

UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

ÉCOLE DOCTORALE « LANGAGE, ESPACES, TEMPS, SOCIÉTÉS »

Thèse en vue de l'obtention du titre de Docteur en
PSYCHOLOGIE

**ENJEUX DES REFERENCIATIONS PSYCHANALYTIQUES
EN PSYCHOSOCIOLOGIE :
LE LIEN SOCIAL ENTRE HORDE PRIMITIVE ET CITE GRECQUE**

Présentée et soutenue publiquement par

Patrick MICHAUD

Le 31 mai 2007

Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean-Pierre MINARY

Jury :

- Janine ABÉCASSIS, Professeur à l'Université de Franche-Comté
- Jean-Pierre DURIF-VAREMBONT, Maître de conférence à l'Université de Lyon II, Rapporteur
- Francis FARRUGIA, Professeur à l'Université de Franche-Comté
- Jean-Pierre MINARY, Professeur à l'Université de Franche-Comté
- Bruno PÉQUIGNOT, Professeur à l'Université de Paris III, Rapporteur
- Camille SCALABRINO, Maître de conférence à l'Université de Paris VII

Remerciements

Je tiens à remercier :

- Michèle Bertrand qui a rendu possible l'inscription d'une partie de mon travail dans le champ universitaire.
- Jean-Pierre Minary pour avoir accepté de m'accompagner en devenant mon directeur de thèse, et pour la qualité de sa direction faite de conseils, de présence et d'absence.
- Tous ceux qui à divers titres et en divers lieux m'ont accompagné, soutenu pendant ce long chemin de la thèse universitaire ou ont contribué à leur façon à la production de cette réflexion sur l'articulation entre l'approche psychanalytique et l'approche psychosociologique du lien social dans l'organisation éducative.
- Mes proches, Suzanne, Vincent et Thomas pour les contraintes qui leur furent imposées pendant ce temps long.

A Vincent.

« Pour échapper aux faux semblants et à l'esprit de sérieux, il faut être ce que l'on est réellement. C'est Kafka à nouveau, dans le dernier chapitre de *L'Amérique*, qui propose une nouvelle possibilité de vie authentique. Le grand « Théâtre de la nature » où tout le monde a sa place et d'où le malheur est présent n'est pas théâtre par accident. Chacun y est invité à choisir une fonction, à jouer le personnage qu'il ou qu'elle aimerait être. Le rôle choisi est la solution du conflit entre fonctionner et être, entre ambition et réalité. [...]. L'homme *est* sa vie et ses actions, qui ne sont jamais terminées avant l'instant de sa mort. Il *est* sa propre existence ».

Hannah Arendt¹

¹ Hannah Arendt. Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? Paris : éditions Payot&Rivages, 2002, p. 83. (Collection Rivages poche/Petite Bibliothèque).

Résumé

La psychosociologie, en ce qu'elle travaille à partir, à travers et avec les groupes, les communautés et les institutions, est confrontée à la question de la conceptualisation du lien social, des origines et fondements historiques de son édification. En se référant à la psychanalyse freudienne, elle trouve dans le mythe de la horde primitive et de l'Exode, une conceptualisation spécifique mettant en évidence des points communs entre la psychologie des peuples primitifs et la psychologie des névroses, les arguments nécessaires pour justifier le passage de la psychologie individuelle à la psychologie des masses, le rôle majeur de l'idéalisation et du grand homme dans le progrès de la culture et l'efficacité du modèle de la religion monothéiste dans la gestion du lien social.

Néanmoins, si on accepte d'une part les apports de l'anthropologie, de l'ethnologie, de l'archéologie, de l'histoire ..., et d'autre part le fait que la cité grecque soit la figure de la première forme sociale repérée historique, on ne peut qu'interroger les limites d'une référence exclusive à la horde primitive et à l'Exode.

Les enjeux théoriques sont importants pour une psychologie sociale différente d'une psychologie individuelle car en sortant de l'impossible à faire de la psychanalyse une science, l'institution conjointe du sujet collectif et du sujet individuel résulte de l'action de deux processus psychiques l'idéalisation et la sublimation qui par l'articulation de l'imaginaire social et du mouvement métonymique favorisent la sublimation des pulsions et le changement social en faisant vivre le désir du sujet individuel et collectif tout en donnant un rôle déterminant à l'individu.

Stakes of the psychoanalytical terms of reference in social psychology: the social bond between the primitive horde and the Greek city

Summary

Social psychology, in what it works from, through and with groups, communities and institutions, is confronted with the question of the conceptualization of the social bond, of the origins and historical bases of its construction. When referring to Freudian psychoanalysis it reveals in the myth of the primitive horde and the Exodus:

- a specific conceptualization highlighting common points between the psychology of the primitive people and the psychology of the neuroses,
- the arguments necessary to justify the passage of individual psychology to mass psychology,
- the major role of idealization and the superman in the progress of the culture,
- and the effectiveness of the model of the monotheist religion in the management of the social bond.

Nevertheless, if one accepts on the one hand the contributions of anthropology, ethnology, archaeology, history etc, and on the other hand the fact that the Greek city is the figure of the first historical located social form, one can only question the limits of an exclusive reference to the primitive horde and the Exodus.

The theoretical stakes are important for a social psychology different from an individual psychology because while leaving it impossible to make psychoanalysis a science, the joint institution of the collective subject and individual subject results from the action of two psychic processes, idealization and sublimation, which by the articulation of the imaginary social and the metonymic movement support the sublimation of impulses and social change while making live the desire of the individual subject and collective whole in giving a determining role to the individual.

SOMMAIRE

ENJEUX DES REFERENCIATIONS PSYCHANALYTIQUES EN PSYCHOSOCIOLOGIE : LE LIEN SOCIAL ENTRE HORDE PRIMITIVE ET CITE GRECQUE.....	1
SOMMAIRE	5
AVANT PROPOS.....	6
INTRODUCTION.....	17
PREMIERE PARTIE L'APPROCHE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL.....	26
Chapitre I Le lien social	27
Chapitre II L'approche freudienne du lien social.....	40
PARTIE II LA MISE EN PERSPECTIVE DE L'APPROCHE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL	77
Chapitre I La confrontation de la sociologie freudienne aux apports de l'anthropologie et de l'ethnologie.....	78
Chapitre II Le meurtre du père et le sacrifice de la Sexualité	92
Chapitre III Refoulement et nécessité de produire de la société pour vivre	116
Chapitre III La perspective freudienne, la Bible et les nouvelles révélations.....	149
PARTIE III LA CITE GRECQUE ET LE LIEN SOCIAL	184
Chapitre I La cité grecque, pourquoi ?.....	190
Chapitre II L' Orestie, le matricide ou la mise en scène d'une fiction de la cité idéale	206
CONCLUSION	259
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES	280
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES SECONDAIRES.....	285
INDEX	289
TABLE DES MATIERES	308

AVANT PROPOS

1 La croyance et l'illusion motrice du chercheur

Le caractère subjectif de l'acte complexe de "produire" une thèse comme un ouvrier du savoir est influencé par ma condition de travailleur-travaillé dans une organisation productrice du service de formation associée au service public de formation, par le lien tissé avec ma vie professionnelle, par la détermination des "aléas" de la vie, par la nourriture d'un parcours analytique et par la satisfaction du plaisir à comprendre, à cheminer avec d'autres.

