présenter l'état de ses réflexions critiques personnelles sur le thème du développement. La relation entre le complexe d'Oedipe et la culture comme espace symbolique auquel le complexe donnerait accès est examinée, tout comme la façon dont Freud aurait posé le problème du développement social. Mais au delà de la critique proprement dite des arguments de Freud ou de Marc Bénéta concernant le développement, Stanek tente surtout d'intégrer dans ce qui apparaît comme l'esquisse d'une véritable théorie de la culture, à la fois certains acquis freudiens et certains acquis marxistes. Pour ne mentionner que ceux-là, car la réflexion de Stanek emprunte aussi bien à la psychanalyse qu'à l'économie, à la sociologie et à la linguistique, ses éléments, son inspiration.

Dans une démarche semblable à celle de Stanek mais combien différente théoriquement, Danielle Lafontaine nous présente ensuite ses réflexions sur les structures psychiques individuelles dans leur rapport aux transformations des structures sociales. Dans un premier texte, "L'individuation psychosociale", c'est d'abord des identités groupales, partagées qu'il est question. Danielle Lafontaine dit toutefois qu'il ne faut pas en rester là et plaide en faveur d'un renversement des perspectives sociologiques dominantes concernant le sujet historique: l'individu affirme-t-elle, s'il porte les cultures "prescrites" peut aussi créer du neuf. La théorie de l'individuation proposée par l'auteur permettrait de clarifier le rapport entre l'individu et les structures sociales. Toute reproduction ou transformation des ensembles sociaux impliquerait le concours de l'organisation psychique individuelle dont la compréhension s'avérerait indispensable à celle des mouvements sociaux et du changement social. Dans un deuxième texte, Danielle Lafontaine entreprend, à l'aide de certains concepts psychanalytiques, de spécifier certaines dimensions de cette organisation psychique individuelle à son avis indispensable à l'étude du développement historique. La question de la conflictualité oedipienne, de son rôle dans le langage et la culture puis de son influence sur le type de participation individuelle aux mouvements collectifs est en outre examinée. Les propos de ce second texte, "L'organisation psychique langagière comme mécanisme génératif central" prolongent et précisent ceux élaborés dans son premier texte en même temps qu'ils fournissent à Danielle Lafontaine, l'occasion de commenter en profondeur certains acquis freudiens en ce qui concerne les processus psychiques individuels.

Enfin nous avons cru bon d'ajouter à cet ensemble, un texte soumis à notre attention bien plus tard après le colloque par Monsieur Ernesto Ressa Vacchini. La pertinence du texte par rapport à la thématique abordée ici de même que l'intérêt des réflexions de l'auteur sur le problème de l'autorité chez Freud, Weber et Durkheim nous ont incité à l'inclure dans cet ouvrage. Le texte s'intitule "A propos du phénomène de l'autorité, quelques considérations sur l'analogie des objets sociologiques et psychanalytiques".

Voilà donc pour l'essentiel le contenu de l'ouvrage que nous offrons ici à tous ceux et celles qui loin de se contenter de constater l'échec des méthodes réductives, espèrent toujours voir progresser la science humaine.

Ceux-là devinent ou savent déjà qu'on n'échappe pas sans difficultés aux schémas simplistes et donc totalitaires qui ne font qu'aggraver la faillite des sciences humaines à comprendre l'histoire. Ils comprennent ce qu'il en coûte d'efforts pour, au milieu des incertitudes et des angoisses du temps présent, persister à penser, à discuter "théorie".

Ceux-là verront sans doute à préciser au contact des nôtres, leurs propres analyses des questions abordées tout au long de ce livre. Du moins nous le souhaitons tout comme nous trouvons nécessaire que s'intensifie la réflexion théorique sur les conditions de ce que, conscients des problèmes conceptuels soulevés, nous persisterons à nommer le "développement régional".

REFERENCES

- BARAN, P. The political Economy of Growth. New York, Monthly Review, 1957.
- DURKEIM, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, P.U.F., 1968.
- FREUD, S. Civilization and its Discontents. Norton, New York, 1962.
- EISENSTADT, S.N. "Social change, Differentiation, and Evolution", American Sociological Review, 29, pp. 375-386.
- MARCUSE, H. Eros et Civilisation. Paris, Seuil, 1968.
- PORTES, A. "On the Sociology of National Development: theories and Issues". American Journal of Sociology, vol. 82, no 1, pp. 55-85.

REICH, W. Matérialisme dialectique et Psychanalyse. Editions
de la Pensée molle, Paris, 1970.

WEBER, M. Economie et Société. Paris, Plon, 1971.

DÉVELOPPEMENT, CONTRAINTE ET POUVOIR

Marc BÉNITAH

Les sciences sociales ont essayé plusieurs fois d'utiliser la théorie psychanalytique pour expliquer des phénomènes sociaux. On peut notamment citer les tentatives de Gérard MENDEL avec ce qu'il appelle la sociopsychanalyse ou bien les tentatives qui essaient de montrer que certains types caractériels attirés par l'accumulation d'argent avaient joué un rôle dans l'émergence du capitalisme. Dans ces deux derniers exemples la méthodologie suivie consiste à partir d'un trait de l'individu, par exemple révolte contre le Père pour G. MENDEL, à essayer d'expliquer certains phénomènes sociaux à partir de l'individu (par ex, Mai 68).

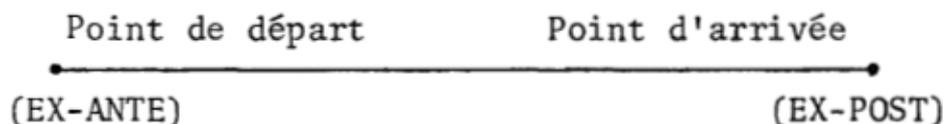
Nous pensons que cette démarche est à la fois correcte et incorrecte dans le sens suivant:

- Elle est correcte pour expliquer quel type d'individu risque à un moment donné de suivre tel ou tel mouvement social;

- Elle est incorrecte pour expliquer le mouvement social lui-même et surtout les phases de transition historiques qui constituent les points fondamentaux à expliquer par le spécialiste des sciences sociales.

Pour expliquer ces phases de transition historiques et la nature des relations sociales et des attitudes sociales à un moment donné nous pensons que la méthode systémique est plus appropriée, car l'individu quel que soit son caractère ne peut que l'exprimer dans un contexte social donné. Si Archimède n'a pas inventé la machine à vapeur, ce n'est pas parce qu'il était moins intelligent que Watt, mais parce qu'il vivait au sein d'un système social centré sur l'esclavage.

Pourtant la psychanalyse peut être utilisée dans cette perspective systémique et c'est ce que nous avons tenté de faire dans un ouvrage intitulé Besoins économiques et pouvoir: un modèle psychanalytique du développement¹. Cette utilisation du modèle psychanalytique dans une perspective systémique nous a surtout tenté pour expliquer le phénomène du développement économique et en relation avec celui-ci l'émergence de ce qu'on a appelé le "sous-développement". Le développement conçu comme un phénomène de mutation technologique et social apparaît d'ailleurs sous nos yeux et est visible au moins dans sa dimension technologique. Les sociétés occidentales à travers les énergies nucléaire et solaire et la naissance de l'ordinateur essayent par là de répondre à un certain nombre de problèmes et de défis. Malgré le caractère évident du développement comme réponse à un défi, il subsiste un bon nombre de préjugés et d'illusions sur la nature profonde du développement économique. Bon nombre de gens continuent à penser que le déterminant fondamental du développement est la recherche du progrès et du mieux être. Cette vision des choses est d'après nous due à une illusion d'optique. En effet, tout phénomène social peut être vu soit à son point de départ, soit à son point d'arrivée, ou bien en termes différents soit EX-ANTE, soit EX-POST.



La vision du développement comme un phénomène motivé par la recherche du progrès et le désir de mieux-être est essentiellement une vision centrée sur le point d'arrivée; c'est-à-dire limitée à ce qui existe sans s'interroger sur les conditions de la genèse de ce qui existe et surtout sur les coûts de toute sorte inhérents à cette genèse. Un habitant de la planète

Terre qui regardera l'énergie nucléaire au 22e siècle ne pourra jamais véritablement comprendre les conditions pénibles de sa genèse et les coûts qu'elle impliquait pour les systèmes sociaux où elle a vu le jour. Dans ce cadre, le modèle psychanalytique, qui est un modèle du développement psychosexuel, permet d'après nous de poser à l'objet qu'est le développement économique des questions nouvelles grâce à la problématique qu'il contient. Cette problématique trouve son illustration la plus significative dans le concept de principe de plaisir et de principe de réalité.

L'opposition relative de ces deux principes indique que le développement psychosexuel ne suit nullement un itinéraire ascendant spontané. Au contraire des mécanismes de contrainte entrent en jeu pour faire passer "l'économie libidinale" à de nouveaux paliers.

Cette opposition nous indique que le postulat d'une évolution linéaire et ascendante vers ce qui est considéré EX-POST comme un progrès, est sans fondement.

De même, le développement économique, ou si l'on veut le "progrès économique" ne peut être appréhendé selon la logique évolutionniste qui postule la fin avant d'analyser les moyens. Les sociétés primitives, nous indiquent quelle est en fait la tendance spontanée qui prévaut pour le groupe humain confronté à son milieu. Il s'agit avant tout, par un contrôle culturel de la démographie, d'empêcher le groupe de dépasser certaines limites écologiques, l'empêchant ainsi d'enclencher un engrenage qui risque de finir par des charges additionnelles en heures de travail et par une multiplication des besoins dont on ne sait jamais où elle peut s'arrêter.

Un membre d'une tribu primitive à qui l'on demandait pourquoi il ne pratiquait pas l'agriculture sédentaire a répondu: "Pourquoi cultiver des plantes alors que les noix de coco poussent toutes seules?"

Dans cette réponse se trouve peut-être toute la problématique du développement, car elle met en relief la prédominance de la loi du moindre effort, de la logique de la consommation

ou si l'on veut du principe de plaisir. Le modèle psychanalytique - par le biais des différentes menaces symboliques nécessaires pour faire abandonner à l'enfant certaines positions, notamment ses désirs incestueux, - nous invite donc à rechercher le facteur ayant pu jouer un rôle de contrainte dans la révolution industrielle anglaise. Cette dernière était la première en date sur le continent européen et allait avoir un impact certain sur les autres pays européens qui allaient dans des conditions similaires à l'Angleterre expérimenter une révolution industrielle. C'est dans le déséquilibre écologique de l'économie féodale anglaise qu'il faut trouver la réponse. C'est la rareté croissante de ressources issues du facteur de production "terre" qui invitait des innovateurs potentiels à leur substituer de nouvelles ressources de base dans la fonction de production globale. Le passage du bois au charbon reste la meilleure illustration de ce phénomène. Le fait que le charbon soit plus difficile à obtenir que le bois suggère une fois encore qu'il n'y a aucune raison d'aller chercher une ressource sous terre et à des coûts croissants en termes d'heures de travail, tant que la ressource initiale est abondante. C'est d'ailleurs le caractère croissant des coûts en heures de travail pour l'extraction du charbon qui constituera la motivation déterminante pour l'invention de la machine à vapeur.

Le développement économique ne consiste donc pas à ses débuts dans une recherche spontanée de l'amélioration de la productivité. Ce sont les difficultés, en coût de travail notamment, créées par un changement dans les ressources de base, qui rendent nécessaires l'innovation technologique.

Le modèle psychanalytique, une fois la menace symbolique de castration ou d'autres types de menaces comme la peur de perdre l'affection d'un parent, posées comme des facteurs inhérents au développement psychosexuel, nous indique les "outils" utilisés par l'enfant pour apporter par exemple une réponse à la conjoncture critique que constitue la phase oedipienne. Il s'agit avant tout des mécanismes d'introjection du surmoi, et de la (des) sublimation(s).

Le premier mécanisme consiste en l'installation au sein du psychisme d'une image idéalisée des parents, sorte de pouvoir qui va à la fois aider l'enfant à renoncer à ses désirs

incestueux et en même temps le contrôler pour le reste de sa vie. La sublimation consiste quant à elle en un changement de but pour l'énergie libidinale. Le facteur "contrainte" n'est donc pas suffisant par exemple pour le dépassement de la phase oedipienne. La capacité à sublimer et à réaliser les identifications surmoïques est tout aussi importante.

La chance, ou la malchance, de l'Occident médiéval c'est, d'une manière quelque peu similaire à ce que l'on vient de dire, la capacité qu'il a eu à répondre à son déséquilibre écologique en déplaçant le facteur rare dans la fonction de production globale. Car, une fois que l'on a entrevu l'idée que le pouvoir économique est assis sur le contrôle d'un facteur rare, il devient évident qu'une réponse à un déséquilibre écologique, implique le déplacement du facteur rare et donc l'obsolescence du pouvoir ancien. La structure de la ville médiévale - avec ses bourgeois libres de toutes fonctions politiques, militaires et religieuses, et disposant d'une certaine autonomie par rapport au pouvoir centré sur le facteur rare "terre", a permis par une série de connexions dont la principale est l'ambiance culturelle génératrice de la révolution scientifique, le déplacement du facteur rare dans la fonction de production globale. On peut ajouter que dès lors "l'économique" allait accaparer la place majeure dans l'affectation du surplus, déterminant ainsi une sorte de "sublimation par l'économique" qui n'avait pas de précédent dans l'histoire.

Le même modèle psychanalytique pris a contrario nous suggère la problématique à mettre en oeuvre face à un développement où tous les stades n'ont pas été franchis de manière complète, c'est-à-dire où l'enfant a trop répondu aux exigences instinctuelles par des contre-investissements destinés à bloquer les pulsions vécues comme dangereuses. Plus tard, la résurgence de ces pulsions trouvera face à elle un Moi faible, incapable de concilier les divers instances de "l'économie libidinale" et qui se trouvera en quelque sorte submergé et obligé de faire appel à des décharges de secours. C'est cette caractéristique qui constitue le point commun de tous les phénomènes névrotiques.

Le phénomène dit du "sous-développement" n'est pas étranger à cette problématique: il s'agit avant tout de l'incapacité

du système économique à contrôler le déséquilibre écologique et psycho-économique de l'ancien système. Cette incapacité ne relève cependant pas d'un retard ou d'une évolution insuffisante. Il s'agit ici d'une "névrotisation artificielle", c'est-à-dire d'une situation nouvelle créée de toutes pièces. L'aspect artificiel de cette situation apparaît à travers trois traits fondamentaux.

Premièrement, le déséquilibre écologique du Tiers-Monde, malgré son caractère fortement accentué, n'est pas un phénomène nouveau. L'Europe féodale a connu des périodes où les famines se succédaient et où les prix des ressources comme celles du bois étaient multipliés par 2, 5 et le blé par 3. C'est d'ailleurs ce déséquilibre écologique qui a permis de déstructurer l'économie paysanne de subsistance en obligeant les paysans à utiliser l'industrie rurale comme une source de revenu additionnel. Ce déséquilibre a permis aussi le mécanisme de la prolétarisation qui était la suite logique d'un rétrécissement des lopins de terre.

Ce qui est réellement nouveau, par contre, c'est l'existence d'un modèle de réussite économique posée ex-post comme un modèle de référence vers quoi une société doit tendre si elle ne veut pas être qualifiée de "retardataire".

Deuxièmement, la réponse technologico-institutionnelle du Tiers-Monde à son déséquilibre économique et psycho-économique est biaisée d'une manière capitaliste, et est dictée par les caractéristiques technologiques du modèle de référence posé ex-post comme le modèle à suivre. Ce biais capitaliste - tant par ses répercussions sur l'emploi que sur la répartition ou le facteur capital et information accaparent la majeure partie - fait en sorte qu'il est irréaliste de compter sur une croissance rapide du produit industriel pour homogénéiser le système économique dans un délai raisonnable qui tienne compte de l'urgence des frustrations et des tensions existantes.

Enfin et avant tout, le type de réponse technologique empêche un mécanisme cumulatif de l'innovation. L'innovation technologique au cours de la révolution industrielle anglaise intervenait toujours *a/ en réponse à un problème précis et b/ tenait compte de la capacité productive du système.*

Souvent, ces deux conditions ne sont pas remplies dans les types d'innovation proposés aux pays du Tiers-Monde par les sociétés industrielles. Parfois la réponse technologique peut avoir des effets secondaires négatifs tels, qu'au bilan, le passif l'emporte sur l'actif. La cause en est que la condition a citée plus haut n'est pas respectée. La réponse technologique a été mise au point dans un contexte différent et n'avait pas originellement pour but la résolution d'un problème spécifique au Tiers-Monde. C'est surtout dans l'agriculture qu'on rencontre ces cas d'effets secondaires négatifs.

La condition B se trouve elle aussi souvent mise en défaut. Les cas de l'industrie automobile et des techniques supérieures sont significatifs des difficultés des systèmes productifs des pays du Tiers-Monde à répondre aux problèmes qui leur sont posés. L'importation de pièces détachées et la coopération technique deviennent alors des auxiliaires inévitables. Globalement, ce qu'on peut appeler le "multiplicateur technologique" fonctionne alors d'une manière déficiente, car les différents secteurs ne s'articulent pas sous la forme "problème-réponse".

C'est sur cette base infrastructurelle marquée par l'échec de la réponse technologique et l'identification à un modèle de référence posée ex-post comme le modèle de réussite, que les différentes réactions des agents économiques qui ne sont pas conformes au modèle de référence, risquent d'apparaître comme des "symptômes névrotiques". Le meilleur exemple de cette illusion d'optique, c'est l'expression d'"effets pervers" utilisés par certains économistes devant des attitudes dont la rationalité est suspecte en regard des paramètres de la société industrielle. Le cas le plus flagrant et aussi le plus célèbre d'"effets pervers", c'est le rebroussement à la baisse de la courbe d'offre d'heures de travail malgré une augmentation de la rémunération, aux débuts de l'ère coloniale; ce cas a été résolu en invoquant la "paresse", la "nonchalance" des indigènes.

Pourtant, la conjonction de l'équilibre écologique et de la limitation des besoins faisaient que bien souvent, le rebroussement de la courbe d'offre de travail n'avait rien de paradoxal, même en se référant au calcul économique le plus orthodoxe: il ne s'agissait ni plus, ni moins que d'une maximisation d'utilité.

Cette situation de "victime" qui semble être celle du Tiers-Monde n'empêche pas que dans le fonctionnement quotidien du système, l'aide étrangère apparaît dans certains aspects spécifiques, comme un "bénéfice secondaire". Ce dernier terme renvoie à un concept psychanalytique fort utile qui suggère que souvent, une situation aussi inconfortable soit-elle, peut comporter des avantages annexes qui risquent de se transformer en obstacles sérieux pour le dépassement du système. A part l'aide étrangère, substitut à l'épargne intérieure au lieu d'en être un simple complément, on peut certainement citer de nombreux privilèges comme bénéfiques secondaires du "sous-développement".

CONCLUSION

Le "sous-développement" est donc d'une certaine manière une situation de crise permanente. Il n'empêche que c'est un phénomène évolutif, en ce sens que les éléments dynamisants de la demande globale passent par des modifications structurales à la suite de mini-crisis secondaires. L'analyse de l'évolution des éléments dynamisants de la demande globale actuelle indiquent que le prochain seuil se trouve à la conjonction de deux phénomènes. D'abord *la saturation de l'industrialisation par substitution d'importation, et la fin de l'extension des terres cultivables qui a joué comme une issue de secours durant les dernières décennies.*

La réponse technologico-institutionnelle en ce qui concerne la modernisation de l'agriculture montre que la technologie employée présente un biais capitalistique en relation avec l'échelle exagérée de la taille des exploitations. Cette évolution est préoccupante car elle implique une persistance de la faiblesse du taux de salaire rural et par contagion, un statu quo dans la répartition du revenu national. Or, la clé du dépassement du "sous-développement" semble résider dans la réallocation des ressources en fonction d'un coût qui reflète leur rareté relative réelle. Autrement dit, il faut utiliser au maximum les ressources abondantes, dont le travail et économiser les ressources rares - capital, terre, information.

Ceci implique bien sûr une nouvelle hiérarchie des besoins. Les secteurs de pointe ne doivent pourtant pas être négligés totalement, car les sociétés industrielles préparent une formidable révolution technologique à la suite de leur nouveau déséquilibre écologique d'un aspect original, représenté par le quadruplement des prix du pétrole et l'épuisement possible des réserves dans les vingt prochaines années.

La réponse sera certainement centrée sur le nucléaire et l'énergie solaire. L'écart technologique entre les deux sous-systèmes de la planète risque donc de se creuser.

NOTES

1. BENITAH, Marc. Besoins économiques et pouvoir. Editions Anthropos, 1980.

DES ENJEUX ÉCONOMIQUES À UNE ÉCONOMIE EN JEU

Pierre-Paul PARENT

INTRODUCTION

C'est en tant que psychologue, affinant ses armes psychanalytiques au tranchant de la pratique thérapeutique et au recul que permet la théorisation, que j'aborderai le livre du professeur et collègue Marc BENITAH: "Besoins économiques et pouvoir, un modèle psychanalytique du développement"¹. Le titre de ce livre m'y autorise, l'auteur s'inspirant de la théorie psychanalytique freudienne pour étayer son discours.

La lecture de ce livre met en appétit le profane que je suis dans le domaine des sciences économiques. On peut y observer un discours malgré tout assez simple, une argumentation bien campée, à l'intérieur de laquelle l'auteur nous fait cheminer et nous amène en quelque sorte à bon port. En ce sens, le travail de Marc Bénitah est particulièrement intéressant.

L'auteur utilise la théorie psychanalytique pour étayer

la thèse qu'il avance: j'essaierai, dans ce travail, d'analyser l'utilisation qu'il en fait, de préciser si celle-ci est justifiée et si sa compréhension extensive du terme "économie" est significative, puisqu'elle déborde ce qu'en psychanalyse on appelle économie libidinale. Peut-on, à l'aide de la théorie freudienne, apporter un éclairage nouveau aux rapports entre besoins économiques et pouvoir? En m'engageant dans cette démarche critique, je reconnais que je me situe moi-même dans un travail de type interprétatif, sujet à caution, risquant de biaiser le sens du discours de l'auteur. Ce travail se veut cependant ouverture à l'échange, questionnement pour un plus de compréhension.

En quoi consisterait cette analogie, rendant possible la comparaison entre les deux domaines? Par ailleurs, si la démarche de l'auteur consiste à aller du discours économique à la compréhension psychanalytique, la démarche inverse est-elle possible? Jetons un regard sur le développement économique, et plus particulièrement sur le passage d'un féodalisme plus ou moins fermé sur lui-même à une économie libérale et capitaliste, donc ouverte aux courants extérieurs; en langage freudien, nous pouvons alors l'analyser en termes de dépassement d'un stade pré-oedipien vers la position oedipienne elle-même. Le féodalisme représenterait ici un rapport duel, non encore marqué par la loi du Père, non encore sous le signe de l'impossible maîtrise de l'Autre, tandis que l'économie libérale serait de type triangulaire, post-oedipienne. Pourtant, ce passage est perçu par certains, à partir d'autres conceptions de l'histoire, davantage comme une régression qu'une progression. Comme l'affirme d'ailleurs Marc Bénéta, ce développement n'est pas allé sans perte pour le moi. Car, pour une société en équilibre écologique, peut-on parler de progrès lorsqu'il y a passage à un mode de vie où l'effort à fournir devient souvent inversement proportionnel avec les résultats obtenus? Marc Bénéta fait alors référence à une question d'ordre éthique: ce que l'on propose comme modèle ou idéal à une société n'est peut-être pas ce qui est le plus valable pour elle. On doit noter cependant que ce n'est pas là l'objet de son travail, sa position théorique s'articulant plutôt à l'idée que les sociétés en équilibre écologique, axées sur la consommation, devaient en quelque sorte laisser place à un type de société axé sur la logique de la production, qu'à une

oralité des premiers, devrait succéder une intériorisation de la loi, celle du tiers, du père, ou même, une inscription dans la culture, alors que celle-ci est axée sur le profit. On peut se demander cependant si un tel type de société n'est pas davantage de l'ordre de la *cumulation* ou de l'*accumulation*, ce qui ressemblerait étrangement à une phase qualifiée par Freud de pré-oedipienne, c'est-à-dire, la phase anale?

N'ayant, comme je le disais plus haut, aucune compétence pour juger de l'économique, je tenterai plutôt de reprendre les principaux points auxquels Marc Bénitah fait référence, en pointant le discours qui y est présenté et les argumentations avancées par l'auteur. Plutôt que de comparer ces deux points de vue, ce qui dépasserait cet objectif, je me contenterai donc, dans un premier temps, d'aborder quelques considérations générales sur le propos de l'auteur. Dans un deuxième temps, de traiter du point de vue économique en psychanalyse, puisque l'auteur de ce livre, Marc Bénitah prend argument sur lui pour étayer son propos. De plus tout au long de ce travail, je ferai part des questions qu'un tel travail me pose, non pas en termes critiques, mais sous la forme d'avenues qui seraient probablement à explorer et qui semblaient hermétiques aux yeux d'un profane en économique.

1. Considérations générales

Comme l'auteur l'affirme au départ, la théorie psychanalytique lui permet de poser des questions nouvelles à cet objet déroutant qu'est le développement économique. Il note par ailleurs à ce propos: "Encore faut-il que la similitude des champs soit assez développée pour que l'opération puisse s'avérer rentable"². Il va donc questionner une théorie à travers l'éclairage qu'un domaine du savoir sur la personne humaine peut lui donner; il se propose ainsi, en quelque sorte, d'ouvrir des nouvelles avenues de compréhension. Si nous faisons l'hypothèse que les rapports d'échange élaborés par notre société sont à l'image de la structure des sujets qui l'ont réalisée, nous pouvons tenter de rapprocher deux modèles, l'un qui analyse la dynamique sous-jacente à l'économie occidentale, ses lieux d'influence et ses principes, et, une autre qui, elle aussi, parle d'économie, libidinale cette fois, dans une perspective psychodynamique, topique ou structurale, et économique.

Il s'agit là du modèle freudien. Poussons l'analogie plus loin: dans les deux cas, on étudie un objet vivant, qu'il s'agisse d'une société en mutation ou d'une personne, sous trois de ses aspects, dynamique, structural et économique, en pointant l'éclairage qu'une telle analyse apporte.

Le chapitre premier du livre de Marc Bénéta retiendra davantage mon attention, puisqu'y sont esquissés les grands points de la théorie freudienne sur lesquels s'appuie l'auteur. Celui-ci fait référence de façon globale aux mécanismes psychiques mis en jeu lors de la phase oedipienne, pour éclairer le passage de l'économie féodale à la révolution industrielle; il montre que le développement est la résultante de deux forces en rapport dialectique, qui jouent tout autant à l'intérieur du même sujet, qu'au sein d'une société. A une force de contrainte, représentée au plan intrapsychique par la menace de castration, s'ajouterait une autre force, dite de "pouvoir", représentée par l'introduction d'images parentales de type "surmoïque", marquant le passage définitif du principe de plaisir au principe de réalité. De même que chacun renonce à un état de satisfaction primaire à partir de la crainte plutôt que de la menace de la castration³, il accepte la réalité sociale, culturelle, par l'introjection d'images parentales qui sont peut-être interdites, mais qui ne sont pas que cela. Le renoncement à un type de relation plus fusionnelle est de plus motivé par l'attente d'un plus grand bien, tant au plan de l'affection des parents, en réponse à leur désir, alors que le petit d'homme cherche à être aimable, qu'au plan de l'intégration à la famille, son milieu de vie; s'exerce alors un compromis qui n'a rien de névrotique en soi, résultat du renoncement à des pulsions archaïques au profit d'un type de relation considéré comme plus désirable, tant par les parents que par l'enfant lui-même.

Trois éléments sont prédominants ici: la menace oedipienne, l'introjection du surmoi et la sublimation, et, enfin, le passage du principe de plaisir au principe de réalité. Tout en reprenant ce qu'en dit l'auteur, je tenterai en les étudiant plus attentivement, d'en décrire les possibilités et les limites.

1.1 La menace oedipienne

Qu'en est-il de la menace oedipienne? L'auteur démontre ici que l'abandon d'un désir interdit, de type incestueux, chez le garçon, provient de l'intériorisation d'un risque, celui de la castration. Il conviendrait d'ajouter ici, au delà du discours avancé, que l'acceptation de la castration, du manque, de la limite, est une dimension fondamentale du souci, qui elle place la personne dans la position de sujet, et enfin, qu'elle est ce par quoi on entre dans l'ordre dit "symbolique" : on entre dans cet ordre par l'intériorisation de la loi, ce par quoi le sujet participe à sa façon à l'édification d'une culture. En ce sens, sortir de l'oedipe, dépasser le conflit oedipien, apparaît une progression vers cette position de sujet,

l'étape qui doit être nécessairement atteinte et franchie pour que l'individu puisse prendre place entière dans un monde humain où le désir n'est pas séparable de sa limitation par la loi et tout d'abord par la loi qui prohibe l'inceste, ceci dans quelque culture que ce soit et par cela même qu'il y a une culture⁴.

L'auteur ajoute que ceci

n'est pas du tout un mécanisme spontané chez l'enfant. Le mécanisme par lequel il est mis en demeure de quitter ses anciennes positions est un mécanisme de contrainte suscité par une peur fantasmatique⁵.

Qu'en est-il au plan d'une société? Des facteurs sociaux auraient historiquement exercé une fonction de contrainte sur la société féodale, contrainte provenant tout autant des réalités externes, que s'exerçant à l'intérieur, produite à partir d'une conscience des limites de ce type de société. Au plan subjectif, on remarque qu'un déséquilibre peut naître du conflit entre pulsions libidinales et interdits parentaux intériorisés, et que celui-ci ne pourra se résoudre qu'à travers la renonciation à un type de satisfaction immédiate et directe, de même que par le déplacement de la satisfaction,

sa sublimation, ou même son abandon, au profit d'une relation plus désirable; de la même façon, un déséquilibre social, dû à un état de tension et de conflit, amènera la mise en place d'un autre type de société ou de culture, celui-ci étant basé cette fois sur la production: celle-ci serait donc un mode plus évolué d'agir économique.

1.2 Introjection du surmoi parental et sublimation

En plus de la crainte de la castration, quels facteurs auraient entré en jeu dans cette renonciation? Le nécessaire dépassement de la relation duelle au profit de la relation triangulaire oedipienne fait aussi appel aux mécanismes de défense et d'adaptation suivants: introjection du surmoi parental et sublimation, que je désignerais plutôt comme substitution ou dérivation des buts premiers. Rappelons que la question que se pose ici Marc Bénéta est la suivante: une des conditions du développement étant la contrainte, créée par le déséquilibre écologique de l'économie féodale, le modèle psychanalytique peut-il livrer quelques autres conditions fondamentales de mutation d'un système, reposant sur des stades progressifs?

1.2.1 Introjection du surmoi parental

Il s'agit plutôt, comme le montre l'auteur, de l'introjection d'une image idéalisée des parents comme un mécanisme de défense contre les pulsions oedipiennes. Il y aurait donc lieu de différencier surmoi et idéal du moi, représenté chez les parents. De parler du surmoi et de laisser tomber cette dimension d'idéal du moi, de même que celle de moi idéal, qui sont trois éléments dynamiques, ne rend justement pas compte tout à fait de l'introjection d'une image idéalisée des parents. S'il y a intériorisation d'images morales et/ou interdicitrices d'un surmoi parental archaïque, on constate cependant aussi une intériorisation ou une introjection des représentations du père et de la mère, représentations auxquelles la relation affective donne un contenu autre: il s'agit là d'une image intériorisée des parents, image à laquelle l'enfant s'identifie et qui assure en quelque sorte

un contre-poids à des images plus archaïques. Les parents donnent à l'enfant des signifiants qui lui permettent de vivre. Ainsi, maintenir les parents en soi, c'est aussi maintenir en soi un signifiant autre.

1.2.2 Sublimation

A l'introjection du surmoi des parents, s'ajoute, comme le note l'auteur, un autre mécanisme de défense: la sublimation. Que se passe-t-il alors grâce à ce mécanisme?

Sous l'influence du moi, le but de la pulsion instinctuelle ou son objet sont changés, la satisfaction du moi n'est plus une satisfaction purement instinctuelle puisqu'il y a inhibition du but⁶.

On voit ici que la sublimation peut être reliée intimement à l'identification: intériorisation de l'idéal du moi dans l'autre. A remarquer que l'identification, qui n'apparaissait pas lorsque l'auteur parlait d'introjection du surmoi, est introduite à l'intérieur même de ce mécanisme de sublimation. Or, on peut dire que celle-ci joue tout autant dans un cas que dans l'autre. Dans "Le moi et les mécanismes de défense". Anna Freud parle d'un mécanisme bien particulier, celui de l'identification projective, comme un moyen pour l'enfant de traiter en quelque sorte avec des images intériorisées des parents, d'assurer une convivialité possible avec le surmoi parental⁷.

Qu'en est-il de la sublimation, et peut-il y avoir sublimation au niveau d'une collectivité? Pour l'auteur il apparaît que ce mécanisme a historiquement joué, tant dans une canalisation des énergies vers l'économique, que dans l'introjection du nouveau pouvoir bourgeois. Au risque de reprendre ce qui a été dit plus haut, il me semble important de pointer que:

on parlait d'une économie médiévale, marquée par la croyance, axée vers l'au-delà. Pour les responsables politiques de cette époque, non seulement des notions telles que profit et rentabilité n'entraient pas dans un ordre de valeur quelconque, mais encore, elles étaient considérées comme antimoniques à celui-ci.

pour aboutir à une société où les valeurs s'articulent autour de concepts tout à fait différents, soit une économie libérale, indépendante, la notion de profit, etc.

Il y aurait donc oedipification d'un rapport: abandon d'une vision du monde comme fondée, à partir d'une croyance en l'au-delà, pour un autre type de rapport au monde, cette fois articulé aux valeurs que nous connaissons dans notre société occidentale. Toute la question est de savoir si, ce qui a remplacé ce qui était périmé, a marqué une évolution par rapport à l'ancien. La capacité d'anticiper, plutôt qu'un vécu au jour le jour; un réinvestissement des surplus, plutôt que la possibilité de pertes; tout ceci peut apparaître à prime abord un progrès culturel. Cependant, il y a risque là d'oublier ce qui apparaît essentiel, et ce contre quoi, semble-t-il, bien des sociétés se battent: même la sublimation est la signature d'un échec d'une jouissance possible. La dérivation des buts est un moyen comme un autre de continuer à essayer de maintenir le leurre, l'illusion du paradis terrestre que l'on soit croyant ou non). La société maintient la névrose du travail "sanctifiant" ou "gratifiant", que ce soit dans ce monde-ci, ou dans l'autre. Peut-être qu'une société féodale se fondait sur un au-delà pour justifier ses pratiques: aujourd'hui, apparemment, on cherche tout autant à fonder celles que nous connaissons, cette fois sur d'autres critères mais en cela l'histoire se répète.

1.2.3 Passage du principe de plaisir au principe de réalité

L'acceptation de la castration ou du manque, selon ce qu'elle marque, tant pour la fille que pour le garçon, s'articule en quelque sorte au passage d'une dynamique axée sur le principe du plaisir à une autre, marquée cette fois par le principe de la réalité. Si le principe de réalité s'impose de soi, lorsqu'il s'agit d'une question de survie, comme l'affirme l'auteur, tous les moyens sont bons pour échapper au prix à payer par ailleurs, pour un plus de culture. Là encore, l'auteur pousse plus avant son questionnement sur cette compréhension que pourrait apporter la théorie analytique à l'économique. Il compare en quelque sorte l'assujettissement au principe du plaisir à cette "mentalité" axée sur la

sur la consommation qui a caractérisé le système féodal. On se reportait en quelque sorte sur le seigneur, qui avait pour mission de prendre soin de ses serfs, et, au besoin, en moment de disette, de redistribuer la nourriture afin que ceux-ci ne meurent pas de faim. Il semble que l'on retrouve là, en quelque sorte, dans une analyse rapide du mode de fonctionnement privilégié, un rapport de type oral entre seigneur et serfs, d'un échange de biens, d'une dépendance qui s'instaure dans les deux directions, et où cependant, l'un assure aux autres une juste répartition des biens. Le seigneur prenait son monde en charge, comme le pater-familias, pour ses enfants. Un tel fonctionnement est très différent de celui qui lui a succédé et qui est apparu comme une libération d'un rapport vécu comme de l'esclavagisme, le serf étant la propriété du seigneur.

Peut-on parler d'isomorphisme entre le passage du principe de plaisir au principe de réalité, et, celui de la logique de consommation qui caractérisait en quelque sorte l'époque féodale, vers celle de la production que nous connaissons actuellement? Il semble bien que nous pouvons formuler ainsi la question. La logique de la consommation propre au féodalisme faisait en quelque sorte référence à un processus d'échange ou de justice distributive, fondée sur le pouvoir "sacré" de l'autorité, puisque celle-ci le détenait de Dieu selon le modèle religieux de l'époque. Y étaient présentes des problématiques de type oral (donner, recevoir, échanger, etc.). Cependant, un tel type de société permettait que l'ordre symbolique puisse se mettre en place, à travers l'introjection d'images idéalisées telles que celles de la chevalerie, de la fidélité au seigneur, de la responsabilité, etc. Un ordre symbolique différent du nôtre par plusieurs aspects, puisque relié à un imaginaire et à un réel différents, mais où la loi et la culture étaient assumées par chacun(e), ou du moins, qui rendait celles-ci possibles. Dans une telle perspective, doit-on nécessairement parler de progression ou de passage d'un stade moins évolué à un autre qui le serait davantage? La question du rapport à l'ordre symbolique reste la même, quelle que soit la culture: je devrais plutôt dire que l'accès au symbolique est nécessaire, quelle que soit la culture. Et, donc, de considérer le passage de l'ère féodale à l'ère industrielle comme un progrès risque de mettre de côté une question essentielle, celle de l'ordre symbolique et de la façon dont il est représenté à l'intérieur de chacun et de chacune.

2. Le point de vue économique en psychanalyse

Si Marc Bénétaïh s'est permis d'utiliser ici la théorie psychanalytique freudienne pour étayer sa thèse, je pourrais dire que Freud a fait une démarche inverse pour justement expliquer la sienne. Lorsqu'il parle de l'économie libidinale, Freud emprunte justement à des concepts économiques du temps pour expliciter sa pensée⁸.

Le livre de Marc Bénétaïh est une invitation à faire le point sur un des aspects fondamentaux de la théorie freudienne, à savoir le point de vue économique en psychanalyse. Freud emprunte-t-il à l'économie de son temps le principe d'énergie libidinale? Ne serait-ce pas plutôt celui d'énergie, davantage lié à la dynamique, au sens psychique du terme? De plus lorsque celui-ci parle d'énergie libidinale, c'est bien dans une perspective métaphorique. Réduire cette dimension à du quantifiable, ou même la définir exclusivement en ces termes risque de fausser le débat.

Le point de vue économique en psychanalyse est un sujet d'une approche malaisée; d'emblée il va falloir nous livrer à une sorte de travail de défri-chage pour tenter de retrouver le vif de ce point de vue freudien dont on sait, qu'avec les points de vue topique et dynamique, il constitue la perspective métapsychologique⁹.

La perspective dont il est question dans le livre de Marc Bénétaïh se formule essentiellement en termes de production, de distribution et d'échange de biens: dans la perspective freudienne, il n'est pas question de biens ou de valeurs, mais de forces. Il s'agit là de forces qui se confrontent et suscitent en quelque sorte tout un ensemble de stratégies visant à résoudre des conflits possibles entre forces antagonistes ou opposées. On assiste donc davantage à une dynamique interne marquée par un ensemble de ces dispositions que nous appelons les mécanismes de défense, en interaction constante entre elles. Le problème économique, en théorie psychanalytique, pose donc avant tout la question de la force psychique:

Il est vrai que ce déplacement de sens d'économique vers énergétique n'est que l'expression d'une difficulté sensible au clinicien. Chaque analyste thérapeute connaît, dans certains cas, ce sentiment de ne manier avec sa plus pertinente interprétation qu'un sabre en papier: il éprouve là le peu de prise qu'a parfois son dire sur l'organisation psychique du patient¹⁰.

La conception freudienne de l'économie part, comme nous le savons, de son expérience clinique, et, est tentative de mettre en mots ce qui se passe à l'intérieur de la cure, et sur lequel nous avons peu de prise.

Lorsque l'analyste parle de point de vue économique, il ne fait que traduire dans le langage métapsychologique une dimension fondamentale de son expérience quotidienne qui le laisse souvent plus ou moins dépourvu de moyens¹¹.

Le résultat de telles oppositions de forces conflictuelles dépendra toujours d'un rapport relatif entre les forces en lutte. La vie économique, telle que définie par Serge Leclair, devient la résultante d'un équilibre mouvant de forces contraires, sinon contradictoires; c'est par ce jeu de forces que l'analyste est impliqué comme thérapeute.

A l'intérieur d'une telle conception, s'articulent les notions de plaisir et de déplaisir, alors que la tendance de notre activité psychique est de nous procurer du plaisir et de nous faire justement éviter le déplaisir, puisqu'elle est régie entièrement par le principe de plaisir. On doit entendre ici que:

Le plaisir est en rapport avec la diminution, l'atténuation ou l'extinction des masses d'excitation accumulées dans l'appareil psychique, tandis que la peine va de pair avec l'augmentation, l'exacerbation de ces excitations¹²

Une telle définition nous ramène au concept de pulsion. En quoi consiste la pulsion et comment peut-on en déterminer le sens? Celle-ci apparaît comme un concept limite entre le

psychique et le somatique, un représentant psychique des excitations émanées de l'intérieur du corps et parvenues, comme l'affirme S. Freud¹³ dans l'âme, comme le degré de travail imposé au psychique par suite de son lien avec le somatique. La pulsion agit comme une poussée intérieure, visant à se satisfaire. Cette poussée représente une force; cependant, cette force peut tout autant être définie comme pulsion du moi que comme pulsion de mort, puisque, comme le rappelle Serge Leclair, Freud tient essentiellement à ce dualisme pulsion de vie, pulsion de mort, visant à ramener tout ce qui est doué de vie organique, à l'état inanimé.

L'idée du plaisir restera toujours, dans la théorie analytique, liée de quelque façon à l'image de l'abaissement d'une quantité d'énergie. Ce qui circule dans la vie psychique, ce sont des quantités, des forces. Le concept métaphorique de force psychique n'indique rien d'autre que le renvoi aux sources de cette force psychique. Une telle conception nous renvoie à la question suivante: qu'est-ce qui se répète sans arrêt, mais aussi, qu'est-ce qui change, ou enfin, qu'est-ce qui changerait à travers cette répétition? Cette force même apparaît dans toute sa puissance de fixation. Cependant, on peut souligner

la situation paradoxale qui fait que l'organisme vivant se défend de toute son énergie contre les influences (dangers) qui pourraient l'aider à atteindre son but par les voies les plus courtes¹⁴.

Lorsque Marc Bénéta parle de fixation, si la fixation est tentative de saisie de la différence ou d'une différence, ou encore occultation de l'antimonie vie-mort, la prohibition de l'inceste à laquelle ce livre fait référence, constitue dans toute expérience la fixation de référence, une sorte de modèle nécessaire. D'autant plus nécessaire est ce modèle que, comme l'affirme S. Leclair, les antimonies que cet interdit de l'inceste fixe et cache sont surabondantes (nature-culture, biologique et psychique, etc...).

CONCLUSION

Qu'en est-il du plaisir, qu'en est-il de la contrainte? Qu'en est-il enfin, de cette économie libidinale à laquelle Marc Bénitah fait référence dans son livre? De quelle énergie s'agit-il, sinon de l'énergie sexuelle et de ces mécanismes de défense mis en place par une société pour contrôler le plaisir? Le passage de la nature au culturel, du biologique au psychique, exige, contraint. Il faut, comme une véritable compréhension de la théorie oedipienne l'exige, dégager le concept de force de ses implications mécanistes pour mieux saisir la spécificité d'une force psychique, celle qui soutient en dernière analyse, la "puissance" au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire, sexuelle. "La force est avant tout la capacité d'assumer les antinomies, et l'antinomie est la dimension agissante de notre expérience"¹⁵. Ce rapport plaisir-contrainte n'en est-il pas une?

NOTES

1. BENITAH, Marc, Besoins économiques et pouvoir, Paris, Ed. Anthropos, 198, 158 (2) pages.
2. Ibid., p. 5.
3. La menace vient d'un ailleurs, alors que la crainte fait plutôt référence au vécu du sujet.
4. Ibid., p. 13.
5. Ibid., p. 14.
6. BRENNER, C. Eléments fondamentaux de la théorie psychanalytique. Paris: Simep, 1975, p. 101.

7. FREUD, A. Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967, 166 p.
8. Voir à ce propos le livre de S. LECLAIRE, Démasquer le réel: un essai sur l'objet en psychanalyse, Paris, Seuil, 1971, Coll. Points, 188 p.
9. LECLAIRE, S., op. cit., p. 168.
10. Ibid., p. 169.
11. Ibid., p. 169.
12. Ibid., p. 171.
13. FREUD, S. Pulsions et destin des pulsions, in Métapsychologie, Paris: Gallimard, 1968, p-. 37-41.
14. LECLAIRE, S. op. cit., p. 181.
15. Ibid., p. 188.

PSYCHANALYSE ET SOCIÉTÉ

Willy APOLLON

Depuis Marcuse et les freudo-marxistes on aurait pu penser que la question des rapports entre psychanalyse et société avait trouvé un mode de traitement satisfaisant tant pour les psychanalystes que pour les spécialistes des sciences sociales. Il faut reconnaître que les débats suscités encore par les recherches qui tentent d'articuler ces deux champs laissent penser qu'il n'en est rien. Pourtant les sciences sociales ont, autant qu'elles le pouvaient, essayé d'utiliser les découvertes du penseur viennois. Les psychanalystes de leur côté ont maintenu vis-à-vis des sciences sociales toute la défiance possible, tout en tentant d'y rechercher ce qui était en mesure de fonder ou de consolider certain des concepts freudiens les plus difficiles à assimiler même pour les praticiens de la psychanalyse. Le moins que l'on puisse dire aujourd'hui encore c'est que les rapports entre psychanalyse et sciences sociales reflètent peut-être ce qu'il en est des présupposés qui règlent les rapports entre praticiens et théoriciens de ces deux champs du savoir.

Dans les pages qui suivent nous allons chercher à serrer d'aussi près que possible ce qu'il en est de cette difficulté d'articulation de ces deux disciplines. Dans cet effort nous allons en rester cependant au champ de la psychanalyse, pour y déceler ce qui fait obstacle à toute articulation de nature idéologique au champ des sciences sociales. Il ne nous semble pas en effet, que psychanalystes et praticiens des sciences sociales, au moment même où ils prétendent avoir l'humain pour objet, travaillent réellement dans des domaines connexes du savoir dit humain. Cela tient sans doute à la nature même de la psychanalyse ou plus précisément à la nature de son objet. Il n'est pas évident que ce que Freud invente comme pratique, soit un certain "faire" dans le langage, puisse être rapporté dans le champ de la psychologie. L'invention de l'inconscient dans la pratique qu'instaure Freud va sans doute à l'encontre de toute psychologisation du drame du sujet humain. Il n'y a pas d'humanisme dans la pratique psychanalytique. C'est même ce refus de l'humanisme plutôt que d'hypothétiques traits de caractère chez Freud qui détermine ce pessimisme habituellement attribué à son oeuvre. Aussi, la notion d'un développement de la personne en regard avec ce qui peut être pensé comme un progrès social, nous semble être de prime abord étrangère à la pensée de Freud, tout comme à la pratique où se ré-invente l'inconscient après Freud. Et sur ce point précis, l'apport de Jacques Lacan aura été à notre avis absolument décisif.

On aurait pu s'attendre à de telles conclusions à la lecture même naïve de textes comme "Totem et Tabou", "Moïse et le monothéisme", "Malaise dans la civilisation", "L'avenir d'une illusion", "Psychopathologie de la vie quotidienne" ou "Au-delà du principe de plaisir". Le fait du contraire nous montre à quel point la récupération de l'oeuvre de Freud tant dans les champs de la psychologie que des sciences sociales, a pu refouler la pratique qui maintient de tels textes hors de toute systématisation idéologique. Toutes les tentatives de réutilisation du discours analytique hors de cette éthique d'un "faire" qui soutient la pratique de l'inconscient, rencontrent cette limite incontournable que ce discours se désagrège à mesure qu'il est détourné de ce qu'il permet d'inventer et qui le rend inassimilable à toute entreprise de synthèse ou de systématisation.

1. Le passage à la culture en tant qu'accès au langage et à l'ordre symbolique

La contribution freudienne à la pensée contemporaine de la situation sociale de l'homme, n'est pas dans la constitution d'une nouvelle psychologie, ni dans la mise en place d'une problématique originale pour les sciences sociales. Elle est d'abord et avant tout, et de façon peut-être presque exclusive, dans la portée opératoire des concepts que Freud met en place, à partir de la cure analytique, pour rendre compte et intervenir dans le mode et les structures par lesquels se constitue le sujet humain, par son passage à l'ordre symbolique propre à toute culture. En fait, Freud dans une partie importante de son oeuvre se montre très soucieux de savoir quelles sont les conditions de possibilité et/ou d'apparition d'un groupe humain. S'il semble se poser la question en quoi un groupe est humain, c'est que le problème de la représentation, en tant que problème spécifiquement humain, est ce avec quoi il est aux prises dans sa pratique de la cure et dans l'invention de l'inconscient.

2. L'inconscient freudien, une invention

C'est la particularité même de la pratique qu'invente Freud qui l'amène à ce type de question. En effet, l'inconscient, n'est pas une découverte de Freud. Le concept d'inconscient ne réfère pas à quelque chose qui était déjà là et que Freud découvre. Freud invente l'inconscient. C'est la pratique, ou la modalité et les conditions même du faire qu'il instaure qui produisent l'inconscient. Hors de l'analyse du transfert, de l'interprétation telle que la commande la supposition d'un sujet au savoir, l'inconscient comme objet spécifique de la pratique freudienne n'a aucune consistance théorique ni pratique. L'inconscient, ça commence avec Freud, avec la pratique qu'il institue. Une telle considération échappe la plupart du temps aux tentatives qui visent à articuler la psychanalyse, la théorie d'une pratique institutrice de son objet, aux sciences sociales qui prétendent à une description ou une analyse "objective" d'un objet qu'elles définissent comme extérieur, référentiel par rapport à leur démarche discursive. Le problème de la production de l'inconscient comme système de représentation, soit comme discours de l'Autre par

l'opération de l'interprétation sur le discours de l'analysant, ne pouvait que conduire Freud à celui plus fondamental de la production même de la représentation de la représentation, soit les conditions de possibilité d'un ordre symbolique. Concernant cette question particulière, on doit se rapporter aux textes les plus importants chez Freud comme: "De l'esquisse d'une psychologie scientifique", "La création littéraire et le rêve éveillé", "Remémoration, répétition et élaboration", "Le refoulement", "L'inconscient", "L'inquiétante étrangeté", "Au-delà du principe de plaisir", "Le maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse" et "La construction en psychanalyse".

Ainsi, dans ces textes qui parcourent l'ensemble de son oeuvre, on voit Freud préoccupé de rendre compte de la production dans l'analyse du signifiant représentant le désir inconscient et de son lien aux autres signifiants ou représentations de désir qui constituent proprement l'inconscient. De la même façon à travers ces textes, tout au long de l'oeuvre, on assiste à un mouvement particulier de Freud, qui n'est pas celui de quelqu'un qui met en place un système théorique, mais bien celui d'un praticien qui produit son objet à mesure qu'il avance dans un champ dont les structures et les processus sont en interdépendance avec cet objet même qui y est à produire.

Ainsi donc l'inconscient freudien n'est pas un "déjà-là" qui serait à découvrir dans les profondeurs de l'âme et dont il faudrait se poser la question de son articulation plus ou moins heureuse à un ordre social. De la même façon la question de son rôle éventuel dans le développement social, du fait de cette articulation ou bien mieux encore de sa nature plus collective qu'individuelle, se trouve être une préoccupation tout-à-fait étrangère à ce que Freud instaure. L'inconscient freudien, en tant que structure de ce qu'il est communément admis d'appeler le psychisme, est un traumatisme fondamental issu du passage ou de l'accès de l'être humain au langage et à l'ordre symbolique.

3. Le rapport au symbolique, une faille

Un fait reste fondamental dans l'expérience analytique, c'est que la représentation de désir ou les représentations

inconscientes qui déterminent toute la vie ou l'existence du sujet n'ont aucune adéquation possible avec les objets qui dans la réalité commandent les passions et les angoisses de l'individu. Autrement dit, l'inconscient pour un individu donné se constituera comme indépendant et inadéquat, sinon comme un champ de représentations incompatibles avec ce qu'il sera possible au sujet de convoiter ou d'éviter dans la vie. Tout se passe comme si l'ordre symbolique de la représentation inconsciente introduisait dans la vie du sujet une faille qui l'exile à tout jamais de ce qui peut se présenter pour lui comme un "environnement naturel", physique ou social ou même historique auquel il aurait à s'accommoder.

Les idéologies de la révolution et de la libération sexuelle ont été déterminantes dans les tentatives contemporaines d'articuler le champ de la psychanalyse aux différents domaines ouverts par les discours des sciences humaines. Sous-estimant la radicalité de l'apport freudien sur ces questions de fond, elles ont contribué tant qu'elles ont été dominantes à refouler, même chez les praticiens de la psychanalyse, l'aspect décisif, à notre sens, de la pratique freudienne. C'est que la constitution même du sujet humain est inséparable de la pulsion de mort comme avatar de son accès au langage et à l'ordre symbolique. Le retour à cet essentiel sans lequel toute l'oeuvre de Freud se trouverait amputée et réduite à une idéologie, est le mouvement même qui distingue le lacanisme de tout ce qui se réfère à Freud. En effet Jacques Lacan par son oeuvre et la pratique qu'il ré-instaure rouvre et maintient ouverte cette possibilité de réinventer l'inconscient après Freud. Cette question-là de la production de l'inconscient en tant qu'effet de l'accès au symbolique aux confins de la pulsion de mort, est très précisément ce que sans doute à leur insu, visent à "oublier" toutes les idéologies du progrès social, de la révolution, de la libération sexuelle, bref toutes les stratégies de l'humanisme.

Dans un premier temps de son approche Lacan avance, pour la conduite des cures, trois concepts qui permettent de bien cerner la question qui ici nous préoccupe. Il distingue dans les années 50, le désir du besoin, et fonde cette distinction sur le concept fondamental de la Demande. Il posait alors les bases cliniques et théoriques de ce qu'il développera plus

tard sous le modèle mathématique du noeud boroméen, le nouement particulier qui articule le réel, le symbolique et l'imaginaire autour de ce point d'absence qu'est l'objet du désir. C'était rencontrer les choses à ces éléments premiers (au sens logique) où la mise en jeu est la constitution du sujet en tant qu'humain, c'est-à-dire sujet d'une parole pleine et non simplement en tant qu'être social.

Cette approche allait nous ramener au fait freudien fondamental de la castration et de la pulsion de mort. Pour l'essentiel, il s'agit de se tenir au fait que l'être humain ne se développe pas en se socialisant en quelque sorte: il devient tel, humain, par le traumatisme d'une socialisation fondée dans le langage. D'autre part, dans le même temps et d'un même mouvement sont affirmés et argumentés dans la pratique, l'arbitraire du signifiant qui constitue le langage et l'inadéquation du langage au réel. En effet, ce qui est mis en avant dans l'interprétation de la situation de transfert, c'est que le désir est constitutif de l'humain dans sa dimension de représentation inconsciente. Par ailleurs il se soutient de l'impossibilité à laquelle le sujet fait face en ce qui a trait à sa satisfaction. Mais ce désir n'est pas une spontanéité, il est un résultat, une conséquence. Il est le reste de la division du besoin par la demande.

La distinction du désir et du besoin se fonde au départ dans la problématique même de la Demande. Le plus courant dans une perspective psychologisante et humaniste, est de considérer que le sujet aux prises avec les nécessités de la survie et du besoin, demande la satisfaction de ses besoins. Ce "spontanéisme" naïf est tout à fait rentable, pour ce qu'il permet de refouler l'essentiel, ce qui est au fondement de la castration. C'est que la Demande s'énonce d'un Autre Lieu. Là où se tient le sujet, il n'en est que l'adresse. Le sujet ne demande pas, il est sujet à la Demande. Quant à celle-ci, elle vient de l'Autre, à entendre comme un Autre Lieu. Notons de suite que désigner ce lieu Autre comme lieu de l'Autre, ne fait pas de l'Autre un sujet, ni quelqu'un, il s'agit simplement du lieu du signifiant en tant que tel. Précisément le transfert est sans doute cette folie commune, qui consiste à faire de l'Autre non un lieu, mais quelqu'un, le supposer Sujet. Là aussi ce n'est pas sans profit que s'opère cette transmutation

du Lieu en un Sujet. Cette opération est au fondement du transfert tel que Lacan le redéfinit, mais aussi au fondement du processus de la folie et du délire psychotique.

Ce renversement de perspectives qui as-sujet-tit l'être humain à la Demande plutôt que d'en faire la cause ou l'énonciateur, est une exigence théorique que la pratique commande. C'est aussi une situation exigée par la conjoncture sociale où l'être a à satisfaire ses besoins. Pour définir ceux-ci, tenons-nous en au minimum. Le besoin est ce manque physiologique dont la non-satisfaction entraîne la mort pour l'organisme. Une telle définition ouvre des questions spécifiques, bien sûr. D'abord en particulier elle impose l'interrogation sur les conditions du besoin ainsi défini. Ainsi les conditions du besoin ne sont pas les mêmes sous l'équateur et au pôle nord. D'autre part, la sexualité apparaît là avec une particularité qui justifiera Freud de la rendre centrale dans une problématique scientifique de ce qu'il en est du psychisme humain. En effet, l'individu ne meurt pas de ne pas être sexuellement satisfait, au moins à une première appréciation. C'est plutôt le groupe social qui risquerait de disparaître si les individus ne recherchaient pas de satisfaction de leur sexualité.

La satisfaction du besoin en tant que manque physiologique exige un objet dans la nature, disons grossièrement dans la réalité. Cette exigence de l'objet de satisfaction du besoin est ce que Freud va mettre au fondement de la notion de pulsion, soit une poussée dont la racine est physiologique. C'est là que la situation de compagnonnage vient modifier de façon radicale les enjeux de la satisfaction. En effet, socius, en latin, c'est le compagnon, celui avec qui on partage le pain, pourrions-nous ajouter. L'objet de satisfaction, du fait de la structure fondamentalement sociale de conditions de la satisfaction n'est ni immédiatement, ni totalement accessible au sujet du besoin. Freud, et à plus forte raison Lacan, était très au fait des débats du siècle précédent sur le droit naturel, le passage prétendu de la société animale à la société humaine. Et sur ces questions, il tranche clairement. L'ordre symbolique qui règle les structures sociales rend impossible à l'homme la satisfaction immédiate et totale de ses besoins. Une satisfaction qui repose sur le droit et l'ordre social et/

ou symbolique, est incompatible avec les caractères de totalité et d'immédiateté qui spécifient pour la pulsion la recherche de la satisfaction. Sur ce point l'apport de Lacan dans le champ de la théorie analytique aura été radical et définitif: la Demande en tant que demande de l'Autre, soit l'accès à l'ordre symbolique, fait de la jouissance une impossibilité pour l'être humain. Pour autant qu'on accepte de reconnaître à la jouissance les caractères d'une satisfaction immédiate, donc non médiatisée par un autre, et totale, donc sans bord, ni centre, ni entrave, alors il faut admettre que l'ordre symbolique rend impossible la jouissance eu égard à la satisfaction des besoins. Ainsi dans la problématique d'un objet perdu donc impossible, que Freud met en place dans la triangulation oedipienne, la fonction paternelle fait de la mère un objet perdu pour l'enfant, et réciproquement interdit que l'enfant soit l'objet de satisfaction de la mère. C'est le fondement pour Freud du fait de la castration comme instauratrice d'humanité et constitutive de la subjectivité. Lacan transporte cette problématique là où déjà "Totem et Tabou", d'une part et "Malaise dans la civilisation", d'autre part l'avaient initié, dans le fait que pour l'humain la constitution du social n'est pas séparable de celle du sujet, ni des effets de castration et d'impossible qui les conditionnent.

Ces événements constitutifs de l'humain sont primaires et fondamentaux. Ce sont eux qu'une analyse va remettre sur le chantier de l'interprétation dans le transfert, et pas seulement pour les psychotiques. Ils compromettent en quelque sorte de façon définitive tout ce qui pourrait se penser comme réconciliation ou comme synthèse intégrative de l'ordre social humain par la subjectivité. Le concept de la Demande s'originant d'un Autre lieu que de celui du besoin, réfère donc aux exigences symboliques que la coexistence sociale impose à la satisfaction du besoin dans le groupe humain. Le sujet confronté aux idéaux socio-culturels doit leur sacrifier sa recherche de satisfaction immédiate et totale, au profit de satisfactions partielles et retardées que la culture lui offre en substitution. Ainsi, si d'une part la Demande sous la forme des exigences culturelles, creuse pour le sujet la perte (comme dit Freud) ou l'impossibilité (comme dit Lacan) de l'objet, le confrontant alors à l'incontournable d'un manque, la culture d'autre part lui propose sur ce fond de manque

d'autres objets dits précisément de substitution. La satisfaction du besoin se trouve donc problématisée par le fait que son exigence ou sa source est un manque d'origine physiologique alors que l'objet, qui lui est accessible, n'est pas un objet naturel, mais un objet culturel de substitution. L'insatisfaction devient par ce fait première, plus fondamentale que la satisfaction. De par les circonstances qui l'établissent, une telle insatisfaction n'est pas comblable ni contournable. Elle institue un manque radical, que nous dirons symbolique du fait de sa nature culturelle, et auquel aucun objet de la réalité ne saurait convenir. Tel est l'effet de la Demande sur le besoin, d'y creuser cette insatisfaction particulière où vient se lover l'imaginaire du désir. Cette faille introduite dans le besoin va constituer paradoxalement l'être même du sujet comme le rien de ce manque, où l'imaginaire du désir va consumer ce qui, du besoin, était resté en souffrance, du fait de la Demande. Tout ce que le désir pourra imaginer ou fomenter comme objet à poursuivre, ne sera rien en regard tant de ce manque qui le cause, que de l'objet rendu impossible de la jouissance, et que de celui, substitutif, du jeu culturel.

Le désir s'amorce alors comme une folie, déraison et errance, par rapport à une logique du besoin, celle du physiologiste et du discours médical. L'objet qu'il poursuit n'est que la métaphore, symbolisation donc, de ce qui est irrémédiablement perdu pour le sujet humain. D'autre part, cette métaphore de l'impossible, ne relève pas le sujet du rien qui cause l'errance de son mouvement et son inutilité ravissante. Cette passion de l'inutile qui signe désormais ce que Freud appelle le "désir indestructible", ravage de l'intérieur, véritable ver dans le fruit de la raison et de la conscience, tout ce que le moi organise comme projet narcissique d'adaptation ou de développement social.

4. Le malaise, l'insistance d'un hors-sens

Désormais le désir va insister là où le besoin est confronté à la perte de son objet "naturel". L'ordre symbolique de la culture s'impose en effet à l'ordre biologique. Les structures de l'un détournent l'être de la réalisation des

structures de l'autre. Les enjeux de satisfaction et de développement naturels qui ont leur source de l'enracinement biologique de l'être, ne détermineront pas l'histoire de l'individu. Des impératifs culturels et symboliques l'exileront vers d'autres rives, rêves et utopies. Dans ce détournement fondamental qui crée le psychisme comme "malaise" Freud voit un traumatisme originel constitutif de l'humain. C'est le malaise dans la civilisation qui fait de tout projet humain d'avenir, une pure illusion.

De fait, dans l'expérience que Freud ouvre des conséquences de la parole pour l'être humain, le désir qui surgit dans la faille dont l'ordre du langage fissure l'être, ne saurait retrouver ce qui est perdu pour le besoin, soit la jouissance ou la satisfaction non médiatisée. Pourtant cette satisfaction qui s' imagine totale (dans le fantasme) de ne pas passer par l'Autre (la loi ou autrui, peu importe), le désir n'a de cesse que de la supposer. Dans ce sens le désir en tant que tel ne peut être que désir de l'impossible, désir de l'Autre. La folie du désir est son errance, sa quête sans voie ni terme voyage sans destination qui signe à jamais l'exil de l'être. Il introduit ce hors-sens qu'il maintient de tromper indéfiniment le besoin sur ses attentes d'impossibles retrouvailles. Il frappe d'avance tout objet d'un "ce n'est pas ça" qui relance sa quête en maintenant ouverte l'espérance du besoin. Passion inutile mais nécessaire, passion du signifiant, il paye le besoin de mots dans un espace d'imaginaire. Le "ça" ne nourrit pas son homme.

5. Le bonheur n'est pas au programme de la psychanalyse

L'idée du bonheur se soutient d'une idéologie du progrès où une certaine problématique de l'histoire implique une conception du développement. On aurait pu penser que depuis Kant, Hegel, les philosophies de la liberté et les sociologies de l'action, nous étions débarrassés des idéologies du bonheur. Il n'en est rien. Et il n'y a pas que les psychologies sans cesse replâtrées de l'humanisme qui nous réitèrent ces refrains. Si l'illusion du bonheur n'a pas d'avenir dans le cadre de la pratique que Freud invente, cela ne la rend pas caduque pour autant. En effet, la ténacité de l'illusion du bonheur tient à la nécessité même du narcissisme.

Tout ce que suppose l'idéologie d'un bonheur individuel soutient le narcissisme dans sa fonction primordiale de préserver le sujet humain du vide central de son être. Ce qu'une cure analytique conduite à son terme révèle de ce qu'il en est du sujet, c'est que l'errance du désir qui rend ses passions inutiles, l'arrime à un point de fixation de nature purement fantasmatique. En deça et au-delà de l'insatisfaction radicale du besoin qu'aucune consommation n'éteint, l'être du sujet se réduit à cette passion inutile du signifiant autour d'un centre vertigineux, objet impossible présentifié et/ou mis en scène dans le fantasme. Ce à quoi l'expérience analytique nous confronte depuis Jacques Lacan, ce n'est pas seulement la radicale impossibilité de la satisfaction, ou la limite et l'impasse de la castration, cette butée incontournable et irréductible que Freud indique comme l'indépassable de toute analyse, mais encore le vide sur lequel la traversée du fantasme ouvre l'être du sujet. Aussi, interrogeant cette limite de notre expérience, où nous aspire la levée de l'écran que le fantasme offre au moi constitué en objet pour l'Autre, Lacan avance le concept d'un "désêtre" du sujet. L'objet, désignant dans le fantasme la place du sujet dans son rapport à l'Autre, lui enlève toute consistance autre que de supposition, donc imaginaire.

La structure du fantasme dans l'expérience de la cure noue le narcissisme où le moi se représente comme un et aimable, à ce qui dans l'Autre est requis comme Idéal d'identification pour fonder le moi. Dans la relation à l'Autre, (par exemple, dans la relation de l'enfant à la mère), le sujet ne peut que supposer, faire l'hypothèse de sa position à partir de ce qu'il peut calculer de la position de l'Autre. De la même façon dans le jeu, la position de chaque partenaire se calcule sur la base de l'hypothèse de celle de l'autre. De même, c'est du lieu de l'autre, de l'interlocuteur, que se décide le sens de la parole du sujet. Ainsi, la position de l'Autre est sur-déterminante dans le repérage de la subjectivité. Celle-ci donc ne se saisit que d'un calcul et sur la base d'une hypothèse. Elle ne se soutient d'aucun être sauf à le concevoir comme hypothético-déductif et essentiellement changeant, au delà de la dynamique et des stratégies des rapports à l'Autre donc à la limite purement métaphorique et/ou fictif. Le vide qui fait fond à l'hypothèse à partir de quoi le sujet est calculable comme une position et non point comme un être, est

ce qui exige la balise de cette idéalisation où le moi s'imagine comme objet de l'Autre. Objet satisfaisant, bien sûr, narcissisme oblige! Comment le moi arrive-t-il à méconnaître l'expérience cent fois répétée que nul objet ne saurait satisfaire la demande de l'Autre, et à se maintenir dans l'illusion? La réponse à cette question nous écarte de notre propos, mais la question elle-même ne saurait être négligée, pour ce qu'elle peut nous donner à penser des avatars de tous les projets de développement et de perfectionnement du moi, autant que de ses vœux de bonheur. Nous pouvons du moins suggérer en guise de réponse provisoire et partielle, que la tromperie de l'amour tient son économie narcissique de retarder le moment incontournable où le sujet fait face plus à son inconsistance qu'à son insuffisance à répondre à la demande de l'Autre. Après tout, le "pas d'Autre à satisfaire" qui signe pour chacun l'abandon de l'illusion, ne s'impose que dans cette "passe" qui s'effectue au terme d'une analyse par la rupture du fantasme, où le sujet est confronté à ce que Lacan désigne comme l'objet (a), ce peu d'être que lui concède le signifiant. Point d'affolement et de dépression où le sujet est frappé de dépossession de soi et fait l'épreuve de sa propre perte.

Rien dans de telles perspectives, ne nous autorise à envisager un quelconque progrès du moi ou de la conscience vers un bonheur qui signerait l'aboutissement d'un développement. Le moi se construit sur la base d'une hypothèse où il s'agit pour le sujet de se repérer à partir de l'Autre, rien là ne s'offre à un quelconque développement. De plus, ce que l'expérience de la cure impose à la pratique va au-delà de cette mince parade que le moi offre au vide où le sujet est projeté.

6. Du peu de sens au peu d'être

Au delà des fragilités et des nécessités du narcissisme, l'expérience freudienne ne conduit pas vers les vertes prairies du bonheur. Elle ne nous guide pas sur les chemins du progrès mais bien dans les dédales labyrinthiques de régressions de plus en plus profondes et désorganisatrices. Le champ clos dont nous détourne l'enjeu du narcissisme et des identifications primaires et amoureuses, est celui de la pulsion de mort, ou de la pulsion tout court, prise dans sa

radicalité. Ce qui se profile alors n'a pas de nom, ni aucun lit tracé dans le fleuve du sens. Au plus profond des amours et des dons s'annonce ce que d'avance ils cachent, nient et cherchent en vain à tromper. Là, les relents heideggeriens d'un "être-pour-la-mort" ne traduisent rien de ce qui dans l'expérience de ce niveau pré-objectal, justifie ce concept du "dés-être". Comme si la vie se révélait brusquement n'être après tout qu'un pâle divertissement de la mort. L'enivrement se prendrait alors bien plus à la "pureté du non-être", là où le sens ne fait qu'ouvrir à la fascinante horreur du vide. Sur quoi le psychotique prendrait-il donc appui pour revenir de là, et pour quel espoir vain!

Nulle promesse, nulle histoire ne peuvent s'avérer croyables à partir de ce qui alors se donne à l'expérience. Freud a buté là au fond du malaise, à la limite du croyable pour lui: l'irréductible de la castration aux confins de la pulsion de mort. A suivre Freud, on peut s'en tenir là, à ce seuil où le désir est fondé sur l'impossibilité qui marque sa quête irrépressible. C'est déjà beaucoup. Le fantasme livre la structuration métonymique où le jeu du signifiant soutient indéfiniment la relance du désir, la répétition de ses avatars et le peu de sens de sa quête. L'expérience avec Lacan se poursuit et va plus loin. Ce qui, hors de la pratique, est le plus retenu de l'avancée lacanienne, sans doute du fait même de ce qui était en cause dans les luttes intestines de l'ex-Ecole Freudienne de Paris, c'est le Lacan du Signifiant. La thèse de l'inconscient structuré comme un langage, et de la surdétermination du Symbolique, a permis à toute une génération d'analystes de se distancer de la psychanalyse officielle enlisée dans l'adaptation sociale du moi et son renforcement, dans une problématique de conflit entre pulsions individuelles et idéal socio-culturel. Cette époque enthousiaste d'un retour à Freud, sous la direction de Lacan, a par ailleurs accrédité l'illusion d'une subversion de l'ordre social grâce aux pratiques du désir. Là où Freud avait entrevu et posé le "malaise" comme indépassable pouvaient se glisser sous les modes du freudo-marxisme, de l'antipsychiatrie, de l'a-socialité de l'analyse, etc... toutes les formes possibles d'avenir pour l'illusion.

C'était, subrepticement, le retour du sens. Mais ce que la pratique mise en valeur par Lacan introduit n'autorise pas ces consolidations. La passion du signifiant, à soutenir l'errance

du désir ne l'écarte pas de ce point de bascule, mais l'homme fascinant, où le sujet se perd dans l'effraction du fantasme, confronté au hors-sens et au rien dont se soutient le peu d'être qu'il s'imagine. Cette bascule dans le vide de son être, dont on voudrait faire de l'horreur le privilège du psychotique, le fantasme en préserve le sujet autant qu'il l'y conduit. A maintenir vivante et prégnante la passion du signifiant, l'analyse ne ferait guère plus que retarder l'échéance. L'objet que le fantasme présentifie ne représente rien, alors même qu'il fonde l'unité illusoire du moi. La traversée du fantasme, que Lacan met au principe d'une fin d'analyse, livre au sujet le peu de consistance à quoi il s'attachait pour fonder sa certitude.

7. L'exigence d'une éthique sans espoir

Ce virage d'un pas de sens en un peu d'être, ne promet au sujet aucun développement ni articulation de sa personne à une histoire sociale qui se fait sans lui. On peut, bien sûr, à partir des concepts que la psychanalyse promet tenter une réflexion ou construire des idéologies de la réconciliation ou de l'adaptation du pulsionnel et du culturel. Cela s'est fait, cela se fera encore. Il s'agit là d'un processus bien normal de récupération d'un discours pour y éliminer ce qu'il peut véhiculer de corrosif. Ce genre d'entreprise est aussi bien interne qu'externe au champ même de la pratique de la psychanalyse. La psychanalyse devient alors le lieu d'espoir et de promesses de bien-être ou même du bonheur. La persistance du concept médical de guérison à l'intérieur même de la pratique de l'analyse montre assez la difficulté qu'il y a, aussi pour les praticiens de l'analyse, à supporter les exigences radicales de leur pratique.

Par contre ce à quoi nous renvoie la pratique freudienne, telle qu'elle a été restituée et rénovée par J. Lacan, c'est plutôt au fait que la régression engagée pour le sujet dans l'analyse n'est contrebalancée ni par une synthèse subséquente, ni par aucun progrès ultérieur sur les bases d'un acquis. En effet, l'analyse loin d'être un acquis, se présente plutôt pour le sujet comme un lieu pour se perdre. La cure l'entraîne

au plus près de ce qu'il ne pourra que reconnaître comme son inconsistance propre de sujet. L'expérience sur ce point nous renvoie nettement à ce qu'il a longtemps été convenu d'appeler le pessimisme de Freud. Mais c'est là un jugement de l'humanisme dont l'analyse n'a que faire, si on s'en tient aux exigences du terme où sa pratique nous entraîne.

L'acculturation certes, qui soutient l'entreprise humaniste de la civilisation et qui à sa racine produit le trauma fondateur de la subjectivité, requiert du sujet une soumission à l'idéal. Ce grand détournement des objectifs de satisfaction vers les rives du Symbolique installe les conditions de réussite de la civilisation et non des enjeux d'une histoire ni d'un bonheur subjectifs. L'être poursuit alors des fins de civilisation étrangères à ce qu'il pourrait même rêver comme projet personnel. Ici la ruse de la Raison est surdéterminante, tout ce qui pourrait se penser comme projet et objectif subjectif, n'est que modalité de la dénégation de cette surdétermination.

Et puis quoi, désormais?

Telle est la question à quoi la pratique de la cure confronte à la fois l'analyste et l'analysant qui s'est risqué au terme de cette régression. Et à cette question l'analyse en tant que pratique n'offre aucune réponse, ni voie de réponse. Tout au plus l'un comme l'autre, l'analyste et l'analysant peuvent-ils se référer encore une fois, à une exigence centrale qui s'est fait jour au long de cette pratique singulière, celle d'une éthique sans espoir. Ici pourtant l'idéologie, toujours au service du gommage de la peste freudienne est de nouveau à pied d'oeuvre. Ce que la pratique nous suggère là comme éthique sans espoir ni promesse, c'est une politique du provisoire. Rien ne vaut en effet, qui puisse s'offrir à prendre la place vidée par la perte. Il n'y a pas d'histoire du sujet, il n'y a que l'histoire de la défection du moi à travers les avatars de la répétition. Ce qui aura été reconstruit là, ne remplace rien. Et tout ce qui pourrait se construire sera marqué au coin de ce rire qui fait la seule consistance d'une existence peut-être esthétique, certainement clownesque. De toute façon cela ne sera que provision nécessaire ... mais inutile.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ces positions réfèrent implicitement ou explicitement à un certain nombre et de textes de Freud et Lacan dont nous tenons à indiquer quelques uns des plus importants.

FREUD, Sigmund. "Esquisse d'une psychologie scientifique", in La naissance de la psychanalyse, Paris, PUF, 1956 (1895).

FREUD, Sigmund. "La création littéraire et le rêve éveillé", in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1933 (1908).

FREUD, Sigmund. Totem et Tabou, Paris, Payot, 1947 (1912).

FREUD, Sigmund. "Le refoulement, L'inconscient", in Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1952 (1915).

FREUD, Sigmund. "L'inquiétante étrangeté", in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1933 (1919).

FREUD, Sigmund. "Au-delà du principe du plaisir", in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Payot, 1951 (1920).

FREUD, Sigmund. "Psychologie collective et analyse du moi", in Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1951 (1921).

FREUD, Sigmund. L'avenir d'une illusion, Paris, PUF, 1971 (1927).

FREUD, Sigmund. Malaise dans la civilisation, Paris, PUF, 1971 (1930).

- FREUD, Sigmund. Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard, 1948 (1939).
- LACAN, Jacques, Le séminaire III, Les psychoses, Paris, Seuil, 1981 (1956).
- LACAN, Jacques, Le séminaire VI, L'éthique de la psychanalyse, inédit. (1960).
- LACAN, Jacques, Ecrits, Paris, Seuil. (1966).
- LACAN, Jacques, Au-delà du "Principe de réalité", p. 73.
- LACAN, Jacques, Propos sur la causalité psychique, p. 151.
- LACAN, Jacques, Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, p. 237.
- LACAN, Jacques, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien, p. 793.

DE L'ANALOGIE EN SCIENCE

Jacques DAIGNEAULT

INTRODUCTION

Je ne suis pas psychanalyste ou philosophe armé en psychanalyse, ni économiste ou anthropologue versé dans les questions économiques. Je ne peux donc apprécier la valeur ni de ceci ni de cela qui est impliqué dans l'ouvrage de Marc Bénitah¹. J'ai pourtant accepté - et sans gêne - de venir parler de cet ouvrage. De là conclure que j'aime bien parler de ce que je ne connais pas, la conséquence est bonne. Car il y va de mon domaine - la pédagogie - d'assumer humblement pareil risque. Pour autant, bien sûr, qu'on l'entende d'une certaine manière - et d'une certaine manière seulement: la pédagogie consiste dans le fait de raconter des histoires; mais encore: la narration crée un effet d'indécidabilité quant au statut du narré. Là-dessus, je reviendrai à la toute fin de mon commentaire.

Mais d'abord, pourquoi cette mise en garde? Bien sûr parce qu'il convient, d'entrée de jeu, d'indiquer le lieu d'où l'on parle. Si l'on comprend que c'est du point de vue d'une pédagogie que j'aborderai l'ouvrage de Bénitah, on aura tout

compris. Et d'abord qu'on ne saurait être aussi précautionneux sans prendre un risque, celui de recharger la rumeur: les pédagogues, décidément, ne sont bons qu'à raconter des histoires. Mais encore, y a-t-il une marge - quelque part dans le périmètre de la rumeur - qui fournisse à mes précautions un support, disons, plus convenable? Qui sait lire un cliché de rhétorique aura vite compris que la pédagogie n'a de sens que suivie par une réponse affirmative. Oui, une marge conduit de la rumeur à l'ouvrage de Bénéta. Etant à mes yeux dénué de valeur scientifique et poétique au sens strict, "Besoins économiques et pouvoir" mérite d'être apprécié au plan de sa valeur pédagogique et pratique.

Trois termes, ici, invitent déjà à la discussion, soient les termes "scientifique (ou théorique)", "poétique" et "pratique" qui constituent en quelque sorte les trois grands domaines d'application du discours. Rigueur exige, ici, que soient définis ces termes. Mais... pas de chance! A titre de pédagogue, je ne me reconnais pas la compétence de définir les domaines scientifique et poétique. Quant au troisième, le pratique, je m'estime suffisamment patenté en pédagogie pour savoir, exactement: il n'y a pas d'intérêt - pratique s'entend - à le définir autrement que d'un point de vue strictement pragmatique. Autant dire, alors, que je ne peux fournir de définition au sens strict. Mais là n'est pas l'essentiel... si l'on consent aux limites de quelques effets pratiques.

Et d'abord ceux qui m'incitent à saisir le sens de ce qu'est une analogie. Car il en est bien question dans l'ouvrage de Bénéta. L'isomorphisme qu'il annonce entre les domaines psychanalytique et économique n'est appréciable que sous l'éclairage apporté par de multiples analogies. Par exemple, les trois instances du ça, du moi et du surmoi sont au développement de la personne ce que les instances des besoins économiques et du pouvoir sont au développement économique: un certain déséquilibre entre les trois instances de la personnalité est au phénomène de la névrose individuelle ce qu'un certain déséquilibre entre les instances économiques est au sous-développement macro-économique. Et pour être plus conforme à la pensée de l'auteur, je compléterais la dernière analogie avec la suivante, qui est implicite: la névrose individuelle est à la névrose macro-économique ce que la réalité est à l'artifice².

Car l'auteur insiste sur ce fait: le sous-développement économique ne peut être compris comme névrose qu'à titre de névrose artificielle³ (résultant en quelque sorte d'une "névrotisation" patentée). Dans cette même ligne de pensée on trouvera cette autre analogie: l'Oedipe réussi est au développement individuel ce que la révolution industrielle est au développement macro-économique. Et encore une autre - toujours implicite quant à sa formulation analogique - à laquelle l'auteur ajoute un bémol: L'Oedipe réussi est à la révolution industrielle ce que la norme est à l'impérialisme. Car l'auteur insiste⁴: les acquis de la révolution industrielle ne peuvent constituer un modèle pour les sociétés du Tiers-monde. Puis je continue. La menace de castration et la sublimation par intégration du surmoi sont au passage du principe de plaisir au principe de réalité, ce que le déséquilibre écologique de l'économie féodale et l'intégration d'une nouvelle élite sont au passage de la logique de la consommation à la logique de la production.

Cette dernière analogie est probablement le coeur de l'ouvrage; l'auteur y puise des arguments d'une grave conséquence pour l'analyse du développement économique. En particulier celui de l'importance prépondérante qu'il accorde à la contrainte dans le développement économique. Et pour cette raison, d'abord, qu'il s'appuie sur l'importance que revêt la contrainte - en particulier la menace de castration - dans le développement de la personnalité. Et cela à la lumière de la lecture qu'il propose de la psychanalyse.

Mais comment l'auteur entend-il fonder la pertinence de ces multiples analogies? En s'appuyant sur le concept d'isomorphie, l'auteur part à la recherche d'homologies entre la psychanalyse et le développement économique. Mais l'isomorphisme qu'il entend démontrer - et cela à mon sens est essentiel - dépend lui-même de la valeur d'une analogie, la suivante: le développement psychanalytique est au développement économique ce que, dans les limites de la fonction exponentielle, un groupe E de nombres munis de la propriété d'addition est à un groupe E de nombre munis de la propriété de multiplication; ou ce que, dans les limites de la fonction logarithmique, un groupe E de nombre munis de la propriété de multiplication est un groupe E de nombre munis de la propriété d'addition (en fait l'inverse de l'autre)⁵. Mais dans la thèse, cette analogie (celle du

rapport entre les rapports psychanalyse/économique d'une part et groupes E/E d'autre part) n'est jamais vraiment discutée. L'auteur entend pourtant montrer, sinon démontrer - par cette référence de l'isomorphisme appelé par les fonctions exponentielle et logarithmique - qu'il est possible d'établir des similitudes entre des domaines apparemment très éloignés l'un de l'autre, comme le sont la psychanalyse et l'économique. Cette référence au concept d'isomorphie en mathématique ne constitue cependant qu'une métaphore. Sa valeur didactique (à ne pas confondre avec sa valeur pédagogique⁶) est certes appréciable, mais sa valeur scientifique, à mes yeux, est à peu près nulle.

Je n'entends pas démontrer cela. Car mon propos est ailleurs. L'ouvrage de Bénitah de même que cette rencontre sur le plaisir et la contrainte ne sont que des prétextes m'invitant à réfléchir sur la valeur de l'analogie, et particulièrement de l'analogie pédagogique. On lira donc une discussion sur la notion d'analogie. Je terminerai sur une note concernant l'ouvrage de Bénitah, le plaisir et la contrainte dans la géographie de l'analogie.

1. L'analogie⁷

La notion d'analogie s'inscrit dans deux problématiques. Et celles-ci sont apparemment très différentes. Une première concerne les rapports entre communications digitale et analogique⁸ et une seconde, la similitude de rapports entre un terme connu et un terme inconnu ($a/b \cong c/d$). Examinons d'abord la seconde. La forme de l'exposé, quelque part, nous indiquera le sens de la première.

Les nombreuses analogies implicites ou explicites qu'on trouve dans "Besoins économiques et pouvoir" répondent bien à la définition d'une similitude de rapports. Mais toutes les analogies ne contribuent pas nécessairement au développement de l'activité intellectuelle. C'est plutôt l'inverse; les exemples d'analogies sur-simplificatrices ne manquent pas dans l'univers du bon sens et du sens commun. On n'a pas manqué, déjà, d'associer le raisonnement par analogie à une certaine métaphysique de la représentation tout à fait contraire à

l'esprit scientifique⁹. Il serait par ailleurs facile de montrer jusqu'à quel point l'usage abusif de l'analogie contribue à refouler la pensée éducative dans l'univers du bon sens et du sens commun¹⁰. Quel est donc l'intérêt de reprendre, ici, la discussion sur les analogies? La réponse est simple. Toute analogie n'est pas nécessairement de sens commun. Dans une thèse récente, De Coster¹¹ propose une classification des analogies suivant qu'elles sont discursives, méthodologiques ou théoriques.

L'analogie discursive - de loin la plus fréquente - est une façon d'exprimer sa pensée en dehors de la présumée transparence du canal informationnel du langage. Et cela pour des raisons conceptuelles, didactiques ou rhétoriques. Conceptuelle, l'analogie vise à pallier une pauvreté du vocabulaire. L'expression "sous-développement" est d'ailleurs fort éloquente. De Coster cite en exemple les concepts d'"onde sonore" et de "refoulement". Didactique, l'analogie permet d'expliquer en des termes familiers et imagés des discours abstraits et difficiles. Elle emprunte également la forme de la parabole ou de l'allégorie servant à illustrer un propos d'ordre moral. Dans le prolongement de celle-ci, elle traduit sous une forme rhétorique un objectif d'ordre émotionnel. Par exemple: l'opinion est à la vérité ce que le beurre de "peanut" est à l'hostie. Ces trois fonctions de l'analogie discursive ne sont guère vantées par De Coster. Elles peuvent, à l'occasion, s'avérer utiles. Mais on ne doit les utiliser qu'avec discernement. Car autrement, elles embarrassent et limitent la pensée plutôt que de l'assister.