Une position où le sujet a la prétention simple d'être en vie avec des envies avec d'autres vies, en faisant de la vie sociale, de la participation au Vivre Ensemble, une source de questionnement, une possibilité de désaliénation, de plaisir et une production de savoirs "investissables" dans le lien social. Cette aspiration à renaître dans une production de co-connaissances avec d'autres grâce à un processus créateur de la dynamique du gai savoir où l'acte d'écriture participa d'une certaine façon à l'arrêt d'une quête infinie de l'objet merveilleux en "forçant" le chercheur à faire œuvre de thèse sur un sujet donné que d'autres, plus émérites, plus compétents accepteraient ou non et où la soutenance de la thèse constituerait le moment d'un processus continu, à la fois étape symbolique, temps d'échanges et de confrontation, temps de remédiation, d'un moment de partage et d'émotions pour produire un gai savoir et participer à la "construction" du sujet.

Psychosociologue sans le savoir, nous nous retrouvons dans la perspective offerte par la définition de la psychologie sociale clinique d'Eugène Enriquez², une psychosociologie différente d'une « managerial sociology ». Et, devant l'impossibilité pratique de faire sens ou thèse à partir des travaux de terrain, devant l'obligation de sortir d'une sorte de folie à vouloir construire un message définitif, à fédérer des constats et des perspectives suffisamment différentes pour "alimenter" plusieurs thèses, en ce sens je dus faire le deuil d'une entreprise théorique fruit d'une ambition démesurée, le deuil d'une future position de « sujet supposé savoir ». Cette prise de conscience de l'incompatibilité entre une approche clinique³ de

² ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p. 143. (Sociologie clinique). Sous l'influence de K. Lewin, cette sociologie a cherché à humaniser et à rendre acceptable la perspective taylorienne selon Enriquez.

³ ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 173. L'approche clinique de l'établissement scolaire, du processus et de l'équipe pédagogique, favorise les prises de conscience et l'émergence d'actions nouvelles en associant « changement individuel et changement social, processus conscients et processus inconscients, personne et travail, théorie et pratique ».

l'établissement scolaire, l'acceptation d'une position singulière, le travail de deuil et l'acceptation du manque continua jusqu'au moment de la dernière rédaction de la thèse.

La sortie du projet de thérapie du lycée et de l'équipe pédagogique s'accompagna du renoncement à la "production" d'un message définitif, irréaliste et illusoire pour laisser la place à un effort épistémologique seul capable d'orienter le changement conjoint d'un individu et d'un collectif, d'un ensemble d'individus associés dans l'acte de production réalisé dans un établissement de l'Institution Éducative.

Tout au plus, la thèse cristallise la position modeste d'un ouvrier du savoir, qui s'interroge, apprenant de son objet support de son travail, qui interroge les fondements et les fondamentaux de sa discipline pour disposer d'un étayage « scientifique » pour engager dans des processus de travail, dans des organisations pédagogiques, des ensembles concrets où chacun sortirait de l'inutilité grâce à une démarche où les individus s'interrogeraient

« sur ce qu'ils sont et ce qu'ils font, sur la place qui leur est réservée par la structure sociale dans le processus de production et de reproduction, d'élucider les mécanismes dont ils sont les objets et en même temps les supports et les acteurs, et de pouvoir raisonner, vivre et parler autrement, c'est-à-dire avec leurs sentiments, leurs pulsions, leur propre parole. Il s'agit donc de permettre aux hommes de reconquérir ce qui leur a été volé (ou masqué) [...]»⁴.

Voilà en définitive, la croyance et l'illusion motrice du chercheur.

II Le chemin de la thèse

Notre difficulté à soutenir la psychanalyse vue comme une religion du freudisme et tout au plus, une relative indépendance nous a amené à satisfaire notre désir de connaissance, de compréhension pour "sortir" dans la mesure du possible de l'aliénation du sujet, à entendre la musique gaie et l'humour de certaines œuvres dans notre être, à cheminer librement sur certains chemins, plus ou moins périlleux. Telle fut notre seule certitude, une certitude construite sur la satisfaction plus paisible de sortir de l'enfermement de son métier, et sur le ressenti de la difficulté à ne pas être un croisé de la culture de sa "spécialité". Une certitude que les allers et retours entre la réalité de la scène pédagogique et un certain savoir, un dialogue constant entre les auteurs à travers soi ont fortifié.

BARUS-MICHEL Jacqueline. Clinique et sens. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 313-323. Le terme clinique suppose un objet complexe et une approche appelée clinique.

⁴ ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p. 170. (Sociologie clinique).

Prendre ce chemin, même si l'exercice de la thèse passe par la prise en compte d'une nécessité de rendre intelligible la thèse dans un cadre bien défini, sera source et producteur d'incompréhension dans la mesure où le chercheur ne se réduit pas à cette dimension et dans la mesure où le besoin de liberté pour exister dans le cadre de la temporalité de la thèse et où quelque chose de sa propre expérience, de plus intime, un "parler" musicalisé sémantique s'inscrivent dans l'exercice constitué par la thèse.

En devenant une mise en perspective de la théorie freudienne du lien social, la construction de la thèse a induit la suspension de "la mise en thèse" des études et des résultats, et la mise en parenthèse de la psychanalyse comme praxis dans le cadre d'une approche clinique de la scène pédagogique. Une approche clinique qui avait succédé à la période de la boîte à outils pour tous, étudiants et professeurs, une sorte de grammaire commune et d'outils communs qui faciliterait l'établissement des rapports induits par le processus pédagogique et la sortie des fonctionnements quotidiens, des incompréhensions ou des problèmes organisationnels.

En quelque sorte, cette approche volontariste désirait engager un processus créateur d'altérité, de mise en projet des acteurs de la scène pédagogique, favoriser le déploiement du projet collectif plus ou moins intériorisé par les individus et l'émergence du sujet singulier dans l'espoir de la création d'une coopération associée à une idée de l'homme où la mise en vie du sujet individuel et du sujet collectif dépend de la reconnaissance et de la créativité de l'agir individuel et collectif.

Dans l'après coup, la conscience de l'existence d'un processus métonymique au niveau de mon désir d'acteur d'un établissement scolaire et la conscience d'avoir été sous l'emprise d'une illusion pendant les années 80 et au début des années 90, d'avoir été l'objet d'un leurre, celui de la sortie d'un système de production d'humain anthropophage révéla ma soumission et donc ma contribution au renforcement de la légitimité de l'organisation et de sa capacité à soumettre, à installer l'autre dans le déni.

Alors, à considérer l'approche clinique associée à la psychanalyse comme le dernier avatar de la quête de la boîte à outils magiques et comme un outil d'emprise hégémonique, comme moyen de parfaire une identité sociale ou comme moyen d'accès privilégié à la jouissance des choses et des êtres, nous comprenons la chute d'illusions et la nécessité de nous interroger sur "l'excellence" de l'approche clinique associée à la psychanalyse ou tout au plus sur ses fondements.