A un deuxième niveau, on trouve les analogies méthodologiques. Ce sont des emprunts à d'autres disciplines. Ceux-ci vont cependant plus loin que la seule appropriation d'un concept; ils ont une valeur heuristique indéniable. En simulant une situation, un fait, un événement qu'on suppose analogues à ceux qu'on cherche à décrire ou à expliquer, les analogies dépannent, à l'occasion, au plan méthodologique. C'est le recours à la question: "Et si on essayait pour voir...?" De Coster cite en exemple les travaux de la cybernétique. L'analogie que propose Piaget¹² entre les structures mères des Bourbaki et le développement intellectuel constitue un bel exemple. De Coster introduit même le concept d'isomorphisme - au sens du Boudon - afin de caractériser le niveau de

l'analogie méthodologique: l'utilisation commune par plusieurs disciplines de paradigmes identiques¹³.

A lire le projet de Bénitah, on a vite l'impression que le rapprochement qu'il tente de réaliser entre psychanalyse et économique constitue une analogie de cette sorte. La psychanalyse constituerait pour l'économique un modèle heuristique. L'intuition, par elle-même, n'est pas sans intérêt. Mais la question est précisément de savoir si l'analogie signifiant que la psychanalyse est à l'économique ce que, par exemple, le structuralisme des Bourbaki est à la psychologie génétique de Piaget, si cette analogie, dis-je, constitue une analogie discursive ou méthodologique. Encore une fois, c'est l'isomorphisme - au sens de Bénitah ou de Boudon, peu importe - qui doit garantir le passage du discursif au méthodologique, de la métaphore à un minimum de "scientificité". Mais au risque de me répéter, ce que Bénitah doit démontrer - et qu'il ne fait pas - c'est qu'il existe bel et bien un isomorphisme entre sa définition de l'isomorphisme et les rapports entre psychanalyse et économique. En l'absence d'une telle démonstration l'isomorphisme prétendu entre la psychanalyse et l'économique ne peut être qu'une métaphore, exactement: métaphore de l'isomorphisme.

On trouve chez De Coster une troisième niveau, celui de l'analogie théorique. Celle-ci permet, à travers la construction systématique de modèles, de montrer la parenté réelle entre deux systèmes. De Coster cite en exemple les entreprises sociologiques de Panofsky, de Goldman et de Weber. Dans le prolongement de la discussion de ce troisième niveau, De Coster présente la notion d'"homologie structurale". Après avoir montré qu'elle n'était qu'un cas particulier de l'analogie, il en fait en quelque sorte l'expression d'une analogie conceptuelle très rigoureuse et du plus haut niveau de l'analogie théorique, celui d'une parenté structurale entre deux choses. L'étude qu'il consacre à "Gothic Architecture and Scholastic" de Panofsky est un exemple plutôt convaincant. A part quelques glissements, comme la quasi-identité présumée entre le principe de plaisir et la loi du moindre effort (parenté des structures de contrainte dans les modèles psychanalytiques et économiques), l'ouvrage de Bénitah n'a pas trop de prétention de ce côté-là.

Mais De Coster n'a pas proposé cette classification sans avoir fait au préalable l'examen d'autres classifications. De fait, elles sont peu nombreuses. Et la seule, peut-être, qui soit aussi complète que celle-là est de R. Brown¹⁴. Dans "A Poetic for Sociology", Brown défend une autre thèse que celle de De Coster. Alors que celui-ci cherche à déterminer un usage scientifique de l'analogie, celui-là cherche à montrer que toutes les théories en sciences humaines, en particulier en sociologie, s'appuient sur une métaphore. Cette dernière est également de trois ordres. D'abord la métaphore au sens strict qui vise essentiellement à illustrer un propos. Ensuite la métaphore comme modèle analogique (par exemple le corps social) ou comme modèle iconique (les modèles mathématiques). Enfin la "root metaphor" dont l'exemple par excellence se trouve dans la notion de paradigme chez Kuhn.

Du rapport entre ces deux thèses on questionnera d'abord la légitimité de ce glissement qui va du terme "analogie" au terme "métaphore". De Coster nous rassure: toute métaphore, selon l'expression de Perelman¹⁵, est une analogie elliptique. Ces deux termes sont donc équivalents quant aux fonctions qu'ils remplissent. Seule change la forme de l'expression, pas le contenu sémantique. Toute métaphore est explicitable dans les termes d'une analogie, et inversement. Du rapport, également, entre ces deux thèses, on ajoutera ceci: De Coster et Brown proposent en fait des voies complémentaires. De Coster ne rend donc pas justice à Brown en y ramenant toute forme de représentation. Cette vidange de sens ne m'apparaît pas du tout évidente. Prétendre réduire toute représentation à une expression métaphorique c'est dire simplement que tout projet de représenter quelque chose ne réussit qu'à cette condition de s'appuyer sur une métaphore. De Coster n'est visiblement agacé qu'en vertu de l'écart problématique qui est alors creusé entre son projet de scientificité et celui de véritable poésie de la sociologie telle que préconisée par Brown. Je suis plutôt séduit par les deux voies. Car l'une et l'autre indiquent une volonté ferme de lutter contre les préjugés et les clichés de toutes sortes. Les deux projets confirment en fait la complicité de l'art et de la science à lutter contre l'univers "intellectuel" du bon sens et du sens commun. Et les deux projets montrent en quoi la science et l'art peuvent trouver dans l'analogie un allié de taille. Mais

comment l'ouvrage de Bénitah sert-il cette cause? A la lumière des quelques remarques précédentes concernant la prétention d'isomorphisme qu'on trouve chez Bénitah - remarques dont la valeur, je le répète, est plutôt pratique que théorique - on aura compris que dans les limites du développement méthodologique suivi par Bénitah, le projet d'un isomorphisme entre la psychanalyse et l'économie n'est pas scientifique au sens strict. Alors que vaut le projet au plan poétique? Ici, peu de chose à dire. Quoique généralement bien écrit, l'ouvrage de Bénitah ne sert quand même pas la fonction d'expression du langage, ni au sens d'une subversion de la fonction de signification par la fonction de désignation¹⁶ - au sens d'une hésitation prolongée entre le son et le sens résultant d'une opacification du signifiant - ni au sens d'un excès du sens résultant de la circulation du "nonsense"¹⁷. Ses métaphores ne possèdent pas non plus la puissance évocatrice des images nucléaires ou explosives de la poésie surréaliste. On y trouvera au mieux quelques formules bien tournées. Et c'est tant mieux, se dit probablement l'auteur, car le projet en est un de scientificité. Mais en cela, je crois, qu'il a échoué. Que reste-t-il? Sans doute une valeur didactique, sinon pédagogique. Reste à savoir ce que c'est. Là-dessus De Coster et Brown sont muets, ou presque; ils en disent si peu - et ils le disent si mal - qu'ils auraient mieux fait de se taire. L'un et l'autre confirment la rumeur plongeant l'éducation au plus bas niveau de la réflexion. Car de façon plus ou moins explicite, ni l'un ni l'autre n'échappent au préjugé d'une double réduction: de la problématique éducative à la transmission de valeurs, et de la problématique de l'Instruction à la transmission de connaissances¹⁸. La notion d'analogie didactique de De Coster cache mal un sarcasme à l'endroit de l'éducation; j'y reconnais volontiers l'analogie du bons sens¹⁹. Quant à la notion de métaphore au sens strict, Brown la définit dans les termes mêmes où j'ai défini ailleurs²⁰ les analogies de sens commun. Il est vrai qu'on ne peut leur en vouloir de répéter des préjugés tenaces dont ils ne sont aucunement responsables. Mais cet autre témoignage, de l'indifférence avec laquelle on traite l'éducation, appelle encore plus d'efforts dans la lutte qui s'engage pour un minimum de rigueur intellectuelle en éducation. Je suis trop fermement convaincu de la pertinence de l'analogie et de la rigueur intellectuelle en éducation pour ne pas, à mon tour, proposer une classification des analogies dont l'éducation pourrait tirer quelques avantages.

Je propose en fait deux choses. Une classification dans laquelle on va nécessairement trouver une catégorie propre au domaine de l'éducation, et quelques exemples suggérant un sens aux principales catégories de la classification. Celle-ci est simple. Elle comporte cinq catégories. En plus de combler une carence, celle d'analogies rigoureuses appartenant spécifiquement au domaine de l'éducation, les quatre premières recouvrent chacun des items de la classification de De Coster et de Brown. La cinquième catégorie n'est qu'une place assignée aux résidus des quatre autres. Je propose donc ceci: 1- les analogies de bon sens et de sens commun 2- les analogies scientifiques (ou modèles théoriques) 3- les analogies artistiques (ou métaphores poétiques) 4- les analogies pédagogiques 5- les analogies manquées.

Afin d'éprouver la pertinence de cette classification et de préciser le sens des catégories qui s'y trouvent, proposons quelques exemples simples (de sens commun quoi!).

1.1 L'analogie de sens commun

Soit le rapprochement entre Bach, le musicien, et Godel, le mathématicien. L'analogie de sens commun est assez simple à voir. Le simple fait de rapprocher ces deux grands créateurs, sans autre commentaire, suggère d'innombrables analogies de sens commun: Bach est à la musique ce que Godel est aux mathématiques, le contrepoint croisé des fugues de Bach est analogue au double sens contradictoire du théorème de Godel sur l'indécidabilité, etc. On devine assez vite l'inanité de tels jeux qui non seulement ne nous apprennent rien de substantiel sur Bach ou sur Godel, mais n'offrent aucune intensité poétique. La seule chose qui soit claire - qui relève du sens commun - et qui sauve pareille analogie de l'échec (de l'analogie manquée), c'est que cette analogie marque très bien l'importance des deux hommes; qui connaîtrait le musicien mais ne connaîtrait pas le mathématicien apprendrait, par cette analogie, l'importance de Godel (apprentissage de sens commun, il va s'en dire!).

1.2 L'analogie scientifique

Essayons le même rapprochement du côté de l'analogie scientifique. On pourrait par exemple imaginer qu'il soit possible de formaliser "l'Art de la Fugue". On pourrait alors essayer de construire un modèle mathématique pouvant rendre compte des relations, des fonctions, voire même des isomorphismes entre les oeuvres de Bach et de Godel. Il s'agit là bien sûr d'un cas tout à fait hypothétique, voire même farfelu et impossible (une belle analogie manquée!). Cet exemple suggère néanmoins la différence de sens qui doit s'établir entre une analogie de bon sens et de sens commun et une analogie scientifique. En restant toujours dans le domaine de la musique et des mathématiques, on trouve un bel exemple d'analogie scientifique dans la façon dont le physicien américain Fry²¹ a pu vérifier son hypothèse sur la manière dont le fond d'un violon réagissait aux vibrations transmises par l'archet. Après avoir vérifié lui-même les différentes théories existant sur le sujet - toutes des théories animées soit par l'hypothèse de vibrations transmises par sympathie (chaque fond de violon ayant un registre de vibrations bien à lui) soit par l'hypothèse d'une "conduction" "via l'âme du violon" - Fry est arrivé à la conclusion qu'aucune de ces théories n'était satisfaisante. C'est alors qu'il eût l'idée d'un premier rapprochement analogique entre ce que les luthiers appellent la voix d'un violon (ce que tout luthier aimerait bien contrôler à la manière des Stradivarius) et la voix humaine. Cette analogie lui suggérait que l'essentiel de la qualité sonore d'un instrument devait consister dans la façon dont les battements étaient organisés à l'intérieur de la caisse de résonance (l'analogie avec le chant de la voix humaine consiste dans l'importance de la respiration). Afin de vérifier son hypothèse, il imagina que le dos du violon devait avoir un comportement analogue à celui d'une trampoline. Il entreprit donc des expériences sur des trampolines et put ainsi observer et noter l'essentiel de ce qui lui servit par la suite à construire son modèle théorique. Puis il expérimenta son modèle en travaillant lui-même sur un certain nombre de violons. De Coster qualifierait les deux premières analogies de la genèse du modèle de Fry, (la voix humaine et la trampoline), respectivement, d'analogie conceptuelle et d'analogie méthodologique. Quant à Brown, il verrait dans le modèle iconique. Quant à

moi, j'appelle "analogie scientifique" toute analogie qui contribue à la genèse d'un modèle scientifique.

1.3 L'analogie artistique

Allons voir maintenant du côté de l'analogie artistique. Il s'agit, en fait, d'une catégorie regroupant toutes les métaphores poétiques. Et si l'on en croit André Breton²², l'illumination poétique résulte du rapprochement d'objets, d'événements, de réalités, sans rapport les uns avec les autres. Plus grande est la distance entre les choses rapprochées, plus intense et plus riche est la métaphore poétique. En poursuivant toujours dans la même veine - celle des rapports entre la musique et les mathématiques - il devient très vite évident que la couleur des pantalons de Godel, au moment où il a écrit la lettre "G" de son théorème, n'est pas sans rapport - loin de là - avec l'épaisseur du papier sur lequel Bach écrivait des lettres à sa mère. Gageons d'ailleurs que Bach et Godel sont morts seuls, "accompagnés à la fosse commune par un chien et des fantômes" dirait Ferré²³. Enfin, peu importe, tout le monde s'en fout; la nécropole scolaire n'est quand même pas le lieu de prédilection du sens. Comme des vampires dont le miroir ne réfléchit plus l'image, ou plutôt comme des imbéciles qui, craignant d'avoir été mordus, n'osent plus se regarder dans la glace de peur que leur image n'y soit plus réfléchie, bon nombre d'enseignants voire de présumés spécialistes de l'éducation n'écoutent jamais Bach et ne liront jamais Godel; ils ont la chienne de ne pas être en mesure de réfléchir ce que pourraient leur inspirer ces oeuvres. La désuétude, l'hermétisme et l'ennui deviennent alors un alibi, un refrain - le leur - dont ils ne tireront jamais un seul argument musical; on connaît la chanson. "Go and rock again!"

1.4 L'analogie pédagogique

Enfin, reste l'analogie pédagogique. Je n'ai, ici, aucune prétention à la définir au sens strict. Car il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un concept; il s'agit plutôt d'une idée devant laquelle l'entendement risque de s'épuiser à chercher obstinément des moyens de l'enfermer dans un

concept, et de la réduire aux propriétés connaissables de ce concept. Devant une idée, il faut plutôt s'orienter du côté des hypothèses à forte capacité discriminante²⁴, cueillir des portions de sens au voisinage de cette hypothèse et fournir des exemples. C'est d'ailleurs ce que font les poètes qui entreprennent de commenter leur oeuvre: le commentaire n'est que le prolongement (pédagogique?) de l'oeuvre²⁵. Les poètes ne définissent pas la poésie, ils la font; et leur oeuvre défie toute prétention à la définir. Quand Valéry écrit que la poésie est une hésitation prolongée entre le son et le sens, il ne livre pas une connaissance, mais étonne et donne à penser. L'analogie pédagogique s'ouvre au monde de la définition de façon analogue (analogie pédagogique) à la poésie; il y va de son essence même de suggérer plutôt que de définir, de créer plutôt que de définir, de créer plutôt que de détruire. L'analogie pédagogique n'est possible que dans une rhétorique du second ordre²⁶. Sa fonction est de donner à jouir à propos de la connaissance; il ne lui revient pas, et d'aucune manière, de donner ou de transmettre la connaissance.

Mais dire que l'analogie pédagogique se définit de façon analogue à la poésie, c'est également proposer une analogie qui soit elle-même analogue à la façon dont les scientifiques - afin d'échapper à la censure exercée par une autorité qui refuserait de reconnaître la scientificité de leur travail - s'inscrivent, par leur effort d'argumentation, dans une rhétorique du second ordre. Cette argumentation n'est pas de type scientifique²⁷ mais contribue cependant à faire reconnaître comme scientifique le travail que l'argumentation prend pour objet. C'est exactement le type de démarche que je propose de suivre à propos de l'analogie pédagogique; mais par analogie seulement, car ce texte n'a pas la prétention d'être scientifique, mais pédagogique. J'essaie donc de répondre implicitement à la question suivante: à quelle condition la pédagogie peut-elle être rigoureuse? La stratégie de recherche empruntée passe par cette autre question: existe-t-il une rigueur spécifiquement pédagogique dont l'appréciation ne peut relever ni de la science ni de l'art? A cette question, je réponds oui: la rigueur d'une analogie pédagogique n'est appréciable que d'après quelques paramètres d'ordre strictement pédagogique; et dans une rhétorique du second ordre.

Voici donc mon hypothèse. Les analogies pédagogiques sont des analogies à propos desquelles on ne peut parler que par analogie pédagogique. Cette suui-référence implique cependant une épaisseur dans laquelle se glisse un discours secret, silencieux, dont les mots qui l'entourent - bien que dénués de signification par rapport au sens de ce discours - constituent la condition "sine qua non" de la présence de ce discours. En d'autres termes, l'entreprise de dire ce que sont les analogies pédagogiques ne réussit que par analogie: du dire au faire. J'essaie de dire ce qu'elles sont en tant que "faire", mais n'arrive à dire que ce qui est au voisinage de ce faire. Cet échec du dire, paradoxalement (au sens de signifier), devient la condition "sine qua non" du faire. Quelque chose est exprimé: l'analogie pédagogique; sa présence m'est concrètement donné par et dans la matérialité des mots qui butent, s'obstinent et dansent devant l'échec de signifier. Cette "performativité" du discours portant sur les analogies pédagogiques implique le double sens du mot analogie. D'abord une similitude de rapports, puis une lecture analogique (par opposition à digitale) de cette similitude de rapports. Essayons de trouver des exemples dans la littérature actuelle.

Le premier s'inscrit dans la ligne de ceux que, jusqu'ici, j'ai donnés. Il s'agit des rapports entre Bach et Godel. Dans un ouvrage brillant intitulé "Godel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid"²⁸, l'auteur, Hofstadter, introduit ou conclut chacun des chapitres par un dialogue entre des personnages fictifs mais célèbres, bien souvent, tels Achille et la Tortue. Ces dialogues sont écrits dans le plus pur esprit du "nonsense" anglais de Lewis Carroll ou de Woodie Allen. Quant aux chapitres, ils sont avantageusement comparables à ce qui se fait de mieux dans le style de la vulgarisation scientifique, et touchent aux différents concepts rattachés au processus de la pensée. L'argument principal porte sur la parenté des oeuvres de Godel, Bach et Escher. Par voie de conséquence, l'auteur suggère: un même processus de création est à l'oeuvre en musique, en peinture et en mathématique. La suggestion est d'autant plus intéressante en ce qui a trait à notre sujet, qu'Hofstadter appuie son argumentation sur une somme considérable d'analogies. Mais à quelle catégorie appartiennent-elles? Dans les dialogues, on est souvent bien près de la métaphore poétique, mais sans jamais y être tout à fait,

quelque chose est en trop du côté du dire, quelque chose est en moins du côté de l'effet: du faire poétique. Dans les chapitres, c'est en quelque sorte l'inverse: l'usage qu'il fait des concepts mathématiques, par exemple, n'est pas assez précis pour appartenir à la science; il n'en dit pas assez au plan des concepts et en fait trop du côté de l'expression métaphorique; il ne débouche donc jamais sur de véritables analogies scientifiques (modèles théoriques au sens strict, isomorphismes, homologies structurales, etc.). Bon nombre de ces analogies pourraient cependant contribuer à ce que l'argumentation débouche sur une véritable production scientifique, mais il n'en est rien. Peut-on conclure alors que ces analogies sont de l'ordre du bon sens et du sens commun, ou encore qu'elles sont tout simplement manquées? L'accueil extrêmement favorable qu'a reçu cet ouvrage chez bon nombre d'intellectuels convaincus de l'importance de la rigueur du même nom suffit à rejeter cette conclusion. Il faut donc chercher ailleurs: du côté, justement, de l'analogie pédagogique.

Quels sont donc les arguments en vertu desquels il est permis de croire que ces analogies appartiennent au genre pédagogique? D'abord celui-ci: cet ouvrage ne dispense pas de fréquenter les oeuvres dont il traite; il ne nous en livre pas la connaissance mais donne à jouir à propos de leur connaissance. Autant dire alors que cet ouvrage s'inscrit dans le processus d'une médiation de pertinence²⁹ plutôt que dans celui d'une transmission de connaissances. Ce faisant, il ne satisfait pas un appétit pour la connaissance des thèmes qui y sont traités, mais délie le désir, celui de connaître; peu importe l'objet, peu importe l'issue. Sa promesse implicite de donner la connaissance est intenable, celle de séduire est tenue³⁰. Et la séduction réussit de façon performative et analogique: l'essentiel pédagogique est fait, sans qu'il ne soit jamais dit. Je ne retiendrai qu'un argument: l'écriture analogique des dialogues et le contenu des chapitres sont redondants, l'indécidabilité dont il y est question n'est pas seulement signifiée, mais jouée; le statut du narré est indécidable quant aux effets de sens circulant dans l'épaisseur d'un discours, secret et silencieux, qui s'invente au voisinage de ce qui est écrit, et dont le sens vient déborder du discours, de son secret; ça frissonne d'analogies analogiques.

Il n'est pas facile de saisir tout cela dans un ouvrage aussi long. Passons donc à l'autre extrême: une seule formule. Il s'agit de la célèbre définition de Lacan³¹ a donné de la métaphore: $f (\S) \S s (-) = .$ Que signifie ce symbolisme? Il n'est pas nécessaire d'avoir séjourné bien longtemps dans l'univers des mathématiques pour comprendre que cette expression, au plan mathématique, n'a pas de sens. La traduction littérale de cette formule donne au mieux l'approximation suivante: la métaphore est une fonction telle que la Signifiant (s) franchit la barre (-) qui le sépare du signifié (=), pour autant qu'un Signifiant "primé" (s) vienne occulter le Signifiant (s) qui se cherche un signifié (=) . La métaphore est cette fonction (f) qui donne du sens au Signifiant (s); et cela en le remplaçant dans une phrase par un Signifiant "prime" (s). L'occultation du Signifiant (s) par un Signifiant "prime" (s) est plus ou moins équivalente (\S) au franchissement de la barre (-) qui sépare le Signifiant du signifié.

Après de tels détours, il est facile d'avoir le ton ironique³² à propos de Lacan, ou même plus simplement de refuser d'interroger le sens de son texte. Il est vrai que le sens n'y est pas évident, surtout quand on ne s'intéresse pas à la pédagogie..., surtout quand on est embarrassé de ces préjugés qui la condamnent au sens commun à perpétuité. C'est dommage que l'habitude soit prise en pédagogie de passer si souvent à côté du sens, en particulier dans le texte de Lacan. Car sa définition de la métaphore illustre parfaitement bien ce qu'est une analogie pédagogique. D'abord c'est une analogie. De plus c'est une analogie portant sur ce qu'est une analogie elliptique, c'est-à-dire une métaphore. Enfin, c'est une analogie qui n'a de sens que dans une lecture analogique; son discours est secret et s'invente au voisinage d'un double simulacre; mathématique, dans la formulation, poétique dans l'explication. Encore ici, la performativité se joue sur l'effet d'indécidabilité quant au statut du narré. Le mécanisme des analogies analogues à elles-mêmes de façon analogique (hypothèse sur laquelle repose l'existence d'analogies pédagogiques) y est facilement repérable. La formule de Lacan fait ce qu'elle dit. Mais à la différence d'un acte performatif simple, elle le fait par analogie et le dit de façon analogique: la formule ($f (\S) \S s (-) =$) dit de façon analogique que le Signifiant à signifier doit être occulté au profil d'un Signifiant "prime",

c'est par analogie, ce que fait Lacan: Le Signifiant "métaphore" est à signifier, or voilà qu'il est occulté par un autre Signifiant, la formule elle-même. " $f(\frac{S}{S}) \S s (-) =$ " est le Signifiant qui remplace "métaphore"; et cela au profit du sens qui doit émerger ($s (-) =$). Cette redondance analogique n'est elle-même appréciable que dans l'épaisseur d'un discours dansant sur les pores de peau. Nombreux³³ sont les ouvrages capables de rythmer ces frissons; mais d'entre eux, bien peu sont répertoriés dans la bibliothèque pédagogique. Essayons d'en construire une.

Violon Phase, de Steve Reich³⁴, permet la construction d'une écoute analogue à la dynamique du structuralisme différentiel célébré depuis le perspectivisme de Nietzsche jusqu'aux plus récents travaux de Lévy-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Deleuze et cie. Soit une cellule mélodicro-rythmique composée de dix notes et dont la représentation musicale est simplement transcrite, ici, sur une portée:



Chacune des notes étant bien attaquées sur les cordes du violon, touchée de l'archet, l'effet strident du jeu de l'artiste saisit, de l'audition, l'espace d'une question: va-t-on entendre quelque chose de neuf, voire même d'improbable? A peine trois secondes d'écoulées que l'artiste réattaque de la même façon; à nouveau, dans le même espace, une question: le violoniste s'est-il trompé, aurait-il échappé la maîtrise technique d'un passage difficile que la reprise, enfin, ferait entendre? A peine ébauchée la question, que s'impose encore le même passage. Qui n'a jamais entendu de musique répétitive ose très vite une troisième question: se peut-il qu'une oeuvre musicale soit constituée - ne serait-ce même qu'en partie - d'une répétition du même (surtout quand le même est d'une apparence aussi simple et aussi pauvre)? Et voilà que dans le rythme d'une véritable progression arithmétique, le thème réapparaît encore une fois, puis une autre, puis encore...; pendant 15' 11". La réponse à la troisième question s'accompagne généralement d'un préjugé tenace: malgré les menues différences objectives entendues dans l'oeuvre de Reich, la pièce n'est en fait que répétition morbide.

Mais cette mort symbolique de l'oeuvre n'est que le symbole d'une mort plus affreuse encore: la mort de l'activité intellectuelle, empoisonnée par une overdose de préjugés. A mon avis, Violon Phase est une représentation manifestement convaincante d'une certaine perspective structuraliste. L'oeuvre est un symbole du paradigme de la différence engendrée par la répétition³⁵. Une véritable série signifiante se déploie le long du parcours mélodico-rythmique: un décalage micro-temporel s'introduit dans la répétition du même. Après seulement quelques répétitions, l'oreille habite déjà un espace tridimensionnel. Car la répétition est elle-même répétée. Une première boucle défie l'usure empirique de son usage. La cellule répétitive y est imprimée, et l'enregistrement en marche ne cesse de la répéter. L'interprète y superpose donc son jeu. Mais celui-ci sera progressivement décalé par rapport à la bande: genèse d'un écho. Puis, dans une progression télescopique du décalage, des valeurs différentielles sont introduites sous la forme analogique de signifiants (arguments mélodico-rythmiques virtuels) que l'artiste va finalement remplir de signifiés (des agencements musicaux actualisés). Conformément à la règle structuraliste, le nombre de signifiants est beaucoup plus grand que le nombre de signifiés (aux échecs, par exemple, le nombre de coups possibles est beaucoup plus grand que le nombre de coups joués). Or la question du choix n'est pas facile. Car malgré le nombre fini - quoique très grand - de valeurs différentielles strictes générées par le produit de la répétition et du décalage. Chaque valeur perçue s'étale dans une autre chaîne de signifiants: la culture elle-même. Mais c'est l'intersection de ces deux ensembles qui va constituer le sous-ensemble des choix esthétiques possibles. C'est-à-dire que, en vertu de la genèse d'un contrepoint et d'une véritable épaisseur harmonique, en même temps que s'accroît théoriquement le nombre de possibilités, décroît celui des choix esthétiques. Condition sans laquelle le choix de l'artiste ne serait pas différent d'un coup de dés. Or il suffit d'écouter la musique de Steve Reich pour se rendre compte que le "hasard", analogue à celui de Mallarmé, n'est jamais aboli par un coup de dés. Chacun des choix musicaux de l'interprète est rigoureusement conditionné par la culture occidentale. Ces choix, analogues à de véritables signifiés, se superposent à la répétition décalée. Et rien n'interdit de penser qu'une répétition, décalée sur plusieurs années, nous permettrait d'assister à la genèse d'une fugue de Bach.

Est-ce à dire alors que le jeu de la répétition décalée est sans limite? Pas nécessairement. Cela dépend de la force de la structure de l'oeuvre à ne pas réduire l'insistance paradoxale à la répétition morbide, ainsi que de la force conjuguée des interprètes et des auditeurs à donner et à entendre des signifiés. Dans le cas de Violon Phase, ce double scénario est assez simple à illustrer. Imaginons que le décalage de la répétition soit accéléré à une vitesse constante. Il arrivera nécessairement un moment où la seule valeur différentielle créée par le décalage sera rigoureusement égale à la cellule répétitive elle-même. L'instance paradoxale étant, par définition, un signifiant (une place) sans occupant et un signifié (un occupant) sans place, il arrivera donc un premier blocage de la structure: la cellule répétitive en tant que signifié sans place se trouvera elle-même comme place. Autant dire alors que la cellule se remplira; auquel cas elle ne sera plus ni un signifié sans place, ni un signifiant sans occupant. Elle sera simplement devenue répétition morbide. Elle va s'interrompre après quelques reprises. A propos du second scénario, il suffit d'imaginer deux cas: l'interprète ne joue pas de signifiés, auquel cas l'auditeur n'entend que la répétition et quelques décalages; ou l'interprète joue des signifiés que l'auditeur n'entend pas, auquel cas l'auditeur n'entend toujours que la répétition et quelques décalages. Dans ces deux cas, la répétition paraîtra fort ennuyeuse et n'engendrera aucune différence significative. Il résulte de tout cela que l'instance paradoxale circulant dans Violon Phase - et dont la circulation est la condition sine qua non de l'oeuvre - est, paradoxalement, la cellule répétitive elle-même. La thèse du structuralisme différentiel réussit ce miracle de la répétition qui engendre la différence; reste maintenant à imaginer son contraire.

Soit l'apprentissage de Violon Phase. Il faudra bien répéter. Et tant que je ne maîtrise pas le passage à répéter, je répète. Mais s'agit-il de la même répétition? Certainement pas. Quand j'interprète l'oeuvre, chaque répétition est rigoureusement identique. Et ce n'est qu'en vertu du décalage qui s'introduit dans le temps de la répétition, qu'apparaissent les différences. Et chacune d'elles est l'indice de mon incapacité, sur le moment, à répéter rigoureusement le même passage, tel qu'il doit être joué. Le processus d'apprentissage consiste dans le jeu inverse de la répétition et de la différence. La

répétition croît vers l'identité et la différence décroît vers zéro. C'est la différence, en quelque sorte, qui engendre la répétition; et cela, au profit d'une répétition qui va décroître vers zéro (on ne l'entend plus) et de différences qui vont croître vers l'identité (on n'entend plus que des différences).

Par analogie pédagogique, l'apprentissage relève ainsi d'une logique du signifié, et l'enseignement d'une logique du signifiant. Et tout le monde répète: l'enseignant, ses analogies; l'apprenant, ses erreurs. En sorte que le jeu de la répétition et de la différence creuse un immense abîme dans le noeud du processus enseignement-apprentissage. Or, il est une instance paradoxale qui circule dans la différence du processus enseignement-apprentissage: le nonsense de la répétition différentielle des analogies analogues à elles-mêmes. Et cette surréférence des analogies est elle-même fonction des différences significatives mises en scènes pour le plaisir d'enseigner.

A ma connaissance, rien n'est plus rigoureusement efficace contre le bon sens et le sens commun qu'un bon paradoxe du sens. Alice au pays des merveilles est peut-être le meilleur guide pédagogique qui n'ait jamais été écrit.

NOTES

1. BENITAH, M. Besoins économiques et pouvoirs. Un modèle psychanalytique du développement. Paris, Anthropos, 1980.
2. Ibid., pp. 81 et s.
3. Idem. Cela est également annoncé en p. 10.
4. Ibid., pp. 11 et s.
5. Ibid., pp. 2-4.

6. On a tendance, trop souvent, à confondre didactique et pédagogie. Pourtant la première relève d'une problématique dans laquelle l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être est réputé réductible, alors que la seconde appartient au contraire à un espace où cet écart est réputé irréductible. Ces deux espaces ont été qualifiés respectivement d'espace technologique et d'espace politique. DAIGNEAULT, J. Pour une esthétique de la pédagogie. Victoriaville, NHP, 1985, pp. 73-79.
7. Plusieurs thèmes développés ici en rapport avec le concept d'analogie sont tirés d'un dossier de programme en pédagogie de l'expression artistique dont l'UQAR m'avait confié la rédaction en 1983.
8. On pourra lire là-dessus: WILDEN, A. System and Structure. Essays in Communication and Exchange. New-York/London, Tavistock Publications, 1980.
9. FOUCAULT, M. Les mots et les choses. Paris, Gallimard, 1966.
10. DAIGNEAULT, J. "Analogy in Education: an Archeology without Subsoil" à paraître dans The Journal of Curriculum Theorizing.
11. COSTER, M. de. L'analogie en sciences humaines. Paris, PUF, 1978.
12. Idem.
13. Idem.
14. BROWN, R.H. A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences. London/New York, Cambridge University Press, 1977.
15. PERELMAN, C. "Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie", dans Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, fasc. 1, 87, 1969, pp. 3-15.

16. Comme cela se trouve chez Sartre, par exemple. On pourra lire un commentaire là-dessus dans DAIGNAULT, J. "Pédagogie ouverte? Poétique fermée!", in DAIGNAULT, J. et all. La pédagogie ouverte en question? Montréal, Québec/Amérique, 1984, pp. 63-74.
17. On lira DELEUZE, G. Logique du sens. Paris, Minuit, 1969.
18. C'est là une problématique de base en sciences de l'éducation.
19. Les analogies de bon sens et de sens commun sont définies un peu plus loin dans le texte.
20. Idem.
21. Je tiens cette référence d'un documentaire sur la lutherie présenté à Radio-Québec en novembre 1983.
22. La définition que BRETON a donné de la métaphore a conduit à la thèse très connue de J. COHEN sur la structure du langage poétique: Structure du langage poétique. Paris, Flammarion, 1966. Pour un commentaire substantiel, on consultera LYOTARD, J.-F. Discours, Figure. Paris, Klincksieck, pp. 250-260.
23. FERRE, L., dans son poème Préface.
24. LYOTARD, J.-F. La condition post-moderne. Paris, Minuit, 1979.
25. LYOTARD, J.-F. Rudiments païens. Paris, UGE (10/18), 1977.
26. DAIGNAULT, J. "Curriculum beyond Words, with Words", communication présentée au Curriculum Theory Conference, Dayton, novembre 1984.
27. On pourra lire là-dessus FAYERABEND, P. Against Method. London, New Left Books, 1975. En particulier le passage sur Gallilée.

28. HOFSTADER, D.R. Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid, New York, Vintage Books, 1979.
29. DAIGNAULT, J. Pour une esthétique de la pédagogie. Op. cit., pp. 33-55.
30. Ibid., pp. 221-246.
31. LACAN, J. Ecrits. Paris, Seuil (Points), 1970, p. 274.
32. LYOTARD, J.-F. Discours, Figure. Op. cit.
33. On n'a qu'à consulter à peu près tous les grands essais philosophiques pour s'en convaincre.
34. REICH, S. ECN Production's Record, 1980.
35. DELEUZE, G. Différence et répétition. Paris, PUF, 1968.

COMPLEXE D'OEDIPE ET CULTURE: CRITIQUE DE LA NOTION DE DÉVELOPPEMENT

Oleg STANEK

INTRODUCTION

Les tentatives d'une articulation entre la psychanalyse¹ et les sciences sociales sont demeurées jusqu'à ce jour non-concluantes. Les raisons de ces demi-échecs sont difficiles à cerner avec exactitude. Au premier abord on peut les rendre tributaires d'une dichotomie au coeur de l'approche des objets étudiés: tandis que pour les sciences sociales l'homme est plongée d'emblée dans les rigueurs de la nécessité des actions étant de ce fait adaptées, "rationnelles", il en va tout autrement pour la réflexion psychanalytique. A l'origine y est la pulsion, force aveugle et difficile à maîtriser, qui risque constamment d'abîmer l'être humain contre le roc d'Anaké. Même si l'homme freudien devra composer avec la résistance du monde extérieur, il n'y sera jamais soumis: il poursuivra, au delà de toute réconciliation temporaire avec ce dernier, un dessein qui lui a été assigné par les pulsions sexuelles refoulées. Tout se passe comme si, dans le couple des forces instinctuelles que Freud a opposées, les sciences sociales n'avaient retenu que celles qui sont vouées à l'autoconservation, et, dans les

fonctions de l'appareil psychique, seulement celles qui sont éminemment conscientes et parfaitement adaptées pour traiter avec le monde extérieur.

Ces deux points de vue ne sont sans doute pas inconciliables; c'était d'ailleurs le pari de tous ceux qui se sont aventurés sur ce terrain dangereux. Leur articulation est cependant d'une difficulté extrême lorsqu'on pose comme exigence la conservation simultanée de la spécificité (et de la "profondeur") des deux optiques. Aussi, le plus souvent, en dehors des périodes d'une franche hostilité, on se contentera de créer les conditions d'une coexistence pacifique en départageant rigoureusement les juridictions: Louis ALTHUSSER enverra LACAN coloniser le continent de l'Inconscient avec une tolérante bienveillance, confiant que l'étendue de l'Océan qui les sépare permettra de préserver l'autonomie des royaumes qu'ils étaient en train d'édifier. Cette attitude isolationniste cadrerait d'ailleurs bien avec les résultats qu'elles fournissaient: chacune, dans son domaine propre, éclairait un problème d'une manière formellement irréprochable, mais leurs explications semblaient se situer à des niveaux entièrement différents, et apparemment irréductibles.

Le point de rencontre le plus fréquenté est le concept de besoin. Le freudo-marxisme en particulier, pour ne citer que ce courant théorique, fonde sur cette base un élargissement du matérialisme historique: essentiellement, l'homme est un sujet du besoin. En conséquence, lorsque Marx analyse l'histoire de son devenir, il ne fait que parcourir le champ des modes de satisfaction des besoins d'autoconservation. Plus impérieux, réfractaires au refoulement et au déplacement, ceux-ci conservent une primauté ontologique dans la constitution du social: il s'agira désormais - et c'est là où les freudo-marxistes voient l'apport essentiel de la psychanalyse - de compléter l'anthropologie de Marx par l'ajout d'une dimension essentielle: les besoins sexuels. L'homme total qui émerge de cette synthèse est donc le prolongement d'un homme naturel qui, dans les méandres de l'histoire et par l'artifice de ses créations sociales, tend à assouvir sa faim, non seulement de nourriture, mais aussi celle d'amour.

Cependant jeter ainsi une passerelle entre deux domaines

de savoir ne résoud pas, et de loin, tous les problèmes posés par leur articulation. Les sciences sociales ont, en effet, colonisé l'homme complètement. Elles tentaient d'en faire leur créature exclusive: l'homme était selon elles, le résultat de son histoire, des rapports sociaux, de sa culture. Rien en lui ne transcendait cette détermination fondamentale et si on lui reconnaissait un fond "naturel" de besoins élémentaires, ce n'était qu'à titre de matière première que, par la suite, la "société" modelait librement selon des schèmes les plus fantaisistes. La psychanalyse semblait alors récupérer à son profit un terrain péniblement conquis sur le spiritualisme idéaliste ou la métaphysique de la Nature humaine. De plus, la vision de l'homme naturel que Freud élabore, n'a rien en commun avec l'inocuité de ces quelques besoins physiologiques qu'on tolère encore au fond de l'homme social: pour Freud, en effet, la bête sauvage, loin d'être dissoute par le progrès de la civilisation, se tapit toujours dans l'ombre des profondeurs, toujours aux aguets et prête à profiter de la moindre faille de la barrière que la société lui oppose. La réconciliation se fait alors difficile entre les deux courants et l'unité épistémologique s'étirole. Dans les années trente, W. Reich traçait déjà une ligne de démarcation entre les approches "sociologique" et "psychanalytique", définie par l'opposition entre le "rationnel" et l'"irrationnel"; la psychanalyse n'était autorisée à fouler le sol du social que lorsque celui-ci était en proie à une irruption de refoulé². Le freudo-marxisme s'évertuera alors à domestiquer ces forces obscures de l'inconscient, pour les rendre compatibles avec les projets de renouveau social.

Freud lui-même n'a pas pris une part active à ces débats. Ses incursions dans les sciences sociales (on devrait dire humaines pour mieux tenir compte de l'ambiance intellectuelle de l'époque) sont nombreuses mais ne sont inspirées par aucune complicité avec une école sociologique, totémisme excepté. Il nous avertit d'ailleurs à maintes reprises de sa neutralité dans ce champ de savoir qui, malgré tout, n'était pas celui de la psychanalyse; il ne vise qu'à apporter un éclairage, à la lumière de cette dernière, là où les autres démarches s'avéreraient impuissantes, ou à défricher le terrain laissé à l'abandon par des sciences qui le croyaient stérile. Cette démarche, en apparence polyvoque et volage, n'est sans doute

pas désintéressée: les matériaux recueillis lors de ces pérégrinations, ordonnés selon les schèmes explicatifs de la psychanalyse, acquièrent une intelligibilité nouvelle et surprenante, légitimant alors une approche qui, cantonnée dans un univers purement clinique, serait une victime bien plus facile des préjugés qu'elle soulevait.

Si Freud se présente aux frontières des Sciences sociales comme visiteur, ce n'est certes pas en étranger qui n'aurait aucune compétence pour intervenir dans leurs affaires internes. Il est bien conscient cependant que son apport ne saurait y être que partiel, et puisqu'il ne réclame son visa d'entrée à aucune autorité compétente, les questions proprement sociologiques qu'il aborde baignent dans une lumière entachée d'un empirisme naïf. Nous ne savons donc rien de plus précis sur la position où Freud situait la psychanalyse relativement aux sciences sociales, que la thèse prudente de surdétermination³.

L'avantage de l'approche proposée par Marc Bénéta dans son livre⁴ est de contourner, dans une certaine mesure, les écueils de cette problématique. La thèse centrale de son ouvrage peut, en effet, s'énoncer comme suit: les avantages réciproques que la théorie du développement social et la psychanalyse (conçue ici comme théorie de développement individuel) peuvent tirer de leur rapprochement, résident dans l'isomorphie formelle de leurs structures conceptuelles. Il s'ensuit, puisque c'est surtout la théorie sociale qui devrait profiter d'une telle démarche, que l'organisation du champ conceptuel de la psychanalyse pourrait fournir un modèle pour l'élaboration d'une théorie de développement social, même si cette dernière était fondée sur des éléments constitutifs entièrement différents. Il s'agit donc d'un emprunt éventuel de la structure représentative d'une science et non, comme c'était le cas auparavant, de sa méthode ou de tel ou tel résultat particulier.

1. Eléments de problématique

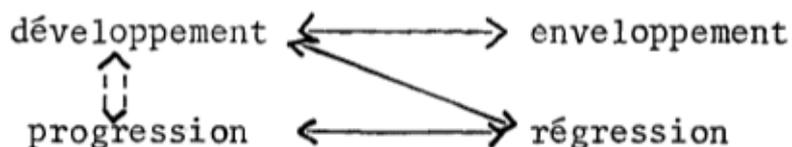
Dans les pages qui suivent nous commenterons cette question de l'isomorphie. Même si elle est posée, dans l'ouvrage de Marc Bénéta, d'une manière originale, nous devons bien être

conscients qu'elle n'est pas nouvelle: elle remet à l'ordre du jour le grand problème du rapport entre la phylogénèse et l'ontogénèse et, dans un cadre précis, affirme leur homologues. En conduisant sa démonstration, Marc Bénitah nous amène au coeur d'un nombre considérable d'autres problèmes importants. Il n'est pas possible, bien entendu, de le suivre dans tous les méandres d'un raisonnement qui touche aussi bien l'ethnologie que l'histoire économique, la crise du Moyen-Age que les théories de la petite production. Malgré le très grand intérêt de ces questions, nous serons contraints de nous limiter à un choix très réduit de problèmes, dont certains se rapportent d'ailleurs davantage à la discussion que l'ouvrage de Marc Bénitah suscite qu'à son contenu même.

C'est là, en particulier, que prend forme la partie de cet essai qui concerne la constitution du sujet social dans un rapport à l'objet imaginaire, et sa relation avec le concept de "développement". Nous tenterons, sinon de démontrer, tout au moins d'accréditer l'idée de l'origine idéologique de ce concept. Cette dernière assertion doit être entendue au sens suivant: il s'agit d'une tentative de légitimer l'existence du sujet - plus particulièrement du sujet national - sur le fond d'un processus économique-culturel dont ce même sujet a perdu la maîtrise.

Il est vrai cependant, que le concept de développement n'est pas dépourvu de tout "noyau rationnel"; d'ailleurs, si ce n'était qu'un pure phantasme, son efficacité idéologique serait grandement amoindrie. L'usage idéologique des termes, même extrêmement précis, forgés d'une manière univoque par une science, est toujours possible, voire inévitable. La problématique qui le sous-tend, à savoir l'ensemble des transformations qui ont affecté l'Occident depuis, disons, le XVe siècle, et qui ont enclenché une sorte de mouvement perpétuel d'auto-transformation sociale (cette capacité et volonté de modifier constamment ses propres conditions d'existence que TOURAINE⁵ a appelée historicité), doit être étudiée d'une manière attentive. Or, ce qui est frappant dans la très grande majorité des discours sur le développement, c'est la confusion qui s'y établit entre le sens étymologique premier (où le terme s'oppose à "enveloppement": dans cette acception il correspond davantage à l'avènement de l'être essentiel qui, occulté par les couches successives des apparences phénoménales, s'en dépouille pour émerger à la lumière

du jour dans toute sa splendeur) avec cet autre sens, dans lequel il s'oppose à "régression". Par ce biais, il se trouve mis indirectement en équivalence avec la notion de progrès, et sa structure sémantique est enrichie d'une composante dynamique d'"aller de l'avant". L'être semble propulsé alors sur une trajectoire ascendante, en partant d'un quelconque noyau germinal de potentialités premières, qui le conduit sur les chemins de l'Histoire à l'accomplissement suprême.



Dès que cette disposition idéologique s'installe dans la conscience que se feront les Occidentaux de la genèse du sujet (on peut en situer l'émergence à peu près à la fin du XVIIIe siècle, peut-être dans l'oeuvre de Herder), les conditions sont créées pour penser l'histoire comme processus universel. Auparavant les différents groupes sociaux se distinguaient par des marques différentielles (des "coutumes", des "habitudes", présence ou absence d'une religion); désormais on les classera d'après leur âge, leur situation sur un parcours balisé par des stades qui indiquent tous la même direction à suivre: celle qui a été empruntée par l'Occident. Les différences de qualité se résorbent ainsi en une différence de quantité: c'est le degré de civilisation atteint qui définit la place d'une société relativement aux autres.

Cependant, du point de vue des sujets occidentaux, ce parcours comporte deux segments hétérogènes, séparés par une coupure radicale: le présent. Pour ce qui est du développement passé, le sujet, quel qu'il soit, le voit comme le processus de sa propre constitution nécessaire. Le développement a alors pour condition un ensemble de circonstances objectives, sur lesquelles il n'a point eu de prise et qui ont contribué à le former. Même les événements qui, de toute évidence, n'étaient que le fruit du hasard, sont intégrés dans ce tableau comme s'ils avaient été portés par une providence dont le seul souci avait été de façonner le sujet à sa ressemblance actuelle⁶. L'objectivité du passé est alors garante de la

nécessité du sujet, de la légitimité de la place qu'il occupe présentement. Le développement futur, par contre, est pensé comme étant entièrement maîtrisé par le sujet; là, il n'y a plus de circonstances incontrôlables, de processus indépendants de sa volonté: l'avenir est perçu à travers le projet que le sujet formule, visant son propre accomplissement. Installé dans le présent, sa naissance justifiée par le concours des événements divers reliés en une totalité par leur contribution à son émergence, le sujet ne pense plus l'avenir que sous la forme d'un prolongement linéaire de son désir.

Ce refus de s'envisager comme un simple avatar dans le foisonnement des variétés sociales et culturelles que le monde a connues, conduit l'idéologie occidentale vers une conception du développement comme tâche infinie: le progrès, l'évolution sociale, enferment la vision prophétique d'une échelle linéaire et ascendante, qui se perd dans les brumes de l'avenir, bien au-delà des limites que les individus présents pourraient imaginer. Ainsi le travail, particulièrement celui que la société inflige constamment à son propre corps, sous prétexte de le perfectionner et de l'adapter de plus en plus à sa vocation de croissance illimitée, semble désormais poursuivre un dessein qui transcende perpétuellement les besoins et les désirs immédiats des acteurs. Les autres cultures et formations sociales ont peuplé de leurs fantasmes des lieux précis - les hauteurs du ciel et les profondeurs de la terre - elles les ont projetés loin dans le temps, in illo tempore, tout en codifiant d'une manière rigoureuse la nature des rapports profanes avec ces créatures dangereuses, ainsi que les endroits et les moments où on pouvait les fréquenter. La civilisation occidentale, par une décision unanime, semble leur destiner la trame future de l'histoire profane.

Ainsi, malgré le fait que l'accumulation, l'accroissement des richesses et la poursuite d'autres objectifs similaires, ne sont pas l'apanage exclusif du capitalisme, ils n'ont engendré nulle part ailleurs, pour des raisons qui tiennent à des résistances structurelles profondes, une course similaire à la croissance. Nulle part ailleurs la société n'a subi une scission interne conduisant à la création des groupes spécialisés dont l'activité tendrait à modifier constamment les conditions d'existence des autres groupes, ni un champ

dynamique qui contraindrait ceux-ci à se plier sans répit à ces exigences mouvantes. Au contraire, les autres sociétés ont connu des modèles relativement stables de structures sociales, qu'elles visaient à reproduire, tout au moins dans un horizon temporel limité. L'absence de rapports internes, voués au bouleversement systématique des conditions de production entraînait, malgré la pression des rapports de classe sur les unités productives, un plafond rapidement atteint du volume potentiel de production, en suivant en celà l'une ou l'autre version de la loi de Chayanov.

Nous consacrerons la dernière partie de ce texte à quelques éléments d'une analyse de l'idéologie du développement. Soulignons-le immédiatement: il n'est pas question pour nous de tenter de formuler une théorie du développement. Nous essayerons de montrer, au contraire, qu'à moins de dégager le terme "développement" de sa gangue idéologique, il serait illusoire de vouloir le "théoriser". Ainsi, l'objet de notre recherche n'est point le mouvement réel de la société occidentale industrielle, mais celui de sa représentation, telle qu'elle s'incarne dans les idéologies de différents sujets sociaux et, par ricochet, dans certaines constructions du savoir, dont ces sujets sont de grands consommateurs. Il nous semble, en effet, qu'à défaut d'une telle analyse, le débat sur cette question est condamné à une stérilité perpétuelle.

1.1 Représentation et isomorphie: problème de l'analogie

Puisque nos réflexions gravitent autour du livre de Marc Bénéta, il n'est peut-être pas superflu de les amorcer par quelques remarques sur la notion d'isomorphisme. Cette dernière est coextensive avec celle de structure. Il est cependant malaisé de donner une définition précise de la structure, particulièrement lorsqu'on souhaite qu'elle s'applique à un champ relativement vaste du savoir. Grossièrement parlant, il s'agit de la donnée d'un couple, composé d'un ensemble S d'une part, et d'un certain nombre d'opérations sur S , d'autre part. Les éléments constitutifs de S sont supposés être "arbitraires" (au sens que leurs seules propriétés que nous tenons pour pertinentes dans la définition de la structure sont celles qui découlent de nos règles opératoires) quoique susceptibles

d'être différenciés les uns des autres. Il s'ensuit que pour autant que l'ensemble S soit issu d'une collection d'objets empiriques, nous ne tiendrons compte que de leurs traits (dits pertinents) directement utilisés dans l'élaboration de la structure, tout en précipitant leurs autres caractéristiques dans les limbes de l'indifférence⁷.

Le concept de l'isomorphie ne fait qu'accentuer cette indifférence fondamentale à la nature empirique des éléments sous-jacents à une structure: nous disons que deux structures S et S' sont isomorphes, lorsqu'il existe une relation biunivoque entre les éléments de S et S' , qui permet de traduire chaque règle sur S en une règle sur S' et vice versa. Ainsi, deux structures isomorphes sont réputées être en tout point équivalentes et une classe d'équivalence ainsi définie peut être considérée comme étant l'"objet" de l'étude.

Si l'exigence de biunivocité est levée et que l'on se contente de postuler uniquement l'existence d'une manière d'associer à chaque élément de S un élément de S' (ce qu'on appelle communément fonction de S dans S'), de telle sorte que chaque règle sur S se transforme, via cette association, en une règle sur S' , nous obtenons la notion d'homomorphisme ou, si l'on préfère, de représentation. Il est clair que dans ce cas, en général, une perte de l'information peut survenir: certaines dimensions de S peuvent ne pas être conservées lorsqu'on les projette sur S' .

Le concept d'analogie peut être introduit d'une manière similaire. Supposons que nous ayons un ensemble X , informe, c'est-à-dire qui ne possède aucune structure propre si ce n'est celle, en quelque sorte vide, du caractère abstrait de ses éléments. Considérons une structure S . Si nous pouvons associer à chaque élément de X un élément de S d'une manière biunivoque, les règles en vigueur dans S peuvent être transportées, suivant cette association, sur X . On obtiendra alors, lorsqu'on muni X de ces règles "importées", une nouvelle structure, disons S' , dont l'ensemble sous-jacent coïncide avec X et qui est isomorphe à S . Il est clair qu'une procédure similaire peut fonctionner même lorsque la représentation initiale de X dans S est partielle; à la limite, si X n'est pas suffisamment grand pour que sa représentation couvre S tout entier,

X peut être complété par l'adjonction des éléments "manquants".

Nous pouvons parler alors d'une analogie au sens suivant: dans la mesure où X a été déterminé d'avance, par référence à un ensemble empirique, et que S constitue déjà une théorisation relativement achevée d'une situation bien analysée, l'opération consiste à affirmer que le rapport entre x et x' (éléments de X) est homologue au rapport entre s et s' (éléments de S). En pratique, bien entendu, l'introduction des relations structurantes sur un même ensemble X, peut se faire en faisant intervenir un nombre considérable de structures différentes, chacune servant de matrice pour induire un type de règle particulière.

Le concept d'analogie peut être distingué de celui de modèle, malgré leur parenté évidente: un modèle est une représentation, c'est-à-dire l'image d'un "objet" dans l'espace représentatif gouverné par une structure S. La différence d'avec l'analogie réside dans le fait que les relations de l'image ne sont pas, tout au moins idéalement, imputées directement à l'"objet" représenté mais, selon une règle projective, découlent des relations observées sur l'"objet" lui-même. Le modèle n'est donc ni une théorie - puisque la représentation conserve un caractère purement arbitraire et conventionnel - ni une structure à proprement parler - puisqu'il n'est qu'une variété plongé dans une structure globale; son utilité est alors surtout de caractère opératoire.

On conçoit aisément les embûches dont est parsemé l'usage de la pensée analogique: l'ensemble X, souvent prélevé sur le magma du monde phénoménal par la praxis sourde d'un sujet qui y projette l'ombre de son désir, doit être dissout avant de reconnaître dans son opacité les linéaments de l'objet qu'il recèle. Mais, indépendamment des impasses où elle peut nous conduire, c'est la pensée analogique qui est à l'origine de toute intuition et de toute découverte: c'est elle qui fournit les modèles d'analyse qui, s'ils nous égarent parfois, sont indispensables pour ordonner tout corpus et pour rechercher en quoi sa structure propre peut avoir quelque originalité. Il ne s'agit donc pas de rejeter sans autre forme de procès une démarche intellectuelle qui y puise son inspiration, sous le prétexte fallacieux qu'elle n'est guidée que par une métaphore. Il faut examiner d'abord la pertinence des structures

induites. Or, dans ce domaine, il n'y a pas, je le crains, d'autres critères de fertilité que le degré d'intelligibilité du corpus étudié, acquis grâce à son emploi.

La pensée scientifique moderne vise sans doute à ce "degré zéro d'écriture" qui rendrait un langage-structure parfaitement purifié de toute scorie figurative, de sorte qu'il puisse se soutenir de sa seule cohérence interne. Il conviendra cependant de distinguer le produit fini, dans l'expression duquel cette intention est parfaitement justifiée, du savoir en voie de production, lequel comporte inévitablement des zones obscures de percées métaphoriques, où tout formalisme radical serait étouffant. L'ouvrage de Marc Bénitah se situe, indiscutablement, dans cette deuxième perspective et, à ce titre sa tentative mérite tout notre intérêt.

1.2 Eléments pour un isomorphisme

Ni la psychanalyse, ni la théorie du développement social ne possèdent le degré de pureté formelle requis pour que la recherche d'une éventuelle isomorphie des processus qu'elles étudient soit à l'abri de toute ambiguïté. Nous assumerons cependant sans autre discussion que les deux champs se conforment aux exigences formulées dans la section précédente: les ensembles sous-jacents coïncident alors, grosso modo, avec les concepts principaux de chaque théorie (certains concepts seront néanmoins assimilés plus aisément à des règles opératoires), et les règles qui agissent sur les concepts sont saisies, indirectement, par des rapports que ceux-ci entretiennent. Sans être exhaustif, le tableau suivant reprend la liste des principales correspondances qui se dégagent du livre de Marc Bénitah⁸.

Moi	Secteur moderne de l'économie;
Surmoi	Bourgeoisie;
ça	Instance des besoins(?)
Introjection du Surmoi	Introjection de la bourgeoisie
Libido	Energie (?) (capacité de production ?)
Névrose	Sous-développement;

Résolution de l'Oedipe	Développement;
Sublimation	Canalisation des énergies vers l'économique;
Principe du plaisir	Loi du moindre effort (aussi logique de la consommation);
Bénéfice secondaire	Aide étrangère;
Principe de réalité	Logique de la production;
Symptôme	Effet pervers;
Refoulement	Blocage

Quoique la plupart de ces relations feront l'objet d'observations plus détaillées dans la suite du texte, quelques commentaires s'imposent dès à présent. Tout d'abord, une absence importante nous frappe dans ce tableau: l'inconscient ne semble pas être introduit à aucun moment dans le champ social, pour faire le pendant de l'inconscient freudien. Il n'y a aucun doute que cette omission est de taille. Nous pouvons récuser tout autre concept de la psychanalyse, comme par exemple la division tripartite du psychisme en le Moi, le Surmoi et le ça, sans être pour autant exclus complètement de la famille psychanalytique; nous pouvons refuser au Complexe d'Oedipe et à la sexualité le rôle central que Freud leur attribue et conserver quand même une parenté spirituelle avec la psychologie abyssale (je me réfère ici aux hérésies de Rank et Adler). Abandonner le concept d'inconscient nous met cependant à l'antithèse de Freud. Ainsi, même si Marc Bénitah insiste "sur le fait que nous ... avons fait une sélection, tant du point de vue de fond (en choisissant les concepts qui paraissent opératoires pour notre propos) que du point de vue de la forme", il me semble que cette omission ruine toute présomption d'isomorphie entre les deux domaines. Tout au plus peut-on plaider une certaine analogie, mais d'une portée nécessairement limitée, compte tenu de l'importance que revêtent les phénomènes inconscients pour la vie psychique.

Il y a cependant d'autres difficultés qui, à première vue, commandent une extrême prudence, avant de donner notre adhésion à la thèse de l'auteur. La formulation de celle-ci comporte déjà des aspects fort discutables:

"Notre thèse sera que le développement est la résultante vectorielle de deux forces, tout comme le développement de l'économie libidinale au moment stratégique de l'Oedipe est la résultante de deux forces:

Dans ce dernier cas on a:

- une force de contrainte qui est la menace de castration;
- une force de pouvoir qui est l'introjection du Surmoi, avec une conséquence annexe qui est le passage du principe de plaisir au principe de réalité, mutation qui se parachève au moment de l'Oedipe;

De même, dans le premier cas on a:

- une force de contrainte qui est le déséquilibre écologique de l'économie féodale;
- une force de pouvoir, qui est l'introjection d'une nouvelle élite fondée sur la logique de la production, avec une conséquence annexe qui le passage de la logique de la consommation à la logique de la production"⁹.

On constate ici, même dans une homologie partielle, la difficulté qu'il y a à rapprocher les deux conceptions d'une manière vraiment isomorphe: en psychanalyse, la menace de castration et l'introjection du Surmoi ne sont guère deux forces indépendantes, la deuxième étant une conséquence de la première. (On peut même se demander si l'"introjection du Surmoi" n'est pas assimilée à une "force" d'une manière abusive. Il s'agit plutôt d'une opération, ou d'une transformation de la structure du psychisme, effectuée sous la menace de castration, dont l'intention et partiellement aussi le résultat, est de prévenir que la menace - fantasmatique ou réelle, peu importe ici - soit mise à exécution). Par contre, le déséquilibre écologique de l'économie féodale et l'apparition de la bourgeoisie semblent bien, tout au moins du point de vue "vectoriel", des phénomènes indépendants.

La question fondamentale cependant, dans la perspective d'un éventuel isomorphisme, c'est l'articulation même du Moi

et du Surmoi. Il est clair qu'en ce qui concerne l'aspect social, la bourgeoisie - si l'on veut bien appeler ainsi l'"élite fondée sur la logique de la production" - et le "secteur moderne de l'économie" sont des éléments coextensifs: la bourgeoisie n'est certes pas opposée à ce dernier, elle n'exerce pas sur lui cette "tyrannie" implacable dont le Surmoi freudien se rend coupable à l'égard du Moi. Au contraire, le "secteur moderne de l'économie" apparaît comme une émanation, un résultat de l'activité de cette même bourgeoisie. Les rapports entre le Moi et le Surmoi sont, en règle générale, beaucoup moins amicaux. Cependant, la conception que véhicule le livre de Marc Bénéta semble être le moins acceptable là où l'analogie postulée conduit inévitablement à attribuer au Surmoi une attitude raisonnable (comme si son introjection - suivie du triomphe du principe de réalité - constituait également la victoire de la raison). Or, le Surmoi que Freud découvre n'est certainement pas paré d'une telle qualité: "Le Moi idéal représente, nous dit le psychologue viennois, l'héritage du Complexe d'Oedipe et, par conséquent, l'expression des tendances les plus puissantes des destinées libidinales les plus importantes du ça. Par son intermédiaire, le Moi s'est rendu maître du Complexe d'Oedipe et s'est soumis en même temps au ça. Alors que le Moi représente essentiellement le monde extérieur, la réalité, le Sur-moi s'oppose à lui, en tant que chargé des pouvoirs du monde intérieur, du ça¹⁰".

Il résulte de ce passage, corroboré d'ailleurs par l'ensemble des références que Freud a consacré à cette problématique, que le triomphe présumé du principe de réalité dans la résolution de la crise oedipienne doit être interprété tout autrement que comme une quelconque victoire de la raison: il s'exprime ici par le renoncement à la mère comme objet sexuel. Résultat sans doute plein de conséquences, mais aucunement rationnel: le seul motif de cet abandon est l'angoisse d'une mutilation radicale de la vie affective. On comprend donc aisément l'insistance de Freud sur la soumission corrélative du Moi à la dynamique de ce conflit, qui persistera comme composante inconsciente de la personnalité (le ça n'abandonne jamais complètement un objet déjà investi) et se prolongera dans des situations où, "rationnellement", son existence même est insensée.

Cependant, si la bourgeoisie, en tant que "Surmoi social", n'est en aucun cas dans un rapport d'opposition et de conflit avec le "secteur moderne de l'économie", si au contraire elle secrète ce secteur et que lui, à son tour, semble l'engendrer, bref, si leurs rapports sont tout-à-fait harmonieux et complémentaires, comment les représenter sur le modèle des relations turbulentes que Freud a découvert dans les tréfonds de l'univers psychique?

Un autre aspect de la question mérite d'être élucidé. Marc Bénétaïh oppose la "logique de la consommation" à la "logique de la production" comme corrélat de l'opposition entre le principe du plaisir et le principe de réalité. Il est difficile cependant de cerner avec précision le niveau où cette opposition éclate. S'agit-il de "logiques" affectant l'ensemble de la société ou seulement le comportement des classes dominantes? Il est clair que si la deuxième possibilité est la bonne, nous ne serions pas autorisés à étendre cette opposition aux sociétés, dont il est cependant largement question dans l'ouvrage de Marc Bénétaïh, où la différenciation des classes n'existe pas ou est à peine esquissée. Mais si c'est la première qui doit être retenue, il est malaisé de saisir en quel sens la "logique de la consommation" caractériserait une société précapitaliste, par opposition à la "logique de la production" dans le cas d'une société capitaliste. Toute société doit, après tout, produire et consommer; pour cette raison elle doit être compatible avec les "logiques" que ces deux activités engendrent.

Il me semble que l'opposition, si opposition il y a, doit se situer non entre la domination de l'une ou de l'autre "logique", mais entre les liens très différents qui unissent la production à la consommation dans les modes de production marchande d'une part, et non-marchande, d'autre part¹¹. Dans le capitalisme, qui constitue une variété du premier type, ces liens se compliquent encore davantage du fait qu'une partie du surproduit est destinée à l'accumulation, donc à l'élargissement de la production. Avant d'explicitier ces observations, une remarque s'impose: nous constatons sur cet exemple le danger qui menace lorsque la construction d'un isomorphisme se transforme en une projection analogique. En effet, dans le premier cas, une correspondance entre les deux domaines n'est

affirmée qu'après une démonstration de l'homologie des structures, dégagées par une étude indépendante dans les deux situations. L'analogie nous conduit ici à tenter de rechercher deux concepts, relatifs au domaine social, qui incarneront par la suite l'opposition entre le principe du plaisir et le principe de réalité, sans nous soucier de prouver que cette opposition est effectivement réalisée là où nous voudrions bien l'appliquer. Ainsi, les seigneurs féodaux formaient une classe qui était portée tout aussi bien par la "logique de la production" féodale, que la bourgeoisie l'est par la "logique de la production capitaliste", malgré la différence évidente des fins auxquelles ils destinaient le surproduit. Le grain de vérité dans l'aphorisme: "sous la féodalité on produit pour consommer, sous le capitalisme on consomme pour produire" se transforme, par analogie, en une contradiction fondatrice de la structure du développement social tout entier.

Revenons cependant à la question du lien de la consommation à la production. Dans les modes de production non marchande, c'est-à-dire où les unités productives vivent en relative autarcie, le rapport entre ces deux activités est établi par un "sujet". C'est ce dernier qui assure la médiation entre les besoins de l'unité productive - qui est simultanément une unité de consommation - et l'allocation du travail, des moyens de production, des ressources... dont elle dispose, pour satisfaire ces besoins. C'est donc un sujet social - il importe peu de savoir ici s'il s'agit d'un individu ou d'un groupe - qui maîtrise directement, par une évaluation et des choix qu'il fait, l'équilibre entre la production et la consommation, malgré les dimensions aléatoires que cette démarche peut comprendre. Cette relation immédiate n'est pas brisée même si une partie considérable du produit doit être affectée au paiement de la rente féodale, à l'acquittement de l'impôt ou à d'autres redevances encore dans un empire de type asiatique.

Dans une société marchande¹² par contre, cette relation directe entre la production et la consommation est rompue radicalement. Là, chaque unité de production n'assure qu'un fragment des opérations requises pour que le "panier à provisions" soit rempli. Cependant, même si l'ensemble de celles-ci doit être fortement structuré et répondre aux besoins globaux de la consommation, aucun sujet ne veille à leur

harmonie et ne contrôle leur correspondance aux yeux des individus: nous disons alors qu'il s'agit d'un processus sans sujet, sa régulation étant fondée sur les mouvements autonomes d'un signifiant particulier - l'argent. La médiation de cette "main invisible" transforme complètement le rapport entre la production et la consommation: la production est désormais une fonction du système économique global, qui intègre d'une manière interdépendante une multitude de sujets parcellaires. Elle est "sociale", au sens que Marx donnait à ce terme, et se déroule dans un espace abstrait, dont personne ne maîtrise la configuration. La consommation, par contre, demeure toujours l'apanage d'un sujet; mais ce dernier dépend, pour une part considérable, sinon pour la totalité de ses besoins, d'un "extérieur" qu'il ne peut influencer qu'en tant que composante microscopique de la "demande globale". Le lien entre la production et la consommation est établi ainsi tout à fait en dehors de la conscience des sujets économiques. Dans cette perspective, leur attitude n'est pas sans rappeler la pensée magique: un producteur de tomates, lorsqu'il souhaite se procurer une automobile, accroît la production des tomates (ou consacre à cette fin une fraction plus considérable de sa production existante). Il ne se soucie guère de savoir par quel miracle de la transsubstantiation les tomates vont se métamorphoser en automobile. Il supposera d'emblée que son désir d'un objet fera surgir celui-ci quelque part dans les entrailles du système productif à la seule condition d'offrir à cette divinité étrange un tas de tomates suffisamment important.

Ce n'est pas seulement la liaison fonctionnelle entre la production et la consommation qui se modifie, mais également le rapport entre le besoin et sa satisfaction. Dans une société où les unités de production sont autarciques, l'activité productive répond directement aux besoins bruts de ses membres, tels qu'ils sont réfléchis dans la conscience du sujet qui en assure la médiation. L'intensité du désir est aussitôt confrontée, par ce biais, à la pénibilité du travail qui doit le satisfaire, d'un travail concret et spécifique qui diffère qualitativement de tout autre travail que le groupe doit exécuter. Dans une société marchande, l'immédiateté de ce rapport s'estompe complètement. Ce qui jouera là, c'est le caractère "magique" de la relation des individus face à

l'ensemble du système productif: d'une part, le besoin, dans sa crudité irréfléchie, n'est plus un mobile suffisant pour que le processus productif soit mis en branle. Il doit d'abord se signifier d'une manière adéquate dans la surface valeuriale, c'est-à-dire, pour employer les termes des économistes, il doit devenir un besoin solvable. D'autre part, l'accroissement et la diversification des besoins d'une unité de consommation ne se font sentir que sur le plan abstrait d'un travail uniforme et identique à lui-même: les producteurs de tomates, en effet, décomposeront cette durée homogène en segments correspondant à la structure de leur "panier à provisions" et, de cette manière, chaque article qui y entre verra le jour sur un fond de temps indifférencié, sans jamais confronter celui qui va le consommer à la spécificité de l'effort, de l'habileté, des matières et de l'outillage qu'exige sa production.

Pour résumer, nous pouvons dire que dans les sociétés non-marchandes le rapport consommation-production est médiatisé directement par l'activité d'un sujet alors que dans les sociétés marchandes il se constitue au-delà de toute décision subjective et est médiatisé par le fonctionnement autonome d'un signifiant monétaire¹³. Plusieurs pistes s'ouvrent alors devant nous, qu'il ne serait pas sans intérêt de poursuivre: d'une part, examiner l'opposition précédente sous l'angle de ce reflet "conscient" des rapports de production qui détermine le droit à la disposition des biens de consommation et des moyens de production; d'autre part, étudier cet effet "inconscient" que l'absence du sujet dans la société marchande ouvre à l'efficacité d'un signifiant monétaire comme régulateur du fonctionnement social. La sagesse commande cependant de résister à la tentation et nous nous abstiendrons donc d'autres commentaires.

Quoi qu'il en soit, il nous semble clair que la "logique de la consommation" ne saurait aucunement constituer le pendant du principe du plaisir. Il s'agit là, somme toute, des fonctions (la production y comprise) que Freud rangerait sans hésiter sous la dépendance du groupe instinctuel de conservation. A ce titre elles sont dépourvues tout-à-fait de la plasticité qui caractérise les pulsions sexuelles: il est impensable, en particulier, qu'une société s'abstienne, sur une base structurelle, des activités de consommation ou de production¹⁴: elles ne peuvent donc pas être "refoulées".

Ce qui demeure vrai cependant - et c'est peut-être à ce phénomène que Marc Bénitah songeait lorsqu'il opposait la "logique de la consommation" à la "logique de la production" - c'est que dans le comportement de la classe capitaliste, à la différence de tout autre classe dominante, le motif de "consommation" ne joue pas un rôle déterminant dans la mise en place des rapports de production. En fait, il s'agit d'une classe somme toute ascétique lorsqu'on la compare avec celles qui l'ont précédées. Sans doute, il ne faudrait pas comprendre par là que nous tentions d'introduire par la porte de service une "psychologie" de masses ou un "génie d'époque" qui expliqueraient cet étrange comportement. Il est facile de comprendre que ce trait, qui se manifeste par le fait que la plus grande part du surproduit n'est pas destinée à la consommation mais à l'élargissement de la production, résulte de la dynamique même de la production capitaliste, où l'accumulation devient une contrainte majeure du système concurrentiel¹⁵.

1.3 Au-delà du principe du plaisir

Les quelques observations que nous avons formulées, malgré leur caractère fragmentaire, soulignent certains aspects problématiques de la superposition de la psychanalyse et de la théorie du développement, telle que Marc Bénitah la conçoit. Cette dernière est tirée, pour l'essentiel, de l'ouvrage Poverty and Progress de Richard Wilkinson et nous reviendrons plus en détail par la suite sur d'autres facettes de ce mariage. Mais auparavant, nous interrogerons la théorie freudienne là où elle semble le plus se plier à l'exigence d'un isomorphisme avec le concept de développement à la Wilkinson.

Il s'agit des écrits que Freud consacre, dans les années vingt, explicitement au problème de l'évolution. En cette période, Freud croit être à même de jeter un pont entre la psychanalyse et les sciences naturelles, la biologie et la physiologie en particulier. Il réalise alors, à un niveau très général certes, un fragment d'une tâche plus ambitieuse, dont l'énoncé émaille ses écrits antérieurs, à savoir, la réduction des lois psychologiques à un substrat chimico-physiologique. Sans doute s'agit-il d'une conviction profonde,

découlant de son "matérialisme": nous y sentons cependant aussi une volonté de confirmer le statut scientifique de la psychanalyse, de lui ménager une place légitime dans l'empyré solaire du savoir consacré. Si ses autres allusions à cette question peuvent être tenues pour des expressions somme toute innocentes de l'ambiance positiviste de l'époque, son essai Au delà du principe du plaisir ouvre une période où une synthèse théorique géniale côtoie dangereusement une véritable métaphysique de la nature. Freud tentera de repenser alors non-seulement les bases théoriques de la psychanalyse, mais la théorie évolutionniste tout entière, sur la toile de fond d'une conception générale de la vie instinctuelle.

Lorsque nous examinons cette quête des fondements cosmiques de la vie biologique et, également, psychique, ses résultats fournissent les bases pour une homologie beaucoup plus convaincante avec la théorie du développement social au sens de Wilkinson, que celle, que nous avons postulée initialement, avec la doctrine proprement psychanalytique. Cependant, malgré cette étrange similitude, il ne faut pas se hâter de conclure à une isomorphie quelconque entre psychanalyse et développement social. Car il s'agit là d'une méta-psychanalyse, d'un ensemble de spéculations qui, tout en conduisant à une restructuration de l'appareil conceptuel de la psychologie abyssale, ne sauraient lui être substituées. L'identité structurelle qui réunit les deux visions s'explique par le fait que la théorie de Wilkinson provient sans doute de la même matrice intellectuelle, qu'elle incarne le même paradigme explicatif que les spéculations de Freud sur le mystère de la matière vivante. Il n'est guère difficile de situer ce point de rencontre avec quelque précision: il s'agit, mutatis mutandis, du schéma général de fonctionnement des systèmes physiques¹⁶. Nous pouvons en décrire grossièrement les contours dans les termes suivants: il s'agit des systèmes dont le comportement peut être représenté à l'aide d'une fonction potentielle V . Les minima de celle-ci indiquent ses points d'équilibre. Il s'ensuit, que dans une situation "normale" l'action des forces externes aura pour effet une réponse du système qui tendra à le ramener à l'état initial.

Freud concevra l'existence de la matière vivante selon un couplage de deux fonctions de ce type, l'une correspondant à l'ensemble de la substance animée, l'autre à ses fragments

dispersés par un accident quelconque. La première fonction aura pour la vie, dans son ensemble, des effets entropiques: l'énergie vitale - l'état de déséquilibre engendré par une force externe dans la quiétude de la matière inanimée - aura une tendance persistante à se dissiper. La vie, habitée par une force régressive, promue par Freud à la dignité de la dimension essentielle de la matière vivante et appelée instinct de mort, Thanatos, sera donc éternellement en quête du repos absolu. Qu'elle puisse se maintenir, à l'encontre de cette tendance fondamentale, au-delà de l'accident originel qui lui a donné naissance, est le résultat de l'action d'un autre instinct, aussi régressif dans son essence que le premier, dont il n'est d'ailleurs qu'un prolongement pervers, appelé Eros. La rupture de la boule protoplasmique initiale, ayant entraîné la dispersion de la matière organique, engendre une nouvelle séquence dans la régression: c'est ici que le parangon platonicien de l'Hermaphrodite intervient comme cause particulière de cette suspension provisoire du pouvoir gravitationnel de Thanatos. Fragmentée en une multitude d'organismes unicellulaires, la vie cherche à régresser à l'état préalable, obéissant toujours à l'appel de la mort. Mais cet hiatus est lourd de conséquences: désormais l'existence de la matière vivante ne dépend pas uniquement des forces aveugles de son environnement. Elle comporte également un rapport à elle-même: chaque réunification cellulaire, préfiguration de l'union sexuelle, possède la même vertu rajeunissante que le déséquilibre environnemental à la faveur duquel elle est initialement apparue.

Si les organismes biologiques ont la faculté de se reproduire et de repousser ainsi, tout au moins dans le cas de l'espèce, l'échéance inéluctable prescrite par la mort, ils n'ont cependant aucune faculté particulière qui les prédisposerait à une évolution progressive:

"Si donc les instincts organiques sont des facteurs de conservation, historiquement acquis, et s'il tendent vers la régression, vers la reproduction des états antérieurs, il ne nous reste qu'à attribuer l'évolution organique comme telle, c'est-à-dire l'évolution progressive, à l'action des facteurs extérieurs, perturbateurs, détournant l'organisme

de sa tendance à la stagnation"

"Il est certainement impossible d'attribuer aux règnes animal et végétal une tendance générale au développement progressif, bien qu'en fait ce développement existe d'une manière incontestable"¹⁷.

Le drame de la vie se joue désormais entre deux groupements instinctuels qui, tout en ayant la même origine fonctionnelle, se trouvent en une opposition irréductible. Ce dualisme nouveau, qui chez Freud remplace une période relativement courte de totalitarisme narcissique, commande une restructuration de tout l'appareil théorique. Les instincts de mort, de par leur caractère entropique, s'opposeront à toute excitation de l'organisme, qu'elle émane de l'extérieur ou de l'intérieur; ils tenteront de lier et de réactiver tout influx énergétique additionnel (principe de Fechner), d'où une perpétuelle quête de l'état qui minimise l'énergie potentielle totale du système (principe de Nirvana). Or, toute excitation de l'organisme est vécue sur un mode douloureux; il en découle que le principe du plaisir lui-même est au service des pulsions de mort. En effet, l'excitation, d'origine interne, de loin la plus pénible, si l'on peut dire, car elle ne jouit guère de la protection que le système perception-conscience oppose aux excitations externes, doit être neutralisée par une décharge dont le reflet subjectif est le plaisir.

Les considérations précédentes, qui ne seront pas désavouées par Freud et ce jusqu'à sa mort, quoique certains détails et prolongements connaîtront encore des remaniements, n'ont cependant pas le même statut que les autres parties de la doctrine psychanalytique. Freud le signale bien à plusieurs reprises (en particulier dans les paragraphes introductoires du *Moi* et le *ça* écrit quelques années plus tard): il s'agit d'une spéculation où les arguments principaux sont tirés des exemples biologiques. Si cette spéculation n'est aucunement neutre et sans conséquences pour l'ensemble de la théorie, la seule source légitime de l'inspiration psychanalytique doit demeurer le travail sur les matériaux psychiques. Freud indique clairement qu'il n'hésiterait en aucun cas à abandonner entièrement ou en partie ces thèses cosmologiques si l'expérience analytique lui fournissait les éléments suffisants pour les contredire.

A l'exception de l'absence d'une tendance prononcée à la régression, la théorie du développement social de Wilkinson est très proche de la partie "biologique" de la spéculation freudienne. Elle possède cependant un certain nombre de caractéristiques propres, qu'il n'est peut-être pas inutile de souligner. "L'énergie potentielle" qui caractérise le système n'est guère une énergie "vitale" ou sexuelle, mais découle des nécessités de conservation. Le potentiel est défini alors par la tension entre les besoins et le degré de leur satisfaction. Wilkinson baptisera "équilibre écologique" le point où cette tension devient nulle; d'une manière générale, il se situe en deça de la surcharge de l'écosystème naturel.

La société est donc gouvernée par une tendance à l'équilibre homéostatique; pour en sortir, il est indispensable qu'une force externe le détruise. Il s'ensuit que la source du développement est négative; il faut qu'un phénomène étranger à la vie sociale intervienne et rompe son fonctionnement circulaire. Le système se reconstitue alors à un niveau différent, fondé sur une autre relation métabolique à l'écosystème naturel.

Les conclusions générales auxquelles Wilkinson aboutit peuvent être résumées comme suit: a) les sociétés, dites primitives, ne comportent pas de ressorts dynamiques qui les pousseraient à atteindre, voire dépasser, le point où l'intensité de l'exploitation de leur milieu naturel serait maximale; b) d'une manière générale, il n'y a aucune corrélation positive entre les transformations des techniques productives, visant à intensifier cette exploitation ou à la changer qualitativement, et le degré de satisfaction des besoins sociaux ou encore, la productivité de travail. Les sauts évolutifs sont engendrés, dans cette perspective, non par une volonté d'amélioration du sort des groupements concernés, mais par une impossibilité radicale de poursuivre un mode de vie donné, dont la raison est l'épuisement ou la saturation d'une ou plusieurs ressources de base du système économique.

Nombre d'aspects de ces thèses sont démontrés d'une manière convaincante par les matériaux empiriques que l'auteur recense. Cependant, certaines questions subsistent, surtout celles qui concernent l'interprétation globale des données recueillies. Wilkinson, guidé par sa thèse fondamentale, s'abstient d'analyser la signification des différentes institutions dans le

contexte spécifique de chaque groupe étudié, se contentant de leur attribuer une fonction générale de contrôle démographique. L'équilibre écologique devient alors une sorte de pétition de principe, fondée sur le constat d'un statu quo: il n'est, en effet, guère évident à priori, que la situation stable, sans que l'environnement soit obéré d'une manière maximale, résulte d'une relation homéostatique avec la nature, plutôt qu'être une conséquence accessoire d'un équilibre d'origine purement sociale. Les exemples empruntés à la biologie accentuent l'ambiance néomalthuséenne de cette perspective: ils montrent que chez certaines espèces, la reproduction s'arrête bien avant que le seuil critique de la tolérance du milieu ne soit atteint. Celles-ci réussissent donc, par différentes techniques préventives, à éviter la famine à laquelle les condamnait la doctrine malthuséenne, et stabilisent leur population à un niveau permettant une survie confortable de l'ensemble des individus. Il paraît, selon l'argumentation de Wilkinson, que les populations humaines obéissent à une prudence préventive du même type; comme si la tendance biologique, phylogénétiquement transmise, empruntait la voie détournée des institutions sociales pour atteindre son but.

La différence qui le sépare de Malthus devient alors purement quantitative. Ce dernier se trompe, bien entendu, lorsqu'il postule que la loi de la population est déterminée par la capacité limite de l'environnement d'en supporter la charge: bien avant que ne se déchaînent les fléaux sortis tout droit de la boîte de Pandore de l'aimable pasteur anglais, des mécanismes préventifs spontanés et congénitaux sont mis en oeuvre. La pédagogie divine a donc été moins infernale dans son objectif louable d'enseigner la vertu au genre humain, que Malthus ne l'a supposé. Wilkinson se situe dans un courant néomalthuséen somme toute optimiste. Contrairement aux prophètes du Club de Rome¹⁸ qui présagent une catastrophe imminente si l'humanité persiste dans la croissance prodigue, une crise écologique entraîne selon lui une mutation structurelle, donc une transformation de la société tout entière, et un nouvel équilibre dans son rapport à la nature. Dans le commentaire que fait Marc Bénitah de ces conséquences prospectives de la crise actuelle, nous pouvons entendre quelques échos de Troisième vague de Alvin Toffler.

Le déterminisme de l'histoire, commandé par une dépendance exclusive de la disponibilité des ressources naturelles, va donc, dans sa simplicité radicale, au-delà du mécanisme le plus éculé de la vulgate marxiste. Il ne retient, comme caractère explicatif de la dynamique sociale, qu'un seul aspect des "forces productives", auquel l'ensemble de la "base" et de la "superstructure" doivent se plier d'une manière inconditionnelle.

2. Le Complexe d'Oedipe et la naissance de l'objet imaginaire

Le point de rencontre de Wilkinson et de Freud se situe donc à un niveau bien particulier: c'est leur conception de la Nature, dérivée elle-même d'une vision "thermodynamique" de l'Univers, qui semble sortir du même moule. Cependant, la ressemblance s'arrête ici: Wilkinson apprêtera sa théorie sociale tout entière dans cette marmite de la pensée scientifique. Son concept d'équilibre écologique nous invite à considérer la société comme une sorte d'association exclusivement vouée à la satisfaction des besoins issus des pulsions d'autoconservation. Pour y parvenir, les hommes instaurent un lien métabolique avec leur environnement physique; ses ruptures commandent par la suite les avatars des transformations sociales. Ainsi, dès le départ, il apparaît une opposition profonde entre sa théorie et les opinions que Freud professe à propos des origines de la vie sociale et des institutions qui s'y développent. Les pratiques religieuses, les règles matrimoniales, bref la vie sociale dans son ensemble, sont envisagées dans Poverty and Progress uniquement sous l'angle de leur impact sur l'équilibre écologique.

Chez Freud, entre la Nature - domaine où la vie instinctuelle jouit de toute la liberté et où la satisfaction est immédiate - et la culture, se dresse un saut qualitatif radical, exprimé par la complexualité oedipienne. Freud n'a jamais exposé d'une manière systématique les implications de sa théorie en regard des différents aspects de la problématique sociologique. Nous sommes donc obligé de glaner des indications dispersées dans l'ensemble de son oeuvre, entreprise difficile, compte tenu des nombreuses et profondes modifications qu'au fil des années son système a subies.

Deux dimensions du complexe d'Oedipe sont essentielles

pour l'avènement des relations sociales. En premier lieu, le Moi est forcé de renoncer aux buts sexuels dans le rapport amoureux à l'égard de la mère. Les pulsions en oeuvre doivent être soit refoulées, lorsque leur manifestation est ouvertement sexuelle, soit sublimées, c'est-à-dire que dans le but qu'elles poursuivent, la trace de leur origine doit être effacée. C'est là où s'ouvre la possibilité des relations sociales, conçues par Freud comme liens libidinaux n'ayant pas de but sexuel; c'est là aussi, dans le blocage implicite de la satisfaction complète, que ces liens acquièrent la durabilité autrement impossible. Une énergie déssexualisée est ainsi rendu disponible pour d'autres usages requis par la vie sociale, le travail en particulier.

En deuxième lieu, le complexe d'Oedipe conduit, à travers la différenciation tripartite du psychisme, à la possibilité subséquente d'identifications secondaires. Pour la vie sociale de l'individu, l'instance du Surmoi qui émerge de la crise oedipienne a une importance capitale. Non seulement parce que c'est par son intermédiaire qu'il intériorise l'épitomé de l'histoire idéologique du groupe, mais aussi, parce que sa médiation lui permettra de se déplacer dans le champ d'identifications ultérieures, fondatrices des formations sociales plus complexes¹⁹.

Mais l'Oedipe n'est pas seulement un drame qui se jouerait exclusivement dans la vie individuelle, sur une scène dressée par la société. S'il préside à l'entrée de chaque être humain dans la vie sociale, il est également présent à l'origine de celle-ci. Freud adopte en effet l'hypothèse darwinienne de la horde primitive, et élabore sur sa base le "mythe scientifique" du meurtre du père, d'où découlerait l'interdiction de l'inceste et la formation de la société des frères, unis par des liens libidinaux homosexuels²⁰. Dans le temps des origines, cet événement fondateur, qui sera ensuite revécu sur un mode fantasmatique, conserve donc toute sa portée réelle.