Quoi qu'il en soit, ce mode opératoire est ressenti comme plus humaniste, et pensé comme plus apte à lier le vécu et l'analyse des interactions, à relier les capacités de chacun avec son être, avec sa propre histoire, et avec d'autres reconnus comme semblables mais aussi comme différents, et à produire un dégageant et un processus de socialisation moins anthropophage dans le cadre de l'organisation. En définitive, comme les facteurs psychologiques participent avec d'autres à la construction du lien social, trois propositions sont au cœur de notre position d'"analyste" du lien social :

- La proposition de Freud, qui renouvelle l'approche du lien social avec sa psychologie sociale.
- La proposition d'Enriquez, qui situe sur l'autre scène "freudienne" les manifestations des processus d'organisation du lien social à partir de facteurs inconscients non pas dans le cadre de la civilisation, de la culture ou de la société mais dans un groupe humain de taille réduite, dans une organisation particulière l'entreprise⁵.
- La proposition du recours à un cadre théorique général admis par la communauté scientifique.

III Un nouveau paradigme à l'œuvre dans l'Institution Éducative

Avant de justifier l'apparition d'un nouveau paradigme dans l'Institution Éducative, nous précisons les concepts d'Institution Éducative et d'établissement scolaire.

Cette institution active dans le travail d'édification, de contrôle, de formation et de transformation du social est un lieu où se réalise « le fantasme de l'Un » et où se traduisent les perspectives normatives du social. En mobilisant un savoir agissant comme une loi, en fonctionnant comme une véritable religion scientifique et en déterminant la capacité de l'école à frustrer les nouveaux lors de leur élevage, l'idéologie de l'Institution Éducative construit une relation de soumission grâce à l'intériorisation d'un idéal et au camouflage des conflits et violences possibles ou à leur expression sous une forme admise.

L'établissement scolaire se définit comme une organisation, lieu de « la transmutation en technologie, en « quinquillerie » de l'institution⁶ », et comme une unité sociologique orientée vers la production collective de biens, d'idées ou de services, un ensemble concret de personnes et de groupes, mais aussi de moyens techniques ou matériels, de connaissances et

⁵ ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p. 9. (Sociologie clinique).

⁶ ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 90.

d'expériences, associées en vue de la réalisation d'objectifs communs, supposant la gestion et le traitement de problèmes d'actions⁷.

Et comme processus permanent et organisme vivant, incertain sur son avenir, l'organisation s'adosse à une référence stable, à une réalité d'un ordre supérieur, transcendant et sacré que l'institution lui apportera en définissant un ensemble de règles, d'obligations et de droits, un mythe fondateur et un imaginaire social. L'Education Nationale est ce point fixe nécessaire au bon déroulement du processus pédagogique mis en œuvre par l'organisation appelée communément école ou lycée en charge de "l'élevage des nouveaux", donc en charge de la reproduction de la société et de sa stabilité. Ainsi, pour exister, l'institution s'inscrit d'une façon dynamique dans des organisations concrètes nommées "lycée", "université".

L'apparition d'un nouveau paradigme dans l'Éducation Nationale dessinée par la réalisation de la rentrée à flux tendus⁸, par la régulation de l'appareil de formation faite sur le mode scientifique, par la présence d'un D.R.H au rectorat, par la présence d'un dialogue social et la gestion des emplois⁹, par l'omniprésence du chiffrage, du nombre¹⁰ ... révèle que le lycée est une organisation comme les autres où la rhétorique du mouvement est celle de la modernisation par sa façon d'invoquer à tout bout de champ l'innovation, le devoir de changement et d'excellence sous la forme d'évidences avec notamment la place importante de l'élève, comme "client" au cœur du processus de production pédagogique et l'apparition d'un marché de la formation, avec ses économistes, ses produits et ses concurrents¹¹.

La propagation de cette croyance dans l'univers politique et éducatif selon une logique épidémiologique, et le nouvel imaginaire social lié à la gestion des établissements éducatifs et aux processus éducatifs, ont vulgarisé jusqu'à constituer par un mécanisme d'autovalidation et d'autoréférence, le nouvel évangile, qui tout en satisfaisant à une bonne partie des acteurs sociaux et des communautés éducatives, a engendré un nouveau réel.

D'autre part, le nouveau statut de la formation résulte de son passage du cadre traditionnel au cadre d'une économie mondialisée. Cette sortie du marché public ou traditionnel de la formation en germe lors de la préparation du 7^{ième} Plan en 1987 qui proposait l'éclatement de

⁷ LÉVY André. Sciences cliniques - organisations sociales. Paris : éditions PUF, 1997, p. 148. (Collection Psychologie sociale). « Il peut s'agir d'un hôpital, d'une entreprise, [...], d'une école [...] ».

⁸ CHAILLET Catherine. « Une rentrée à flux tendus ». Est Républicain : 1^{er} février 2006, p. 2.

⁹ CHAILLET Catherine. « L'alter-CTPA des syndicats ». Est Républicain : 24 janvier 2006, p. 2.

¹⁰ Revue Présence. Une bonne rentrée ». Paris : CNEAP, 4^{ième} trimestre 2005, p. 21.

¹¹ Voir une conséquence : Revue Psychologie. Sécher l'école, une nouvelle mode, mars 2006, n° 250.

l'éducation nationale et des mesures d'accompagnement pour engager la mutation du système scolaire dans les décennies, est donc le produit de la poursuite de la mondialisation des échanges.

Les efforts de l'O.M.C, du F.M.I¹², de l'Union Européenne et de l'O.C.D.E en favorisant la disparition des obstacles au libre échange au profit de la reconnaissance de liberté transfrontalière pour les marchandises, les capitaux et les services, engendrèrent une mondialisation de la question de l'école, de la formation et du marché de la formation et un statut¹³ de produit de consommation pour l'éducation, une marchandise dont le prix et la zone de commercialisation se mondialisent grâce à une langue dominante, l'emploi de marques et le recours à l'enseignement en ligne. En apportant à terme la réponse que le politique ne peut plus produire, le marché fera de l'école le grand marché¹⁴ du XXI^e siècle que l'évolution du droit commercial dans le cadre de l'O.M.C¹⁵ et des A.G.C.S laisse entrevoir.

En s'imposant dans les écoles, l'idéologie du client et l'idéologie de la réussite imposent la modernisation de l'école avec pour conséquence de faire de l'école, un organisme de service fournissant des prestations éducatives aux usagers, aux clients que sont les jeunes et les parents, un « organisme de service » devenu un acteur sur le marché des lycées.

Au niveau du management, le discours du management impose le travail en équipe avec une structure pyramidale inversée où le client-élève est le responsable de tous les maux et impose au travailleur-enseignant de s'adapter en permanence, d'être réactif et inventif pour que la satisfaction du client-élève soit rapide.

La difficulté de faire attendre l'Élève-Roi, de le décevoir, de le faire payer plus cher naît par la conception qu'ont les familles et les élèves de l'interdépendance entre la fourniture du droit à réussir et la présence de l'élève, synonyme de subventions pour l'établissement et de salaire pour l'enseignant. Ce chantage qui ne se cache plus, qui prend parfois une autre forme avec la possibilité d'obtenir un financement des études par l'obtention de bourse voire d'un "salaire" , imposera un investissement supérieur au personnel dans son travail, un stress et une

¹² FMI : fonds monétaire international – OCDE : organisation de coopération et de développement économique

¹³ Le Marché mondial de l'Éducation, de la Formation et du Savoir (ou WEM : World Education Market).

¹⁴ CACOUALT Marlaine, OEUVRARD Françoise. Sociologie de l'éducation. Paris : éditions La Découverte, 1995, p. 13. (Collection Repères).