Le résultat le plus marquant de la triangulation oedipienne est la soumission de l'ensemble anarchique de pulsions partielles, parallèles et souvent incompatibles, à un principe directeur unique que l'on évoque comme loi du père. Le principe du plaisir est ainsi graduellement déplacé et son champ de juridiction rétréci. Ce processus s'accompagne d'une modification dans son fonctionnement. Tandis que le domaine inconscient

est toujours soumis à ses impératifs originels, le Moi par contre est régi par sa forme altérée, que Freud nomme principe de réalité. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un principe qui gouverne la réalité - confusion qui est courante à propos de ce terme²¹ mais bien d'un principe d'organisation de l'économie libidinale. La différence la plus frappante qui le distingue du principe du plaisir primaire est son caractère global: c'est là où réside la capacité du système qu'il gouverne de s'imposer le renoncement à certains types de satisfaction immédiate au profit d'un modèle de gratification plus diffus, différée dans le temps et dont l'intensité est faible. Le principe de réalité exprime donc la soumission de l'ensemble de l'économie libidinale à une direction unitaire, tenant compte non seulement des injonctions des pulsions partielles, mais également des effets qu'une obéissance aveugle à leurs impératifs entraînerait pour l'ego. Dans la logique dont il est le porteur, il est préférable d'accepter une situation d'insatisfaction générale mais limitée, plutôt qu'une série de satisfactions intenses des pulsions partielles mais suivie d'une autre série de déboires d'un effet trop douloureux.

Il serait cependant utopique de croire que l'être humain vient au monde déjà tout équipé de cette machine à optimiser le flux des sensations, les projetant toutes dans un espace homogène, qui réduirait le foisonnement de leurs qualités à une pure différence d'intensité. Nous constatons donc que l'avènement d'un principe qui intègre l'économie libidinale dans un système global, nécessite au départ que le sujet des pulsions partielles, défini localement et dans l'immédiat, se restructure au-dessus de ce tumulte anarchique et affirme son unité et sa permanence dans le temps. En d'autres mots, la problématique qui sous-tend l'affermissement du principe de réalité est coextensive avec celle qui interroge la constitution du Moi. Or pour expliquer cette genèse, il n'est pas suffisant de faire appel à la récurrence des expériences douloureuses et à l'angoisse qui en résulte, comme cela semble être le cas chez Freud: ceci ne conduit qu'à fonder une conception d'inhibition polyvoque, en tout point similaire à celle dont les tenants de l'école behaviorale s'autorisent pour nier l'existence même du sujet.

Cette question complexe ne saurait recevoir une réponse

satisfaisante dans un travail aussi limité que le nôtre. Nous ne pouvons pas, non plus l'esquiver purement et simplement, car elle se loge au centre même de la problématique du développement en tant qu'idéologie de la constitution du sujet. Nous devons donc en examiner quelques aspects fragmentaires, au risque de trahir à l'occasion la sage orthodoxie qui nous a animés jusqu'à présent.

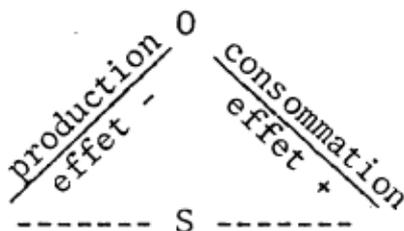
2.1 Production de l'objet

Nous appellerons processus de production toute activité entreprise par un sujet en vue d'un certain effet. Cet effet doit être ressenti par le sujet; il doit donc découler d'une interaction entre ce dernier et son milieu ambiant. Un processus sera appelé élémentaire²² lorsque la production de l'effet est coextensive avec son déroulement. On ne pourra alors attribuer l'effet d'une manière spécifique, à aucun élément qui y participe. La libido - que nous définirons dans ce contexte comme la capacité productive, propre à l'être humain, de l'effet (donc, en dernière analyse, de la sensation) - circule dans un tel processus en quelque sorte librement, sans se concentrer sur un fragment qui pourrait en être prélevé et singularisé. Il est clair que dans le cadre d'une telle activité le sujet n'a aucune raison particulière de distinguer parmi les composantes qui s'y combinent, une tranche, qu'il s'attribuerait en propre, d'une autre qu'il situerait à l'extérieur de sa sphère de juridiction. Le prototype d'un tel processus est la tétée du nourrisson, du moins pendant cette période initiale de sa vie qui précède la rupture du charme de sa symbiose avec le corps maternel.

Les processus élémentaires sont rares dans un environnement socialisé. Cet état des choses n'est pas surprenant: ils comportent, comme dimension fondatrice, un repli de l'individu sur lui-même et ne peuvent donc pas contribuer d'une manière significative à l'établissement des liens sociaux. Il s'ensuit que leur rupture apparaît comme souci premier de toute entreprise civilisatrice et, lorsqu'ils échappent à la décomposition pure et simple, ils sont soit acculés aux recoins sombres de la sphère privée de la vie individuelle, soit encore couplés avec d'autres processus qui, d'une manière artificielle, se nourrissent de leurs sous-produits. Un processus élémentaire

réalise donc une unité de la production et de la consommation ou, plus précisément, ces deux dimensions ne peuvent pas y être distinguées. Il ne comporte pas d'objet et, en conséquence, ses résultats ne peuvent être ni accumulés, ni aliénés.

Lorsqu'un élément essentiel pour le déroulement d'un tel processus vient à manquer, le processus s'arrête à moins de subir une modification majeure dans sa structure: le sujet doit alors introduire une séquence supplémentaire, dépourvue en principe de tout attrait libidinal, dont l'objectif est de réinsérer cet élément, ou un élément équivalent, dans le circuit de la production interrompue. Deux cas peuvent se présenter alors: premièrement, la séquence supplémentaire conduit effectivement vers la production de l'élément manquant et, une fois accomplie, le sujet peut recommencer le processus élémentaire initial. Deuxièmement, le sujet peut ne pas tâcher de reproduire l'élément manquant au cours de la séquence additionnelle, mais plutôt un objet différent, dont la fonction sera de récupérer l'élément initial d'en faire l'acquisition. Nous appellerons reproductifs les processus comportant une séquence du premier type, acquisitionnels les processus qui en comportent une du deuxième type.



La mise en place d'un tel genre de processus conduit donc le sujet à admettre, dans ses activités qui visent un effet, un segment dont cet effet est absent: de surcroît, l'effet généré par ce segment peut même être désagréable. Le processus productif global est défini alors par une structure ternaire où deux séquences de valeur libidinale différente, sont marquées par une césure: nous appelons objet la séparation ainsi introduite. L'objet n'est donc pas cet élément matériel dont le manque a été à l'origine de la restructuration du processus entier; cet élément, lorsqu'il existe - car ce n'est pas toujours le cas au sens "physique" du terme - ne fait que soutenir

l'objet défini par la césure dans le continuum du processus originel.

L'objet assume alors une position centrale dans l'activité désirante du sujet. Puisque c'est lui qui devient la condition sine qua non de toute forme de satisfaction, sa distinction dans la structure du processus productif est à l'origine d'une rupture du flux indéfférencié de la libido. Désormais ce n'est que dans la partie finale - que nous nommerons consommation - que l'effet jouissif s'épuise. La position que l'objet occupe alors face au sujet entraîne que c'est lui qui apparaît comme la source de toute la jouissance. Par un jeu d'illusion projective, la capacité productive du sujet est aliénée et semble découler de l'objet lui-même. L'objet s'accapare ainsi de toute la libido qui était auparavant distribuée d'une manière uniforme le long du processus tout entier. Il la répartit alors au cours du déroulement de la consommation comme si elle sourdait de ses propres entrailles.

Dans les processus acquisitionnels, la situation se complique quelque peu du fait de la présence d'un équivalent de l'élément que le sujet désire obtenir. L'objet possède alors une structure duelle de laquelle participent simultanément l'élément manquant, ainsi que celui qui lui a été posé en équivalence. Ce dernier tire sa valeur de sa capacité de faire apparaître ce qui manque à la consommation. Sa valeur est donc productive mais, en quelque sorte, au deuxième degré.

Les processus reproductifs et acquisitionnels présentent une organisation interne qui rend possible une "division du travail", c'est-à-dire la participation d'un Autre, situation qui est exclue dans les processus élémentaires. En fait, en ce qui concerne les processus acquisitionnels, cette participation est indispensable: l'Autre est le lieu auquel on doit adresser l'équivalent et où l'objet perdu est conservé. Mais une autre différence d'avec les processus élémentaires retiendra notre attention: tandis que dans ce dernier cas le processus tire sa raison d'être d'un effet qui est général et uniforme, l'objet, dans les processus plus complexes, apparaît à l'intersection de deux séquences (travail et consommation) ayant une polarité opposée. Il s'ensuit que sa valeur, consécutive à l'investissement libidinal qui s'y concentre,

peut se réfléchir positivement, en tant que jouissance qui découle de sa consommation, ou encore négativement, en tant que pénibilité nécessaire à sa production ou acquisition. Nous y retrouvons donc une première fonction propre à l'exercice de la domination du principe de réalité: la jouissance et la souffrance sont mise en équivalence comme intensités de polarités opposées.

Dans les processus complexes, l'immédiateté de la consommation disparue, l'objet acquiert la valeur d'usage: nous nommerons ainsi la classe d'équivalence d'éléments qui, substitués à l'élément qui a été soustrait, produisent le même effet. En d'autres termes, il s'agira de toute chose permettant d'effectuer, dans le cadre du processus donné, l'opération analogue à celle qui était auparavant l'apanage de l'élément originel²³. Le principe de constitution d'une telle classe est forcément abstrait: c'est un trait qui délimite, sur le fond fluide des sensations, un ensemble distinctif. L'opération sémiotique qui s'y manifeste est encore rudimentaire: chaque élément particulier de la classe renvoie à la valeur d'usage dont l'interprétant est l'effet du processus production. Cependant, le sujet doit y recourir, sans quoi le processus élémentaire initial serait abandonné à jamais. L'intervention de l'équivalent dans la construction de l'objet d'un processus acquisitionnel ajoute une autre dimension à cette organisation primitive: en effet, le lien qui se noue entre l'objet perdu et sa contrepartie, qui est l'essence de l'objet du processus acquisitionnel, est d'emblée symbolique (au sens Piercien du terme). Il est donc doué d'une capacité de désignation, qui se référera directement à la classe, définie par la "valeur d'usage" de l'objet employé dans la séquence de consommation. Il est vrai qu'au départ, ce lien se fonde sur l'expérience d'une technique productive substitutive, mais efficace et que son aspect significatif ne peut être dégagé pleinement que lorsque cette servitude est brisée. Dans l'économie libidinale, deux processus importants, dégagés par Freud, méritent d'être soulignés. Le premier est l'appel, le moment où le cri de l'enfant, au lieu d'exprimer uniquement la souffrance du réveil à la conscience sous l'aiguillon du besoin, devient un moyen d'obtenir ce qui manque pour que le processus, commandé par la pulsion, puisse être poursuivi. Sa particularité, qui le rend

en quelque sorte générique, est la pénibilité presque nulle de la séquence qu'il ajoute au processus élémentaire. L'appel peut être vu, sous l'angle que nous venons de développer, comme l'instant fondateur de l'emploi du substrat phonique dans la construction d'un système homogène de désignation²⁴.

Le deuxième processus acquisitionnel de base, est celui où la production (de type reproductif) anale, devient l'activité dont le résultat est offert en échange de l'objet libidinal perdu.

2.2 Sujet du désir et sujet du besoin

Le sujet, que jusqu'à présent nous n'avons envisagé qu'en fonction de la place qu'il occupe dans un processus productif, où il n'est qu'une surface d'enregistrement des effets produits sur un système particulier, peut être déterminé également, d'une manière inverse, comme surface d'enregistrement des processus internes au système considéré. Lorsque Freud envisage ce cas, dans sa forme la plus rudimentaire, le schéma se présente comme suit: une excitation endogène se manifeste dans le système perception-conscience (P-C) comme sensation douloureuse. Pour y échapper, ce dernier déclenche une réponse motrice (adéquate) visant à décharger l'excitation, ce qui est perçu par le sujet comme sensation de plaisir. Une fois le besoin satisfait, la source de l'excitation tarie, la conscience elle-même s'éteint (n'oublions pas que selon Freud, elle est toujours conscience d'une sensation ou de sa trace mnémique). Le processus de refoulement, en bloquant la voie directe à la satisfaction pulsionnelle (ou, plus précisément, en lui interdisant l'accès au système P-C), génère alors un réservoir virtuellement inépuisable d'excitation pulsionnelle, qui tente constamment de franchir ou de contourner la barrière qui la contient, et d'investir le système P-C afin de le contraindre à faire l'usage du monopole de maîtrise des processus moteurs²⁵.

Le sujet du besoin est entièrement submergé (et subordonné) par (et à) cette dynamique pulsionnelle. Sa faim ne sait pas en quoi se satisfaire, car l'objet "est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originairement lié: mais ce n'est qu'en raison de son aptitude

particulière à rendre possible la satisfaction qu'il est adjoint". L'objet de la pulsion n'est donc, initialement, qu'un fragment muet du processus productif élémentaire. Ce n'est qu'au moment où il se dégage d'une activité purement réflexe, que l'objet se découpe avec quelque netteté et qu'il peut être reconnu en vertu de sa valeur d'usage. Tant qu'il est compris dans le flux du processus élémentaire, l'objet ne saurait être objet libidinal; dès que le processus se complexifie, l'objet devient, principalement, le signe de la satisfaction, de l'effet spécifique produit par le processus, donc une entité abstraite. Aussi rudimentaire qu'il soit, le système sémiotique ainsi constitué, débouche dans le cas de certains processus acquisitionnels - nous le verrons dans la section suivante - sur une situation, dans laquelle la signification se présente, d'emblée, comme méthode productive. Le problème essentiel que le sujet rencontrera alors est celui de faire reconnaître l'objet, offert en échange de la restitution de l'objet initial, en tant que valeur d'échange légitime. Il devra, pour amener l'Autre à accepter cette contrepartie, signifier, au moyen de marques reconnaissables, que ce qu'il lui propose possède bien la nature et la qualité de la chose demandée.

La constitution de l'objet conduit donc nécessairement, dans un tel cadre, à le concevoir comme signe. Contrairement à l'objet de la pulsion, qui entre dans le processus productif en vertu de sa choséité même, sans que la conscience ait quelque moyen de le "reconnaître", l'objet-signe ne peut jouer son rôle qu'en vertu d'une absence: dans la situation la plus élémentaire, lorsque la signification n'est qu'un pur mimétisme d'un référent qui se mire en soi-même, celui-ci déjà, en se posant comme son propre signe, ne peut le faire qu'en affirmant, à l'encontre de sa présence immédiate comme signifiant, son absence essentielle comme signifié. Un tel objet ne peut plus jouer, à l'égard de la pulsion, son rôle immédiat car ce qu'il a de "présent" ne concerne en rien celle-ci, et ce qui la concerne est, en vertu de la structure constitutive du signe, irrémédiablement "absent". Nous y observons donc une sorte de distanciation de l'être, qui, de moins en moins affecté par la sensation, l'est de plus en plus par le sens.

Ce processus comporte une dimension d'investissement

libidinal au second degré: tandis que dans les processus reproducteurs, l'aliénation de la capacité productive de l'homme se faisait au profit de l'objet réellement utilisé dans l'économie désirante, la production acquisitionnelle la fait dévier vers l'objet de l'échange qui ne joue aucun rôle "sensible" dans la consommation: il représente seulement la promesse abstraite, la possibilité future, que la satisfaction libidinale puisse avoir lieu. Ainsi, la concentration libidinale qui y est fixée, sa puissance productive, est dérivée de son rapport avec l'objet initial perdu. Nous parlerons de sujet du désir à chaque fois que la volonté d'enclencher un processus productif ne sera pas engendrée par la présence de l'énergie libidinale à l'état brut, mais par celle, aliénée, que recèle d'une manière détournée l'équivalent de l'objet libidinal perdu.

Cependant, même si la situation que nous venons de discuter est, génétiquement, enracinée dans un aspect de l'économie libidinale, partout où la structure acquisitionnelle d'un processus productif prédomine, nous pouvons en trouver des analogies plus ou moins complètes. Ainsi, dans l'économie marchande, l'argent, de par sa fonction d'équivalent général, subit une réification similaire: il apparaît comme la source de toute la satisfaction, même si tout le monde sait pertinemment, qu'en soi, sa capacité de répondre aux besoins humains est à peu près nulle. En regard de la consommation, il accapare ainsi un pouvoir productif qui n'a rien à voir avec ses facultés physiques; sa possession devient un objectif qui enferme une dimension ascétique: posséder de l'argent revient à se priver des jouissances qui ne sont possibles que grâce à la consommation des autres marchandises. Il revient à Marx d'avoir analysé d'une manière détaillée l'escalade de la réification qui s'achève dans la constitution de l'équivalent général (et à laquelle le mode de production capitaliste ajoutera un palier supplémentaire: la capacité auto-reproductrice)²⁶.

Dans une économie marchande cependant, il n'est guère possible de briser le circuit qui transforme l'argent en marchandise; à l'exception des cas marginaux de thésaurisation compulsive, le caractère impérieux des besoins de conservation entretient, malgré la persistance de la réification, le flux des transformations argent-marchandise-argent... Il en est tout autrement dans le domaine de l'économie libidinale, où

aucune nécessité vitale ne rend inévitable la transformation réelle de l'objet-équivalent en objet libidinal perdu. Nous verrons qu'au contraire, un trait distinctif de ce type de processus acquisitionnels consiste en une sorte d'impossibilité de réalisation effective de l'équivalent: sa production engendre l'incapacité de l'individu d'accéder complètement à l'étape de consommation. Ceci est étroitement lié à une autre caractéristique de l'économie libidinale: il apparaît en effet, que l'objet-équivalent qui doit être livré en échange de celui qui fut perdu, est façonné par une activité auto-plastique. C'est l'Ego lui-même qui va constituer la valeur d'échange pour la restitution de l'objet libidinal.

Si la constitution du sujet du désir est tributaire de l'aliénation libidinale dans l'objet-équivalent, l'existence même de cet objet dépend du rapport symbolique qu'il entretient avec l'objet libidinal perdu. Le fonctionnement même du processus acquisitionnelle n'est pas pensable sans que soit construite une surface de représentation dans laquelle il puisse se réfléchir. Au départ une telle surface peut être simple. Le sujet peut y reconstituer une image de processus d'une manière ludique. Mais à mesure que la production acquisitionnelle se complexifie, que le sujet doit être en mesure non seulement de produire un objet singulier et massif (comme dans la production anale), mais une construction complexe, qui doit être susceptible d'analyse, il est forcé de représenter l'ensemble de ses activités dans des plans d'expression qui autorisent des opérations de plus en plus raffinées. Or, le ça ne possède d'autre contact avec le monde environnant que celui que le système P-C est à même de lui procurer: il découle de là un danger permanent de satisfaction hallucinatoire, dans la mesure où les systèmes représentatifs approchent, par leur face sensible, les objets représentés. Pour assumer leur fonction, le plan d'expression de tels systèmes doit se dépouiller des formes d'iconicité directe, il doit donc se déssexualiser. Sous cet aspect, le langage offre des avantages considérables: d'une part, par le caractère arbitraire de l'association d'un élément du contenu à un élément de l'expression (signifié/signifiant), il permet de conserver au signe son statut d'entité sensible, tout en le dégageant dans cette fonction d'une ressemblance trop étroite à l'objet, susceptible de déclencher un flux libidinal intense. Simultanément, le langage

dans son ensemble est lié à la production désirante: cette détermination première de toute production langagière comme segment de production libidinale est affirmée, d'une manière inaugurale, dans le cri de l'enfant.

Le sujet du désir est donc déterminé ainsi: le pouvoir producteur de la jouissance est aliéné dans l'objet-équivalent; cette caractéristique, jointe à sa capacité de représenter le processus producteur de l'effet, voir de la réactualiser symboliquement, le rend indépendant des aléas de la vie purement pulsionnelle. L'artifice de l'imaginaire le conduit alors à désirer l'effet généré par une activité sans que obligatoirement une excitation ne lui en impose la nécessité. Il se libère donc de l'immédiateté du besoin: le désir s'inscrit dans la trace de la représentation symbolique qui persiste lorsque la faim est assouvie.

La perte de l'objet libidinal, celui dont l'obtention était l'enjeu de cette transformation, nécessite quelques commentaires. Elle ne découle pas directement (et principalement) d'un interdit et, encore moins, d'une mort douce sous la poussière de l'oubli; l'objet, qui n'existe dans la structure du processus productif que sous la forme d'une classe générale, définie elle-même par un trait pertinent, a subi une modification radicale à l'entrée de l'homme dans l'univers des signes. Des significations multiples l'ont recouvert, lui ont retranché des éléments anciens et en ont ajoutés de nouveaux; il a été redécoupé et reconstitué suivant des critères entièrement différents de ceux qui, initialement, gouvernaient sa concordance avec les exigences pulsionnelles. Si bien que dans le présent - qui est celui de la production acquisitionnelle - ce qu'il était à l'origine pour le ça ne survit plus que dans la trame de l'inconscient (de l'innomable). Tel aspect, tel fragment de cet être suranné émerge toujours, dans le champ productif, mais au seul titre de leurre irrésistible, qui entraîne le sujet sans relâche sur la trace d'une promesse de jadis, dont on sait pertinemment qu'elle ne saurait plus être tenue.

Le sujet du désir se situe ainsi dans une position paradoxale vis-à-vis de l'objet: ce dernier ne peut plus être cet élément du procès dont la médiation est requise pour calmer l'excitation de l'organisme. Sa dualité interne, l'inaccessibilité de sa face productive originelle, engendrant une

dialectique par laquelle il provoque la tension pulsionnelle autant qu'il ne la résorbe, où il restitue son propre manque su sein d'une plénitude apparente. Tout se passe comme si le principe de Nirvana, sans que soit niée sa primauté ontologique, soit mis entre parenthèse: le sujet du désir, contrairement à celui du besoin, aspire à parcourir indéfiniment la distance qui sépare la douleur de la satisfaction. S'approcherait-il du point où la flamme s'éteint, il s'acharne aussitôt à la rallumer; la souffrance et le plaisir sont inter-pénétrés désormais, au point qu'il ne sera plus possible de les séparer.

2.3 Le Complexe d'Oedipe et la production de l'objet imaginaire

Mais pour quelle raison l'animal humain abandonne-t-il la voie directe, tellement plus simple au fond, de gratification instinctuelle, pour aller se perdre sur les chemins tortueux des détours symboliques? C'est dans l'explication de ce hiatus qu'intervient la complexualité oedipienne, en tant que structure primordiale de l'expérience individuelle. Nous pouvons l'envisager comme une introduction à la compétence générale du maniement des codes symboliques qui, sur le fond d'une situation définie par l'interdiction d'inceste, engendre la nécessité d'une structuration sémiotique de la production désirante²⁷.

Formuler le problème de cette manière nous permet de dégager ses termes d'une dépendance directe de l'organisation sociale, et partant contingente, de la famille, tout en préservant le caractère universel de l'entrée de l'animal humain dans la culture. De plus, une telle démarche puise sa nécessité dans le fait élémentaire mais fondamental de l'absence de tout rapport social qui lierait, dès le départ, l'enfant à ses parents, même si son entourage est, évidemment, socialement déterminé dans ses moindres détails. Ceci tout simplement, parce qu'il n'est pas né avec la science infuse des places que les différents personnages (il ne sait même pas qu'ils sont "personnages") occupent et ignore complètement le sens de leurs activités. Or, comprendre ces places, c'est les situer dans une structure opératoire qui, si elle est apprise sur un matériel concret, n'en est pas moins une structure

générale. La famille, dans sa forme particulière, s'inscrira alors comme configuration dans ce champ qui, de par sa nature, autorise des configurations beaucoup plus variées.

La structure fondamentale de la complexualité oedipienne n'est donc pas réductible à l'orchestration dramatique qui impartit aux personnages, l'enfant y compris, leurs rôles respectifs. Elle doit être décryptée d'abord dans les liens libidinaux, les seuls effectivement présents dès le départ, qui attachent l'enfant à son entourage. Dans cette perspective, l'enfant doit être compris non comme agent de quelque intentionnalité déjà socialisée, ni comme substance ayant déjà une forme préfigurant une structure sociale ultérieure, mais exclusivement comme sujet de la production désirante. Inextricablement liés aux besoins de reproduction²⁸, les processus éléments intègrent les fragments prélevés sur son propre corps et sur celui de sa mère; ce sont eux qui sont combinés par des opérations particulières, pour produire les effets de plaisir.

C'est donc dans le rapport de l'enfant à sa mère (on devrait dire: à la position maternelle: Freud nous recommande cette prudence terminologique, car "avant que l'individu ait acquis une connaissance certaine de la différence qui existe entre les sexes (présence ou absence d'un pénis), il se comporte de la même manière à l'égard du père et de la mère"²⁹.) que s'opère la dislocation de l'unité initiale du processus élémentaire. Des fragments, indispensables à son déroulement sont soustraits, ne serait-ce que temporairement, déclenchant ainsi tour à tour la mise en place des processus reproductifs et des processus acquisitionnels.

La "soustraction" dont il est question ici n'est certes pas une simple disparition, voir une "rareté". Il faut que l'élément qu'elle affecte ne soit pas rendu radicalement inaccessible et que ses résurgences ne se produisent suivant un ordre purement aléatoire ou encore mécanique, ce qui serait le cas si elles étaient commandés par une mère indifférente, obéissant exclusivement à un "instinct". Dans une telle situation, l'émergence de toute tentative de remédier à ce manque au moyen d'une production acquisitionnelle serait vouée d'avance à l'échec. Il faut également que la série des apparitions de l'élément "soustrait" se fasse sur le fond d'une

dépendance prononcée, sans quoi les processus substitutifs "adaptés" prendraient la relève et la désorganisation du caractère élémentaire de l'activité productive serait compromise.

C'est donc parce que la relation à la mère (pôle maternel) est décentrée dès le début, qu'elle possède le pouvoir dynamique qui forcera l'enfant à abandonner sa position initiale du sujet du besoin. L'enfant adresse à sa mère un désir commandé par ses pulsions, l'objet qu'elle est pour lui doit s'insérer, par fragments parcellaires au départ, globalement par la suite, dans un processus productif du plaisir. Le désir de la mère est, par contre, déjà marqué du sceau phalique. La relation amoureuse mère-enfant est donc vécue dans une dualité contradictoire et se déploie sur deux plans disjoints.

Le premier de ces plans correspond à cet objet libidinal que la mère est pour l'enfant, l'objet qui se dérobe constamment et auquel s'adressent ses appels pressants, première tentative de production acquisitionnelle dans l'économie libidinale. Le deuxième plan est celui où la mère qui répond, enferme l'enfant dans des exigences restrictives de propreté, où elle impose à ses satisfactions libidinales des limitations sévères et s'efforce par tous les moyens de le rendre conforme à l'usage symbolique que son propre désir lui destine³⁰. Deux objets libidinaux gouvernent pour leur compte chacun de ces plans séparés: celui de l'enfant et celui de la mère.

Ainsi l'enfant est dès le début aux prises avec deux exigences antagonistes: la première vise à introduire sa mère dans une relation amoureuse et de la soumettre aux contraintes de sa propre production désirante. La deuxième l'oblige, pour atteindre cet objectif, à se soumettre lui-même à la volonté maternelle. La seule façon d'y parvenir est de se placer, ne serait-ce que partiellement, dans le faisceau divergent du désir de sa mère et de rechercher, par des changements de position dans ce champ de forces, le point précis qui rendrait compatibles les deux intentions transversales.

Mais que veut-elle, sa mère, en échange de l'amour qu'elle lui refuse et, par son intermédiaire, l'objet que l'enfant convoite? Le saurait-elle, elle ne pourrait pas l'expliquer: elle a déjà "glissé... le long d'une équation symbolique³¹" de sorte que le sens véritable de son désir pour l'enfant gît

enfoui dans les profondeurs de l'inconscient. L'enfant ne peut donc s'orienter dans sa quête, que par des déplacements de son objet libidinal, dont le signe visible est la présence-absence d'amour maternel. Mais à chaque fois que cette recherche le fait abandonner une position, l'objet libidinal lui-même subi une métamorphose; tout abandon est ici tissé de renoncements. Le désir de l'enfant tombe ainsi sous la dépendance d'un Autre, c'est dans son regard qu'il cherche la confirmation qu'il approche de cette place où le situe le désir de sa mère, à l'occasion des multiples affrontements et chantages où son amour se négocie.

Le travail que le sujet doit effectuer sur lui-même est guidé par cette profusion de signes que la mère lui adresse: sa place étant prédéterminée par le désir de celle-ci, il la découvre comme objet imaginaire du désir. Ce dernier s'organise comme un discours, soutenu par un support langagier certes, mais surtout par cet ensemble de signes non-verbaux qui accompagnent ce dialogue. Correspondre à cet objet imaginaire, voici le prix de la restitution de l'objet libidinal.

L'objet imaginaire est à prime abord complètement étranger: il ne correspond à aucun intérêt spécifique que l'enfant pourrait y reconnaître, il ne se loge dans aucune interstice de la production désirante élémentaire. Il est sculpté tout entier dans le matériau idéal des signes et n'évoque aucune résonance intime d'une quelconque substance antropomorphe au coeur de son être. Qui plus est, il se présente devant le sujet comme image globale, unifiée, d'un objet, que l'enfant lira comme étant sa propre image: c'est dans ce détour spéculaire par le désir qui émane du pôle maternel de son rapport à la production libidinale, que l'enfant pourra s'expérimenter pour la première fois comme entité totale, unifiée. Cette expérience ne saurait être faite dans un processus purement reproductif: il n'y a aucune nécessité que l'individu y entre sous une forme autre que parcellaire, épousant seulement le contour que lui impose le maniement de l'objet particulier requis pour la production.

Si l'objet imaginaire du désir maternel représente le prototype auquel l'enfant doit s'ajuster, il serait inexact de croire qu'à force d'un effort autoplastique il va se sculpter dans

une matière quelconque, qu'il enferme déjà dans son for intérieur, pour reproduire ce modèle. Nous avons indiqué déjà, que l'objet imaginaire est déchiffré comme un texte, donc comme signe d'une sémiotique connotative complexe³². La seule façon de l'être est de le "parler". Sans doute le sujet pourrait tenir ce discours d'une manière hypocrite, sans vraiment y croire, comme simple stratagème pour entrer dans les bonnes grâces de l'objet de son désir - réaction schizoïde de base - et poursuivre latéralement des processus productifs élémentaires. La dimension essentielle de cette "parole" doit donc être différente. Il faudra que le sujet croit effectivement que l'être de l'objet imaginaire est une valeur essentielle de la restitution de l'objet libidinal perdu, il doit donc y consacrer une portion importante de son énergie productive et l'investir libidinalement comme bien le plus précieux de sa vie amoureuse. Il ne suffit pas qu'il le "parle", il faut de plus qu'il s'identifie à cet objet.

Il s'agit là d'une opération somme toute courante: tout lecteur en éprouve les conséquences passagères, lorsqu'il se met "dans la peau" d'un personnage livresque, à cette différence fondamentale près que, dans ce dernier cas, la cohésion libidinale qui cimente l'identification n'est pas suffisamment forte pour survivre à l'irruption de la "réalité" au moment où la lecture s'achève. L'instance du Moi émerge de l'identification par laquelle le sujet tente d'aligner le désir maternel sur le sien. L'exigence de cette identification, de l'investissement libidinal qu'elle utilise en tant qu'il affirme la valeur productive de l'objet imaginaire, c'est ce qu'il convient d'appeler Idéal du Moi. Cet investissement lui-même est composé de la libido dite narcissique, en vertu de sa relation avec la constitution du Moi³³.

Entre le Moi et l'Idéal du Moi - ce dernier appelé à devenir la "conscience morale", le SurMoi - se creuse une distance d'autant plus considérable que la possibilité du Sujet de se signifier en tant qu'objet imaginaire est limitée. Puisque l'identification ne fait au prix d'un renoncement très étendu à la satisfaction immédiate, elle ne saurait être ni complète, ni définitive: l'irruption du ça est une menace constante qui risque de bouleverser, voire de détruire, l'équilibre des forces qui s'y affrontent. Il n'en reste pas

moins que le détour du processus productif par l'objet imaginaire qui culmine dans la constitution du Moi, entraîne le fait que l'homme ne peut plus être analysé comme "une entité souveraine et indécomposable, mais... comme système parlant - comme un langage"³⁴. Qu'est l'esprit, demandera Ch. S. Peirce sinon "un signe qui se développe suivant les lois de l'inférence?"³⁵. La production de l'homme dévoile ici sa technologie spécifique: l'homme est son propre producteur - et ceci vaut sans doute aussi bien pour le temps historique - dans la mesure où, à partir des matériaux qu'il recueille, il construit un personnage fictif, fantasmatique, doué des caractéristiques imaginaires (d'une efficacité réelle cependant), et s'identifie constamment à son image, sculptée dans l'univers des signes. Puisque nous savons à quel point l'amour n'est que la dimension projective de cette identification³⁶ l'homme est autant Pygmalion que Narcisse.

2.4 Le complexe d'Oedipe et culture

La place du père est déjà clairement indiquée dans la dichotomie de ces deux désirs - celui de l'enfant et celui de sa mère - condamnés fatalement à ne jamais se rejoindre. Elle n'est cependant pas occupée, par un personnage s'entend, jusqu'au moment où dans la phase phalique la question fondamentale, qui interroge l'impossibilité de la rencontre avec l'objet libidinal, ne reçoive finalement une réponse sous forme de différence des sexes. Dès lors, le phalus deviendra le signe d'un système de classement radical, dont l'interprétant dynamique sera la possibilité d'accès à l'objet libidinal perdu. Le petit garçon comprendra alors la disjonction de son désir propre et de celui de sa mère, comme le résultat de l'interdit émanant du père; la petite fille y verra la marque, non d'une interdiction, mais d'une impossibilité radicale d'atteindre l'objet libidinal. C'est dans ce sens que l'"anatomie est le destin"³⁷: une fonction différentielle d'un signe, somme toute aléatoire, détermine deux solutions diamétralement opposées d'un même problème existentiel³⁸. Par là, la position du sujet dans le processus productif du plaisir devient totalement déterminée par la surface signifiante du signe.

La résolution du complexe d'Oedipe ne saurait donc être

autre chose que la reconnaissance fondamentale du fait que l'objet libidinal perdu, en tant qu'objet du désir, se réfère à un mode d'être de la production libidinale qui n'existe plus, que l'entrée de l'individu dans l'empire des signes a rendu caduc. Cette reconnaissance n'est certes pas un abandon, c'est le constat que, puisque la mère est définie par un ensemble de significations sociales (dont le contenu est l'interdiction d'inceste) elle n'est pas (ou n'est plus) cet objet et ce n'est pas par son intermédiaire que ce dernier peut-être rendu accessible. Il en découle que - puisque cet objet n'est plus - le ça continuera à en chercher des fragments et des débris, éparpillés maintenant dans le livre du Monde tout entier³⁹.

Nous appellerons culture cette compétence de l'homme, qui n'est d'ailleurs que sa propre essence, à représenter l'univers selon un code dans un espace symbolique. De ce point de vue, le complexe d'Oedipe est une entrée dans la culture, donc dans l'"humain". Celle-ci est un préalable, tout au moins logique, à toute forme particulière de sociabilité: un rapport social est inconcevable en dehors du champ symbolique dans lequel il se constitue. En fait, les codes, même si leur fonctionnement n'est pensable que dans un univers social, ne peuvent pas y être réduits. D'une part, parce que chacun pris séparément est invariant relativement aux structures d'une collectivité particulière, d'autre part, parce qu'il est possible de comprendre, dans un cadre social donné, un code qui a émergé et qui est employé dans un cadre social tout à fait différent.

3. Freud et le problème du développement social

Deux ouvrages majeurs de Freud retiennent notre attention dans l'optique des problèmes de développement: le Malaise dans la civilisation et le Mofse et le monothéisme. Malgré le laps de temps considérable qui sépare leur rédaction, et la "radicalisation" des opinions sociales exprimées dans le deuxième de ces ouvrages, nous y retrouvons un certain nombre de questions étroitement reliées à la problématique du livre de Marc Bénéta .

La dynamique sociale, telle que décrite dans le Malaise

de la civilisation, est tributaire du conflit cosmique qui oppose l'Eros et le Thanatos, au même titre que l'ensemble des phénomènes qui concernent les processus vitaux. Cependant, il y revêt des caractères particuliers qu'il convient d'examiner. Tout d'abord l'Eros qui y est en oeuvre est déssexualisé: l'énergie libidinale dont il se nourrit doit être soustraite à ses usages plus immédiats et, sans doute, plus gratifiants dans la satisfaction directe des pulsions:

"La civilisation ne se contente pas des seuls modes de l'union (couple) que nous lui avons attribués jusqu'ici, mais elle veut, en outre, unir entre eux les membres de la société par un lien libidinal; que dans ce but elle s'efforce par tous les moyens de susciter entre eux des fortes identifications et de favoriser toutes les voies susceptibles d'y conduire; qu'elle mobilise enfin la plus grande quantité possible de libido inhibée quant au but sexuel, afin de renforcer le lien social par des relations amicales"⁴⁰.

Le Thanatos apparaît ici surtout sous l'aspect de l'agressivité, pulsion primaire de l'animal humain que la "Civilisation" tente de juguler par toutes sortes de moyens. Le principal consiste à en retourner une fraction contre le Moi sous forme du Surmoi⁴¹. Il n'en reste pas moins que lorsque cet effort prophylactique de la "Civilisation" dépasse certaines limites, il risque de provoquer des situations explosives et engendrer ainsi le contraire de son objectif originel: l'individu, privé de plus en plus des possibilités de gratifications instinctuelle, coincé dans l'étau entre les exigences du ça et les restrictions abusives du Surmoi, n'a d'autre choix que de se réfugier dans la névrose en fuyant la réalité sociale ou, lorsque les conditions le lui permettent, de dériver le trop-plein de son agressivité vers l'extérieur et affaiblir ainsi l'Eros civilisateur. Il convient d'attribuer au caractère irrationnel de ce détour par le Surmoi, irrationnel car inutile pour les fins que la "Civilisation" poursuit, l'excès de répression que l'individu subit dans la société. Freud ne pense pas, en effet, que la contradiction qui oppose le premier à la deuxième soit inconciliable: "... ce combat, dira-t-il, entre l'individu et la société n'est point dérivé de l'antagonisme

vraisemblablement irréductible entre les deux pulsions originelles, l'Eros et la Mort. Il répond à une discorde intestine dans l'économie interne de la libido, comparable à la lutte pour la répartition de celle-ci entre le Moi et les objets. Or ce combat, si pénible qu'il rend la vie à l'individu actuel, autorise en celui-ci un équilibre final; espérons qu'à l'avenir il en sera de même pour la civilisation"⁴². La question qui est soulevée dans cette oeuvre est fondamentale: dans la mesure où l'animal humain, tapi au fond de l'inconscient, n'est pas de toute évidence cet être bon et sympathique dont rêvait Jean-Jacques Rousseau⁴³, qu'il risque de surcroît d'émerger à la faveur du moindre déséquilibre de l'économie libidinale et déchirer ce mince voile de la raison dont se pare l'homme civilisé, tout rêve d'une société future qui épouserait l'individu dans une quelconque harmonie, n'est qu'une utopie délirante. Tout au plus peut-on espérer que le progrès des lumières réussisse d'atténuer la déraison de la répression actuelle de la vie pulsionnelle et que l'homme parvienne à un modus vivendi acceptable avec les contraintes que la vie en groupe lui impose.

Nous sommes ici au coeur d'un problème qui, sans doute, a rendu précaires les relations de la psychanalyse avec les doctrines socialistes. On sait que, d'une manière générale, le freudo-marxisme s'est efforcé d'en minimiser les conséquences, voire de l'effacer complètement. Wilhelm Reich fera cette découverte étonnante qu'en dessous de l'inconscient freudien, hanté par l'agressivité refoulée, gît un autre inconscient, habité par le bon sauvage "honnête, travailleur, coopératif, aimant... naturellement sociable". Il s'agissait donc de supprimer la distance creusée par l'apparition de l'inconscient de Freud entre le "noyau biologique" sain et le conscient pour construire la "démocratie du travail, entité biologique et naturelle", base d'une société d'où toute nécessité de répression disparaîtrait⁴⁴. Erich Fromm s'insurgera carrément contre l'existence de toute disposition instinctuelle "irrationnelle" à l'agressivité. Celle-ci aurait pour unique source la répression, l'agressivité primaire n'ayant pas d'autre but que la défense de l'organisme contre les dangers extérieurs⁴⁵. Herbert Marcuse sera sur ce point parmi les disciples les plus orthodoxes de Freud: il élaborera, pour le réconcilier avec le communisme de Marx, une théorie de

sublimation des pulsions agressives qui rendrait leur existence compatible avec la vie sociale⁴⁶.

Sans tenter de conclure ce débat, nous pouvons néanmoins suggérer qu'en partie au moins il repose sur un malentendu. Il y a en effet, chez Freud, deux niveaux d'analyse qui ne sont pas distingués, sans doute pour préserver l'unité cosmologique du rôle primordial de l'Eros et du Thanatos. D'une part, les pulsions sexuelles sont définies fonctionnellement, grosso modo comme celles dont l'objectif est de procurer à l'organisme du plaisir. D'autre part, la dimension privilégiée dans la définition de l'Eros est la conjonctivité des processus qu'il gouverne. Il est clair que ces deux traits différentiels se réfèrent à des ordres de phénomènes distincts, qui ne peuvent pas être superposés. Le premier critère concerne la finalité du processus, l'autre sa structure. Il n'est pas évident à priori que l'activité conduisant à la satisfaction d'une pulsion sexuelle devrait posséder une structure uniforme et, encore moins, conjonctive. Il semble qu'en cette matière la nature du processus est réputée automatiquement garante de la pulsion qui en est la source dynamique: un processus disjonctif est attribué, sans autre forme de procès, à une pulsion agressive, un processus conjonctif à une pulsion sexuelle...

Une telle distinction entre la nature de la pulsion et celle de la technologie employée pour la satisfaire fait défaut dans la plupart des considérations de Freud sur les questions sociales. Or, au delà de ce problème, préalable à toute tentative d'élucider les rapports entre la sexualité de l'Eros social, nous nous heurtons à un autre, beaucoup plus considérable. L'Eros, tel que Freud le conçoit dans le Malaise dans la civilisation, semble être l'émanation d'un personnage aux attributs multiples, doué d'une subjectivité achevée et rempli d'une bienveillance infinie, quoique sa perspicacité ne soit pas des plus lucides: il s'agit, bien entendu, de la civilisation elle-même. Comment parvient-elle à accomplir les oeuvres multiformes qu'on lui attribue? Sur ce point, l'ouvrage de Freud s'en remet presque exclusivement à la métaphysique de l'affrontement entre la Vie et la Mort: dans cette hiéromachie, les victoires précaires de l'Eros sont autant de jalons sur la marche du développement social. Les seules réflexions qui permettent de rattacher cette dynamique au sol ferme de l'activité terrestre, sont celles où Freud commente la fonction

du Surmoi relatif à une époque culturelle. A l'instar du Surmoi individuel, il impose les normes et les modèles de comportement; son mode de formation, vaguement esquissé, est également en tout point similaire à celui de son pendant individuel:

"... il se fonde sur l'impression laissée après eux par des grands personnages, des conducteurs, des hommes doués d'une force spirituelle dominante chez lesquels une des aspirations humaines a trouvé l'expression la plus forte et la plus pure... L'analogie en beaucoup de cas va encore plus loin, car ces personnalités ont été de leur vivant - assez souvent, sinon toujours - bafouées par les autres, maltraitées ou même éliminées de façon cruelle. Leur sort est au fond analogue à celui du père primitif qui, longtemps seulement après avoir été brutalement mis à mort, prenait le rang de divinité"⁴⁷.

Dans le court essai écrit quelque quinze ans auparavant, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, Freud est allé encore plus loin sur la voie d'une "personnification" des groupes sociaux. Il parle de "grands individus collectifs" auxquels il impute un mode d'évolution analogue à celui qui s'appliquerait aux "petits". Il leur attribue cependant un retard considérable sur le degré de "civilisation" et de "moralité" atteint individuellement par les hommes qui les composent: de ce retard découle cette facilité déconcertante avec laquelle ils succombent aux attraits de la barbarie guerrière. Le rapprochement est ici néanmoins plus métaphorique que théorique (ce n'est qu'en 1920 que Freud abordera la question des "formations collectives" sur des bases conceptuelles plus élaborées) et émaillé d'observations percutantes qui marquent bien la différence de ces deux ordres de réalité. Ainsi, il dira en parlant de l'Etat:

"Chaque ressortissant d'une nation peut, avec horreur, constater au cours de cette guerre ce dont il avait déjà une vague intuition en temps de paix, à savoir que si l'Etat interdit à l'individu le recours à l'injustice, ce n'est pas parce qu'il

veut monopoliser ce recours, comme il monopolise le sol et le tabac"⁴⁸.

C'est à l'aube d'une autre guerre, un quart de siècle plus tard, que Freud reprendra la question du développement social d'une manière plus générale, quoiqu'envisagée sous l'angle du développement de la région. Dans Moïse et le monothéisme, publié lors de son exil final en Angleterre, l'analogie entre les processus psychiques individuels et collectifs est poussée à la limite de la contradiction avec certaines thèses qu'il professait auparavant.

Il s'opposera jusqu'à la fin au fait d'accréditer l'idée de l'existence d'un "inconscient collectif", avec la même obstination qu'il refusera d'admettre le bien-fondé des critiques presque unanimes qu'on adressait alors à la théorie totémique de Robertson Smith. Position qui frise le paradoxe, car l'adhésion inconditionnelle à la deuxième conception semble le pousser presque irrésistiblement sur l'orbite de la première. "Les masses comme l'individu gardent sous forme de traces mnésiques inconscientes les impressions du passé"⁴⁹ dira-t-il. "Le souvenir passe dans l'hérédité archaïque quand l'événement est important ou quand il se répète assez souvent ou quand il est à la fois important et fréquent"⁵⁰. Ayant déjà admis auparavant le caractère inné du symbolisme, l'hérédité archaïque est maintenant susceptible de comporter également des "contenus idéatifs", reminiscences mnésiques des événements passés. Ceux-ci s'intègrent dans le ça individuel et leur action, par la suite, obéit aux mêmes lois que ceux qui s'appliquaient avant uniquement au refoulé.

Si Freud nous avertit bien qu'"il n'est guère facile de transférer à la psychologie collective les concepts de la psychologie individuelle" et qu'il "doute qu'il puisse y avoir quelque profit à instaurer le concept d'un inconscient "collectif"⁵¹, la différence entre les deux ne semble consister qu'en une subtile nuance. Quoi qu'il en soit, le retour du refoulé devient le mécanisme même du processus de développement historique, tout au moins pour ce qui a trait à l'évolution des religions et du caractère des peuples.

3.1 Individu et société

Il serait sans doute possible d'affirmer une isomorphie, voire une identité presque totale entre le développement social et individuel, si nous nous fondions sur un concept d'"inconscient collectif" et sur les thèses majeures défendues par Freud dans Mof'se et le monothéisme. Il est clair cependant que les considérations de ce genre, malgré le très grand intérêt de certains de leurs aspects, ne sont qu'une projection directe de la théorie "individuelle" dans le social. Il résulte toutefois de ce qui précède, ainsi que d'autres textes où Freud a traité de la question, que si l'analogie entre le développement de l'individu et celui de la société n'est pas étrangère à sa conception du mouvement de la civilisation, des différences notables persistent.

Une première distinction fondamentale, qui à elle seule est de nature à compromettre toute tentative de superposition tant soit peu radicale, réside dans le rôle qui y est attribué à la mémoire. En psychanalyse, la description du système psychique repose sur le caractère contemporain de tous les événements passés pour ce qui a trait à la détermination et à la dynamique d'une situation présente. Toutes les couches de la personnalité, dont l'ego semble se dépouiller à mesure que se déroule la trame de son histoire, sont conservées, toujours actives et toujours susceptibles de réapparaître, dans les profondeurs de l'inconscient. Or, dans le domaine social, cette instance manque. Elle ignore le temps; si l'on nous pardonne cette analogie, tout s'y passe comme si les guerres puniques faisaient toujours rage dans une épaisseur étrange de la société contemporaine, comme si, dans un éternel recommencement, les barbares se massaient encore aux frontières de l'Empire romain et comme si au-dessus de l'Auschwitz planait encore la sinistre fumée de Birkenau. Et tout ce passé, dans sa persistance sourde, influencerait sur le présent non seulement à travers la chaîne des événements qu'il aurait engendré, mais aussi, d'une manière plus intense encore, parce qu'il poursuivrait dans les profondeurs abyssales de l'inconscient social d'inquiétants desseins, tout à fait étrangers à l'humanité actuelle. Freud indique cet aspect de la question d'une manière très explicite⁵². Il est clair qu'une telle conception ne saurait fonder une théorie du

développement social tant soit peu compatible avec les données dont nous disposons. En dehors de la psychologie analytique de Jung (dans une certaine mesure) et de la science-fiction, elle n'a pas trouvé beaucoup de défenseurs. Un événement historique, une structure sociale passée, ne survivent que dans leur descendance, dans les effets qu'ils ont produits. Ils meurent irrémédiablement une fois leur oeuvre accomplie et ne peuvent être déchiffrés que d'après la trace qu'ils ont laissée sur leur passage. C'est pour cette raison que leur singularité est en quelque sorte mise entre parenthèses par le processus historique lui-même qui, sous cet aspect, ne serait aucunement altéré par un autre événement ou par l'action d'une structure différente, mais conduisant à un effet identique. En ce qui concerne l'individu, cette sorte d'indifférence à ce qui est singulier, contingent, ne saurait être affirmée: il conserve jalousement le passé, dans tout ce qu'il a de plus spécifique, comme composante indélébile.

Une deuxième distinction du développement de l'individu et de celui de la société est moins frappante au premier abord, mais tout aussi importante: ce qui tire son efficacité, dans le premier cas, d'un espace imaginaire, fantasmatique, conserve dans le deuxième cas toute sa portée réelle. Ceci vaut tout particulièrement pour le complexe d'Oedipe, comparé au meurtre du père de la horde primitive, tout aussi bien d'ailleurs que pour les événements qui contribuent à la formation du Surmoi collectif. Nous reviendrons sur ce problème de l'opposition réel-imaginaire dans la section suivante, lorsque nous chercherons le trait distinctif d'une formation névrotique par rapport à une formation normale.

Au-delà de ces caractéristiques qui différencient le développement de l'individu de celui de la société, une autre dimension, plus globale, est en question. On peut en effet présumer, et force nous est de reconnaître que Freud ne nous en décourage pas d'une manière très explicite, que le passage de la perversion polymorphe de l'enfant à la génitalité résulte d'une évolution pulsionnelle spontanée, d'une sorte de maturation, semblable au développement d'un germe en organisme biologique adulte. Marc Bénéta signale, à juste titre, que le parcours de l'enfant sur le chemin de son développement sexuel est forcé par des contraintes extérieures

(dont la menace de la castration est la plus virulante) et que l'enfant n'y est guère porté spontanément par une quelconque force intérieure irrésistible. Ce rappel des thèses fondamentales de la psychanalyse n'est cependant qu'une négation partielle d'une lecture évolutionniste de Freud; il ne fait que souligner l'importance du sol nourricier dans lequel est enracinée la plante humaine et dont elle reçoit, éventuellement, les impulsions nécessaires à sa croissance. Or nous savons que sur ce point Freud a exprimé à plusieurs reprises sa conviction générale que ni l'individu, ni la société, ni le règne végétal et animal dans son ensemble, ne possèdent de prédispositions particulières à une évolution quelconque. Plus encore, ce qui leur est congénitalement propre, c'est une tendance à la régression. Mais malgré cette précaution, une brèche subsiste par laquelle l'évolutionnisme pourra se réintroduire, tout au moins dans le champ du développement psychosexuel: elle nous permet de supposer que les contraintes externes ne font que dévier le flux de l'énergie pulsionnelle: le fleuve de la libido, au lieu de suivre son lit naturel, voit son passage bloqué par des barrages qui lui opposent une résistance passive. Il s'écoule alors par les voies que les accidents du terrain lui offrent spontanément, en aboutissant quand même, par des chemins détournés mais qui suivent toujours la pente de sa destinée, au dénouement final dans la sexualité génitale. Cette interprétation, que Erich Fromm appellera "hydraulique"⁵³ fait apparaître le psychisme comme une sorte de machine à vapeur, remplie de valves, de canalisations et de soupapes de sécurité, dans lequel la libido circulerait, semblable à un liquide sous pression. Ainsi, le passage à la génitalité serait accompli, selon cette lecture, par une sorte de détour sinueux par le champ symbolique emprunté par le processus qui dans la Nature se réalise directement: il faut bien que les pulsions se frayent un chemin, malgré la résistance sociale, pour accomplir leur mission inéluctable, à savoir assurer la reproduction de l'espèce.

L'attitude de Freud, même si elle n'exclut pas cette interprétation mécaniste, est cependant beaucoup plus nuancée. Les "stades de développement" de la libido peuvent être assimilés bien davantage à des transformations symboliques de la production désirante⁵⁴ qu'à des étapes d'une quelconque

maturation. D'une manière similaire, l'organisation génitale de la libido ne peut être saisie comme l'aboutissement naturel d'une évolution: elle est, dans la perspective que Freud expose d'une manière fort explicite, dans son article La morale sexuelle civilisée⁵⁵, le résultat d'une structuration sociale et culturelle de l'ensemble anarchique des pulsions, aucunement prévisible à partir des données biologiques du problème. La contrainte oedipienne ne modifie pas seulement la direction et la manière de l'écoulement de la libido: elle force le sujet à se constituer dans le champ symbolique et à se construire au travers d'une séquence d'identifications dans lesquelles les modèles culturels jouent un rôle central. "La psychologie individuelle se présente, dès le début comme étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale, dans le sens élargi, mais pleinement justifié du mot"⁵⁶, dira Freud en commentant cette dépendance de l'individu de son environnement socialisé.

L'abandon conséquent de l'évolutionnisme dans la lecture de Freud, surtout de sa variante "naturaliste" la plus persistante, doit donc être fait en faveur d'une conception mettant l'accent sur la structuration des formations secondaires et subliminales par un environnement actif qui impose une organisation pulsionnelle dont la définition lui appartient; bref il s'agit de la production de l'individu. Que ce soit la vie "sexuelle" qui en constitue la base résulte de la maléabilité des matériaux instinctifs qui la composent⁵⁷. Nous savons déjà quelle est la nature très particulière de cette production: contrairement aux interprétations humanistes (comme celle de Fromm), il s'agit d'un mécanisme identificatoire avec un objet imaginaire. Que dans la production de cet objet imaginaire la structure sociale, son histoire, l'efficacité des comportements qu'il génère, laissent une marque capitale, il n'y a aucun doute. Mais il faut insister également sur cette dimension du processus, excluant l'existence préalable d'un matériau dans lequel l'objet imaginaire s'imprimerait, à titre de moule qui donne forme à la fonte. La jonction se fait ici entre la surface d'enregistrement des effets des processus productifs et le système symbolique, qui est matière même dont l'homme est fait.

Nous constatons ainsi à quel point le terme de "développement" est inapproprié lorsqu'il est appliqué à la constitution de l'homme: cette tentative de la ravalier au substrat

biologique d'une "maturation" a cependant des racines idéologiques profondes. Pour ne pas détruire cette "fiction littéraire" qui est son essence, le sujet doit se tenir loin de toute connaissance, au sens que Freud donne à ce terme dans la maïeutique psychanalytique, du mystère de son origine. Ainsi, dans un cadre social donné, malgré les variantes particulières et des ratés inévitables, l'individu devient la re-production d'un objet ayant une existence sociale objective. Cet objet peut sans doute être reconstruit, modifié, élargi ou rétréci; toutefois dans son rapport avec l'individu, il n'y a là rien qui puisse suggérer une problématique "développementale".

Le "développement social" par contre, ne peut être caractérisé (tout au moins si nous voulons éviter le positivisme le plus plat, ou l'idéalisme le plus outrancier) par une visée générale à réaliser une tâche fixée d'avance. La société étant un lieu de production, les transformations qui l'affectent résultent des changements dans les modes de production des objets "matériels" ou "imaginaires". La théorie de Freud nous permet de saisir l'absurdité de la présomption naïve selon laquelle ces processus obéissent à une logique de "perfectionnement" progressif: autant s'imaginer que l'art moderne constitue une amélioration, un développement du classicisme grec antique et qu'il satisfait davantage aux "besoins esthétiques" de l'homme. La problématique d'une évolution progressive est donc limitée à l'existence d'un code spécifique qui, en projetant différents segments qualitativement incomparables sur une échelle homogène, permet de les organiser sous forme d'inclusions, d'intensités ou d'inférence.

3.2 Névrose et sous-développement

Les remarques qui précèdent tendent à mettre en évidence la difficulté qu'il y a à parler de "névrose" dans le cas d'une société. Même là où on aboutit, un certain type social ayant été pris pour modèle, à ce que Marc Bénéta appelle "névrosation artificielle d'un système économique", il n'est pas possible d'accréditer une telle analogie. L'absence de toute instance à laquelle pourraient être attribuées les fonctions dévolues à l'inconscient est une première objection qui peut être opposée à une semblable interprétation: vouloir alors

conserver la métaphore psychanalytique nous entraînerait, tout au plus, à qualifier les sociétés dites "sous-développées" de perverses. Ceci à condition, bien entendu, que nous soyons disposés à admettre que leur état actuel est tributaire de la persistance des comportements et attitudes "pré-oedipiens". Il est évident qu'en dessous de la mince couche du langage psychanalytique nous retrouvons alors les thèses dualistes traditionnelles.

Mais l'analogie entre le complexe d'Oedipe et les mutations qui ont eu lieu dans les pays sous-développés est encore plus difficile à défendre sous un autre rapport: la rencontre de l'Occident avec les autres formes de civilisation ne revêt aucunement l'apparence de l'affrontement entre la Nature et la Culture propre au Complexe d'Oedipe (même si, dans l'imaginaire occidental, elle a été souvent représentée sous ce jour: les péripéties sanguinaires de la colonisation ne se justifiaient-elles pas par l'insigne bienfait de la civilisation qu'elle apportait aux sauvages ?). Le conflit qui les oppose concerne des sociétés achevées quoique différentes, dont l'une parvient à soumettre et à déstructurer les autres. Il s'agit donc, métaphoriquement, d'une lutte entre deux pères, deux modes de constitution du Surmoi, dont l'un réussit à vaincre l'autre en instaurant entre eux un rapport de maître à esclave.

En quoi consiste le trait différentiel qui sépare un symptôme névrotique d'une production "normale"? Il est clair que ce n'est pas la différence de nature qui pourrait tenir ici le rôle discriminant; Freud souligne à maintes reprises qu'au point de vue de la dynamique et de la structure internes, il n'y a pas d'opposition qualitative entre les deux niveaux de phénomènes:

"D'une part, les névroses présentent des analogies frappantes avec les grandes productions sociales de l'art, de la religion et de la philosophie; d'autre part elles apparaissent comme des déformations de ces productions. On pourrait presque dire qu'une hystérie est une oeuvre d'art déformée, qu'une névrose obsessionnelle est une religion déformée, et une manie paranoïaque un système philosophique déformé"⁵⁸.

Ce qui distinguera la névrose des "productions sociales" c'est son caractère essentiellement privé (au sens que Marx donnait à ce terme): le symptôme névrotique apparaît là où une tendance sexuelle, n'ayant pas subi un refoulement suffisant ou une sublimation qui la rendrait apte à recevoir une satisfaction à travers les grandes créations collectives, demeure pour ainsi dire à l'état primaire. L'individu doit alors recourir, de son propre chef, à l'élaboration d'un mode de satisfaction fantasmatique permettant simultanément la défense du système conscient contre une implosion directe de la pulsion originelle. Ainsi, les déformations, dont il a été question dans la citation précédente, "s'expliquent, en dernière analyse, par le fait que les névroses sont des formations associées, qu'elles cherchent à réaliser par les moyens particuliers ce que la société réalise par le travail collectif⁵⁹". Le névrosé est donc en rupture de ban, incapable de trouver la satisfaction de ses pulsions "dans le monde réel qu'(il) fuit", où "règne la société humaine avec toutes les institutions créées par le travail collectif". Malgré des modifications terminologiques ultérieures, ce point de vue demeure toujours présent dans l'oeuvre de Freud. Les grandes formations collectives constituent un puissant antidote à l'éclosion des névroses; Freud envisage comme plausible l'hypothèse l'attachement de l'individu à des créations fantasmatiques sociales les prémunirait contre la nécessité de se réfugier dans le monde solitaire de la "maladie mentale". La recrudescence des névroses qu'il observe à son époque est, dans une très large mesure, attribuable à l'affaiblissement de la prégnance des institutions qui naguère encadraient étroitement la vie individuelle: "Abandonné à lui même, le névrotique est obligé de substituer les formations symptomatiques aux grandes formations collectives dont il est exclu. Il crée son propre monde imaginaire, sa propre religion, son système chimérique qui reproduit ainsi les institutions de l'humanité sous un aspect défiguré qui trahit la puissante contribution qu'apportent à ce travail les tendances sexuelles directes"⁶⁰.

Il résulte de ce qui précède, que la névrose, en tant que phénomène pathologique, ne saurait être séparée d'un contexte social et culturel précis; il n'y a pas de névrose en soi, définissable d'une manière transcendant les déterminations sociales des satisfactions libidinales. C'est donc dans un

sens très particulier que Freud posera la question dans Malaise dans la civilisation: l'effort du développement social prive l'individu des gratifications pulsionnelles à un point tel que l'efficacité des grandes formations collectives s'en trouve amoindrie. Alors, "la plupart des civilisations ou des époques culturelles - même l'humanité tout entière peut-être - ne sont-elles pas devenues "névrosées" sous l'influence des efforts de la civilisation même?"⁶¹. Il s'agit là de l'affaiblissement du lien social, le retour du refoulé qui, au lieu d'emprunter les voies désexualisées tracées par l'Eros, déferle sous forme d'agressivité incontrôlable, de résurgence des tendances "égoïstes" qui prennent le pas sur les "altruistes". La difficulté majeure est alors de trouver un moyen de diagnostiquer une névrose collective: puisque il n'y a rien de "normal" auquel nous puissions comparer une société⁶², l'analogie devient problématique.

La perspective ouverte par Freud peut éclairer sans doute certains aspects de la problématique du développement quoique d'une manière différente de celle suggérée par Marc Bénéah. En effet, l'avènement du capitalisme en Occident et l'expansion territoriale des puissances coloniales, conduisent vers une dissolution rapide de plusieurs formations collectives ou, tout au moins, vers leur affaiblissement considérable, entraînant alors une crise des formes de sociabilité qui ne se pliaient pas aux exigences du capitalisme montant. Par ce biais, se produit certes un affaiblissement de l'intensité des forces refoulantes et régulatrices qui président à la production de l'individu (un affaiblissement de l'Eros). Les éléments qui émergent de cette décomposition ne sont pas abandonnés pour autant à une errance sans attache dans un espace vide de toute gravité: ils seront restructurés et réorganisés dans un champ commandé par la logique du capital. Dans de telles conditions, l'objectif du conflit n'est pas l'abandon d'une certaine position de l'Ego nonoccidental en vue de le rendre conforme à un principe de réalité quelconque, centreprise dans la faillite serait suivie d'une réponse "névrotique": une telle vision n'est qu'un fantasme du colonisateur qui place ce dernier dans la situation du père dans son rapport à l'Autre infantilisé⁶³.

A ce niveau, le fait qu'il s'agisse de l'Occident devient

secondaire: l'affrontement a lieu non entre des civilisations, mais entre des logiques de fonctionnement distinctes, où celle, dont le capitalisme est porteur, triomphe et soumet, en les dissolvant, en les adaptant ou en les intégrant, l'ensemble des autres formes sociales. Le sous-développement ne peut être conçu, dans une telle perspective, que sous la forme d'une dimension, nécessaire et parfaitement logique, du processus d'ensemble qui définit le mode de production capitaliste.

3.4 Constitution du sujet et le développement

Nous avons déjà touché à plusieurs reprises à certains travaux de Freud concernant les problèmes sociaux. Dans cette section nous allons examiner une question d'importance capitale pour la théorie du développement. Il s'agira, plus particulièrement, de l'émergence des entités qui ont (ou auxquelles on attribue) la plupart, sinon toutes les caractéristiques d'un "sujet" et qui englobent des formations collectives. C'est une problématique délicate, non seulement en vertu de ses difficultés intrinsèques, mais aussi et surtout, parce que nous y entrons au coeur des débats profondément idéologiques, au cours desquels les différents "sujets" sociaux se sentent menacés, comme si le danger de dévoiler leur mode de constitution minait du même coup les assises de leur légitimité. Cependant, les questions relatives au développement ont à ce point partie liée avec la dimension subjective de l'existence sociale (on parle du dialogue entre les "pays développés" et les "pays sous-développés", de la volonté des "nations" riches et pauvres, de la colère du "peuple", de la conscience de "classe" etc), et celle-ci y est traitée comme s'il s'agissait d'un phénomène naturel et spontané et d'une donnée immédiate de toute réalité sociale, qu'il nous semble impossible de ne pas lui réserver quelques lignes.

Freud consacre à la question qui nous intéresse un essai pénétrant, qui n'a pas engendré de postérité intellectuelle, aussi importante que ses autres travaux⁶⁴. Les formations subjectives au niveau collectif y sont désignées par le terme "foule": il s'agit de regroupements d'individus, ayant un degré plus ou moins fort d'organisation interne (variant de son absence presque totale, comme c'est le cas pour les "foules" au sens usuel, jusqu'aux institutions les plus hiérarchisées,

comme les églises ou l'armée), et qui se caractérisent par une conscience, ne serait-ce que momentanée, d'appartenance et d'identité. L'apport majeur de Freud à l'analyse de ce genre de phénomènes réside dans le renversement de la perspective adoptée jusqu'alors par leurs analystes. Une foule n'est pas un rassemblement d'individus fondé sur une "nature" commune; cette "nature" résulte, au contraire, de la constitution de la foule. C'est en identifiant à leur Surmoi un personnage particulier que les membres de la foule découvrent, dans leur rapport identique à ce personnage, le trait commun sur lequel va se fonder une identification affective secondaire de leur Moi. Si nous tenons compte de l'origine du Surmoi, nous pouvons dire que la foule est le résultat d'une même solution, par un certain nombre d'individus, de l'équation symbolique Père = X.

Ainsi, chaque fois que la foule attribuera son existence à la possession en commun d'une certaine caractéristique elle confondra la cause et l'effet: il ne s'agira que d'un épiphénomène résultant de la constitution préalable de sa structure libidinale. Dans la majorité des cas, cette caractéristique devient non seulement l'emblème qui servira à la distinguer d'autres groupes, mais également la représentation symbolique de la légitimité d'appartenance de ses membres. Même lorsqu'un tel trait différentiel préexiste à la naissance de la "foule", comme élément objectif issu de la praxis des individus qui la composent, il n'est qu'un vecteur suivant lequel l'identification peut éventuellement s'accomplir. En d'autres mots, les individus ne se constituent pas en sujet social parce que, objectivement, ils ont quelque chose en commun; lorsque c'est effectivement le cas, ce quelque chose ne peut être qu'un prétexte, qui simplifie l'opération certes, mais ne la rend pas pour autant nécessaire.

Freud souligne que la cohésion des foules est de beaucoup supérieure à ce que laisserait supposer l'intérêt brut des membres à demeurer ensemble ou encore la force des contraintes externes qui les maintient unis. Ces facteurs ne sont pas susceptibles de fournir une explication satisfaisante des phénomènes de dissolution soudaine, de cette sorte d'émiettement ou de panique qui dans certaines circonstances se produisent sans que les fondements "objectifs" de la foule ne soient

altérés. Une telle dynamique doit être attribuée, selon Freud, aux liens libidinaux qui, outre les autres facteurs "externes", cimentent les foules. Pour cette raison, leur comportement ne saurait être expliqué complètement sans un apport significatif de la psychologie abyssale.

Pour éviter certaines ambiguïtés auxquelles donne lieu l'usage de la terminologie héritée par Freud de ses prédécesseurs, nous ferons la distinction suivante: le terme "forme sociale" sera réservé pour désigner un ensemble articulé de rapports existant dans un groupe social indépendamment des identifications éventuelles, au sens de Freud, et des liens libidinaux qui en découlent. Nous appellerons Sujet social cette structure duale à laquelle donnent lieu ces identifications⁶⁵.

Il existe des formes sociales, atteignant un niveau d'organisation élevé, qui ne possèdent cependant pas de structure subjective. Inversement, certaines formes "vides" (groupements d'individus sans aucune relation "objective") peuvent acquérir dans certaines circonstances une structure subjective: c'est le cas des foules au sens habituel du mot. D'autre part, les structures "subjectives" et "objectives" ne peuvent être superposées d'une manière mécanique, même si les formes sociales sur lesquelles elles s'appuient nous y invitent souvent avec insistance. C'est le Sujet social qui, de par la nécessité de manifester sa cohérence par une profusion de signes visibles, induit de la manière la plus voyante notre perception extérieure des formes sociales. Ces dernières, plus réfractaires à une saisie immédiate, ne sont souvent identifiées qu'après une étude longue et patiente, leur structure étant occultée par une série de représentations idéologiques.

Dans son étude des foules, Freud explicite une dimension essentielle de la constitution subjective des formes sociales: c'est dans la fonction de l'Idéal du moi qu'il convient de rechercher la base des identifications qui sont en oeuvre. Cependant, compte tenu de la généralité de ses recherches, certaines particularités de ces identifications sont restées dans l'ombre: notre intérêt porte plus spécifiquement sur les formes sociales ayant un degré d'organisation interne

élevé et nous devons donc préciser davantage de quelle façon le processus s'y déroule.

Dans la plupart des formes sociales fortement structurées, l'identification des participants semble se conformer à un schème complexe; Freud indique que la place que dans une telle situation occupe le leader, peut probablement être assumée également par une "idée abstraite". Afin de poursuivre la discussion, il convient de distinguer deux types de formes sociales: d'une part, celles où l'adhésion de l'individu est facultative ou temporaire; nous les appellerons formes non-existentielles. D'autre part, celles où l'appartenance de l'individu ne résulte pas d'un choix ou d'une contrainte externe contingente; nous les appellerons existentielles. Les formes non-existentielles nécessitent, d'une manière générale, que le néophyte subisse un genre de rite de transsubstantiation, dans lequel il est censé mourir à sa vie profane pour renaître à un niveau supérieur, qui lui ouvre l'accès à un mode d'être spécifique. Cette renaissance s'accompagne d'un "repas totémique", de l'ingestion d'une substance idéelle qui le transforme intérieurement. Les formes non-existentielles sont sans aucun doute les plus nombreuses et les plus variées, tout au moins de nos jours. On peut ranger sous cette rubrique les partis politiques, les Eglises et les congrégations diverses, l'armée etc., bref toutes celles dont l'accès est en principe contrôlé et subordonné à l'acceptation par le candidat éventuel d'un ensemble de règles et de conditions préalables, dont l'observation lui donne par la suite le droit de bénéficier de la "substance" du groupe.

Les formes existentielles sont plus rares: la "substance" y est définie comme faisant partie intégrante de l'individu, et sans que son choix personnel y soit pour quelque chose. Elle s'impose à lui comme une "nature" dont il ne saurait se débarrasser. Les exemples principaux en sont la famille et la nation.

La forme sociale, dans l'imaginaire qui l'enrobe, occupe la place de la Mère; elle subit la même idéalisation excessive, elle procure à l'individu la sécurité du sein maternel. Dans une très large mesure, la constitution subjective d'une forme sociale relève de la problématique oedipienne. Il existe

cependant quelques différences, ou plutôt quelques accents autrement répartis, qu'il convient de mentionner: premièrement, la place paternelle est souvent nettement moins importante que la place maternelle. Même si dans certains cas le père est vénéré d'une manière très intense, son rôle est presque toujours temporel⁶⁶, tandis que la mère, identifiée à l'ensemble (le corps) des membres de la forme sociale est éternelle. Par ailleurs, si la dominante maternelle est toujours présente, les deux rôles ne sont pas clairement séparés et leur accentuation est fort variable: le père sera réduit parfois à une émanation ou une simple excroissance sur ce corps sublime de la maternité idéale.

L'hypostase de l'ensemble des frères et soeurs en corps maternel et la réduction du père à une simple fonction de ce corps vont de pair avec le degré d'organisation et de persistance dans le temps de la forme sociale. Dans les cas où sa formation n'est que passagère, la fonction paternelle est affirmée comme décisive: c'est le rapport au chef ou, éventuellement, à une idée substitutive, qui est le noyau central de l'organisation, les identifications libidinales secondaires aux membres de la foule étant faibles. Cependant, plus nous avançons sur l'échelle de la complexité et que la constitution d'une forme se dégage des contingences qui ont présidé à sa naissance, plus s'affirme la dimension maternelle à laquelle se subordonnent les incarnations du père: l'exigence surmoïesque dont ce dernier est le porte-parole devient alors un appel au service sacrificiel de la mère idéale.

Cette structure conserve un caractère général et abstrait. Puisque nous postulons qu'elle est à la base de la cohésion affective de toutes les formes sociales, elle ne saurait guère expliquer ni leur infinie diversité, ni la multiplicité des appartenances de chaque individu, ni finalement les raisons de l'apparition ou de la dissolution de telle ou telle forme particulière. La variété indéniable des articulations des instances maternelle et paternelle dans les formes sociales ne rend que plus difficile un problème déjà complexe. Nous tenterons donc dans la section suivante de poser quelques jalons indiquant les pistes que nous pouvons suivre le plus facilement.

3.5 Le Nous

Dans la constitution des formes sociales, l'objet imaginaire jouera un rôle central. Il ne s'agit point d'un simple "reflet" de la situation particulière que les individus occupent au sein d'un ensemble social, comme certaines interprétations mécanistes tendent à le suggérer: il est un produit de l'activité désirante de l'homme et, à ce titre, sa réalité est tout aussi consistante que celle de tout autre produit, même si la matière dans laquelle il est forgé est d'ordre langagier. La forme sociale doit être conçue, sous ce rapport, comme lieu de production de cette objectalité.

Comme tout autre produit, l'objet imaginaire possède une valeur d'usage. La composante la plus importante de celle-ci est d'ouvrir l'accès à l'objet libidinal perdu: la plupart des formes sociales non-existentielles s'installent ainsi sous prétexte de détenir la clé du paradis. Si le terme "bonheur" réfère à la rencontre avec l'objet libidinal perdu, rencontre que nous savons impossible, les religions, les partis politiques etc. exploitent cette ressource dynamique dans leur prosélytisme. Tout individu qui y adhère, donc qui s'identifie à l'objet imaginaire qu'elles offrent, se voit gratifié du droit de participation à une parcelle de ce bonheur, soit dans l'au-delà, soit dans un futur plus ou moins lointain. Mais, outre cette valeur transcendante, l'objet imaginaire possède d'autres vertus, plus immédiates: il garantit à son détenteur certaines qualités éminemment utiles dans la vie pratique. "Honnêteté", "ruse", "force de volonté", "intelligence", "chance", "âme", ... voilà quelques qualités qu'une identification réussie permet d'acquérir. En tant que "substance", elles sont impondérables. En revanche, leurs effets sur l'environnement de l'individu sont manifestes et "signifiant" bien leur présence chez leur détenteur. Si l'objet imaginaire comporte dans sa chimie particulière uniquement des signes dont l'objet est bel et bien imaginaire, son interprétant par contre doit être lisible dans une inscription matérielle.

Le Nous résulte de l'identification d'un ensemble d'individus à l'objet imaginaire produit dans le cadre d'une forme sociale donnée. Cette définition permet de saisir avec plus

de précision la différence existant entre les formes existentielles et non-existentielles. Dans les premières, l'identification atteint une force comparable à celle qui fonde le Moi. Elle est pour ainsi dire indissoluble. Les formes non-existentielles induisent des identifications d'intensité variable, mais qui sont susceptibles d'être brisées au cours de la vie de l'individu. Il s'ensuit qu'entre les deux types de formes sociales s'étale une plage, dont la largeur est déterminée par des circonstances historiques et sociales, peuplée de variétés où la distinction est difficile à faire. Ainsi, l'Eglise catholique est actuellement, sans aucun doute, du deuxième type. Il est clair qu'une telle affirmation aurait été hasardeuse il y a trois siècles.

Dans les ressorts dynamiques qui poussent l'individu à s'identifier aux différentes formes sociales, la recherche du "bonheur" est un motif important, mais non exclusif. Nous pouvons en indiquer un autre, secondaire par rapport au précédent, mais ayant une efficacité propre. Nous savons que l'échec partiel dans l'identification du Moi (introjective) à l'objet imaginaire entraîne un conflit avec le Surmoi. Ce dernier reprend à son compte l'exigence de l'identification, découlant de l'investissement libidinal de l'objet imaginaire dans sa fonction productive. L'ego est alors en proie à une conscience angoissante d'un manque à être, d'un sentiment d'infériorité qui mine tout espoir d'une rencontre éventuelle de l'objet libidinal. Pour se soustraire à la tyrannie de son compagnon implacable, le Moi est conduit alors à rechercher à l'extérieur ce dont il semble être si cruellement dépourvu. Il tentera de combler sa propre insuffisance en fuyant l'individualité qui est le cadre de cet affrontement: il s'agit d'une attitude qu'Erich Fromm a nommé, dans l'ouvrage du même nom, Escape from Freedom. L'individu retrouve de cette façon l'objet imaginaire comme entité extérieure, comme objet d'amour: en rachetant ainsi son manque à être par une identification projective, il se met simultanément sous la dépendance de l'autorité qui est gardienne de l'objet imaginaire convoité. Elle se substituera (ou plutôt se confondra) à son propre Surmoi et ses décisions remplaceront toute velléité individuelle. Cette solution a, de surcroît, un avantage économique: l'autorité nouvelle à laquelle le Moi confie désormais le soin de diriger son destin, le libère de toute responsabilité des actes posés et lui permet d'exprimer des tendances qui, s'il était laissé

à lui-même, ne manqueraient pas d'engendrer des conflits intérieurs aigus.

Nous savons que pour l'individu la circulation entre les différentes formes sociales peut être considérable. Certains semblent être mûs d'une manière exclusive, par une "fuite constante devant la liberté", oscillant entre la plus totale adhésion à une Eglise et l'attachement le plus militant à un parti politique d'extrême gauche, comme si le seul but véritable de leur quête était de baigner perpétuellement dans l'affectivité propre à de telles identifications libidinales. Car il ne faut pas oublier que l'ambiance qui accompagne cette démarche, exauce d'une manière symbolique la demande originelle de retrouvailles avec la mère: la forme sociale autorise la dissolution de l'individu dans ce corps sublime tout en le libérant de l'angoisse surmofesque, le tout se faisant dans la soumission complète au père. Ainsi, si certaines formes sociales où l'individu vient grappiller les fragments de son être, ménagent un accueil différent aux deux sexes, le processus identificatoire paraît être modelé sur un schéma antérieur à la différenciation sexuelle, même s'il permet, à l'occasion, de satisfaire des désirs issus de périodes plus tardives de la vie.

Dans le cadre des formes existentielles, l'objet imaginaire revêt le plus souvent l'apparence d'une matière sublime dont les membres partagent les fragments. La famille transmettra sa "nature" aux membres par la communauté du "sang" ou de la "chair"; le concept d'"hérédité" n'est, dans la plupart des cas, qu'un raffinement de cette idée primordiale de l'unité co-substantielle d'un groupe. Mais la richesse de l'objet imaginaire ne s'épuise pas là. La substance première est porteuse de qualités plus spécifiques, qui déterminent le caractère des individus qui la possèdent, qui infléchissent même le tracé de leur vie. L'identification à l'objet imaginaire est fantasmée comme une sorte d'ingestion primordiale d'une Nature, et transmise sous forme de l'héritage commun du groupe.

Le sujet national s'organise autour d'une représentation fantasmatique similaire. Le "sang", la "race", y jouent encore le rôle d'une communion de substance idéale. Le modèle

central qui y est à l'oeuvre, est cependant plus clairement biologique: différentes nations sont dans un rapport similaire aux différentes espèces animales. Ce caractère socio-biologique de l'imaginaire national se reflète de façon manifeste dans les tentatives de cerner la différence qui sépare une nation d'une autre, de l'étranger. Nous y rencontrons des types raciaux, construits avec tout un amalgame de traits corporels, un foisonnement de qualités psychiques propres aux ressortissants nationaux, le "génie de la race" etc., autant de facultés tenues pour plus ou moins héréditaires. La métaphore biologique qui inspire ces élaborations, se transforme dans certains cas en une expression directe, au premier degré, d'une rationalisation raciste des particularités nationales. Au-delà de ce travail de marquage physique et caractériologique, la Nation se pare de tout une panoplie de caractéristiques morales qui se situent au centre de l'objet imaginaire.

Si la participation à l'objet imaginaire est fantasmée, dans les formes sociales existentielles, comme transmission héréditaire, on conçoit aisément la tendance endogamique qui les caractérise (et qui, dans une certaine mesure, peut être prolongée à beaucoup de formes non-existentielles). Il faut, en effet, préserver cette substance précieuse d'une contamination différentielle, qui rendrait précaire son pouvoir identificatoire. Dans la famille, où le respect des prérogatives du père impose une distance entre le "sang" des alliances, le mariage préférentiel demeure le premier inceste permis. Tout au moins voudra-t-on préserver la "qualité" de toute nouvelle infusion sanguine, en la rendant reconnaissable par le statut social homologue des conjoints: la crainte de mésalliance sera, dans certaines circonstances, presque aussi intense que celle de l'inceste.

La dimension projective de l'identification à l'objet imaginaire se manifeste dans les formes sociales comme présence de ce qu'on appelle "idéaux" ou "valeurs". Le sujet national possède ainsi quelques particularités que nous tenterons de comprendre davantage dans la section suivante: le rapport à la territorialité - la Patrie - est, dans son cas, empreint d'un contenu purement imaginaire. Il est vrai que cet aspect - symbolique et imaginaire - peut être retrouvé dans toute forme de rapport à la territorialité. Mais tandis que dans les

formations sociales pré-capitalistes, la territorialité apparaissait, pour chaque sujet, comme lieu et composante de ces processus productifs, pour le sujet national elle n'est que le cadre d'une errance, la dimension symbolique et imaginaire absorbant, en ce qui concerne les individus, les autres. Aucun membre de la nation n'a une expérience directe de ce territoire; il ne dispose, dans la plupart des cas, que d'une vision pré-fabriquée par la tradition, l'histoire, les récits littéraires et géographiques, les médias etc. Pour lui, la "Patrie" s'intègre, directement dans l'objet imaginaire national, son territoire onirique devenant le symbole de son corps.

L'individu investit donc libidinalement cette image de "notre terre natale" sans qu'aucune praxis ne vienne en modérer l'élan à titre de composante d'une participation générale à l'identité nationale. Comment interpréter autrement les préoccupations d'un pauvre hère, chômeur de son état, qui ne possède pratiquement rien en propre, mais qui s'inquiète de la mainmise des intérêts étrangers sur quelques fragments de "notre patrimoine"? La médiation de l'objet imaginaire permet sans doute cette opération, étrange en vérité, mais si courante qu'elle ne soulève que peu de curiosité. Tout ce qui arrive, ou est arrivé, à un membre de la communauté, rejaille soudainement sur les autres par le biais du lien libidinal qui les unit. Les hauts faits du passé ou du présent, accomplis par les compatriotes, valorisent les autres individus de la même nation, comme s'ils y prenaient eux-mêmes une part active; il en est ainsi également pour les défaites, les échecs et les humiliations de jadis, qui sont la source de sentiments d'infériorité pour les contemporains qui pourtant n'y ont engagé la moindre parcelle de leur responsabilité. On parlera ainsi de "notre" industrie, de "nos" richesses naturelles, de "notre" science etc., sans aucune considération pour les rapports sociaux réels qui déterminent leur propriété, leur possession et leur usage. La médiation de l'objet imaginaire garantit de cette façon à tous la participation fantasmatique à des biens dont pourtant, dans la vie de tous les jours, ils sont irrémédiablement exclus.

4. Fondements de l'idéologie du développement

Nous avons exprimé déjà quelque méfiance à l'endroit du terme "développement". Il nous appartient maintenant d'exposer d'une manière plus explicite sur quoi elle se fonde. Il est indispensable néanmoins d'examiner auparavant, ne serait-ce que superficiellement, les grandes mutations sociales qui ont donné naissance à une telle représentation idéologique. Commençons par deux aspects de ces mutations, situés au niveau de la production intellectuelle, qui, à notre sens, ont joué un rôle déterminant dans l'élaboration de l'idéologie du développement.

Le premier correspond au triomphe de l'évolutionnisme. Nous pouvons le saisir à travers le changement radical de l'attitude devant le temps: sa structure devient feuilletée. Il y a tout d'abord le temps au cours duquel chaque être mène sa petite aventure quotidienne, sans que quoi que ce soit ne vienne perturber ses assises profondes. Cette première couche temporelle est le théâtre tout au plus des changements infinitésimaux: l'être s'y borne à exprimer ce qu'il est. A ce temps événementiel se superpose celui des transformations structurales et de l'histoire. Là, l'être est bouleversé, restructuré, il reçoit des déterminations nouvelles; c'est dans ce temps historique que surviennent les mutations d'une portée existentielle déterminante: c'est là où l'être devient ce qu'il est. Si les deux temps sont hétérogènes, ils suivent néanmoins une trame linéaire ou spiraloïde ascendante.

Le temps banal et le temps historique ne peuvent cependant pas se dérouler d'une manière complètement indépendante, sans quoi leur portée explicative pour la constitution du sujet serait indéterminée; aussi leur ménage-t-on des points de rencontre, des moments privilégiés où ils fusionnent. Pour certains auteurs (Hegel et sa postérité intellectuelle) cette interpénétration se produit sporadiquement, à l'occasion des grandes mutations révolutionnaires. Le temps historique, scandé par ces grands bouleversements, est dominé lors des périodes intermédiaires par des grandes plages où règne une structure globale, totalisant l'ensemble des composantes de la société en une unité parfaitement contemporaine. Pour d'autres courants de pensée (comme le positivisme de Herbert Spencer),

le temps banal et le temps historique sont inextricablement enchevêtrés, chaque différenciation constituant une irruption du deuxième dans le premier.

Un deuxième aspect de l'élaboration de l'idéologie du développement peut être situé à la naissance de l'économie politique scientifique. Son émergence fut indépendante de l'évolutionnisme social et historique, quoiqu'il y soit rapidement associé. La dimension originaire, qui fondera cette "coupure épistémologique", est sans doute l'abandon du concept de sujet en tant qu'agent maîtrisant le rapport entre la production et la répartition des richesses. En effet, jusqu'aux Physiocrates et - moment plus inaugural encore - jusqu'à la publication, par Adam Smith, d'Essai sur les causes de la richesse des nations, le terme "économie" conservait le sens, maintenant archaïque, qui survit encore dans l'expression "être économiste". Les ouvrages d'économie politique comportaient alors surtout des conseils adressés au Prince concernant la manière d'améliorer la gestion du domaine qui lui était dévolu. Le Prince, comme tout autre propriétaire terrien, portait la responsabilité d'assurer la prospérité du territoire qui en dépendait et sa richesse était simultanément celle de l'Etat. Dans de telles conditions, l'économie politique se cantonnait dans un champ fort limité que nous pourrions appeler aujourd'hui "administration publique".

Le renversement radical de perspective que les Physiocrates et, surtout, Adam Smith apportent, consiste précisément à affirmer le caractère "naturel" des processus qui se déroulent dans l'économie de la nation, et, par conséquent, leur indépendance de la volonté de chaque individu particulier. Aucun sujet ne peut plus se flatter, fut-il souverain, d'être le maître d'une évolution qui échappe désormais aux décisions et aux désirs limités des hommes. Le seul conseil qu'on donnera alors au Prince, c'est de s'abstenir de toute intervention impromptue dans ce processus nécessaire et autonome, voire d'utiliser toute son influence pour empêcher à quiconque d'interférer avec son mouvement spontané. Là où auparavant les sages décisions d'une volonté centrale pouvait assurer la prospérité, on ne voit maintenant qu'une multitude de sujets économiques fragmentaires qui, par la poursuite égoïste de leur propre intérêt, permettent d'atteindre, d'une façon automatique, la plus grande richesse et la plus grande

satisfaction de l'ensemble. L'économie devient ainsi une sorte de physiologie de la Nation, dont le bon fonctionnement n'est en rien affecté par l'absence de direction et de conscience globale de la part d'un sujet; il suffit à ce dernier d'éviter les gestes nuisibles pour sa santé, mais pour le reste il n'a qu'à laisser la Nature faire silencieusement son ouvrage.