¹⁵ CNUCED/OMC et Commonwealth Secretariat. Le cycle de l'Uruguay, guide à l'intention des entreprises. Genève : éditions CNUCED/OMC et Commonwealth Secretariat, 1995, 426 p. AGCS ou Accord Général sur le Commerce des Services ; OMC ou Organisation Mondiale du Commerce.

souffrance supplémentaire par l'intermédiaire de l'organisation notamment par la stimulation du travailleur, en indexant comme en Angleterre le salaire du professeur sur son mérite et ses efforts ou comme aux USA en complétant le salaire par une prime d'objectif versée à l'équipe pédagogique. Une souffrance déterminée par la capacité du symbolique à l'œuvre dans l'établissement à régler les comportements, à établir avec justesse et dignité les droits, les obligations des acteurs de la communauté éducative et par la capacité de l'imaginaire collectif à engendrer des images mentales suffisamment motrices pour amener les travailleurs à sublimer une situation de souffrance.

En conséquence de quoi, la servilité s'accroît avec la baisse démographique, avec la concurrence de nouveaux acteurs et la pression imposée sur les formes traditionnelles de production de savoir par la délocalisation de la production avec l'informatique et Internet.

Cette augmentation de la domesticité dans l'acte éducatif synonyme de dévalorisation¹⁶ du métier d'enseignant se renforce par le passage du "sur-mesure" d'une production artisanale à une production industrialisée, de masse associée à une segmentation du marché que les idéologues justifient sur le plan de la solidarité laïque ou catholique ou que les programmes scolaires énoncent dans le contenu de la matière à enseigner.

Cet ouvrier du savoir qu'est devenu l'enseignant, du fait de l'accroissement de la standardisation du travail et de l'autoritarisme de la hiérarchie, ressent aussi de plus en plus les effets de la restructuration de l'appareil de formation, de la régulation financière des collectivités (État, Région) et la confrontation aux valeurs et pratiques pédagogiques imposées par les sondages.

Ce processus s'accompagne de la production d'une identité sociale moins valorisante et d'une condition sociale d'ouvrier du savoir dans le cadre d'une civilisation de l'information, donc d'une situation peu brillante à la suite d'une perte de repères.

En se réfugiant dans une dimension culturelle, les enseignants s'illusionnent dans la construction d'une image de soi ou une identité « conteneuse » de sens, et dans l'échange de signes vides dans le lycée tant la nostalgie d'un vivre ensemble pédagogique demeure, tout en oubliant que la culture, le loisir sont nos industries de masse.

¹⁶ C'est un phénomène classique constaté dans les branches d'activité en déclin ou soumises à une restructuration dans le cadre d'une économie de marché. C'est le passage du statut de notable à celui de marchand de formation, d'animateur socioculturel.

En définitive, nous retiendrons que les ingrédients sont réunis avec le nouveau statut de l'éducation pour que le changement de paradigme¹⁷ dans l'institution scolaire se réalise et se concrétise par une vision différente de la mise en relation des personnes dans l'organisation.

De fait, un nouveau discours est apparu dans la littérature économique des années 80 et 90 :

- En 1984, « L'Entreprise pour faire face au changement¹⁸ » doit devenir une "entreprise du 3ème type"¹⁹ ;
- En 1987, elle continue sa "chrysalidation" en devenant une entreprise polycellulaire²⁰ grâce à « un changement de paradigme scientifique » pour être en mesure d'affronter l'incertitude et la complexité ;
- En 1991, notre entreprise devient (enfin) intelligente²¹ ;
- Et en 1992, la généralisation du « Big Bang des organisations²² » concerne l'école et la porte du changement s'ouvrant de l'intérieur²³, les comportements des membres de l'organisation intègrent des injonctions - « soyez rapide », « soyez mobile », « soyez curieux, inventif, créatif », sans mépris²⁴ ».

Le management met en évidence le recours à l'équipe et au projet d'établissement pour prendre en compte les pressions de l'environnement afin d'induire un changement de paradigme pour sortir du toujours plus par la mise en place d'un changement de type²⁵. Les avancées en management²⁶ ou sciences de gestion des entreprises en se nourrissant des travaux de l'école de Palo Alto et des travaux sur les systèmes facilitèrent le passage d'une gestion de la permanence dans un monde stable à une adaptation, une anticipation dans un monde complexe et incertain grâce au « management du désordre ».

¹⁷ Le changement de paradigme renvoie aux travaux de Kuhn Thomas, *The Structure Of Scientific Revolution*, (1962) : « Il y a aussi un changement dans les repères par rapport auxquels s'organise la pensée. Il y a donc à la fois changements dans la formulation des problèmes, changements dans les concepts à travers lesquels nous nous représentons la réalité et changements dans les pratiques ».

¹⁸ LANDIER Hubert. *L'Entreprise face au changement*. Paris : éditions Entreprise Moderne d'Édition, 1984, 152 p.

¹⁹ SERIEYX Hervé, ARCHIER Georges. *L'entreprise du 3^{ème} type*. Paris : édition Le Seuil, 1984, 211 p.

²⁰ LANDIER Hubert. *L'entreprise polycellulaire pour penser l'entreprise de demain*. 2^{ème} édition. Paris : éditions Entreprise Moderne d'Édition, 1989, 207 p.

²¹ LANDIER Hubert. *Vers l'entreprise intelligente*. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1987, 294 p.

²² SÉRIEYX HERVÉ. *Le Big Bang des organisations : Quand l'entreprise, l'État, les régions entrent en mutation*. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1993, p. 66.

²³ CHAIZE Jacques. *La porte du changement s'ouvre de l'intérieur*. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1992, 258 p.

²⁴ SERIEYX Hervé. *Le Zéro Mépris : Comment en finir avec l'esprit de suffisance dans l'entreprise et ailleurs...* Paris : éditions InterEdition, 1989, p. 184-185.

²⁵ WATZLAWICK Paul, WEAKLAND John, FRISCH Richard. *Changements paradoxaux et psychothérapie*. Paris : éditions Seuil, 1975, 1981, 191 p. (Collection Points Essais).

²⁶ BONAMI Michel, DE HENNIN Bernard, BOQUE Jean-Michel et al. *Management des systèmes complexes : Pensée systémique et intervention dans les organisations*. Bruxelles : éditions DeBoeck Université, 1993, 266 p.

D'autre part, à partir d'un nombre important de bouleversements comme la révolution de l'informatique et des biotechnologies, la globalisation de l'économie, l'effondrement des grandes idéologies, le discours du management justifia une sorte de Big Bang qui devait conduire les organisations à :

- Imaginer des solutions originales²⁷ à expérimenter pour devenir des « entreprises du 3^{ème} type » dont la structure ne doit plus être pyramidale mais « polycellulaire ».
- Impliquer, à mobiliser, à responsabiliser un maximum de gens et à faire appel à la créativité des hommes.
- Appliquer le principe de subsidiarité pour donner une autonomie plus grande aux membres de l'organisation
- Obtenir l'unité globale grâce à une vision commune, des valeurs communes, un projet d'entreprise et une mobilisation plus forte par la négociation sur les objectifs annuels, sur l'utilisation de moyens, sur le contrôle à posteriori qui renforcera la cohérence des actions du tout, le partage du projet, des valeurs, des enjeux globaux.
- Devenir une organisation « holomorphique » où chaque partie intègre le tout et où l'unité et la cohérence ne sont plus maintenues grâce à une imposition par le sommet mais par l'implication de chaque partie ayant intégré le projet global.
- Remplacer l'isolement du travailleur par le travail d'équipe. Cette équipe capable de gérer un complexe auto-organisateur est alors un des sous systèmes d'un métasystème appelé organisation et le trait d'union entre l'individu et l'organisation.
- Changer en utilisant des mots nouveaux, projet, équipe, autonomie, responsabilité, initiative, qui ne sont pas chargés du passé et qui indiquent ce que l'on va faire²⁸.