La nouvelle disposition épistémologique que l'économie classique introduit, n'est pas une simple invention de quelque esprit génial: elle rend compte des transformations des rapports sociaux qui ont eu lieu au cours des deux siècles précédant son émergence. Nous pouvons donc dire que la découverte du "processus sans sujet", coextensive avec l'avènement de la science économique, accompagne et couronne la redéfinition profonde du mode de constitution du sujet social lui-même.

Pour qu'un tel processus puisse avoir lieu, il fallait dissoudre le rapport du sujet à la territorialité en tout ce qu'il conservait de concert et de singulier. En effet, l'attachement existentiel à une forme sociale spécifique rendait l'individu irrémédiablement dépendant du support matériel de celle-ci. La territorialité sous-jacente était intégrée ainsi dans la praxis immédiate et à ce titre, dans ses dimensions singulières et personnalisées, elle imbibait l'objet imaginaire qui y était élaboré. Il y a certes des degrés fort variables dans la liaison qui s'établit entre les hommes et les choses, même là où le pôle existentiel prédomine: toute organisation sociale comporte des flux, des sphères abstraites vouées à une errance affective. Il n'en reste pas moins que jusqu'à l'avènement du mode de production capitaliste, ces zones furent soumises à un codage rigoureux, contenues dans des limites strictes préservant l'ensemble de la structure sociale de la contagion. Ainsi, les communautés agricoles connaissaient une territorialisation presque absolue, le support matériel y étant enchassé, dans sa singularité même, comme composante essentielle de l'objet imaginaire. La généralisation des échanges avec la croissance des réseaux urbains, les guildes marchandes et les corps de métiers, introduit un premier niveau de limitation à la territorialisation: les individus ne sont plus attachés d'une manière exclusive à l'ensemble du support matériel des formes sociales, ni d'ailleurs à celles-ci, dans leur détermination multiple d'entités singulières. Désormais c'est toute

une classe de formes, d'un type bien spécifique néanmoins, qui circonscrit l'univers de leur existence. Dans ce cadre auquel la circulation est astreinte, la territorialité n'est pas niée, elle est seulement déplacée, son action devient plus fluide. L'individu doit en effet, malgré les déplacements qu'une telle organisation sociale autorise, s'immerger à chaque arrêt dans une forme sociale particulière, il doit être en contact direct avec les matériaux qu'il prélève dans le cours de sa praxis productive et dont il assure la transformation.

Le support matériel d'une forme sociale étant donné et territorialisé, le sujet qui l'habite ne peut que tâcher d'en tirer le meilleur parti possible. Patrimoine relativement fixe, il entre en vertu des dimensions symboliques qu'engendre une telle praxis, dans la constitution de l'objet imaginaire même: séparer le sujet de cet élément, équivalait à atteindre le point le plus sensible de son organisation narcissique, voire compromettre la survie physique même des individus qui en soutenaient l'existence. Cet attachement rendait donc les individus difficilement mobiles, plus encore sur le plan social que géographique. Il est clair alors qu'un processus sans sujet ne pouvait apparaître qu'à la condition de déconstruire cet échafaudage soutenant les formes sociales concrètes et "personnelles": deux mouvements fondamentaux en jalonnent le déroulement:

a) les formes sociales fondées sur un rapport spécifique à la territorialité doivent être brisées et leurs composantes doivent être projetées dans un espace de circulation abstrait. Ceci implique, que les individus seront éjectés de toute relation existentielle à une forme sociale donnée. D'une manière analogue, les éléments du support matériel devront être débarrassés de l'enchevêtrement des droits qui les encombraient ainsi que de leur servitude symbolique d'indicateurs existentiels: le droit de propriété doit acquérir une pureté abstraite, devenir une relation univoque et transitive. Ces deux conditions sont indispensables, pour que l'espace marchand puisse atteindre la forme universelle d'errance organisée, qui présidera à une nouvelle façon de constituer le processus productif;

b) en puisant leurs matériaux dans ce flux abstrait d'hommes et de marchandises, de nouvelles formes sociales

émergent, particulièrement celles qui seront vouées, désormais d'une manière exclusive, à la production. Cependant, la règle architecturale qui aura présidé à leur construction sera très différente de celles qui l'ont précédées. En particulier, au lieu d'une détermination sociale complexe d'éléments que les formes sociales vont s'attacher, elle ne discriminerait qu'une dimension parcellaire et fonctionnelle de leur capacité productive.

Les transformations que nous venons de mentionner, indispensables pour l'avènement du processus productif sans sujet dévoilé par l'Economie classique, ont pris dans la civilisation occidentale l'aspect d'une exceptionnelle cruauté⁶⁷ dont le cas anglais, décrit par Marx dans la huitième section du premier livre du Capital, est le prototype; l'image générale qui s'en dégage ne ressemble guère à cette réaction, somme toute raisonnable, au déséquilibre écologique, que la naissance du capitalisme représente aux yeux de R. Wilkinson. Nulle surprise d'ailleurs, lorsque nous découvrons dans le processus d'aculturation des pays colonisés la même dialectique de la violence: les formes sociales concrètes ne se laissaient pas souvent décomposer par le seul mirage de l'effet de démonstration.

Le mode de production capitaliste n'a néanmoins pas réussi à dissoudre toutes les formes sociales concrètes: un exemple d'une telle survie est la famille. Cependant, là où on n'a pas assisté à leur désarticulation pure et simple, elles ont dû accepter de nombreuses modifications et limitations pour s'adapter au fonctionnement déterritorialisé du capital. Ainsi, même si ce type de formes a pu se préserver de la disparition, même si dans certaines circonstances il a pu être engendré par le mouvement même de l'accumulation du capital, le champ qui lui est dévolu et ses prérogatives ont été étroitement circonscrits. De plus, ces formes ont été contraintes, dans leur effort d'auto-conservation, d'accepter des éléments substantiels de la logique du fonctionnement capitaliste - dans leur rapport au support matériel en particulier - et de s'intégrer sans exception dans le processus global d'économie marchande que le capitalisme a enfanté⁶⁸.

Les formes sociales - spécialement celles qui sont vouées à la production - sont construites sous l'égide du capitalisme, selon une règle architecturale originale, que nous appellerons processus d'externalisation. Contrairement à ce qui arrivait dans les sociétés non-capitalistes, elles tendent à se cantonner dans un champ très spécialisé de la production sociale. Ce faisant, elles rejettent vers "l'extérieur" toute dimension annexe à leur activité principale (qui représente un "coût"), et se dépouillent ainsi de toutes les relations pouvant être assumées par d'autres acteurs sociaux. Le résultat en est saisissant. L'entreprise, pour ne citer que cet exemple, parvient à extraire de la richesse concrète de la vie sociale une sorte de squelette, résumé dans un diagramme technique et comptable de ses opérations, et elle "externalisera" toute impureté pouvant être prise en charge au-delà de ses frontières. Ce processus, rationalisé en tant que recherche de rentabilité optimale, n'apparaît, bien entendu, que sous forme de tendance, quoique fortement prononcée, contrée par la lutte d'autres agents. Sa poursuite illimitée conduirait plus ou moins rapidement à la destruction de toutes les conditions de production dont les entreprises dépendent.

Le processus d'externalisation a une conséquence paradoxale, mais dont l'importance pour le mode de production capitaliste est extrême. Il entraîne, pour la bourgeoisie, la perte de la maîtrise directe des dimensions de la vie sociale externes à l'entreprise. Tout ce qui concerne la vie des ouvriers au-delà des heures dont l'entrepreneur dispose contractuellement et au-delà de l'impact de leur contenu sur le processus productif lui-même, tout ce qui touche aux conditions générales dans lesquelles la production de l'entreprise se déroule - l'origine des imputs, la destination des marchandises qu'elle produit, la culture sociale, la création des réserves de main-d'oeuvre spécialisée etc. - se déroule dans un espace qui est soustrait à la domination directe de l'entrepreneur. Cet espace "externe", nettement tranché par le contour juridique de l'entreprise, devient ainsi simultanément l'exutoire et la source de tout ce que l'entreprise produit et rejette, et de tout ce dont elle s'alimente. L'entrepreneur gouverne un royaume parcellaire dont il a exclu, par souci de rentabiliser au maximum ses opérations, tout ce qui pouvait nuire ou interférer avec cet objectif essentiel.

Contrairement à ce qui prévalait dans les sociétés non-capitalistes, la maîtrise directe du processus productif est acquise ici par l'abandon du contrôle immédiat des conditions générales dans lesquelles se déroule l'ensemble de la vie sociale. En effet, les sociétés non-capitalistes avaient une tendance marquée à englober dans une forme sociale donnée le maximum de relations sociales que celle-ci pouvait contenir. L'enjeu était de dominer, dans un rapport global, la totalité des facettes que comportait la vie des individus; la domination de classe, là où elle avait lieu, intégrait alors l'exploitation comme moment de ce cadre plus général. Ceci avait comme conséquence que les formes sociales se construisaient d'une manière hiérarchisée, l'une, supérieure, comportant comme éléments de sa propre architecture des formes inférieures qui lui étaient subordonnées. L'entreprise capitaliste se situe à l'antipode de cette démarche: elle exclue de son sein tout ce qui peut entraver la rentabilité et sa visée à la croissance. Elle découpe nettement sur le flux des intrants et des extrants sa frontière qui, telle une membrane homéostatique, la protège de cet extérieur qu'elle polue et engorge de ses déchets, où elle écoule son produit et où elle puise les matières nécessaires à sa croissance.

Il est bien évident que l'entreprise capitaliste n'est pas la seule forme sociale ayant une forte propension à externaliser; nous pouvons inclure dans cette catégorie toutes celles dont le fonctionnement est modelé par une vocation exclusive et où s'affirme une tendance inhérente à l'optimisation. Il convient d'admettre toutefois que c'est l'entreprise capitaliste, en tant que lieu où se noue d'une manière concrète le rapport social nommé capital, qui a été la force motrice et le déclencheur des transformations sociales impliquées par l'externalisation. Les formes sociales concrètes, c'est-à-dire fondées sur les relations personnelles, n'ayant que peu de penchants naturels à externaliser, furent les grandes perdantes de cette mutation. Le processus d'externalisation agissait sur elles comme un acide corrosif, leur arrachant constamment des parties vitales pour leur existence, et dans la mesure où cette dislocation n'aboutissait pas à leur destruction complète, l'appauvrissement du contenu social de leurs activités fut considérable. Nous pouvons citer la famille en exemple: elle a perdu au cours de cette restructuration pratiquement toutes

ses fonctions productives, une bonne partie des fonctions éducatives, elle a été rétrécie et réorganisée sur des bases différentes... Or ces pertes ont été subies toujours au profit des institutions abstraites, modelées dans le cadre de la tendance générale à l'externalisation.

Ce ne sont pas seulement les formes sociales qui sont affectées par le découpage précis et univoque, conforme à leur vocation. Les individus, qui participent nécessairement à plusieurs formes doivent se dépouiller, à chaque fois qu'ils franchissent la frontière de l'une parmi elles, des caractéristiques qui les définissent dans les autres. L'ouvrier laisse à la porte de l'usine non seulement son costume de ville, mais les déterminations concrètes propres à ses autres existences. L'écoulement du temps doit se plier à l'exigence de ce parallélisme: il est composé de segments homogènes et abstraits, correspondant à la période passée dans chaque forme particulière. Simultanément, le personnage même doit s'adapter au rôle précis qu'il y est appelé à jouer. La parcellisation et la fragmentation des activités devient une loi fondamentale à laquelle nul ne peut échapper.

La netteté du découpage des frontières entre les formes sociales, induit une opposition tranchée entre l'"intérieur" (privé) et l'"extérieur" (public). Dans aucune société précapitaliste, compte tenu de l'architecture hiérarchique de la construction des formes sociales, une telle distinction n'a pu acquérir le caractère absolu que nous lui connaissons présentement. Il va de soi que les deux pôles - le privé et le public - ne sont qu'une détermination structurelle de cette opposition: en réalité, un individu franchissant la frontière d'une forme sociale tombe irrémédiablement dans une autre. Cependant, pour un acteur pris isolément, agissant à l'intérieur de sa sphère "privée", l'extérieur apparaîtra toujours comme un magma d'autres formes, sur lequel il ne peut pas avoir de prise directement. L'espace "public" est ainsi devenu hors de portée pour sa volonté même si son existence en dépend de façon essentielle. Il est donc indispensable que cet espace soit soumis à un contrôle particulier, à une régulation constante et soutenue, à défaut de quoi le système social risquerait de se désintégrer à plus ou moins brève échéance, sous la pression même du processus d'externalisation. S'impose donc la nécessité d'un

rapport social particulier, à travers lequel les acteurs sociaux, prisonniers de leur position "privée", tenteront de dominer la conflictualité et l'anarchie potentielles de l'espace public. Ce rapport, nous le nommerons Etat.

4.1 L'Etat et le sujet national

La voie que nous avons suivie pour montrer la nécessité du rapport-Etat peut suggérer, d'une façon inexacte, que ce rapport a dans la société capitaliste un statut secondaire, dérivé. Il n'en est rien. Au contraire, la mise en place de l'ensemble des conditions sans lesquelles le capital ne saurait ni exister ni étendre sa domination, nécessite dès le début le concours de ce rapport particulier. La création d'un marché unifié, d'un système monétaire, l'établissement d'un code juridique abstrait et enfin, le contrôle des externalités, voilà autant de dimensions du processus dont l'Etat est un support indispensable. A sa naissance cependant, lorsque la bourgeoisie ne possédait pas encore d'assises solides, le rapport-Etat devait être introduit sur la base du pouvoir d'origine précapitaliste.

La bourgeoisie sera sans doute parmi ses principaux et ses plus enthousiastes promoteurs. C'est elle qui bénéficiera au premier chef de ses fonctions de régulation social. Cependant, il serait erroné de croire que l'Etat soit sa créature docile et obéissante, un pur instrument servile de ses intérêts. Elle est au contraire une classe dominante qui, plus encore que toute autre, est incapable de transformer l'Etat en un simple jouet de sa volonté. Nous savons déjà que cette impuissance est due principalement aux effets du processus d'externalisation. C'est là la source de l'impossibilité radicale où elle se trouve de replier le rapport de domination politique (l'Etat) sur les exigences du rapport de domination économique (le Capital)⁶⁹.

Les remarques précédentes ne veulent pas dire, bien entendu, que l'apparition du rapport social-Etat nie ou neutralise le pouvoir de classe de la bourgeoisie, ni que ce pouvoir ne s'y inscrive pas d'une manière spécifique. Tout simplement, l'Etat étant né de l'incapacité de la bourgeoisie de maîtriser directement les conditions de la vie sociale, il s'ensuit que celle-ci ne peut exprimer qu'indirectement ses intérêts par ce véhicule. Ils doivent d'abord passer par l'épreuve de force dans

ce rapport social et ce n'est que lorsqu'ils en sortent victorieux qu'une inscription institutionnelle et politique dans le cadre étatique leur est acquise.

La maîtrise directe de l'organisation du travailleur collectif a donc été payée de la perte du pouvoir immédiat sur l'ensemble des autres conditions de l'existence sociale. (En ce qui concerne ce point précis, les formations sociales pré-capitalistes ne sont trouvées en position diamétralement opposée). La régulation de ces "autres conditions de l'existence sociale" se fera désormais au travers de l'Etat. C'est lui qui dirigera et encadrera l'errance généralisée des débris des formes sociales antérieures; c'est lui qui édictera des règles formelles permettant d'en identifier les contours avec précision, c'est lui qui régira les modalités de leur intégration dans des formes nouvelles et qui veillera à ce que la surface lisse ou le signifiant monétaire qui réfléchit tous ces mouvements ne tienne pas et continue à assumer ses multiples fonctions.

Nous avons parlé déjà à plusieurs reprises du mode d'être déterritorialisé. Il convient maintenant, avant de poursuivre notre discussion, de préciser davantage ce terme. Un mode d'être, un rapport, un processus etc., seront appelés territorialisés lorsqu'ils dépendent d'un ensemble d'éléments singuliers qui, dans la relation qu'ils entretiennent avec lui, sont définis par une multiplicité de déterminations spécifiques. Lorsque cette dépendance est, au contraire, limitée à une fonction abstraite, pouvant être assumée par une classe générale d'éléments divers, nous dirons qu'ils sont déterritorialisés. Remarquons toutefois qu'il s'agit d'un concept relatif, comprenant des intensités variables. A titre d'exemple, pour effleurer en passant notre propos antérieur, rappelons le rôle du corps en tant que territorialité attitrée de la Praxis du Moi; pour voir la relativité de la territorialisation, songeons à l'habit qui, même s'il est celui du moine, n'en continue pas moins à satisfaire un besoin général et abstrait. Des l'instant où l'habit, à l'instar de celui du moine, outre cette détermination première pour laquelle tout autre habit ferait également affaire, se mue en un signe, disons du statut social, il épouse une détermination singulière et intègre alors une dimension territorialisée.

Parler, dans un tel cadre, du mouvement déterritorialisé des hommes, des marchandises, du savoir etc., ne fait pas appel uniquement à la mobilité géographique. Il s'agit plutôt de cerner un état de déracinement où les acteurs du drame qui nous intéresse se satisfont, pour ce qui concerne leur existence, de relations parcellaires et transivites aux éléments abstraits, appartenants à de larges classes où ils sont mutuellement remplaçables. Or c'est précisément un tel mouvement déterritorialisé qu'engendre la décomposition des formes sociales concrètes (personnelles), dont la grande errance du XVIe et XVIIe siècles fut la première expression. Ce processus ne libère pas seulement une masse de particules détachées de toute assise sociale fixe. Il implique également la dissolution des objets imaginaires que ces formes enfermaient et dont elles étaient les principaux producteurs. Du même coup, les types de sociabilité que ceux-ci avaient cimentés s'évanouissaient à leur tour. Le nouveau système, en récupérant ces fragments disparates, ne tentera aucunement de les fixer dans le cadre d'une organisation territorialisée; son fonctionnement, fondé sur la mobilité du capital, en constitue la négation même. L'appareil productif va puiser alors dans le magma de ces éléments, les incorporant uniquement à titre de porteurs de facultés abstraites, dont il pourra faire, à un certain moment et pendant un laps de temps limité, un usage qui correspond à la logique du fonctionnement du capital. Le travailleur deviendra une "force de travail", l'ensemble des travailleurs un flux déterritorialisé - le "facteur travail". La territorialité ne pourra plus s'insérer dans ce système d'une manière constitutive. Elle ressurgira tout au plus de façon marginale comme résistance source à la tendance profonde à l'externalisation, à la mobilité: l'économie néo-classique appellera "effet pervers" ce genre d'irruption impromptue.

Le recul considérable, sinon la disparition, de la territorialité dans les rapports des hommes entre eux et, encore plus profondément, dans le lien qui les unissait au support matériel de leur existence, laisse subsister le territoire comme lieu abstrait, parcouru constamment par des flux de main-d'oeuvre, de marchandises, de capitaux... Ce territoire ne saurait être laissé à l'abandon: absorbé par l'espace public, déchiré par des multiples actes de privatisation qui ne parviennent pas à en faire la synthèse, livre au pillage tout aussique

que voués aux plus hauts destins de la quiétude d'une banlieue factice, il sombre irrémédiablement dans cet "ensemble des conditions générales" que l'Etat a reçu le mandat de maîtriser. Les différents acteurs sont pris ici dans la toile d'araignée que le processus d'externalisation a tissé à leur insu: ils surplombent l'objet de leur convoitise sans jamais pouvoir l'atteindre (1'). La maîtrise de l'espace public leur demeurera tout aussi inaccessible que la maîtrise de cette dimension de leur propre existence qui s'y aliène sans répit.

Sous l'égide de l'Etat, un double processus prendra place dans cet espace quadrillé que devient le territoire à la faveur de son intervention. D'abord une homogénéisation de tous les éléments qui s'y trouvent: il faut, en effet, que ceux-ci soient mobiles, transférables, et qu'il soit possible de les représenter uniformément dans l'espace juridique. Ensuite, il sera indispensable de construire la charpente d'un objet imaginaire nouveau, permettant au flux général des hommes d'acquiescer une identité appropriée et efficace, valable indépendamment de leurs déplacements déterritorialisés.

C'est dans cette visée générale que s'inscrit une perspective inédite selon laquelle le territoire sera dorénavant envisagé: n'étant plus composante d'une praxis, il sera saisi sous un mode imaginaire comme corps de la patrie. L'idéologie s'évertuera alors à l'offrir au désir des hommes qui le parcourent à une cadence de plus en plus rapide. De cette manière, l'énergie libidinale libre, issue de la décomposition des objets imaginaires propres aux formes sociales précapitalistes pourra être récupérée et canalisée ensuite vers un objet nouveau, d'une utilité remarquable: en plus d'être compatible avec le déracinement chronique des individus, il épousera les fonctions qu'ils étaient destinées à accomplir dans la vie sociale.

La production de l'objet imaginaire qui cimentera la nation est un processus d'une très grande complexité. Si nous pouvons en observer directement quelques aspects apparents, il est difficile de saisir les courants plus profonds. Le schéma, assez général d'ailleurs, qui semble gouverner son émergence en Occident, peut être décrit comme suit: préalablement à la Patrie, c'est sans doute le Souverain qui concentre sur sa personne - objet imaginaire par excellence - l'énergie

libidinale "socialisée" d'un ensemble considérable d'individus placés sous sa dépendance. Cette "accumulation libidinale primitive" est alors investie sur la patrie par un phénomène de déplacement spécifique. S'étant constitués en "foules" solidaire, grâce à la médiation du Souverain, les individus reportent sur celle-ci la libido qui y est utilisée: la foule se présente, nous l'avons vu, comme hypostase du corps maternel. Il est clair qu'un tel déplacement, lorsqu'il est effectué au détriment du pouvoir absolutiste, met le Souverain dans une situation précaire sur le plan affectif. Les gestes qu'ils posent - et qu'il ne peut éviter de poser - à l'endroit de ce corps qu'est la Nation, risquent de lui attirer les conséquences fatales auxquelles a déjà fait face le père de la horde primitive.

Dans d'autres circonstances, c'est dans une opposition directe au pouvoir absolutiste, c'est-à-dire sans le préalable investissement libidinal positif sur le corps imaginaire du souverain (car ici encore, le souverain joue, négativement, le rôle de catalyseur), qu'un semblable processus identificatoire a lieu. C'est sur ce modèle que les grands empires ont connu, au cours des deux derniers siècles, des mouvements secessionnistes virulents.

Si l'Etat précède, tout au moins logiquement, la formation d'une nation, l'unité territoriale qu'il recouvre ne coïncide pas toujours avec celle qui supportera la patrie. Il n'est donc qu'un catalyseur du processus: par son oeuvre de destruction des particularismes, par la constitution du marché unifié et de l'espace juridique, souvent aussi par l'imposition d'une langue unique à travers un réseau d'enseignement centralisé ou encore par la mise sur pied du service militaire (préfigurant le service sacrificiel de la patrie). L'objet imaginaire par rapport auquel la Nation définira son identité ne peut cependant pas être réduit uniquement à cette influence unificatrice. Il est bien un produit sui generis, réalisé dans ce cadre nécessaire mais non suffisant; il absorbe au moment de sa mise en chantier trop de scories à peine refroidies de l'explosion des autres créations de l'imaginaire collectif, pour pouvoir se laisser saisir aisément au travers d'une équation aussi simple. Malgré cette réserve, il nous semble probable qu'à moins que d'autres vestiges, reliquats de conflits

"prénationaux", n'en entravent pas la marche, que c'est dans le cadre de l'Etat que s'élabore l'objet imaginaire qui servira par la suite de vecteur à l'identification nationale. Si l'Etat tend naturellement à produire "sa" nation, nous pouvons ajouter que la nation tend, elle aussi, à limiter à ses propres ressortissants le lien étatique. Le contenu affectif de cette propension apparaît clairement: c'est la nation, en tant qu'hypostase des frères et soeurs en corps maternel qui est la seule autorisée à engendrer le pôle paternel qui va la gouverner⁷⁰.

Faut-il souligner que, selon notre point de vue, la constitution d'une nation est un événement radical, irréductible à toute équation de type "homogénéité ethnique plus bourgeoisie"? La nation ne peut pas être définie par référence à aucun trait particulier préexistant à l'élaboration de l'objet imaginaire qui va lui donner son "essence véritable. C'est dans cet objet, qu'elle cueille tout ce qu'elle s'attribue par la suite comme étant sa propre nature; c'est en buvant à sa source que les individus éprouvent le sentiment de leur identité profonde. S'agirait-il de l'unité ethnique, linguistique, culturelle, historique ou territoriale, il existe toujours des exemples infirmant l'hypothèse de leur rôle déterminant. Par contre, la plupart de traits communs, dont se parent les ressortissants d'une même nation, ne sont que des inventions nettement postérieures à la mise en place de la fiction nationale. On sait avec quel zèle infatigable les idéologues, voués à en étoffer la légitimité, s'efforçaient au XIXe siècle de découvrir de telles caractéristiques: dans l'histoire - souvent mythique et parfois sciemment falsifiée afin de servir tels desseins - ou encore dans la culture populaire, censée d'incarner le "génie national" etc. On sait également à quel point les particularités secondaires peuvent acquérir une valeur démesurée lorsqu'il est question d'en faire l'emblème national, confirmant la spécificité et l'originalité de l'objet imaginaire qu'il exprime.

La similitude que nous constatons entre la manière de constituer le Moi et le Nous est profonde. Les deux instances procèdent d'une identification, d'un investissement libidinal sur un objet imaginaire, dont les matériaux sont les signes. Leur efficacité commune repose sur une fiction "substantialiste" qui attribue à chaque signe un objet référentiel: au signe /honnêteté/ correspond ainsi une substance "honnêteté", au signe /québécois/ correspond une substance "québécoisité", etc. De la

le sujet tire l'illusion de son être, éphémère en vérité, car il ne tient qu'à cette position où le ça est forcé de s'appro-prier, en y consacrant ses énergies, un objet extérieur...

La période actuelle n'est sans doute pas encore celle où la question nationale sera résolue d'elle même, l'identification libidinale qui lui donne la consistance ayant perdu sa grossesse irrésistible. Jusqu'à très récemment elle constituait l'enjeu le plus important, le plus valorisé, des luttes sociales. Même les affrontements qui se réclamaient de la lutte des classes, transcendant, selon leurs protagonistes, les conflits nationaux, ne faisaient que reprendre à leur compte l'imaginaire nationaliste. La "gauche" et la "droite" se disputaient âprement le privilège de servir leur patrie, s'accusant mutuellement de profaner ou de laisser profaner son corps sublime. Elles faisaient le décompte détaillé des gouttes de sang que telle ou telle faction a versé pour en assurer la défense. Les trotskistes pourraient en dire long (et en disent long quelquefois) en commentant les péripéties de la deuxième guerre mondiale.

Quoi qu'il en soit, le dispositif idéologique qui garantit la cohérence du discours national semble s'effriter quelque peu. Les prémices de cette crise future se font peut-être entendre plus particulièrement dans la problématique régionale (et régionaliste) surgie soudainement à la suite du dernier conflit mondial. Sans doute, le mode général de constitution du sujet n'y est aucunement remis en question. Il s'agit plutôt d'une fragmentation de l'objet imaginaire national qui, selon des lignes diverses, semble engendrer une pléiade de plus petits rejetons. En quoi consiste la faillite de l'objet national, ou plutôt de sa version "monolithique", comme instance intégratrice? Pour quelle raison survient cette rupture au moment même où l'homogénéité de certaines nations semblait avoir atteint son sommet? Par quel biais réussit-on à recoller ces fragments pour donner à la nation, dans une sorte de réciprocité de ses parties secessionnistes, une consistance toujours remarquable? Voilà un certain nombre de questions parmi tant d'autres, que le problème régional pose dans la situation actuelle. Questions d'autant plus embarrassantes que les assises "objectives" qui les soutiennent sont beaucoup plus anciennes que le problème lui-même. En effet, les disparités

régionales, l'hétérogénéité des structures sociales, le déphasage des modes de production, la polarisation, les spécificités culturelles et., représentent des facteurs de différenciation spatiale qui existent depuis l'avènement du mode de production capitaliste, donc bien avant que le régionalisme n'en ait fait son cheval de bataille.

4.2 A propos du mythe du développement

Nous appellerons idéologie le discours par lequel le sujet légitime l'identification qui le lie à l'objet imaginaire. Par son intermédiaire, il prend possession des diverses composantes de ce qu'il conçoit désormais comme sa nature profonde, ou encore comme le reflet externe de cette nature, digne d'amour et de soumission. L'idéologie du développement peut être définie comme sous-classe de ces élaborations discursives, correspondant aux formes sociales existentielles. L'identification n'y étant pas dissoluble, le sujet affiche son rapport à l'objet imaginaire comme l'emblème de sa substance propre.

Dans les formes sociales pré-capitalistes, caractérisées par l'immersion du sujet dans les structures stables à architecture hiérarchique, l'objet imaginaire se présentait comme entité immuable. L'individu le recevait en héritage, selon le lieu et la place qu'il occupait dans la structure sociale; sa position ainsi que son environnement social étaient par là fixés et le problème d'une évolution hypothétique, d'emblée écarté. Dans les cas exceptionnels où l'individu était appelé à changer soit de forme sociale, soit encore de place à l'intérieur de l'une des ces formes, la discontinuité ainsi produite devait être marquée par une transsubstantiation, une sorte de chirurgie esthétique pratiquée sur l'objet imaginaire par une autorité compétente. Pour ce qui est des déplacements horizontaux dans la structure sociale, la nature de l'individu demeurait déterminante.

La dissolution des formes sociales concrètes, comportant presque exclusivement des dimensions existentielles, a sonné le glas à une telle organisation du champ subjectif. Déraciné de leur sein protecteur, le sujet amorce une errance déterritorialisée: il appartient dorénavant simultanément à une multitude

de formes sociales parallèles, glissant parmi elles sans qu'aucune ne parvienne à embrasser la totalité des facettes divergentes de sa vie. En outre, il sait que chacune d'elles ne lui réserve qu'un accueil provisoire et qu'il en est un élément transitif, remplaçable. Les deux seules formes sociales qui, dans cette multitude d'attachements parcellaires, persistent à le définir comme nature, sont la famille et la Nation. De son passage par la première, il retire deux objets imaginaires qui fusionnent sans cependant se confondre. D'abord celui qui a marqué son entrée dans le champ symbolique de la culture et dont il a fait la découverte dans le désir de sa mère: il constituera la base de son identité individuelle. Ensuite celui (moins important sans doute et qui, sous l'égide du capitalisme, s'effrite de plus en plus) au travers duquel il définira son appartenance à un lignage.

Si la famille lui fournit un objet en quelque sorte minimal, qui fait de l'individu un rouage élémentaire du système social, l'objet imaginaire dont le dotera la Nation chapeaute en les transcendant, la majorité de tous les objets partiels pouvant se présenter dans un groupe et qui tous, dans une certaine mesure, font partie de la richesse nationale.

Selon qu'elle s'applique à l'un ou l'autre de ces objets existentiels, l'idéologie du développement revêtira des caractéristiques particulières. Dans les deux cas cependant, elle comporte un noyau commun. Le Moi ainsi que le Nous sont conçus comme étant produits à partir d'une matière originelle, précédant toute détermination culturelle et sociale de son contenu ultérieur. Ce noyau est supposé exister avant que le Moi et le Nous en prennent clairement conscience, telle une racine enfouie dans le sous-sol de leur être. Il est donc germinal, doué des potentialités positives destinées à être développées au cours du devenir individuel ou collectif. C'est sur lui que vont agir les influences du monde extérieur; elles transformeront en acte ce qui n'y était présent qu'en puissance. Outre ses facultés germinales (actives) la matière dont est fait le noyau s'avère également maléable: les événements pour la vie du sujet s'y inscriront en le modelant, en lui imprimant des contours de plus en plus définitifs. Le Moi et le Nous sont donc perfectibles. Ils peuvent réaliser avec une perfection

croissante l'héritage des possibilités qui gisent dans leurs profondeurs, ils peuvent s'accomplir dans toute l'étendue des capacités qu'ils recèlent.

Sur ce fond commun que nous découvrons dans l'imaginaire du développement de l'individu et de la nation, se dressent cependant des attitudes et des stratégies presque symétriquement opposées. En effet, l'objet imaginaire, par rapport auquel l'individu se définit, est fondé sur une territorialité réelle: son corps. Celui de la nation, par contre, n'en comporte d'autre que fantasmatique. Pour l'individu, le corps - et la presque totalité des composantes de l'objet imaginaire - demeurera l'instrument privilégié d'une praxis productive. Les processus de la production désirante emprunteront obligatoirement ce canal fondamental, circonscrivant le champ d'élaborations oniriques qui le concernent par la réalité des effets produits par son usage. Ce n'est qu'en approchant du noyau purement imaginaire de l'objet du désir, assise des qualités "spirituelles et morales", qu'une visée fantasmatique au perfectionnement illimitée peut se faire jour.

Pour la Nation, par contre, il n'est pas question d'une praxis qui enchâsse le territoire comme élément réel. Ce corps, imaginaire et symbolique à la fois, est parcouru par des flux économiques, perçus comme sucs vivifiants, prodiguant la force et la prospérité. Il est enveloppé d'organes-institutions qui en prennent soin et soutiennent sa vigueur. Il est cette partie de l'objet imaginaire qui reçoit le plus fort investissement libidinal et qui est, de ce fait, promis à un développement virtuel le plus considérable. En revanche, les qualités "spirituelles et morales" d'une nation sont perçues comme une sorte de dotation léguée par le passé dont les composés délicats furent soigneusement mélangés dans le creuset de l'histoire, au fur et à mesure que les événements fondateurs les y déversaient.

Nous constatons ainsi que la partie de l'objet imaginaire suscitant le plus intense espoir de développement est, dans les deux cas, celle qui est la plus éloignée de la praxis immédiate des processus productifs. L'éloignement bien plus considérable pour la Nation que pour l'individu: le désir s'y engouffre dans une impasse et, en l'absence de toute maîtrise de cette configuration imaginaire, il est libre d'y guetter les présages de son accomplissement le plus total. Dans ces parages dont la con-

figuration est lue, le plus souvent, dans l'automatisme du mouvement d'un signifiant autonome, le sujet peut ressentir, du fond de son impuissance, le délire triomphal de l'aboutissement suprême tout aussi bien que le désespoir crépusculaire de victime écrasée par un destin implacable.

Le sujet national est donc séparé irrémédiablement de son corps fantasmatique: le processus sans sujet de l'économie, l'espace public de la vie institutionnelle, traversés par une tendance à l'externalisation qui les fragmente et les parcelle, ne peuvent à aucun moment et pour aucun membre de la nation, être l'objet d'une expérience directe et, encore moins, d'une praxis. A l'instar du corps fantasmatique du capital - auto-engendré et auto-générateur - celui de la nation semble être susceptible d'une croissance illimitée. Sur sa surface peuvent être suspendus des organes divers pour le servir toujours plus parfaitement, il peut être ré-agencé et remodelé pour que ses rouages fonctionnent de plus en plus efficacement afin de dispenser à ceux qui se nourrissent à ses multiples tétines un bien-être toujours plus grand. Par sa dépendance et sa confiante sollicitude à l'endroit de ce corps imaginaire, le sujet national exprime son sentiment de possession amoureuse envers cet être chimérique d'où semble sourdre la substance de sa réalité véritable.

Si la territorialité nationale ne saurait être autre qu'imaginaire, il ne faut pas oublier pour autant que son caractère onirique est engendré par la position spécifique dans laquelle le sujet qui tente de l'embrasser se situe à son égard. Comme entité empirique et désincarnée, elle peut être montrée du doigt, cartographiée, mesurée... Les processus économiques, sociaux, etc., qui se déroulent dans ses limites sont bien réels (sous un rapport qui n'implique cependant pas le sujet national); ils transforment les conditions de son existence, façonnent dans les moindres détails l'environnement de chaque individu. Or, nous avons vu que cet ensemble d'externalités, appelées à dominer la vie de chaque forme sociale sans subir le contrôle d'aucun sujet, est régularisé dans un rapport social spécifique: l'Etat. Les institutions sur lesquelles ce rapport s'appuie constituent - particulièrement de gouvernement - l'assise d'une tentative de maîtrise des différentes fonctions du corps de la Nation. Le gouvernement assure alors le rôle paternel, dans la mesure précisément où les différents

acteurs lui confient la maîtrise de l'espace "public": c'est lui qui portera la responsabilité immédiate du développement national.

Le fait que le sujet se perçoive comme étant engendré par un processus de développement assure la ténacité de la fiction de son unité le long des pérégrinations sans fin qu'il a entreprises. Sur ce parcours, il est menacé d'éclatement dans la multiplicité d'objets imaginaires qu'il consomme, il est forcé de se plier à une diversité de configurations imposées par les formes sociales qu'il aura à visiter. Repenser cette séquence aléatoire de migrations affectives sur le mode d'un processus nécessaire, générateur de richesse croissante pour le Moi, devient indispensable pour soutenir son errance.

Cependant, en deça de ces élaborations idéologiques, le processus sans sujet, celui de la production capitaliste, se poursuit dans une totale indifférence aux illusions qui habitent les hommes. Pour le capital, en effet, le mouvement déterritorialisé n'est pas le signe d'une servitude dont il payerait sa dette à l'égard d'un autre processus social. Il s'agit plutôt d'une expression de la tendance la plus essentielle qui l'anime, forte au point d'imprimer ce caractère à l'ensemble de la vie sociale. L'entreprise capitaliste n'appartient, en effet, à aucun territoire, elle n'incorpore dans sa constitution aucun élément de cette nature. Elle ne fait que puiser les flux d'intrants, qu'elle digère pour les rejeter ensuite sous forme de produits, de pollution, de chômage... Mais c'est précisément cette indifférence profonde à la nature des objets qu'elle agence qui engendre le mouvement déterritorialisé: elle soumet les éléments du support matériel de la société à une évaluation sélective où l'objectif fondamental de rentabilité transforme le territoire qui lui est accessible en champ d'intensités variables d'un potentiel productif. Puisqu'elle doit s'incarner, malgré tout, dans cet univers sensible de la matérialité brute qui lui est si étranger, puisqu'elle doit localiser quelque part ses établissements particuliers et faire, pour les autres entreprises, l'office des contraintes générales et abstraites qu'elle subit elle-même, elle transforme constamment, par un effet sédimentaire, les données mêmes du problème qu'elle se pose. Le processus d'externalisation marque sans cesse, au-delà des limites où toute entreprise est contrôlée par un

entrepreneur, les rapports sociaux par des nouvelles déterminations et contraintes. Il en découle une série de changements cumulatifs aboutissant à une nucléation et une polarisation de l'espace: flux transitant par des points où ils se coagulent, reflux laissant à l'abandon des plages de la surface abstraite d'opportunités qu'est la territorialité aux yeux du capital.

Cet autre espace qui se dessine sous l'impact du processus sans sujet gouverné par le capital, n'a rien à faire du sujet national. Là les flux ne sont contenus et réglés que par une logique implacable qui fait fi des frontières des Etats. En autant que ces derniers représentent la nation, ils peuvent sans doute infléchir le processus général, y créer quelques sauts et discontinuités, en freiner ou au contraire en accélérer la cadence. Malgré cette influence, le sujet national ne peut que découper, marquer sur l'ensemble des flux, les limites somme toute arbitraires qu'il s'attribuera ensuite sans pour autant en devenir le maître.

L'idéologie du développement représente donc - et ceci demeure vrai, mutatis autandis, sur le plan individuel tout aussi bien que collectif - une tentative d'alligner deux dimensions contradictoires de l'existence sociale: d'une part, celle qui est commandée par le mouvement déterritorialisé du capital, indifférente à tout quadrillage affectif de l'espace et d'autre part, celle où, par l'entremise de l'Etat, le sujet national tentera de s'appropriier, sur un mode imaginaire, un fragment du territoire et de construire sur cette base sa propre identité. Le mode de production capitaliste engendre sans doute les deux pôles de cet antagonisme que le mythe du développement s'efforcera de réconcilier. Il s'agira en effet d'accréditer la fiction d'un cadre national fermé où les processus culturels et économiques ont naturellement lieu, à l'image d'une sorte d'économie domaniale: les contacts entre les différents systèmes nationaux seraient "externes", devenant des "échanges" (des vols à la limite) où les participants incarneraient la Nation. Ainsi, en particulier, la théorie économique qui au moment de sa fondation dépouille le sujet d'un statut central dans le processus productif, enfermera presque aussitôt le système économique dans la camisole de force nationale: la théorie des avantages comparés de Ricardo - la seule pièce de son oeuvre qui a recueilli l'adhésion unanime jusqu'à très récemment - en est un exemple flagrant.

Ce type d'exemple peut être multiplié: les théories du développement reprennent le cadre imaginaire national pour y inscrire leurs modèles et leurs raisonnements. Tantôt implicitement, tantôt sous le couvert d'une hypothèse opératoire, elles se mettent au service de l'idéologie nationale en affichant que l'objet de leur discours scientifique est au fond le même que l'objet imaginaire du désir ou, plus précisément, qu'il est son fondement réel et indiscutable. Dans la métaphore Rostowienne les nations deviennent membres d'un jardin d'enfants insensé, dont les corps n'attendent que l'étincelle revigorante de la contagion pour se lancer aussitôt dans une croissance autonome et inéluctable. Là, aucun raisonnement complexe ne masque les présupposés idéologiques de la théorie; nous retrouvons cependant le même imaginaire chez des penseurs du développement inégal. Les nations - toujours douées d'une individualité spécifique, d'une volonté et d'un corps - n'assurent certes plus leur développement par le seul recours à leurs potentialités propres: tels les vampires, elles se précipitent volontiers sur leurs consœurs pour en sucer le suc vital. L'immense pieuvre urbaine d'André-Gunter Frank est de cette espèce. Du même genre sont les élaborations issues de la théorie de l'échange inégal de Arghiri Emanuel: la problématique - qui est celle de la formation des prix de production - est transposée ici dans le cadre national avec autant de pertinence qu'aurait l'usage de la théorie gravitationnelle de Newton pour expliquer l'attirance sexuelle. Le système de vases communicants assure la ponction de la substance vitale de l'économie de certains pays au profit des autres: le corps de la nation se désarticule, il devient hypertrophié par certains côtés, rachitique par d'autres. Les nations prolétaires doivent donc, pour arrêter cette hémorragie, couper tout contact avec les nations vampires; c'est seulement alors que leur métabolisme, récupérant ses propres forces, pourra se rétablir.

La vigueur de l'idéologie nationale est considérable: dans le cas du marxisme, qui s'est construit tout au moins en partie en opposition à celle-ci, elle est parvenue avec une rapidité surprenante à en récupérer la doctrine pour ses propres usages. L'objet imaginaire que le marxisme offrait au prolétariat pour en promouvoir la constitution subjective - conscience de classe - n'a pas reçu l'investissement libidinal intégrateur de la

part des membres de la classe à laquelle il était destiné. Conservé dans une forme sociale spéciale, le Parti, il a réussi seulement à rassembler un conglomérat bigarré de fractions de classes, recruté à même les couches technocratiques engendrées dans le sillage du déploiement de l'Etat, des intellectuels et, dans une moindre mesure et d'une manière beaucoup plus instable et précaire, des individus issus des couches ouvrières. Cependant, il se subordonne rapidement à l'idéologie nationale: à partir de l'épisode stalinienne on peut considérer son incorporation à l'objet imaginaire national comme complétée. Bientôt l'"internationalisme" va se muer en péché cosmopolite: le concept "prolétariat" sera écarté discrètement dans un au-delà du discours politique et remplacé par celui de "peuple". La bourgeoisie elle-même sera sortie de sa détermination par des rapports de production: elle deviendra une sorte de vampire intérieur, parasite se nourrissant à même le corps de la nation, récupérant à son profit les bienfaits que ce grand symbole maternel devrait déverser équitablement sur tous ses enfants-peuple.

L'idéologie du développement, affirmant le rapport de tendre possession du sujet national à l'objet imaginaire de sa patrie, se trouve donc confirmée et renforcée jusque dans les discours qui proclament tout haut leur intention critique. Car si critique il y a, elle ne concerne que les modalités d'usage de ce corps sublime, elle s'insurge contre les blessures qu'une forme de domination lui inflige, elle réclame pour lui l'idéal de croissance harmonieuse. Tandis que la majeure partie des libéraux tendant à privilégier le pôle parental de l'objet imaginaire, d'en souligner la fonction positive et active, quitte à opérer quelques interventions chirurgicales nécessaires quoique douloureuses, la "critique" se porte à la défense de son élément maternel, plus directement corporel. Faisant d'abord appel au père-gouvernement, pour qu'il protège le corps de la nation contre les menées des parasites qui le pillaient, elle s'en détourne maintenant, ayant constaté la sinistre complicité de l'Etat avec le viol qui y est perpétré, pour participer activement au morcellement de l'objet imaginaire dans le cadre de l'idéologie régionaliste. Il s'agit en effet, de partager le corps de la Patrie en morceaux détachés, afin de permettre à ses défenseurs de l'éloigner de ses ennemis. On exigera désormais une trêve dans l'errance illimitée

sur sa surface entière; l'identification s'accomplira désormais à un fragment de sa totalité, plus flou et moins déterminé certes, mais dont l'appropriation semble être d'autant plus facile que ses dimensions sont restreintes. Est-ce la mort de la nation? Probablement pas: le corps total subsiste, mais ses détenteurs ne s'identifient plus directement à son image globale et s'associent dans une réciprocité mutuelle à la garde des parties qui leur échoient.

L'imaginaire dont se nourrit l'idéologie développementale nous accule, presque irrésistiblement, à concevoir les vastes plages de "sous-développement" comme autant de plaies laissées par une maladie. Quoique Marc Bénéta recuse dans son ouvrage une telle représentation, sa thèse de "névrotisation artificielle" ne semble pas être tout à fait exempte de son influence. Impression accentuée encore davantage par la solution toute néo-classique qu'il propose pour résoudre les problèmes des pays sous-développés: intensifier l'utilisation des facteurs "abondants" et économiser ceux qui sont "rares". Puisque ni l'abondance ni la rareté d'un facteur de production n'est indépendante de la division internationale du travail, puisqu'elle est déterminée dans ce même système global dont les éléments communiquent par des flux déterritorialisés, la recommandation revient somme toute à se plier sans coup férir aux impératifs des structures économiques dont l'action est à l'origine de la situation même que l'on veut corriger.

Faut-il rappeler que le discours sur le développement est exclusivement "occidental"? Son appartenance à la société industrielle capitaliste n'est aucunement altérée par le fait qu'il soit repris à leur compte par ceux qui se rattachent subjectivement à d'autres cultures. Il est, pour ainsi dire, injecté dans les pores de tout le système social accompagnant l'extension de la création essentielle du mode de production capitaliste, à savoir le processus sans sujet de l'économie marchande. Actuellement, ce dernier a investi les coins les plus reculés du monde. Sa logique peut s'accomoder aisément de quelques différences ethniques, surtout là où le mode de production dominant ne fait qu'articuler les autres aux exigences de son fonctionnement. Il en résulte que son usage par les intellectuels issus des pays "sous-développés" ne comporte pas cette originalité radicale que d'aucuns lui attribuent: il

est en tout point analogue aux autres "emprunts" qui s'y sont généralisés depuis la colonisation.

Le processus sans sujet entraîne désormais des conséquences déterminantes pour l'ensemble des particularismes culturels - héritage des temps révolus. Certains sont brutalement extirpés, d'autres remodelés et appelés à jouer un tout nouveau rôle. Cette intégration, subordination et, parfois, articulation externe des vestiges des systèmes socio-culturels d'antan rend difficilement acceptable l'idée d'une vocation "originale" à un développement "spécifique, dans le respect des particularités culturelles" des nations concernées. Ces velleités passéistes, douces illusions des chantres du nouvel ordre mondial, se transforment d'ailleurs rapidement en moyens de transférer aux "sous-développés" la responsabilité de leur situation: ne leur appartient-il pas de définir eux-mêmes les "objectifs de leur propre développement" et de trouver ensuite des outils "adaptés à leur situation spécifique" pour le mener à bien?

Si l'idéologie du développement a été enfantée dans les entrailles de l'Occident capitaliste, le discours qui en est la critique est frappé au coin de cette même origine. En même temps qu'il engendre la première, le processus sans sujet, en détruisant les conditions d'une maîtrise immédiate de l'existence sociale, conduit à la nécessité de leur représentation scientifique. Il est tout à fait illusoire d'attribuer l'absence d'une telle forme intellectuelle à la "jeunesse" ou encore à l'"immaturité" des autres cultures et systèmes sociaux. La science n'est guère ce lent épanouissement d'une étincelle de la Raison, qui poind dans l'Antiquité pour s'embraser finalement en une lumière aveuglante à l'aube des temps modernes. Il ne s'agit pas de cet aboutissement inéluctable, apothéose de l'Esprit universel, dont le progrès ne saurait qu'être obscurci ça et là par le voile épais de la tradition ou encore par des superstitions d'un savoir pré-newtonien. Nous pouvons affirmer au contraire que, au même titre que les autres créations de la culture, la science est liée très spécifiquement à une phase historique précise dont elle ne fait, peut-être, que traverser l'horizon spirituel, tout aussi mortelle et passagère que les autres codes discursifs.

Même obnubilés par le mirage de son efficacité, nous ne

devons pas oublier qu'elle ne fait que restituer au sujet les éléments de sa praxis qui lui ont été aliénés par le processus sans sujet et qui sont régis maintenant par les automatismes de quelques signifiants. L'intérêt de la science ne réside donc aucunement dans une quelconque "Vérité" qu'elle serait susceptible de nous livrer, ni dans l'accomplissement suprême des facultés spirituelles de l'homme que son exercice est censé permettre. Il est plutôt - et c'est là que s'affirme le plus sa relativité historique - de recouvrer, pour la conscience, le sens de l'univers aliéné des capacités productives de l'homme.

On comprend alors aisément la vacuité d'un débat qui opposerait prétendument une science "occidentale" à une autre, inspirée des modèles culturels différents. Il est certes vrai que les intérêts des groupes s'appuyant sur la puissance des Etats développés, peuvent être défendus, directement ou indirectement, par des arguments tirés d'une production "scientifique". Il est tout aussi vrai que d'autres groupes, liés aux pays sous-développés, en font autant. Ce conflit, en tout point analogue à ceux qui opposent les idéologies des classes par exemple, n'implique guère une scission en deux sortes de scientificité - l'une propre aux pays sous-développés, l'autre aux pays développés. Il s'agit plutôt d'un clivage, purement idéologique, dans lequel des sujets sociaux, à partir des places respectives où les a situés le processus sans sujet de l'économie capitaliste, tentent de consolider leurs positions et de donner du crédit aux revendications qui leur sont propres.

Il s'ensuit que - pour terminer avec un commentaire sur le débat de clôture du colloque concernant le livre de Marc Bénéta - l'appartenance d'un intellectuel à un groupe "défavorisé" ne saurait garantir à son propos aucune forme de légitimité transcendant les limites du discours scientifique lui-même. Il est indubitable que sa connaissance subjective (dans le sens de son attachement à un sujet social) est alors non seulement supérieure aux autres mais aussi, dans une très large mesure, incommunicable (ainsi, un noir est certes le seul autorisé à parler du contenu subjectif de la négritude, une femme de celui de la féminité, etc.); mais cette "connaissance" n'en est pas une d'ordre scientifique. Pour celle-ci

un tel intellectuel ne possède, par la simple vertu des liens libidinaux qui l'attachent à un certain objet imaginaire, aucun avantage particulier. Au contraire, il devra obvier attentivement aux dangers que sa situation comporte, l'investissement libidinal qui y est en oeuvre pouvant devenir un "obstacle" insidieux, l'entraînant constamment vers la cote idéologique du discours.

NOTES

1. Le terme "psychanalyse" tel qu'employé dans le texte doit être compris comme s'il était accompagné de l'épithète "freudienne".
2. Ce point de vue sera fortement critiqué: on soulignera en particulier l'excentricité, par rapport à la problématique scientifique, de toute instance qui s'autoriserait à faire un partage à priori entre ce qui est "rationnel" et ce qui ne l'est pas. Erich Fromm soutiendra, à cette même époque, qu'entre les processus "rationnels" et "irrationnels" en oeuvre dans les formations sociales, il n'y a, du point de vue de la psychanalyse, aucune différence de nature. Wilhelm Reich modifiera d'ailleurs lui-même sa position par la suite et se dirigera vers un naturalisme radical dans lequel la découverte du bon sauvage, en dessous de la couche intermédiaire de l'inconscient freudien, assurera la médiation nécessaire à une sociologie prospective.
3. C'est dans Mofse et le monothéisme que la pensée de Freud s'exprime le plus clairement sur ce sujet; cependant, malgré que ce ne soit nulle part affirmé d'une manière explicite, il semble qu'une partie substantielle du domaine que nous avons l'habitude d'inclure dans le "social" soit comprise, selon le psychologue viennois, dans les phénomènes "externes".

Dans un des rares commentaires qu'il adresse au matérialisme historique, Freud dira: "C'est vraisemblablement parce qu'elles négligent ce facteur (le rôle du Surmoi) que les interprétations historiques dites matérialistes ne sont pas tout à fait satisfaisantes. Elles l'écartent en prétendant que les "idéologies" des hommes ne sont que les résultats et les superstructures de leurs conditions économiques actuelles. C'est bien la vérité, mais non, sans doute, toute la vérité. L'humanité ne vit pas que dans le présent; le passé, la tradition de la race et des peuples subsistent dans les idéologies du surmoi. Cette tradition ne subit que lentement l'influence du présent et des modifications, et tant qu'elle s'exerce au travers du surmoi, elle continue à jouer dans la vie humaine un rôle important, indépendant des conditions économiques". (S. Freud. Nouvelles conférences sur la psychanalyse, p. 91). Cette citation montre, que l'attitude de Freud devant la conceptualisation marxiste n'était pas, du moins ouvertement, radicalement hostile. Il ne fait que souligner, sans s'en rendre vraisemblablement compte, ce "retard de la superstructure sur l'infrastructure" dont la doctrine devenait très populaire dans le marxisme soviétique d'alors.

Ce n'est donc pas l'insistance sur le rôle déterminant des forces économiques qui semble être à l'origine de l'antagonisme de la psychanalyse et des doctrines socialistes. Freud ne raille pas la primauté que les socialistes accordaient à la production matérielle, mais leur "idéalisme", leur conviction naïve que la méchanceté humaine ne provient que des imperfections du système social. Pour le reste, Freud est un libéral éclairé, qui, à l'instar des socialistes, perçoit clairement les injustices sociales: "Tant que la vertu ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert. Il me semble hors de doute qu'un changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété sera ici plus efficace que n'importe quel commandement de l'éthique; mais cette juste vue de socialistes est troublée et dépouillée de toute valeur pratique pour une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine". (S. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 105).

4. Marc Bénitah,
5. TOURAINE, Production de la société, p. .
6. D'une certaine façon, le sujet peut-être caractérisé comme machine qui transforme le hasard en nécessité ou, si l'on préfère, une série aléatoire en série symbolique engendrée par une syntaxe.
7. Pour ne citer que quelques exemples de structures, nous pouvons songer, en premier lieu, aux nombres entiers munis de l'opération addition. Définir celle-ci présente naturellement quelques difficultés techniques, et nous omettrons de le faire ici.
Lorsque les structures sont construites avec l'objectif de cerner des phénomènes concrets, la sélection des "traits pertinents" devient un problème majeur. On sait que la phonologie de Trubetzkoy, par exemple, a introduit pour les identifier une épreuve particulière, appelée de commutation: elle consiste à effectuer des variations dans la surface signifiante pour déceler celles qui induisent des sauts qualitatifs dans la surface signifiée. Les classes d'équivalence minimales ainsi dégagées seront appelées phonèmes et les traits distinctifs qui les opposent fonderont la base de leur structuration. Ce procédé a été généralisé ensuite particulièrement par Louis Prieto (c. f. son livre Messages et signaux) pour formuler une théorie rigoureuse, quoique fortement limitative, de la sémiologie générale. D'autres constructions structurales sont bien connues; on doit mentionner tout au moins Structures élémentaires de la parenté de Claude-Lévi Strauss et la Grammaire générative transformationnelle de Noam Chomsky.
8. Nous faisons suivre d'un signe d'interrogation les correspondances qui ne sont pas entièrement explicites dans l'ouvrage de Marc Bénitah.

9. Marc Bénéitah, op. cit., p. 9.
10. Siegmund FREUD, Le Moi et le ça, in Essais de psychanalyse, pp. 205-206. Il convient de signaler que Freud a effectivement attribué au surmoi une fonction particulière de la rationalité à savoir l'épreuve de la réalité. Il se rétracte cependant presque aussitôt, de sorte que le rapprochement du Surmoi de la raison, aussi secondaire qu'il soit, demeure dans son oeuvre une épisode isolé. C.f. à ce sujet La psychologie collective et l'analyse du Moi, p. 138.
11. Pour éviter tout malentendu, précisons que le terme "marchand" ne se réfère pas ici à des sociétés pratiquant simplement des échanges, même si c'est sur une base très régulière. Il s'agit, dans notre perspective, des systèmes économiques où l'allocation et la répartition des ressources est régie globalement par les effets médiatisés par le marché, ce dernier étant à son tour régularisé les déplacements d'un signifiant monétaire. Nous réservons le terme "échangiste" pour désigner les systèmes sociaux où l'échange est soit limité, soit encore subordonné au maintien des structures qui déterminent d'autres types d'allocation du produit que marchand.
12. Il est probable que les modes de production marchande, tout au moins ceux qui le sont exclusivement, n'ont eu d'existence historique antérieure à leur émergence dans le sillage du capitalisme.
13. Même lorsque l'Etat tente d'intervenir d'une manière considérable dans la vie économique et de régulariser les nombreuses défaillances et ratés de son fonctionnement, il ne le fait pas, tout au moins dans les pays libéraux, par un essai d'une maîtrise directe du processus de production et de circulation, mais en s'efforçant de contrôler le mouvement de ce signifiant monétaire.

14. Sauf peut-être, en partie, en ce qui concerne les activités productives là où la vie économique se fondait, d'une manière importante, sur la pratique du commerce lointain, comme c'était le cas dans la Grèce antique et certaines autres sociétés méditerranéennes. Cependant, malgré cette réserve, la production y jouait un rôle important et si nous nous référons au thème de la production acquisitionnelle, développé dans la section 7, ce rôle peut être tenu pour universel.
15. Une ambiguïté similaire à celle que nous venons de discuter, imprègne l'opposition, introduite par Marc Bénéah, entre la "stratégie collective" attribuée aux sociétés précapitalistes et la "stratégie individuelle" prétendument en vigueur dans l'Occident industriel. Il nous semble, à la lumière de ce qui vient d'être dit, que la société capitaliste est celle où la "stratégie collective" est la plus développée. En fait, c'est le seul système social, où la quasi-totalité des activités productives est imbriquée dans un ensemble interdépendant, au point que l'exploitation et la transformation des ressources naturelles devient l'affaire d'une machine sociale agissant d'une manière solidaire à l'échelle mondiale. En aucun cas - et dans une société capitaliste beaucoup moins que dans toute autre - l'individu ne se retrouve seul face à la nature, à l'écart du soutien constant de ce vaste appareil. En fait, lorsque les circonstances rarissimes le placent, isolé, devant le problème de sa subsistance, il est tout aussi démuné qu'un nouveau né. D'ailleurs, la plupart des récits dont l'histoire se base sur une telle situation, dotent le Robinson d'un navire marchand qui regorge de produits industriels, où font accompagner le groupe des naufragés par un individu qui dans son savoir invraisemblable d'encyclopédie vivante intègre la puissance productive de l'humanité tout entière. Vendredi par contre n'éprouve aucun malaise lorsqu'il doit assurer sa survie au moyen d'une "stratégie individuelle".
- Nous constatons donc que l'opposition "individuel-collectif" ne peut guère s'appliquer à la stratégie adoptée par la société occidentale dans l'exploitation de

son environnement naturel. Ce qui est vrai cependant, c'est qu'au sein de cette société se dessine une contradiction très vive entre le "privé" et le "public" (ou social comme dit Marx) et que les individus, embriqués dans un système collectif global, agissent comme acteurs indépendants, même si les règles de fonctionnement de ce système imposent des limites fort étriquées à leur liberté effective. Que le système global n'est cependant pas maîtrisé collectivement, ni d'ailleurs par aucun autre sujet particulier, demeure toutefois entièrement juste.

16. Un exposé beaucoup plus sophistiqué et complet d'un tel schéma peut être trouvé dans le livre de René Thom, Stabilité structurelle et morphogenèse.
17. S. Freud, Au-delà du principe du plaisir, op. cit., p. 48 et p. 52.
18. D.H. Meadows, et alii, Halte à la croissance,
19. Le problème d'identification est pour Freud sujet de préoccupation constante. Au cours des années il connaîtra des reformulations substantielles ayant un impact direct sur la théorie de la complexualité oedipienne. Ainsi, dans Moi et le ça, c'est l'identification initiale à la figure du père qui est présentée comme modèle de toute identification ultérieure. Plus tard, par exemple dans Nouvelles conférences sur la psychanalyse, l'identification au père sera considérée comme postérieure au premier choix d'objet: son fondement sera alors l'angoisse de castration. A plusieurs reprises, Freud avancera l'hypothèse que la mécanique du processus se conforme au modèle de la sexualité orale: l'objet - qui serait l'objet libidinal dans un premier temps - est intériorisé par le Moi au moment de sa séparation d'avec lui. C'est à ce processus que Freud attribue, dans la dernière période de son oeuvre, l'apparition de la libido narcissique. Sur ce point, qui

est décisif pour la dynamique de la constitution de la personnalité, mais qui ne semble pas trouver dans la pensée de Freud une solution finale et complètement satisfaisante (à ce sujet ses hésitations concernant l'étiologie de la féminité sont hautement révélatrices), Lacan a apporté une contribution importante: la première identification serait celle avec l'image du Moi au cours du Stade du miroir (Jacques Lacan, Stade du miroir, in Ecrits, pp. 89-97).

20. On peut consulter, entre autres, S. Freud, Totem et Tabou.
21. Herbert Marcuse va fonder ainsi sa conception historique du développement de la libido, en postulant différents principes de réalité selon les phases du développement social: il dénomme celui qui est propre à la société capitaliste "principe du rendement". Voir Herbert Marcuse, Eros et civilisation.
22. Un processus élémentaire au sens de cette définition est à distinguer soigneusement du processus primaire selon Freud. Il ne s'agit guère d'un concept concurrent au sien, mais complémentaire. En effet, chez Freud, la primarité exprime l'absence de déformation de sorte qu'elle englobe ceux des processus psychiques qui conservent leur caractère originel, découlant de l'héritage phylogénétique de l'animal humain. Un processus secondaire en revanche consiste en une transposition, une élaboration qui, en puisant aux ressources dynamiques d'un processus primaire, l'altère profondément. Notre définition vise à décrire la structure du processus plutôt que sa genèse.
23. Pour une définition plus élaborée, voir Louis Prieto, Messages et signaux, en particulier l'introduction. La valeur sémiotique des processus productifs est brièvement esquissée par Umberto Eco, A theory of Sémiotics, sections 0.8.2 et 0.8.3.

24. L'importance de cette homogénéité réside, entre autre, dans la possibilité de munir d'une structure autonome le plan de l'expression et permettre ainsi un travail du signifiant sur le signifié. Egalement, le principe de désignation que cette structuration met en vigueur, rend possible la nomination des chaînes symboliques, composées d'éléments hétérogènes, dégageant ainsi les traits pertinents qui les fondent du champ de l'inconscient. Dans le Moi et le ça, Freud postule l'équation fondamentale: préconscient = nommable.
25. S. Freud, Métapsychologie, p. 19.
26. Quelques aspects de cette problématique, en particulier en ce qui concerne son lien avec la production désirante, peuvent être trouvés dans J.-L. Goux, Julia Kristeva, Sémiotique, particulièrement le texte de Deleuze Gatarri, L'anti-oedipe. On trouvera un court aperçu de la valeur sémiotique de la théorie de la réification de Marx dans U. Eco, op. cit., pp. 24-26.
27. En fait, dans la littérature psychanalytique qui concerne ce problème, la tendance dominante fait de la complexité oedipienne le reflet immédiat de la structure familiale: on peut le voir clairement dans Répression sexuelle de Wilhelm Reich, par exemple ou encore, plus récemment, dans Les enfants de Jocaste de Christiane Olivier. Si c'était le cas, c'est-à-dire si le complexe d'Oedipe se limitait à une reproduction de l'organisation de la cellule familiale, l'objection de Malinowski serait nécessairement vraie. On se souvient que ce dernier déduisait de l'absence de contrainte exercée par le père dans la famille trobriandaise à l'encontre des enfants, la non-existence du complexe d'Oedipe dans un tel contexte social. Il s'agit d'une interprétation "sociologique" sans doute séduisante: elle ouvre la perspective d'un "ingénering" social qui, par des manipulations génétiques de la cellule familiale, assurerait un triomphe d'un eugénisme socio-culturel que d'aucuns appellent progrès.

28. "Les premières satisfactions sexuelles sont vécues en conjonction avec l'exercice de fonctions vitales qui servent à la conservation de l'individu. Les pulsions sexuelles s'étayant d'abord sur la satisfaction des pulsions du Moi, dont elles ne se rendent indépendantes que plus tard; mais cet étayage continue à se révéler dans le fait que les personnes qui ont affaire avec l'alimentation, les soins, la protection de l'enfant deviennent les premiers objets sexuels; c'est en premier lieu la mère ou son substitut". S. Freud, Pour introduire le narcissisme, in La vie sexuelle, p. 93.
29. S. Freud, Le Moi et le ça, op. cit., p. 200.
30. Dans la phase anale cette contradiction trouve une expression particulière comme antagonisme qui structure le même ensemble d'activités selon le modèle reproductif d'une part, et selon le modèle acquisitionnel d'autre part. En effet, l'enfant est en même temps producteur autonome qui remplace le sein perdu par ses fèces; simultanément l'élément agressif de l'affirmation d'une telle autarcie est doublé d'une tendance tout autre, où le produit de l'activité, au lieu d'exprimer l'indépendance de l'égo, est offert en échange de l'objet libidinal perdu.
31. S. Freud, La disparition du complexe d'Oedipe, in La vie sexuelle, p. 122.
32. C.f. U. Eco, op. cit., particulièrement pp. 57-58.
33. "... il est nécessaire d'admettre, dit Freud, dans son article déjà cité Pour introduire le narcissisme, p. 84, qu'il n'existe pas dès le début, dans l'individu, une unité comparable au Moi; le Moi doit subir un développement". La libido narcissique est donc seconde relativement à celle qui est en oeuvre dans les activités auto-érotiques.

34. Julia Kristeva, Introduction au langage, p.
35. Ch. S. Peirce, Ecrits sur le signe, p. 248.
36. Cf. S. Freud, Psychologie collective et l'analyse du Moi.
37. S. Freud, La disparition du complexe d'Oedipe, op. cit., p. 121.
38. L'impossibilité d'atteindre l'objet du désir conduit la fille à s'y identifier. Simultanément, le manque phalique la motivera à investir libidinalement le père; combler ce manque ramènerait en effet le Moi dans la position initiale de laquelle il a été expulsé brutalement par la conscience de cette blessure narcissique.
39. Pour ce qui a trait aux codes linguistiques, cette proposition est presque évidente: Pouchkine a écrit ses vers immortels dans le même russe qu'Andropov employait dans les très mortels oukazs de la GPU et celà, malgré l'abîme qui sépare la Russie du début du XIXe siècle de la société soviétique de la fin du XXe. Les langues, comme le latin et le sanscrit ont pu servir de véhicule à l'expression d'idées, de rêves et de savoir dans des systèmes sociaux très éloignés de ceux où elles ont vu le jour. Nous savons également que les codes, même s'ils tombent en désuétude, peuvent être "lus" et compris par des individus dont l'intellectuel a été formé dans un cadre culturel tout autre. Les modalités qui gouvernent l'emploi des codes, les contours de certaines variétés canoniques qui se découpent dans leur sein (comme le "beau" dans le code pictural, pour ne citer que cet exemple) sont certainement soumis à des conventions sociales contingentes et portent la trace d'une organisation et d'une structure précise qui définit une collectivité. Le code lui-même cependant conserve un caractère universel.

40. S. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 61.
41. "L'agression est "introjectée", intériorisée, mais aussi à vrai dire, renvoyée au point même d'où elle est partie: en d'autres termes, retournée contre le propre Moi. Là, elle sera reprise par une partie de ce Moi, laquelle, en tant que "Surmoi" se mettra en opposition avec l'autre partie. Alors, en qualité de "conscience morale" elle manifesterà à l'égard du Moi la même agressivité rigoureuse que le Moi eut aimé satisfaire contre les individus étrangers... La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise" (idem, p. 80).
42. Idem., p. 202.
43. Idem., p. .
44. W. Reich, La psychologie de masse du fascisme.
45. C.f. Erich Fromm, La passion de détruire.
46. C.f. Herbert Marcuse, Eros et civilisation.
47. S. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 102.
48. S. Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, in Essais de psychanalyse, p. .
49. S. Freud, Moïse et le monothéisme, p. 127.

50. Ibid., p. 136.
51. Ibid., p. 177.
52. "Les évolutions psychiques présentent cette particularité qu'on ne retrouve dans aucun autre processus d'évolution ou de développement. Lorsqu'un village se transforme en ville ou qu'un enfant devient homme, le village et l'enfant sont totalement absorbés, jusqu'à disparaître, dans la ville et dans l'homme. C'est seulement par un effort de mémoire que l'on peut retrouver des traits anciens dans la formation nouvelle; en réalité les matériaux anciens et les formes anciennes ont disparu, pour faire place à des matériaux nouveaux et à des formes nouvelles. Il en est tout autrement de l'évolution psychique. Il y a là une situation à nulle autre pareille et qu'on ne peut décrire autrement qu'en disant que toute phase de développement antécédente subsiste et se conserve à côté de celle à laquelle elle a donné naissance" etc. (C.f. S. Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, op. cit., p. 248.)
53. E. From, La passion de détruire.
54. C.f. S. Freud, Sur la transposition des pulsions, in La vie sexuelle.
55. in La vie sexuelle.
56. S. Freud, Psychologie collective et l'analyse du Moi, p. 83.
57. Ce point de vue a été soutenu, dans les années trente, particulièrement par E. Fromm. Voir à ce sujet sa polémique avec W. Reich où il insiste sur le caractère

maléable des pulsions sexuelles et sur leur adaptabilité relative aux conditions sociales. C.f. E. Fromm.

58. S. Freud, Totem et Tabou, p. 88.
59. Ibid., p. 88.
60. S. Freud, Psychologie collective et l'analyse du Moi, p. 174.
61. S. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 105.
62. Ibid., p. 106.
63. Les différentes péripéties de la colonisation permettent de voir avec quelle intensité les occidentaux assumaient le rôle du père de la horde primitive. Il suffit de mentionner l'interdit qui frappait les rapports sexuels des indigènes avec les femmes blanches, le contraire n'étant, bien entendu, qu'une juste récompense du guerrier.
64. S. Freud, Psychologie collective et l'analyse du Moi, op. cit.
65. Ce genre de distinction est souvent effectué dans le langage courant: on parle ainsi de "société québécoise" dans certains contextes, de "nation québécoise" dans d'autres, nuance qui recouvre approximativement notre terminologie. Nous préférons cependant le terme "forme" à celui de "société", ce dernier laissant sous-entendre que chaque nation est une "société individuelle", au même titre d'ailleurs que chaque individu serait une réalisation particulière du "psychisme". Evidemment, nous voulons mettre l'accent sur l'aspect architectural de la

réalité que l'usage courant du terme "société" recouvre: il ne s'agit guère d'une "totalité", ni d'un sujet doué, au même titre que la Civilisation de Freud, d'une volonté, d'intentions, agissant etc..

66. Une exception notable est le dieu terrible de certaines religions nonothéistes. Sa toute puissance est toutefois compensée par son absentéisme. L'Eglise, toujours présente dans sa fonction maternelle, médiatise alors le rapport entre le fidèle et l'ire de l'Eternel. Les chrétiens, comme Freud l'a souligné, réaffirment la primauté du pôle maternel: ils avouent que Dieu est mort assassiné et qu'il a été supplanté par le Fils.
67. C.f. Michel Foucault, Histoire de la folie de l'âge classique.
68. Et celles qui subsistent ont basculé dans la sphère de la consommation. Ce n'est que dans certaines formes de la production paysanne que la famille agit encore de nos jours comme unité productive de base.
69. Il convient de rappeler que le "pouvoir" participe de la nature de l'objet imaginaire et qu'à ce titre l'emploi de ce terme demeure ambigu. Afin de contourner ce piège, précisons que ce terme se référera ici à la capacité réelle d'action - d'un individu, d'un sujet, d'un groupe ... telle qu'elle découle de la position stratégique dans une structure sociale. Il n'est donc guère possible de "partager" le pouvoir, de l'"obtenir" ni de le "conquérir": la configuration du pouvoir ne peut être modifiée qu'en agissant directement sur la structure sociale et, par ricochet, sur les positions que les différents agents y occupent.

70. Ce qui vient d'être dit ne peut s'appliquer qu'à un nombre fort restreint de nations. Dans les pays colonisés, ou qui ont subi la domination d'un groupe ethnique différent, le processus identificatoire peut exploiter les ressources libidinales tout autres: la haine du colonisateur se transforme en son contraire à l'égard des autres victimes de la situation. L'importance de l'"ennemi" dans la construction du sujet national n'a pas besoin d'être soulignée. On a pu également constater que là où les identités antérieures n'ont pas été dissoutes par une généralisation du processus sans sujet, le prélèvement arbitraire d'éléments opéré par l'Etat se heurte à une difficulté presque insurmontable: l'objectif que ce dernier s'assigne à de le souder une nation, ne peut alors être atteint qu'avec le concours de circonstances particulières.

UNE THÉORIE NON-POSITIVISTE DU DÉVELOPPEMENT 1: L'INDIVIDUALISATION PSYCHO-SOCIALE

Danielle LAFONTAINE

Après avoir attribué à l'histoire, au système économique ou à la société globale, une "logique" censée expliquer certaines transformations des réalités humaines et sociales plusieurs chercheurs et chercheuses en sciences humaines se montrent aujourd'hui assez réticents à aborder la question du changement social. En moins de vingt ans, la critique fréquente des phénomènes de pouvoir a peu à peu été remplacée par celle interne des sciences de l'humain et du social de plus en plus inquiètes de leurs fondements épistémologiques comme de leurs méthodes.

Inquiets et sceptiques par rapport à la possibilité d'élaborer, même par touches successives, des connaissances sinon complètes du moins utiles sur le monde qui nous entoure, de nombreux chercheurs et chercheuses le sont tout autant à propos de l'avenir de la société et des groupes qui la composent. Non, concluent certains, la "société" ou la "région" n'est pas transformable: le poids du pouvoir est partout, les mouvements sociaux

participent à leur insu à la reproduction d'un espace social entièrement mis en forme par le pouvoir. Toutes les revendications en faveur de nouveaux rapports sociaux seraient suivant ces thèses perdues d'avance. La culture "dominante" façonnerait complètement une organisation sociale incapable de se maintenir autrement: mises en forme par le pouvoir, ces "sociétés" et ces "acteurs" seraient appelés à se désintégrer sans lui.

Mais ces représentations du mode d'existence des réalités sociales et humaines sont-elles justifiées? L'"assujettissement idéologique" des individus aux rôles sociaux est-il aussi total que certains acteurs nous l'ont présenté?

Une théorie du développement socio-historique peut-elle se passer de la notion, si suspecte tout au long des années soixante-dix de "sujet" social. Et si non à partir de quelles bases conceptuelles peut-on envisager de clarifier le rapport individu/société?

Dans le texte qui suit intitulé "Une théorie non-positiviste du développement I: L'individuation psychosociale", nous traiterons des dimensions micro en même temps que macro sociales du développement historique, non sans d'abord évoquer l'immobilité de comprendre les transformations des structures sociales "globales" ou "régionales", sans poser et clarifier la question du sujet individuel. Sur la base de recherches concernant l'identité culturelle de certains groupes sociaux, celle des femmes en particulier, et à partir de diverses réflexions théoriques sur la genèse des réalités humaines et sociales, nous formulons une théorie de l'individuation psychosociale distincte de celles centrées sur l'assujettissement des acteurs sociaux. Ce faisant nous proposons une manière différente d'entrevoir le mode d'existence même de la "société" fût-elle "globale" ou "régionale", une société dont le maintien comme la transformation auraient des bases psycho-sexuelles et langagières profondes, bases qu'il importerait de mieux connaître. Enfin dans la dernière partie du texte, nous nous interrogeons sur les assises à la fois micro et macro-sociales d'un mouvement social central pour l'avenir des sociétés industrielles avancées.

INTRODUCTION

"You cannot bathe in the same river twice,
for new waters are ever flowing in upon
you".

HERACLITE.

S'il alimenta dès l'Antiquité de nombreux débats philosophiques, le thème de l'identité, lorsque associé à des réflexions sur les individus et les collectivités formulées dans la perspective des sciences humaines, paraît être en mesure d'engendrer quantité d'interrogations importantes.

Ainsi, connaissant des changements, comment une personne peut-elle continuer de demeurer "elle-même"? Ses cellules ne font-elles pas l'objet d'une transformation complète en quelques années seulement? Sa morphologie, ses habitudes de vie, ses fonctions dans la société ne subissent-elles pas périodiquement elles aussi des modifications importantes? Cette personne ne demeure-t-elle pas "elle-même", au mieux, que durant ces laps de temps très courts où son immobilité, comme celle de l'environnement semblent acquises? En admettant que de tels moments existent...

Questions bien difficiles que celles qui tentent de circonscrire la "nature" de l'être humain ainsi plongé dans le devenir et d'en tirer les conséquences qui s'imposent lorsque l'on envisage de comprendre les sociétés où nous vivons, nous individus. "Femmes" et "hommes" plongés dans ces ensembles socio-politiques qui n'en finiraient apparemment plus de reproduire leurs structures fondamentales, de demeurer "les mêmes", malgré les innovations, en dépit des aménagements, somme toute, bien superficiels effectués ici et là avec l'acquiescement des "pouvoirs" dissimulés partout.

Images de sociétés sans histoires, identiques à elles-mêmes et pourquoi pas aussi immortelles que "l'âme" longtemps perçue dans la théologie judéo-chrétienne comme le véhicule essentiel de l'être humain pour ainsi

dire déployé autour de son âme comme autour d'un pivot central, d'un axe solide et permanent appelé simplement à "retourner à Dieu" au moment de la mort du corps qui, lui, n'échapperait pas au temps.

La prévalence dans tout l'Occident chrétien d'une pensée encourageant les fidèles serviteurs de Dieu, du pape, des empereurs, puis de l'Etat, à endosser la légende biblique de la création du monde, a fait en sorte que durant quinze cents ans, les intuitions des grècs - d'Héraclite, des atomistes et des épicuriens, en particulier - concernant l'évolution des réalités humaines et sociales, soient carrément mises de côté. On trouve pourtant chez ces derniers, de surprenantes réflexions sur les transformations du monde vivant, réflexions auxquelles les philosophes arabes du Moyen-Age s'abreuveront, comme beaucoup plus tard Copernic, Képler, Gallilée, Descartes, Spinoza, Diderot, Condorcet et les Matérialistes français, Kant, Hegel, Buffon et Darwin chez qui prend forme la théorie moderne de l'évolution.

Si les sciences de la nature et du vivant apparaissent aujourd'hui en mesure de nous renseigner sur certains aspects fondamentaux de l'univers, les sciences humaines et sociales ont du mal à cerner leurs objets, à définir le mode d'existence des réalités que sont les individus et les collectivités humaines. Malgré la reconnaissance sociale dont elles bénéficient, on constate chez ces dernières un émiettement considérable des objets d'analyse. Quant aux modèles théoriques, ceux-ci accordent un poids considérable aux structures, aux déterminismes, aux processus de répétition grâce auxquels les "acteurs sociaux" sont censés faire "fonctionner" les sociétés. Comme si les individus n'étaient que le résultat d'une mise en forme structurelle définitive.

Les sciences sociales et humaines qu'il faut probablement percevoir dans leur situation d'émergence et non comme des savoirs pleinement constitués, commencent à peine à s'interroger sur ces "femmes" et ces "hommes" dont l'expérience sociale se révèle, depuis le milieu des années soixante en particulier, beaucoup plus complexe que prévue.

Qui sont ces gens contestant jusqu'en ses fondements mêmes, une organisation sociale que les spécialistes des sciences sociales et humaines classiques nous ont présentée sous l'angle de son unité, de son identité?

Sur quels mécanismes peut donc reposer une telle mise en mouvement des individus et quels sont les rapports entre ces mouvements et les processus de transformation des collectivités humaines dans leur ensemble?

Et surtout, qui sont ces "femmes" dont les conduites innovatrices et les revendications en faveur de nouveaux rapports sociaux, attirent l'attention de toute la société? Sont-elles en train de transformer quelque chose ou participent-elles à leur insu à la reproduction d'une société sans histoires, sans changements?

Centré sur la notion d'"identité féminine" qu'il critique, le texte qui suit entend fournir certaines réponses à ces questions, tout en plaidant pour une transformation des modèles dominants en sciences sociales et humaines.

1.1 Les "sociétés" sont-elles transformables? Une question toujours centrale pour les sciences humaines

Après avoir produit des analyses critiques des orientations culturelles prévalant dans les sociétés industrielles avancées, et s'être intéressés aux mouvements sociaux qui, durant les années soixante et soixante-dix, tentaient de promouvoir de nouvelles valeurs, les intellectuels occidentaux semblent aujourd'hui davantage enclins à analyser les effets de la "crise" sur ces sociétés et les phénomènes dits de "décomposition sociale", que ceux possiblement associés au développement de nouvelles aspirations collectives.

Nos problèmes "économiques, nos problèmes de production et leurs effets cumulés sur l'organisation sociale exigeraient de part leur acuité et leur profondeur, la mise en veilleuse de la plupart des projets d'émancipation sociale élaborés durant la période faste. Les sociétés,

n'hésiteraient pas à affirmer les plus hardis¹, seraient moins facilement transformables qu'on se serait plu à l'imaginer durant les années soixante. La croissance des libertés et l'abolition des inégalités sociales feraient désormais figures d'utopies un peu dangereuses². Les disparités de richesse et de pouvoir entre les hommes et les femmes, les dirigeants d'entreprise et les ouvriers, les régions centrales et les régions périphériques seraient de plus en plus perçues comme moralement inacceptables - mais fonctionnellement utiles au maintien des collectivités humaines.

On renoue ici en fait avec certains thèmes chers aux théoriciens des sciences sociales fonctionnalistes ou classiques³: l'idée d'intégration sociale des "acteurs" par le biais d'une internalisation des valeurs partagées, l'idée d'allocation fonctionnelle des rôles et des personnalités qu'ils contribuent à façonner, l'idée de sociétés accédant lentement, mais par étapes prévisibles, à la modernité, moyennant une série d'adaptations progressives aux changements de l'environnement. Image de sociétés ordonnées par la raison et avec laquelle on ne rompt pas sans retomber dans le chaos originel, le non-social, l'état de nature.

Retour d'autant plus paradoxal à des thèmes anciens que dans les sciences sociales et humaines occidentales des quinze dernières années, l'étude de l'emprise d'une culture reconnue comme centralisatrice, imposant sa loi aux "barbares" et réduisant ses minorités au silence, l'emprise d'une culture belliciste et patriarcale sur le fonctionnement des sociétés industrielles avancées, aura constitué un pôle de recherche privilégié⁴.

La mise à jour des orientations culturelles passées et présentes de ces sociétés préoccupées par l'augmentation de leur Produit national brut, mais apparemment incapables de mettre fin aux inégalités sociales et l'analyse d'une culture productiviste "inculquée" dans les corps et dans les coeurs grâce à ce que certains sociologues nommeront les "appareils idéologiques d'Etat"⁵, ces recherches, donc centrées sur la reproduction des héritages auront occupé le devant scène des sciences sociales et humaines des quinze dernières années. Ces travaux sur "l'assujet-

tissement" symbolique des êtres humains n'auront toutefois pas empêché la production d'un petit nombre d'études concernant les mouvements sociaux, les conduites collectives et les contre-cultures; phénomènes en lesquels certains auteurs, aujourd'hui taxés de prophétisme et suspectés de produire des oeuvres plus "idéologiques" et conséquemment moins crédibles que les autres, saluaient pour leur part, la naissance d'une humanité nouvelle⁶.

1.1.1 Dépasser la simple critique des orientations culturelles occidentales

Ces analyses d'une culture "dominante" perçue sous le mode de l'unidimensionnalité et celles moins nombreuses concernant les cultures "dominées", nous apprennent beaucoup sur la culture "savante" des sociétés industrielles occidentales, sur cette portion particulièrement hégémoniste de la culture à laquelle sont intégrées les sciences sociales et humaines. C'est depuis l'intérieur même de cette configuration savante de la culture que chacune à leur manière, ces disciplines aux frontières ambiguës, associées aux sciences de l'homme et de la société, ont contribué à faire oeuvre de critique culturelle, soulignant ainsi les travers d'orientations culturelles "mauvaises", valorisant par ailleurs l'apparition de revendications nouvelles et "meilleures".

La fascination pour les cultures marginales, minoritaires ou populaires, éprouvée par certains chercheurs, n'était sans doute pas sans liens avec une certaine entreprise plus générale de déculpabilisation culturelle, amorcée depuis la fin des années soixante dans la plupart des sociétés industrielles avancées⁷. En s'auto-critiquant tout en offrant aux cultures autres une certaine reconnaissance, les sociétés occidentales pouvaient ainsi, en s'appuyant sur ces rationalisations culturelles nouvelles fournies par les spécialistes des sciences sociales, poursuivre sans rupture leur mission "civilisatrice". Au coupe civilisé/ barbare d'autrefois, pouvait se substituer celui d'une civilisation occidentale capable d'opérer son objectivation et sa relance, mais également d'accueillir les cultures autres, "naturelles" et "authentiques", endogènes et exogènes. L'idéologie du progrès pouvait consé-

quement être maintenue malgré "le recul objectif des intérêts américains" et occidentaux dans le monde durant cette époque que vient ponctuer le retrait américain du Vietnam.

1.1.2 "Le pouvoir est partout", "la connaissance du monde est impossible": des thèmes à la mode

Or, au début des années quatre-vingts, ces analyses, souvent critiques des orientations culturelles prévalant dans les sociétés industrielles avancées, de même que celles des cultures populaires et des mouvements sociaux, apparaissent de plus en plus suspectes. Plusieurs chercheurs voudront s'en démarquer en choisissant des grilles théoriques ou des méthodes développées par les fonctionnalistes durant les années cinquante, où les pères fondateurs des disciplines eux-mêmes dont les oeuvres oubliées sont remise à l'ordre du jour⁸. Certains choix de modèles théoriques, dont ceux s'inspirant du marxisme, mais également certains choix d'objets de recherche, sembleront dériver d'options "idéologiques" perçues comme contraires à l'idéal scientifique.

En moins de vingt ans, la critique de la culture a peu à peu été remplacée par celle des sciences de l'homme et de la société de plus en plus inquiètes de leurs fondements épistémologiques comme de leurs méthodes, c'est-à-dire de leur rapport au réel. Sceptiques par rapport à la possibilité d'élaborer, même par touches successives, des connaissances sinon tout à fait exactes, du moins utiles, sur le monde qui nous entoure, plusieurs chercheurs le sont également concernant l'avenir des sociétés et des groupes qui la composent.

Non, la société n'est pas transformable, concluent certains, en se basant sur les recherches des années soixante-dix qu'ils contestent par ailleurs. Le poids du pouvoir est partout, les mouvements sociaux participent à leur insu à la reproduction d'un espace sociétal entièrement mis en forme par le pouvoir.

Toutes les revendications en faveur de nouveaux rapports sociaux seraient, suivant ces thèses, perdues

d'avance. Il faudrait d'ores et déjà renoncer à tout espoir. La culture "dominante", celle d'un pouvoir omniprésent, façonnerait complètement une organisation sociale pourtant incapable de se passer de lui.

Mis en forme par le pouvoir, les sociétés et les individus dont les spécialistes des sciences sociales et humaines nous suggèrent aujourd'hui les grands traits, seraient ainsi appelés à se désintégrer sans lui, à se dissoudre dans le non-être.

Cette fascination pour l'unité - ou sa nostalgie? - à préserver parce qu'elle seule semble garante de la cohérence des êtres humains, n'est pas sans nous inviter à penser la société et les individus à la manière de "totalités" stables et immobiles dans l'espace et dans le temps.

Les sociétés peuvent ainsi être classifiées les unes par rapport aux autres suivant les caractéristiques de leur population, de leur économie et d'autres traits considérés comme autant d'invariants structuraux. Les individus, une fois socialisés, "assujettis", ou "conditionnés" par les pouvoirs, rempliraient de manière prévisible, les tâches qu'une allocation des rôles viendrait leur assigner.

Maintien des êtres sociaux et des collectivités humaines, invariance, stabilité; redondance, répétitions, mimétisme et prévisibilité. Ce qui se présente comme des positions théoriques moins "idéologiques" que d'autres n'est peut-être qu'un nouvel avatar d'une certaine culture savante occidentale prompte à suggérer ses interprétations quant à l'avenir du monde. L'illusion que le réel est toujours compris serait ainsi maintenue, un nouveau progrès de la raison enregistré.

Mais sur quoi repose donc cette capacité de l'analyste à proposer de telles lectures de l'univers? En vertu de quoi peut-il rompre, lui, avec l'unidimensionnalité de la culture "dominante", si aisément décrétée depuis la culture "savante"?

1.1.3 Sans Théorie du mode d'existence des réalités humaines et sociales, l'hypothèse d'une transformabilité des "sociétés", demeure vague

Ces interrogations concernant les bases d'une pensée potentiellement "non-dominée", ne trouvent apparemment pas place au sein de recherches insérées dans une culture savante à même de penser pour son compte le désespoir du monde, mais apparemment incapable d'interroger à fond les mécanismes sur lesquels repose sa propre possibilité de penser ce désespoir. Il s'agit là d'une contradiction tout à fait révélatrice des difficultés qu'éprouvent les sciences sociales contemporaines à rendre compte de la complexité des réalités humaines et sociales.

Mais ces réalités qu'on s'obstine à considérer sous l'angle de leur invariance, de leur stabilité, connaissent néanmoins certaines transformations. Des transformations qu'il s'avère difficile d'ignorer des femmes qui refusent d'accomplir les tâches domestiques ou parentales qui leur sont dévolues par la culture "dominante" des "dominés" qui mettent de l'avant une série de revendications et se dotent d'organisations fortes, des sociétés "stabilisées" où surgissent des phénomènes imprévus. Sans que l'on puisse toujours préciser les différences qui se manifestent dans le temps, il y a manifestement pour les êtres sociaux et les collectivités humaines, passages d'états.

A moins de se retrancher derrière certaines interprétations schématiques à propos du réel, quel chercheur refuserait de tenter d'éclairer les mécanismes sur lesquels reposeraient la genèse des réalités humaines et sociales? Cela d'autant plus que sans théorie du mouvement - mais également du mode d'existence - des réalités humaines et sociales, l'hypothèse d'un changement significatif de société, tout comme celle d'une transformation culturelle importante dont les femmes seraient les promotrices privilégiées, demeurent tout à fait invérifiables. Les divagations métaphysiques à propos de sociétés prétendument intransformables et où les inégalités entre les groupes sociaux doivent se perpétuer, peuvent contribuer à se propager.

Théorie du mouvement de l'être humain et théorie du mouvement des collectivités humaines sont étroitement liées. L'une et l'autre s'avèrent indispensables à l'étude des conduites de résistance des femmes à l'oppression dont elles furent trop longtemps les objets et les sujets. L'une et l'autre sont seules en mesure d'exorciser la Grande Peur des militantes se demandant si elles ne participent pas, à leur insu et dans leurs luttes mêmes, à la reproduction des rapports sociaux hiérarchisés.

Les idées de changement, de variations, puis celles d'identité, d'individualité ou de mode d'existence, doivent être interrogées. Celles-ci, lorsque mises en rapport, ainsi que nous le faisons plus loin, avec la problématique de l'être bio-social dit "féminin", suscitent un ensemble de questions qu'ils nous semblent tout à fait crucial de mettre à jour, en même temps qu'elles apparaissent révélatrices de l'état d'émergence et de fragmentation des sciences humaines et sociales contemporaines.

1.2 Devenir "femme" ou "homme"? L'identité féminine en question. Le rapport femmes/cultures

On ne naît pas "femme", écrivait déjà Simone de Beauvoir en 1949, on le devient⁹. Rompant avec les conceptions d'une nature "féminine" trans-historique et enracinée dans les caractéristiques biologiques des femmes, Simone de Beauvoir présentait les éléments essentiels d'une théorie de l'individualité bio-psycho-sociale selon laquelle ces sujets humains dits "féminins" n'acquerraient les traits de cette féminité qu'au terme d'un processus socialement déterminé.

La soumission aux modèles imposés, aux rôles attendus d'elles - "femme", "épouse", "mère" -, participait selon cette perspective qui a inspiré plusieurs recherches subséquentes sur le conditionnement culturel des femmes, d'un processus plus général de fabrication des êtres sociaux, processus auquel "femmes" et "hommes" devaient être soumis¹⁰.

Longtemps tenues pour scandaleuses parce qu'appliquées aux femmes, ces considérations sur la socialisation des êtres humains s'inscrivaient néanmoins dans le sillage des recherches des sociologues américains mettant en lumière certains aspects de la socialisation des différents groupes sociaux, groupes minoritaires ou défavorisés surtout¹¹.

Voulant éclairer les conditions du maintien des collectivités humaines, les sociologues fonctionnalistes avaient été conduits, dans leurs travaux empiriques concernant l'internalisation des valeurs, à mettre en évidence l'existence d'ensembles de traits culturels spécifiques à certains groupes sociaux et partant à réévaluer leurs postulats de départ concernant, d'une part, les valeurs soi-disant communes à tous les "acteurs" sociaux et, d'autre part, l'intégration culturelle¹². On chercherait du reste en vain dans ces nombreuses études menées sur la socialisation des classes ouvrières ou "moyennes" américaines et celles concernant des groupes minoritaires ou ethniques, un horizon global, une culture non fragmentée sur laquelle reposerait l'intégration sociale des êtres bio-psycho-sociaux.

Malgré ce que suggèrent des expressions scientifiques ou communes telles que "le consensus autour des valeurs partagés" (T. Parsons, 1951), "la culture française" ou "la mentalité américaine" et même derrière celle plus moderne concernant "l'historicité" (A. Touraine, 1973), existent très certainement des "ensembles" culturels - ou, suivant notre terminologie, des configurations culturelles distinctes spécifiques à divers groupes sociaux¹³. Les recherches menées sur ce qu'on a nommé les "sous" cultures en voulant trop rapidement les ranger sous le chapiteau de la culture globale, démontrent clairement l'importance de ces configurations culturelles en ce qui a trait à la régulation des échanges des membres de ces groupes avec la nature ou les autres êtres humains¹⁴.

1.2.1 Positions sociales et configurations culturelles. La culture des "femmes"

Certaines configurations culturelles spécifiques

à divers groupes sociaux ont fait l'objet d'études approfondies. Ces dernières mettent en évidence les rapports entre les types de positions occupées par des groupes sociaux dans la sphère de la production marchande¹⁵ et toute une variété de comportements ou de traits culturels très souvent partagés par les personnes appartenant à ces groupes. Nous disons "très souvent" mais non pas "toujours", les résultats indiquant des tendances statistiques valables pour de larges segments des populations concernées, sans nécessairement englober tous les individus qui les composent.

Ces configurations circonscrivent des "petits mondes" dans la mesure où une cohérence typique de schèmes mentaux et de comportements spécifiques aux personnes rattachées à tel ou tel groupe social, peut être retrouvée. D'après les résultats de ces analyses, non seulement les traits culturels diffèrent suivant les positions sociales, mais ils forment entre eux des assemblages particuliers, des configurations dotées d'une structure dans laquelle les parties trouvent leurs sens.

Pourtant, si ces configurations tendent à rendre "semblables" les personnes partageant une même caractéristique occupationnelle, on ne peut pour autant se les représenter comme des mondes clos réunissant un nombre donné d'individus. Bien que quantité d'habitudes culturelles propres aux personnes occupant, par exemple, des postes de hiérarchie dans la production marchande, diffèrent de celles des ouvriers sans autonomie professionnelle, il faut refuser toute image substantialiste de ces "mondes" que la réalité sensible plus complexe n'incarne pas directement.

Cela d'autant plus que les études empiriques des sociologues américains menées tout au long des années cinquante et soixante font également ressortir l'importance d'autres facteurs générationnel, ethnique et national dans le façonnement des habitudes culturelles des personnes partageant telle ou telle caractéristique groupale¹⁶. Tout en étant moins importantes que les configurations culturelles reliées aux classes sociales, celles liées à l'âge et à l'appartenance à tel ou tel ensemble national,

façonneraient également de manière particulière les manières de penser et d'agir des personnes rassemblées au sein d'un même groupe d'âge ou habitant le même pays.

Plusieurs études ont du reste cherché à préciser l'influence combinée de plusieurs appartenances socio-culturelles sur les comportements et les schèmes de pensée des individus partageant plusieurs caractéristiques groupales: études sur la classe ouvrière noire, les travailleurs d'origine italienne, tel ou tel groupe ethnique selon les groupes d'âge, etc. Mais si l'existence de diverses configurations culturelles semble, grâce à ces travaux, acquise, nous sommes loin d'être en mesure de déterminer les caractéristiques de chacune comme les liens se nouant vraisemblablement entre tous ces schèmes chez des individus et des groupes sociaux donnés¹⁷. L'existence et l'importance d'une configuration culturelle régulatrice de certains schèmes culturels propres aux femmes et aux hommes, tout comme le poids de l'appartenance à un groupe sexuel donné, commencent à peine à être dégagées.

C'est d'ailleurs du côté des oeuvres dites de "fiction", plutôt que vers les travaux de recherche sociologiques, qu'il faut se tourner pour découvrir dans certaines descriptions fort élaborées du "vécu" de femmes, les éléments d'une configuration culturelle articulée sur la différenciation sexuelle. Parfois proches des organisations féministes, les romancières auront, avant les essayistes, philosophes et chercheuses, contribué à faire connaître l'existence d'une configuration culturelle propre aux femmes, panoplie composite à laquelle sont rattachées des sous-configurations particulières: sous-configurations "maman", "épouse", "fille", "soeur", "maîtresse" etc. Le côté prescriptif de cette configuration "femme" a déjà été souligné: la "vraie" femme, la "vraie" mère, la "bonne" épouse, "bonne" fille ou "bonne" maîtresse aura, qu'elle soit d'accord ou non avec celles-ci, conscience ou connaissance des schèmes prescrits. La panoplie "femme" dictera les activités à entreprendre, les façons de faire, depuis les normes générales jusqu'aux règles de conduite les plus spécifiques.

Tout à la fois ensemble de connaissances instrumentales et de schèmes mentaux et affectifs, vision de soi et des autres, la configuration culturelle articulée sur la division sexuelle des êtres humains nous apparaît plus fondamentale que celle articulée sur la division du travail. Plus fondamentale parce qu'acquise sous forme rudimentaire, au moment où se structuraient chez l'enfant les premières catégories cognitives, les premières catégories langagières.

Objectives, complexes et totalisantes, intégratives et antérieures aux personnes qu'elles contribuent à façonner, les configurations culturelles lourdes mises à jour par les chercheurs, brisent l'image d'une culture homogène et centrale dont dépendrait le maintien de la société. De ce point de vue l'intégration sociale paraît moins reposer sur l'adhésion des personnes et des valeurs communes que sur le partage de valeurs distinctes articulées sur la division sexuelle et sur la division du travail.

1.2.2 Conformité aux exigences des cultures prescrites et satisfaction. Un "assujettissement" qui est loin d'être intégral aux rôles sociaux.

Systèmes d'actions, de perceptions et d'émotions conventionnalisés à excès, les configurations culturelles imprimeraient d'une socialité non reconnue comme telle les rapports les plus "privés" entre les êtres: depuis les rapports mère/enfant jusqu'aux rapports sexuels considérés comme le lieu d'expression privilégié du "moi intime"¹⁸. Ici encore, les ouvrages romanesques et ceux inspirés par le mouvement féministe auront mis en lumière le côté souvent ritualisé des échanges sexuels entre partenaires: le thème de l'insatisfaction, souvent combiné à celui de la dépersonnalisation, est très présent dans ces ouvrages où des actions pourtant réalisées selon les normes prescrites n'apparaissent ni significatives, ni surtout gratifiantes aux yeux des protagonistes. Ces travaux suggèrent l'existence de différences parfois importantes entre les états affectifs dictés par les cultures prescrites, ces "états d'âme" souvent hyperconventionnalisés que devraient vivre les protagonistes, et ceux réellement éprouvés¹⁹.

Présentés sous forme souvent littéraire, ces travaux offrent certains points de convergence avec des travaux plus académiques portant sur la satisfaction éprouvée par certains sous-groupes sociaux vis-à-vis des tâches ou des obligations liées à leurs rôles sociaux et fixées par les cultures prescrites. Les études sur la satisfaction des travailleurs industriels ont montré comment certains ouvriers valorisaient leur emploi ou s'estimaient "chanceux" d'occuper tel ou tel poste, tout en déclarant n'éprouver qu'une satisfaction mitigée, voire nulle au travail. Un individu pourrait ainsi, tout à la fois, être d'accord avec certaines normes ou obligations et n'éprouver que du ressentiment ou un réel déplaisir à s'y conformer²⁰. Comme le démontrent certains travaux, une personne peut réaliser en toute efficacité des comportements qui lui déplaisent. Dans d'autres cas, le fait de n'être pas d'accord avec certaines actions à entreprendre peut paralyser ces dernières. Mais de toute manière la "conscience" nécessaire à la réalisation des rôles et celle "d'être acteur" semblent co-exister au sein d'un psychisme humain qui n'a probablement pas le type d'unité qu'on lui prête généralement.

Retenons de ces études, la mise en évidence tout à fait cruciale de différences possibles entre les "états d'âme" vécus conformément aux exigences des cultures prescrites et ceux qu'un individu dira réellement éprouver.

L'élément plaisir/déplaisir (ou satisfaction/frustration) apparaît ici intimement lié à la découverte de ces écarts entre les états d'âme prescrits, et ceux émanant de ce lieu sans nom de l'être où celui-ci établit, pour son compte, une distinction nette entre ce qui lui fait plaisir et ce qui cause son malheur.

L'"assujettissement" des individus aux rôles sociaux par l'intermédiaire des cultures prescrites ne semble jamais aussi total que nous l'ont présenté certains auteurs. Souvent conscient du jeu ou des multiples jeux auxquels il se prête, l'"acteur" apparaît légèrement en retrait par rapport aux scènes où se nouent et se dénouent les drames souvent conventionnalisés de son existence. Car il "joue" certes, mais il aime ou il n'aime pas. Il "interprète" des partitions apprises

Mais avec "intentionnalité". Et puis toujours "quelque part", "en lui-même", un pilote observe ce qu'on veut qu'il fasse ce qui doit être fait²¹ .

Les "moules" tout à fait fondamentaux que sont les configurations culturelles participent très certainement à la production des êtres sociaux, mais c'est sans doute moins sur un moulage que sur une prise de forme bio-psycho-sociale qu'il faut s'interroger. Quelles sont les propriétés de cette matière humaine capable d'ainsi "prendre forme"?

1.2.3 Entrevoir l'individualité bio-psycho-sociale sous l'angle d'une prise de forme et non d'une mise en forme

Sous leur aspect d'assemblages ou d'aggrégats de schèmes symboliques particuliers, et via les échanges inter-individuels, les configurations culturelles viennent à la rencontre d'une matière, l'individu, capable d'être "moulée". Mais pour que ce dernier puisse être ainsi "socialisé", encore faut-il qu'il soit de "nature" à prendre forme. Etre modelé par les cultures prescrites, ce n'est sans doute pas tant être pétri par des pouvoirs externes, qu'ordonner sa plasticité physique et psychique suivant des directions particulières. Les configurations culturelles pré-existent aux individus dont on peut dire qu'elles "façonnent" les comportements. Mais ce sont en fait ces derniers qui véritablement "prêtent vie" aux cultures en les "portant" (par référence à l'expression de Marx au sujet des porteurs des rapports sociaux), ou plus justement en les interprétant. Car la façon dont ils portent les cultures est loin de relever d'un simple automatisme.

S'il est vraisemblable que les "places" ou positions occupées par les individus dans la division sociale et sexuelle du travail "exercent une influence" déterminante sur leurs habitudes culturelles et leurs comportements sociaux, la manière dont s'exerce cette influence doit être précisée. La position des individus dans les rapports sociaux - rapports "économiques" mais également

symboliques - peut d'abord être complexe, lorsque plusieurs "places" sont, comme c'est toujours le cas, simultanément occupées par un même individu dans divers types de rapports sociaux. Songeons ici à la "travailleuse petite-bourgeoise/ épouse de prolétaire/fille de prolétaire/ de soixante ans/ mère de 4 enfants/ québécoise", à ce qu'elle partage, comme à ce qui la différencie de la québécoise qui ne travaille pas à l'extérieur de son foyer/épouse de petit-bourgeois/ fille de prolétaire/de trente ans/sans enfant, à ce qu'elle partage, comme à ce qui la différencie du "travailleur petit-bourgeois/époux de prolétaire/fils de prolétaire/ de soixante ans/père de 4 enfants/québécois. Ce positionnement complexe des individus dans les rapports sociaux que nous appelons leur identité structurelle, "commande" certes la réalisation d'activités spécifiques exécutées en grande partie sous l'emprise de schèmes culturels conventionnalisés, schèmes regroupés sous forme de configurations culturelles centrales ou périphériques²². Mais l'identité structurelle ne "façonne" ni les "mentalités", ni la "conscience" des individus de manière mécaniste. Le type de place occupée dans la production marchande ou/ et domestique ne "détermine" pas la production de tel ou tel genre de "conscience" individuelle: le fait pour un individu d'occuper tel ou tel type de place lui fournit l'occasion d'exercer certaines activités et non d'autres. Les places mettent en rapport tel groupe d'individus avec tel ensemble de ressources (en gros "l'accumulation": humains, objets concrets, technique); elles favorisent la concentration des activités d'un individu autour de certains pôles, de certains axes récurrents de sorte que le temps humain disponible soit utilisé suivant des schèmes précis. Les "places" indiquent bel et bien où le corps humain doit être localisé, le lieu et l'heure, si tant est qu'il ne peut être n'importe où, et encore moins partout, mais seulement à proximité de tel ou tel ensemble de ressources et pas d'autre.

Les places déterminent les lieux, les ressources et les tâches et puisque ces dernières sont elles-mêmes en grande partie exécutées conformément aux schèmes des cultures prescrites, il n'est pas tout à fait faux d'affirmer de manière extrêmement générale que "la conscience d'un travailleur reflète sa position économique", ou que

"les idées sont déterminées par la vie matérielle et non le contraire". Toutefois, s'il existe un rapport, comme nous le suggérons un peu plus haut, entre schèmes culturels et places, on ne peut soutenir que les schèmes utilisés et interprétés par les travailleurs soient ou n'aient jamais - ni aujourd'hui ni au dix-neuvième siècle, alors que les conditions de travail étaient particulièrement "inhumaines" - constitué comme tel leur "conscience". Les recherches concernant tant les processus que les contenus cognitifs humains, tout comme ces enquêtes sur la satisfaction des travailleurs industriels mentionnées plus haut, nous suggèrent des individus dotés d'une "intériorité" ou "épaisseur psychique" irréductible aux seuls états psycho-affectifs manifestés lors de l'exécution des tâches découlant de leur(s) place(s) dans les rapports sociaux²³. Identité(s) structurelle(s) et schèmes culturels, en d'autres termes, places et contenus de conscience sont liés mais n'épuisent ni l'un ni l'autre la réalité de l'individu bio-psycho-social ainsi capable de prendre forme.

1.2.4 Identité formelle, singularité trivialisée et contrôle social: à propos du "sujet"

S'il apparaît "abusif", c'est-à-dire non pas tout à fait faux mais trop général et de ce fait peu conforme au "vrai", de dire d'un individu qu'il est ouvrier, ou qu'elle est femme, l'identification de l'individu à ses places dans les rapports sociaux est d'autant plus socialement répandue que les individus eux-mêmes, ont recours à cette forme d'auto-désignation. L'identification des individus à leurs places est constamment renforcée et garantie par des mécanismes de rappel, de réitération, d'auto-désignation.

"Médecin, 32 ans, juif, américain", "ménagère, 40 ans, porto-ricaine", "chômeur, 24 ans, noir", "avocate, 30 ans, italienne": identités déclinées où l'identité structurelle ressort comme un pivot central. Papiers d'identité exhibés suivant les déplacements des êtres sociaux et facilitant le repérage des "sujets" de tel ou tel Etat national dans l'espace et le temps. Identité à décliner où les femmes mariées empruntaient jusqu'à tout

récemment le nom du conjoint. Madame Lucien X, Madame Maurice Z et même Madame veuve Jean Y.

Le nom dit "de famille" hérité du père ou de l'époux, stabilisera l'identité sociale formelle autour de quelques lettres. Quelques lettres et/ou quelques chiffres, numéros de "sécurité" ou d'"assurance" sociale, garantissant l'appartenance à un Etat. Grâce à eux, tout individu peut en principe être différencié de tous ceux qui ne sont pas lui. Instrument puissant de contrôle social, l'identité formelle attribuée à chaque individu une singularité absolue mais cette singularité se trouve en même temps trivialisée, réduite à quelques éléments d'une surprenante efficacité: nom prénoms, lieu et date de naissance, nom des père et mère²⁴. Le principe d'unicité, fondé il faut le reconnaître, qui domine l'identité formelle des personnes, rappelle qu'elles sont juridiquement différentes les unes des autres en même temps que chacune "responsable aux yeux de la loi".

Considéré comme un être responsable et singulier au niveau juridique, l'individu prenant forme au sein des cultures prescrites est d'autre part invité à se conformer aux normes communes aux membres de ses divers groupes d'appartenance, bref à agir sinon comme tout le monde, du moins comme ses "semblables". Comme en témoignent diverses études empiriques, toutes ces prescriptions rendent souvent malaisée la reproduction des identités dont l'intégration et l'actualisation quotidiennes apparaissent génératrices de tensions²⁵.

1.2.5 Une fabrication sociale des "femmes" et des "hommes" qui n'est jamais intégrale. Les "femmes" et les "hommes", qu'est-ce à dire?

A travers ces études, nous découvrons que l'intégration sociale, d'abord pensée par les sociologues fonctionnalistes comme relevant d'une simple réitération de rôles internalisés et agencés, est loin d'être aussi simple et aussi parfaite que le suggéraient les hypothèses de départ. Moins simple également à comprendre que ne le laissait entrevoir la thèse générale de Simone de Beauvoir. Non que la thèse soit fautive: on devient bien "femme" ou "homme", plutôt qu'on ne naît ainsi, mais elle suggère

une fabrication des femmes à la fois trop réussie et trop complète, comme si celle qui peu à peu adoptait ces manières de penser, d'agir, de parler propres aux "femmes", perdait du même coup l'ensemble des traits humains sur lesquels peut reposer une telle prise de forme. Comme si devenant "femme", celle-ci se départissait des bases²⁶, contenus et processus, sur lesquelles reposent l'individuation bio-psycho-sociale des êtres humains.

Perçue sous l'angle d'un conditionnement et non sous celui d'une prise de forme nécessairement active, l'acquisition de l'identité femme, telle qu'elle est présentée dans la plupart des recherches sur la "socialisation", aurait pour effet d'anéantir, chez l'être ainsi "moulé", l'ensemble des bases rendant possibles l'acquisition des façons d'être et de faire propres aux femmes. Or pour rendre compte du caractère social de la prise de forme individuelle, point n'est besoin de recourir, comme c'est presque toujours le cas, à l'image substantialiste d'une force externe, "société", "pouvoirs", dotée d'une capacité imprécise d'assujettir les êtres. Très utiles en leur temps, les thèses sur la "fabrication sociale" des "acteurs", femmes ou hommes, prolétaires ou bourgeois, ont favorisé (c'est ici que l'on peut parler de l'influence civilisatrice de la sociologie, propagatrice essentielle des thèses en question) le rejet des postulats concernant l'existence d'une "nature" humaine, puis une "nature" féminine, transhistorique en même temps que fixée génétiquement. Toutefois en substituant à l'idée de "nature" biologique celle de nature "sociale", on n'a pas pour autant renoncé à penser l'être humain comme une chose, un artefact précisément "fabriqué" intentionnellement de l'extérieur. Appliquées de manière mécaniste, sans égard pour les processus complexes de prise de formes sous-jacents à l'inscription des êtres individués dans les rapports sociaux, ces thèses sociologiques risquent, en se propageant comme en étant reprise par les mouvements sociaux, d'enfermer les "femmes" surtout et les "hommes" dans une seconde "nature", une nature perçue comme "sociale" certes, et conséquemment un peu moins éternelle que la précédente, mais selon nous tout aussi négatrice du mode d'existence spécifique de l'être humain individué dans le monde.

Si nous ne pouvons plus soutenir aujourd'hui l'idée d'une nature humaine ou d'une nature humaine féminine transhistorique et d'essence biologique, nous ne pouvons davantage accepter celle d'un "conditionnement" ou d'une "socialisation" intégrale et permanente des êtres humains à des rôles sociaux, aux rôles "féminins" et "masculins" en particulier, la configuration culturelle dont dépendent ceux-ci ne remplissant après tout qu'une fonction instrumentale, en regard de la prise de forme dynamique.

1.2.6 L'identité "femme" et le Mouvement des femmes

"Fières" et non plus "honteuses" d'être (ou d'être devenues) femmes, de nombreuses militantes engagées ou non dans l'action politique, disent aujourd'hui puiser en cette féminité même, les forces nécessaires pour lutter contre l'oppression. Le principe d'identité sur lequel s'appuient ces affirmations correspond à la définition des militantes par elles-mêmes. Celle-ci facilite la formation d'un mouvement dont l'origine est située dans les rapports sociaux. Dans ce contexte, certaines femmes feront peut-être état de leur conviction d'appartenir à un groupe, une race, un clan, plus "humain" ou supérieur aux autres²⁷: le fait de se reconnaître une identité commune, agit comme un puissant catalyseur d'action²⁸. Cette affirmation de soi, liée à une perception juste d'un positionnement dans les rapports sociaux, ce discours autour de l'identité - femme favorise la formulation des objectifs du Mouvement. Elle joue en ce sens un rôle semblable à celui que le théoricien de la culture Karl Mannheim attribue aux utopies²⁹. Ce dernier suggère une distinction entre certaines représentations, appelées "idéologies", véhiculant, dans le but de préserver l'ordre établi, de fausses conceptions sur la société et d'autres, pas nécessairement "vraies", qualifiées d'"utopiques" parce que favorisant le changement social. "Utopique" donc et instrumentale par rapport à l'action à entreprendre, l'identité-femme par laquelle se définit le Mouvement des femmes, soutient certainement l'effort de ces dernières pour contrôler et orienter le développement social.

L'essentiel est de reconnaître ce qui distingue ces visions sociologiques et politiques de soi partagées par

plusieurs et dès lors appelées à s'imposer comme normes nouvelles, d'une approche non pas totalement "autre", mais certainement moins schématique et réductrice de l'individu et de ses modes d'inscription dans les rapports sociaux.

L'affirmation d'une identité collectivement quoique variablement partagée par les femmes, peut inciter les chercheurs et les chercheuses des sciences humaines, les sociologues surtout dont les vues particulières sur l'identité structurelle se sont, grâce aux mouvements sociaux, beaucoup diffusées, à laisser dans l'ombre les processus d'individuation qui ont rendu possible une telle prise de forme.

Quoi qu'il en soit, c'est sur ces processus de prise de formes et de création des êtres bio-psycho-sociaux qu'il faut concentrer l'attention et non sur certains résultats perceptibles et mouvant de ces processus.

Un corps pourra afficher de manière explicite les résultats d'une prise de forme largement orientée par la configuration culturelle "femme", si nous croyons pouvoir le soutenir, la féminité ou la féminitude n'est pas une nature mais le produit des capacités des êtres humains à s'auto-produire à travers leurs échanges, ceux-ci ne sont jamais intégralement "femmes" ou "hommes". En ce sens, schématiquement (toute réduction cognitive est dangereuse mais pas nécessairement "fausse"), nous pouvons dire que les "hommes" et les "femmes" comme tel n'existent pas, ces termes ne recouvrant qu'une facette de l'individuation, un aspect d'une genèse encore "mystérieuse" certes, mais indubitablement active des êtres bio-psycho-sociaux.

1.3 L'être individué capable d'interpréter les schèmes culturels: une approche structurelle et génétique du mode d'existence des réalités humaines et sociales

Tantôt sources de déplaisir, de souffrance ou d'en-nui, comme on l'a vu plus haut, ou puissant instrument de

mobilisation sociale, les identités prescrites n'épuisent pas la réalité complexe d'un individu capable d'interpréter ou de reproduire ces codes mais également de les subvertir ou de les transformer, voire même d'inventer de nouveaux schèmes. Certes la dépendance est grande à l'égard de ces configurations culturelles apprises tôt, intégrées au langage, puis reproduites à travers des échanges inter-individuels souvent chargés de violence. Sans oublier l'existence d'institutions sociales spécifiquement chargées de "surveiller et punir" les écarts vis à vis des schèmes prescrits. Mais tous les échanges que nouent les individus ne sont pas intégralement soumis aux cultures prescrites. Sur les lieux de travail, comme en dehors de la production marchande, la régulation des échanges est loin d'être absolue. Les normes peuvent ne pas exister ou exister mais ne pas être appliquées. Les échanges entre les partenaires d'un rapport social hiérarchisé - rapport "prolétaire/bourgeois", rapport père ou mère/enfant, - peuvent eux-mêmes en partie échapper aux normes prescrites. Bref la participation sociale ici associée à une indispensable interprétation humaine des schèmes culturels, n'aurait rien d'automatique.

Si, comme nous le pensons, les êtres humains sont seuls à posséder ces capacités de porter les cultures comme de créer du neuf et si "la société" est plus en nous que le contraire, reproduction, interprétation, transformation des codes apparaissent, en fait, malaisées à séparer.

1.3.1 Production de l'être individué et production de la dimension sociale: la quête d'approches non-positivistes

Compartimentées et fermées sur elles-mêmes, les sciences humaines et sociales contemporaines ont naturalisé les individus qu'elles ont réduites à leur mise en forme par les structures sociales et conçues uniquement comme résultat de cette mise en forme. Une idée préconçue et

non-scientifique de nature humaine trans-historique soudainement "conditionnée" par des mécanismes extérieurs, sous-tendait cette approche que le clivage entre les sciences de la nature et les sciences de la culture, contribuait à maintenir. Ce processus de compartimentalisation des sciences sociales et humaines - aggravé par celui de spécialisation à l'intérieur même de plusieurs disciplines dont la sociologie - n'était pas étranger à la fascination qu'exerçaient sur elles, les sciences de la nature, mais plus encore, résultait de cette conviction profonde que leurs objets d'investigation, l'individu, la société, devaient être semblables à ceux qu'ils imputaient aux sciences "exactes", c'est-à-dire immédiatement "donnés" dans la perception.

Or, en sciences "pures", certaines découvertes, celles de la physique quantique en particulier, puis de la biologie et de la génétique³⁰, portaient, dès le début du vingtième siècle et donc avant même que les sciences sociales ne connaissent leur essor, un dur coup aux conceptions sensualistes de la matière, de la nature et du vivant jusque là prévalantes. La critique radicale à laquelle allait être soumises les sciences "pures" fut cependant lente à exercer ses effets du côté des sciences humaines et sociales. Ces dernières pour s'institutionnaliser se préoccupaient, en Amérique du moins, davantage de méthode que d'épistémologie, dissociant la première de la seconde, réduisant l'une au choix de l'induction ou de la déduction, assimilant l'autre à la "philosophie" par essence "spéculative", non-scientifique.

Mais un tel développement des sciences sociales et humaines "dominantes" n'a pas empêché la production de plusieurs recherches interrogeant les conditions de genèse des individus et des collectivités. Ainsi les travaux des marxistes "dissidents", Lukacs, Korsh, Gramsci, ceux de l'école de Francfort, Marcuse, Adorno, Habermas, ou ceux de certains historiens comme Braudel, Bloch, Fèbvre questionnent de manière intéressante la nature de l'écart entre ce qu'ils entrevoient comme des déterminismes sociaux (des structures) et diverses réalités (individus, art, etc.) qui, affirmaient déjà plusieurs il y a de cela une cinquantaine d'années, étaient loin de simplement "réfléter ces

déterminismes³¹. Les rôles moteurs de la connaissance, de la conscience ou des activités humaines seront successivement examinés par ces auteurs, comme autant de médiations susceptibles de produire un résultat objectif nouveau, d'interférer avec la reproduction mécanique de la réalité.

Plus près de nous, les travaux d'Alain Touraine, ceux de Serge Moscovici, ou Gilbert Simondon sur la production ou la genèse des réalités sociales, humaines ou objectales, reposent sur une approche génétique et structurelle du réel tendant à s'éloigner du positivisme en même temps que de plus en plus compatible avec les découvertes de la micro-physique contemporaine³². Les recherches de Jean Piaget sur le développement cognitif et affectif - l'un étant, comme il le démontre, inséparable de l'autre -, de même que celles plus anciennes de Sigmund Freud sur les structures psychiques, constituent, avec celles déjà mentionnées, autant de références³³, qu'une problématique non-positiviste des réalités humaines et sociales devrait pouvoir utiliser.

On peut en effet sur ces bases entrevoir certains éléments d'une problématique de l'individualité psychosociale d'abord, puis de la dimension sociale comme telle, puisque l'une et l'autre sont liées, très différentes de celles aujourd'hui prévalantes en sciences humaines et sociales. Une problématique où le rôle de divers "déterminismes" structuraux serait considéré en même temps que les processus de prise de forme. Une problématique de l'individualité humaine permettant la réunification analytique des niveaux macro et micro social habituellement dissociés ou juxtaposés.

Sans ces efforts de clarification, la nature et l'importance des "crises" que connaîtraient les nations industrielles avancées, tout comme celles des aspirations individuelles et collectives apparues plus clairement dans ce contexte, demeureront impossibles à préciser. Ces phénomènes sont-ils liés à l'émergence du neuf, de nouveaux modèles culturels, d'un nouveau type de vie sociale "meilleure"? Nous contentons-nous toujours de répéter de vieux schèmes et de vieux scénarios incapables de freiner la

décadence inévitable de l'Occident? Les rapports sociaux hiérarchisés sont-ils garants de la cohésion sociale, et dès lors impossibles à changer? La contrainte, la souffrance, la violence seront-elles toujours indissociables de la "condition humaine"?

Chercher des réponses à ces questions cruciales, pressantes, vitales mêmes pour plusieurs, et non à d'autres qui le sont moins, c'est du même coup mettre en question le déterminisme pour chercher les assises possibles d'une intervention humaine capable de changer le monde tout en le rendant "meilleur". Mais les hypothèses de mutations individuelles ou collectives sous-jacentes à une telle démarche sont loin d'être faciles à conceptualiser et la théorie du changement est d'une élaboration particulièrement difficile si tant est qu'elle reste inséparable d'une théorie du non-changement, en somme d'une théorie des réalités dont on veut comprendre le mode d'existence. Qu'on ne puisse ici penser un peu sans rapidement s'apercevoir que l'on devra penser beaucoup et dès lors longtemps, explique sans doute en partie les raisons pour lesquelles les sciences sociales et humaines apparaissent aujourd'hui plus fragmentées que jamais, inquiètes d'elles-mêmes, à la remorque des changements qui bouleverseront constamment leurs objets d'analyse.

Dans notre cas, l'hypothèse de l'émergence d'un Mouvement de femmes, associée à celle d'une transformation de "société" à laquelle diverses analyses de conduites de rupture conduisaient, a rendu nécessaire la critique de certains schèmes théoriques utilisés pour comprendre les réalités humaines et sociales et peut-être plus nécessaire encore l'élaboration, à partir de bases existantes, de schèmes théoriques permettant de délimiter une problématique non positiviste de l'individualité psycho-sociale.

La problématique de l'individuation dont nous avons exposé certains éléments plus haut, suggère une rupture avec les thèses et les thèmes d'une "nature femme" acquise par socialisation et qui marquerait les contours fixés d'une identité féminine homogène. Nous avons pour notre part considéré l'identification à la configuration culturelle "femme" sous l'angle de la prise de forme à laquelle

l'individu s'astreint sans perdre les traits sur lesquels repose une telle prise de forme.

L'identité réelle, objective de l'individu nous apparaît liée à la conservation dans le temps et dans l'espace de cette possibilité même qui est sienne de prendre forme, de s'individuer tout en maintenant son organisation. La théorie de l'individuation permet d'entrevoir chez tout être humain, un lieu de créativité permanent, un lieu nécessaire à la perpétuation des codes comme à leur transformation. La reproduction non pas de la "société" mais plus justement de la dimension sociale, et sa transformation reposeraient ainsi sur les mêmes bases: la créativité des êtres humains, créativité non pas "abstraite" mais ancrée à leur mode d'existence particulier, à leur capacité d'individuation bio-psycho-sociale. Production de la dimension sociale et individuation sont, dans la perspective présentée ici, imbriquées l'une dans l'autre sans que tous les détails de cette imbrication ne nous soient encore connus, c'est-à-dire produits théoriquement:

1.3.2 Une théorie de l'individuation psycho-sociale et des échanges inter-individuels

On peut, en rappelant les principaux éléments de conceptualisation présentés plus haut au sujet de l'individuation, tenter d'expliquer l'émergence de conduites de résistance des femmes à l'oppression, c'est-à-dire aux rapports sociaux prévalant dans les nations industrielles avancées.

Le fait de savoir si à travers ces conduites nous voyons poindre une nouvelle configuration culturelle ou même de nouveaux types de rapports sociaux, nous apparaît moins important, du moins dans l'immédiat, que de nous interroger sur le rapport entre les individus susceptibles de porter un tel Mouvement et les structures sociales globales. Comment et pourquoi cet individu ayant pris forme au sein de la culture prescrite "femme" est-il soudain au début des années quatre-vingts, conduit à rompre avec ces normes, à refuser d'agir conformément aux codes prescrits? Pourquoi ce Mouvement prend-il de l'ampleur?

Eduqué pour se conformer aux normes prescrites et devenir "une bonne maman", "une vraie femme", "une honnête travailleuse", l'individu qui peu à peu prend forme au sein de ces cultures, n'est jamais réductible au personnage unique joué sur une scène à dominante économique. A l'individuation, à cette capacité de prendre forme, correspond plutôt une identité multiforme qui tend à devenir entropique³⁴ (redondante, unidimensionnelle) dans la mesure où les situations sociales dans lesquelles baigne l'individu manquent de variété, mais demeure inassimilable à un "rôle" social. Quelle que soit l'activité, prescrite ou non réalisée, la capacité d'action demeure. Capacité non pas au sens commun d'"aptitude", mais plutôt à celui de "compétence". Une capacité enracinée dans le mode d'existence particulier de l'être humain. Une capacité d'action prenant appui sur des "dispositions" - au sens de qualité et non d'inclinaison - ou des capacités déterminées:

- 1) une morphologie générale, un "corps" complètement individualisé acquis par son espèce par sélection et mutation,
- 2) une capacité ou sensibilité proprioceptive du corps et des organes profonds,
- 3) une capacité cognitive générale qui n'exprime ni degré ni qualité, n'a rien à voir avec l'"intelligence",
- 4) une capacité affective générale liée à cette capacité cognitive et faisant en sorte que tout désir soit toujours représentatif et affectif ou porteur de sens. A ce niveau on ne distingue ni "race", ni "talents" particuliers, ni "super-intelligence", cette dernière n'étant pas une quantité, mais une capacité opératoire commune aux membres de l'espèce; ni "homme", ni "femme", rien qui oblige les noirs à être chômeurs, les femmes à rester à la maison, les chefs-d'états à se battre entre-eux pour satisfaire une agressivité "naturelle"³⁵.

Des limites certes: une structure osseuse et musculaire, des systèmes nerveux, respiratoire, circulatoire, digestif, urinaire, reproductif, endocrinien, avec lesquels il faut compter; une manière de produire des opérations mentales. Autant de traits généraux qu'il faut plutôt concevoir comme les instruments mêmes de l'individuation et non comme des "déterminismes", les instruments nécessaires, mais non suffisants, la prise de forme s'effectuant à travers des échanges inter-individuels marqués par tel ou tel état des ressources humaines et matérielles.

C'est vers ces ressources humaines et matérielles, ces "contenus" concrétisés, que l'individu dirige ses désirs, son attention. Mais ces objets vers lesquels l'individu dirige sa raison et son "coeur" - le désir étant toujours représentatif et affectif - ne sont jamais atteints facilement. Il faudra les conquérir, se les procurer, se les approprier. Bref, bouger, poser des gestes, parler, se battre. Travailler. Se comporter. Laisser le mouvement déjà présent dans son désir, s'étendre à tout l'être agissant. Instrumentale par rapport à la satisfaction du désir symbolique, l'activité correspond à l'actualisation des capacités générales de l'être humain dans un monde qui, sous l'angle de cette actualisation, apparaît comme un réservoir, un dépôt de "choses" livrées au bon plaisir des êtres humains.

En agissant, l'individu se mobilise vers un objet, un projet, celui du désir. Cette activation ne le laisse pas intact puisqu'à travers elle il renouvelle sa forme, son individualité spécifique et singulière. C'est à travers ces activations que l'individu se concrétise ou reproduit son être en même temps qu'il le transforme. Ce qui se maintient à travers ces activations multiples, ce sont d'une part ces capacités nécessaires à l'individuation, et d'autre part certaines structures ou états d'être, états d'organisation physico-psychique de l'être concrétisé, correspondants aux dépôts organisés des activations passées³⁶. On ne saurait à ce niveau maintenir la vieille distinction entre le corps et l'"âme" d'un individu dont l'organisation physico-psychique et affective forme un tout. Sous ce rapport, il faut plutôt distinguer deux aspects de ces dépôts, celui de leur organisation comme telle, et un aspect "contenus" relatif à la nature des éléments ou entités composant ces dépôts. Certaines connaissances relatives disons aux façons de coiffer une chevelure ou de réparer un pneu crevé, peuvent faire partie d'un état d'organisation d'un individu, mais ces éléments de savoirs mémorisés peuvent être combinés de diverses manières, réactualisés ou au contraire mis "de côté" durant très longtemps. On peut ainsi être en mesure de faire fonctionner une machine que l'on n'a utilisée qu'une fois, trente ans auparavant, mais à condition que les éléments de savoir, nécessaire à cette

opération aient bel et bien été fixés et conservés "quelque part" en nous. Certains éléments de savoir peuvent tenir une place centrale dans un état d'organisation de l'être, puis ne plus assumer qu'un rôle secondaire dans des états d'organisation subséquent. En tout état de cause, le nombre de ces éléments de savoirs est bien supérieur à celui des organisations et sous-organisations dans lesquelles ils sont appelés à s'insérer.

Si l'état spécifique d'organisation d'un individu paraît jouer un rôle capital en ce qui a trait à la sélection des objets désirés par ce dernier, les éléments de savoir accumulés agiront quant à eux comme ressources ou moyens d'action. En ayant recours à son petit bazar personnel, un individu peut donc effectuer des tâches qui ne sont pas directement liées à la satisfaction d'un désir d'objet, des tâches cognitivement mais non pas significativement orientées.

Aucun individu ne peut donc être défini par son fonctionnement apparent au sein des cultures prescrites et encore bien moins par les capacités générales permettant celui-ci. Se concrétisant l'individu intervient sur ces divers registres de fonctionnement pour les modifier ou les transformer. Enfant, adolescent ou adulte, l'individu entre en contact avec différents éléments des cultures prescrites qu'il interprète plutôt qu'il ne répète. Il est donc non seulement "capable" d'agir sur lui-même, mais il s'auto-produit à tous moments, à travers ses activations, ses échanges, ses actions. Son travail. Un travail qui est toujours un travail sur lui-même en même temps que sur ce qu'on appelle "la société". Un travail qui génère des résultats objectifs pour lui et pour "la société"³⁷. Des résultats "nouveaux"? Certes, au sens où ils sont actualisés mais, mais pas toujours "différents", pas aussi "différents" que plusieurs le voudraient. Pourquoi? Pourquoi "le visage de la société" apparaît-il aussi lent à changer?

1.3.3 Sur le mode d'existence de la dimension sociale

Ce n'est pas uniquement parce qu'elles sont "partagées" et même portées que les cultures sont ainsi bien

davantage interprétées que transformées. La reproduction des places,³⁸ des rôles et des schèmes est en permanence soutenue par les actions des individus qui, depuis des institutions particulières Etat, école, famille, peuvent non seulement être "chargées de surveiller et punir", mais plus banalement "portent" en eux les institutions. Ces institutions sont, comme l'ont suggéré de manière très anthropomorphique plusieurs chercheurs, de puissants "instruments" de contrôle social. Liés aux "intérêts" des classes possédantes, les gouvernements "modernes", ceux des sociétés industrielles avancées, combinent l'exercice des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire, administratif, à la conduite de la diplomatie et de la guerre. A l'intérieur des "portions de matière" à laquelle on les identifie peu à peu, ils font observer des règles qui, en s'incorporant ou se substituant aux schèmes existants, puis aux échanges sociaux, soutiennent la réitération dans le "présent" de certains schèmes du "passé" qui à défaut de ce type d'intervention "institutionnelle" mourraient, "sombraient dans l'oubli..."

Dépendants des échanges sociaux (et non de "la société") pour satisfaire leurs désirs d'objets, obligés de consacrer la quasi totalité de leur temps aux tâches correspondant à leur positionnement dans les rapports sociaux, les individus sont loin d'être "libres". Ils ont pour ainsi dire la "domination au corps" et malgré le déplaisir ou l'absence de satisfaction liés à cet état, hésitent à rompre avec certaines de leurs "chaînes" perçues comme allant de soi.

Voilà pourquoi les "femmes" et les "hommes" tendent, comme on dit "à garder leurs places". En dépit de l'ennui, des souffrances, des maux d'estomac, et pourquoi pas de ces bio-pathies mystérieuses que l'on persiste à ranger - mais un nouveau nom est toujours possible - sous le nom générique de "cancer". Ces "problèmes", il est vrai, n'apparaîtront souvent qu'au mitant d'une existence "consacrée au mari et aux enfants" ou "presque totalement investie dans une occupation ou un métier". La fatigue elle, la sensation d'épuisement physique et mental, le sentiment d'être inutile ou d'autres symptômes plus dramatiques encore, pourront se manifester beaucoup plus tôt

car le processus qui tend à ramener toutes les activités d'un individu autour de quelques axes principaux, quelques axes peu ou pas assez "significatifs" par rapport aux caractéristiques de l'organisation psychique d'un individu donné, finit par entraîner une véritable paralysie du procès d'individuation. Peu à peu l'individu s'arrête de s'intéresser au monde extérieur, se constitue lui-même comme objet à détruire, à moins qu'il ne s'enfonce dans une rêverie polarisée sur des objets fantasmatiques alors que les activités prescrites sont elles effectuées avec de moins en moins d'efficacité et de plaisir. L'alcool, les drogues et médicaments divers servent souvent de support au maintien de ces états recherchés. De nombreuses personnes consulteront quant à elles différents "experts de la santé", médecins, psychologues, travailleurs sociaux afin qu'ils leur disent "ce qui ne va pas" chez elles. Le manque d'identification aux cultures prescrites sera souvent vécu sous le mode de la culpabilité, comme une défaillance du "moi"; la honte et la peur sont fréquentes. Si l'individu ne "sent rien" dans son rapport au demeurant ritualisé avec ses enfants ou son conjoint, c'est peut-être, se dit-il, qu'il n'est pas assez "femme", assez aimante, altruiste, ou efficace, bref qu'il est en quelque manière, par nature, "mauvais".

Mais si les femmes et les hommes tendent à garder leurs places, ils résistent aussi de bien des manières et sans en être toujours conscients à la "domination", à l'engourdissement de leur procès d'individuation. Dans le cadre (ou "sphère") des échanges marchands aussi bien que domestiques, dans les organisations industrielles comme à travers les rapports sexuels, des conduites de résistance, des pressions individuelles et collectives, des comportements inédits comme certaines demandes formulées envers les pouvoirs publics sont autant d'indices de variations possibles par rapport à la réitération ou à la répétition absolue du passé dans le présent.

Toutes ces conduites de résistances, de rupture ou d'innovation ne sont pas semblables. Toutes n'ont pas les mêmes effets sur le maintien ou la transformation des rapports sociaux et des schèmes culturels. Toutes les

résistances individuelles ne débouchent pas nécessairement sur l'action collective.

Mais la production des normes et des comportements prescrits n'étant pas mécanique, les actions et les échanges des individus entraînent en elles-mêmes une certaine modification des schèmes: les résistances des individus aux normes prescrites, leurs revendications en faveur de ceci ou cela, sont du reste, la plupart du temps orientées vers la désorganisation et la réorganisation simultanée des schèmes prescrits. Dans les nations industrielles avancées, la production de biens marchands ou de services nouveaux, bref les caractéristiques spécifiques du système économique, poussent également vers une mise à jour constante des schèmes. Certaines formes de contrôle social finissent par devoir être remplacées par d'autres que des individus ou des groupes auront mises de l'avant. De telles revendications en faveur d'une modernisation ou d'une libéralisation de certains instruments de contrôle social sont fréquentes lorsqu'une nouvelle classe dirigeante tente de constituer un nouveau pouvoir politique. Toutes ces mises en cause de l'autorité exprimées de manière plus ou moins conscientes dans des discours tantôt modernistes, tantôt révolutionnaires ou simplement "agis", contribuent à modifier le procès de reproduction des rapports sociaux, procès qui est loin d'être mécanique ou de conduire à des résultats immuables.³⁹

Ce procès de reproduction/transformation des rapports sociaux nous apparaît non pas "analogue" à celui du procès d'individuation lui-même "génétique", mais surtout associé à ce dernier, intégré aux multiples procès d'individuation la soutenant elle, la troublante "Société". Une "société" dont le "visage" est certes (comme schèmes) "dans" les choses bâties (ou en d'autres mots "concrétisées"), mais une société à coup sûr sans "tête", quoiqu'en disent les politiciens... Une société dont nul acteur singulier ne peut, sauf sous le mode fantasmatique, "orienter le développement", comme on parvient à influencer les intentions d'un humain pourvu, lui, d'un psychisme. Nous ne pensons pas que le développement social résulte, comme le suggère sans exception toutes les théories sociologiques

du changement social, d'une intentionnalité particulière mais des échanges intentionnels des individus, ce qui est très différent. On peut certes s'interroger sur ce qui fait ressembler ces intentionnalités les unes aux autres, ou au contraire sur ce qui les distingue les unes des autres, mais on trouverait alors ailleurs que dans "la société" une dimension sociale non pas réductible à l'individuel, mais inséparable de lui: plus encore une dimension sociale qui ne peut justement exister que dans les êtres humains ou leurs artéfacts matérialisés⁴⁰.

1.3.4 Une analyse du Mouvement des femmes à la lumière de la théorie de l'individuation psycho-sociale

Mais que les rapports sociaux puissent connaître un mouvement dont nous avons tenté d'expliquer le lieu d'ancrage "micro-social" n'est pas suffisant pour comprendre l'émergence des Mouvements des femmes, au début des années soixante-dix dans l'ensemble des pays industriels avancés. Mouvement composite, ce dernier rassemble une quantité importante d'organisations et d'individus mettant souvent simultanément en cause le côté archaïque de certaines formes de contrôle social, l'autorité des "hommes" et de l'Etat ainsi que les normes qui justifient le maintien d'une division sexuelle des tâches dans le cadre des échanges marchands aussi bien que domestiques.

Ce mouvement est-il réformiste ou révolutionnaire? Voilà une question qui nous semble relever d'une autre démarche que celle proposée ici, une question suggérant que ce mouvement puisse être homogène et que l'ensemble de ces conduites de ruptures que l'on peut associer à ce dernier doive se situer d'emblée du côté de la reproduction ou être au contraire porteuses d'une transformation des rapports sociaux. Or, il apparaît plutôt nécessaire de se demander quels sont les individus chez qui l'on retrouve ces comportements et tâcher de cerner les effets possibles de ceux-ci sur le maintien des configurations culturelles dominantes ou des rapports sociaux existants. Il faut également analyser l'effet d'une démultiplication de ces mises en causes des normes prescrites sur les échanges marchands et domestiques, sur les mondes "public" et "privé" donc, mais également sur les types rapports

ayant jusqu'ici existé entre ces deux "mondes".

Si, ainsi que nous l'avons soutenu ailleurs⁴¹, la démultiplication des mises en cause chez les "femmes" des normes prescrites, n'est pas étrangère à la "crise" des rapports entre les "mondes" des échanges marchands et domestiques, celle-ci pourrait bien anticiper une transformation profonde des rapports sociaux. Car ce ne sont pas certaines catégories de faits économiques, telle la fluctuation des taux d'intérêts, des investissements, ou du système monétaire international qui sont en eux-mêmes, les agents de la "crise" dans laquelle semblent s'enfoncer les nations industrielles avancées. Ces indices renvoient, comme nous l'avons montré dans le texte mentionné plus haut, à des modifications importantes des rapports de production et de reproduction sociale: au niveau du système de la production marchande, le type d'expansion industrielle que nous avons connu durant les années quarante et cinquante connaît des limites. La fabrication et la vente des biens d'usage n'est plus un moteur d'expansion; la vente de ces biens aux pays "en voie de développement" est elle-même freinée par les résistances culturelles de plus en plus importantes, sans parler du faible pouvoir d'achat de la plupart de ces pays. Tout le système de la production des marchandises se contracte, l'idée de marchandise étant peu à peu remplacée par celle de "service". Derrière cette tertiarisation de plus en plus marquée de l'économie, se dissimulent des problèmes de production tout à fait cruciaux puisque la tertiarisation de l'économie exerce de plus en plus de pression sur le "monde" de la production domestique où divers "services" de même type que ceux que l'on offre maintenant comme "marchandise", sont produits. Dans l'ensemble des pays industriels avancés, les rapports entre les "mondes" de la production marchande et domestique connaissent et sont appelés à connaître des transformations importantes. Dans ce contexte, ce qui fait la spécificité groupale des "femmes", c'est-à-dire leur rattachement quasi exclusif au monde la production domestique, est au centre des débats concernant l'avenir du système productif des pays industriels avancés. Ces problèmes de production ne pourront être résolus sans que ne soit posée et traitée la question des "femmes".

C'est dire la proximité de ce qu'on appelle parfois la Cause des femmes, d'avec les enjeux fondamentaux de notre époque.

Le développement d'un mouvement social d'envergure comme celui des femmes est ici facilité du fait que les participantes éventuelles des organisations qui les supportent, peuvent être reconnues aisément, ce qui est moins le cas pour le mouvement ouvrier. Le regroupement des ouvriers pouvait lui, par ailleurs, être effectué dans des lieux de travail circonscrits, alors que les femmes sont plutôt rattachées chacune à une unité de production domestique. D'ores et déjà, l'influence de ce mouvement de critique sociale, dont les "femmes" sont les porteuses privilégiées, sur les configurations culturelles, est loin d'être négligeable. Dans divers secteurs, des individus singuliers prennent appui sur leur identité "femme" qu'ils ne sont qu'en partie, pour mettre en cause des schèmes et des rôles considérés inacceptables, oppressifs, archaïques, dévalorisants voir déshumanisants. Sur la base de cette identité commune longtemps méprisée et infériorisée, un très grand nombre de femmes se regroupent pour contester tous les rapports sociaux hiérarchisés et formuler des projets de vie collective plus "humaine", plus "épanouissante", en d'autres mots "meilleure".

Ces conduites de rupture ne favorisent-elles pas jusqu'à un certain point le rajeunissement des normes et partant leur maintien? Ne permettent-elles pas à quelques femmes de connaître une mobilité ascendante dans un monde marchand modernisé où celles-ci deviennent elles-mêmes des oppresseurs? La prise en charge des demandes de changement des femmes par l'État n'entraîne-t-elle pas la formation de "lobbys" seuls habilités à promouvoir la cause des femmes pendant que celle-ci se banalise et perd du terrain⁴³?

Même si toutes ces initiatives sont loin d'être identiques et de déboucher sur les mêmes effets, beaucoup participent d'un même effort pour renouveler les cultures et la politique. Derrière la critique des schèmes dominants se profile une volonté d'autonomie, d'auto-gestion, un goût de vie différente et pourquoi pas de bonheur.

Une nouvelle configuration culturelle dont les "femmes" seraient les productrices principales mais non uniques, est peut-être en train d'émerger, du moins c'est ce que nous portent à croire les convergences surprenantes entre les discours et les comportements émanant de divers secteurs sociaux autrefois plus distincts les uns des autres: convergences entre les revendications des travailleuses industrielles et celles des intellectuelles opérant tout comme ces dernières la critique du sexisme⁴⁴, convergences entre les attaques de la technocratie formulées par les organisations des femmes et celles véhiculées par les mouvements régionalistes. Convergences entre les discours anti-nucléaires, régionalistes et féministes, exigences communes d'échanges plus satisfaisants entre les personnes et avec la nature. Volonté de créer de nouvelles règles régissant les rapports entre les êtres sociaux, un nouveau "contrat social" permettant à chaque individu de s'épanouir sans être contraint et sans rompre avec une communauté de base progressivement enrichie par ces expériences.

CONCLUSION

Comme discours marginalisé au sein de la culture savante, comme conduites de rupture et schèmes culturels nouveaux au sein même des cultures prescrites, cette nouvelle sensibilité parle d'avenir, de changement, d'autonomie et de survie. Taxée d'être tantôt "prophétiques"⁴⁵, tantôt "narcissiste"⁴⁶, dans sa dimension "savante" ou incarnée dans des pratiques de tous les jours, cette nouvelle configuration n'a aujourd'hui ni la vigueur pour imposer "ses solutions" aux problèmes sociaux et culturels occidentaux, ni les supports nécessaires pour y parvenir. Dans un environnement international tendu, les démarches suggérant de donner la priorité à l'amélioration de la condition humaine apparaissent à plusieurs illusions comme irréalistes. Mais si comme nous l'avons suggéré, l'ontogénèse est bien l'anti-thèse de la mort ceux et celles qui persistent à imaginer les conditions d'une "vie meilleure" ont-ils d'autres choix que cette poursuite ininterrompue et singulière du mieux-être sur laquelle reposera peut-être leur devenir comme celui des objets de leurs passions? Leurs refus des dogmes et des identités

prescrites ne relèvent-ils pas d'un "vouloir vivre" de l'être humain individué impossible à contenir sans menacer la vie elle-même et donc l'Histoire et le Progrès?

NOTES

1. Nous songeons ici plus particulièrement au livre de Régis Debray (1981) intitulé Critique de la raison politique.
2. Ces thèmes étaient déjà très présents dans le rapport de la Commission Trilatérale consacré à la prétendue "ingouvernabilité" des nations industrielles avancées. Voir S. Huntington. Report on the governability of the democracies. New-York, 1975.
3. Voir B. MALINOWSKI (1929), anthropologue considéré comme le père du fonctionnalisme, et T. PARSONS (1964), sociologue qui a le plus contribué à développer la théorie fonctionnaliste.
4. Les concepts inspirés du marxisme ont durant cette période, connus une grande diffusion, cela tant en Europe qu'en Amérique du Nord et du Sud. Les intellectuels se réclamant du marxisme n'ont toutefois pas été les seuls à produire des analyses sévères de la culture occidentale.
5. Concepts élaborés par Louis ALTHUSSER (1970) et ayant connus une grande diffusion à travers le monde occidental.
6. Le sociologue Alain TOURAINE a beaucoup contribué à développer l'étude des mouvements sociaux et des conduites collectives. Voir TOURAINE (1973) (1978).
7. C'est ce que nous suggérons dans LAFONTAINE (1981) "Culture populaire, pratique scientifique et mutations sociales".

8. Ces oeuvres doivent être réinterrogées à la lumière des acquis et des besoins de notre époque et non fétichisées.
9. Voir Simone DE BEAUVOIR (1949). Le deuxième sexe.
10. Conditionnement des femmes sur lequel s'est penché BELOTTI (1974). Voir également FALCONNET et LEFAUCHEUR (1975). La fabrication des mâles.
11. Recherche de CLARK (1939) sur l'identification raciale des enfants noirs, ou celle de CENTERS (1949) sur les habitudes culturelles des travailleurs industriels. Etudes de BRONFENBRENNER (1956) sur la socialisation des enfants des classes aisées et défavorisées à travers le temps, ou celles de DEVEREUX et LOEB (1943) parues un peu plus tôt.
12. Les travaux d'HARRINGTON (1967) sur les groupes défavorisés, l'"autre Amérique", ceux d'HYMAN (1956), INKELES (1956), KEMPER (1968) MERTON (1968) (1956) WARRINER (1956) sur les groupes de références et leurs comportements sociaux, sont intéressants. KOBRIN (1951) puis KITSUSE (1959) ont produits des études concernant les groupes d'adolescents des milieux défavorisés.
13. Travaux de WILSON (1959) sur les attentes des adolescents noirs ou blancs, ceux de LAMART (1956) sur les aspirations de diverses catégories de travailleurs; ceux de SEEMAN (1956) sur l'ajustement intellectuel à la condition de minoritaires (minorité juive américaine), ceux de HYMAN (1956) sur les valeurs des différentes classes sociales. Ceux de DUBIN (1956) sur les intérêts centraux différents selon la classe sociale d'origine. Voir également les travaux de Della Fave (1954) sur les attitudes différentes face à la réussite sociale selon la classe sociale.
14. Diverses recherches sociologiques ont mis en évidence l'existence de différences culturelles importantes entre différents groupes sociaux et ont

souligné le rôle de ces "sous-cultures" en regard des comportements électoraux ou de la réceptivité aux mass-média et aux messages politiques. Voir à ce sujet MC CLUNG LEE (1945), EISNSTADT (1954), TURNER (1954), YINGER (1960), WHYTE (1943), GUTTMAN (1959). Dans une recherche menée en 1980 sur la consommation des médias et la réceptivité aux informations socio-politiques transmises par ces médias selon la classe sociale - catégorisation d'après C. ST-PIERRE - le sexe, l'âge et la région, l'existence d'habitudes et de comportements culturels spécifiques à des groupes sexuels et occupationnels à été mise en évidence, voir JEAN, Bruno et alii (1985).

15. Les concepts de "production marchande" et ceux de "production domestique" utilisés plus loin dans le texte, sont utilisés par Andrée MICHEL (1979) dans son ouvrage Les femmes dans la société marchande.
16. Voir en particulier SEEMAN (1956) pour la minorité juive; PITTS (1974) résume quant à lui le contenu d'une série de travaux sur la "conscience ethnique" et la spécificité culturelle des noirs américains. INKELES (1956) s'était penché sur la conscience nationale d'immigrants récemment arrivés aux Etats-Unis. MANNHEIM s'est pour sa part intéressé à ce qu'il appelait "le problème des générations" culturelles, voir Karl MANNHEIM, "Sociological problem of generation" dans MC LAUGHLIN, Readers in social movement, pp. 342-378. ("Das problem der generationen", Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, VII, 2-3, 1928). MARIAS (1970) retrace un certain nombre de travaux sociologiques et historiques consacrés à la question des générations.
17. Théorisation souhaitée par plusieurs sociologues américains dont CATTON (1959) dans "A theorie of value" et avant lui par Kurt WOLFF (1945) dans "Methodological note on the empirical establishment of cultural patterns". Ce dernier contribua beaucoup à la diffusion aux Etats-Unis des travaux de Karl MANNHEIM, de même qu'au développement d'un sous-champ à l'intérieur de la sociologie américaine,

la sociologie de la connaissance. Sur l'importance pour cette dernière de parvenir à rendre compte de la spécificité culturelle des divers groupes sociaux, voir NETTLER (1957)(1959). Mais cette question était déjà présente dans les travaux d'HAYES (1953) - "Social values" - de LATHAM (1934) - "Social consciousness" - et de même de Charles H. COOLEY (1907) - intitulé également "Social consciousness" -

18. Shere HITE (1977) dans son enquête sur la sexualité des femmes américaines a bien mis en lumière le côté conventionnalisé du vécu sexuel de plusieurs femmes, lesquelles n'hésitent pas à feindre le plaisir afin de paraître "normale" et "vraiment femme" aux yeux du partenaire. Richard SENNETT (1976) retrace quant à lui l'évolution des représentations du "privé" et de l'intime, depuis l'époque victorienne jusqu'à nos jours.
19. Les romans de Marilyn FRENCH (1978)(1980) entre autres, mettent en scène des femmes chez qui ces décalages entre les sentiments réellement éprouvés et ceux affichés ou les discours tenus face aux partenaires masculins, sont importants.
20. Dans un article consacré à ses recherches sur la satisfaction des travailleurs industriels, HARTMAN (1940) écrivait "A sense of strain pervades all human and social relations at the present time. Men everywhere are impotently yearning to recapture their lost of serenity" (p. 541). Les psychosociologues américains se sont beaucoup intéressés aux thèmes de la frustration, de la régression, de l'aliénation, voir MOWRER (1938)(1940), ROSENZWEIG (1934), SEEMAN (1956)(1959) et TEMPLETON (1956) lequel poursuit les travaux de SEEMAN sur l'aliénation. Kurt LEWIN et WHITE (1939) s'étaient durant les années trente intéressés au problème des comportements "agressifs" lors de situations sociales conflictuelles créées expérimentalement. Les études de MERTON (1938) sur l'"anomie" ou l'absence de participation sociale, souvent délibérément choisie par des individus face à certaines situations

sociales, sont intéressantes. Citons également les travaux d'HYMAN (1956), SAMPSON (1963) et MALEWSKI (1956) sur le thème de l'"incongruence de statut" - ex. scolarité élevée et occupation sans prestige - ainsi que certains phénomènes tels le stress, l'anxiété ou la perte d'"équilibre" psychique.

21. Cet "ON" prescriptif n'est pas sans rappeler celui que Mead appelait quant à lui l'autre généralisé, "The generalized other" (1972), qu'il présente comme un référentiel internalisé à partir duquel tout individu structurerait, selon lui, le contenu de ses échanges sociaux. C.W. MILLS dans "Language, Logic and Culture", A.S.R., vol. 4, 1939, pp. 670 à 680, reprend cette expression élaborée par MEAD pour souligner le rôle selon lui intégrateur de ces "règles" auxquelles se conformeraient de bonne grâce les "acteurs" sociaux. Suggérant, plus qu'il ne les explicite, des liens pour lui très profonds entre les "lois" de la logique, celles du langage et celles de la culture, MILLS met ce faisant l'accent sur le maintien de la société, le changement lui paraissant peu significatif en regard de cette cohésion sociale ou les rôles sociaux, les règles de la logique et celles du langage sont perçues comme des phénomènes analogues.
22. "Centrales" parce que associées au maintien des rapports hiérarchiques entre les classes et entre les sexes, rapports définissant une grande partie des échanges effectués dans le cadre de la production domestique et marchande..
23. En utilisant l'expression "doté d'une intériorité", nous maintenons implicitement la "vieuse" distinction (mais non nécessairement séparation) entre le "dedans" et le "dehors", le "corps et l'âme", mais dans le but de souligner l'importance et la profondeur du psychisme individuel. Nous avons en cela "conscience" d'avoir recours à une métaphore, mais une métaphore pas nécessairement "douteuse". Certes on peut se demander pourquoi après tout cette

"conscience de jeu" à laquelle nous nous référons, ne pourrait-elle apparaître comme un effet de surface plutôt que "logée dans le creux" de l'être? Pourquoi semblons-nous vouloir à tout prix inscrire "quelque part au dedans du corps", le lieu d'une genèse ininterrompue qu'aucun organe ne supporte seul? A cause de l'importance et de la localisation du système nerveux peut-être, système dont nous aurions "saisi" l'importance bien avant d'être en mesure de la comprendre sur des bases rationnelles. Dans L'homme neuronal (Paris Fayard, 1983) Jean-Pierre CHANGEUX, professeur au collège de France et à l'Institut Pasteur consacrant ses travaux à la biologie du système nerveux, présente dans le long mais capital extrait que nous croyons utile de citer abondamment, ses thèses essentielles sur les bases neuronales du psychisme, thèses dont la compatibilité avec les nôtres nous a surpris; celui-ci écrit: "D'autres groupes de neurones, encore mal identifiés, interviennent dans la focalisation "interne" de l'attention vers une image de mémoire ou un concept (...) Les divers groupes de neurones de la formation réticulée reçoivent des signaux des organes des sens. Ils se trouvent relation directe avec les nerfs craniens et sont directement branchés sur le monde extérieur. Appréciant ce qui se passe "dehors", ils allument ou éteignent tantôt des domaines considérables de l'encéphale, tantôt des aires très précises du cortex, voire des points particuliers de celui-ci. Ces noyaux du tronc cérébral n'effectuent pas l'analyse de détail, c'est le cortex qui s'en charge, mais ils règlent les canaux qui permettent cette analyse. Ils jouent en quelque sorte le rôle de "pilotes" ou, si l'on préfère, de console du "grand orgue" cortical, mettant en action tel clavier ou tel jeu plus particulièrement adéquat à l'actualité de production et de traitement des objets mentaux. Pour que ce pilotage confère à l'organisme qui lui est propre, il faut que les neurones du tronc cérébral soient eux-mêmes informés des calculs effectués par le cortex sur les objets mentaux. Or, précisément, des voies d'entrées en

retour du cortex vers le tronc cérébral existent. Ces rentrées ferment la boucle. La confrontation devient possible entre le monde extérieur et le monde intérieur (...) Une intégration entre centres se met alors en place. Du jeu de ces régulations emboîtées naît la conscience", pp. 211-212. Sur l'"âme", les fonctions symboliques et les bases biologiques du psychique voir note 26.

24. Ernst CASSIRER (1944) dans son Essay on man, an introduction to a philosophy of human culture, montre comment émerge lentement au cours de la renaissance à la fois une conscience historique et une idée d'homme, d'individu singulier, "sujet" (de sub jicere, lat.,: "placer dessous") du prince puis de l'état, mais en même temps artisan dans le temps de son destin, un destin ainsi moins mythiquement perçu. ROCKER (1936) fait de même dans Nationalism and Culture. Dans le même esprit, FOUCAULT (1968) retrace l'évolution des représentations du réel depuis l'âge classique jusqu'à nos jours.
25. Comme le démontrent COUTU (1951) puis GOODE (1960), la multiplicité des "rôles" peut constituer une source de tension considérable. Voir à ce propos GOULNER (1960), BECKER (1960) et FRIEDRICH (1960) chez qui la notion d'altruisme (déjà développée par SOROKIN qui avait fondé à Harvard un centre de recherche concernant cette question) est en outre utilisée par référence aux cas où des acteurs consentiraient à mettre de côté leurs choix particuliers au profit des choix des autres. Les recherches concernant les "dilemmes moraux" éprouvés par des individus dans leurs échanges avec les autres, soulignent autrement l'existence de ces tensions, voir ZENTNER (1951), TURNER (1952)(1954).
26. Bases que nous appelons parfois (lors de conférences) "des claviers généraux", reprenant en cela la métaphore musicale également utilisée par Raymond RUYER, dans L'animal, l'homme et la fonction symbolique pour ne parler quant à lui que du psychisme comme

tel, en tant qu'appareil permettant la production symbolique, alors que nous l'étendons pour notre part aux autres appareils ou fonctions ("capacités" donc) productives spécifiques dont dépend l'individuation et dont la base biologique générale nous semble incontestable. Si la pensée analogique et cette métaphore en particulier apparaît utile, c'est parce qu'elle permet de bien poser la distinction capitale que nous entrevoyons entre les "claviers" d'une part et les "sonorités" potentiellement produites au moyen d'un instrument qui fixe certes des limites, mais permet surtout, compte-tenu de ses caractéristiques, une grande "souplesse d'exécution des partitions". Or en évoquant ici une "exécution" et des "partitions" que l'analogie aura permis de dégager et d'opposer aux "claviers", nous rappelons l'importance pratique comme analytique des autres facteurs que ces claviers comme tel, dans le processus complexe de prise de forme humaine. Nous nous opposons ce faisant totalement à plusieurs sociobiologistes suggérant quant à eux un "déterminisme biologique", souvent génétique, des "comportements" culturels et sociaux. Pour une critique de la sociobiologie et des réflexions sur les bases biologiques de la culture au sens où nous l'entendons, voir RUYER (1964), RUFFIE (1980), CANGUILHEM (1967), JACQUART (1982), CAUCHARD (1957)

27. C'est ce que laissent entendre MILLET (1977) et ROBOTHAM (1974).
28. Comme le précise Alain TOURAINE dans La Voix et le regard (1978).
29. Voir MANNHEIM (1959), dans un texte qui date cependant de 1929.
30. Sur ces découvertes de même que leur importance en sciences humaines voir HEISENBERG (1962), CANGUILHEM (1967), CAUCHARD (1957), JACQUART (1982) et RUFFIE (1980).

31. On se référera en particulier aux oeuvres de Lucien FEVRE (1949) La terre et l'évolution humaine, écrite en 1922 et à celle de G. LUKACS (1960), Histoire et conscience de classe, rédigée elle aussi durant les années 20.
32. Voir Alain TOURAINE (1973). Production de la société. Gilbert SIMONDON (1966). L'individu et sa genèse physico-biologique et (1971) Du mode d'existence des objets techniques, Serge MOSCOVICI (1976). La société contre nature. Notre texte "Pour une théorie non-positiviste de l'espace" rédigé en 1979, s'inscrit dans cette perspective; la notion de rapport social en particulier y est analysée dans une perspective non-positiviste, voir LAFONTAINE (1984).
33. Voir PIAGET (1954).
34. Dans Au péril de la science, le généticien Albert JACQUART écrit "Le rôle de la durée, de l'écoulement du temps sur la structure des ensembles matériels est décrit au moyen d'un concept central forgé au 19ième siècle, celui d'entropie. Par ce terme, le physicien désigne l'érosion apparemment irréversible entraînée par le vieillissement: toute organisation est progressivement détruite par l'usage" (p. 213). Mais la durée, facteur d'affadissement et possible-ment de désorganisation de l'être humain, peut aussi apporter des opportunités de création dont l'histoire du monde matériel puis vivant et humain/historique, depuis les premières molécules capables de s'auto-reproduire jusqu'à l'apparition de structures de plus en plus complexes, serait, selon JACQUART, l'illustration évidente. Chez l'humain toutefois, l'insertion dans les rapports sociaux hiérarchisés tel qu'on les connaît, tendrait à provoquer le ralentissement progressif de l'individuation complexifiante, ralentissement dont les conséquences sur le métabolisme même de l'individu concerné pourraient être considérables. C'est du moins ce que nous sommes enclins à penser, tout comme SIMONDON (1966) du reste chez qui nous avons retrouvé la même idée. Ce dernier entrevoit la mort comme "rupture

d'équilibre métastable qui ne s'entretient que par son fonctionnement" (p. 240) et l'on peut s'interroger sur les conséquences d'une "prise d'identités" trop réussie chez un individu dont les capacités psychiques et affectives fonctionneraient au ralenti, ne seraient pas utilisées de manière "constructive", c'est-à-dire au bénéfice de la construction individualisante. Ces rapports sociaux ne favorisent-ils pas, selon la terminologie de SIMONDON un "alourdissement" progressif des êtres rendus ainsi "passifs" par le poids "des résidus de ses opérations passées" (p. 240)? "L'individu, écrit SIMONDON, gagne peu à peu des éléments d'équilibre stable qui le chargent", plus loin il ajoute "Les résultats sans potentiels du passé s'accumule (...) cette poussière sans chaleur, cette accumulation sans énergie sont comme la montée dans l'être de la mort passive, qui ne provient pas de l'affrontement du monde mais de la convergence de transformations internes" (p. 241). Nous ne pouvons ici nous empêcher de songer aux travaux toujours plus ou moins mal vus de Wilhelm REICH tentant de clarifier les rapports selon nous réels autant qu'intimes entre l'ontogénèse et la sénescence ou la dégénérescence de l'être humain. Les questions de l'origine et la progression des bio-pathies cancéreuses, préoccupaient en particulier REICH pour qui les souffrances physiques et psychiques avaient leur enracinement dans les rapports sociaux. Sans partager, notamment sa conception moins symbolique que physiologique de la sexualité, nous pensons que notre démarche présente de grandes convergences avec la sienne.

35. Pour une critique de l'approche sociobiologique de WILSON et celle de JENSEN, lesquelles connaissent en Occident un certain succès, voir Biology as social weapon, (1977). Albert JACQUART, dans Eloge de la différence (1978), fournit également des réfutations aux thèses de WILSON et JENSEN concernant le poids du "déterminisme" biologique sur le développement culturel, individuel et collectif.

36. Ces dépôts psychiques, symboliques n'auraient-ils pas leur irremplaçable contre-partie dans l'accumulation méta humaine (ou collective) matérielle, elle-même imprégnée de symboles? La communication des humains avec le monde n'est-elle pas facilitée, bien plus qu'on ne le pense, par le fait que nous nous y "reconnaissons" en permanence puisque notre "dedans" et les formes du monde matériel, de par leur caractéristiques autant que la part qu'ils doivent justement aux symboles, peuvent coïncider? Nous ne pouvons ici nous empêcher de songer aux travaux du très grand historien de l'art E. PANOFSKY "découvrant" selon ses termes "de surprenantes concordances" entre certains traits de la pensée scolastique et certaines caractéristiques de l'architecture gothique.
37. La "profondeur", comme la véritable complexité de l'individualité psycho-sociale ont échappé à MARX comme à Talcott PARSONS. Considérablement plus élaborées que celles de la plupart des chercheurs en sciences humaines - et en cela même peu courantes - les oeuvres théoriques des deux penseurs ont cependant tenté, de manière différente mais analogue et tout aussi exemplaire, de répondre à deux questions centrales: comment l'histoire humaine avait pu et pouvait encore se poursuivre, et suivant quels mécanismes le "visage" du monde s'était-il, par ailleurs, modifié?
38. Dans une enquête sur la situation des femmes dans l'Est du Québec, nous mettons en relation les places occupées par les femmes dans les rapports sociaux avec une série de comportements, d'opinions et d'attitudes liés aux configurations culturelles prescrites ou associées à l'émergence de nouveaux schèmes. Voir BOISJOLY et LAFONTAINE (1983). "Mutations des sphères publiques et privées: l'arrivée aux limites d'un régime?"

39. Pour une analyse des rapports entre l'Etat et les organisations des femmes dans les sociétés industrielles avancées, voir FRENETTE (1981), LAFONTAINE (1981)(1981).
40. Cette manière d'envisager la dimension sociale est longuement défendue et présentée dans notre article "Les sociologues sans "la Société"", rédigé et présenté en 1983 à l'occasion du colloque de l'ACSALF portant sur la pratique de la sociologie et de l'anthropologie au Québec. Voir LAFONTAINE (1985). Le texte tente de clarifier les rapports entre la conception anthropomorphique de l'"organisation" sociale prévalante en sociologie et la manière positiviste et mécaniste suivant laquelle est envisagé l'être humain. Les thèmes cruciaux de "l'espace", de "l'idéologie" et de "l'amour" figureraient comme autant de points obscurs, que la théorie sociologique contemporaine aurait peine à intégrer et à comprendre, tout comme les processus de transformations historiques d'ailleurs auxquelles celle-ci "réagirait" en multipliant sans cesse ses "objets" d'analyse, des objets positivement définis. Le texte reprend une critique de l'athussérisme et du fonctionnalisme présentée dans "Discours, idéologie, mouvements sociaux: comprendre Bomb plot or D.A.'s plot", réédité en 1978 à l'occasion du colloque de l' AIS et présenté à Uppsala à la demande de Juan CORRADI alors secrétaire l'International Society for the Sociology of Knowledge.
41. Dans LAFONTAINE (1981). "Profondeur historique et dimension politique de la Cause des femmes", puis dans BOISJOLY et LAFONTAINE (1983). L'article de 1981 reprenait des éléments d'une communication intitulée "Conduites de rupture et traitement institutionnel des mouvements sociaux: Où va le mouvement des femmes"?, présentée au colloque La recherche sur les femmes, tenu en 1979 à Montréal au YMCA..
42. Problèmes de production analysés de manière percutante par André GORZ dans Adieux au prolétariat (1981).

43. La dynamique de l'institutionnalisation des demandes des femmes est analysée dans les articles cités en note 39.
44. Pour une analyse de ces convergences, voir LAFONTAINE (1982) "La recherche scientifique et la cause des femmes", article rédigé en 1981.
45. Voir l'article de BOURRICAUD (1981) intitulé "Contre le prophétisme en sociologie".
46. Thème analysé par Richard SENNET dans "La communauté destructrice" (1981). Le sociologue américain voit quant à lui dans ce qu'il appelle la nouvelle conception "prométéenne" de l'individu, une grande menace pour la culture occidentale. ... menacée de sombrer dans l'irréalisme et le manque d'objectivité le plus total. Si SENNET confond dans son analyse plusieurs phénomènes - notamment certaines utilisations "utopiques" du thème de l'identité et leurs effets sur la dynamique historique, avec leur portée scientifique qu'il n'évalue même pas - il nous semble très bien saisir l'importance théorique et pratique générale des interrogations actuelles sur l'identité et l'individualité.

REFERENCES

1. L'espèce humaine. L'individu et la fonction symbolique
 CANGUILHEM, Georges. La connaissance de la vie.
 Vrin, Paris, 1967.
 CAUCHARD, Paul. Précis de biologie humaine. P.U.F.
 Paris, 1957.
 CHANGEUX, Jean-Pierre. L'homme neuronal. Fayard,
 Paris, 1983.

FEBRE, Lucien. La terre et l'évolution humaine. Albin Michel, Paris, 1949 (1922).

HEISENBERG, W. La nature de la physique contemporaine. Gallimard, Paris, 1962.

JACQUART, Albert. Eloge de la différence. Seuil, Paris, 1978.

JACQUART, Albert. Au péril de la science. Seuil, Paris, 1982.

MOSCOVICI, Serge. La société contre nature. U.G.E., 10/18, no 678, Paris, 1976.

RUFFIE, Jacques. De la biologie à la culture. Flammarion, Paris, 1980 (1976).

RUYER, Raymond. La conscience et le corps. PUF, Nouvelle encyclopédie philosophique, Paris, 1950.

RUYER, Raymond. L'animal, l'homme et la fonction symbolique. Gallimard, Paris, 1964.

2. Le rapport individu/société

ALTHUSSER, Louis. "Idéologies et appareils idéologiques d'Etat", La Pensée, no 151, 1970.

LAFONTAINE, Danielle. "Les sociologues sans "la Société"", dans Actes du colloque ACSALF, 1983. Sociologie et anthropologie, modes d'emplois. Cahiers de l'ACFAS 33, 1985. pp. 69-84.

LUKACS, George. Histoire et conscience de classe. Minuit, Paris, 1960.

MALINOWSKI, Bronislaw. Une théorie scientifique de la culture. Points, no 2, Paris, 1969.

MEAD, George Herbert. Mind, Self, Society. University of Chicago Press, Chicago, 1972.

PARSONS, Talcott. Toward a general theory of action. Harper and Row, New-York, 1962.

ROCKER, Rudolf. Nationalism and culture. Covici, New-York, 1936.

SEVE, Lucien. Marxisme et théorie de la personnalité. 3ième ed. Editions sociales, Paris, 1974.

TOURAINE, Alain. Sociologie de l'action. Seuil, Paris, 1965.

3. La genèse des réalités humaines et sociales

ANN ARBOR COLLECTIVE. Biology as a social weapon. Ann Arbor, 1977.

BOURRICAUD, François. "Contre le prophétisme en sociologie", Cahiers internationaux de sociologie, vol. 71, 1981, pp. 227-242.

CASSIRER, Ernest. An essay on man. Yale, New-Haven, 1944.

FOUCAULT, Michel. Les mots et les choses. Gallimard, Paris, 1968.

GORZ, André. Adieux au prolétariat. Gallilée, Paris, 1980.

LAFONTAINE, Danielle. "Pour une théorie non-positiviste de l'espace", dans JEAN, Bruno et Danielle LAFONTAINE (sous la direction de). Région, régionalisme et développement régional, Cahiers du GRIDEQ no 14, UQAR/GRIDEQ, 1984 (1979), pp. 11-27.

MANNHEIM, Karl. Ideology and utopia. Harvest, New-York, 1959 (1929).

MARIAS, Julian. Generations. U. of Alabama, 1970 (1967).

PIAGET, Jean. La construction du réel chez l'enfant. Delachaux, Genève, 1954.

SENNETT, Richard. "La communauté destructrice", dans TOURAINE et alii. Au delà de la crise. Seuil, Paris, 1976.

SIMONDON, Gilbert. L'individu et sa genèse psychobiologique. P.U.F., Paris, 1966.

SIMONDON, Gilbert. Du mode d'existence des objets techniques. Aubier, Paris, 1971.

TOURAINE, Alain. Production de la Société. Seuil, Paris, 1973.

TOURAINE, Alain. L'après socialisme. Grasset, Paris, 1980.

4. Situation des femmes

BEAUVOIR, Simone de. Le deuxième sexe. Gallimard, Paris, 1949.

BELOTTI, E.G. Du côté des petites filles. Editions des femmes, Paris, 1974.

BOISJOLY, Johanne et Danielle LAFONTAINE. "Mutations des sphères publique et privée, l'arrivée aux limites d'un régime?", dans Actes du colloque ACSALF, 1982.

COLLECTIF. La Décroissance. Albert Saint-Martin, Montréal, 1983.

FALCONNET, G. et N. LEFAUCHEUR. La fabrication des mâles. Seuil, Paris, 1975.

FRENCH, Marilyn. Toilettes pour femmes. Acropole, Paris, 1980.

FRENCH, Marilyn. Les bons sentiments. Laffont, Paris, 1980.

FRENETTE, Nicole Laurin. "Féminisme et anarchisme: quelques éléments théoriques et historiques pour une analyse de la relation entre le Mouvement des femmes et l'Etat", dans COHEN, Yolande. Femmes et politique. Ed. du Jour, Montréal, 1981, pp. 147-191.

LAFONTAINE, Danielle. "Profondeur historique et dimension politique de la Cause des femmes", dans COLLECTIF. Devenir de femmes. Fidès, Montréal, 1981, pp. 21-38.

LAFONTAINE, Danielle. "La recherche scientifique et la Cause des femmes" dans COHEN Yolande. Femmes et politique. Ed. du Jour, Montréal, 1981, pp. 119-135.

MILLETT, Kate. La politique du mâle. Stock, Paris, 1971.

MICHEL, Andrée. "Problématique nouvelle de la production domestique non marchande" dans Andrée MICHEL (sous la direction de). Les femmes dans la société marchande. P.U.F., Paris, 1978, pp. 55-83.