Quels sont alors les effets du changement de paradigme sur la santé psychique des membres de la communauté éducative, à travers la mise en place d'une structure stratégique, de nouveaux modes d'apprentissage et de gestion de la communauté éducative ?

Si la frénésie de changements a fait de la société toute entière un vaste chantier pressé par les échéances de multiples travaux, nous acceptons la présence d'une barbarie douce :

²⁷ HAMMER Michael, CHAMPY James. Le reengineering : réinventer l'entreprise pour une amélioration spectaculaire de ses performances. Paris : éditions Dunod, 1993, 247 p.

MILLS Daniel Quinn. L'entreprise post-hiérarchique. Paris : éditions InterEdition, 1994, 334 p. L'organisation est conceptualisée comme une structure en grappes.

GROUARD Benoît, MESTON Francis. L'entreprise en mouvement : conduire et réussir le changement. 2^{ème} édition. Paris : éditions Dunod, 1995, 278 p.

²⁸ LANDIER Hubert. Dessine-moi une vie active. Paris : éditions Village mondial, 1995, 255 p.

ROLLAND Gabrielle, SERIEYX Hervé. Colère à deux voix : Quand les organisations lamentent les talents. Paris : éditions InterEditions, 1995, 164 p.

« au sein des entreprises et des administrations, dans les secteurs de la santé comme de l'enseignement, les campagnes de communication et de mobilisation se succèdent, afin que chacun comprenne bien le « sens » des réformes et devienne « acteur du changement ». [...] C'est dans ce cadre que se développe une barbarie douce [...]»²⁹.

Cette barbarie apparaît sans les signes d'une agressivité première et sans l'existence d'une contrainte externe, d'une domination car « la douceur n'est pas attachée à elle comme un faux-semblant ; l'« autonomie », la « transparence » et la « convivialité » sont ses thèmes de prédilection. Elle s'adresse à chacun en ayant cessé de rechercher sa participation, et ceux qui la pratiquent affichent souvent une bonne volonté et un sourire désarmants. La barbarie douce procède de l'insignifiance et de la manipulation³⁰ ».

Cette barbarie douce appelle « à une sorte de révolution culturelle permanente, impliquant un bouleversement incessant de nos façons de vivre, d'agir et de penser. Dans leur vie personnelle et professionnelle, les individus sont constamment incités à faire preuve d'autonomie et de responsabilités, ils doivent être motivés, réactifs et participatifs. Leurs compétences sont évaluées dès l'école maternelle, leur motivation et leur savoir être – qui relevaient antérieurement de leur vie privée ou de leurs libres activités sociales – se trouvent eux aussi soumis à évaluation et mobilisation. Au sein de nombreuses entreprises et administrations, comme à l'école, chacun est invité à être l'acteur de son propre changement, portant sur ses épaules le poids d'une responsabilité étrange et difficile à assumer. Les institutions et les pouvoirs en place ... développent des discours incohérents, ils semblent avoir le plus grand mal à assurer leur rôle de garant et d'aide, comme s'ils voulaient rendre les gens fous³¹ ».

La marchandisation de la formation et la globalisation du marché de la formation accélèrent la transformation de l'école en une organisation marchande privilégiant la relation avec un client, au centre du système de l'offre éducative pour augmenter sa part de marché.

Une école où le directeur devient un manager avec des signes statutaires, un manager dispensé de cours qui passe plus de temps dans le TGV, en réunions et au restaurant que dans son école. Pour nous, derrière ce langage de progrès, derrière les vitrines du progrès se cachent la souffrance, la soumission et le mensonge car le Vivre Ensemble devient difficile dans un monde complexe où les opinions ne se confrontent plus guère dans un espace de discussion.

²⁹ LE GOFF Jean-Pierre. La barbarie douce : La modernisation aveugle des entreprises et de l'école. Paris : éditions La Découverte, 1999, p. 6. (Voir aussi p. 111).

³⁰ LE GOFF Jean-Pierre, idem, p. 6.

³¹ LE GOFF Jean-Pierre, ibid. p. 8-9.

Un autre angle de compréhension nous est fourni par le concept de gouvernementalité de Michel Foucault³² : l'exigence du libéralisme faire mieux avec moins d'État et de coûts financiers ou psychiques au niveau collectif amène l'individu à intérioriser davantage de règles, de valeurs morales pour s'auto-gouverner et être au service de la totalité sociale. Et de fait, nous retrouvons le schéma classique de la création de tension, de souffrance à la suite de l'exigence de l'Institution qui impose à ses obligés un renoncement à quelque chose à partir d'« un triple contrôle sur les corps, sur la pensée et la psyché » (Enriquez, 1997).

L'augmentation de la tension psychique imposée par l'évolution sociale et économique pose le problème d'une individualisation qui n'a pas le souci de soi, construite et créée comme une œuvre d'art. Comment ne pas trouver chez Dejours une confirmation que « les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise » sont une réalité dans l'établissement scolaire, un lieu privilégié³³ où toutes les formes de brutalité peuvent se développer entre les acteurs à cause de l'existence d'une soumission acceptable en échange d'une sécurité de l'emploi, de la reconnaissance et l'encouragement de l'autonomie des individus, de l'absence de prise en compte de la qualité, de la responsabilité, de la compétence et de l'efficacité des enseignants.

L'établissement scolaire est un lieu, où la réunion de “bonnes conditions”, une structure hiérarchisée sur plusieurs niveaux soumis aux lois de la République, un ensemble homogène d'opérateurs et de moyens matériels soumis aux orientations et aux décisions d'une majorité ou d'un leader politique, des instances de contrôles internes et externes, une définition des responsabilités et les liens de dépendance et d'interdépendance professionnelles des individus, avec un cumul du pouvoir économique, administratif et pédagogique, stratégique, favorisent les jeux du pouvoir et du désir et engendrent des dysfonctionnements, des dérives.

En définitive, l'établissement scolaire est une organisation comme les autres où le discours économique triomphe et où les phénomènes inconscients sont présents sur cette autre scène, au sens freudien, que constitue la scène pédagogique³⁴.

³² MICHAUD Yves. « Des modes de subjectivation aux techniques de soi ». Revue Cités, 2000, 2, p. 11. Voir FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir », in Dits et écrits, volume 4, p. 226-227 et p. 232.

³³ ARQUES Philippe. Le harcèlement dans l'enseignement, Causes – Conséquences – Solutions. Paris : éditions L'Harmattan, 2003, 287 p. (Collection Questions contemporaines).