ROWBOTHAM, Sheila. Conscience des femmes, monde de l'homme. Editions des femmes, Paris, 1974.

5. Groupes sociaux et cultures

BECKER, Howard. "Normative reactions to normlessness", American Sociological Review (A.S.R.), vol. 25, no 6, 1960, pp. 803-810.

BENDIX, Reinhard et S.M. LIPSET (eds). Class, Status and Power. Glencoe, Free Press, 1956 (1953).

BRONFENBRENNER, Urie. "Socialization and social class through time and space" dans Reinhard BENDIX et S.M. LIPSET (eds). Class, Status and Power. Glencoe, Free Press, 1956 (1953), pp. 362-377.

CATTON, William R. Jr. "A theory of value". A.S.R., vol. 24, no 3, 1959, pp. 310-317.

CENTERS, Richard. The psychology of social classes: a study of class consciousness. Russel, New-York, 1949.

CLARK, Kenneth B. et al. "The development of consciousness of self and the emergence of racial identification in negro preschool children" dans Journal of social psychology, Bulletin 10, 1939, pp. 591-599.

COOLEY, Charles H. "Social consciousness", American Journal of sociology (A.J.S.), vol. 12, no 5, 1907, pp. 675-692.

COUTU, Walter. "Role-playing us role-taking: an appeal for clarification", A.S.R., vol. 16, no 1, 1951, pp. 180-187.

DELLA FAVE, Richard L. "Success values: are they universal or class differentiated?", A.J.S., vol. 80, 1954, pp. 153-169.

DEVEREUX, Georges et Edwin M. LOEB. "Antagonistic acculturation", A.S.R., Vol. 8, no 2, 1943, pp. 133-147.

DUBIN, Robert. "Industrial workers' world: a study of the 'central life interests' of industrial workers" dans Social Problems, vol. 3, 1956, pp. 131-142.

EISENSTADT, S.M. "Reference group behavior and social integration", A.S.R., vol. 19, no 2, 1954, pp. 175-184.

FREIDRICH, Robert W. "Alter versus ego: an exploratory assessment of altruism", A.S.R., vol. 25, no 4, 1960, pp. 496-508.

GODDE, William J. "A theorie of role strain", A.S.R., vol. 25, no 4, 1960, pp. 496-508.

GOULDNER, Alvin W. "The norm of reciprocity: a preliminary statement", A.S.R., vol. 25, no 2, 1960, pp. 161-178.

GUTTMAN, Louis. "Strutural theory for inter group beliefs and actions", A.S.R., vol. 24, no 3, 1959, pp. 318-328.

HARRINGTON, Michael. L'autre Amérique. La pauvreté aux Etats-Unis, Gallimard, Paris, 1967 (1956-1962).

HARTMAN, George W. "Summary for psychologists" dans HARTMAN. Industrial conflict a psychological interpretation, Glencoe, Free Press, 1940, pp. 541-543.

HAYES, Edward C. "Social Values", A.S.R., vol. 18, no 4, 1953, pp. 470-508.

HYMAN, Herbert H. "The value systems of classes: a social psychological contribution to the analysis of stratification", dans Bendix REINHARD & S.M. LIPSET (eds.). Class, Status and Power. Glencoe, Free Press 1956 (1953) pp. 488-501.

HYMAN, Martin D. "Determining the effects of status inconsistency", Public Opinion Quaterley. vol. 30, no 1, 1966, pp. 120-129.

INKELES, Alex. "Images of class relations among former soviet citizens", Social Problems, vol. 3, no 3, 1956, pp. 181-197.

JEAN, Bruno, Danielle LAFONTAINE et Benoît LEVESQUE. Consommation des mass médias, régions et classes sociales. Cahiers du GRIDEQ, no 15, Rimouski, 1985, 375 p.

KEMPER, Theodore D. "Reference group, socialization and achievement", A.S.R., vol. 33, no 1, 1968, pp. 31-46.

KITSUSE, John I. et alii. "Delinquent boys: a critique", A.S.R., vol. 24, no 2, 1960, pp. 208-215.

KOBRIN, Solomon. "The conflict of values in delinquency areas", A.S.R., vol. 16, no 6, 1951, pp. 653-662.

LAFONTAINE, Danielle. "Culture populaire, pratique scientifique et mutations sociales" dans PRONOVOST, Gilles (sous la direction de). Cultures populaires et sociétés contemporaines, P.U.Q., Québec, 1982, pp. 43-50.

LAFONTAINE, Danielle. "Réceptivité des québécois et des québécoises aux informations socio-politiques véhiculées par les mass médias", dans JEAN, Bruno, Danielle LAFONTAINE et Benoît LEVESQUE. Consommation des mass médias, régions et classes sociales. Cahiers du GRIDEQ no 15, Rimouski, 1985, pp. 259-346.

LAMART, Empey. "Social class and occupational aspiration: a comparaison of absolute and relative measurement", A.S.R., vol. 21, no 6, 1956, pp. 703-709.

LATHAM, H.L. "Social consciouness", Journal of abnormal and social psychology, no 29, 1934, pp. 287-293.

LEWIN, Kurt and alii. "Patterns of aggressive behavior in experimentally created "social climates"', The Journal of social psychology, vol. 10, 1939, pp. 271-299.

LIPSET, S.M. "Value patterns, class and the democratic polity, the United States and Great Britain, dans Bendix Reinhard Bendix et LIPSET, S.M. (eds). Class, Status and Power, Glencoe, Free Press, 1956 (1953), pp. 161-171.

MALEWSKI, Andrzej. "The degree of status incongruence and its effects", dans Bendix Reinhard Bendix et Lipset S.M. (eds.). Class, Status and Power. Glencoe, Free Press 1956 (1953), pp. 303-309.

McCLUNG LEE, A. "Interest criteria in propaganda analysis", A.S.R., vol. 10, no 2, 1945, pp. 282-288.

McCLUNG LEE, A. "Levels of culture as level of social generalization", A.S.R., vol. 10, no 4, 1945, pp. 445-495.

MERTON, Robert K. et alii. "Reference group theory and social mobility" dans Bendix Reinhard Bendix et Lipset S.M. (eds). Class, Status and Power. Glencoe, Free Press 1956 (1953).

MERTON, Robert. "Social structure and anomie", A.S.R., vol. 6, no 3, 1938, pp. 672-682.

MOWRER, O.H. "An experimental analogue of "regression" with incidental observations on "reaction-formation"', Journal of abnormal and social psychology, vol. 33, no 1, 1940, pp. 56-87.

MOWRER, O.H. "Somme research implications of the frustration as related to social and educational problems". Character and personality, vol. 17, no 2, 1938, pp. 129-160.

NETTLER, Gwynne. "A mesure of alienation", A.S.R., vol. 22, no 6, 1957, pp. 670-677.

NETTLER, Gwynne. "Antisocial sentiment and criminality", A.S.R., vol. 24, no 2, 1959, pp. 202-208.

PITTS, James P. "The study of race consciousness: comments on new directions", A.J.S., vol. 80, no 3, 1974, pp. 665-688.

ROSENZWEIG, Saul. "Type of reaction to frustration", Journal of abnormal and social psychology, vol. 29, no 3, 1934, 298-300.

SAMPSON, Edward E. "Status congruence and cognitive consistency", Sociometry, vol. 26, no 2, 1963, pp. 146-163.

SEEMAN, Melvin. "Intellectual perspective and adjustment to minority status", Social Problems, vol. 3, no 3, 1956, pp. 142-154.

SEEMAN, Melvin. "Alienation, membership and political knowledge: a comparative study", Public Opinion Quaterly, vol. 30, no 3, 1956, pp. 353-368.

SEEMAN, Melvin. "On the meaning of alienation", A.S.R., vol 24, no 6, 1959, pp. 783-791.

TEMPLETON, Frederic. "Alienation and political participation: some research findings", Public Opinion Quaterly, vol. 30, no 2, 1965, pp. 249-262.

TURNER, Ralph H. "Moral judgement: a study in roles", A.S.R., vol. 17, no 1, 1952, pp. 70-78.

TURNER, Ralph H. "Self and other in moral judgement", A.S.R., vol. 19, no 12, 1954, pp. 242-259.

TURNER, Ralph H. "Value-conflict in social disorganisation", Sociology and social research, vol. 38, no 5, 1954, pp. 301-313.

WARRINER, Charles K. "Groups are real: a reaffirmation", A.S.R., vol. 21, no 5, 1956, pp. 549-554.

WHYTE, William Foote. "Social organization in the slums", A.S.R., vol. 8, no 1, 1943, pp. 34-39.

WILSON, Alan B. "Residential segregation of social classes and aspirations of high school boys", A.S.R., vol. 24, no 6, 1959, pp. 836-845.

WOLFF, Kurt H. "Methodological note on the empirical establishment of cultural patterns", A.S.R., vol. 10, no 2, 1945, pp. 176-184.

YINGER, Milton. "Contraculture and subculture", A.S.R., vol. 25, no 5, 1960, pp. 625-635.

ZENTNER, Henry. "Morale: certain theoretical implications of data in the american soldier", A.S.R., vol. 16, no 2, 1951, pp. 297-310.

UNE THÉORIE NON-POSITIVISTE DU DÉVELOPPEMENT 2: L'ORGANISATION PSYCHIQUE-LANGAGIÈRE COMME MÉCANISME GÉNÉRATIF CENTRAL

Danielle LAFONTAINE

Si les échanges, de quelque nature qu'ils soient, entre les différents acteurs ou groupes sociaux sont, comme l'écrivait le réputé sociologue Max Weber, des rapports chargés de sens, des conduites culturellement orientées, dès lors une théorie du développement des collectivités humaines peut-elle se passer d'une théorie des processus symboliques? La vie sociale - rapports sociaux, grandes institutions, formes culturelles - ne serait-elle pas, après tout, beaucoup plus tributaire du langage et des structures psychiques humaines qu'on l'a cru jusqu'ici? En admettant qu'un chercheur ou une chercheuse s'engage dans une pareille voie, la psychanalyse justement préoccupée par le psychisme humain, pourrait-elle être utilisée pour clarifier certains aspects de l'activité symbolique humaine?

Dans le texte qui suit, après un exposé succinct des problèmes théoriques auxquels sont confrontés les chercheurs et chercheuses préoccupés par la thématique multidimensionnelle du développement national ou régional,

nous traitons d'abord du développement psychique individuel tout en discutant de certains apports à notre avis décisifs de la théorie freudienne à la compréhension de la genèse et du fonctionnement de l'organisation psychique humaine. Dans un second temps, certaines imprécisions dans les écrits de Freud concernant le complexe d'Oedipe sont soulignées, leurs raisons d'être associées à l'état trop embryonnaire des réflexions freudiennes à propos du langage. Enfin, après avoir questionné les notions d'"acteur" et d'action sociale ainsi que leurs présupposés implicites concernant le rôle de coordination du psychisme, nous proposons une réévaluation de la manière dont les spécialistes des sciences humaines et sociales entrevoient généralement la cohésion et le développement social.

Ce texte centré sur le développement, dans le contexte l'institution familiale et à travers les échanges inter-subjectifs, de l'organisation psychique-langagière individuelle, fait suite à celui présenté plus haut consacré au rapport individu/collectivité et intitulé "Une théorie non-positiviste du développement I: L'individuation psycho-sociale". A travers ces deux textes non tentons de mettre en place les principaux jalons théoriques d'une théorie "non-positiviste" du développement socio-historique ou sont identifiés certaines mécanismes génératifs permettant d'expliquer et non simplement décrire de manière mécaniste les conduites humaines, des conduites toujours "inter-subjectives" et conséquemment "collectives" même lorsqu'elles se donnent pour "privées", intimes ou individuelles.

Introduction

Si depuis la fin de la seconde guerre mondiale, les politiciens, les spécialistes de sciences sociales - économistes, géographes et sociologues en particulier - et jusqu'à un certain point l'opinion publique des nations dites industrielles avancées, se sont montrés préoccupés par les questions relatives au développement puis au sous-développement régional ou national, les résultats de recherche dans ce secteur de connaissance demeurent à notre avis toujours difficiles à évaluer.

Là plus qu'ailleurs les modèles d'analyse utilisés, lorsque l'on parvient à les mettre à jour, apparaissent véhiculer des façons différentes et divergentes d'envisager le développement, ses conditions d'émergence et ses paramètres. Songeons, par exemple, au rôle de l'industrialisation ou à celui de la tradition culturelle, perçues tantôt comme frein, tantôt comme obstacle par rapport à l'accroissement du non moins problématique "bien-être" national, régional ou simplement individuel.

2.1 Etudes en développement et multidimensionalité des rapports sociaux

De telles imprécisions ou contradictions rendent, il va sans dire, difficile l'intégration des résultats de recherche accumulés, tout comme elles accentuent la visibilité des problèmes conceptuels rencontrés par les chercheurs lorsqu'ils abordent, la plupart du temps à partir d'un horizon disciplinaire spécifique, les difficiles questions du développement. Si le rattachement à une discipline de base apparaît compréhensible, compte tenu de la formation des chercheurs ou des conditions de la diffusion de leurs travaux à travers les réseaux établis des publications savantes, leurs préoccupations les incitent à devoir souvent considérer de nombreux aspects du développement historique. Cette quête les conduit parfois à rechercher hors de leur discipline, sinon leurs modèles conceptuels, du moins une grande partie de leur inspiration. Est-ce pour cette raison qu'on hésite parfois dans les communautés scientifiques auxquelles demeurent tant bien que mal rattachés les chercheurs, entre deux attitudes: faire des recherches sur le développement, un secteur particulier à l'intérieur de la discipline - tel par exemple la sociologie du développement comme secteur de spécialisation - ou considérer ces travaux sous l'angle de leur "interdisciplinarité" fondamentale, sans pour autant chercher à s'interroger autant qu'il le faudrait sur l'articulation présumée entre les disciplines qu'une telle interdisciplinarité sous-tendrait.

Mais perçues comme "secteur" disciplinaire spécifique ou encore nouveau domaine interdisciplinaire, les études

centrées sur le développement socio-historique n'apparaissent-elles pas, de toute manière, quelque peu "étrangères" aux préoccupations les plus courantes des chercheurs oeuvrant au sein d'une discipline institutionnalisée?

Serait-ce que l'aspect diachronique des réalités socio-historiques intéresse moins la plupart des chercheurs en sciences sociales que leur dimension synchronique, laquelle se laisserait plus volontiers saisir, voir même décrire? Y a-t-il un lien entre les genres d'orientations épistémologiques et théoriques des chercheurs en sciences sociales et leur niveau d'intérêt pour les problèmes du développement?

2.1.1 "Economie" et "culture"

Sans songer ici à traiter à fond cette question, il nous semble, à la lecture même d'un bon nombre de travaux sur le développement régional ou national, que ce sont les chercheurs à orientation marxiste et ceux adoptant une perspective évolutionniste plus ou moins proche de celle jadis énoncée par Spencer, qui semble s'intéresser le plus à ces thèmes. Contrairement aux chercheurs à orientation empiriste ou fonctionnaliste plutôt préoccupés par les phénomènes institutionnels - éducation famille, état -, les premiers s'interrogent quant à eux plus volontiers sur le rôle de l'industrialisation puis de la culture sur la transformation des espaces nationaux ou régionaux.

Mais "économie" et "culture" sont pensées à partir de schémas théoriques passablement différents; l'approche évolutionniste met l'emphase sur les rôles "positifs" de l'entreprise capitaliste et de l'industrialisation; elle insiste sur la nécessaire évolution des mentalités et la disparition des rattachements aux traditions culturelles anciennes, souvent rurales. Ici, c'est la mentalité moderne, urbaine, et l'entreprise ouverte aux technologies de pointe qui sont perçues comme les "moteurs" essentiels du développement. Et "meilleure" sera la société de demain, car on y produira et y consommera davantage de biens d'usages et de services.

L'approche marxiste souligne également l'importance de la production, de l'"économie". Mais elle fait des transformations des rapports de production et développement de la conscience de classe des producteurs, des conditions préalables à l'instauration d'un autre modèle de société, un modèle il va sans dire "meilleur" que l'ancien.

Sans ici discuter en profondeur des deux approches, on peut à tout le moins remarquer dans les deux cas, certaines caractéristiques de l'"économie" et des "mentalités" ou de la "conscience", sont censées faire la différence entre un état socio-historique moins souhaitable ou avantageux et un nouvel état qui le serait davantage.

Mais une société dite à "croissance continue" ou encore sans classes et basée sur la libre association des producteurs, dont les goûts et les besoins singuliers façonnent le devenir, est-elle envisageable "partout" sur la planète? Là où l'économie est encore axée sur l'extraction simple de matières premières transformées ailleurs, là où les mentalités restent peut-être fortement attachées à des traditions culturelles et religieuses séculaires? Est-elle même envisageable tout court? Les nations industrielles "avancées" ne sont-elles pas justement caractérisées par le degré d'organisation sans précédent de leur système politique et le haut niveau de vie de leur population?

2.1.2 Le modèle occidental: les interrogations sur ses conditions d'émergence et la nature des forces sur lesquelles il se fonde

Encensé ou critiqué, le modèle social occidental fascine et interpelle tout à la fois les chercheurs du monde entier soucieux d'en comprendre les modalités d'émergence, les possibilités de diffusion ou parfois d'extinction.

Quels sont les processus ou les conditions à partir desquelles le capitalisme européen du 16^{ième} siècle a peu à peu établi ses assises? Y a-t-il des possibilités pour que ces processus puissent se répéter de manière analogue dans les pays dits sous-développés ou en voie de développement? Quelles sont enfin les "forces" sur lesquelles l'Europe a pu compter pour opérer son "décollage" économi-

que, sa rupture d'avec l'ordre féodal et quels sont, à l'inverse, les facteurs qui retardent ou empêchent carrément certaines nations de se développer?

Aujourd'hui souvent considérées comme des "thèmes" particuliers nouveaux ou émergents ces questions étaient très présentes lorsqu'au dix-neuvième siècle dernier, émergèrent les sciences sociales contemporaines, la sociologie principalement.

L'expérience de la révolution française puis celle de la commune de Paris, mais également la guerre d'indépendance américaine, auront profondément marqué la réflexion des penseurs européens d'alors, réflexion en cela polarisée sur l'histoire longue et le rôle de divers facteurs censés contribuer à l'amélioration des conditions humaines d'existence. Aux premiers sociologues, comme à Marx du reste, on reprocherait plus tard ce qu'on appelle aujourd'hui leur "moralisme" et leur "tendance à attribuer un sens à l'histoire", un sens résolument orienté vers le "progrès", le mieux-être, l'émancipation humaine.

Or, on peut se demander si ceux qui jugent aussi sévèrement l'orientation prétendument trop prospectiviste en même temps que trop "optimiste" et normative des premiers sociologues, ont compris toute la portée théorique de ces dernières. Car leur "orientation morale", loin de refléter un esprit détaché des réalités objectives ou aveuglé par des schèmes religieux, était au contraire supportée par une conception entièrement nouvelle du devenir historique, lequel n'est plus perçu comme l'aboutissement d'un plan divin pré-établi, mais renvoie à l'action et aux échanges des êtres humains. Comprendre cette action et l'orienter, découvrir les mécanismes de la "machine" sociale et guider ensuite son fonctionnement là où l'on veut aller apparaissent des objectifs profondément liés, omniprésents dans les discours des premiers sociologues. C'est ainsi parce qu'on croit pouvoir comprendre l'histoire, qu'on pense être en mesure de la prédire et de l'orienter. Cette compréhension de l'histoire, les grands penseurs du 19ième siècle et du début du 20ième que furent Marx, Weber, Durkheim, Pareto, Sorokin et d'autres, tenteront de lui donner des assises théoriques satisfaisantes. La tâche, on s'en

doute, sera loin d'être aisée et l'on peut se demander ce qui subsiste aujourd'hui des intentions et des ambitions de ces fondateurs dans une grande partie des recherches en sciences sociales.

Derrière une augmentation sensible au cours du vingtième siècle des chercheurs et des moyens financiers et institutionnels, on notera une fragmentation croissante des objets de recherche comme la montée d'un scepticisme par rapport aux outils conceptuels dont disposent les sciences sociales pour comprendre la réalité et intervenir sur elle. De plus en plus à l'écoute d'événements sociaux qu'ils ont du mal à expliquer, les chercheurs en sciences sociales parviennent difficilement à concerter leurs efforts comme à consolider leurs acquis.

S'ils apparaissent, ainsi que nous le disions plus haut, tout autant fragmentés que les autres, les travaux des chercheurs et chercheuses préoccupés de développement national ou régional, sont pour ainsi dire contraints, sinon de résoudre, du moins de poser certaines questions relevant de l'étude diachronique de la réalité socio-historique, contraints de s'intéresser à la dimension temporelle comme spatiale de celle-ci, au changement. Et l'on ne se surprendra pas de noter qu'à l'instar des premiers sociologues européens, ces chercheurs s'interrogent sur les transformations économiques et culturelles dans leur rapport avec l'augmentation du "bien-être" de la "richesse", du "niveau de vie" individuel ou collectif. Car ici, encore et toujours, la dimension théorique et celle que l'on disait "morale" ou éthique, apparaissent sous l'angle de leur intrication profonde. Une intrication plus visible qu'ailleurs.

2.1.3 Faire augmenter le "bien-être" et diminuer la "contrainte": des préoccupations reliées, centrales pour plusieurs

Les sciences sociales et humaines du développement étudient les transformations économiques, culturelles et politiques dans leur rapport avec l'augmentation du "bien-être". mais très souvent aussi avec la diminution concomitante des "contraintes" s'exerçant sur les personnes ou

les groupes. Ainsi, les analyses concernant la productivité nationale ou régionale par exemple feront du même coup ressortir les liens supposés existant entre la hausse du produit national ou régional brut et moyennement la propriété autochtone des entreprises, l'accroissement de l'"autonomie" nationale. D'autres analyses suggéreront un lien entre productivité nationale et distribution des revenus: l'augmentation de la différenciation sociale pouvant ici être interprétée comme un indice de sortie d'un "égalitarisme de pauvreté" (enfin des classes et donc des surplus...). Un peu dans la même optique, certains chercheurs considéreront l'augmentation du pouvoir d'achat ou de la demande pour des biens ou des services récréatifs, comme des indices de l'accroissement du mieux-être collectif et individuel, et de manière générale de "participation" sociale plus grande. Même socialement différenciée, cette "participation" dont la demande de services récréatifs, éducatifs ou de santé peut-être un indice, est associée à une plus grande intégration sociale. Dans cette perspective une différenciation socio-économique plus poussée, une participation accrue à la demande de biens et de services réalisent une intégration sociale "meilleure" et concourent à l'établissement d'une "société plus autonome" ou plus "rationnelle", moins "dépendante", moins "dominée".

Le thème de l'autonomie nationale ou régionale, celui des facteurs de contraintes limitant ou empêchant celle-ci, reviennent très fréquemment. Tout comme l'évocation du lien suggéré entre autonomie et mieux-être, deux thèmes tout aussi centraux dans les recherches plutôt axées sur les transformations culturelles. En effet que l'on parle, comme on le fait ici, de l'importance de développer une "mentalité moderne" ou une "conscience de classe" davantage conforme à des intérêts objectifs, on suggère que les nouvelles caractéristiques culturelles acquises sous-tendent une augmentation de l'autonomie ou de l'identité et une diminution de la domination ou selon les cas de l'influence externe, influence la plupart du temps "mauvaisé".

Quelque soit la perspective théorique adoptée, le "développement" apparaît, dans la plupart des études qui se consacrent à sa compréhension, associé à la diminution,

dans le temps, de la contrainte et à l'augmentation de l'autonomie et d'un mieux-être. Un mieux-être tantôt individuel le plus souvent collectif, "national" ou "régional", mais quasi toujours situé dans l'espace, associé à des portions de matière spécifiques.

Quels "facteurs" au juste favorisent ou empêchent l'"émancipation humaine" - expression impliquant une double idée de libération de la contrainte et d'obtention d'une chose reconnue "bonne" et peut-être "manquante" - ? C'est là la question simple mais difficile, à laquelle sont, selon nous, confrontés les chercheurs dans ce "secteur de recherche que nous avons nommé ailleurs³ "le champ d'études en développement régional". La question est difficile, comme nous tenterons de le montrer plus loin, parce que difficile à élaborer sans devoir du même coup réfléchir simultanément à plusieurs types de questions peu ou rarement abordées ensembles. Difficile compte-tenu des caractéristiques des théories, peu nombreuses au demeurant, dont nous disposons actuellement pour penser le "développement". Difficile enfin parce qu'au-delà des problèmes de définition des "facteurs" en jeu ou des controverses sur leurs rôles respectifs par rapport au "développement", c'est l'idée même de développement qui apparaît extrêmement malaisée à saisir.

2.1.4 Le "développement" individuel et collectif: une idée difficile à saisir

Si depuis Darwin l'idée d'une génèse des espèces vivantes, depuis des formes plus simples vers des formes plus complexes et davantage capables d'intervenir sur la réalité environnante, apparaît assez largement acceptée, celle des "cultures" ou des "sociétés" semble moins facile à cerner. Alors que l'évolution des espèces se révèle cumulative et irréversible, celles des individus et des "ensembles" sociaux semblent déterminées par une série de causes échappant encore à l'entendement scientifique. Est-ce pour cette raison que le recours aux modèles métaphoriques et analogiques faisant par exemple de "la Société" un supra-organisme susceptible de franchir diverses "étapes" de croissance sont si fréquentes? L'individu et "la Société" évoluent-ils suivant des processus analogues et sont-ils

surtout des réalités analogues⁴? Quels seraient, pour un "ensemble" social - en admettant que tel soit le mode d'existence de la dimension sociale, ce qui nous semble loin d'être évident - quels seraient donc pour un "ensemble" social, les équivalents isomorphes des bases biologiques et psychiques chez un être humain individué? Dans quel sens entrevoir la "croissance" individuelle lorsque des dimensions non seulement physiques mais surtout psychiques et affectives semblent concernées? L'augmentation de la population, par exemple, peut-elle être assimilée à celle du nombre de cellules vivantes la sédentarisation des populations ou l'utilisation de techniques de plus en plus complexes, considérées sous l'angle d'une maturation culturelle? Le fait que depuis les premiers âges de l'humanité la population totale du globe n'ait, en dépit de fluctuations importantes, cessé de croître, tout comme ses outils et le résultat de son travail, en même temps que l'espace social s'urbanisait et se diversifiait tout en se hiérarchisant, signifie-t-il pour autant qu'il y ait eu "évolution"?

Les travaux destinés à éclairer ces questions sont confrontés à plusieurs types de problèmes, car l'idée d'"évolution", si elle évoque en filigrane celle d'"amélioration" ou de "libération", oblige de plus les chercheurs à s'interroger sur ce qui, dans un système donné, apparaît fixe ou mouvant, sur la prévisibilité ou la directionnalité des changements et la nature des "forces" intrinsèques ou externes, cumulatives ou fortuites, censées, plus ou moins "inévitablement" d'ailleurs, pousser le système au changement. La "nature" du système en cause doit, elle aussi donc être précisée, si l'on veut être en mesure de différencier les évolutions générales, des évolutions de systèmes imbriqués dans des systèmes plus vastes. Sur ce plan, l'évolution de l'humanité ou du système planétaire, si elle peut apparaître liée à celle du Cosmos, peut et doit sans doute l'être à partir des systèmes nationaux dont les évolutions spécifiques connaissent possiblement des rythmes différents. Quant aux systèmes particuliers que sont les êtres humains en tant qu'organismes totalement individués, leurs modalités d'"évolution" sur les plans psycho-sexuel et affectif surtout, sont loin d'être claires, tout comme les rapports entre la "matura-

tion" individuelle et le "développement" social régional, national ou planétaire. Pourtant les spécialistes des questions de développement ne peuvent apparemment se dispenser de prendre en considération l'activité symbolique orientée des êtres humains qui font l'histoire. Quelles que soient les orientations théoriques de ces derniers et le poids spécifique qu'ils accordent au "facteur culturel" comme tel sur l'évolution des "ensembles sociaux", ceux-ci ne peuvent éviter de considérer, d'une manière ou d'une autre, la question du sens et du psychisme inévitablement individuel "porteur" de sens. Que l'on parle d'"entrepreneurship" économique (souvent "beauceron"...), d'"aliénation" (des familles ouvrières montréalaises...) ou de "conscience" de classe (des petits-producteurs du bas-du-flleuve...), de "domination" politique (de la formation sociale québécoise...) ou de "bien-être" (pour tous les canadiens...): il y a toujours sous-jacentes à ces analyses une "certaine théorie de l'être humain bio-psycho-social, bref un certain nombre d'"à priori" plus ou moins systématisés et reconnus comme tels le concernant.

Si, aux yeux de l'opinion commune comme à ceux de plusieurs chercheurs en sciences humaines ou sociales, les caractéristiques psycho-culturelles, sinon le "caractère", des individus, expliquent en grande partie les réussites de telle ou telle nation ou région en matière de développement, la relation entre certains traits culturels et des caractéristiques "correspondantes" de l'économie ou des rapports sociaux, demeure en fait très obscure.

Certes, il y a la thèse développée par Max Weber dans L'éthique protestante et l'Esprit du capitalisme et tendant à démontrer le rôle "actif" d'une idéologie, en l'occurrence ici la "mentalité" protestante, ou de certains "états psychiques" dans l'histoire. Mais l'herméneutique weberienne est loin d'avoir été interrogée autant qu'il le fallait et d'avoir, directement surtout, orienté et soutenu la recherche sociologique contemporaine sur ces questions. Longtemps "suspectes" aux yeux de nombreux chercheurs marxistes tournés, à peu d'exception près, vers l'"économie" et sa "logique", ignorées des fonctionnaires pour qui Talcott Parsons avaient repris, en les intégrant supposément à sa théorie générale de l'action,

L'essentiel des propos de Weber, les interrogations de ce dernier sur l'individualité psycho-sociale dans son rapport à l'histoire globale, demeurèrent longtemps "lettres mortes". Or, quel que soit l'intérêt de la tentative de Talcott Parsons pour doter les sciences sociales et humaines d'un cadre théorique unifié, un cadre intégrant à la fois des réflexions sur la culture, l'individu et le système social, l'oeuvre moins formalisée mais plus élaborée de Weber, nous apparaît en cela plus essentielle. Celle-ci n'est pas, du reste, sans rappeler l'oeuvre tout aussi profonde et encore plus élaborée, de Sigmund Freud. Freud dont Talcott Parsons, dans son introduction au fameux Toward a general theory of action, dira également s'être inspiré. Plus directement sociologique que celle de Freud, la réflexion wébérienne accorde une large place aux considérations sur les conditions historiques spécifiques qui amèneront des "effets" particuliers, effets eux-mêmes à nouveau pris en charge par des êtres humains à travers leur réalité psychique, affective et émotionnelle à la fois singulière et universelle. Ici, par exemple, le problème crucial de l'autorité n'est pas comme chez Parsons presque entièrement réduit à l'existence d'un système politico-institutionnel garantissant l'allocation des "rôles" sociaux, le respect des normes ou l'administration des "sanctions", mais renvoie au sens des rapports que les êtres humains entretiennent entre eux, au sens de l'action humaine toujours "psychique", en même temps qu'historiquement et socialement orientée.

L'oeuvre de Weber sans complètement élucider la question du rapport entre "culture" et "économie", développement individuel et histoire globale, nous rappelle que la compréhension de la "logique" de la vie sociale ou de son "évolution" apparaît inextricablement liée à celle des rapports sociaux et que ces derniers sont des rapports de "sens". Ce faisant elle nous incite à rejeter toute réflexion sur le développement socio-historique qui prétendrait se passer d'une théorie des processus symboliques.

Si les "problèmes" d'élucidation théorique, qui sont typiquement ceux des chercheurs du champ d'études en développement régional, ne sont pas, par Weber, "résolus",

grâce à ce dernier à tout le moins progressons-nous vers la délimitation de ce que nous ne pouvons ignorer quant il s'agit de comprendre l'histoire humaine.

Si une théorie de développement historique dont les sciences sociales fragmentées ont le plus urgent besoin, ne peut pas se passer d'une théorie des processus symboliques, comme tendent selon nous à le démontrer les préoccupations multidimensionnelles des chercheurs en développement régional et comme nous incite à le penser l'un des fondateurs de la sociologie, de quelle discipline ou champ d'études doit-on attendre les clarifications nécessaires?

Quelle discipline fait au juste de la dimension symbolique des rapports sociaux, son "objet" central? La sociologie? La linguistique? La psychologie dont relèverait l'étude des phénomènes psychiques en général?

A vrai dire, aucune.

2.2 La quête d'une théorie de la "culture" et des "idéologies"

Si les recherches sur la diachronie - celles "en" sciences sociales, comme celles "en" développement régional - ne peuvent pas se passer d'une théorie plus explicite concernant les processus symboliques et par conséquent l'être bio-psycho-social, les disciplines telles la sociologie, l'économie, la géographie n'ont jusqu'ici accordé qu'une attention limitée aux questions "culturelles". Dès lors les chercheurs préoccupés par la dimension symbolique des rapports sociaux doivent-ils "attendre" que les psychologues par exemple ou autres spécialistes de l'esprit soient parvenus à élaborer une théorie du fonctionnement psychique pour ensuite eux-mêmes s'intéresser aux rapports entre ce dernier et l'histoire globale?

En fait, plutôt que de songer à reporter à plus tard toute recherche sur les rapports sociaux-symboliques, leurs multiples dimensions et leur évolution, nous pensons que c'est vers des ensembles théoriques suffisamment élaborés et bien articulés qu'il faut se tourner pour affronter de tels problèmes.

Peu nombreux en sciences humaines et sociales, ces ensembles théoriques se présentent la plupart du temps comme interrogation totale sur le rapport social, dans ses dimensions les plus variées. Généralement élaborés par un seul penseur principal, assisté ou non de quelques disciples, ces ensembles sont constitués d'un certain nombre de concepts dont les liens ont, avec le temps, été spécifiés.

Parmi les grandes "oeuvres", celles de Marx et de Freud, à cause précisément de leur envergure et de leur degré d'élaboration, occupent chacune une place privilégiée, centrale. Toutes les deux se présentent comme interrogation totale sur le rapport entre l'espèce humaine et le milieu matériel et social. Toutes deux tentent de clarifier l'énigmatique question du "développement", en construisant des catégories appropriées. L'une et l'autre accordent une certaine place aux phénomènes de pouvoir et d'autorité extérieurs aux consciences individuelles, comme aux mécanismes psycho-symboliques sur lesquels s'appuie en partie l'action sociale.

Certes Marx, à l'inverse de Freud, s'intéresse davantage à l'"économie" qu'à la "culture", mais une certaine conception de la nature humaine demeure présente dans toute son oeuvre, à fortiori dans ses écrits concernant l'avènement d'une société sans classe, sans Etat autoritaire, une société non plus dominée par le "fétichisme de la marchandise", mais façonnée par chacun selon ses aptitudes et ses besoins. Freud, dans ses écrits consacrés au Malaise dans la civilisation (1930), se montre quant à lui assez pessimiste à propos de l'avenir collectif de l'espèce humaine. La montrée du nazisme en Europe durant les années vingt où il réfléchissait à ces questions, ainsi que le progrès du cancer qui en 1938 devait l'emporter, sont-ils ici en cause ou bien s'agit-il de propos dictés par le système théorique lui-même? L'être humain est-il au moins autant attiré par la libre expression de son "instinct de mort" qu'il ne l'est par son "instinct" de plaisir? Une civilisation "non-répressive" serait-elle dès lors inexorablement condamnée à disparaître? Freud semble le suggérer.

Est-ce cette profonde différence dans les écrits prospectifs de Marx et Freud concernant cet avenir de l'humanité auquel ils ont tous les deux réfléchi, qui peut, en partie expliquer pourquoi ces deux penseurs ont donné naissance à des écoles de pensée si longtemps séparées?

Les développements distincts du mouvement psychanalytique et du marxisme européens témoignaient-ils d'une incompatibilité véritable entre les deux ensembles théoriques élaborés par Marx et Freud?

La sociologie ayant fait siennes plusieurs propositions essentielles de Marx concernant notamment la production économique et les classes sociales peut-elle en dépit de ce fait trouver dans l'oeuvre de Freud, certains éléments de cette théorie manquante des processus symboliques dont elle ne peut se passer pour analyser le changement? Nous le croyons.

Mais avant d'exposer nos vues sur cette question, nous ne jugeons pas sans intérêts de rappeler certains efforts pour sinon résoudre à tout le moins poser le problème de la dissociation entre les oeuvres freudienne et marxienne.

2.2.1 L'"articulation" de la psychanalyse et du marxisme: la préoccupation, hier, de quelques-uns, une thématique aujourd'hui significative pour toutes les sciences humaines

Dès les années vingt, plusieurs auteurs se sont penchés sur les rapports de la psychanalyse au matérialisme historique, même si cette question n'apparaîtra vraiment "centrale" pour les sciences humaines et sociales, qu'au milieu des années soixante, grâce à l'oeuvre retentissante du philosophe Herbert Marcuse. Ainsi, en 1929, dans "Matérialisme dialectique et psychanalyse", Wilhelm Reich prône non pas l'application de la méthode psychanalytique aux questions sociologiques et politiques car celle-ci aboutirait selon lui à une sociologie métaphysique et psychologisante, mais l'application de matérialisme dialectique à la psychanalyse, celle-ci pouvant conduire à l'édification d'une psychologie sociale marxiste. Préoccupé, écrit-il, de

défendre la psychanalyse contre les attaques fréquentes des théoriciens marxistes, Reich dira leurs critiques fondées sur deux points. D'abord, sitôt qu'appliquée à la compréhension des questions sociales, la psychanalyse deviendrait moralisante, chercherait à améliorer l'existence collective en préconisant une réglementation visant le contrôle, voire la suppression, de la vie pulsionnelle. Deuxièmement, n'étant pas un système philosophique et n'étant pas en mesure d'en engendrer un, la psychanalyse n'était selon Reich, ni en mesure de remplacer, ni en mesure de compléter les conceptions historiques de Marx. Son véritable et seul objet devait être la vie psychique individuelle par opposition à celle des masses ou à la conscience "de classe", phénomènes lui étant selon Reich, "à peine accessibles".

Aux yeux de Reich, la psychanalyse ne peut se substituer ni à l'ensemble théorique marxiste, ni à la sociologie, non plus du reste que tirer d'elle-même une théorie sociologique. A titre de "science auxiliaire" dira-t-il, elle serait en mesure d'identifier "certains motifs" incitant des individus à adopter tels ou tels comportements sociaux, à accepter telle ou telle idéologie politique. Récusant plusieurs affirmations de marxistes voulant que la psychanalyse soit une science "idéaliste", Reich verra au contraire en elle un grand progrès "dans le sens matérialiste" par rapport à la psychologie qui l'avait précédée. Cet avis était cependant loin d'être partagé par les milieux européens. Ceux-ci, s'inspirant des travaux des philosophes matérialistes français du 18^{ième} siècle, avaient plutôt tendance à ne s'intéresser qu'aux aspects exclusivement physiques et biologiques des processus mentaux. Or, pour Reich, l'activité psychique mise en lumière par Freud, loin d'être une donnée "métaphysique", sans rapport avec la base organique, se développait au contraire - comme "fonction seconde" - à partir de l'organique et demeurait liée à son existence. L'"esprit" venait donc en second, après la matière organique, la nature. Selon Reich l'ensemble théorique freudien dont la théorie des pulsions constituait, d'après lui toujours l'ossature principale, pouvait à titre de science auxiliaire, contribuer à l'édification d'une théorie matérialiste de l'histoire. Dans cet ensemble, les notions d'"inconscient", puis celle de "refoulement" sont d'une importance capitale selon lui

pour comprendre comment l'idéologie qui est de nature sociale ou collective, peut "agir" sur un individu, cela à travers la famille, cette "cellule idéologique de la société" et bien avant l'entrée de celui-ci dans le procès de production. Car dès l'enfance la situation oedipienne "imputable à la structure particulière de la famille" et "déterminée par la "société" viendrait marquer le psychisme de l'enfant de manière "irréversible". La "manière" dont l'oedipe serait vécu déterminerait l'intensité du refoulement sexuel, lequel serait suivant Reich, l'un des piliers de nombreuses idéologies conservatrices.

Rejetées par les sociétés de psychanalyse européennes qui jugèrent sévèrement sa tentative d'articulation de la psychanalyse au marxisme, de la même manière du reste que le firent les marxistes, les réflexions de Reich ne sortiraient de l'oubli profond où elles sombrèrent plusieurs décennies durant, qu'au milieu des années soixante où, dans l'irruption des mouvements sociaux des pays industriels avancés, celles, apparentées, d'Herbert Marcuse connaîtraient une large diffusion.

L'effort de Marcuse pour penser le "progrès" social à partir des mécanismes psycho-sexuels individuels a en effet contribué à relancer le débat concernant les facteurs ou les "forces" essentielles à l'instauration d'une "société meilleure". C'est donc grâce en partie à Marcuse, que les travaux de Reich, mais surtout de Freud, allaient être davantage connus. Non que Marcuse dise partager les réflexions, surtout tardives de Freud sur l'avenir d'une humanité "menacée", selon ce dernier, par l'expression des forces instinctuelles. Fortement inspiré par des analyses marxistes de l'Etat, Marcuse insiste au contraire sur le rôle éminemment "positif" de l'expression d'une opposition à un ordre social maintenu par la violence et la répression.

Plus proche de Reich - dont il ne reprendra pas explicitement les propos -, que de Freud auquel néanmoins il emprunte plusieurs concepts, Marcuse influença plusieurs marxistes français lesquels, à partir des années soixante-dix surtout, se préoccupèrent davantage de la question des

"idéologies". Inspiré tant par Freud et Marx que par Marcuse, Laing et Althusser, un courant d'anti-psychiatrie dont les psychiatres Deleuze et Guattarie furent les porteparoles principaux, remit à l'ordre du jour, en Europe, la réflexion sur les processus psycho-sexuels individuels dans leurs rapports à l'histoire globale. Les ouvrages du psychanalyste Jacques Lacan, de l'historien Michel Foucault ou des sémiologues Roland Barthes et Julien Greïmas, tous quatre également lus en Amérique, allaient constituer autant de contributions significatives à l'étude d'une genèse culturelle dont la compréhension nous échappe cependant toujours.

Car en dépit des efforts intellectuels de ces quinze ou vingt dernières années, en Europe, en Amérique et ailleurs, pour mieux comprendre l'humain et son devenir, les sciences humaines sont plus que jamais "en crise", en quête d'explications causales à la fois intégratrices et non réductionnistes en même temps que suffisamment élaborées pour tenir compte des aspects tant "économique" que "culturels", "linguistiques", "politiques" et "spatiaux" des réalités socio-historiques.

Inquiets quant à leurs possibilités de connaître les lois qui nous gouvernent, angoissés devant la puissance atomique, le péril écologique, l'apparition de nouvelles expériences concentrationnaires, de plus en plus de savants se montrent réfractaires à l'idée de "progrès" évoquée de diverses façons par Marx, Marcuse et la plupart du temps présente dans les travaux concernant le "développement" national ou régional.

Freud avait-il raison de se montrer pessimiste quant à l'avenir de la civilisation? Faut-il renoncer à vouloir concilier la quête individuelle de plaisir avec les exigences d'un "système" social nécessitant la domination permanente des "pulsions" agressives peut-être omniprésentes chez chacun?

Jusqu'à quel point la théorie psychanalytique elle-même nous conduit-elle inévitablement à endosser les conclusions désenchantées de Freud sur le développement

historique? Peut-on songer à avoir recours à certaines découvertes de la psychanalyse, sans aboutir à des interprétations analogues à celle de Freud concernant l'avenir de la civilisation humaine?

Comme "science auxiliaire" au sens où l'entendait Reich, comme modèle heuristique général ou autrement, la psychanalyse a-t-elle, aujourd'hui, - des choses à dire" que les chercheurs s'ils sont préoccupés par la question du développement socio-historique - et également par celle indissociable concernant les processus psycho-symboliques -, devraient entendre?

2.2.2 La psychanalyse et la question des structures psychiques individuelles: le rôle théorique essentiel des réflexions de Freud sur le complexe d'Oedipe

Même s'il ne nous place pas directement en situation de pouvoir comprendre tant les modulations de l'activité psychique dans la vie sociale que les rapports complexes entre les conditions matérielles ou "l'état des forces productives", et les caractéristiques des productions symboliques, Freud, en attirant notre attention sur ce qu'il nomme l'"inconscient", nous invite à nous pencher davantage et de manière neuve sur la subjectivité humaine.

A partir des écrits freudiens tardifs sur le complexe d'Oedipe surtout, nous croyons qu'il s'avère possible d'entrevoir plusieurs aspects de l'organisation et du fonctionnement psychique, aspects dont la compréhension se révèle à notre avis, indispensable à l'élaboration d'une réflexion encore à venir sur les conduites collectives et le changement social. Un changement qui serait loin d'être sans rapports avec l'expression des "passions" ou de la sexualité humaine suivant l'acceptation que nous conférons à ces termes et qui sera présentée plus loin.

Telle est du moins notre "conviction" au terme de la démarche que nous avons menée, car il ne nous suffisait pas de constater le problème de la théorie "manquante" de l'individualité psycho-sociale et son effet sur les

études en développement, encore fallait-il pour le mieux comprendre, ce problème, tenter, avec une conscience aigüe de nos limites, de le "résoudre".

Une grande partie de cette démarche consista à interroger plusieurs articles de Freud concernant d'abord la question de l'amour objectal incestueux, puis deuxièmement le rôle joué par la menace ou la peur oedipienne et enfin troisièmement celui du refoulement de l'attraction libidinale envers une figure familiale dans la mise en place de l'organisation psychique individuelle.

Comme nous avons pu le découvrir, suite à une analyse poussée de ces textes relatifs à l'oedipe - et donc polarisé sur un thème principal vers lequel les efforts logiques, argumentatifs et cognitifs de Freud étaient dirigés - les réflexions de Freud sur cette question, soulèvent autant de questions qu'elles n'en résolvent.

Néanmoins, l'intérêt constant de ce dernier pour les passions humaines comme les "tiers interditeurs", les attractions et les répulsions, le plaisir et la contrainte, fait de son oeuvre, considérablement plus élaborée que les autres, une irremplaçable contribution au savoir concernant l'activité humaine symbolique. Celle-ci nous paraît en mesure de participer à la levée de l'impasse d'une "psychologie historique" trop centrée sur les choix conscients, les mobiles avoués des "acteurs", alors qu'une science humaine des profondeurs, comme celle qui nous semble nécessaire de développer, et qui déjà peut-être se profile, suggère au contraire l'aspect polymorphe, contradictoire, désordonné et aventurier des conduites sociales. Des conduites qui selon nous ne se laissent pas réduire à une unité abstraite, mais participent néanmoins d'une "organicité" aussi surprenante qu'efficace. Efficace car, quoi qu'on en dise, la "Société" "tient" et, en dépit des "crises", dure, même si cette organicité s'explique selon nous beaucoup mieux à partir des mécanismes passionnels qui relient les individus, que via la métaphore du "corps" social, un corps doté d'une "volonté" ou d'une intentionnalité propre.

2.2.3 Une analyse des articles tardifs de Freud concernant le complexe d'Oedipe

Nous retrouvons dans les divers écrits de Freud, non pas une position définitive sur la nature et l'évolution du "complexe" d'Oedipe - complexe ou ensemble de représentations oedipiennes -, mais quantité de remarques et de réflexions sur cette question. Nulle part donc de théorie achevée concernant la situation oedipienne telle qu'elle pourrait se présenter pour la fille ou le garçon, mais diverses propositions théoriques ou observations analytiques sur le sujet. Les écrits de Freud sont en fait truffés de références à l'Oedipe comme au complexe de castration ou au refoulement qui y sont liés. Directement ou indirectement, cette question demeure au centre de son oeuvre, et par conséquent de la psychanalyse. L'Oedipe, suggère Freud, laisse un "héritage archaïque, une empreinte psychique indélébile comme inextricablement liée à l'organisation psychique de chaque individu; le complexe d'Oedipe est en outre "le noyau propre" de toutes les névroses. De quelle nature est au juste cet héritage oedipien, et celui-ci est-il véritablement présent chez les personnes "saines" aussi bien que chez les névrosées? Quels rapports peut-on entrevoir entre cet héritage oedipien et le développement "normal" ou pathologique de l'individualité psycho-sociale?

Quels sont les principaux thèmes développés par Freud en relation avec la question du complexe d'Oedipe? Trois essentiellement. Celui de l'"amour objectal incestueux" de l'enfant d'abord. Puis le second thème du "refoulement", ces tendances incestueuses n'étant peu à peu plus assumées par la partie "consciente" du psychisme. Le troisième thème enfin, celui de la "menace de castration", menace de laquelle Freud dira que c'est vraiment elle "qui provoque la disparition du complexe oedipien".

Désirs incestueux, menace et refoulement: plus que trois thèmes fondamentaux pour la psychanalyse, une séquence supposée fondatrice de l'organisation psychique individuelle, cela par son théoricien essentiel. Voyons donc ce que raconte Freud à propos de chacun de ces thèmes constituant la trame du drame oedipien.

2.2.3.1 L'amour objectal incestueux; écrits freudiens

La petite fille tient à être pour son père la préférée; or elle est un jour par lui, durement châtiée. Le petit garçon considère sa mère comme son bien mais constate qu'elle reporte son amour et sa sollicitude sur un nouveau venu...

(Le déclin du complexe d'Oedipe, p. 334).

Dans ce texte de 1924 consacré spécifiquement au déclin du complexe d'Oedipe, Freud attribue cet étiolement à la déception amoureuse du garçon ou de la fille, chacun à leur manière se considérant trahis par le parent aimé. Sous quel angle toutefois entrevoir cet amour incestueux du garçon pour sa mère et celui de la fille pour son père, tout à fait au centre de la "déception" accompagnant le déclin du complexe? La fille "tient à être pour son père la préférée", précise Freud, mais quel sens attribuer à ce souhait d'être aimé par le père? Les souhaits oedipiens de la fille seraient-ils essentiellement passifs, "être aimé" devenant le souhait fondamental? La fille souhaite-t-elle que son père la choisisse, parce qu'elle l'aurait préalablement activement choisi, elle? En tout état de cause, la position de Freud sur cette question demeure imprécise, tout comme du reste la nature du choix objectal incestueux du garçon, lequel, écrit Freud, "considère sa mère comme son bien", mais constate qu'elle aime d'autres personnes que lui. Le petit garçon aime-t-il sa mère comme objet aimé ou souhaite-t-il d'abord et surtout que celle-ci l'aime et n'aime que lui? Le souhait oedipien consiste-t-il en un désir objectal actif du parent ou au contraire en un désir passif d'être exclusivement aimé de lui? Cela, en admettant que cette distinction entre le désir aimant et le désir d'être aimé soit pertinente. Or justement, cette distinction entre choix objectaux actifs et passifs apparaît significative pour Freud tel qu'on peut le constater à la lecture d'analyses portant sur le choix amoureux ou "objectal" en général. Ainsi, dans "Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine", il décrit ainsi le comportement amoureux de sa patiente "Elle prenait nettement le type masculin de comportement vis-à-vis de l'objet aimé. C'est à dire l'humilité et la magnifique surestimation sexuelle de l'homme amoureux,

renonçant comme lui à toute satisfaction narcissique et préférant aimer qu'être aimé" (p. 137). Qu'importe ici aux yeux de sa patiente le fait de n'être pas aimée, suggère ici Freud, car même si le fait d'être aimé "narcissisant", celle-ci "préfère" aimer, apparaît en tout cas entièrement emportée par la force de ce qui semble être son propre amour objectal. Freud décrit du reste en ces termes le côté foudroyant de l'amour objectal de type selon lui "non-narcissique" que nous dirons ici quant à nous de type actif:

Il est visible que chez cette jeune fille, cet unique intérêt a dévoré tous les autres. Elle ne se soucie plus de continuer à s'instruire, n'accorde plus aucune valeur à la vie de société, ni aux plaisirs habituels des jeunes filles (...) (ses parents) se rendent compte que ce penchant actuel pour une femme n'est que la continuation plus intense de ce qui s'était manifesté précédemment pour d'autres personnes de son sexe.

(Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine, p. 131).

Laissons pour l'instant de côté le fait que Freud considère l'amour objectal actif comme à la fois d'essence masculine et typique aux hommes, pour mieux saisir à travers ce dernier extrait cité plus haut et quelques autres, la nature de cet amour objectal actif auquel pourrait selon lui s'apparenter cet amour objectal incestueux du garçon si capital pour lui dans la situation oedipienne.

C'est comme "intérêt unique", "penchant" dévorant envers une autre personne, que se présente l'amour objectal "actif" décrit par Freud. D'après ce qu'il nous suggère, cet amour est actif dans le sens d'une extroversion psychique dirigée vers une autre personne et primant sur l'intérêt narcissique. Il n'est toutefois pas facile de comprendre la distinction évoquée entre "l'intérêt narcissique" de l'individu et celui dirigé vers l'objet d'amour. Après tout, la passion pour l'objet n'émane-t-elle pas de l'individu lui-même, lequel, à moins de le concevoir

"saisi" par la passion, en est bien plutôt "porteur",... N'en va-t-il pas justement de "l'intérêt" de l'individu de diriger activement son attention vers tel ou tel objet de passion plutôt que tel autre, et l'amour objectal n'est-il pas toujours en partie "narcissique" dans le sens de lié à ce que nous nommerons pour l'instant les "intérêts narcissiques" individuels?

Cette question de la nature deux types d'amour, l'actif tourné vers l'Autre (un "vouloir aimer") et narcissique lié à la satisfaction individuelle (un "vouloir être aimé"), est importante parce que c'est à ces formes d'amour que ressemblerait l'amour incestueux de la fille pour son père et celui du garçon pour sa mère, tel que présenté dans l'extrait présenté plus haut: "la petite fille tient à être pour son père la préférée (...) Le garçon considère sa mère comme son bien (...)". Si l'amour objectal du garçon est nettement présenté par Freud comme étant plus actif que celui de la fille, ce dernier ne cherche-t-il pas - tout comme la fille - à être l'objet d'amour exclusif de la mère, à être aimé de celle-ci? La fille, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, ne désire-t-elle pas être aimé de son père parce qu'elle aussi le considère activement "comme son bien" son objet d'amour?

Y a-t-il un sens à vouloir distinguer, ainsi que le suggère Freud dans son analyse du cas d'homosexualité féminine cité plus haut, l'amour objectal narcissique de l'amour objectal non narcissique? Outre d'être utile à Freud pour parler de la différence qu'il postule à priori entre les hommes (plutôt "actifs") et les femmes (plutôt "narcissiques"), cette distinction entre un type d'amour dirigé vers l'Autre et celui que l'individu, sous forme de "recherche de satisfactions narcissiques", se porterait à lui-même, nous paraît révélatrice des problèmes de Freud à conceptualiser ces intérêts individuels actifs ou passifs, dont il reconnaît cependant l'importance tout durant la période oedipienne que durant le cours subséquent de la vie humaine.

Mais qu'elle ait été utilisée pour rapidement rendre compte d'une "différence" des sexes prise pour acquise au point de départ, ou qu'elle demeure trop peu théorisée à

notre goût, cette distinction de Freud entre l'amour passionnel et la satisfaction individuelle (quelles que soient pour l'instant les "réalités" ou les dimensions de la vie psychique auxquelles ces expressions renvoient), n'était pas sans rapport avec cet autre thème fondamental de toute son oeuvre: "le principe de plaisir" auquel étaient selon lui "soumis" les processus psychiques.

Ce lien sur lequel Freud s'attarde entre "amour" ou choix objectaux (passionnels comme narcissiques) et "plaisir", est particulièrement mis en évidence dans son analyse de la période oedipienne. Ici le choix objectal incestueux est "dominé" par le principe de plaisir, comme le sont les processus psychiques en général. "Les processus psychiques, écrit-il dans "Le problème économique du masochisme", sont dominés par le principe de plaisir qui leur assignent pour but essentiel de rechercher le plaisir et d'éviter le déplaisir" (p. 276).

Nous ne nous attarderons pas pour l'instant - nous y reviendrons plus loin - sur la manière très approximative dont est formulée l'expression "principe de plaisir" ni sur la séparation théorique comme pratique suggérée par Freud entre "le principe de plaisir" et la vie psychique par "lui", "dominée". Soulignons cependant l'existence d'un autre problème soulevé par la manière dont Freud, dans ses écrits sur l'Oedipe, traite de la nature comme des caractéristiques de l'amour objectal dans sa variante "incestueuse".

En mettant de côté les difficultés conceptuelles évoquées plus haut, on peut suivre le raisonnement de Freud suivant lequel l'amour objectal "incestueux" se présente, durant la période oedipienne, comme une quête du parent de sexe opposé perçu comme "objet" de plaisir. Or si l'on comprend comment la mère a pu, en général, devenir le "bon objet" de l'enfant qu'elle a nourri et satisfait depuis les premiers jours de son existence, l'amour objectal de la fille pour son père, beaucoup plus difficile ici à comprendre, nous renvoie à nouveau directement à la trop faible élaboration de cette idée centrale d'amour ou d'intérêt objectal, "dominé par" l'instinct de plaisir.

Amour ou "intérêt" se formant comment et quand au juste pour un individu donné? "intérêt" se déplaçant surtout de quelle manière d'un objet d'amour à un autre? Puisque cette question ici est loin d'être négligeable; suivant quel cheminement le désir de la fillette, plus problématique ici que celui du garçon, fut-il progressivement conduit à s'attacher à la personne du père? Doit-on penser que la fillette n'a à aucun moment de sa vie été attachée à sa mère, pourtant à n'en pas douter, dispensatrice de satisfactions?

Reconnaissant ces imprécisions quant au "cheminement" du désir, et admettant que ses données sont, en ce qui concerne la fille, incomplètes et obscures, Freud, lorsqu'il aborde la question de l'origine du désir objectal incestueux, n'écarte pas l'explication phylogénétique. Ainsi, le complexe d'Oedipe, "tout en étant vécu individuellement par la plupart des hommes est cependant un phénomène établi prédéterminé par l'hérédité" (Le déclin du complexe d'Oedipe, p. 394). Freud pense ici à l'hérédité biologique et non culturelle. Ainsi pour lui, non seulement le désir objectal repose sur des bases biologiques mais ces bases "déterminent" certains choix d'objets du désir, le choix incestueux du parent de sexe opposé en particulier. Pour Freud, cet amour oedipien reposerait possiblement sur des schèmes phylogénétiquement transmis, transcendant le vécu individuel de l'enfant, guidant automatiquement celui-ci vers le "bon" objet, puis l'en détournant au moment du "refoulement" du complexe, sauvegardant par ce mécanisme, la prohibition de l'inceste. Ce qu'il est important de remarquer ici c'est que Freud se sert de l'hypothèse phylogénétique pour rendre compte autant des raisons du choix d'objet - ici incestueux - que de celles du changement d'objet ou du déplacement du désir. On ne peut que développer cette impression que selon lui, "la nature" pousse l'enfant "normal" à désirer son parent, puis l'en écarte "afin de préserver l'espèce".

Non seulement le désir incestueux et son refoulement apparaissent-ils chez Freud soumis au déterminisme de l'hérédité biologique, mais c'est toute sa conception de la sexualité qui demeure guidée par des considérations biologiques tant sur l'espèce que les caractéristiques

morphologiques individuelles. Sa conception de l'"instinct sexuel" humain Freud l'élabore à partir du modèle masculin, tout comme sa conception de l'Oedipe reste fondée sur ses analyses de l'Oedipe du garçon. Or sa conception de l'"instinct" sexuel de l'homme paraît justement guidée par des considérations sur les différences anatomiques entre les appareils génitaux mâles et femelles. Ainsi, on ne se surprendra pas que concernant les tendances agressives (ou "sadiques"), Freud écrive dans "Le déclin du complexe", que ces dernières ont "dans l'instinct sexuel de la femme, une force bien moindre, ce qui est vraisemblablement en rapport avec le rabougrissement du pénis" (p. 399). Moins agressives parce que dépourvues de pénis, les femmes ou les fillettes sont-elles moins "chargées énergétiquement", moins désirantes, moins sexuelles que les hommes ou les garçons? La "pulsion" d'amour incestueuse n'est-elle pas justement en tant que "charge énergétique", héréditairement comme biologiquement fixée?

Ces propos quantitatifs sur l'amour objectal, que Freud élaborera à la suite d'échanges avec des patientes certes, mais à partir de considérations sur le dimorphisme sexuel humain, présentent une grande cohérence avec son hypothèse à laquelle nous avons fait allusion plus haut, d'une prédominance du choix d'objet dit "narcissique" - et non "actif" - chez la femme. Plus "sadique" ou agressif qu'elle, et pour des raisons encore essentiellement biologiques, plus sexuel, plus désirant qu'elle, l'homme et le petit garçon avant lui, préféreraient aimer qu'être aimé. Telle semble bien être l'explication générale suggérée par Freud, cela même si plusieurs questions relatives à la situation oedipienne et à l'amour objectal incestueux de la fille surtout demeurent, de l'"aveu" même de Freud, obscures. Nous reviendrons plus loin sur le sens possible de cet "aveu", mais auparavant, il nous faut poursuivre notre analyse des réflexions selon nous capitales de Freud sur la situation oedipienne.

Cette situation implique avons nous vu pour Freud, l'existence d'un choix objectal incestueux. Mais ce qui confère à la situation oedipienne son importance dans

l'élaboration des structures psychiques individuelles, c'est que cet amour oedipien est justement appelé à "disparaître". Or si, comme on l'a vu, Freud n'écarte pas l'hypothèse phylogénétique pour - d'un point de vue interne à l'individu - expliquer cette disparition, la menace de castration joue selon lui, comme nous le verrons maintenant, un rôle externe capital dans la liquidation du désir.

2.2.3.2 La menace: écrits freudiens

Laissons, dans cet extrait du "Déclin du complexe", Freud raconter sous forme synthétique, ce qui, d'après lui, se passe au cours de la période oedipienne:

Le développement sexuel de l'enfant progresse jusqu'à la phase de primauté génitale, mais l'organe génital en jeu est l'organe viril ou plus exactement le pénis. L'organe féminin reste inconnu (...) L'enfant (mâle) trahit par des attouchements manuels, l'intérêt qu'il porte à l'organe génital, mais il ne tarde pas à s'apercevoir que de pareilles pratiques sont interdites par les grandes personnes. Plus ou moins nettement, plus ou moins brutalement, on le menace de couper cet organe si précieux à ses yeux. En général ce sont des femmes qui le menacent ainsi et souvent pour donner plus de poids à leurs paroles elles en réfèrent au père ou bien au médecin qui devra d'après elles être l'exécuteur du châtiment. (p. 395).

Comment cette menace proférée le plus souvent, précise-t-il, par des femmes, parvient-elle à provoquer chez le garçon puisque c'est de ce dernier que Freud parle, la disparition du désir oedipien? "Si la satisfaction amoureuse sur le mode oedipien doit aboutir à la perte du "pénis", poursuit Freud, "il se produit nécessairement un conflit entre l'intérêt narcissique qui s'attache à cette partie du corps et l'investissement libidinal de l'objet parental" (p. 396). Or normalement, dira Freud, l'enfant optera narcissiquement pour la solution consistant à préserver son pénis de la menace de castration. Il renoncera alors au désir oedipien.

Du conflit, chez le garçon, entre l'intérêt ou l'amour de type narcissique porté au pénis et la passion amoureuse fixée à la mère, le premier d'entre ces deux choix devrait "normalement" sortir victorieux.

Pourquoi? Freud privilégie, on l'a vu, une hypothèse phylogénétique interne - ou individuelle mais en même temps trans-individuelle ou dérivant de la génèse biologique spécifique d'une espèce humaine pourvue de "schèmes" appropriés incitant au "bon" choix - mais également une hypothèse externe faisant reposer sur la menace de castration, la disparition du désir. Toutefois, en tentant de clarifier la seconde hypothèse externe, il se voit devant la nécessité d'élaborer davantage à propos des "raisons" incitant l'individu à renoncer à l'objet incestueux. Freud fait alors reposer ce qu'il entrevoit comme une baisse de l'intérêt oedipien - baisse qui rend possible le choix de la sauvegarde du pénis - sur l'impossibilité de satisfaction et de "réalisation" du choix objectal incestueux. Absence de satisfaction et déclin du choix objectal incestueux sont donc pour Freud intimement liés. Mais à quel type de "satisfaction" Freud fait-il allusion? A la satisfaction génitale exclusivement? Apparemment oui, Freud laissant supposer que la mère, après avoir satisfait les besoins oraux puis anaux de son garçon ne pourrait par la suite le satisfaire sur le plan génital. Cette impossibilité favoriserait la disparition du désir oedipien. Freud insiste d'ailleurs fortement sur le rôle des femmes (ou de la mère) qui, par des gestes ou des paroles, chercheraient à freiner l'intérêt des enfants mâles pour leur pénis. Celles-ci désigneraient des hommes comme exécuteurs éventuels, à leurs places, des châtiments promis. Mais même en n'évoquant que les noms du père ou du médecin, les femmes participeraient activement à la liquidation du complexe. Beaucoup plus directement que le personnage masculin, soit-dit en passant, dont les femmes se contenteraient de suggérer la puissance. Donc au-delà de cette menace de castration proprement dite, à laquelle du reste "le garçonnet commence par rester incrédule" (Le déclin, p. 396), c'est l'attitude anti-génitale des femmes et leur évocation de la puissance masculine ou paternelle qui, accompagnant la frustration génitale interne du garçonnet, contribueraient comme "facteurs externes" au déclin du

complexe .

Anti-génitalité de la mère ou des femmes et crainte ou obnubilation de celles-ci, puis de l'enfant mâle, devant la puissance, sont deux phénomènes distincts dont les rapports comme les rôles spécifiques sur ce que Freud appelle "le déclin" du complexe sont difficiles à comprendre.

Reprenons la thèse générale soutenue par Freud concernant le déclin du complexe: la femme - ou la mère - appelée à s'occuper du garçonnet, interdit à celui-ci de s'intéresser ouvertement à son pénis ou/et lui refuse la satisfaction génitale à laquelle, d'après Freud, ce dernier aspire, tout en invoquant la puissance masculine ou paternelle pour garantir son autorité à elle auprès de l'enfant. Comme on le voit, il importe assez peu à Freud de savoir de quelle manière et suivant quels processus l'enfant parvient, comme il le suggère cependant dans sa thèse, à interpréter ce "refus" féminin ou à entrevoir cette puissance masculine. Freud insiste avant tout sur le rôle actif de la mère et sur l'effet inhibiteur de la perception de la puissance paternelle, plutôt qu'il ne décrit comme tel ce que nous appellerions les représentations oedipiennes de l'enfant ou les processus internes sur lesquelles celles-ci se fondent.

Relativement à cette perception de la puissance paternelle toutefois, dans "On bat un enfant" en particulier, Freud nous livre des réflexions très importantes, croyons-nous, concernant ce qu'il appelle "les fantasmes de fustigation".

Suivant les travaux de Freud, des fantasmes de châtiment par le père et par la mère seraient, dans le contexte de la situation oedipienne, élaborés par les enfants des deux sexes. Si la crainte d'être battu apparaît davantage liée à la perception de la puissance paternelle, elle ne serait peut-être pas sans rapport avec la perception du refus génital maternel cette fois assimilé à un déni d'affection. Freud ne suggère-t-il pas en effet qu'être battu puisse simultanément être interprété comme expérience d'humiliation et de soumission et comme déni d'affection?

A propos de l'apparition du fantasme et de son développement, Freud écrit :

La période qui s'étend de l'âge de deux ans à celui de quatre ou cinq ans est le moment où ces facteurs libidinaux innés sont éveillés pour la première fois par les événements et se fixent à certains complexes. Nos fantasmes de fustigation ne se manifestent qu'à la fin de cette période où après elle. Mais il se peut qu'ils procèdent de quelque chose d'autre, qu'ils soient le résultat d'une évolution, qu'ils représentent non un point de départ mais un aboutissement (...) la première phase des fantasmes de fustigation chez la fillette doit appartenir à une époque très reculée de l'enfance...

"On bat un enfant", p. 278.

Lors d'analyses de certains fantasmes de fustigation chez plusieurs patients et patientes, Freud se dira inmanquablement ramené à cette période de leur vie durant laquelle ceux-ci étaient empêtrés "dans les agitations" de leur complexe parental.

Durant une première phase d'élaboration du fantasme, précise Freud, celui-ci "satisfait probablement la jalousie de l'enfant et dépend de ses facultés d'aimer". Au cours de cette période en effet, l'enfant qui aurait très tôt saisi "que le fait d'être battu, même si les coups ne font pas mal, représentent un déni d'affection, une humiliation", éprouverait une certaine satisfaction à se figurer son père ou sa mère battant un enfant qu'on aurait pris en grippe. "Papa n'aime pas cet autre enfant, il n'aime que moi" (On bat, p. 281) tel serait d'après Freud le contenu du fantasme dans sa première phase.

Si l'enfant est très tôt conduit à saisir l'aspect négatif d'être battu par un parent, à un moment ou à un autre, explique Freud, celui-ci fera lui-même l'expérience, même légère, de la fustigation. "Nombreux, écrit-il, sont les enfants qui se tenaient pour trônant en sécurité dans l'affection inébranlable de leurs parents et au'une seule

taloche précipite des cieux de leur imaginaire toute puissance" ("On bat", p. 281). "Non, il ne t'aime pas puisqu'il te bat"; la seconde phase de fantasme de fustigation, à notre avis si fondamentale à la compréhension même du thème freudien du "refoulement" de l'amour objectif incestueux, se présenterait donc selon lui comme un renversement du contenu symbolique de la première phase.

Le rapport entre ces représentations de fustigation et ce que Freud appelle le sentiment de culpabilité, quant à lui si fondamental à l'organisation psychique tel qu'il la conçoit, est le suivant: l'enfant penserait "Mon père ou ma mère me bat parce que je suis mauvais, parce que j'ai mal agi". "Le fantasme est donc devenu masochisme", écrit Freud "autant que j'ai pu observer, il en est constamment ainsi, c'est toujours la conscience de culpabilité qui transforme le sadisme en masochisme" (On bat ... p. 283). Or poursuit-il, ce fait d'être battu parce qu'il combine à son avis "une rencontre de la conscience de culpabilité et de l'érotisme (...) ne constitue pas seulement une punition pour le rapport génital censuré, mais aussi une compensation régressive et c'est de cette dernière source qu'il (l'enfant) tire sa jouissance" ("On bat", p. 284). On toucherait ici l'essence du masochisme (plaisir compensatoire d'avoir mal), comme du reste pouvait être dégagée, lors de la première phase du fantasme, celle du sadisme (plaisir compensatoire de faire mal).

Sous sa forme "définitive" toutefois, forme correspondant à une troisième phase d'élaboration, le fantasme de fustigation apparaîtrait quelque peu modifié. Selon Freud, l'enfant alors "apparaît tout au plus comme spectateur (...) le père est personnifié par un professeur ou quelque autre supérieur" (On bat... p. 285). "Quelque part, quelqu'un pourrait battre un enfant", tel semble bien la représentation la plus évoluée du fantasme, tel que Freud nous la présente. Le contenu représentatif sadique de la première période serait ici conservé mais en raison d'une identification refoulée avec l'enfant battu, la satisfaction résultant malgré tout de cette représentation, serait masochique, Freud écrit:

La forme seule de ce fantasme est sadique, la satisfaction qui en résulte est d'ordre masochique. Son importance réside en ceci qu'il s'est chargé de l'investissement libidinal de la partie refoulée et en même temps de la conscience de culpabilité qu'implique le contenu. Les nombreux enfants indéterminés battus par le professeur ne sont que des substituts du sujet lui-même.

"On bat un enfant", p. 285.

Or, dans ces formes "évoluées" du fantasme observées chez certains patients et patientes, les enfants battus, sont presque toujours des garçons corrigés par des hommes, remarque Freud, qui conscient de ce qu'il appelle cette "constance du sexe des personnes jouant un rôle dans le fantasme" ("On bat", p. 215) fait alors état du caractère selon lui "plus compliqué" des processus mentaux de la fille pour expliquer une identité, ici des représentations chez les filles et les garçons, qui cadre très mal avec sa suggestion voulant que le désir oedipien des femmes soit à peu près semblable à celui des hommes, mais centré sur le père et non la mère. Conscient de ce que ces incohérences ont de menaçant pour toute sa théorie de la période oedipienne, Freud tente d'expliquer les raisons pour lesquelles les fillettes entretiendraient des fantasmes de fustigation de garçons battus, en évoquant l'existence d'un "complexe de virilité" chez ces dernières, complexe qui se ferait "temporairement" jour chez la fillette peu après que celle-ci ait vu décliner son désir incestueux envers son père et se soit mise alors non plus à vouloir un pénis (celui du père) mais à vouloir elle-même avoir un pénis, et dès lors à s'identifier aux garçons et à travers le fantasme de fustigation, aux garçons battus.

Nous reviendrons plus loin sur cette question cruciale des processus mentaux de la fillette, prenons ici simplement bonne note de ces remarques de Freud concernant la constance du sexe des actants dans le fantasme de fustigation des hommes et des femmes du moins dans celui dit achevé "de la troisième période", période coïncidant pour Freud avec celle au cours de laquelle la fixation amoureuse à l'objet parental connaît un "déclin", ou un "refoulement" sur lequel repose à son avis plusieurs caractéristiques

de l'organisation psychique "adulte". Avant d'examiner de quelle façon se pose plus précisément pour Freud la question de la disparition ou du refoulement du drame oedipien, dégageons ce que nous pensons être les principales lignes directrices de la pensée de Freud concernant la menace de castration et le rôle de cette dernière par rapport au déclin du désir oedipien.

- . Pour Freud, ce n'est pas par le père mais par les femmes que serait, auprès des garçons, proférée la menace de castration du pénis;
- . Selon lui, cette menace de castration est liée à une attitude anti-génitale des femmes refusant d'encourager les manifestations génitales des garçons dirigées vers eux-mêmes ou vers les femmes;
- . Selon lui, cette attitude anti-génitale provoque une déception génitale chez le garçon;
- . Selon lui, cette déception favorise, chez le garçon, l'abandon du désir oedipien;
- . Selon lui, cette menace de castration auprès des garçons s'accompagne d'une évocation par les femmes de la puissance ou de la supériorité masculine ou paternelle:
- . Selon lui, cette évocation coïncide chez le garçon avec un fantasme de fustigation dit "évolué" identique chez les garçons et les filles;
- . Selon lui, c'est l'existence du fantasme de fustigation que dépend celle du sentiment de culpabilité sur laquelle s'édifiera, comme nous le verrons plus loin, la "conscience morale" ou le Sur-moi, l'une des instances fondamentales d'après Freud de l'organisation psychique adulte, tel qu'il la conçoit.

Comme nous le saisissons sans peine à travers ce bref rappel de l'argumentation freudienne la concernant, la question de la menace de castration, dont nous avons succinctement affirmé plus haut qu'elle relevait des considérations de Freud concernant les facteurs "externes" du déclin du complexe, recouvre en fait chez lui plusieurs questions distinctes, mais néanmoins liées, sur les

processus psychiques individuels dans leur rapport avec le milieu. Car manifestement Freud s'intéresse à la fois à la structuration comme tel du psychisme humain et au rôle du "milieu" incarné dans les attitudes et les comportements des parents entre eux, comme vis-à-vis de l'enfant. Néanmoins tel que ses écrits sur la menace oedipienne se présentent, il s'avère difficile de distinguer les opérations psychiques qui sont effectuées par l'enfant, des interventions des parents sur lesquelles est plutôt dirigée l'attention de l'analyste. Or lorsque nous effectuons ce travail, comme dans le schéma qui suit:

Parents	enfant
Elle profère la menace	Il n'y croit pas
Elle est anti-sexuelle, elle décourage	Il est déçu, il se désintéresse
Elle évoque la puissance masculine	Il a peur d'être battu
Il bat des garçons	Il se sent coupable, inférieur.

nous entrevoyons plus clairement les conséquences de cette surcentration de Freud sur le rôle actif externe des parents sur le déclin du complexe. Cette surcentration sur le pouvoir parental se faisant selon nous au détriment d'une élaboration plus poussée concernant les processus psychiques individuels.

Décrivant ces "réactions" de l'enfant vis-à-vis de la menace parentale, Freud se contente de présenter celles du garçon" qu'il connaît mieux", comme étant toutes plus ou moins liées à la peur et pas à n'importe quelle peur, à celle d'être castré ou battu. Or puisque son sujet réagit plus qu'il n'agit et que cette "réaction" Freud la fait essentiellement graviter autour de la perte possible du pénis que la fille n'a pas, celui-ci avoue ne rien comprendre à son sujet à elle ...Les processus mentaux des femmes précise-t-il, seraient "plus compliquées" que ceux des hommes. ...Or en dépit de ces imprécisions concernant l'Oedipe des femmes, Freud n'hésite pas à énoncer ses doutes quant à l'existence chez-elles d'une "instance" de l'organisation psychique qu'il considère vitale tant d'un point de vue individuel que collectif: le sur-moi.

A ce propos il écrit:

La fille accepte la castration comme une chose accomplie, tandis que le garçon en redoute la réalisation future sur lui-même (...). La peur de la castration étant inexistante, le sur-moi a bien plus de peine à se former (...). L'éducation, l'intimidation, la crainte de n'être plus aimé agissent bien plus chez la fille que chez le garçon. ("Le déclin du complexe d'Oedipe", p. 398.)

Le refoulement ou la disparition du complexe d'Oedipe s'accomplit-il de manière essentiellement différente chez la fille et le garçon? Dans les pages qui suivent nous examinerons certains écrits freudiens sur cette question avant d'entreprendre un peu plus loin une discussion d'ensemble sur les thèses de Freud concernant la période oedipienne et son rôle sur l'organisation psychique individuelle.

2.2.3.3 Le refoulement: écrits freudiens

Pour mieux saisir la façon dont Freud présente globalement la question du refoulement, citons un large extrait de son article de 1924 concernant le déclin du complexe d'Oedipe; à ce sujet il écrit:

A un certain moment, ce complexe décline victime de ce que nous appelons le refoulement (...). cependant la cause de ce refoulement nous reste toujours inconnue: les analyses semblent indiquer qu'il faut en rendre responsable les douloureuses déceptions subies par l'enfant. La petite fille tient à être pour son père la préférée; or elle est durement châtiée. Le petit garçon considère sa mère comme son bien mais constate qu'elle reporte son amour et sa sollicitude sur un nouveau venu.

(Le déclin du complexe d'Oedipe, p. 394).

Si, comme on l'a vu, la cause "exacte" du refoulement ou de la disparition du désir incestueux, apparaît encore "inconnue" à Freud, ses écrits contiennent par ailleurs

plusieurs remarques à notre avis essentielles sur les rapports entre ce refoulement et l'apparition de nouveaux genres d'investissements du désir, des investissements de types identificatoire (ex. "aimer en soi l'image du père à qui l'on veut ressembler") ou projectif (ex. "aimer accomplir cette tâche qui correspond à mes objectifs et donc qui est moi").

Concernant ces investissements identificatoires, il précise: "Les investissements objectaux (oedipiens) sont abandonnés et remplacés par une identification. L'autorité paternelle ou parentale introjectée dans le moi y forme le noyau du sur-moi qui empruntant au père sa sévérité, perpétue l'interdiction de l'inceste et assure ainsi la protection du moi contre un retour possible de l'investissement objectal libidinal" ("Le déclin", p. 397). Suivant cette thèse l'amour du fils pour sa mère serait au terme de la période oedipienne, remplacé par la crainte (ou le "respect") de l'autorité parentale ou paternelle, bref par le désir d'être comme Papa, de faire comme Papa. Ces représentations de la puissance parentale formeraient, selon Freud, le noyau de cette partie (ou "instance") spécifique du psychisme humain qu'il nomme le sur-moi, celui-ci conservant les traits de la personne du père incorporée ou "introjectée", à savoir sa propension à surveiller et à punir. Or précise Freud, la personne du père introjectée dans le psychisme individuel appartient au monde réel et du fait de cette coïncidence, dira-t-il, "le sur-moi, successeur du complexe d'Oedipe, devient également le représentant du monde extérieur réel et le modèle proposé aux efforts du moi" ("Le problème économique du masochisme", p. 276). Chez le garçon donc le sur-moi succède clairement au désir oedipien auquel il se substitue à titre de "représentant" (ou "principe") de réalité d'abord, mais également en tant que "modèle" ou objectif vers lequel tendraient désormais les "efforts" ou les actions du moi.

Peut-il en être de même pour la fille? Freud écrit:

Tout semble indiquer que le complexe d'Oedipe (de la fille) décline très lentement ensuite parce que ce souhait (d'avoir un enfant du père)

ne se réalise jamais. Ces deux désirs: posséder un pénis, avoir un enfant demeurent dans l'inconscient et contribuent à préparer la femme au rôle sexuel qui sera plus tard le sien.

"Le déclin du complexe d'Oedipe", p. 399.

Déçue par le père qui la châtie, la fille comme on l'a vu plus haut, développerait selon Freud un complexe dit "de virilité". Temporairement du moins, celle-ci rêverait d'être un garçon (d'où son fantasme de fustigation identique à celui des garçons), c'est-à-dire non plus d'avoir le pénis du père, mais d'avoir un pénis bien à elle. Peu après toutefois celle-ci substituerait à son désir "viril" d'avoir un pénis un désir "féminin" d'avoir un enfant du père. Remarquons ici les nombreux déplacements que Freud assigne au désir de la fille d'abord centré sur le pénis du père, puis sur son corps à elle, fantasmé comme corps de garçon, puis sur l'enfant imaginaire du père. Mais telle n'est pas la différence la plus fondamentale que Freud postule entre la fille et le garçon, lui dont le désir, polarisé sur la mère, s'il baisse d'intensité après sa "déception", ne change pas d'objet. La différence la plus essentielle c'est que le désir du garçon se transforme selon lui en sur-moi, tandis que celui de la fille persiste. Persiste "ailleurs", dans cette partie du psychisme qu'il appelle l'inconscient.

L'attachement amoureux de la fille pour le père serait, contrairement à celui du fils pour la mère, moins appelé à disparaître, qu'à être refoulé dans l'inconscient de celle-ci sous forme d'une attente de pénis ou d'enfant. A l'instar des hommes névrosés "toujours agités" par le désir, la fillette "normale", telle que Freud la conçoit, "refoulerait" son complexe un complexe qui rappellons-le, "déclinerait" plutôt chez le garçon "normal", avant de se changer qualitativement en sur-moi. Chez ce dernier, suggère Freud, l'apparition d'un sur-moi "fort", se traduirait "dans le cas idéal", par une "suppression totale" du désir incestueux. Comme cette suppression n'est pas toujours entière chez tous les hommes, Freud accepte d'appliquer le concept de "refoulement" au désir incestueux des hommes, mais il sent le besoin d'ajouter ceci:

"Pour ma part, je ne vois aucune raison de dénier à ce rejet du complexe d'Oedipe le nom de "refoulement" encore qu'à vrai dire, les refoulements ultérieurs se produisent avec le concours du sur-moi, lequel ne fait ici qu'apparaître" ("Le déclin", p. 397). S'il ne veut pas "dénier" son nom au "refoulement" par le garçon "normal", de son amour pour sa mère, Freud sent le besoin de montrer ce qui à son avis distingue ce refoulement "productif", des "variables" refoulements, par lesquels des désirs sont, à l'insu du moi, conservés dans ces profondeurs du psychisme auxquelles il donne le nom d'inconscient.

"Désexualisé" - au sens en fait de dégénitalisé - , le désir objectal du garçon pour sa mère se transforme en "sur-moi", soit, en conscience morale d'une part et en désir de "devenir comme" son père d'autre part.

Au sujet de cette substitution - qui nous semble capitale - aux parents réels, d'images parentales internalisées, associées à la conscience morale comme au sens du devoir, Freud écrit:

Le complexe d'Oedipe s'avère ainsi comme la source de notre éthique individuelle (la morale) mais les parents réels s'estompent (...) La conscience morale, la moralité sont dues à la victoire sur le complexe d'Oedipe, à sa désexualisation.

("Le problème économique du masochisme", p. 221.

En se transformant en sur-moi, la pulsion d'amour du garçon pour sa mère, donne naissance à la conscience de l'obligation morale, au sens du devoir. Or cette éthique individuelle du garçon, Freud tient fortement à en souligner le caractère soi-disant "désexualisé", comme pour accentuer l'aspect renonciation au plaisir génital qu'implique selon lui "l'option" morale, telle qu'il la conçoit.

Si chez le garçon, la disparition du désir incestueux, laisse en "héritage archaïque" un sur-moi capable de provoquer des refoulements ultérieurs de tout désir incompatible avec les exigences morales de l'individu, ce sur-moi n'est pas comme le souligne Freud, le seul héritage possible du complexe. Ainsi écrit-il:

La provenance de la conscience de culpabilité, c'est encore une chose que les analyses ne révèlent pas. Elle semble apportée par la nouvelle phase dans laquelle l'enfant entre et si dès lors elle persiste, elle correspond à une formation de cicatrice semblable à celle du sentiment d'infériorité (...). D'après nos connaissances du moi, nous attribuerions la conscience de culpabilité à cette instance qui s'oppose sous la forme de conscience critique au reste du moi; cette instance se détacherait du moi dans la folie de surveillance.

"On bat un enfant", p. 280.

Formation "cicatricielle", tout comme le sentiment d'infériorité possiblement éprouvé par l'enfant au contact de la puissance parentale, la conscience de culpabilité apparaît comme une sorte de protubérance sur-moi; une protubérance somme toute assez éloignée, en son excessivité même, du sur-moi "idéal" tel qu'il nous le présente, mais une protubérance que Freud entrevoit comme un autre legs possible de cette période oedipienne, à son avis si cruciale pour tout le développement psychique humain. Si le sur-moi est, comme le suggère Freud, toujours un peu "critique" par rapport aux intentions du "moi" auquel il assigne des orientations normatives, un peu évaluatif et donc "coupable" des échecs du "moi", Freud distingue sur-moi et "conscience critique", celle-ci pouvant, lorsqu'elle existe comme tel et qu'elle s'oppose au moi, déboucher sur des excès pathologiques.

Résumons maintenant ce qui nous paraît constituer l'ossature essentielle des propos de Freud concernant le déclin ou le refoulement du désir oedipien:

- . Pour Freud, le déclin du complexe oedipien correspond, chez le garçon, à la transformation du désir envers la mère, en instance sur-moi; que;
- . Selon lui, cet investissement objectal ou désir est alors remplacé, chez le garçon, par d'autres investissements de type identificatoire et projectif;

. Selon lui, les parents réels s'estompent dans le psychisme où se développent ces investissements identificatoires et projectifs proches de la conscience morale et du sens du devoir qui leurs sont associés;

. Selon lui, la formation du sur-moi accompagne la naissance de la moralité ou de l'éthique individuelle inséparable de cette instance;

. Selon lui, la formation du sur-moi peut accompagner l'émergence d'une forme de conscience critique dont dépendrait le sentiment de culpabilité;

. Pour Freud, le complexe oedipien de la fille ne décline pas comme celui du garçon, mais il est refoulé, en dehors du conscient, dans l'inconscient de cette dernière où il la dispose à vouloir un pénis puis un enfant;

. Selon lui, le désir oedipien refoulé de la fille ne s'est centré sur l'enfant qu'après s'être déplacé d'un objet à un autre, soit vers le pénis du père, son propre pénis imaginé, puis vers l'enfant du père.

On ne peut manquer ici d'être frappé par la différence que Freud postule entre l'organisation psychique des garçons et celle des filles. Car il ressort clairement à la lecture de ses écrits sur le thème pour lui essentiel du déclin du complexe, qu'il s'agirait selon lui de différences de structures et non d'une simple "inversion" du sexe des actants du type "la fille aime son père tandis que le garçon aime sa mère...". La fille qui ne "liquide" pas son complexe, n'a, suggère Freud, qu'un sur-moi faiblement développé, et comme on peut le déduire, une conscience sociale éthique, un sens du devoir collectif également pâlots, voire inexistants. De plus son "inconscient", comme celui des hommes névrosés en permanence "agités", dit Freud, par des représentations du complexe", serait durant toute sa vie habité par le désir oedipien.