³⁴ Les études de la MGEN (1986, 1999-2000) montrent qu'il n'y a pas de surmorbidity psychiatrique chez les enseignants. Cependant la présence d'une population difficile, certainement associable avec la violence, engendrerait le départ de 6 % des enseignants (Observatoire international de la violence à l'école) en France alors qu'au Québec, au cours des cinq premières années d'exercice, 25 % des professeurs ont quitté l'enseignement (Dossier de Libération du 16 janvier 2006).

HAMON-CHOLET Sylvie, ROUGERIE Catherine. La charge mentale au travail des enjeux complexes pour les salariés. ÉCONOMIE ET STATISTIQUE, 2000, n° 339-340, p. 243-255.

INTRODUCTION

Depuis plus de 30 années, l'établissement scolaire, l'école lieu de production du service de formation et d'éducation de l'Institution scolaire, est le lieu de la pratique professionnelle, le lieu de la formation de l'identité du chercheur. Des expériences très différentes vécues dans des établissements scolaires différents, conduisirent pour certaines avec une certaine euphorie, à des "savoirs" et d'autres à la désespérance, à l'effondrement des illusions, au dévoilement de mécanismes au cœur des processus mis en œuvre dans l'établissement scolaire et à accepter que la lutte pour la survie narcissique, économique se cache derrière l'élève au cœur du processus pédagogique.

Dans l'après coup, où se construit cette introduction, si nous sommes à même d'admettre la participation de la croyance à un processus pédagogique créateur d'altérité, de savoirs, capable d'amener l'humanité au bonheur, nous devons dire la capacité de cette croyance à entretenir l'illusion de se tenir du bon côté de la barrière (bon professeur humaniste, efficace, reconnu, aimé) et à construire une identité au prix du masquage d'une frustration, de l'intériorisation d'idéaux induits par la machine pédagogique.

Et sans nier la valorisation induite du processus pédagogique, si cette croyance dissimule la présence des fantasmes de l'enseignant et de l'organisation, voire un manque de clairvoyance, elle renforce la nécessité d'analyser le désir qui sous-tend toute cette démarche pédagogique socialement admise³⁵.

La difficulté à faire l'économie d'une clinique de l'établissement scolaire, le désir de savoir à qui profite le processus pédagogique, les difficultés, les impasses, furent la source d'un "ouvrage" de l'apport freudien en résonance avec la question suivante d'Enriquez :

GUIHO-BAILLY M.-P. Des temps de travail à l'histoire singulière : apports de la clinique psychiatrique. Temps et Travail, XXXIIIe congrès de la société ergonomique de langue française, 1998.

DONIOL-SHAW G.. STED 1993-1998. Ministère de l'emploi et de la solidarité, 2000.

BUISSET C., HIAULT A., MIGNIEN L., VOLKOFF S. et MONTFORD C.. Consommation de médicaments psycho-actifs chez les salariées occupant des emplois administratifs. Âge, santé et travail, éditions de l'Inserm, 1996, ch. 15, p. 297-311.

DERIENNIC F., TOURANCHET A. et VOLKOFF S.. Âge, travail, santé, éditions de l'Inserm, 1996, et enquête ESTEV, éditions de l'Inserm, 1990.

³⁵ KAËS René, ANZIEU Didier et al. Formation et fantasme. Paris : éditions Dunod, 1997, p. VII. « Tout se passe comme si chacun alors se trouvait mis en péril d'être confronté avec les aspects cruels, persécuteurs ou honteux de son inconscient ; comme si une intolérable atteinte narcissique menaçait de porter un coup fatal à une illusion habillée de la densité du véridique et du respectable ».

« Pourquoi les individus et les groupes sociaux « marchent-ils à la croyance et éprouvent-ils la nécessité de vivre dans l'illusion, le travestissement et la méprise ? Pourquoi le social est-il avant tout le règne de la certitude et de l'oubli de la vérité ? Pourquoi des individus qui, isolément, sont parfois capables de pensée libre et rigoureuse, se mettent-ils, lorsqu'ils sont en groupe, à s'identifier au maître et à ses idéaux, à soutenir les actions les plus absurdes et les moins susceptibles de favoriser la réalisation de leurs désirs ? En un mot, pourquoi l'obéissance est-elle si facile, la servitude volontaire si fréquente alors que la révolte se révèle si difficile et le désir d'autonomie si fragile ?

Quelles liaisons existent entre le destin individuel et le destin sociétal, en particulier un « malaise social » peut-il conduire à des conduites pathologiques individuelles et inversement quel est le rôle d'individus présentant des anomalies psychologiques ou affectés d'un délire de grandeur non perçu comme délire dans la dynamique sociale ?³⁶ ».

En observant des faits sociaux et des faits psychiques dans les organisations, nous devrions apprendre sur le nouage caractérisé, présent dans la catégorie nommée lien social, et sur ces incidences sur la vie psychique et donc sur la vie sociale des individus, sur les institutions et sur les organisations. C'est donc à partir de la catégorie de société simple, définie par Durkheim comme une « société qui n'en enferme pas d'autres aussi simples qu'elle³⁷ » ou comme un agrégat social ne comprenant en son sein aucun autre agrégat plus élémentaire, que nous avons travaillé avec les sociétés simples que sont la horde primitive et la cité grecque pour expliciter ou questionner la question du lien social.

Ces choses sociales supposées observables, catégorisables plus ou moins facilement, se prêteraient à un travail scientifique et à l'élaboration d'une explication si une relation de causes à effets est démontrée.

La tentation pour le chercheur est de rechercher le fond primitif, la première organisation sociale en justifiant sa démarche par le fait que leur construction s'effectue à partir des apports des organisations sociales précédentes ou de la comparer avec d'autres étudiées chez d'autres peuples. C'est en quelque sorte le programme de recherche proposé par Durkheim :

« Par conséquent, pour rendre compte d'une institution sociale, appartenant à une espèce déterminée, on comparera les formes différentes qu'elle présente, non seulement chez les peuples de la même espèce, mais dans toutes les espèces antérieures. [...] On constituera d'abord le type le plus élémentaire qui n'ait jamais existé,

³⁶ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 12. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

³⁷ DURKHEIM Émile. Les règles de la méthode sociologique. 12^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 2005, p. 82. (Collection Quadrige Grands Textes).

pour suivre ensuite pas à pas la manière dont il s'est progressivement compliqué. Cette méthode, que l'on pourrait appeler génétique, donnerait d'un seul coup l'analyse et la synthèse du phénomène³⁸ ».

Nous reconnaissons que Freud se situe dans la perspective tracée par Durkheim avec son point de départ constitué par la horde primitive, avec son entreprise exposée dans « L'homme Moïse et le monothéisme » et sa démarche où le principe de causalité produit de l'induction (par exemple, les effets de la religion sur le psychisme des individus).

En définitive, à partir des connaissances de son époque, un travail scientifique s'accomplit avec une prise de risque et avec un outil déterminant - la psychanalyse - pour élaborer le processus qui amène certaines sociétés à réguler le lien social avec la religion monothéiste, et pour reconstituer une partie de l'histoire du lien social, pour bâtir une théorie du lien social susceptible d'éclairer les faits sociaux et d'aider à la compréhension de la réalité sociale.

Comme le recours aux expériences de laboratoire pour vérifier la pertinence de la théorie freudienne est impossible et comme les choses sociales et psychiques observables sont complexes, notre recherche est devenue un travail épistémologique sur la théorie freudienne où la mise en perspective problématisante de la théorie freudienne du lien social et de son objet constitutif avait pour objet la "production" d'un savoir partiel capable d'orienter, de féconder le travail de l'analyste du lien social dans le « réel » de l'organisation si d'autres individus désirent en savoir un peu plus et agir sur les déterminants supposés d'une situation collective et individuelle jugée inconfortable ou source d'insatisfaction.