Sur-moi faible voire inexistant, inconscient surdéterminé par un type d'investissement: c'est l'organisation psychique même des femmes qui apparaît substantiellement

différente de celle des hommes, et si les "instances" des psychismes "masculins" ou "féminin" diffèrent, comme Freud le suggère, comment penser que les processus puissent pour leur part être semblables?

2.2.4 Ce "continent noir" que serait la théorie freudienne de l'Oedipe: le psychisme "féminin"

Et ces processus psychiques de la fille sont-ils, comme le dit Freud, véritablement "plus compliqués" que ceux du garçon? Ou ne sont-ce pas plutôt les processus psychiques tout court qui sont "plus compliqués" à analyser que ne le laissent supposer les réflexions freudiennes concernant le complexe d'Oedipe?

En soulignant, comme il le fait à de nombreuses reprises, le caractère "incertain" de ses réflexions sur les processus psychiques des filles, Freud n'est pas sans selon nous suggérer, en contrepartie, que sa théorie de l'Oedipe des garçons, comme celle des processus et de l'organisation psychiques en général qui en dépend, sont, quant à elles, sinon "certaines" du moins plus "précises" ou "solides".

Or en dépit de l'apport, à notre avis décisif, comme nous tenterons de le montrer plus loin, de plusieurs réflexions de Freud à nos connaissances des processus et de l'organisation psychique individuelle, il subsiste au sein de la théorie freudienne de l'Oedipe et du psychisme, des lacunes voire des apories considérables.

Y a-t-il un rapport entre cette impossible compréhension du psychisme des femmes, métaphoriquement appelé "le continent noir", et certaines obscurités au sein de la théorie freudienne du psychisme?

Qu'est-ce qui "échappe" à Freud concernant l'Oedipe "féminin" et en quoi ces interrogations sont-elles précisément révélatrices de problèmes conceptuels dans l'ensemble du discours freudien? Revoyons l'argumentation à ce sujet et les difficultés conceptuelles qu'elle soulève.

Freud admet volontiers mal comprendre la dynamique

psychique de la fillette: s'il la présente comme vivant avec son père un amour incestueux analogue à celui du fils pour sa mère, il lui apparaît difficilement concevable que celle-ci n'ait pas tout comme le garçon conçu d'attachement premier à sa mère dispensatrice des premières satisfactions. La première interrogation qui surgit concerne la question du passage pour la fille du "bon objet" mère au "bon objet" père. Un passage qui doit avoir eu lieu pour que l'Oedipe "féminin", tel que Freud le conçoit, puisse se dérouler. En effet, pour que la fille vive avec son père son Oedipe, elle doit bien avoir déjà renoncé à l'objet maternel vers lequel tout comme le garçon, fut dirigé son désir. Si Freud n'écarte pas l'hypothèse d'une "attirance tardive", fixée phylogénétiquement, de la fille au parent de sexe opposé, cette hypothèse ne clarifie en rien les questions relatives à l'abandon chez la fillette de la mère comme premier objet d'amour. Or Freud justement insiste beaucoup sur la difficulté pour un être d'abandonner toute fixation amoureuse, une fois le désir investi sur l'objet choisi. On peut même dire que toute sa théorisation de la situation oedipienne vise précisément à clarifier cette question du renoncement amoureux. C'est pour expliquer l'abandon du désir objectal du garçon pour sa mère que Freud élabore ses réflexions sur la période oedipienne; c'est sur ce renoncement qu'il dira essentiellement fondés le sur-moi et l'éthique individuelle.

Chez le garçon ce désinvestissement produit donc quelque chose de neuf et de fondamental. Comment croire dès lors que le renoncement de la fille à sa mère, renoncement, selon cette théorie, préalable à son Oedipe avec le père, soit absolument improductif et surtout s'effectue plus facilement que celui, à peine un peu plus tardif selon Freud, du garçon pour sa mère? On pourrait tenter de contrer cette objection en disant que ce premier renoncement de la fille s'effectue avant la période oedipienne justement, au moment où les choix amoureux de la fille, comme ceux du garçon, sont moins bien établis et où, en conséquence, le désinvestissement du désir ne pose pas véritablement "problème". Moins investie que le garçon l'est au moment de l'Oedipe, elle souffrirait peu d'avoir à abandonner ses désirs de la mère, lesquels connaîtraient

au contraire chez lui une amplification jusqu'au moment oedipien. Mais les recherches sur les comportements des nourrissons (celles de Bowlby comme de Spitz et même Klein), montrent la force de l'attachement de ces derniers à la personne dispensatrice de soin, très tôt reconnue, entendue, sentie, bref elles invalident cette contre-argumentation.

Et pourquoi la fillette renoncerait-elle à sa mère? Ici encore on ne peut que mettre en parallèle, les conditions de cet hypothétique premier renoncement de la fille avec celles décrites par Freud lorsqu'il analyse l'Oedipe masculin: or il nous dit bien qu'au-delà de la menace de castration comme telle, c'est davantage l'attitude anti-génitale de la mère, décevante pour l'enfant, qui provoque le renoncement. Le désinvestissement libidinal initial de la fillette pour sa mère aurait-il pu comporter une dimension génitale à laquelle, dès cette époque, la mère eut pu se montrer suffisamment réfractaire pour "décevoir" la fillette? Il faudrait pour soutenir cette interprétation, concevoir le développement de la fillette sous l'angle d'une "avance" significative sur celui du garçon: or rien ne nous autorise à penser que le développement de la sensibilité proprioceptive orale, anale et génitale de la fille ou du garçon suive des voies différentes.

Jusqu'à la phase orale en tout cas, le développement psycho-sexuel de la fillette et du garçon doit être semblable: pour l'un comme pour l'autre le rapport au "bon" objet désiré - le sein, objet partiel puis la mère comme objet global - doit s'élaborer, comme Freud le suggère, sur le besoin de nourriture. Mais qu'une mère soit trop ou trop peu empressée à satisfaire l'appétit de l'enfant et celui-ci pourrait peut-être voir son "économie" psychique modulée de manière particulière: l'augmentation de l'angoisse pourrait aller de pair avec un délai trop long éprouvé entre le besoin et la satisfaction. Or certaines études tendraient à suggérer que les mères ont tendance à réagir plus rapidement aux cris de leurs enfants masculins et qu'elles les nourriraient plus longtemps que leurs enfants de sexe féminin. On pourrait ici entrevoir l'existence d'une différence psychique non pas structurelle mais "économique" entre les hommes et

les femmes: plus rapidement nourris que les filles, les garçons seraient aisément "satisfaits", alors que celles-ci seraient peut-être souvent "très satisfaites" lorsque vient un plaisir plus longtemps attendu, mais aussi "très insatisfaites" dans l'attente de ce dernier. Cette direction de recherche concernant les aspects que nous disons "économiques" du psychisme, renvoie, tout comme les questions sur les aspects structuraux du psychisme, au rapport entre l'individu et le milieu, l'Autre. Mais ici les délais, les empressements, les attentes sont interrogés, bref le rapport à la temporalité humaine et son inscription psychique. De ce point de vue, la taille de la famille, comme la place de l'enfant à l'intérieur de celle-ci, le sexe et l'âge des autres enfants, sont autant de facteurs susceptibles d'influencer cette "économie" psychique, cette intensité, peut-être variable, du rapport au plaisir ou/et au déplaisir. Un garçon premier-né bénéficiant d'une attention soutenue de la mère aurait, suivant ce modèle, une "économie" psychique, un rapport au temps, au plaisir et/ou au déplaisir, différent d'une fille troisième née. En tout état de cause, les questions "économiques", si elles permettent de retrouver l'idée d'une certaine différence "psychique" des sexes, renvoient surtout à la manière dont le monde venant à la rencontre de l'enfant et réagissant face à lui, est loin donc d'être sans "effets" sur lui. Cette "différence", Freud ne la situait pas toutefois au niveau de l'"économie psychique" qui, nous le concevons, peut possiblement être modulée par les réactions du milieu face notamment au sexe de l'enfant, mais il la dit structurelle, organisationnelle. Or l'examen attentif du récit freudien nous montre que là où précisément il la situe, c'est-à-dire dans les processus et l'organisation psychique elle-même, cette différence demeure à proprement parler impensable.

Si comme nous avons tenté de le montrer, il subsiste au sein de la théorie freudienne de l'Oedipe des apories considérables, plusieurs réflexions de Freud nous paraissent, ainsi que nous l'avons dit plus haut, en mesure d'éclairer notre compréhension du psychisme humain. Disant cela serions-nous ici en train d'évoquer la possibilité de pouvoir utiliser les "réflexions" et donc les concepts comme les suggestions de liens conceptuels d'un auteur,

sans devoir nécessairement reprendre ses "modèles" et/ou interprétations? C'est en tout cas ce que nous avons précisément tenté de faire en élaborant notre propre réflexion et tentative de modélisation, concernant l'organisation psychique individuelle, cela, à partir de certaines réflexions mais également imprécisions et apories ignorées par Freud dans ses travaux sur l'Oedipe et le psychisme.

Dans les pages qui suivent nous reverrons d'abord l'argumentation freudienne sur le complexe d'Oedipe et le psychisme, avant d'exposer nos vues personnelles sur la période oedipienne et l'organisation psychique langagière individuelle. Enfin, nous reviendrons en tout dernier lieu sur les rapports que nous entrevoyons, comme nous le suggérons au début de ce texte, entre théorie du psychisme et théorie de la culture et du changement social.

2.2.5 L'histoire de l'histoire racontée par Freud

A la lumière de l'analyse que nous avons faite de certains de ses écrits tardifs les mieux articulés sur la période oedipienne, exprimons dans nos mots proches des siens, ce que nous croyons pouvoir dire que Freud pense de la période oedipienne, du psychisme et de leurs rapports.

Freud formule la thèse suivante: "je suis convaincu que chez moi qui suis un homme, une période reculée et longtemps oubliée de ma vie où j'aimais ma mère à excès a marqué de façon profonde et indélébile ma façon de penser actuelle et mes engagements envers la "science", qui ne sont autres qu'une forme "sublimée" de cet amour auquel j'ai renoncé "tout en me rapprochant de mon père". Puis ceci: "et je suis convaincu que la manière dont cette période est vécue marque profondément tout le monde, les hommes comme les femmes, les personnes dites "normales" et celle qui sont névrosées, cette normalité ou ces pathologies étant selon moi toujours en quelque façon liées à cette période". Mais, il pense: "y réfléchissant, quant j'ai renoncé moi, la façon dont mon corps était fait et l'importance qu'on attachait autour de moi à cette partie de moi qu'est mon pénis, ont joué un très grand rôle",

et puis ceci "et je pense qu'il en va de même pour les hommes, mais je ne sais trop pour les femmes, car comme on n'attache pas autour d'elles d'importance à la façon dont leur corps est fait et qu'elles mêmes n'y accordent pas la même attention que nous les hommes, je conçois mal comment ce rapport à leur corps pourrait chez-elles être aussi déterminant que chez-nous". Et "comme je conçois difficilement comment leur corps pourrait compter dans cette affaire", c'est-à-dire "comme je n'imagine pas possible que leur corps puisse compter dans cette affaire, ce qui s'applique à nous, ne doit pas s'appliquer à elles". Puis: "ce doit être différent", "mais il faut qu'il se passe alors "quelque chose" pour elles comme pour nous, elles qui aiment comme nous aimons nous-mêmes, j'en suis certain" (...) "enfin de compte je en sais trop, et cette histoire m'apparaît très compliquée, mais "je pense que cette période doit être moins dramatique pour elles que pour nous qui devons renoncer à l'amour pour travailler, ce qui nous fait atrocement souffrir mais permet dans les meilleurs cas à la civilisation de s'enrichir... je pense qu'elles doivent moins souffrir et davantage rester "aimantes" que nous... moins souffrantes, certainement moins préoccupées que nous le sommes de travailler au bien collectif, et plus aimantes, elles qui voudront bien de nous les hommes et des enfants de nous". Enfin: "Les hommes sont normalement au terme de la période oedipienne psychiquement orientés vers le bien collectif et les femmes vers les hommes et puis les enfants des hommes, cela est, et cela est bon car l'humanité s'est ainsi développé grâce à cette différenciation psychique complémentaire de la différence anatomique des sexes, le bon fils renonçant donc à sa mère pour travailler au bien commun général et la bonne fille ne renonçant jamais à aimer son père singulier... la perpétuation de cette "loi" prenant normalement forme dans le psychisme humain (loi dite du "Tabou de l'inceste") garantissant la civilisation".

Tel est l'histoire de l'histoire racontée par Freud. Ailleurs, dans ses oeuvres dites "anthropologiques ou sociologiques", comme Totem et Tabou par exemple, Freud raconte comment cette renonciation du fils pour sa mère a dû avoir lieu "une première fois", après qu'en des

temps fort reculés, un fils eut connu l'épouvantable remord d'avoir tué son père. Mais il s'agit là de propos complémentaires par rapport à la thèse théorique centrale que ceux-ci visent à compléter comme à renforcer.

Et cela est peut-être: car il y a possiblement du vrai dans les propos de Freud sur la période oedipienne et le psychisme, ce dernier étant possiblement et dans une certaine mesure, constitué comme il l'entrevoit.

Cela fut peut-être: car il y a possiblement du vrai dans les propos de Freud concernant les rapports entre la période oedipienne, le psychisme et la civilisation humaine, celle-ci ayant possiblement et dans une certaine mesure, été formée comme il le suggère. Mais pourrait-il en être autrement? Peut-on entrevoir d'une autre manière la période oedipienne et le psychisme, penser d'une autre manière leurs rapports entre eux comme avec le développement passé et à venir de la civilisation? Non pas simplement souhaiter qu'il en fût autrement, mais penser qu'il pourrait en être autrement, ce qui n'est pas du tout la même chose. Car après tout nous pourrions souhaiter que la terre fût carrée, mais pourrions-nous le penser, c'est-à-dire concevoir à partir des propriétés que nous lui attribuons, la manière suivant laquelle elle aurait la possibilité de devenir carrée?

Oui il nous semble possible d'envisager "un peu autrement" que ne le fait Freud, tant la période oedipienne que le psychisme, le développement historique et les rapports. Mais s'il nous semble dès lors envisageable d'élaborer une autre histoire de l'histoire que celle de Freud, plusieurs éléments de ce récit par nous entrevus... sont précisément ceux qu'il fut l'un des premiers théoriciens des sciences humaines contemporaines à croire "possibles" ...

2.2.6 Envisager "un peu autrement" la période oedipienne? Une hypothèse peu élaborée mais capitale de Freud sur la structuration langagière de l'inconscient

En faisant l'analyse de ce qu'il appelle le "déclin" du complexe d'Oedipe, Freud nous indique comment selon

lui, l'amour du garçon pour sa mère est dans le psychisme de ce dernier remplacé par d'autres investissements de type indentificatoire et projectif, comment selon lui les parents réels s'estompent dans le psychisme où se développent ces investissements identificatoires et projectifs proches de la conscience morale et du sens du devoir qui leur son associés. Chez la fille l'héritage oedipien serait tout aussi lourd, mais l'investissement vers le père serait refoulé dans la partie inconsciente du psychisme, plutôt que dans la partie consciente ou/et sur-moi que où sont plutôt "entreposés" les nouveaux investissements du garçon.

Le modèle d'organisation psychique sous-jacent ici en est un structurel où les parties sont disposées à la manière des paliers d'un édifice: le socle "fondateur", l'inconscient, puis les étages, le moi et le sur-moi.

L'inconscient de la femme la "pousse" à vouloir l'homme et ses enfants, le surmoi de l'homme, alimenté par le réservoir d'énergie "sexuelle" que serait en outre l'inconscient, "pousse" celui-ci à travailler aux oeuvres collectives. L'inconscient est ici fondateur tant à cause du matériel oublié mais capital qu'il contient, que parce qu'il apparaît à Freud comme un réservoir d'énergie, de "pulsions", rejetant à l'extérieur du corps quelque chose d'organique. L'inconscient est ici à la fois du côté de la nature, comme réservoir d'énergie vitale "sexuelle" et du côté de la culture, comme dépôt de souvenirs oubliés. Or on ne trouve pas dans les écrits théoriques de Freud sur l'Oedipe de réflexions plus systématiques concernant les caractéristiques de ce "dépôt" langagier de souvenirs oubliés que serait "l'inconscient", là où serait entreposé le désir oedipien "normal" de la fille pour son père, comme d'ailleurs, ne l'oublions pas, les désirs oedipiens des garçons "névrosés" pour leur mère...

Pourquoi parlant de l'Oedipe, Freud ne développe-t-il pas davantage ses réflexions sur cet aspect dit "langagier" de ce qu'il appelle "l'inconscient"? A vrai dire

Freud veut surtout mettre en évidence l'existence de ce qu'il appelle "la pulsion libidinale incestueuse", l'existence de ce désir oedipien dont la "force" demeure pour lui liée à la dimension biologique de l'être humain. Comme "pulsion" ou énergie "libidinale", ce désir demeure plutôt du côté de la nature, des "instincts organiques" de l'espèce. Mais si la pulsion est de nature organique, les investissements qu'elle "commande" sont pour Freud, clairement "objectaux", dirigés vers des "supports" extérieurs ensuite "internalisés comme figures", ou symbolisés. Tel que représenté l'inconscient freudien apparaît comme toujours à la fois inorganisé (comme réservoir d'énergies) et organisé (comme dépôt d'investissements et de souvenirs oubliés). Si la pulsion pour lui dotée d'une intentionnalité organique voire méta-organique spécifique assigne "son but" - pour Freud le plaisir organique c'est-à-dire la détente génitale coïncidant avec l'éjaculation masculine nécessaire à la perpétuation de l'espèce -, aux "investissements", ceux-ci sont déterminés quant à leurs contenus par la dimension "langagière" de l'inconscient, de sorte que le "plaisir" contient pour Freud une dimension "symbolique" reflétant bien la double nature organique et langagière qu'il impute à l'inconscient. Mais la double nature de cet inconscient qu'il suggère doté d'une intentionnalité méta-organique comme d'une organisation symbolique spécifique "héritée" d'investissements amoureux ou narcissiques passés, Freud ne fait à vrai dire que l'évoquer. Son propos consiste principalement à proposer, face aux conceptions superficielles de l'individualité prévalentes en médecine et à travers l'opinion commune de son temps, un modèle tripartite de l'organisation psychique où l'instance "consciente" ne sera plus seule à diriger la conduite.

Le problème avec ce modèle du psychisme c'est qu'il suggère précisément une "organisation" tripartite d'instances chargées de remplir certaines fonctions, cela en minimisant certaines questions concernant l'organisation d'une de ces instances, l'inconscient. Ce faisant on est conduit à penser que c'est sur l'organisation tripartite elle-même que repose "simplement" certaines caractéristiques des conduites et des choix alors que la spécificité de ceux-ci peut bien davantage être attribuable à la

manière dont l'une de ces instances, l'inconscient, est elle organisée et opère.

Nous touchons ici un point fondamental lorsqu'il s'agit de comprendre "la logique" de l'action humaine, ou du moins une part de celle-ci, celle que dicterait précisément cet inconscient langagier entrevu par Freud, un "inconscient" auquel comme l'a bien entrevue Freud, la période oedipienne ne serait pas étrangère.

Nous avons pour notre part revue la question de la période oedipienne à la lumière de l'assertion concernant la nature symbolique de cette instance du psychisme humain que Freud appelle l'inconscient, cela afin de voir si développée davantage qu'elle ne l'est, cette (hypo)"thèse" qu'il évoque sans la formuler, ne serait pas en mesure de lever certaines apories constatées dans cette (hyper) thèse peut-être prématurément formulée par Freud au sujet de la période oedipienne et plus généralement de l'organisation psychique humaine.

Présentons nos vues sur l'organisation langagière de cette dimension spécifique du psychisme individuel humain que nous appellerons la structure psychique-langagière dans son rapport avec le moment oedipien. Nous ne disons pas l'"inconscient langagier" parce que à notre avis une élaboration plus poussée de l'hypothèse freudienne au sujet cette dimension langagière de "l'inconscient" entraîne le remplacement de cette notion par d'autres plus spécifiques d'abord, puis du modèle d'organisation tripartite lui-même.

2.3 Notre hypo thèse: réexaminer l'hyperthèse théorique de Freud sur la période oedipienne et le psychisme à partir de son hypo thèse analytique concernant le caractère langagier de l'inconscient, "pour voir"

Freud suggère que l'inconscient est structuré comme un "langage"⁵. A travers les analyses de ses rêves comme de ceux de ses patients, il remarque le rôle des symboles utilisés analogiquement par l'inconscient du patient pour parler de ce qu'il cherche souvent à oublier

Ces symboles figuratifs ou discursifs se présentent eux-mêmes dans des "chaînes" ou des structures narratives, des "histoires" souvent typiques, récurrentes, des "histoires" que se raconterait l'inconscient du patient à propos de figures "rêvées" présentant des analogies avec des personnes réelles vivant des situations réelles, ici recrées. Si Freud s'interrogeant sur ses propres productions symboliques et celles de ses patients et découvrant leur caractère "langagier" va jusqu'à attribuer cette caractéristique à l'inconscient lui-même, ce qui nous apparaît "prophétique", il ne va pas jusqu'à s'interroger comme tel sur la manière dont cette production pourrait être réalisée par et dans l'inconscient: plus fondamentalement ses réflexions tirées d'analyses "empiriques" des productions symboliques de ses patients, ne sont pas liées à ses réflexions théoriques sur la période oedipienne et l'organisation psychique.

Pourquoi ne le sont-elles pas, seraient-elles "incompatibles" avec celles-ci? En fait la question ne se pose pas tout à fait de cette manière puisque nous sommes devant des réflexions très inégalement "développées" au sens de structurées et que ce qui est en question ici, ce n'est pas tellement de savoir si l'hypothèse sur la nature langagière de l'inconscient "cadre avec" l'hyperthèse de Freud sur la période oedipienne et l'organisation psychique, mais bien de voir ce qui advient de celle-ci lorsque nous tenons compte de ce prétendu caractère "langagier" de l'inconscient. Toutefois, comme l'hypothèse d'un inconscient langagier n'est pas elle-même très développée, il nous faut nous mêmes lui donner de la consistance, cela à partir des recherches contemporaines sur le langage et la langue.

2.3.1 Le langage, la langue et l'organisation psychique

Plus de soixante ans après que Freud eut conçu son hypothèse, on entrevoit aujourd'hui le langage comme une capacité d'échanges inter-individuels au moyen d'un système de signes (des "langues" particulières), "capacité" et "système" impliquant chez l'être humain individué une capacité corporelle et nerveuse génétiquement spécialisée.

Néanmoins le rapport entre ce qu'on appelle la "capacité symbolique" ou cognitive humaine, le langage et les caractéristiques des langues n'est toujours pas, de l'avis de tous les spécialistes de ces domaines, clarifié, (domaine de la psycholinguistique), non plus que ne l'est celui entre cette capacité symbolique, le langage, les caractéristiques d'une langue et ce qu'on appelle "la Société", la culture et les "formes" matérialisées, celle de l'humain comme celles des "choses" (domaine de la sociolinguistique). En somme, le rapport entre l'organisation et les processus psychiques humains et le "système" que serait la langue apparaît toujours, en dépit de l'essor considérable des "sciences du langage", énigmatique.

Ce qui paraît difficile à entrevoir c'est précisément ce que les modernes appelleraient "la direction de la causalité", entre le psychisme et la langue. On peut par exemple se demander: Est-ce que la "nature" du premier "détermine" les caractéristiques de celle-ci ou ne sont t-elles pas plutôt les caractéristiques de la seconde qui "façonnent" nos manières de penser? Est-ce que le caractère "langagier" que Freud attribuait comme tel à l'inconscient de son patient venait du fait que ce dernier maniait la langue, ou possédait-il véritablement un inconscient langagier, un inconscient auquel, à un niveau plus général serait attribuable le caractère systématique de toutes les langues humaines?

Si cette question, comme nous l'avons dit, apparaît encore énigmatique pour les sciences du langage, Freud formulait quant à lui l'hypothèse d'un inconscient symbolique structuré comme un langage et suggérait en cela une direction de causalité allant du psychisme au langage et non l'inverse. En analysant les caractéristiques des productions discursives de ses locuteurs, dirions-nous en employant les concepts "modernes", Freud croyait deviner l'existence d'une structure productive stable capable de rendre compte de certaines caractéristiques des énoncés de ses patients. Il retrouvait dans les discours prononcés, la présence d'un système langagier possédant dirions-nous, ses classes d'éléments symboliques, comme ses règles de liaisons entre les classes, un lexique et une syntaxe

à même d'engendrer des discours typiques et des rêves récurrents.

S'il est aujourd'hui possible de repérer un système de règles et de classes (une grammaire dite "de surface") présent dans toutes les productions discursives, on peut se demander si les caractéristiques de cette "langue de l'inconscient" devinée par Freud, ne redoublent pas celles de la langue ordinaire, parce qu'elles sont justement tirées "du même puits", cet "inconscient langagier" dont Freud postule prophétiquement l'existence. Dans ce cas, les recherches descriptives sur les langues parlées peuvent possiblement éclairer certaines caractéristiques du "moule" lui-même.

Or que nous apprennent les travaux de F. De Saussure, des structuralistes américains ou de ceux de l'école de Prague sur les langues parlées et écrites? Et bien d'abord et avant tout que celles-ci sont toutes les systèmes de systèmes reliés "dont les éléments (son, mots, etc.) n'ont aucune valeur indépendamment des relations d'équivalence et d'opposition qui les relient". (J. Dubois, Dictionnaire de linguistique, Larousse, 1973, p. 276). Suivant cette approche inspirée par les écrits de F. de Saussure datant des années vingt, la langue comme système collectif ou social de signes, se distinguerait de la parole, celle-ci étant écrit Saussure en 1916 "un acte individuel de volonté et d'intelligence" (Cours de linguistique générale, p. 38) et il ajoute "l'exécution n'est jamais le fait de la masse; elle est individuelle et l'individu en est toujours le maître; nous l'appellerons la parole". La langue comme système déjà produit et "appris" et "mémorisé" par l'individu mais "ni créé, ni modifié" par celui-ci est ici en quelque sorte opposée à la parole "acte de volonté et d'intelligence", acte de création individuelle.

Mais cette célèbre distinction entre la langue et la parole ne nous satisfait qu'à demi, car en accentuant le caractère collectif et "externe" de ce "code" que serait la langue pour la distinguer d'une parole qui serait loin d'en épuiser les immenses ressources, on laisse de côté la question du rapport entre non pas les caractéris-

tiques d'un individu particulier (sa "volonté", son "intelligence") mais celles du psychisme humain en général versus celles des langues. Néanmoins cette approche de la langue comme "ensemble collectif ou social de moyens" et les recherches qui en découlent, peuvent indirectement nous conduire à des hypothèses sur les caractéristiques du "moule" en nous éclairant sur celles des moyens et des produits. A ce chapitre, les travaux de Ferdinand de Saussure attirent notre attention sur la manière dont sont pour lui essentiellement rassemblés ces moyens langagiers pour former le "système langagier".

Pour saisir ce type de rassemblement, pensons à deux droites perpendiculaires intersectées: l'axe vertical s'appelle "associatif" (Saussure) dit aujourd'hui "paradigmatique", et l'axe horizontal l'axe syntagmatique. L'axe syntagmatique (du grec "rassembler") permet de grouper des éléments (ex.: sujets, verbes, propositions, structures sémantiques), de la langue pour former des structures sémantiques (du grec "qui signifie") de plus en plus complexes. L'axe paradigmatique (du grec "à travers") permet d'unir les formes substitutives possibles d'une série d'éléments (ex.: formes d'un verbe, formes lexicales d'un même élément). La croisée des deux axes fournit à une langue ses possibilités de générer des discours. Comme système collectif de moyens, la langue représente donc un ensemble d'éléments à lier entre eux dans des chaînes porteuses de sens, des éléments qu'il est aussi possible de substituer (paradigmatiquement) à d'autres d'une même série tout en conservant les mêmes "chaînes" (ou syntagmes) (syntagmatiques) entre les éléments. Cet aspect de la langue se retrouve dans les productions langagières ou discursives à travers lesquelles les moyens de la langue ont été actualisés dans une forme particulière.

Pourquoi la langue en général et les produits langagiers sont-ils structurés précisément de cette façon?

2.3.2 Les règles de la langue et des produits discursifs: Saussure et Chomsky

Pour Saussure cette structure de signes et de règles

est fixe et transmise d'un individu à un autre par apprentissage de la langue, apprentissage s'accompagnant d'une mémorisation des schèmes ainsi "déposés" quelque part en l'être, pour être ensuite "sélectionnés" au besoin.

De ce point de vue même si la production de la parole n'est pas indépendante des organes biologiques adaptés utilisés par le locuteur pour réaliser ses actes de communication, celle-ci est surtout symbolique: les signes linguistiques - ou "signifiés" (ou les images acoustiques servant à leur expression) représentent des concepts qui sont pour lui des "faits de conscience" - ou "signifiants". Un "phénomène psychique" est la résultante d'une association entre signifiant et signifié, ou si l'on veut de l'idée ou concept et de l'image acoustique correspondante.

Mais comment envisager l'existence de cette "mémoire" non pas biologique mais plutôt symbolique permettant selon Saussure tant l'apprentissage de la langue que les actes de communication?

S'interrogeant justement sur cette question à ses yeux capitale pour la linguistique contemporaine, du rapport mémoire/langue, Noam Chomsky (dans *Syntactic Structures*) révisait l'opposition de Saussure présentée plus haut entre la langue et la parole pour proposer sa célèbre distinction entre la compétence et la performance d'un locuteur.

2.3.3 La question de la "mémoire" et des structures "innées" du langage. Les structures linguistiques innées chez Chomsky et les structures opératoires acquises chez Piaget

Cherchant à comprendre où réside la créativité linguistique, Chomsky refuse de ne l'associer, comme le proposait Saussure, qu'à la seule parole du locuteur individuel. Une "aptitude" ou compétence à parler, une créativité linguistique, dira-t-il, existerait dans la langue elle-même et non seulement en tant que réalisation dans la parole performée. Cette langue, il ne l'entreverra plus tout à fait comme un "système de signes", mais encore davantage comme "un système de règles", un système dont dépendrait

précisément les performances les plus rationnelles comme les plus fantaisistes et en apparence les plus libres de règles des locuteurs. Selon cette approche la créativité est affaire d'usage performatif des règles fixes, règles qui peu à peu, à force d'être tant soi peu actualisées et modifiées, finissent par se transformer. Pourquoi certains locuteurs bouleversent-ils les codes et parviennent-ils à les faire changer? Chomsky ne le sait trop tant les facteurs qui pourraient jouer lui semblent nombreux. Néanmoins admet-il, la "mémoire" et l'"attention" d'un locuteur pourraient influencer ses performances. Or cette "mémoire" individuelle pouvant selon Chomsky influencer la performance et donc partant l'évolution lente du système de règles, Saussure la considérerait, lui comme le facteur essentiel d'apprentissage des signes de la langue. Mais "la mémoire" de Chomsky à laquelle celui-ci a recours pour expliquer certaines performances linguistiques extra-ordinaires, n'est pas ainsi dire pas elle-même d'essence langagière, contrairement à celle de Saussure pensée à la manière d'un entrepôt de signes appris et "mémorisés" indispensables à toute performance. Cette mémoire individuelle Chomsky nous la présente comme une "capacité psychique" stimulant ou favorisant la production discursive plutôt que comme structure langagière elle-même. Quant à la mémoire linguistique de Saussure, celui-ci l'entrevoit comme un "dépôt" acquis dont se servirait productivement le locuteur, un dépôt de signes dont il ne nous dit pas pourquoi ils auraient été spécifiquement mémorisés et qu'il ne nous présente jamais comme étant doté de règles d'organisation particulières. Toutefois pour Saussure les signes viennent des "classes" et renvoient à des systèmes de catégorisation du réel extérieur à l'individu qui, assimilant et mémorisant les signes, assimile du même coup le système de catégorisation du réel d'un groupe social donné. C'est donc à travers l'assimilation des signes que s'effectue selon lui celle des catégories. Catégories qui sont simultanément des règles d'utilisation, car leur "valeur" est fixée par la classe à laquelle elles appartiennent, classe s'opposant, se distinguant, s'associant ou ressemblant à d'autres, car écrit-il "dans la langue, il n'y a que des différences... tout le mécanisme du langage repose sur des oppositions".

Mais quelles sont les classes "essentiellés" et les règles "essentiellés" du système de la langue, s'est demandé Chomsky dans sa tentative au début des années soixante pour rassembler dans une Grammaire générative, toutes les règles censées concourir à fixer et garantir cette fameuse "aptitude" ou compétence linguistique humaine? La grammaire générative élaborée par Noam Chomsky et les linguistes de Massachusetts Institute of Technology vers le début des années soixante, regroupe trois systèmes de règles: règles syntaxiques définissant les phrases permises, règles sémantiques définissant l'interprétation des phrases et règles phonétiques et phonologiques concernant les séquences de son des phrases. Ce modèle dit de la "compétence idéale" est celui qui pour Chomsky indique les relations entre le son (ou la représentation phonétique) et le sens (représentation sémantique) des classes d'une langue. Ce modèle appelé grammaire pourra un jour exprimer des descriptions structurelles des structures profondes et de surface et pourra également formuler une interprétation sémantique de la structure profonde comme une représentation de la structure phonique de la structure de surface d'une langue ou des produits discursifs. La théorie générative vise en principe à parvenir à établir une liste de toutes les catégories phonétiques existantes et celle de toutes leurs combinaisons possibles, une liste de toutes les classes sémantiques existantes possibles et une liste de toutes les relations grammaticales possibles. Car ce sont les "universaux" d'une compétence humaine idéale, celle de l'espèce en somme, que l'on cherche à identifier.

Certes Chomsky veut montrer que l'aptitude individuelle à produire comme à comprendre ou générer des phrases tient à la maîtrise d'un système langagier collectif externe de type génératif d'une surprenante efficacité. Mais la nature et le fonctionnement du langage reposeraient selon lui sur l'existence en l'espèce humaine de structures universelles innées rendant possibles l'acquisition des langues particulières. L'"aptitude" est donc attribuable au système lui-même, mais elle est d'abord perçue comme une propriété "innée" et donc génétique de l'espèce. Une capacité ayant si l'on veut sa contrepartie "réalisée" dans des langues aux capacités génératives innées, mais une capacité langagière structurelle "innée" tout de même.

On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement entre cette capacité langagière innée postulée par Chomsky et la capacité cognitive opératoire, entrevue par Jean Piaget dans ses recherches sur le développement intellectuel de l'enfant. Mais Piaget insiste quant à lui sur le fait que les structures cognitives-langagières mises en place grâce à cette capacité elle-même peut-être préformée génétiquement ou existante à priori, ne sont pour leur part, absolument pas "innées" mais acquises, construites progressivement à travers l'action. Quant à la "capacité opératoire", celle-ci n'est pas non plus statique, car elle va du maniement des objets concrets à celle des concepts abstraits au moyen de schèmes cognitifs élaborés dans l'action puis "conservés" et réutilisés pour guider les nouvelles opérations concrètes ou abstraites.

Que Piaget refuse dans ses analyses du développement cognitif, toutes références aux préalables biologiques ou génétiques pendant que Chomsky lui y ancre ses structures linguistiques innées fondant l'aptitude ou la compétence humaine au langage ne nous paraît pas essentiel ici. Non plus, du reste, que la controverse entre Chomsky et Saussure à propos de la langue comme système "de règles" ou "de signes", système en quelque manière "internalisé" pour l'un comme pour l'autre chez l'individu humain.

Car qu'elle soit en partie préformée ou acquise via l'apprentissage actif des règles ou des signes de la langue, la "compétence" humaine à parler, tel qu'entrevue par Saussure, Chomsky et Piaget renforce plutôt qu'elle ne le contredit, l'hypothèse freudienne concernant l'existence d'un "inconscient structuré" comme un langage. Non seulement ces recherches accréditent l'hypothèse d'une structure ou organisation psychique-langagière, mais elles fournissent de nombreuses indications pour en entrevoir l'origine, les caractéristiques et le rôle par rapport aux conduites et aux actions humaines qui en dépendent. Voyons un peu lesquelles.

2.4 Une structure psychique-langagière? Elaborations concernant son origine, ses caractéristiques, son rôle, son rapport avec la période oedipienne et avec les autres dimensions du psychisme humain

En faisant l'analyse de la période oedipienne, Freud nous suggère une idée selon laquelle, au moment du déclin de l'investissement affectif de l'enfant envers le parent aimé, "les parents réels s'estompent" et sont remplacés dans le psychisme inconscient ou sur-motivé par des images ou des figures susceptibles d'orienter ensuite l'expression de l'énergie libidinale comme l'apparition de troubles de comportement.

A la lumière des travaux de Saussure, Chomsky et Piaget dont nous avons brièvement plus haut exposé les préoccupations centrales, on peut envisager plus précisément l'existence de ces figures parentales internalisées auxquelles Freud fait référence. Car comme le soulignait Saussure, les signes correspondent à des classes et les classes sont toujours dans des rapports de similitude ou d'opposition les unes aux autres. Donc ces signes que sont les figures parentales ne sont pas "indépendants" des classes auxquelles ils se rattachent et du système de classes sous-jacent à celle-ci.

Mais ces "classes" préexistent-elles à la création des figures dans le psychisme, ou ne seraient-ce pas plutôt ces figures parentales qui se gravent dans le psychisme à la manière d'équations symboliques spécifiques, donnent précisément naissance aux classes?

Nous croyons pour notre part qu'un système rudimentaire de classes se met en place à partir des débuts de la vie de l'enfant et que ce système est déjà constitué au moment de ce que Freud appelle la période oedipienne.

2.4.1 Un système rudimentaire de trois classes: un rapport triangulaire primitif

Nous envisageons pour notre part l'existence d'un rapport triangulaire primitif débutant dès la sortie du ventre

maternel avec l'expérience proprioceptive de la gravité et de la respiration pulmonaire; un rapport fondé sur des "classes" dont nous parlerons plus loin, et auquel le rapport triangulaire de la période oedipienne doit son existence.

Dès les premiers jours d'immersion dans le réel socialisé donc, il y a le "désir" du bébé ou plutôt sa tension, sa sensation de tomber comme d'avoir froid, faim, soif: "tension" puis sensation d'être porté, réchauffé, nourri: satisfaction. Pulsions alimentaire et angoisse, tension et absence, satisfaction et manque. Dès le début de la vie humaine donc le bon et le mauvais, une seule "classe" à deux valeurs⁶ pour un "sujet" qui s'ignore lui-même. Le degré 0 d'une organisation psychique-langagière en émergence chez un "sujet" qui n'est pas d'abord distinct de sa sensation totale de déplaisir ou de plaisir, la sensation qu'il est. Puis lentement le "bon" et le "mauvais" sont via la sensibilité proprioceptive du corps, peau et organes profonds, distingués l'un de l'autre, expérimentés comme deux réalités distinctes, deux "classes" distinctes par un "sujet" qui n'est pas toujours distinct de ses expériences récurrentes, cycliques du "bon" et du "mauvais". Deux classes ici donc, le degré 1 d'une organisation psychique-langagière non plus en émergence mais en formation car nous avons ici deux "syntagmes" composant une première "chaîne" syntagmatique. Puis une triade "bon", "mauvais", "corps-moi" prend forme à partir des deux classes fondamentales et même vitales qu'elle rassemble et auxquelles s'ajoute une troisième classe, le "corps-moi". Trois classes à présent, le degré 2 d'une structure psychique-langagière triadique élémentaire sur laquelle va, au moment de ce que Freud appelle la période oedipienne, s'élaborer une organisation psychique-langagière comportant un programme narratif particulier.

Sur le besoin d'air donc mais surtout de nourriture s'élabore le rapport au désiré: sein, objet partiel, puis "mère" objet global. Le mauvais, c'est d'abord la gravité mais surtout la faim puis l'attente du sein ou de la mère et tout objet partiel ou global empêchant l'atteinte du bon objet. Comme le suggèrent les travaux de Mélanie

Klein, toute interférence entre le bébé et le "bon" objet est perçue comme "mauvaise". Dès le début de la vie humaine s'élabore donc une structure triangulaire de classes psycho-langagières laissant entrevoir, un projet de satisfaction, une adversarité inhérente au délai temporel entre l'émergence du désir et sa satisfaction et un corps-moi.

C'est sur la pulsion ou tension d'être nourri pour que cesse la sensation de faim que vont s'élaborer les désirs futurs de sein puis de mère. Si le besoin biologique d'être nourri sert de base à l'élaboration de la classe "bon", ce que l'enfant tète c'est dès le point de départ, bien moins du lait que "de l'amour" car la mise en place des premières relations au monde ne peut être perçue en dehors de la référence au langage: le lait est signe de "bon", le "bon" est une classe fondamentale réunissant bientôt tous les objets "bon". Le désir d'être nourri puis celui de la mère-bonne ou de l'Autre aimé ne sont pas "alimentés par la pulsion sexuelle", ils sont la pulsion sexuelle impossible à concevoir sans la lier au langage, sans lui donner un contenu tout autant symbolique que somatique.

La structure psychique-langagière élaborée à partir de la "pulsion" alimentaire et plus spécifiquement des sensations proprioceptives issues du corps, mais dotée d'un contenu triadique symbolique est, à proprement parler dramatique: le corps-moi, l'objet de désir, et la tension insupportable entre le désir et sa satisfaction. C'est à ce niveau moins un conflit qu'un drame né du manque, de l'état de détresse où se trouve initialement plongé l'enfant humain. Celui-ci naît en effet trop tôt, il lui faudra des mois pour sortir de son indifférenciation primitive et acquérir une certaine autonomie fonctionnelle, être en mesure de se déplacer, de se nourrir.

Jusqu'à ce qu'il acquière cette autonomie, il dépend entièrement d'autrui pour la satisfaction de ses besoins d'air et de nourriture. Une couverture trop lourde qui tombe sur lui et qu'il ne peut soulever menace de l'étouffer... mais la voilà qui arrive elle, cette personne qui lui rend la sérénité. Cette sensation de souffrance dans

son estomac affamé et la revoilà, l'Autre, qui apporte le lait donc l'amour et le bonheur. Avant même de pouvoir dire "je", l'enfant est sa faim. Un appétit tendu vers l'Autre.

La façon dont se joue ce drame primitif accompagnant l'élaboration de ces premières classes fondamentales que seraient le bon et le mauvais, ne serait pas sans influencer l'intensité de la charge affective même de ces classes (ou leur "valence") pour un individu donné, car déjà à ce moment l'intensité de l'expérience proprioceptive du bon et du mauvais peut être différente d'un individu à l'autre soit à cause des conditions externes, soit à cause d'une plus ou moins grande sensibilité proprioceptive de ceux-ci.

Nous pensons que ces classes cognitives langagières sont structurellement les mêmes pour tous les individus, mais que leur valence peut varier, bref qu'au-delà des aspects compositionnels de cette structure psychique langagière élémentaire, il faut entrevoir des questions disons "économiques" plus complexes concernant la valence des classes. Mais délaissons ces questions qui nous apparaissent très difficiles, pour parler de l'avenir de cette structure telle que nous le concevons.

2.4.2 Structure psychique-langagière et développement des fonctions psychiques

Cette structure élémentaire ne se met pas en place du jour au lendemain de manière mécanique mais s'élabore progressivement à partir de la relation de l'enfant aux objets satisfaisants ou frustrants de son entourage familial. Ces objets sont progressivement perçus comme extérieurs au "corps-du-moi" (corps-du-moi ayant remplacé le corps-moi) et différenciés de celui-ci. C'est peu à peu que l'enfant apprend à distinguer les limites de son corps de celles de l'objet satisfaisant. Le rapport aux objets d'amour partiels puis globaux - "sein" puis "maman" - n'est pas "lié à l'acquisition" du langage, il est langagier: la réalité "maman" par exemple, est simultanément expérience proprioceptive du bon, classe "bon", image acoustique "maman", et la figure "maman". Il en va de même pour le "mauvais" et pour le "corps-du-moi", deux

EVOLUTION PARADIGMATIQUE DES SYNTAGMES ELEMENTAIRES
DE LA STRUCTURE PSYCHIQUE LANGAGIERE

	Syntagme 1	Syntagme 2	Syntagme 3
0	<u>syntagme "Bon Mauvais"</u>		
1	<u>syntagme "Bon"</u>	<u>syntagme "Mauvais"</u>	
2	<u>syntagme "Bon"</u>	<u>syntagme "Mauvais"</u>	<u>syntagme "corps-moi"</u>
3a	objet partiel externe sein	sensation interne faim	sensibilité bouche
3b	objet global externe maman	objet global externe pas maman	corps-du-moi
3c	personne externe l'Autre	personne externe le tiers frustrant	moi
4	personne externe maman ou papa	et personne externe maman ou papa	et moi

autres classes essentielles grâce auxquelles l'enfant commence à structurer ses expériences. Cela en distinguant bientôt ce qui se rapporte au plaisir, ce qui se rapporte à la souffrance et ce qui se rapporte à lui.

Différenciation du "bon" et du "mauvais" et développement de la capacité de penser sont donc des processus entièrement liés (comme l'avait entrevu Spitz dans Le oui et le non). Plus encore, nous pensons que la quête des objets satisfaisants explique l'éveil de la curiosité intellectuelle. La curiosité intellectuelle serait donc toujours soutenue par la quête de l'Autre, la curiosité intellectuelle serait donc toujours "sexuelle".

Si la structure langagière triadique élémentaire sous-tend un rapport au "bon" et au "mauvais" tout à fait fondamental, l'intégration des éléments de cette structure corps-du-moi-bon-mauvais - qui deviendra peu à peu par évolution paradigmatique des classes (ou "syntagmes") la structure "moi - l'Autre - le tiers frustrant" (voir schéma) - ne se fera que progressivement. Il faut en effet pour cela que les classes soit progressivement distinguées les unes des autres comme autant de réalités distinctes puis perçues comme liées de manière particulière les unes aux autres.

La période oedipienne correspond selon nous à ce moment (4 sur le schéma de la page suivante) de la vie de l'enfant au cours de laquelle les composantes élémentaires de la structure psychique-langagière sont ramenées à des personnes de son entourage familial et où des liens spécifiques entre ces différentes composantes sont élaborés par celui-ci. La manière dont va s'élaborer cette conflictualité oedipienne déterminera l'organisation psychique-langagière individuelle.

2.4.3 Conflictualité oedipienne et organisation psychique-langagière

Que doit au juste à la période oedipienne l'organisation psychique-langagière? Et bien beaucoup puisque cette organisation n'est rien d'autre, dans sa topique fondamentale,

que le précipité lié des deux figures familiales dans le psychisme. C'est au terme d'un travail psychique langagier complexe et soutenu que cette organisation est mise en place sur la base de la première structure élémentaire dont elle est une variation particulière. Cette période dans sa spécificité "débute" au moment où l'enfant est en mesure de se représenter l'objet "bon" comme objet global, d'une part et voit, d'autre part, dans une personne de son entourage l'incarnation de l'objet désirable. A travers ce processus l'enfant définit son premier rapport à l'Autre en tant qu'Autre ou personne aimée pour lui; il est alors en mesure de ressentir le plaisir découlant de la présence de l'Autre face auquel il montre une sensibilité visuelle, auditive et olfactive particulière.

Cet Autre est-il nécessairement la mère? Très fréquemment oui. N'est-elle pas, de par le rôle social qui lui est attribué, amenée à s'occuper quasi exclusivement de l'enfant? N'est-ce pas elle qui le nourrit, l'empêche de suffoquer, d'avoir trop chaud ou trop froid? N'est-ce pas à elle que le nourrisson s'agrippe pour ne pas tomber? Aussi peut-on penser que la période oedipienne mettra généralement en rapport l'enfant avec la personne de sa mère symbolisant l'objet désiré, l'Autre, mais le travail spécifique de la période oedipienne vise justement une élaboration particulière du rapport à la personne de l'Autre et certains facteurs peuvent amener certains à choisir une autre personne que la mère. Parmi ces facteurs, mentionnons la disparition de la mère biologique perçue, au moment de la mise en place de la structure langagière élémentaire, comme objet partiel "sein" satisfaisant, mais ensuite disparue de l'entourage de l'enfant. L'expérience de la satisfaction durant la période de mise en place de la première structure est une chose, mais le fait ensuite d'associer une personne de son entourage au plaisir en est une autre. Pour le garçon comme pour la fille, la mère sera généralement cette personne. Dans certains cas cependant, l'Autre, ce pourra être la Grand-mère ou la tante de l'enfant. Plus généralement une personne de sexe féminin puisque ce sont elles qui sont habituellement chargées de prendre soin des enfants. Que se passe-t-il lorsque durant cette phase oedipienne où se met en place l'organisation langagière, plusieurs

personnes sont appelées à s'occuper de l'enfant? En préférerait-il une? Et qu'arrive-t-il dans le cas où le rapport à l'Autre naissant (à l'Autre en tant que personne globale de l'entourage) est brusquement interrompu? Autant de questions pour le moment impossible à clarifier même si l'on peut croire que ces événements ont des répercussions sur l'organisation langagière se trouvant à être modulée suivant des manières encore impossibles à entrevoir.

2.4.4 Fille et garçon. Une structure psychique-langagière élémentaire identique. La question économique de la valence des classes fondamentales

Lorsque nous avons abordé la question de la structure psychique-langagière élémentaire, nous avons dit que la manière possiblement différente dont on répondait aux appels des bébés selon que leur sexe pouvait possiblement avoir une influence sur la valence des classes fondamentales chez les hommes et les femmes. Mais à ce niveau c'est surtout sur l'absence de différence structurelle entre les sexes qu'il faut insister. Cette structure incorpore une expérience de plaisir et de déplaisir ou de "perte" communes aux enfants quel que soit leur sexe. Car si une fois repu l'enfant délaisse le bon sein et s'endort, il fait sitôt qu'il s'éveille affamé, l'expérience du malheur consistant en la "perte" du sein. L'expérience du plaisir comme de la perte ou du manque de l'objet "signifiant" ce plaisir ne peut qu'être semblable pour les filles et les garçons. L'un comme l'autre doivent avoir éprouvé antérieurement à la période oedipienne l'expérience du "mauvais", du manque, de la perte comme celle du "bon", des retrouvailles, du plaisir au contact d'objets partiels puis globaux simultanément perçus et nommés et représentés grâce à la structure langagière élémentaire.

Avant la période oedipienne, fille et garçon ont dû "abandonner" la bouche comme zone de sensibilité au plaisir d'être nourri. On peut penser que l'objet partiel "sein", s'est transformé en objet global "maman" en même temps que la sensibilité visuelle à cet objet global

s'accentuait. La sensibilité de la bouche qui avait elle-même pris le relais centré d'une sensibilité générale totale, s'est étendu aux organes perceptifs notamment à ceux centraux de la vue et de l'ouïe. La sensibilité de la bouche est moins "disparue" que remplacée par une sensibilisation des organes des sens de l'enfant au contact des "bons" objets. La sensibilisation un peu plus tardive de la zone anale est elle aussi liée à la découverte du corps-du-moi comme objet distinct, au fait pour l'enfant de découvrir qu'il "possède" un corps, comme au moment où s'effectue cette découverte qui correspond en fait à la mise en place de la classe "moi" dans la structure élémentaire. Avant cela l'enfant, centré sur le bon et le mauvais, s'ignorait lui-même. Il ne pensait pas "bon pour moi" ou "mauvais pour moi" mais plutôt "plaisir suis", "malheur suis". Il pense maintenant "plaisir et moi" (ou "maman et corps-moi") - ou "malheur et moi" (ou "pas maman et corps-moi"). La sensibilisation anale coïncide avec la période où l'enfant découvre à la fois que l'objet partiel est une personne globale de son entourage familial, manifeste à son égard une pulsion d'emprise, en même temps que celle-ci s'efforce de l'entraîner à contrôler ses sphincters, "à être propre". L'"investissement" anal n'est déjà plus tout à fait pure sensibilité anale, tout comme l'investissement sur la bouche, inconvenable en dehors du rapport au sein, n'était pas déjà avant lui, une simple sensibilité buccale.

En insistant sur le "passage" de l'investissement de la bouche à celui de la zone anale, on risque d'évacuer le rapport à l'objet "bon" qui demeure durant toute cette période la personne de la mère. Les plaisirs bucaux puis anaux concernent le corps-du-moi, classe en formation dans la structure élémentaire. Mais ces plaisirs concernent en même temps ce sein et cette maman "bonne" graduellement représentés comme extérieurs au corps-du-moi. Il y a donc, à mesure que se constitue la classe "corps-du-moi" dans la structure élémentaire, une transformation des deux autres classes, ou un ajout de valeur qui les fait apparaître "extérieures" au corps-du-moi. Il y a donc durant cette époque investissements simultanés d'un objet du monde extérieur et d'une partie du corps-du-moi reliée à cet objet.

Cette question des objets internes ou corporels et externes de plaisir renvoie à la différence évoquée par Freud entre les investissements appelés "narcissiques" et les investissements objectaux centrés sur des objets extérieurs à l'individu. Bref à la manière dont Freud entrevoit les investissements libidinaux: Freud nous présente d'abord l'enfant sous l'angle d'un narcissisme intégral puis en mesure de nouer au moment de l'oedipe un rapport objectal plein absolument fondateur avec le parent aimé. Entre les deux moments, il suggère un certain cheminement du désir narcissique ou de ce qu'il appelle la pulsion libidinale narcissique. Celle-ci se déplacerait de la zone bucale à celle anale puis à la zone génitale, cette dernière phase coïncidant avec l'investissement objectal du parent de sexe opposé. Quant au désir objectal, il s'est lui aussi transformé depuis sa fixation au sein, jusqu'à celle à la personne de la mère. Mais comme Freud ne s'intéresse directement pas à la dimension langagière du psychisme, il ne voit pas que ces "déplacements de la libido" correspondent à une utilisation récurrente de schèmes langagiers conservés et complexifiés. Il ne voit pas que "sein", la "nourriture" et "maman" font partie de la même série paradigmatique découlant de la classe syntagmatique réunissant les choses extérieures qui font plaisir, que la bouche, l'anus et le sexe font partie des choses intérieures du corps-du-moi qui ont plaisir et que ces choses extérieures qui font plaisir s'opposent elles-mêmes à celles de la classe des choses de l'extérieur qui font du déplaisir.

Freud met l'accent sur certains processus tels l'attraction ou l'antagonisme et la conflictualité interpersonnelle mais non sur les effets durables de ces processus vécus d'ailleurs bien avant l'Oedipe. Il ne conçoit pas cet acquis essentiel qu'est la structure psychique-langagière élémentaire et encore moins ses propriétés syntagmatiques et paradigmatiques. Comme si le désir en se fixant et en se déplaçant avant la période oedipienne n'avait rien laissé, rien produit qui n'eut été conservé.

Aussi impute-t-il à la période oedipienne une "surprenante" productivité: celle-ci "donnerait naissance" au sur-moi, verrait à son terme "se transformer les parents

réels en figures internalisées", et "décliner" chez le garçon, ou "être refoulé" pour la fille le désir oedipien ... Mais l'oedipe ne "survient" pas dans un psychisme vide, un pur réservoir d'"énergies". L'amour envers le parent est impensable sans le support de la structure psychique-langagière qui permet au parent d'être "reconnu" et distingué comme objet à l'extérieur du corps de l'enfant.

En dégageant la structure psychique-langagière, on entrevoit sous un jour "nouveau" toute la question de la "disparition" du désir oedipien et plus encore celle des "investissements libidinaux" antérieurs ou postérieurs à la période oedipienne.

En ce qui concerne la période oedipienne, l'histoire d'amour avec la mère ou le père s'est structurée comme "histoire" ou programme narratif particulier non pas dans le psychisme mais comme organisation psychique-langagière. Quant à ce lieu profond que Freud appelle l'"inconscient", celui-ci n'est pas simplement peuplé de "souvenirs" que le "moi" conscient devenu adulte a "oublié", il est cette structure ou organisation psychique-langagière dans et par laquelle "tout à un sens".

Tout ce qui a été représenté l'a été grâce à elle et y trouve place comme élément particulier d'une classe syntagmatique, toutes les classes syntagmatiques décrivant des deux classes élémentaires liées: "bon" et "mauvais", ou de la troisième appelée "corps-du-moi".

Nous disons "structure", car c'est d'un assemblage productif qu'il s'agit ici, mais nous disons également "organisation" psychique-langagière pour parler d'une structure stabilisée, une structure toujours productive mais agencée de manière particulière comme elle le devient au cours de la période oedipienne.

A peu près à cette époque en effet, la structure élémentaire devient à proprement parler "organisation" ou histoire particulière parce que l'enfant est à même d'établir certains liens nouveaux entre les classes "bon

objet" / moi / tiers frustrant, des liens qui proviennent comme tel du maniement des classes et qui ne sont pas simplement fournis ou inclus dans la classe elle-même: l'enfant établit des rapports causaux élémentaires entre les classes et le résultat de ce travail nouveau s'ajoute comme "histoire" ou organisation particulière à la structure psychique-langagière élémentaire.

L'investissement libidinal oedipien - tout comme la conflictualité oedipienne envers le tiers frustrant d'ailleurs - n'est ni "apparu" du néant, ni "disparu" à la fin de la période oedipienne: il est plus juste de dire que le "bon" et le "mauvais" ont retrouvés leur place dans cette structure élémentaire désormais enrichie que nous appelons l'organisation psychique-langagière et qui comporte désormais un programme narratif particulier.

Avant de poursuivre dans cette voie, ajoutons quelques remarques sur la théorie freudienne du psychisme. Selon nous, les considérations de Freud concernant les trois aspects topologiques ou organisationnels du psychisme demeurent trop générales: l'inconscient, réservoir d'"énergie libidinale" et de "souvenirs", le moi "conscient", le surmoi surveillant et moral: autant de notions qui se sont avérées utiles pour souligner l'existence de processus psychiques importants, mais qui n'éclairent pas beaucoup le mode d'existence de l'organisation psychique-langagière comme celle des autres dimensions possibles du psychisme humain. Et de fait cette organisation nous apparaît tout aussi bien appartenir à l'"inconscient" qu'elle structure tout entier, qu'au "moi" ou au "sur-moi" impossibles à concevoir en dehors de la référence à la langue et aux classes sémantiques élémentaires constamment maniées par l'enfant ou l'adulte.

Le psychisme humain ne serait pas comme l'a cru Freud, tripartitement constitué d'un inconscient, d'un moi et d'un sur-moi. Nous le pensons plutôt formé d'une organisation psychique-langagière "programmante" ou narrative. Une organisation qui serait "inconsciente" ou la plupart du temps inconnue du locuteur. Une organisation qui "contiendrait" dans un programme narratif particulier un

"moi", un "Autre" aimé, un "tiers" frustrant ainsi que des dimensions identificatoires et surmotives. C'est de cette organisation que dépendrait la capacité langagière et toutes les productions discursives humaines. C'est en outre à cette organisation que seraient rattachés les schèmes cognitifs appris nécessaires à l'exécution des rôles sociaux.

L'individu, tel que conçu ici, est-il ou bien "acteur" de rôles prescrits, ou bien "soumis" à son insu à son organisation psychique-langagière lui dictant son "programme" d'action? N'a-t-il pas de "volonté" propre telle qu'on la conçoit à travers nos représentations communes? Cette question est très complexe et suppose pour être clarifiée une analyse diachronique de tout le développement psychique individuel. C'est en effet seulement en prenant en considération la mise en place de l'organisation psychique-langagière et l'apprentissage des rôles sociaux et leur intégration sous forme de schèmes opératoires dans et par cette organisation, puis l'émergence possible d'une représentation des buts liés aux rôles puis des rôles comme tels et enfin celle de l'organisation psychique-langagière elle-même et de son programme particulier que l'on peut entrevoir l'évolution du "moi conscient", du moi vers la saisie consciente ou connaissance de lui-même. Encore que quelque chose doive probablement toujours "échapper" au pouvoir d'appréhension du moi conscient langagier par lui-même, surtout si cette saisie dépend du langage et bien davantage si le psychisme n'est pas que matière, mais possède un mode d'existence mixte "matériel" et immatériel, comme le suggèrent certains biologistes (dont J.P. Changeux) ou physiiciens (J.E. Charon) post-einsteiniens.

Il y a de toute manière dans notre façon habituelle d'entrevoir la "volonté" ou la "conscience" ou l'"intelligence" individuelles, une surestimation constante du pouvoir de coordination et de maîtrise de ces "facultés", cette maîtrise de toute manière limitée, ne pouvant être envisageable qu'au terme d'une évolution de la conscience et de la connaissance peu commune si tant est qu'elle soit envisageable. Ce que l'on prend pour le "moi conscient"

ou l'expression de la "volonté" individuelle, ce sera bien souvent le fait pour un individu de s'assigner lui-même des buts conventionnalisés. Toutefois cette capacité de formulation des buts ne peut être assimilée à une capacité de saisie des buts comme buts, ou de saisie des buts dans leur rapport avec l'organisation langagière sous-jacente. Bref tant que l'individu ne sait pas ce qui le met en mouvement, ses conduites "volontaires" échappent en fait à sa saisie ou à son contrôle conscient, "contrôle" au sens ici donc de saisie d'un régime de causalité.

En disant plus haut que nous pensions le psychisme "formé" d'une organisation langagière programmatrice progressivement élaborée, nous avons laissé entièrement de côté la question de l'existence du "superconscient" (ou des "énergies superconscientes" (expression du sociologue P. Sorokin)) à propos duquel nous aimerions dire quelques mots avant d'exposer nos dernières remarques sur l'organisation psychique-langagière, ce que nous avons appelé son "programme narratif" et les rapports entre ce programme et la période oedipienne.

2.4.5 L'existence du "superconscient"

Pourquoi accorder tant d'importance à l'organisation psychique-langagière tributaire de la période oedipienne? Ne devrions nous pas plutôt orienter notre attention et nos recherches du côté du "superconscient" auquel le sociologue Pitirim Sorokin consacre les derniers chapitres de son célèbre *The Reconstruction of Humanity* paru peu après la fin de la deuxième guerre mondiale? N'est-ce pas là le siège des "énergies humaines" - selon l'expression de William James - les plus élevées, comme les plus explicatives en regard du "devenir" des individus et des collectivités? Pour Sorokin en effet les "énergies superconscientes" désignent la créativité humaine, l'"élan" créateur lié à l'éternité ainsi qu'à l'infini comme certains créateurs, artistes ou mystiques l'ont éprouvée. Cet élan vital serait selon Sorokin également rejoint par le sage oriental en état de "Samâdhi", d'union avec l'absolu, une union caractérisée par ce qu'on peut entrevoir comme la suppression des "égos" ou des désirs individuels, nous pensons ici "langagiers".

Dénonçant les travers "déhumanisants" et égocentriques d'une culture occidentale superficielle, tournée vers des valeurs "sensualistes"(sensate), Sorokin nous invite à réfléchir aux états décrits par Lao-Tsé, Bouddha, le Christ, Saint-Paul, Saint-François d'Assise, Marie de l'Incarnation ou Ramakrishna; les Yogis, les ascètes et plusieurs fondateurs ou fondatrices d'ordres monastiques. Le sociologue attire également notre attention sur les phénomènes dites "de conversion" durant lesquels les convertis éprouveraient une transmutation de leur "tota substantia renati in aeternum" ainsi que sur les expériences de contrôle du corps durant lesquelles des yogis expérimentent certaines techniques de contrôle personnel des énergies dites "inférieures" liées aux égos sociaux, cela, dans le but d'atteindre un état "autre" allant de l'extase à la transfiguration, voir à la "sortie du corps" par la pensée.

Parmi ces techniques figurent le yoga, le contrôle respiratoire l'auto-hypnose ou l'hypnose, la danse giratoire des derviches-tourneurs, les cérémonies initiatiques et la pratique de la confession souvent précédée d'une période de solitude accompagnée ou non de jeûne. Les maîtres orientaux recommanderont souvent la présence d'un guide - "le shaykh" souffiste, le "guru" yogique - déjà lui-même initié et ayant parcouru un chemin identique à celui de l'initié.

Ces méthodes visent toutes le contrôle conscient du corps puis de ce que nous appelons les identités prescrites et l'organisation psychique-langagière afin de libérer une énergie psychique non langagière "superconsciente" possiblement contenu dans l'humain ou transmise par celui-ci, afin de dégager ce qui est entrevue comme une "identité superconsciente" enfouie dans l'humain mais anihilée par les "égos" individuels.

La technique yogique de "concentration" mentale - "samyama" - souvent utilisée par les maîtres orientaux implique l'arrêt des mécanismes automatiques de perception car en nous amenant sans cesse à regarder et à entendre de nouveaux stimuli, ceux-ci qui nous feraient presque constamment et totalement perdre cette concentration

indispensable à la libération du "superconscient". Ici l'attention visuelle sera centrée sur un seul objet, la dualité objet/sujet devenant le seul point d'ancrage de l'attention jusqu'à ce que cette dualité également disparaisse lorsque apparaît l'état "superconscient".

Tous ces phénomènes d'"énergie", d'"identité" ou de "capacité" "superconscientes" auxquels se sont du reste beaucoup intéressés les fondateurs européens de la sociologie, sont trop abondants, scientifiquement énigmatiques et culturellement importants pour qu'on les délaisse. Car ils soulèvent des questions sur des aspects méconnus mais peut-être fondamentaux de ce que prudemment nous appellerons non pas le psychisme humain mais le psychisme de l'humain.

Sans nier donc l'existence et le rôle possibles des "énergies" superconscientes sur le devenir de l'humain, nous pensons que leur influence directe sur l'individuation sociale reste minime par rapport à celle de l'organisation psychique-langagière dont dépend la face du monde et la nôtre. Car les formes de la matière que nous sommes et celles de la matière qui nous entoure sont totalement imprégnées de langage.

2.4.6 L'organisation psychique-langagière, son programme narratif. Des variations du contenu de l'organisation chez les "hommes" et les "femmes"?

Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'organisation psychique-langagière post-oedipienne "contiendrait" dans un programme narratif particulier un "moi", un "Autre" aimé, un "tiers" frustrant ainsi que des dimensions identificatoires et surmoïques mêlées avec ce que Freud appelait le sentiment moral et la conscience de culpabilité. C'est de cette organisation que dépendrait la capacité ou aptitude langagière, comme du reste les productions discursives humaines qui en sont issues, ces productions lui devant leurs propres structures, des structures totalement isomorphes par rapport à celles de l'organisation.

Comment entrevoir plus précisément le contenu de cette organisation? Et bien l'organisation psychique-langagière

des rapports élémentaires de causalité entre les classes. Puis enfin, à intégrer ces classes et ces rapports de causalité qui ont désormais leurs "concepts" et leur "grammaire" élémentaires, dans un programme narratif particulier.

Cette organisation psychique-langagière est dite globalement "programmante" parce qu'elle aura une influence déterminante sur les attractions et les antagonismes inter-individuels mais aussi parce que c'est à titre de véritable plan d'action, de devoir faire, de "mission essentielle" ou de tâche à accomplir qu'elle se structure dans le psychisme langagier humain. Freud a donc eu raison d'associer l'émergence de ce qu'il appelle le "sur-moi" qu'il conçoit étroitement lié à la "conscience des obligations morales" ou à l'"éthique individuelle", à ce qu'il nomme le "refoulement": mais il nous apparaît crucial de ne pas perdre de vue la question de l'organisation psychique-langagière dans laquelle ces divers éléments sont intégrés. La "conscience morale" ou le sur-moi ne flotte pas au-dessus du "moi": elle est au contraire intimement liée aux représentations parentales de la période oedipienne lesquelles n'ont pas été "dépassées" ou "refoulées" quelque part dans un inconscient perçu comme "instance" particulière du psychisme..., mais se sont au contraire, selon nous, tout comme elle, intégrées dans une même organisation psychique-langagière.

La tâche que le "moi" actant du programme narratif s'assigne est donc liée à la représentation du "bon" objet et du tiers objet frustrant élaborée durant la période oedipienne, objets par rapport auxquels "la tâche" acquiert son sens. Or, cette représentation du bon comme du tiers objet est évaluative au sens où elle implique une saisie de certaines caractéristiques parentales, caractéristiques que l'enfant associe à la puissance parentale. Parmi ces "outils" citons notamment la taille physique, la capacité langagière, la possession d'instruments divers, l'argent, les parures, vêtements et bijoux, etc... Bref des caractéristiques attachées à la personne physique des parents, comme des "choses" avec lesquelles ceux-ci sont en contact et que l'enfant non seulement associe à eux mais tient pour "responsables" de la

puissance parentale. Cette puissance l'enfant cherchera mimétiquement à la faire sienne en s'appropriant les outils parentaux qui y seraient associés: la fille ou le garçon prendront au père ou à la mère leur taille, leur visage ou leur voix, puis leur "souci du bon parler français", "leur vif intérêt pour l'argent", "leur façon habile de nettoyer la maison" ou "leur manière de réparer les appareils domestiques". Ces "choix" mimétiques ne sont pas le fruit de hasard, mais résultent du "travail" d'une organisation psychique-langagière qui "faisant ces choix" se particularise davantage.

Si cette représentation du bon comme du tiers objet est évaluative au sens où elle implique une saisie de certaines caractéristiques parentales, caractéristiques que l'enfant associe à la puissance parentale, elle l'est à un double titre. En effet l'enfant non seulement élabore une représentation évaluative de la puissance parentale, mais de surcroît du rapport parental lui-même: l'enfant conçoit une liaison entre le "bon" et le "tiers" objet, une liaison structurellement analogue à celles qu'il a préalablement conçues entre lui-même et le "bon" objet d'une part, et entre lui-même et le "tiers", d'autre part. L'enfant se dit en quelque sorte "est-ce que entre papa et maman", c'est comme "entre moi et le bon", ou comme "entre moi et le tiers"? La manière dont il conçoit cette relation, influencera son programme narratif. Sa "mission" pourrait être différente si la relation papa/maman est assimilée à celle du moi avec un tiers frustrant très frustrant, plutôt qu'à celle du moi avec le bon objet.

Illustrons la manière dont peut-être représenté le programme narratif de l'organisation psychique-langagière tel qu'il apparaît vers la fin de ce que Freud appelait la période oedipienne. (Voir page suivante)

Le programme narratif de l'organisation psychique-langagière post-oedipienne peut se présenter comme une histoire un peu semblable à celle-ci par exemple: "Avec les outils de mon père, moi comme mon père je protégerai la mère/terre des nuisances" ou cet autre "Avec les

STRUCTURATION SYNTAGMATIQUE ET NARRATIVE DE
L'ORGANISATION PSYCHIQUE-LANGAGIERE

4 Programme narratif secondaire

(avec S1o ou S2o Comme S1 ou S2. S3--(devoir faire
----- à, pour S1 ou S2)

Avec les outils du père / comme mon Père / Moi devoir
faire à, pour mère ou père

Avec outils du père / comme ma Mère / Moi devoir faire
à, pour mère ou père

Avec outils de mère/ comme ma Mère / Moi devoir faire à,
pour mère ou père

Avec outils de mère/ comme mon Père / Moi devoir faire
à, pour mère ou père

outils de ma mère, moi comme ma mère, je défendrai les
mères de ceux qui leur font du mal". Ces deux exemples
sont tirés d'une recherche en cours sur l'organisation
psychique-langagière; pour illustrer nos propos, nous
avons ajouté en italique un autre syntagme qui ne figu-
rait pas dans notre schéma ci-dessus mais qui nous apparaît
important, il est relié à la question du destinataire
ou de bénéficiaire du "devoir faire", bénéficiaire auquel
est attribué un "tiers" spécifique vers lequel sera
également dirigée l'action.

Qu'importe ici les contenus particuliers de ces deux
programmes narratifs, ces exemples sont donnés pour
suggérer la forme syntagmatique de ce programme; on notera
cependant comment l'attraction pour le "bon objet" est
devenu une directionnalité générale à laquelle une situa-
tion familiale particulière, telle que l'enfant l'inter-
prète, donne son option précise. On remarquera également
de quelle façon l'antagonisme, "le tiers" se maintient
dans cette structure comme "problème" à devoir surmonter.

Présentant nos vues sur l'organisation psychique-langagière, nous avons fait jusqu'ici peu de cas de la différence possible à ce niveau entre les hommes et les femmes. C'est que nous n'avons pas de raisons de croire que les organisations psychiques langagières des "hommes" et des "femmes" soient structurellement différentes. On peut même dire que l'existence d'une différence structurelle est totalement impensable.

Contrairement à Freud qui refusait aux femmes une instance aussi capitale à ses yeux que le sur-moi, nous pensons que les femmes ont, tout comme les hommes, une organisation psychique-langagière de type syntagmatique comportant un programme narratif, un programme structurellement identique à celui des hommes. Cela dit on peut se demander si l'on ne retrouve pas plus souvent chez "les femmes" - comme chez les "hommes" d'ailleurs - certains types de programmes narratifs, car comme l'illustre le schéma ci-dessus, certaines variations paradigmatiques sont possibles à partir de la structure syntagmatique de base qui elle est partagée par tous les individus; certaines variations et donc un certain nombre "idéel" de programmes, nombre rassemblant toutes alternatives possibles du modèle. En fait plusieurs de ces choix paradigmatiques consistent justement à opter pour un syntagme qui acquièrera avec ce choix une valeur "féminine" ou "masculine". Par exemple dans la séquence "avec les outils de x, x sera Père ou Mère x sera féminin ou masculin. Celles que l'on dit "femmes" ont-elles fait des choix paradigmatiques identiques, et cela pour toutes les séquences du programme narratif, alors que les "hommes" eux auraient fait d'autres choix pour toutes les séquences du même programmes? Car c'est en ces termes qu'il faut à notre avis poser la question de la différence des sexes. Or sur ce plan la douzaine d'analyse de cas (6 hommes et 6 femmes interviewés non-directivement une trentaine d'heures en moyenne) que nous avons effectuées nous offre les résultats suivants:

Femmes

- 1 Avec outils père / comme mon père/Moi devoir faire à, pour mère
- 2 Avec outils mère / comme père /Moi devoir faire à, pour père

- 3 Avec outils mère / comme père / Moi devoir faire à,
pour mère
- 4 Avec outils mère / comme père / Moi devoir faire à,
pour père
- 5 Avec outils mère / comme mère / Moi devoir faire à,
pour père
- 6 Avec outils père / comme père / Moi devoir faire à,
pour père

Hommes

- 1 Avec outils père / comme mère / Moi devoir faire à,
pour mère
- 2 Avec outils père / comme père / Moi devoir faire à,
pour mère
- 3 Avec outils père / comme père / Moi devoir faire à,
pour mère
- 4 Avec outils père / comme mère / Moi devoir faire à,
pour mère
- 5 Avec outils père / comme mère / Moi devoir faire à,
pour mère
- 6 Avec outils père / comme mère / Moi devoir faire à,
pour mère

Malgré le petit nombre de cas, on peut s'interroger sur les choix paradigmatiques des femmes et des hommes. On notera que presque toutes les "femmes" et tous les "hommes" empruntent au parent du même sexe que le leur leurs "outils". Tous les destinataires du "devoir faire" des hommes sont la mère alors que presque tous les destinataires du "devoir faire" des femmes sont le père. Quatre femmes sur six s'identifient comme actant au père, alors que 4 hommes sur 6 s'identifient comme actant à la mère. Que dire de ces résultats sinon qu'ils suggèrent l'existence de modèles narratifs surtout utilisés par les femmes tandis que d'autres seraient surtout utilisés par les hommes. Mais encore ici, il convient d'insister sur la complexité syntagmatique et paradigmatique de l'organisation psychique-langagière des êtres sociaux, complexité encore énigmatique rendant dangereuses les tentatives prématurées de typologisation. Certes on peut penser que s'il existe des éléments fondamentaux de structures en nombre fini et des relations entre éléments en nombre

également fini, la combinatoire des possibles est-elle aussi prévisible et que dans le cas qui nous préoccupe, on pourrait parler d'un certain nombre de "types" psycholinguistiques caractérisés par tel ou tel programme narratif. Pour l'heure nous sommes loin d'avoir les instruments théoriques et analytiques nécessaires.

Si nous ne pouvons dans le cadre de cet exposé faire état de toutes les réflexions que nous inspirent nos recherches en cours sur l'organisation psychique-langagière, nous aimerions néanmoins en terminant souligner l'importance que nous attachons à sa compréhension pour l'étude de la culture, des productions culturelles et du développement ou du changement social.

2.5 Conclusion: Organisation psychique-langagière et création culturelle

Nos préoccupations centrales tout au long de cet exposé ont porté sur le psychisme humain, celui de l'être non pas "individuel" mais individué. Ce faisant nous avons peut-être semblé faire bien peu cas de l'"économie" ou de la "politique". Mais avons-nous pour autant fait bon marché de la dimension sociale de la vie humaine?

Nous pensons que non. Tout au contraire, cette nature éminemment sociale, intersubjective de l'organisation psychique-langagière, nous avons tenté de lui donner des bases conceptuelles mieux établies que celles existantes, convaincus que nous étions qu'on ne peut réfléchir aux structures économiques, ou au travail humain sans devoir du même coup interroger l'ancrage micro-social de cette capacité d'efforts sur laquelle repose la "suite du monde". En effet, que ces efforts soient perçus sous leur aspect "productif" ou intégrateur, ou au contraire "désintégrateur" importe peu. Le travail tout comme les luttes sociales ne sont jamais de simples réponses automatiques à telle ou telle situation, mais des initiatives auxquelles la quête de l'Autre donne à la fois son élan général, puis un sens ou un non-sens particulier dépendant de l'organisation psychique-langagière de l'être humain individué.

En ce sens la nature éminemment sociale, intersubjective du psychisme langagier explique beaucoup mieux la cohésion sociale que la soi-disante croyance de tous aux "valeurs partagées" ou celle concernant le caractère hégémonique de la classe dominante ou de l'Etat. Le mode d'existence de la socialité ne doit-il pas être revu de manière à nous départir de l'idée de "société" comme ensemble doté en propre d'une capacité d'orientation? Nous pensons qu'il est possible d'entrevoir l'organicité de la socialité, tant dans sa cohésion que dans sa mouvance, sans recourir à l'idée de "société" ou de "région" anthropomorphiquement conçue.

Mais ce qu'on enlève à cette "totalité", soit l'intentionnalité, doit être distribué ailleurs, rendu à l'espèce à laquelle la phylogénèse a conféré une capacité d'individuation bio-psycho-sociale unique... Non que les humains sachent nécessairement où ils vont, ce qui les y pousse et ce qu'ils disent puisque la directionnalité de leur vie leur échappe la plupart du temps et que celle-ci se spécifie au contact des autres directionnalités échappant elles aussi à leur contrôle. Bref ni les destins individuels, ni la "Société" ne sont l'actualisation d'une intentionnalité et c'est bien parce que les conduites sont toujours significatives d'attractions et d'antagonismes intersubjectifs, que l'univers matériel nous apparaît en lui-même si cohérent et surtout si "familier". Cette cohésion bien réelle des rapports sociaux et du monde matériel renvoie à l'existence de l'organisation psychique-langagière commune à tous les êtres humains. Cette cohésion n'est pas le fruit d'une volonté particulière, celle d'un groupe ou celle d'un Etat quoiqu'en pensent ceux qui voudraient "diriger la Société" comme une chose, en lui conférant leur intentionnalité ou en substituant leur intentionnalité à une autre jugée inadéquate. Certes les gouvernements modernes auront tendance à prétendre vouloir contrôler tant le développement "économique" que le développement "culturel". Elaborés en partie à la demande des mouvements sociaux dénonçant l'existence de privilèges, ces discours s'alimentent souvent à l'espoir de parvenir à fabriquer "la Société" sans devoir dépendre de contraintes extérieures. Or si nous sommes parvenus à nous affranchir de certaines contraintes physiques par exemple, s'avère-t-il

possible et souhaitable de songer à "dépasser", comme nous y invitait un Sorokin fasciné par l'Orient, ce qui, en nous, dans notre organisation psychique-langagière, apparaît tout autant garantir l'organicité des liens sociaux et empêcher leur programmation externe complète, que générer la souffrance et la violence? Ne pourrait-on en saisissant mieux son origine, espérer dans le temps, parvenir à abolir certaines expressions de la violence tout en conservant l'adversarité inhérente à cette conflictualité humaine comme moteur de recherche et de dépassement de nos actuelles limites? Nous sommes pour notre part absolument convaincus que cette possibilité existe bel et bien, comme nous assignons à une science humaine et sociale des profondeurs, la "mission" essentielle de mieux nous la faire connaître. Nous suggérons ici que c'est par le moyen du langage que notre dimension psycho-langagière sera peu à peu mieux connue et employée. Ce faisant, nous faisons nôtre une orientation épistémologique sémantique voulant qu'à certaines conditions, les lois non-humaines et humaines du réel puissent être humainement saisies et dans une certaine mesure, utilisées, qu'à certaines conditions les "choses" et les "mots" puissent se rejoindre.

NOTES

- 1 Ces réflexions sur les travaux en développement furent élaborées à partir de textes réunis dans les ouvrages suivants Danielle LAFONTAINE. La recherche en développement régional à l'Université du Québec. Répertoire 1980-83. UQAR/GRIDEQ, Rimouski, 1984, 475 p., ouvrage faisant suite à une enquête sur la communauté scientifique des chercheurs en développement régional à l'Université du Québec et rassemblant les fiches descriptives de plus de deux cents projets québécois de recherche en développement, et Bruno JEAN et Danielle LAFONTAINE, (sous la direction de) Région, régionalisme et développement de l'Est du Québec. Cahiers du GRIDEQ no 14, UQAR/GRIDEQ, 1984, 375 p., ouvrage dans lequel l'on retrouve des articles rédigés par une vingtaines de chercheurs de diverses disciplines.

- 2 Au sujet de cette question voir notre article intitulé "La recherche "en" développement régional: secteur ou champ de connaissance?" Cahiers de recherche sociologique, vol. 3, no 1, avril 1985, pp. 139-144.
- 3 Voir note 2.
- 4 Nous avons contesté l'existence d'un tel isomorphisme dans "Les sociologues sans "la Société"", Actes du colloque de l'Acself de 1983, Cahiers de l'ACFAS, 33, 1985.
- 5 Dans Le rêve et son interprétation, Freud tient sur l'inconscient "langagier" les propos suivants (les soulignés sont de nous): "Quand dans l'analyse des idées de rêves, on se retrouve en présence d'une alternative, il faut se rendre compte que celle-ci n'est qu'une affirmation déguisée, remplacer le "ou" par un "et" et prendre les deux termes de la fausse alternative pour point de départ de nouvelles chaînes d'associations. Quand les idées latentes n'ont pas de points communs, le travail de rêve (...) parvient néanmoins à les fusionner en une seule (...) travail qui revient en somme à couler deux images disparates dans le moule unique d'une seule forme de langage. On pourrait assimiler cette fonction à celle de l'assembleur de rimes, qui trouve dans la concordance des sons l'unité souhaitée." (pp.43-44). "On explique aussi, par le travail de condensation, certaines images spéciales au rêve que l'état de veille ignore absolument (...) la condensation de plusieurs personnes en une seule confère à toutes ces personnes une sorte d'équivalence, elle les met, d'un point de vue spécial sur le même plan (...) Le caractère commun aux différents motifs de la combinaison. Ce caractère commun, c'est l'analyse qui nous permettra de la découvrir car tout ce que nous pouvons conclure (...) du contenu du rêve, c'est qu'il existe une inconnue, une valeur X, commune à toutes ces images hétéroclites. (pp. 45-46-47)

- 6 Dans Le rêve et son interprétation. Freud "découvre" que dans le rêve, les représentations contradictoires s'expriment toujours par un seul et même élément et rédige la note qui suit "Des linguistes notoires ont affirmés que dans les plus anciennes langues humaines, des notions contraires, comme "fort" - "faible", "dedans-dehors", n'ont pour s'exprimer qu'un seul mot. Les mots primitifs sont à double sens" (p. 65) Nous ajouterions qu'ils sont en cela en isomorphie avec la classe "bon mauvais" de la première période psycholinguistique.

REFERENCES

- BOWLBY, John. Attachement et perte. Tome 1, PUF, Paris, 1978.
- CASSIRER, Ernst. The Philosophy of symbolic Form. Vol.1: Language. Yale University Press, New-Haven, 8ième ed. 1975 (1955).
On essay on man. Yale University Press, New-Haven, 1944.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. L'homme neuronal. Paris, Fayard, 1983.
- CHARON, Jean-E. Les lumières de l'invisible, Paris, Albin Michel, 1985.
- CHOMSKY, Noam. Syntactic Structures. Mouton, The Hague, 1957.
Reflections on language, Pantheon, New-York, 1975.
- DUBOIS, Jean et alii. Dictionnaire de linguistique. Larousse, Paris, 1973.
- DURAND, Gilbert. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. PUF, Paris, 1960.

- FODOR, Janet Dean. Semantics, Theories of meaning in generative grammar, Harvard University Press, Cambridge, 1977.
- FREUD, Sigmund. Le rêve et son interprétation. Gallimard, Idées 185, Paris, 1974 (1900)
Totem et Tabou. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1967 (1912-1913).
Group psychology and the analysis of the ego. Norton, New-York, 1975 (1921).
 "Le problème économique du masochisme", Revue Française de psychanalyse, vol. 2, no 2, 1928, (1924), pp 211-223.
 "Sur les transformations des pulsions, particulièrement dans l'érotisme anal", R.F.P., vol. 2, no 4, 1928 (1908), pp 609-616.
 "La prédisposition à la névrose obsessionnelle", R.F.P., vol. 3, no 3, 1929 (1909), pp. 437-447.
Civilization and its discontent. Norton, New-York, 1962 (1930).
 "De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité", R.F.P., vol. 5, no 3, 1932 (1922) pp. 391-401.
 "Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine", R.F.P., vol. 6, no 2, 1933, (1920), pp. 130-154.
 "On bat un enfant", R.F.P., vol. 6, nos 3-4, 1933, pp. 274-297.
 "La négation", R.F.P., vol. 7, no 2, 1934 (1925), pp. 174-177.
 "Le déclin du complexe d'Oedipe", R.F.P., vol. 7, no 3, 1934, pp. 394-399.
 "Analyse terminée et analyse interminable", R.F.P., vol. 11, 1938 (1937), pp. 3-38.
- GOLDMAN, Lucien. Pour une sociologie du roman. Gallimard, Idées, 93, Paris, 1964.
Structures mentales et création culturelle, Anthropos, Paris, 1970.
Lukacs et Heidegger. Denoël, Médiations, no. 112, Paris, 1973.

- JAMES, William. "The energies of men", Essays on faith and morals, New-York, 1943, pp. 216-237.
- KAUFMAN, Pierre. L'expérience émotionnelle de l'espace. Vrin, Paris, 1981.
Psychanalyse et théorie de la culture. Denoël, 1985 (1974).
- KLEIN, Mélanie. La psychanalyse des enfants. PUF, Paris, 1975.
- LANDAUER, Karl. "Affects, passions and temperament", International Journal of Psychoanalysis. 1938, vol. 19, no 4, pp. 388-415.
- LAPLANCHE, J., J.B. PONTALIS. Vocabulaire de la psychanalyse, P.U.F., Paris, 1967.
- LEMOINE LUCCIONI, Eugénie. Le rêve du cosmonaute. Paris, Seuil, 1975.
- MARCUSE, Herbert. Eros et civilisation. Editions de Minuit, Paris, 1963.
- NACHT, S. et S. VIDERMAN. "Du monde pré-objectal dans la relation transférentielle", Nouvelle Revue Française de Psychanalyse, no 5, pp. 555-562.
- PIAGET, Jean. L'épistémologie génétique. PUF, Que sais-je? no 1399, Paris, 1972.
- ROUGEMONT, Denis de. L'amour et l'occident. Coll. 10/18, nos 34-35. Paris, 1956 (1939).
- RUYER, Raymond. La conscience et le corps. PUF, Paris, 1950.
- SAUSSURE, Ferdinand. Cours de linguistique Générale. Paris, Payot, 1964.
- SCHILDER, Paul. "Psycho-analysis of space", International Journal of Psychoanalysis, vol. 16, no 3, 1933, pp. 274-295.