Et pour reprendre notre expression « bien faire le psychosociologue », pour donner sens à une position créative ouverte dans la relation à l'autre, l'interrogation de la perspective freudienne nous fait sortir en quelque sorte de ce qui pourrait apparaître comme « une sorte de science privée, confidentielle, secrète³⁹ » pour vérifier sa validité scientifique par rapport à la fondation du lien social et à sa régulation. Et d'une certaine façon, en nous plaçant sur un plan épistémologique pour analyser le corpus théorique de la métapsychologie freudienne, toujours dans l'intention de comprendre pourquoi les hommes se sont réunis ..., nous contribuerons à la re-fondation, à la solidification du champ scientifique d'une science humaine en dehors de tout impérialisme ou hégémonie.

³⁸ DURKHEIM Émile. Les règles de la méthode sociologique. 12^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 2005, p. 137. (Collection Quadrige Grands Textes).

³⁹ FISCHMAN Georges. Constructivisme et psychanalyse, Débat entre Mikkel Borch-Jacobsen et Georges Fischman. Paris : éditions Le Cavalier Bleu, 2005, p. 51. (Collection PSN).

Avec cette mise en perspective d'une théorie du lien social érigée par certains en science, notre modeste travail épistémologique, nous l'espérons, contribuera à la connaissance des ensembles collectifs et de la double institution du sujet collectif et du sujet individuel, et nous confortera sur l'emploi des bases de la construction freudienne pour pratiquer l'analyse du lien social dans des ensembles humains organisés avec un référencement théorique correct.

Le travail envisagé a pour ambition dans une logique de déconstruction - reconstruction par rapport à l'usage du mythe, du parricide, du roman historique (La Bible) comme élément constitutif de la psychanalyse, donc de la psychosociologie, de réduire le nombre des approximations sur lesquelles reposent les hypothèses de la psychosociologie, et de travailler ce qui constitue l'identité ou la particularité de la psychosociologie clinique. Ce travail faciliterait l'autonomie de la psychosociologie dans la mesure où le débat sur l'application de la psychanalyse au lien social, aux foules organisées perdrait de sa vigueur pour accepter l'utilisation de travaux comme ceux d'Enriquez, Anzieu, Fustier, Giust-Desprairies et Kaës dans la visée de procéder à la métamorphose du monde grâce à l'action d'hommes comprenant mieux le monde, avec un soi moins aliéné et grâce au remaniement de leurs représentations.

D'autre part, d'autres considérations militent pour qualifier d'épistémologique cette entreprise :

- La prise en compte de la possible participation de la psychosociologie au jeu institutionnel,
- La nécessité pour la psychosociologie d'être autre chose que la science ultime susceptible d'apporter le bonheur aux hommes (la sociologie à sa fondation) ou d'être la science humaine au fondement de tout (la psychanalyse pour certains),
- La perception du développement d'un champ scientifique parfois comme « moyen d'obtenir ou de maximiser des avantages de position, d'allocation de ressources et de rétribution symbolique⁴⁰ ».
- L'institution conjointe du sujet collectif et du sujet individuel par les processus d'idéalisation et de sublimation, en nous appuyant sur un emploi "raisonné" de l'histoire, du mythe, supprime la coupure épistémologique entre le sujet collectif et le sujet individuel et fait de l'inconscient un moyen de connaissance, un objet de savoir,

⁴⁰ FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1845 – 1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2001, p. 60. (Collection Logiques Sociales). Farrugia cite l'ouvrage de Berthelot « Les vertus de l'incertitude ».

un objet différent de celui constitué par un savoir scientifique du fait de la présence d'un projet de transformation sociale et d'une position éthique.

L'enjeu des référenciations psychanalytiques en psychosociologie concerne non seulement la capacité du psychosociologue à agir bien, l'institution de la psychosociologie comme science humaine mais surtout la reconnaissance du processus de sublimation comme but principal de toute individuation psychique ou collective (capacité à transformer le mal en bien nous convainc Eschyle) dans la mesure où se sont les désirs des sujets singuliers qui sont les moteurs d'une transindividuation capable d'engendrer un nous, un collectif, ou tout simplement une forme sociale nécessaire au développement de l'individu singulier, au progrès de la civilisation même s'il faut en passer par l'invention de dieu. Non seulement le peuple doit être créé, mais la société doit avoir le pouvoir d'assembler le multiple pour faire un Un.

Notre propos est aussi d'argumenter pour la reconnaissance de l'existence de deux processus conjoints porteurs d'espérance, qui s'entraident, s'engendrent, nécessaire à la création et à la pérennisation du lien social notamment parce que la société aura la capacité d'autoriser, dans le sens de rendre acteur, le changement social. De poser en définitive la question de la sublimation dans la théorie freudienne et par voie de conséquence dans le corpus théorique de la psychosociologie car à lui tout seul le surmoi ne peut pas favoriser le changement social même s'il est un mécanisme essentiel de la création du tout, de la conjonction des individuations psychiques.

En nous montrant la responsabilité du politique dans la présence d'un imaginaire capable d'engendrer la sublimation des pulsions et dans la préservation du souci d'un "nous" vivace en chacun des habitants de la cité, Eschyle souligne la responsabilité du politique dans l'aptitude de la société à se reproduire ou dans la privation d'un devenir ensemble.

Tels sont les enjeux de l'étude des référenciations psychanalytiques en psychosociologie que nous aborderons par l'étude, ou de la mise en perspective d'un lien social entre la horde primitive, le moment originaire, et la cité grecque, une forme sociale évoluée repérable.

Après avoir explicité la problématique de départ, nous présentons notre démarche.

Dans une première partie, nous approcherons la question du lien social puis nous développerons l'approche freudienne du lien social à partir des travaux d'Eugène Enriquez pour disposer des éléments nécessaires à sa bonne compréhension.

Dans une seconde partie, nous confronterons un certain nombre d'éléments essentiels à la construction de la métapsychologie freudienne aux apports des anthropologues, des ethnologues, des historiens et des dernières découvertes archéologiques. A la lumière de plusieurs éléments dégagés au cours de cette seconde partie comme :

- La présence d'un double refoulement nécessaire à la (re)production de la société,
- La présence d'un processus d'idéalisation avec un couple d'objets merveilleux, un peuple élu et une terre promise qui dans le cadre du royaume de Juda renforce l'identité de la nation juive en établissant des frontières visibles, fortes avec les autres peuples, la construction d'une société relative close grâce à la production du texte biblique, donc grâce à l'utilisation de l'invention de la religion monothéiste et l'absence de conflit à l'intérieur de la communauté.
- La capacité de l'imaginaire à légitimer un ordre symbolique et à offrir des images motrices pour favoriser la sublimation des pulsions.

Puis nous favoriserons une forme originale d'association, la cité grecque⁴¹, une forme sociale plus commune que la forme sociale associée avec la métapsychologie freudienne pour la raison suivante : l'association entre le processus d'idéalisation et le processus de sublimation rend possible le changement social et ainsi la construction et la pérennisation du lien social.