SCHILDER, Paul. "The relation between clinging and equilibrium" I.J.P., vol. 20, no 1, 1939, pp. 58-63.

SCHUTZ, Alfred. "Symbol, Reality and society", Collected papers. Vol. 1, Mouton La Haye, 1967, pp. 287-356.

SOROKIN, Pitirim. The Reconstruction of humanity. Boston, Beacon, 1948.

SPITZ, René. Le non et le oui. PUF, Paris, 1962,

WATZLAWICK, Paul. Le langage du changement. Paris, Seuil, 1980 (1978).

À PROPOS DU PHÉNOMÈNE DE L'AUTORITÉ

Ernesto RESSICA-VACCHINI

"Il serait vraiment passionnant d'étudier (...) de quoi est faite au fond une tradition, sur quoi se fonde sa particulière puissance, de constater que l'influence de quelques grands hommes sur l'histoire est indéniable. Cette étude permettrait aussi de montrer qu'en n'admettant que des motifs d'ordre purement matériel on attente à la grandiose diversité de la vie humaine, on pourrait découvrir de quelle source les idées (...) tirent la force qui leur permet de subjuguier les individus et les peuples.
Sigmund Freud, "Moïse et le Monothéisme". (1)

Introduction: importance du problème de l'autorité en psychanalyse.

La distinction que M. Ricoeur fait entre herméneutique et économique dans l'approche freudienne (2) nous permet dès l'abord de souligner la position centrale du problème de l'autorité en psychanalyse et sa continuité.

L'expérience propre de la psychanalyse est celle de la parole et du langage, de la parole en tant qu'elle est actualisation du langage. Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite; - (...) cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique, psychologique, il appartient (...) au domaine individuel et au domaine social; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu'on ne sait comment dégager son unité. (3) La psychanalyse part d'une expérience clinique dans la mesure où celle-ci se réduit à une activité de langage: rêves, discours, phantasmes, symptômes psychomatiques, etc. La psychanalyse est d'abord une herméneutique. L'herméneutique psychanalytique ne procède cependant pas (au point de vue de la théorie et de la méthode) de postulats qui lui sont directement inhérents: ces postulats ont plutôt trait à une théorie économique "biologique" de rapports de force entre différentes pulsions instinctuelles.

On peut dire que l'approche psychanalytique procède de deux versants épistémologiques, économique et herméneutique, qui dans la pratique scientifique sont étroitement entremêlés. La science de Freud est au fond une science des représentations psychiques de pulsions biologiques. Le désir ne peut pas être articulé autrement que par le langage. C'est même sa différence avec le "besoin" ou l'"appétit" qui, eux, sont d'ordre physiologique. Dans l'histoire réelle du sujet, le besoin passe par (...) "les défilés du signifiant", c'est-à-dire de la parole. (4)

Le problème de l'autorité est central et constant chez Freud dans la mesure où il est étroitement lié, de façon spécifique, à cette double orientation de la recherche; dans la mesure où l'on peut parler d'autorité lorsqu'on parle d'interdit, le problème est en effet posé au niveau des postulats fondamentaux de l'économie freudienne. C'est en postulant chez l'homme une pulsion qui tend toujours vers sa décharge (et c'est en doublant ce postulat d'une hypothèse quantitative selon laquelle le plaisir est corrélatif de l'abaissement de la tension dans la décharge) que Freud pose d'emblée l'énigme, qui restera centrale dans toute l'approche psychanalytique, de la non-satisfaction à l'interdit conçu comme une contrainte "objective" du monde extérieur sur l'individu ("Etudes sur l'hystérie", 1885). En fait la notion d'interdit (indiquant le sentiment subjectif de l'impossibilité de satisfaction) est prise en charge dans la notion même de désir: par là elle va rester centrale dans toute la recherche ultérieure.

Pour J. Lacan, le désir naît de l'écart entre le besoin et la demande, car il n'est pas dans son principe relation à un objet réel, indépendant du sujet, mais au phantasme; il est irréductible à la demande, en tant qu'il cherche à s'imposer sans tenir compte du langage et de l'inconscient de l'autre, il exige d'être reconnu absolument par lui. (5)

Si l'on peut dire ainsi que le problème de l'autorité (comme problème lié à celui de l'accomplissement du désir - est au centre des préoccupations freudiennes et donc qu'il est, pour ainsi dire, inépuisable, il faut remarquer que les questions qui se posent à son sujet sont l'occasion de repenser les positions les plus traditionnelles. Par exemple: Le surmoi de l'enfant ne se forme (...) pas à l'image des parents mais bien à l'image du surmoi de ceux-ci; il s'emplit du même contenu, devient le représentant de la tradition de tous les jugements de valeur qui subsistent ainsi à travers les générations. (6)

La question de l'autorité, étroitement liée à celle

du surmoi, soulève immédiatement la question de la culture et du social: cependant, dans la démarche psychanalytique telle qu'elle est entendue traditionnellement... La société reste encore extérieure à l'individu, elle est un obstacle plus qu'une force créatrice, elle n'agit qu'en déformant le flux de la libido ou que par une série de traumatismes douloureux. (7)

La relation individu-société, posée comme dichotomie, complique passablement la compréhension du phénomène de l'autorité. De plus, dans la mesure où la notion d'autorité se trouve liée à celle de sublimation (et nous verrons comment), une lecture traditionnellement réductrice ne peut aider à éclairer la problématique que ces notions représentent. En effet... dans l'oeuvre écrite de Freud la notion de sublimation est à la fois fondamentale et épisodique. Elle est annoncée comme un destin de pulsion distinct non seulement du renversement des pulsions dans leur contraire et du retournement vers le sujet, mais et surtout du refoulement. Mais nous ne possédons aucun écrit complet et séparé de Freud consacré à ce destin original.

Bien plus (...), l'ébauche de théorie qu'on trouve dans les "Trois Essais" ne subira plus aucun changement notable après 1905, en dehors de son rapprochement avec la déssexualisation et l'identification. (8) Mais comment comprendre cette "synthèse psychique" que les notions de sublimation et d'autorité peuvent représenter si la psychanalyse (n') est à strictement parler (qu') une "analyse", c'est-à-dire quelque chose qui décompose les phénomènes complexes autant que possible en leurs éléments, qui explique l'abstrait par le concret; le haut par le bas, l'après par l'avant. (9)

Nous pourrions multiplier les exemples des moments différents où, dans la problématique freudienne, le problème de l'autorité se pose en même temps que celui d'une lecture du texte: on pourrait citer les textes sur la horde primitive et la lecture qu'en fait R. Holmes (10), on pourrait parler des contraintes "matérielles" et de la chosification de l'objet psychique de W.Reich ("La Révolu-

tion sexuelle").

Chaque fois le phénomène de l'autorité est décrit par une topologie, ou bien on lui trouve une explication mythique, ou encore il est éliminé comme le produit de circonstances "matérielles"...

Il semble toujours s'imposer, mais le discours à son sujet se fait tout de suite difficile, opaque, lourd d'implications idéologiques.

On peut se demander si le phénomène de l'autorité n'est pas le lieu d'une explication progressive de la pratique psychanalytique, s'il n'est pas le centre d'une prise de conscience scientifique qui se fait progressivement et lentement: de quelle source les idées (...) tirent la force qui leur permet de subjuger les individus et les peuples.

Nous nous limiterons d'abord à confronter cette expression de l'auteur que nous avons prise chez Freud, avec quelques réflexions psychanalytiques, c'est-à-dire avec des lectures partielles de l'oeuvre de Freud.

1. Etre et avoir

La psychanalyse ne met jamais en face de nous des forces nues, ni toujours des forces en quêtes d'un sens; c'est ce lien de la force au sens, qui fait de la pulsion elle-même une réalité psychique plus exactement, le concept limite à la frontière de l'organique du psychique. (11)

On peut dire que dans la situation psychanalytique, l'analyse est toujours en face d'un désir qui se manifeste en même temps que son objet: l'objet est déjà le moyen de satisfaction du désir, le but étant sa propre décharge.

Mais le désir a une histoire, et l'analyse remonte cette histoire c'est l'histoire des métamorphoses de l'objet.

Derrière les phantasmes, les curiosités, les symptômes psychosomatiques, les velléités du patient, l'analyse cherche le désir, désir qui, par l'association libre, les souvenirs, etc., dévoile sa propre histoire, l'histoire des métamorphoses de son objet.

Soulignons tout de suite la spécificité de cette manifestation du désir: l'objet, qui est son moyen de satisfaction, n'est pas immédiatement la chose extérieure, il est pour ainsi dire inhérent au désir. On dira que l'objet est irréductible à la chose, que l'objet "mère" est irréductible à la chose "mère". Freud dira que l'objet intérieur est moins inconnaissable que ne l'est le monde extérieur. (12) Maintenant le problème se pose de savoir pourquoi il y a métamorphose, pourquoi le désir change. C'est ici, dès le début de la psychanalyse que la notion d'interdit intervient. Tout se passe comme si le désir ne se donnait jamais comme tel, comme une poussée qui tend à la satisfaction, mais comme s'il engendrait de lui-même, avec ses objets, l'interdit et l'insatisfaction, et donc son prolongement dans d'autres objets, dans une métamorphose sans fin.

En fait Freud postule un moment où le désir se donne un moyen de satisfaction adéquat: c'est le stade du narcissisme primaire. L'hallucination (présente dans l'activité onirique et dans la fantaisie) est considérée comme une récurrence de ce mode primaire de satisfaction du désir. Le narcissisme primaire, nous dit Freud, était ... un état dans lequel la libido du sujet remplissait le moi du sujet et le tenait comme objet (...).

Tout au long de la vie du sujet ce moi reste le grand réservoir de sa libido: ce à partir de quoi se font les choix objectaux et ce à quoi la libido revient. (13)

L'hypothèse d'un stade narcissique primaire est importante pour nous parce qu'elle fait de l'objet, conscient et inconscient, quelque chose qui ressort d'une exigence psychique, indépendamment d'abord du "monde extérieur".

Mais surtout parce qu'elle donne lieu à une conception plus générale de tous les modes de satisfaction ultérieure, et donc de toutes les organisations ultérieures de la personnalité: (...) quand une personne ne peut se satisfaire de son moi, elle peut toutefois trouver satisfaction dans le moi idéal qui s'est différencié du moi. (14)

Le recours au monde extérieur qui fait des choses un moyen du but pulsionnel, n'est jamais qu'un détour d'un mode de satisfaction essentiellement narcissique: la chose est prise en charge seulement dans la mesure où elle est "phantasmée" en un objet où le moi tente de se retrouver. Ainsi les différentes "ouvertures au monde" qui se font tout au long du développement de l'enfant à travers l'ontogénèse (et selon des investissements libidinaux renouvelés), sont des élargissements et des restructurations du moi et du psychisme "narcissique", par un travail de refoulement, introjection, sublimation ...

La fonction de satisfaction relevant du modèle narcissique, la pulsion ne peut tenir compte des "rapports objectifs" dans lesquels est inscrit l'objet-chose, elle se condamne ainsi à la déception (15); cette déception est d'ailleurs d'autant plus ressentie que le but de la pulsion se donne comme cette pleine satisfaction déjà éprouvée au stade narcissique.

Nous voyons que l'interdit, dont la prise en charge par la conscience donne les caractéristiques éthiques du rapport d'autorité, est inscrit dans ce style autistique du fonctionnement du psychisme. Bien plus, le rapport d'autorité est avant tout un rapport de soi-même à soi-même: il est en fait la manifestation de la structuration de la personnalité qui variera selon le degré d'évolution de cette personnalité.

Tout paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui lui est libre de choisir le sens qu'on préfère lui donner. Mais, au delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous n'est-il pas

celui qui précède, commande, et, dans une large mesure, explique les autres? (...)

Que le miracle se produise, comme il arrive parfois; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes dont chacune a choisi le sol le plus propice; et qu'au moment même se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires: soudain l'espace et le temps se confondent; la diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges. (16)

Si le désir, la tendance, est une force en quête de sens (et qui donc transcende le sens tout en lui étant étroitement lié), les sens peuvent être conscients ou inconscients. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas que l'inconscient soit le refoulé, mais que inconscient et conscient représentent deux légalités propres, dont il faut souligner que la seconde, linéaire, naît de la première... Qu'est-ce donc la conscience? D'après l'évidence-même du langage elle a trait à ce dont l'individu est le plus certainement conscient (...). Elle est la perception interne du rejet d'un désir particulier qui agit en nous (...). Ce rejet est sa propre évidence. (17)

La chose ou la personnalité à qui l'on reconnaît une autorité est une représentation au niveau de la conscience, c'est-à-dire qu'elle est un signifiant pris en charge dans la dialectique du conscient et de l'inconscient, dans des sens conscients et inconscients: elle est le signifiant d'une tendance qui transcende les sens conscients et les sens inconscients, car cette tendance est de l'ordre d'une force qui se dit à différents niveaux et dans différentes légalités.

Si la conscience naît de la perception de l'indépassable du désir et de la cassure du désir devant l'objet, on peut ajouter qu'elle est la prise en charge éthique de cet objet qu'elle maintient, qu'elle modifie ou qu'elle rejette dans et de son rôle de signifiant du désir. L'in-

terdit est alors cet indépassable du désir vécu dans la conscience, par là il est de l'ordre de l'éthique.

(...) le moi (...) s'efforce (...) d'étendre sur le ça et sur ses intentions l'influence du monde extérieur, de substituer le principe de la réalité au principe du plaisir qui seul affirme son pouvoir dans le ça. (...) Le moi représente ce qu'on appelle la raison et la sagesse le ça au contraire, est dominé par les passions. (18)

2. Un monde

Nous pouvons dire que le signifiant apparaissant à la conscience comme une valeur n'est rien d'autre qu'un lieu d'intersection de sens multiples conscients et inconscients, expression de la structuration d'une pulsion originellement polymorphe et maintenant "éthiquement" dominée par la conscience. Comme nous allons le voir plus précisément, la physionomie bien particulière du monde à chacun des stades de l'ontogénèse tend à se rendre autosuffisante et à se clore comme par inertie. L'autorité ne serait-elle pas cette émergence, cette quasi transcendance d'une valeur (dans le signifiant) qui signe un monde en l'organisant?

Les métamorphoses de ces signifiants majeurs se font sur un axe qui sous-tend l'histoire des stades, de la bouche au phallus: la comparaison de chacun de ces stades permet de concevoir mieux comment le psychisme à chaque moment de son évolution, s'organise selon des structures particulières qui sont le lieu des légalités particulières de son fonctionnement. Le passage d'un stade à l'autre, d'autre part, montre la logique de cette évolution comme étant une logique d'évolution interne, de "croissance vitale" spécifique: le monde extérieur est progressivement pris en charge selon des modalités différentes, selon des "ouvertures" sur lui qualitativement différentes.

L'explication biologique du passage d'un stade à l'autre peut nous donner une première approximation de la

manière dont chaque stade est organisé et de la manière dont cette organisation vient à se révéler comme insuffisante.

Dans le stade narcissique l'enfant est à lui-même sa propre source de satisfaction: ou, plus exactement, la satisfaction du désir ne serait jamais rapportée à un monde extérieur (adualisme de Piaget). Mais dès que l'enfant utilise sa bouche, il y a dans le but même de la pulsion quelque chose qui fait que la structure narcissique se casse, s'organisant autour de l'oralité et du destin de cette oralité.

L'activité sexuelle, dans cette phase, n'est pas séparée de l'ingestion des aliments (...). Les deux activités ont le même objet et le but sexuel est constitué par "l'incorporation" de l'objet, prototype de ce qui sera plus tard l'"identification" appelée à jouer un rôle important dans le développement psychique. (19)

C'est autour de ce "nucleus oral" que la pulsion s'organise entretenant avec le monde un rapport particulier, oral; ici l'identification à la mère, à travers la dépendance biologique elle-même, est déjà la manifestation d'une autorité et l'exercice d'un "pré-choix objectal".

Par contre, au stade anal la curiosité et l'investigation de l'enfant a trait à son analité, les fèces occupant une grande place dans ses réflexions.

Il y a une conscience et un inconscient, un savoir et un non savoir, une suture entre conscient et inconscient qui sont propres au stade anal. Il y a une manière d'intégrer et d'assumer le monde propre à la fonction biologique et psychique du stade anal.

La défécation présente à l'enfant la première occasion de décider entre une attitude amoureuse narcissique et une attitude de choix objectal. Soit il se sépare de ses fèces en les sacrifiant à son amour, soit il les retient dans

un but de satisfaction auto-érotique, et plus tard comme moyen d'affirmer sa volonté (...)

Il est possible que la première signification que développe l'intérêt que porte l'enfant à ses fèces est celle du "don" (...).

Puisque ses fèces sont son premier cadeau, l'enfant transfère aisément son intérêt de cette substance à celle qu'il rencontrera comme étant le don le plus appréciable dans la vie (...) Ainsi l'intérêt porté aux fèces se poursuit partiellement en intérêt porté à l'argent, et partiellement en souhait d'un bébé, souhait dans lequel plus tard convergeront une impulsion érotico-anale et une impulsion génitale ("désir du pénis") (...).

Dès que l'intérêt aux fèces recule de façon normale, l'analogie organique que nous avons décrite ici (fèces = pénis) a pour effet de transférer l'intérêt au pénis. Quand par la suite, dans le cours de ses recherches, l'enfant découvre que les bébés naissent du ventre, ces bébés héritent de la plus grande part de son érotisme anal; ils ont cependant été précédés en cela par le pénis, dans ce sens comme dans un autre (20).

Dans ce schéma, le signifiant présent à la conscience est représenté par les fèces, signifiant qui est au croisement de sens conscients (don, argent) et inconscients (pénis, enfant) selon les rapports différents qu'ils entretiennent entre eux dans l'expérience. Ces liens se créent par l'analogie organique ou, plus généralement ils sont suscités par la nature propre à l'expérience du stade anal.

Dans le stade phallique l'attention de l'enfant, sensuelle, affective, intellectuelle, est d'abord localisée sur le pénis (à cette période apparaît la première activité masturbatoire).

C'est par rapport à son pénis, et par rapport à sa possession du pénis que l'enfant juge et comprend le monde, en distinguant les êtres sexués et asexués, en possesseurs de grands ou de petits pénis... spontanément il rapporte les caractéristiques propres de sa satisfaction sexuelle à sa conscience du monde qui l'entoure.

Dans le cas du petit Hans (Freud, "Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans" in "Cinq psychanalyses") nous voyons le rôle portant que jouent les théories infantiles de la sexualité: la résistance du petit Hans à reconnaître le manque de pénis chez sa mère (et chez la femme en général), témoigne de la haute valeur psychiquement fonctionnelle de ces théories: cette reconnaissance adviendra seulement lorsque le système phallique sera arrivé à un point externe de son évolution. J. Lacan a souligné l'importance de l'évolution sous-jacente à cette révolution "intellectuelle". (...).

Rappelons nous où Freud la situe : sur ce manque de pénis de la femme où se révèle la nature du phallus. Le sujet se divise ici, nous dira Freud à l'endroit de la réalité, voyant à la fois s'y ouvrir le gouffre contre lequel il se remparera d'une phobie, et d'autre part le recouvrant de cette surface où il érige le fétiche, c'est-à-dire l'existence du pénis comme maintenue, quoique déplacée. (21).

Le manque de pénis chez la femme est ressenti comme un manque en elle-même: il est un symptôme de cette mise en question profonde de tout l'être de l'enfant, découlant de l'évolution du psychisme infantin. Nous constatons ici la valeur indissociablement éthique de toute pensée: - Tout visage, donc, qui puisse se fixer sur le tien, ne voit rien de différent de lui-même car il voit sa propre vérité. (Cardi de Cùe, "De Visione Dei"). (22).

C'est cette pré-existence au moi-conscient d'une structure psychique organisée et structurant le devenir-conscient lui-même, qui fait que la ...compulsion (...), s'imposant à la pensée logique, domine la vie psychique. (23)

Le signifiant qui apparaît au niveau du moi conscient comme investi d'autorité n'est pas seulement l'expression de l'interdit lié au désir et au modèle narcissique de satisfaction, mais encore l'organisateur de cette évidence fonctionnelle que par étayage le monde extérieur prend vis-à-vis du sujet.

En effet le devenir conscient ... ne se réduit pas à un simple acte de perception, mais consiste vraisemblablement aussi dans un surinvestissement, dans un progrès supplémentaire de l'organisation psychique. (24)

3. Avant et après le père

La structure propre à chaque stade est elle-même dynamique. De la même manière que le principe d'organisation de la structure à chaque stade doit être recherché dans la spécificité de la satisfaction que la pulsion se donne selon le développement biologique de l'enfant, de même on peut dire qu'il y a dans chacun de ces modes spécifiques quelque chose qui, par le comportement de l'enfant vis-à-vis de son milieu, amène ce passage d'un stade à l'autre.

Dans le stade phallique l'attention affective, sensuelle et intellectuelle de l'enfant sur son organe pénien se complète et se prolonge dans une relation triangulaire, structurellement nécessaire, avec ses parents.

Car si la relation de l'enfant à ses parents, jusque là, allait d'une certaine façon de soi, et si l'affection pour l'un se posait spontanément comme la continuation de l'affection pour l'autre, maintenant la personnalité de chaque parent s'impose à l'enfant comme distinct de l'autre, puis comme antagoniste.

Il faut insister sur l'aspect interne et structurel, psychiquement nécessaire, de cette évolution pour comprendre que la réalité extérieure (ici les parents) n'est jamais neutre vis-à-vis de l'enfant: elle est toujours

investie du phantasme du désir qui chaque fois la prend en charge dans une réalité vécue particulière.

La nature même du but pulsionnel au stade phallique amène à une rupture avec l'ancien mode de satisfaction. Le moi se différencie, en donnant naissance au moi-idéal par lequel, tout en s'aimant encore soi-même, le moi se donne l'illusion d'aimer la chose.

Le moi, se différenciant et se transformant, reste, d'une certaine façon, l'objet du désir. Il faut que le narcissisme soit médiatisé par l'autorité, pour qu'il puisse être à la fois déplacé et retenu sous la forme d'idéal. (25) C'est dans ce vécu particulier de la relation que l'enfant actualise sélectivement ses potentialités autrefois polymorphes.

On peut dire cependant que le choix objectal de la mère nécessite moins cette différenciation du moi: il y a en effet chez l'enfant une identification narcissique originaire avec la mère. Il s'agit d'une identification psychiquement peu travaillée dans la mesure où elle puise aux sources-mêmes du narcissisme primitif de l'enfant. Le travail psychique de constitution d'un moi-idéal, puis d'un idéal du moi, est par contre particulièrement actif avec la figure du père. La pulsion vers le père n'est d'abord pas ressentie comme étant en contradiction avec la pulsion vers la mère: mais le développement du rapport triangulaire (propre à la structure phallique et à la poussée biologique nouvelle) va faire apparaître, de façon de plus en plus grande, une contradiction interne.

L'amour (avoir) pour la mère entre en conflit avec l'amour (avoir et être) pour le père. Le père apparaît comme antagoniste de la possession exclusive de la mère, de même que la mère apparaît comme antagoniste de la possession exclusive du père.

Une étude plus approfondie révèle généralement le complexe de façon plus complète; ce complexe comporte deux

versants, un positif et l'autre négatif, ce qui est dû à la bisexualité originellement présente chez les enfants: (...) un garçon n'a pas seulement une attitude ambivalente à l'égard de son père et un choix amoureux objectal à l'égard de sa mère, mais en même temps il se comporte comme une fille en montrant une attitude féminine d'affection pour le père et une jalousie et une hostilité correspondantes pour la mère. (26)

En fait c'est d'abord l'idéal du moi tel qu'il se constitue à travers l'image idéale du père (identification) qui ne peut plus subsister et donc le type de maîtrise éthique (organisation pulsionnelle) qui lui était attachée.

C'est la méconnaissance du principe éthique et spécifique de l'idéal du moi et le refus d'identification avec le père (refoulement) qui fait de l'image paternelle un principe structurant nouveau, d'un autre ordre et d'une autre efficacité, qui échappe à l'emprise immédiate du moi-conscient.

C'est pourquoi la solution du stade peut sembler souvent une régression et comme un retour à une indifférenciation plus primitive. Et pourtant, en redisant son rapport au père l'enfant se redit lui-même, s'autonomise et se particularise à nouveau.

Plus tard dans la vie l'individu voit son père comme quelque chose de différent et de moins important. Mais l'image idéale de son enfance est préservée. Les conflits irrésolus entre le besoin du père et la peur du père, la méfiance envers le père, nous fournissent, par exemple, une explication de caractéristiques importantes de la religion, ainsi que de leur vicissitudes décisives. (27)

Avec le refoulement des tendances sexuelles vers la mère et leur sublimation, a lieu le déclin du complexe d'Oedipe, et la longue période de latence. Au cours de cette période le deuil de chacun des objets archaïques est particulièrement important pour le processus de socialisation de l'individu.

Il s'agit (...) de rapports inconscients entre certaines idées, de comparaisons inconscientes entre divers objets, comparaisons à la suite desquelles un de ces objets vient s'installer à la place de l'autre. Ces comparaisons (...) sont faites une fois pour toutes, et toujours prêtes. (28)

Encore faut-il souligner cette apparente ambiguïté: de sa première enfance à l'âge adulte l'homme semble toujours revivre et redire à travers toutes ses métamorphoses la même relation de dépendance (le même rapport d'autorité). Cependant la prégnance particulière de l'image du père tient à sa position d'image princeps, elle est le premier moule qui a permis de dire ce rapport.

On comprend dès lors que le rapport d'autorité à l'âge adulte soit en même temps plus spécifique, parce que plus divers dans ses métamorphoses, et spécifié par ses premières expressions d'enfant.

L'analyse ne fait que découvrir et isoler le transfert. C'est un phénomène universel propre à l'esprit humain (...) et domine en fait l'ensemble des relations de chaque personne à son environnement humain. Nous pouvons facilement le reconnaître comme le facteur dynamique que les hypnotiseurs ont appelé "suggestibilité" (...) (29). C'est ici qu'une véritable psychanalyse de l'autorité à l'âge adulte commence: comment, alors que le champ de ses relations de dépendance (suggestibilité) s'étend à l'infini, ces métamorphoses restent comme préformées par ce que l'adulte a été.

4. L'autorité comme phénomène exemplaire

Nous avons vu que le phénomène de l'autorité constitue un problème central (par la notion d'interdit) et constant (circonstances extérieures, surmoi, oedipe, horde primitive) chez Freud. Nous voyons maintenant qu'il semble être une sorte de signe phénoménale particulièrement significatif

de cette réalité plus vaste, suis generis, que la psychanalyse cherche à faire apparaître: -L'analyse ne fait que découvrir et isoler le transfert. C'est un phénomène universel propre à l'esprit humain (...) et domine en fait l'ensemble des relations de chaque personne à son environnement humain. Nous pouvons facilement le reconnaître comme le facteur dynamique que les hypnotiseurs ont appelé "suggestibilité".

En fait la notion d'autorité semble décrire au mieux le caractère général de cette réalité dans ce qu'elle est pour la psychanalyse au fondement de l'action humaine apparente et de sa dynamique. On pourrait en somme identifier "transfert universel", ou "suggestibilité diffuse", et "autorité"; le phénomène de l'autorité serait (de différents degrés et façons, consciemment ou inconsciemment, de manière positive ou négative) omniprésent dans la réalité humaine. L'analyse herméneutique s'adonnerait à le dévoiler, à l'explicitier dans ses implications et détours pour chaque cas particulier: -Il serait vraiment passionnant d'étudier (...) de quoi est faite au fond une tradition, sur quoi se fonde sa particulière puissance, de constater que l'influence de quelques grands hommes sur l'histoire est indéniable. Cette étude permettrait aussi de montrer qu'en admettant que des motifs d'ordre purement matériel on attente à la grandiose diversité de la vie humaine, on pourrait découvrir de quelle source les idées (...) tirent la force qui leur permet de subjuguier les individus et les peuples. (30).

Notons cependant que le transfert comme "phénomène universel" n'est pas, à proprement parler, l'objet que la recherche psychanalytique se donne: "L'analyse ne fait que découvrir et isoler le transfert". Il n'est en fait que l'extrapolation au niveau social d'une vision du monde qui s'élabore dans une démarche exclusivement centrée sur l'individu. En parlant de transfert universel nous nous sommes posés au niveau hypothétique d'une réalité d'interaction sociale que la psychanalyse ne cherche pas à vérifier. Transfert universel ou autorité comme phénomène social présent dans toute relation sociale, reste en fait dans l'ana-

lyse psychanalytique une "réalité extérieure". Cette réalité du monde extérieur nous l'avons vu progressivement disparaître dans notre exposé, pour devenir le renvoi hypothétique d'un monde humain, clos, narcissique, original (réalité sui generis, objet scientifique particulier), qui s'est investi en elle en l'assumant et en la transformant complètement: -l'objet interne est moins inconnaissable que ne l'est le monde extérieur"- (31). En fait, dès ses "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique" Freud introduit la notion (corrélative des fonctions du Moi) d'"épreuve de réalité", qui débouche sur une différenciation de fait entre monde extérieur et monde intérieur.

Cette différenciation devient décisive tout particulièrement dans la pratique thérapeutique: le transfert est découvert d'abord dans la mesure où il est manifestation d'inadaptation (et éventuellement d'adaptation) de l'individu à la "réalité".

Si ce quelque chose que l'on appelle "réalité extérieure" ou "réalité" tout court (par opposition au phantasme psychique) (et que le sociologue appellerait souvent "normes collectives") est positivement appelé à témoigner, à côté du travail analytique, du caractère pathologique ou normal, pervers, etc, des syndrômes analysés: cette réalité n'est pas en elle-même analysée. C'est toujours le transfert dans sa genèse individuelle (complexe d'oedipe) qui est découvert, jamais la demande spécifique sur l'individu du "transfert collectif", la spécificité collective de l'autorité. Définitivement confondu avec "les motifs d'ordre purement matériel", le transfert universel ou l'autorité sociale reste en lui-même caché à l'analyse.

Si l'autorité comme phénomène patent, empirique, est une sorte de signe phénoménale particulièrement significatif de la réalité générale du transfert individuel ("dominant l'ensemble des relations de chaque personne avec son environnement humain"), elle perd en fait cette exemplarité vis-à-vis d'un transfert universel que l'analyse ne découvre pas en lui-même. Le phénomène empirique de l'autorité

n'est plus ici le signe du lien particulier existant entre "sens" et "réalité", c'est-à-dire du caractère érotique, valorisé et valorisant, des représentations et du langage, lieu-même du travail herméneutique.

Pour nous cependant, si l'on veut parler de l'autorité, l'enseignement de Freud reste fondamental. Quand, par exemple, L. Althusser veut "découvrir de quelles sources les idées (...) tirent la force qui leur permet de subjuguier les individus et les peuples", il nous dit que... c'est par cette surdétermination du réel par l'imaginaire et de l'imaginaire par le réel que l'idéologie est, en son principe, "active", qu'elle renforce ou modifie les rapports des hommes à leurs conditions d'existence, dans ce rapport imaginaire lui-même. (32)

Dans notre exposé on a vu qu'en suivant Freud on peut renoncer à cette distinction entre "réalité-réalité" et "réalité-imaginaire"; ce qui nous importe pourtant ici c'est de voir que si pour Freud l'idéologie est "active", ce n'est pas seulement parce qu'elle est en fait constitutive du réel, mais parce qu'elle est expression d'autorité. Freud, en somme, voudrait rendre compte du caractère actif de l'idéologie dans le plein sens du terme "actif": "... les idées (...) sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité; le secret de leur force est la force du désir. (33).

C'était dans ces postulats de base que le phénomène de l'autorité s'inscrivait, pour nous, au centre même de la problématique psychanalytique. Infinité du désir, dit le psychanalyste, appartenance de l'individu à autre chose qu'à lui-même, dit le sociologue.

Un désir fini collerait à son objet, et une autoappartenance collerait l'individu à son acte; mais à la limite de toute anthropologie, "l'infini du désir" (34) et l'appartenance sont des conceptions qui cassent la soudure du sens du mot, à l'action, à la chose.

Elles instaurent ce discours herméneutique "à propos" de l'action humaine signifiante en posant à côté de lui, séparé, le discours économique (théorique). Les sens deviennent contingents, broyés et travaillés sans cesse par une mécanique économique "sans sens". C'est ici que pour nous se noue le rapport entre herméneutique et phénomène de l'autorité; herméneutique, et travail théorique; théorie et conception épistémologique; c'est ici que l'autorité devient le problème central de cette théorie que cherche à recomposer (à son niveau) l'union empirique du sens et de l'action. Comme pour la psychanalyse ... -La situation particulière des sciences sociales (...) tient au caractère intrinsèque de son objet d'être à la fois objet et sujet ou, pour parler le langage de Durkheim et de Mauss, "chose" et "représentation". (35)

Cette autorité que nous avons identifiée au transfert universel, cette réalité puissante et profonde, dynamique, généralement cachée au fondement-même de l'action humaine apparente, n'est-elle pas maintenant, dans l'exemple de Halbwachs, la société elle-même?

C'est bien la vision d'une réalité dynamique que nous offre Halbwachs, l'emprise que la société -... exerce sur les consciences tient beaucoup moins à la suprématie physique dont elle a le privilège, qu'à l'autorité morale dont elle est investie. (36)

Le caractère conscient que prend parfois l'autorité tient, comme pour le rite, à -... la forme que prend une volonté collective lorsqu'il est nécessaire, pour qu'elle parvienne à ses fins, qu'elle se manifeste explicitement, qu'elle devienne visible et sensible (...). (37)

Les analogies que nous avons découvert jusqu'ici entre une phénoménologie psychanalytique et une phénoménologie sociologique (qui sont aussi des analogies de démarche), nous encouragent à chercher plus loin dans ce sens. Et avant même d'approfondir notre réflexion sur les conditions théoriques-épistémologiques de cette vision dynamique d'une réalité humaine dont l'autorité serait une

caractéristique générale, nous voudrions donner un deuxième exemple de phénoménologie sociologique. C'est l'exemple d'une différenciation à l'intérieur même de cette réalité dynamique, l'exemple d'une polarisation du caractère autoritaire de cette réalité.

5. Le monopole des valeurs sacrées

a) L'association par appropriation (fonction narcissique).

Au début les valeurs sacrées des religions (...) étaient des biens tout à fait solides de ce monde (...) elles consistaient en santé, longue vie et richesse. (38)

Il nous semble que "bien de ce monde", "situation d'intérêt" et "légitimation", sont des notions étroitement complémentaires dans la description wéberienne des anciennes communautés tribales, éthiques ou, encore, politiques. Le dieu tribal et local, les dieux de la cité et de l'empire, se souciaient uniquement des intérêts qui concernaient la collectivité dans son ensemble. Il s'agissait de la pluie et du soleil, du butin de chasse et de la victoire sur l'ennemi. (39) Ces collectivités se constituent d'abord autour d'intérêts collectifs, et c'est cette association particulière, avec ses activités, que l'ancienne religion exprime (théodicée de la bonne fortune).

Les biens pour la collectivité étaient pour ainsi dire "naturels", immédiats, et s'est en s'appropriant de ses biens solides (individuels dans la mesure où ils étaient collectifs, santé, longue vie, richesses, soleil, pluie, victoire et butin) que la collectivité se constituait "empiriquement" comme une association dans une situation d'intérêt. (40)

Appropriation associative empirique (avant d'être magique, sacrée, ou rationnelle) des biens de ce monde.

Associative parce qu'elle liait les hommes entre eux, empirique parce qu'elle se constituait au gré des circonstances, la situation d'intérêts qu'elle contenait était en même temps "matérielle et idéale", c'est-à-dire sui generis, expression d'une synthèse du groupe d'un ordre particulier, "psychologique" pour reprendre une expression de Weber.

C'est dans ce sens, nous croyons, que l'on peut comprendre le caractère positif de l'idéologie religieuse ou, selon le terme de Weber, "justificateur": elle est en fait l'affirmation et l'expression d'une intégration du groupe particulière, intégration qui est situation d'intérêts matériels et idéaux. Avec la théodicée de la bonne fortune, dans ces anciennes sociétés... La bonne fortune voulait donc être une fortune légitimée (41); la société était un "cosmos de droits acquis" (42).

Association dans l'appropriation, rapports que les hommes entretiennent entre eux, la théodicée de la bonne fortune exprimait et renforçait cette association, elle exprimait et renforçait ses conditions et ses limites: Les hommes qui souffraient de façon permanente, en deuil, malades, ou malheureux de quelque autre façon, étaient considérés, selon la nature de leur souffrance, comme possédés par un démon ou accablés par la colère d'un dieu qu'ils avaient insulté. Tolérer de tels hommes dans une communauté cultique aurait pû amener à des désavantages (...) (43).

Les biens de ce monde étaient devenus des biens sociaux dont la possession était le signe même de l'appartenance communautaire. (44).

b) Le dépossédé comme individu souffrant per se (cassure et conscience)

La transformation, longue et progressive, travaillée, de la théodicée de la bonne fortune en théodicée de la souffrance et du malheur commence ici, avec ces "individus" définis négativement... C'est ce processus de transformation que nous allons résumer dans sa plus grande généralité.

Définis négativement les rejetés, les dépossédés, n'étaient des êtres sociaux qu'à moitié, une masse; ne disposant pas des outils et des moyens (matériels et idéaux) pour une association qui leur fut propre, ils étaient une série d'individus anonymes "dans le besoin de salut". La conception de l'idée de rédemption est, comme telle, très vieille, si l'on comprend par là une libération du malheur, de la faim, de la sécheresse, de la maladie et finalement de la mort. (45)

Les notions de "rédemption", "salut", etc. indiquent bien le caractère social, culturel, de la souffrance de l'individu souffrant per se. On peut dire aussi pour cette souffrance qu'elle était "matérielle et idéale": elle était en effet définie socialement et historiquement dans son sens vécu autant que dans sa réalité "physique" (définition sociale négative de l'expérience du dépossédé). L'individu souffrant per se cherchait vraiment un salut spirituel, c'est-à-dire social. (46).

Le sorcier, technicien du rapport des hommes avec les dieux de leur monde, devint le premier conseiller spirituel personnel, dont le service typique était la détermination des facteurs-causes de la souffrance de l'individu souffrant per se et le conseil pour un comportement apte à éloigner cette souffrance. Au début il s'agissait de prescriptions magiques et rituelles.

c) La fonction traditionnelle et "routinière" de la magie (la suture)

La double fonction que la pratique magique remplissait dans l'ancienne société politique rend compte du recours à cette pratique par l'individu souffrant per se et par son conseiller spirituel personnel. On entreprenait des pratiques magiques, soit pour réveiller des qualités charismatiques, soit pour prévenir le mauvais sort. (47)

Dans l'unité de l'image primitive du monde, les dieux étaient dans le monde et tout était magie concrète: les

fêtes, mais surtout les cultes sacrés, comportaient des rituels magiques. Attitude primordiale face à un monde dont l'homme s'était approprié en l'habitant de ses dieux, la pratique magique renouvelait cette "appropriation par association" chaque fois que les biens sociaux et l'association étaient menacés, ou chaque fois que l'individu était lui-même menacé dans son être.

Lors d'une guerre, ou de quelque autre évènement extraordinaire, la contrainte magique des esprits et des déités reproposait (métaphoriquement dans son contenu) le rapport social qu'elle voulait garder et prolonger dans l'évènement qui le menaçait; la technique magique était la technique "spontanée" de l'homme social pour rattraper son identité dans une expérience extraordinaire, pour intégrer cette expérience dans un monde déjà constitué, familier, quotidien, source de vie. En d'autres termes, la technique magique permettait au groupe de dominer ce rapport social qui le constituait, au-delà de l'expérience quotidienne routinisée, dans l'imprévisible, dans ce qui ne va pas de soi.

d) Transformation des contenus et des agents de la pratique magique (métamorphoses et archéologie).

Pour l'individu à la recherche de salut et pour son conseiller spirituel personnel, la contrainte magique des esprits, sous la pression de conditions particulières et du caractère permanent de la souffrance, se transforma progressivement en préconditions rituelles: mortifications par prières et abstinences, pénitences pour calmer ou prévenir la colère divine, etc. recherche d'un état saint (immunité du mauvais sort et possession de qualités charismatiques) par un ascétisme magique planifié.

A ces préconditions rituelles s'attachèrent progressivement les promesses d'une religion du salut (dans ce monde d'abord, puis éventuellement dans l'au-delà). La mythologie primitive de la nature était ré-interprétée et retravaillée progressivement: les esprits saisonniers devenaient les porteurs des mythes de la souffrance et de la mort, du dieu qui ressuscitera.

Le contenu (métaphorique) du rapport au monde magique changeant progressivement, il transformait progressivement ce rapport lui-même, la pratique et l'autorité religieuses.

Le sorcier devenait le mystagogue, puis une dynastie héréditaire de mystagogues à qui le prestige de miracles et de divinités, puis d'un prophète éventuellement divinisé, apportaient un patronage indépendant des anciennes filiations locales, tribales, ou politiques. Des arrangements collectifs pour l'individu "souffrant per se" et pour son salut, originèrent de cette façon. (48)

e) La recherche du salut

Nous trouvons chez Weber des indices, suggérant une théorie sociologique, de ce qui est cette recherche du salut si étroitement liée à une présence du charisme. Considéré psychologiquement, l'homme à la recherche du salut a été avant tout préoccupé par des attitudes de l'ici et du maintenant (...), pour le dévot la valeur sacrée a été avant tout et surtout un état psychologique dans "l'ici et le maintenant". D'abord cet état consiste dans l'attitude émotionnelle "per se", qui était activée par l'acte spécifiquement religieux (ou magique), par l'ascétisme méthodique ou par la contemplation. (49) C'est cette attitude, cet état, que recouvre d'abord une pratique et une pensée magique, puis une pensée et une pratique rituelle et éthique. Mais qu'est-ce qu'une attitude de l'ici et le maintenant sinon la manifestation de quelque chose de socialement défini, matériellement et idéalement?

Un état psychologique défini d'abord par une valorisation négative de l'expérience que le rejeté-initié cherche à asseoir dans le monde et à dominer (renversements des valeurs, glorification de la souffrance)?

Pour Weber comme pour Freud, le psychisme est le lieu où l'action est indissociablement liée au sens; pour Weber ce sens et cette action (et donc ce psychisme) sont des

produits historiques et sociaux. C'est bien là, nous semble-t-il, ce que Weber s'oppose à la conception "psycho-mécanique" de l'homme du ressentiment. Et ce n'est pas un hasard si la souffrance (définition négative d'une expérience que l'on veut pourtant asseoir dans le monde et dominer) joue pour lui un rôle si important dans l'évolution religieuse, d'abord comme locus de l'expérience, socialement déterminée et définie, puis comme contenu pris en charge dans la pratique et dans la pensée, finalement comme valeur religieuse glorifiée. (50).

Ainsi considéré le charisme est la condition matérielle et idéale de la mise en place de cet état qui se donne comme extraordinaire, hors du monde, et que le travail subséquent de mythisation, rationalisation, et surtout de routinisation en centres d'intérêts sociaux concrets, va installer dans le monde et quotidianiser: rapport social concrétisé et institué en système (règles, attentes et gratifications, définitions sociales, etc.) dont l'origine magique et charismatique (première appropriation du monde et de la nature, première domination de rapports sociaux autrement arbitraires) n'apparaît plus que dans cette allusion à un Dieu tout puissant dans l'au-delà.

f) L'herméneutique wébérienne

Nous savons ce que Weber entendait par "typologie", et nous ne pouvons rendre ici l'extrême subtilité de la pensée wébérienne avec tous ses exemples, l'importance qu'elle donnait aux conditions déterminantes spécifiques et typiques qui amenèrent, chaque fois, un développement différent de l'action et du sens religieux. Nous ne pouvons refaire ici les typologies des prophéties, des conceptions religieuses, ni reprendre les différentes situations d'intérêts, l'importance souvent décisive de l'affrontement toujours particulier et différemment déterminant des couches sociales...

Au-delà aussi d'une description exhaustive des fonctions que chaque groupe hérite dans une structure sociale qui se fait et se défait à la rencontre de conditions signi-

ficatives multiples, nous retenons ici un processus global" qui marque la genèse d'une réalité sui generis dans sa généralité, objet particulier (construit) de la pratique sociologique.

Rien ne marque mieux la visée wébérienne que cet exemple, paradoxal pour le sens commun, de la constitution de hiérocraies héréditaires de mystagogues, d'organisations spécialisées avec personnel spécialement entraîné pour le soin des âmes, de hiérocraies qui monopolisent les valeurs sacrées.

Nous l'avons vu, ces organisations spécialisées ne naissent pas du néant mais de précédents concrets: chaque fois définies historiquement, les étapes progressives de cette "évolution" diffèrent de peu, c'est toujours une ancienne institution qui est reprise en charge dans un sens et dans une fonction partiellement nouveaux. (51)

Ce travail du sens est particulier : il ne court pas vers une rationalité cartésienne, mais il s'impêtre profondément avec les choses, il compénètre les rapports des groupements sociaux, il s'accouple étroitement aux situations d'intérêts et aux fonctions, il constitue les hommes dans leur réalité affective et émotionnelle: il n'émane pas du monde ni de l'intelligence, mais de l'association, à laquelle il renvoie toujours.

Si le sens renvoie toujours à l'association et à l'action, aux rapports que les hommes entretiennent entre eux, il ne dévoile pas ces rapports comme un fond matériel ou comme une base positive, ni comme quelque chose d'objectif, mais toujours dans leur articulation étroite avec lui-même.

Phénoménologie des rapports que les hommes entretiennent entre eux maintenant, ou de la structuration progressive de ces rapports dans l'histoire, phénoménologie du sens et de l'action dans leur production simultanée, l'analyse wébérienne fait de "l'état de l'ici et du maintenant" "une position vis-à-vis de quelque chose dans le monde actuel

qui est expérimenté comme spécifiquement "sans sens", un état "voulu pour lui-même", pour "sa valeur intrinsèque", un "noyau", pour reprendre encore une expression de Weber, de l'action et de la rationalisation.

Cet état, cette position, cette attitude est comme la pulsion freudienne; il n'est pas de l'ordre du sens et de l'action, mais de l'ordre de l'existence; c'est pourtant par la rationalisation et par l'action significative qu'il reste présent au dessous de la structuration progressive des relations et des positions sociales.

Historiquement et socialement conditionné, il est "magique" ou "émotionnel" avant d'être élaboré dans un sens éthique ou rationnel, c'est son poids sociologique qui fait qu'un item plus qu'un autre, dans une situation donnée de la vie morale d'une société, se développe: ni les religions, ni les hommes ne sont des livres ouverts. Ils ont été des constructions historiques plutôt que des constructions logiques ou même psychologiques sans contradiction. Souvent ils faisaient naître avec eux-mêmes toute une série de motifs dont chacun, s'il avait été suivi séparément et de façon consistante, aurait empêché le développement des autres ou se serait mis contre les autres. En matière religieuse la "consistance" a été l'exception et non par la règle. Les chemins et les moyens du salut sont aussi ambigus psychologiquement. (52)

Il faut un travail long et difficile avant que la souffrance devienne une topique de la cosmogonie, il faut surtout qu'une multitude de conditions particulières se rencontrent successivement: et ce n'est pas une "perception objective" de la masse des individus souffrant per se qui est ainsi acquise, ni une prise de conscience, ni une perception subjective de chaque individu qui prend droit de cité, mais une condition significative socialement et historiquement déjà définie dans laquelle (par le travail de l'état dans l'ici et le maintenant) une association du groupe se réalise et se vérifie dans ses liens.

Les liens qui ainsi se réalisent sont d'ailleurs de cet ordre particulier que le sociologue s'attache à définir chaque fois d'après les conditions particulières qui les rendent possibles et les déterminent: la constitution de la hiérocrairie des prêtres est, par exemple la condition sine qua non d'une certaine association des masses des individus souffrant per se. C'est dans ce lieu particulier que les liens des masses s'enracinent et trouvent des réseaux d'expression et d'action conditionnés.

Les masses (...) et leurs intérêts se déplacèrent au centre de l'organisation professionnelle pour le "soin des âmes" (...). Les intérêts matériels et idéaux des magiciens et des prêtres pouvaient donc entrer au service de motivations spécifiquement plébéiennes. (53)

g) Le processus de socialisation (et transfert universel)

Dans l'évolution du magique à l'éthique on peut distinguer deux moments, selon que l'on considère l'élaboration progressive de cette "matière première" qui était la pratique routinière de la magie traditionnelle, ou le travail d'assimilation et de transformation de la présence extraordinaire du charisme. Dans ce travail de la mise en place de l'attitude de l'ici et du maintenant on peut encore distinguer un 3ième moment, celui de la rationalisation et de la légitimation.

La contrainte magique des esprits, faite au hasard des besoins et des circonstances, se transforme progressivement en un rituel (confession des péchés, prières, repentances, actes de foi dans le prophète, obéissance à des commandements divins, etc) qui prend en charge une portion de plus en plus importante de la pratique quotidienne: d'abord dans la mesure où l'existence quotidienne est elle-même de plus en plus menacée par le mauvais sort.

Cette "reprise en main" de la pratique quotidienne n'est pas planifiée d'avance dans la prophétie, dans l'attitude de l'ici et du maintenant ou dans la pratique magique:

elle est aussi "empirique" que les conditions significatives, particulières et différentes selon les situations, qui la rendent possible et la déterminent. La pratique magique primitive, transitoire, qui voulait être l'immunité d'un mauvais sort (socialement défini), devient permanente tout en s'amplifiant et en s'organisant en pratique de tous les jours (en rapport social immédiat), tout en faisant naître avec elle progressivement des sens nouveaux (purification, renaissance, rédemption, sauveur, etc.) qui contribuent à la restructuration partielle du rapport social.

Des promesses prophétiques spécifiques (venues du Messie, royaume céleste, etc) achèvent éventuellement de transformer la pratique magique en mouvement éthique.

C'est d'autre part à chaque moment de ce renouvellement de la pratique quotidienne des masses que se greffe sur elle, s'organisant et se quotidianisant, la pratique nouvelle des prêtres; progressivement et de façon plus ou moins complète, les deux pratiques se soudent l'une à l'autre en intérêts matériels et idéaux complémentaires (constitution de nouveaux réseaux d'activité sociale).

C'est en effet par l'intermédiaire du sorcier, puis du mystagogue et du prêtre (sans parler du prophète) que la mise à l'abri du mauvais sort des masses peut se transformer en recherche d'un salut éternel: surtout, c'est par l'instauration de la pratique des prêtres (confession des péchés, organisation du culte, distribution de la grâce, prédication, et enseignement, etc) que la pratique magique transitoire de la masse devient, sous sa forme nouvelle, permanente.

L'autre évolution du magique à l'éthique, apparemment différente, est attribuée par Weber à ces conditions particulières qui donnèrent naissance à des sectes de virtuosi religieux. Dans ce cas la pratique magique était source immédiate de charisme (orgie, extase, contemplation, etc) et la pratique éthique devenait la recherche d'une possession permanente de la grâce (du charisme) par un ascé-

tisme rationnellement planifié.

Comme attitudes extraordinaires, les états religieux peuvent être seulement transitoires dans leur caractère et dans leur apparence extérieure. Originellement ceci était naturellement toujours le cas. La seule façon de distinguer entre des états religieux et profanes était justement de se référer au caractère extraordinaire des états religieux. Mais un état spécial, atteint par des moyens religieux, peut être recherché comme un "état saint" qui doit prendre possession de tout l'homme et de toute sa destinée. Le passage d'un état transitoire à un état permanent a été fluide. (54)

Nous savons le rôle particulier que les groupes statuaires religieux des virtuosos jouèrent souvent dans la communauté religieuse: ils donnèrent à la pratique religieuse des masses un caractère d'anthropolâtrie magique. Ces virtuosos étaient en fait les dépositaires et les médiateurs de la grâce, ils détenaient le charisme.

En fait, ce qui importe toujours et d'abord dans le renouvellement d'une pratique (non seulement religieuse) c'est le charisme. Le prophète possédait immédiatement le charisme, le virtuoso en recherchait une possession permanente, les masses, dans l'établissement de leur pratique, se réfèrent au charisme du prophète ou du virtuoso. (55)

Cet état de l'ici et du maintenant, cette valeur émotionnelle, cette attitude particulière qui se révélerait être, dans son affirmation positive, un renversement des valeurs (glorification de la souffrance), ne pouvait s'actualiser et se dire que par la possession extraordinaire du charisme ou la reconnaissance de l'autorité charismatique. C'est par son pouvoir charismatique, qu'il prouvait avec des miracles, des visions, le succès, etc., que le prophète possédait dans le monde cet état de l'ici et du maintenant; c'est parce qu'il manifestait d'être dans cet état de l'ici et du maintenant, par l'affirmation et la répétition des actes et des pensées, que le virtuoso possédait le charisme.

Rapport social donné dans son épaisseur et dans son opacité vitale, arbitraire, mais qui doit être affirmé et pris en charge, légitimé, valeur transrèelle qui cherche son fondement dans la réalité, l'affirmation charismatique de l'état de l'ici et du maintenant nous rappelle le travail de l'enfant polymorphe ou de l'obsessionnel qui cherchent à dominer par la phobie ou par une compulsion à répétition une pulsion dont l'objet leur échappe. Le miracle, le succès, l'action qui se répète, la foi, etc. étaient les faits par où l'état de l'ici et du maintenant prouvait sa réalité au monde en se constituant dans le monde. C'est sur ces faits que le mythe et la rationalisation travaillaient d'abord pour élucider et rendre manifeste le nouveau rapport au monde, c'est la présence de ces faits qui apportait aux masses la certitude intime de sa réalité et de son efficacité.

Quand le monde sera désenchanté et que les miracles auront cessé, lorsque le travail du mythe et de la raison, et la routinisation des pratiques, auront constitué de nouvelles définitions sociales, de nouvelles règles, des nouveaux codes, de nouveaux réseaux d'action et de communication, l'état "psychologique" de l'ici et du maintenant devra être gardé en réveil par le sacrement, le rite et l'enseignement, il devra être continuellement redéfini par le dogme et la doctrine: l'existence même de l'église, avec ses bâtiments, ses parements et ses prêtres continuera à devoir prouver de façon tangible sa réalité. L'universalité de son expression dans les définitions sociales, les attentes, etc. continuera à devoir garantir son efficacité (transfert universel).

De ce point de vue on pourrait être amené à considérer la primauté des connections "psychologiques" sur les connections rationnelles comme nexus causal décisif, et donc à voir ces connections rationnelles comme de simples interprétations de celles psychologiques. Mais ce serait trop s'éloigner de l'évidence des faits. Toute une série de motifs purement historiques ont déterminé le développement vers une conception du Dieu supramondain ou immanent. Ces con-

ceptions à leur tour on influencé de manière décisive la façon dont les expériences du salut ont été articulées. (56)

Si la constitution d'une vision rationnelle du monde était l'oeuvre d'un groupe particulier, de la hiérocrairie des prêtres par exemple, et si elle résultait de la particularité de la pratique de ce groupe (de sa préoccupation avec le culte, le mythe, le soin des âmes, etc.) de sa situation d'intérêt (universalisme de la grâce et monopole des valeurs sacrées), de son mode de s'intégrer, cette vision rationnelle du monde n'exprimait pas moins une expérience humaine plus générale: la rationalisation avait des "racines positives" dans les conditions "internes" de ces couches sociales socialement les moins valorisées (convergence des situations d'intérêts). C'est sous la pression d'une détresse typique toujours récurrente de ces masses que la religion du rédempteur évolua et que la souffrance devint la topique essentielle dans le mythe du sauveur, constituant ainsi ces postulats irrationnels nécessaires pour une vision rationnelle du monde.

Non seulement: cette rationalisation, mode d'expression particulier et relativement nouveau de l'action, s'enracinait dans la diversité "empirique" des conditions sociales constituées en les synthétisant. Elle reprenait à son compte ces pratiques magiques de la masse maintenant sublimées en sacrement, transformées en actes de foi dans la prophétie, proclamées comme impératifs éthiques voulu par Dieu; elle récupérait par le dogme du particularisme de la grâce ce fait empirique de la différenciation dans la qualification religieuse, différenciation contrôlée par la hiérocrairie des prêtres, etc; finalement, lorsque la loi gagna en signification, ces déités (...) jouèrent un rôle de plus en plus important, et la tâche de protéger l'ordre traditionnel, de punir l'injuste et de récompenser le juste, leur furent confiées comme gardiennes des procédures juridiques. (57) Cette rationalisation n'était pas seulement l'expression de la prise en charge des pratiques complémentaires de la hiérocrairie et de la masse, elle en était la condition. C'est par cette rationalisation que les valeurs sacrées pouvaient définitivement se constituer en monopole

de la hiérocrairie des prêtres, c'est par elle encore que ces valeurs sacrées, vitales pour l'association de la masse, pouvaient se maintenir et durer à travers une prédication et un enseignement systématisés et uniformisés.

6. Deux sciences du comportement

Dans "Les formes élémentaires de la vie religieuse", à propos des aborigènes d'Australie, Durkheim nous parle de "forces extérieures et supérieures à l'individu" comme de ce même non-lieu herméneutique que serait par ailleurs la pulsion de Freud ou l'état dans l'ici et le maintenant de Weber. Il s'agit toujours, en effet, de ce même "au-delà du sens et de l'action" que l'exercice herméneutique postule sans jamais le saisir en lui-même: Quand l'Australien est transporté au dessus de lui-même, quand il sent affluer en lui une vie dont l'intensité le surprend, il n'est pas dupe d'une illusion; cette exaltation est réelle et elle est vraiment le produit de forces extérieures et supérieures à l'individu. (58)

Nous pouvons attribuer aux conjonctures idéologiques qui nous sont propres le fait de pouvoir parler d'économique avec plus de facilité (et apparemment avec plus de plausibilité) à propos des pulsions freudiennes; comme en psychanalyse, en sociologie, après ce postulat d'un nucleus du sens et de l'action, il s'agit toujours de percevoir des constantes et des tendances du sens et de l'action, et de construire un objet "métapsychologique" ou "transhistorique" qui, sans être lieu de sens et d'action, en est le principe d'organisation, d'interprétation et d'explication. (59)

"Empiriquement" on ne touche jamais à la pulsion elle-même, comme on ne touche jamais à ce que nous avons appelé, chez Halbwachs, un sentiment d'appartenance, ou aux forces sociales, ou à l'état dans l'ici et le maintenant. Ce non-lieu de l'expérimentation devient par contre le lieu de la construction scientifique: on le morcelle en

pulsions de vie et de mort, en contraintes sociales ou en conditions typiques; on l'organise en parlant de régression et de sublimation, ou d'impératifs sociaux, représentations collectives, attentes, gratifications; on le structure en ça, moi, surmoi, ou en institutions, instances, société globale; on le décrit et on l'illustre par le narcissisme, le conscient et l'inconscient, ou par le total, la conscience collective, la routinisation, l'intégration et l'adaptation, la socialisation, etc.

Reprenons l'exemple de Halbwachs: que représente cet "au-delà du sens et de l'action" (sentiment d'appartenance) vis-à-vis de ces sentiments sociaux toujours particuliers dans leurs manifestations explicites ou silencieuses, dans ces représentations collectives positives ou négatives, conscientes ou inconscientes?

Il apparaît d'abord qu'il s'agit de quelque chose, d'une tendance, qui est d'un autre ordre que celui de son actualisation par des sens conscients ou inconscients, comme si l'action significative s'exerçait à son sujet sans jamais l'atteindre, ou en la renvoyant toujours à l'"extérieur" de son champ de travail. L'analyse de l'action significative perçoit successivement sa trace dans chaque sentiment particulier (délaissement de celui qui veut se donner la mort, confiance du malade, etc.) dans chaque représentation collective (puissances hostiles, maladie, etc.), dans chaque pratique concrète: postulée comme problème, elle semble chaque fois organiser toutes ces formes différentes d'action significative, elle semble leur donner un sens qui les rassemble chaque fois. Toujours présente mais jamais en elle-même, cette tendance est autre chose que ces "rassemblements" successifs.

On attribue parfois à des conditions "extérieures", "objectives", le fonctionnement et la configuration d'un univers social. Ainsi Halbwachs semble attribuer la constitution du monde urbain à la rencontre de "certaines conditions de grandeur et de densité sociale". (60)

Nous pouvons en effet définir "objectivement" certaines

propriétés qui accompagnent une configuration sociale particulière: une certaine grandeur et une certaine densité sont indissociables de la société urbaine.

Les termes mêmes de "forces sociales", "état dans l'ici et le maintenant", "sentiment d'appartenance", "pulsion", indiquent bien que l'interrogation sociologique (psychanalytique) porte sur autre chose que sur une adaptation mécanique à un monde extérieur hypothétique (qu'on ne connaît que de l'intérieur du monde social). Cette interrogation porte sur quelque chose qui est déjà principe du social (du psychologique), tout en étant d'un autre ordre de l'action et de son sens manifeste ou latent.

Le sociologue (le psychanalyste) s'interroge sur ce par quoi le monde "extérieur" se constitue socialement (psychiquement); car, ce qui lui est donné comme objet phénoménal de son "expérimentation empirique" n'est ni le monde "physique" (qui ne lui est pas donné en lui-même), ni le monde social (dans lequel il baigne), ni leur contreposition, mais un travail de socialisation qu'il lit à travers toutes les différenciations et toutes les élaborations d'une poussière d'histoire sociale. En laissant de côté le problème qui se pose ici à la méthode (choix des faits cruciaux pour Durkheim, construction de types idéaux pour Weber), nous chercherons maintenant à comprendre en quoi ces forces sociales, état dans l'ici et le maintenant, sentiment d'appartenance, pulsion, sont postulés comme "réels" au-delà de l'activité significative, et qu'est-ce-qu'on entend quand on dit que cette activité s'exerce à leur propos.

On pourrait en effet penser que cet au-delà n'est qu'on subterfuge méthodique, une perspective, pour donner une dimension nouvelle aux faits que l'on étudie, et qu'il ne s'agit pas d'un postulat qui vise une véritable science du sens et de l'action.

Nous l'avons vu tout au long de notre exposé sur Weber: l'activité significative, intégrante et légitimante, ne se fait pas à propos du monde extérieur, à la limite ce monde est absent; c'est dans le travail de

façonnement des groupes sociaux que ce monde devient présent, c'est dans l'appropriation du monde par l'association que commence à exister ce qui apparaît d'abord comme un arbitraire (soutenu et véhiculé par le charisme) à la limite même de la socialisation. Les forces religieuses sont des forces humaines, des forces morales. Sans doute, parce que les sentiments collectifs ne peuvent prendre conscience d'eux-mêmes qu'en se fixant sur des objets extérieurs, elles n'ont pu elles-mêmes se constituer sans prendre aux choses quelques uns de leurs caractères: elles ont acquis ainsi une sorte de nature physique; à ce titre, elles sont venues à se mêler à la vie du monde matériel et c'est par elles qu'on a cru pouvoir expliquer ce qui s'y passe. (61)

Avant d'être force ou état psychique, ce non-lieu du sens et de l'action (ce non-lieu par où s'impose l'arbitraire que l'action significative tend à recouvrir, organiser et légitimer), est donc rapport social; rapport social qui se constitue en même temps comme rapport aux choses (arbres, ciel, terre...), aux expériences (vie, mort, maladie...), aux croyances (dieux...).

L'activité significative tend à constituer ce rapport social en "chose", en "réalité", en monde autonome, vivant sa propre vie, existant par lui-même: derrière ces figures et ces métaphores, ou plus grossières ou plus raffinées, il y a une réalité concrète et vivante. La religion prend ainsi un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut méconnaître. (...) Elle est avant tout un système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres et les rapports obscurs mais intimes, qu'ils entretiennent avec elle. (62)

Postuler une existence propre et dynamique de ce rapport social, comme au-delà de l'action et du sens, c'est justement postuler avec lui des forces, des structures, des nécessités.

C'est dire par exemple que l'apparition de l'arbitraire et du non-sens dans l'histoire d'une société ne se fait

pas au hasard mais c'est une réponse au hasard des événements extérieurs, d'une logique interne et profonde que la légitimation ne récupère qu'après coup, à sa façon et partiellement: -... les grands systèmes musicaux de tous les peuples et de tous les temps se différenciaient par la manière par laquelle ils savaient échapper à cette irrationalité inévitable ou la masquer, ou par la manière dont ils avaient mis cette irrationalité au service de la richesse tonale.

La même chose semblait arriver à la conception théorique du monde, mais de manière encore plus remarquable, et surtout à la rationalisation pratique de la vie. (63)

La logique de la vie d'une société ou de son évolution, tient aux conditions du rapport social, qui sont des conditions d'existence avant que d'action et de sens (structures, forces, nécessités, nature). Dans l'exemple de Halbwachs, il n'y a d'abord pas de place pour l'individu souffrant per se dans le rapport social constitué, et c'est là la "nature" (la structure) de ce rapport social particulier, ses conditions d'existence. Dans l'ancienne société politique de Weber, par contre, se produit une cassure du rapport social, par exemple par un déséquilibre croissant entre les groupes sociaux en présence: selon les conditions et les vicissitudes particulières de son histoire (les individus souffrant per se forment une masse, présence ou absence de "literati", etc.), ce rapport social disparaît ou évolue: la présence des prêtres différencie éventuellement la masse et la socialise, apparaissent des pôles de socialisation, des réseaux de communication, des voies nouvelles de vie économique, etc. (64)

Dans l'exemple de Halbwachs, l'activité significative se fait à propos de quelque chose que nous pouvons inférer comme une structure qui est au-delà du sens et de l'action dans le sens qu'elle a vis-à-vis d'eux, une facultas preformandi; dans l'exemple d'évolution de Weber, l'activité significative se fait à propos de quelque chose que nous pouvons inférer comme une force de l'association (du rap-

port social). Dans les deux exemples on peut aussi parler de nécessité qui discrimine l'activité significative dans le sens de l'association; tout ce qui ne résulte pas être rapport social est condamné à tomber ou à rester en marge de la vie sociale: "... les religions (...) ont été des constructions historiques plutôt que des constructions logiques ou même psychologiques sans contradictions. Souvent elles faisaient naître avec elles-mêmes toute une série de motifs dont chacun, s'il avait été suivi séparément et de façon constante, aurait empêché le développement des autres ou se serait mis contre les autres.- (65)

Nous en arrivons donc à une conception du rapport social qui est particulière. Le rapport social n'est pas descriptible de manière univoque: il n'est ni position statutaire (position des fortunés vis-à-vis de la masse des souffrants per se), ni relations sociales (communication directe), mais tout à la fois, structures, forces, ou nécessités. Ainsi, l'autonomisation des pratiques sociales et leurs interdépendance fonctionnelle n'est pas uniquement l'illustration d'une complémentarité mécanique des pratiques sociales, mais l'indice d'une "nature du rapport social" et de ses conditions d'existence (structure, forces, nécessités). La pratique économique, par exemple, n'est pas simplement fonctionnelle par rapport à la pratique juridique, religieuse, etc., elle est l'expression d'un même rapport social dans le monde, diversifié et se déplaçant "par métaphore" en différents lieux des pratiques sociales; dans la communauté archaïque le rapport social est presque tout un. (L. Lévy-Brühl).

Lorsque Durkheim parle du "... système de notions au moyen desquelles les individus se représentent la société dont ils sont membres et des rapports, obscurs mais intimes, qu'ils entretiennent avec elle, il parle en fait non seulement d'une activité intellectuelle générale ou d'une fonction mentale; Durkheim parle d'une pratique qui se fait dans le sens, c'est-à-dire, puisqu'il s'agit d'une société archaïque, d'un moment, peut-être particulièrement significatif, d'une pratique significative plus étendue qui investit l'ensemble de la société, globale. Il s'agit

de ce même moment qui, dans l'exemple wébérien, se différencie et s'autonomise en une pratique particulière, cherchant sa propre légalité et s'incarnant dans le groupe particulier des prêtres.

Cette pratique significative est une "métaphore", en fait déjà "concrète et vivante", d'une réalité concrète et vivante, significative, plus générale, qui est le rapport social tel qu'il se définit par l'ensemble des situations et des moments de la société arborigène, c'est-à-dire par l'ensemble de ses "métaphores". Dans la société décrite par Weber, la pratique significative de la hiérocra-
tie des prêtres (rationalisation ou "pratique théorique"), relativement autonome et détenant sa propre légalité, est aussi une "métaphore" de ce même rapport social qui, différencié et autonomisé dans ses "métaphores" différentes, définit en même temps l'activité significative des prêtres et l'activité significative des fidèles. C'est à condition de percevoir cette "identité totale" (narcissisme secondaire) du rapport social d'une société dans ses manifestations (métaphores) différenciées, que l'on peut comprendre la portée de la notion wébérienne de "monopole des valeurs sacrées"; avec cette notion Weber indique le caractère "intime et obscur" ("psychologique") du rapport social, en même temps que sa disponibilité instrumentale comme moyen de pouvoir et de domination, il indique le caractère autoritaire du rapport social, lieu intime qui lie les prêtres aux fidèles et les fidèles aux prêtres, au-delà de la rationalisation consciente des valeurs religieuses.

Dans une société donnée, le rapport social tendrait donc à être défini "dans sa nature" (forces, structures, nécessités) par l'étude de l'ensemble de ses métaphores. C'est ainsi que le sens vécu d'une pratique particulière ne serait pas dans le sens donné par l'acteur social, mais dans l'ensemble des pratiques significatives telles qu'elles se définissent les unes par rapport aux autres dans l'unité intime de l'expérience particulière du rapport social. Mythe ou visée essentielle de la sociologie au-delà de l'apparence de l'activité significative, le rapport social (forces sociales, structures sociales, nécessités d'association et source de sens) a le même statut épistémologique que le désir (visée biologique) de la psychanalyse.

Et c'est bien là ce qui fait l'originalité du sociologue face au technicien de l'économie ou de la politique: pour le sociologue il s'agira toujours de métaphores, certes partiellement autonomes, mais qu'il se refuse à réifier; parlant de l'économie ou de la politique, c'est toujours du rapport social dont il parle. L'objet de psychanalyste c'est le désir à travers ses métamorphoses, l'objet du sociologue c'est le rapport social à travers ses métaphores dans une société particulière, ou à travers ses métamorphoses historiques.

Conclusion: narcissisme, herméneutique et autorité

L'exercice herméneutique, disions-nous, postule nécessairement un au-delà du sens et de l'action, qui est rapport social comme sentiment d'appartenance, état dans l'ici et le maintenant, forces sociales, et qui devient structures et fonctions sociales, nécessités de l'association. C'est pourtant par la notion de totalité que ce postulat prend tout son poids de visée scientifique théorique: c'est par cette notion en effet que structure sociale et fonctions sociales, nécessités de l'association, etc. ne tendent plus seulement à rassembler des phénomènes manifestes, mais à les questionner dans leur "nature", c'est-à-dire dans leur appartenance à une réalité sui generis, sociale. C'est d'ailleurs d'une manière analogue que le narcissisme constitue le psychisme comme réalité en soi, il fait des "choses extérieures" (père, mère)... des objets psychiques structurés et reliés entre eux (choix par étayage ou analytique de la psychanalyse, adaptation-intégration de la sociologie). (66)

Cette unité "dans le sens" (son lieu est le sens) des moments et des domaines différents d'une pratique sociale, cette unité des actions significatives, profonde et essentielle (intime et obscure), fonctionnelle et instrumentale, particulière, postulée, recherchée et questionnée, cette interdépendance des acteurs sociaux que le phénomène de

l'autorité exemplifie parfaitement, n'est pas seulement illustrée et rendue scientifiquement concevable par les notions de structure, forces sociales, etc. mais par elles questionnée dans son être. Dans cette "interrogation totale" l'objet que la sociologie cherche à se donner n'est d'ailleurs pas statique ou synchronique, mais une sorte d'essence du mouvement, une unité cachée de moments diachroniques et de domaines différents, de métaphores et de métamorphoses ou, pour reprendre un concept de G. Gurvich, de "totalités en marche".

La visée scientifique, théorique et philosophique qui prend ici essor, implique une question qui a été traditionnellement attribuée à la psychologie, car elle fait du rapport social l'exact correspondant en sociologie du désir psychanalytique: c'est-à-dire le ressort secret de l'action et de la prégnance particulière de la signification. Cette identité et "intimité" du rapport social (explorée par exemple par G.H. Mead dans "Mind, Self and Society", Chicago 1934), le phénomène de l'autorité dans son aspect de dépendance "active" l'illustre parfaitement. Mais cette même visée scientifique, théorique et philosophique, rencontre en même temps le pendant inévitable de cette question: l'instrumentalité du rapport social (la non-satisfaction du désir et sa cassure nécessaire) qui enracine les notions de pouvoir (interdit) au centre même de ses préoccupations. Cette instrumentalité du rapport social (explorée par exemple par E. Goffman dans "The presentation of self in every-day life", Edinburgh 1959), le phénomène de l'autorité dans son aspect de source de pouvoir social (et psychologique) l'illustre aussi parfaitement. N'est-ce-pas que, conscient ou inconscient, le phénomène de l'autorité devient ainsi le lieu même du travail herméneutique?, dévoilé, ne témoigne-t-il pas de la légitimité de la visée théorique scientifique?

L'interrogation totale postule, recherche et questionne l'unité (identité) du rapport social (désir) dans ses manifestations différentes; cependant, par le fait même de ces différenciations, elle voit le rapport social comme "autre", d'une certaine façon indépendante de ses réalisa-

tions dans l'activité significative. Comme la conception narcissiste en psychanalyse suppose l'interdit dans ce que le désir ne peut pas se donner à lui-même comme son propre objet, mais que dans les objets qu'il se donne c'est lui-même qu'il recherche; l'interrogation totale en sociologie suppose le pouvoir dans ce que le rapport social ne peut se donner à lui-même comme sa propre réalisation mais doit nécessairement passer par des médiations, les sentiments collectifs, dit Durkheim, ne peuvent prendre conscience d'eux-mêmes qu'en se fixant sur des objets extérieurs (67): dans les symboles et les actions où il se réalise, c'est pourtant lui-même qu'il cherche à réaliser.

L'autorité serait justement cette appropriation ("réelle et imaginaire") du monde (des médiations matérielles et "culturelles" inégalement réparties à l'intérieur d'une même société) pour l'affirmation du rapport social; elle serait le pouvoir dans toute sa réalité sociale. Elle serait ainsi le lieu de l'herméneutique parce que celle-ci dévoile le rapport social dans ses médiations (objets sociaux qui se donnent comme objets "naturels", dans la place qu'ils occupent socialement; actions sociales qui se donnent comme légitimes, ou voulues par l'individu: significations sociales qui se donnent comme absolues et vraies en elles-mêmes...). Dévoilée, l'autorité témoignerait de la légitimité scientifique de la visée théorique parce que cette dernière postule, recherche et questionne le caractère contraignant, social, des objets, des actions et des significations. (68)

Nous n'avons pas voulu entrer dans les questions, complexes, de l'appareil conceptuel et de la construction de l'objet scientifique: nous avons voulu rester sur le plan phénoménologique ("idéologique") d'une vision du monde (des phénomènes) telle qu'elle se dégage (au moins comme tendance) pour le chercheur sociologue ou psychanalyste lorsque sa curiosité philosophique et scientifique pour le comportement humain le pousse à une posture particulière vis-à-vis des phénomènes. Ce n'était pas l'objet construit en lui-même qui nous intéressait mais derrière lui, une image de la réalité humaine suscitée par

la pratique scientifique ou, pour reprendre une expression de Wright Mills, une image de "la nature de la nature humaine".

Partis, suivant le modèle psychanalytique, de l'herméneutique, nous avons cependant pu constater que le sociologue, en passant par l'herméneutique, se donne d'abord et surtout un intérêt théorique; dans la perspective qu'il adopte devant ces phénomènes, il ne recourt pas à un subterfuge méthodique pour ajouter du sens au sens social déjà donné, mais il cherche à se donner un véritable objet scientifique, une visée philosophique et scientifique de compréhension.

En fait théorie et herméneutique sont étroitement liées dans l'interrogation totale (narcissiste) du sociologue (du psychanalyste) (69); ces liens apparaissent encore dans le statut épistémologique particulier, privilégié, du phénomène de l'autorité.

Dans cette "vision en élaboration" de la réalité humaine, ce qui frappe encore c'est la compénétration fondamentale des spéculations épistémologiques avec les spéculations théoriques. On peut dire de cette vision qu'elle est "sujet et objet" en même temps, "représentation et chose", elle fait partie de son à propos. Cette vision s'apparaît à elle-même comme empêtrée dans les choses et dans les pratiques des hommes, produit de l'intégration et des gratifications du groupe plutôt que de "l'intelligence"; liée au destin d'une situation d'intérêts matériels et idéaux; cassure qui cherche sa suture, métaphore partielle d'un rapport social qui la cerne de toute part et la prédétermine dans son sens et dans sa forme... conscience ambiguë, en elle-même flottante, mais qui prend consistance par ses implications "extérieures" qu'elle ne connaît pas mais qui l'engagent normativement et émotionnellement; travail qui cherche à se donner les moyens de mesurer ses limites mais qui plonge profondément ses racines dans un "complexe de motivations" de Weber (70) ignoré. Encore une fois l'herméneutique se glisse ici, entre épistémologie et théorie, comme le moment nécessaire et particulièrement "significatif" de la démarche; elle traduit en sens

vécu (ou vivable) une rationalisation théorique qui resterait autrement vide en perdant tout sens actuel de ses propres dimensions; elle le rattache, pour ainsi dire, au plasma qui la fait vivre à son insu (intégration sociale du théoricien) et qui lui donne son sens "réel"... A l'intérieur même du travail théorique, l'herméneutique introduit une relativisation et une expérience supplémentaire, un contrôle plus étendu de cette réalité "objet et sujet" qui dépasse et détermine le travail scientifique. Ici encore l'autorité devient un à propos essentiel: toujours lieu privilégié du travail herméneutique qui la démasque ou la dévoile dans ses méandres (Dieu ultra-mondain, hiérocrairie de mystagogues, monopole des valeurs sacrées, masse des dépossédés; "pédagogies nouvelles", chapelles parisiennes, oligopole des valeurs "culturelles" et destruction de l'université), elle est le signe du caractère social (Durkheim), valorisé et valorisant (Weber), érotique (Freud) des représentations et de l'expression symbolique, de la réalité dans sa totalité vivante.

Réalité opaque, déterminante, totale et "autoritaire" que le chercheur cherche à contrôler de chaque côté de sa pratique scientifique, herméneutique, phénoménologique, méthodique, épistémologique, théorique... La totalité, ou le narcissisme, n'est pas quelque chose, une réalité tout court, mais un principe constitutif (herméneutique), l'unité d'une vision (phénoménologie), un outil (méthode), une façon de concevoir (épistémologie), une visée (théorie). Cette multitude des lieux de confrontation de la spéculation scientifique est encore l'expression de ses limites et de son sens, mais surtout de la seule autorité qu'elle se voudrait reconnue. Les voies par lesquelles les hommes arrivent à comprendre les choses célestes me semblent aussi admirables que ces choses elles-mêmes. (Johann Kepler, "Astronomia Nova", Sommaire du chapitre 45). (71)

NOTES

1. Traduit par A. Barman, N.R.F., Gallimard, Paris 1948, p. 79, (souligné par nous).
2. P. Ricoeur, "De l'interprétation, essais sur Freud", Seuil, Paris 1966.
3. F. de Saussure, "Cours de linguistique générale", Payot, Paris 1966, p. 25.
4. Interview de J. Lacan dans le Figaro Littéraire du 1er déc. 1966.
5. J. Laplanche et J.B. Pontalis, "Vocabulaire de Psychanalyse", PUF, Paris 1967, p. 122.
6. S. Freud, "Nouvelles conférences sur la Psychanalyse", Payot, Paris, 1958, p. 94.
7. R. Bastide, "Sociologie et Psychanalyse", PUF. Paris 1950, p. V.
8. P. Ricoeur, op. cit., p. 467.
9. M. Robert, "Remarques sur l'exégèse de Freud", Les Temps Modernes, oct. 1965, p. 762.
10. "The British Journal of Sociology", mars et juin 1965.
11. P. Ricoeur, op. cit. p. 153.
12. S. Freud, "L'inconscient", in METAPSYCHOLOGIE, Payot, Paris 1968, p. 74.
13. S.F. "An autobiographical Study", S.E. vol. XX, p. 56.
14. S.F. "Group Psychology and Analysis of the Ego", S.E. Vol. XVIII, p. 110.

15. La genèse des liens objectaux par étayage analytique, à la fois confirme et modifie ce trait.
16. Cl. Lévi-Strauss, "Tristes Tropiques", UGE, Plon, Paris 1965, p. 42-43.
17. S. Freud, "Totem et Tabou", Routledge, Londre 1960, p. 67-68. C'est dans la "Science des Rêves" que Freud a expliqué le mode d'élaboration particulier des sens dans l'inconscient: ce travail particulier il le décrit comme "déplacement", "condensation", etc; le temps (présent et passé) et l'espace y sont retravaillés. L'inconscient est archéologique en même temps qu'il est hors du temps, il est son passé mais son passé au présent.
18. S. Freud, "Le Moi et le ça", in "Essais de Psychanalyse", Payot, Paris 1965, p. 193.
19. S. Freud, "Les Trois essais sur la théorie de la sexualité", coll. idées, Gallimard, Paris, p. 95-96.
20. S. Freud, "On the transformation of instinct, as exemplified in anal erotisme", S.E. vol. XVII, p. 130-132.
21. J. Lacan, "Ecrits", Seuil, Paris 1967, p. 878.
22. Cité par E. Cassirer, "Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento", édition la Nuova Italia, Firenze 1950, p. 58.
23. Freud "Moïse ...", p. 109.
24. Freud "L'Inconscient", p. 141.
25. Ricoeur, op. cit. p. 213.
26. S. Freud, "The Ego and the Id". S.E. vol. XIX, p. 33.

27. S. Freud, "A 17th Century demonological neurosis", S.E. XIX, p. 85.
28. S. Freud, "Introduction à la Psychanalyse", éd. Payot, p. 151.
29. S. Freud, "An Autobiographical Study", p. 42, (souligné par nous).
30. Traduit par A. Barman, N.R.F., Gallimard, Paris 1948, p. 79.
31. S. Freud. "L'inconscient", in METAPSYCHOLOGIE, Payot, Paris, 1968, p. 74.
32. "Pour Marx", F. Maspero, Paris, 1965, p. 241.
33. S. Freud, "L'Avenir d'une illusion", traduit par M. Bonaparte, Denoël-Steele, 1922, p. 79.
34. Durkheim, "Le Suicide", p. 324.
35. Cl. Lévy-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", p. 27, dans M. Mauss, "Sociologie et Anthropologie", PUF, Paris 1960.
36. E. Durkheim, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", PUF, Paris 1960, p. 296.
37. M. Halbwachs, "Les causes du suicide", p. 476.
38. Max Weber, "Die Wirtschaftsetik der Weltreligionen", in "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", Tübingen 1920, éd. Mohr de 1947, vol. I, p. 249; et Gerth and Mills, "From Max Weber", New York - Oxford University Press 1958, p. 277.
39. Op. cit., p. 243, trad. angl., p. 272.
40. La vérité de la religion est pour Durkheim empirique.

41. Op. cit., p. 242, trad. angl., p. 271.
42. "Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1922
43. "Wirtschaftsethik...", p. 241-2, trad. angl., p. 271.
44. Dans "Formes qui précèdent la production capitaliste", Marx avait essayé une typologie des sociétés d'après des types de propriété.
45. Op. ci., p. 252, trad. angl., p. 280.
46. Pour Durkheim déjà les individus cherchaient dans la religion leur entité, qui était une société sociale.
47. Op. cit., trad. angl., p. 327.
48. Op. cit., p. 243; trad. angl., p. 272.
49. Op. cit., p. 249; trad. angl., p. 278.
50. Notons en passant l'analogie de la démarche wébérienne avec celle du Freud des oeuvres culturelles.
51. C'est d'une manière analogue que procède Marx, dans "Le Capital", pour décrire l'évolution de l'atelier du Moyen-Age à la grande industrie capitaliste. Durkheim fait de même pour l'université française, dans "L'évolution pédagogique en France" (... -c'est (...) l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons. Seulement, cet homme du passé, nous ne le sentons pas, parce qu'il est invétéré en nous: il forme la partie inconsciente de nous-mêmes. -Vol. I, p. 16).
52. Weber, op. cit., p. 264; trad. angl., p. 291.

53. Op. cit., p. 243-244; trad. angl., p. 272-273.
54. Op. cit., p. 245; trad., angl., p. 273-274.
55. Le charisme est une sorte d'autorité à l'état pur:
-On appellera autorité charismatique un gouvernement des hommes (...) auquel les gouvernés se soumettent à cause de leur croyance dans les qualités extraordinaires d'une personne spécifique (...) La source de cette croyance est dans les preuves de la qualité charismatique, à travers des miracles, des victoires et autres succès, c'est-à-dire dans le bien-être des gouvernés. -(Op. cit., p. 268-9, trad. angl., p. 295-296).
56. Op. cit., p. 258; trad. angl., p. 286.
57. Op. cit., p. 245; trad. angl., p. 273-274.
58. P. 322-323.
59. Cet objet "transhistorique" (ou transculturel) est généralement constitué d'un ensemble de concepts et de notions qui permettent, pour chaque société étudiée, de "saisir" ce que C. Wright Mills appelle des "mécanismes de changement". -De quelque manière que l'on puisse définir "la période", les institutions, les idéologies, les types d'hommes et de femmes qui prévalent dans n'importe quelle période constituent quelque chose d'un pattern unique. Ce qui ne signifie pas qu'un tel type historique ne puisse pas être comparé à d'autres (...) mais qu'à l'intérieur de ce type historique différents mécanismes de changements viennent à jouer ensemble de manière spécifique. Ces mécanismes (...) sont ce que le sociologue (...) cherche à saisir. -("The sociological imagination", Oxford University Press, New York 1959, p. 149).
60. Halbwachs, "les causes du suicide", p. 195.
61. E. Durkheim, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", p. 590.

62. E. Durkheim, op. cit., p. 322-323.
63. M. Weber, "Die Wirtschaftsstile der Weltreligionen", Vol. I, p. 253, trad. angl., p. 281.
64. La cassure du rapport social est "empirique" (au hasard des circonstances extérieures rencontrées par le groupe dans son histoire et interne aux acteurs sociaux eux-mêmes. Pour Marx déjà la scission capital-travail était interne aux travailleurs eux-mêmes; l'institutionnalisation peut être identifiée à un processus de socialisation de la cassure du rapport social. Pour Durkheim, l'instant où se constitue cette "première cellule vivante est un instant radical, incomparable, dont l'action se fait sentir pendant toute la vie" de l'institution ("L'évolution pédagogique...", vol. I, p. 24).
65. Weber, op. cit., p. 264; trad. angl. p. 291.
66. L'objet propre, traditionnel, de la sociologie et de l'anthropologie, a été la société totale (...). Ce qui est spécifiquement "sociologique" dans l'étude de n'importe quel aspect d'une société totale, c'est l'effort continu de relier cet aspect à d'autres en vue de parvenir à une conception du tout. -(Wright Mills, "The sociological imagination", p. 137).
67. E. Durkheim, "Les formes...", p. 599.
68. Rappelons nous du "Fétichisme de la marchandise" de Marx.
69. C'est en effet parce que les actions significatives se réfèrent les unes aux autres qu'il y a dévoilement d'une structure inconsciente du sens et de sens inconscients (herméneutique); mais surtout parce que ces actions et ces sens pointent tous vers un rapport social (sentiment d'appartenance, état dans l'ici et le maintenant, forces d'association), c'est-à-dire vers une réalité sui generis, objet particulier de la recherche scientifique.

70. "Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1920, vol. I,
71. Cité par A. Koestler, "Les Somnambules", Calmann Lévy, 1960, p. 303.