L'autre raison de ce choix, pour le vivre au quotidien dans l'établissement, résulte de notre certitude que la « qualité » de l'acte pédagogique, sa réussite et la mobilisation des acteurs de l'équipe pédagogique, dépendent de l'ordonnement des relations des membres de l'organisation autour de deux grands pôles, la technique et le fantasme⁴² car l'organisation pour atteindre ses objectifs a besoin de faire circuler des ressources, des idées, de réaliser des tâches en combinant le travail et des moyens matériels, d'organiser des réunions, de communiquer et de motiver, de stimuler les membres de l'organisation grâce à une circulation fantasmatique qui agira sur le lien interhumain inconscient. En provoquant la mise en commun de l'accomplissement imaginaire des menaces et des désirs individuels inconscients à partir de la résonance du fantasme collectif de l'Institution éducative, celle-ci atteindra ses objectifs.

⁴¹ Farrugia, dans « Archéologie du pacte social, des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne » délaisse l'origine, le premier lien social, pour faire de la cité grecque le premier maillon observable grâce à une méthode scientifique, la sociologie. L'évolution présente est la suivante : la cité grecque, la révolution française et la venue du contrat, de la liberté ... Avec l'opposition entre la communauté, la cité grecque par excellence, et la société, née du contrat passé entre les hommes.

⁴² ANZIEU Didier. Le groupe et l'inconscient. 3^{ième} édition. Paris : éditions Dunod, 2000, p. 197. Anzieu évoque ce premier organisateur psychique inconscient du groupe.

Ensuite si nous devons privilégier le déplacement métonymique, le processus transitionnel dans la construction du lien social, nous devons reconnaître que l'identification des acteurs de l'école aux idéaux associés à la fondation de l'institution et à l'établissement, la capacité de l'imaginaire à mettre en projet les acteurs de l'organisation et la sublimation des acteurs de l'école est d'autant plus inductrice de conduites adaptées à l'exigence de l'institution ou de ses représentants locaux ou des « clients » si chaque acteur a la possibilité de trouver sa place dans un collectif, dans un mouvement plastique, produisant ou co-produisant de l'engagement dans l'interaction avec d'autres que lui.

Alors au risque de la répétition, travailler à ce niveau d'associations des êtres humains, dans une organisation sociale spécifique à but finalisé, suppose au préalable un cheminement pour comprendre la conception freudienne de la fondation du lien social, ses hypothèses, ses incidences, ses conséquences, donc de questionner les “limites” de la théorie sociologique de Freud pour poursuivre l'aventure initiée par Freud en intercalant dans la fiction psychanalytique entre la relève et le relais du judaïsme par le christianisme la cité grecque. Dans cette perspective, et pour accompagner l'incertitude née de certaines hypothèses freudiennes, nous choisissons :

- De ne pas “partir” du meurtre du père de la horde pour poser un cadre où se révéleraient des processus psychiques et où le théoricien, le psychosociologue ... inscrit dans la perspective freudienne déduirait un appareillage théorique pour penser la scène sociale de l'organisation, accompagner des groupes ...
- De poser un cadre moins sujet à l'incertitude, plus proche de nous et sans doute plus mythique, plus éthique, porteur d'un Tèlos mobilisateur des énergies et créateur d'images (Cf. le désir de justice) favorisant le processus d'idéalisation et de sublimation des membres d'un groupe intermédiaire entre le clan des frères et la nation, *la cité grecque* pour réfléchir la théorie freudienne du lien social.
- D'ancrer notre cheminement dans le matricide, et non pas dans le parricide comme point de départ d'une nouvelle organisation sociale, où se retrouvent des concepts psychanalytiques empruntés à la relation duelle de la cure : amour du père, restauration de la loi du père, déni, régulation des pulsions « antisociales », refoulement, retour du refoulé et idéalisation, orientation de l'énergie libidinale. Un cadre où se retrouve la nécessité de produire de la société pour que les processus d'individuation psychique et collectif, interdépendants, puissent se poursuivre.

Dans la troisième partie, nous poursuivrons les objectifs suivants :

1. Compléter l'apport freudien de la présence d'un surmoi, instance formée dans le moi à la suite de l'intériorisation d'une part des puissances inhibitrices dans le monde extérieur⁴³, et argumenter le rôle majeur de l'imaginaire collectif pour renforcer la machine à frustrer les désirs immédiats et ainsi réguler les liens non seulement dans la famille mais aussi dans la cité, parangon du lien social. Cette démarche intègre la nécessité de sortir du cas marginal dans lequel Freud installe le développement de sa problématique où *un processus d'idéalisation* ⁴⁴ favorise la construction du lien social dans le cadre d'un légitimement divin de l'occupation de la Terre promise à la suite d'un exode pour nous situer dans un cadre plus général où *un processus de sublimation* joue un rôle important (soutenant, épaulant le processus d'idéalisation) dans la construction du lien social, où le mythe de l'autochtonie justifie la légitimité de l'occupation des terres et où les hommes font l'expérience de leur subjectivité.
2. Montrer que l'ascèse des pulsions et la sublimation des pulsions, dans le cadre de la cité grecque et à partir de la tragédie de l'Orestie, résulte à la suite du matricide, du don de la loi par le divin et par la mise en place d'un Conseil des Juges pour faire appliquer la loi. Le tabou du matricide, l'arrêt du cycle de la violence et le développement d'une entité collective la cité s'articuleraient avec la présence d'un signifié-signifiant central (Castoriadis, 1975)) nécessaire pour fonder la cité idéale, donné à l'homme par le divin, pour faciliter la sublimation des pulsions et pour faciliter la constitution du sujet dans l'inter-subjectivité, l'intra-subjectivité ...
3. Etudier la fondation mythique du lien social dans un cadre politique et non plus dans un cadre religieux en accordant de l'attention à l'Orestie d'Eschyle à laquelle Freud associe une fonction d'écho⁴⁵ révélant le passage du Mutterrecht au Vaterrecht cher à

⁴³ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 216. (Collection folio essais).

⁴⁴ Ce processus d'idéalisation présente le peuple hébreux comme le peuple des élus, donc comme un objet merveilleux capable d'éviter la souffrance, la perte pour celui qui accepterait de vivre la loi prêchée de Moïse.

⁴⁵ FREUD Sigmund, idem, p. 212-213. La difficulté à faire admettre cette vérité et l'anticipation freudienne sur la réticence du lecteur amènent Freud à justifier la sincérité et la rigueur de son enquête par la recherche d'autres processus éventuels, co-producteurs de l'évolution de la civilisation : « pour trouver digne de foi ce qui ne paraît pas évident au premier regard (*sous entendu le rôle de la religion monothéiste*), on doit se souvenir d'autres processus du même genre dans l'évolution de la civilisation humaine
Le passage de la mère au père est assimilé comme « une victoire de l'esprit sur la vie sensorielle, donc un progrès de la civilisation, car la maternité est attestée par le témoignage des sens, tandis que la paternité est une conjoncture, est édifiée sur une déduction et un postulat ... ». Le progrès de la civilisation résulterait aussi du primat de la pensée sur le sensoriel avec notamment comme le Enriquez formule remarquablement :

Bachofen et une victoire « de la vie de l'esprit sur la vie sensorielle », assimilée à un progrès de la civilisation humaine. En reconnaissant que les processus, comme le passage de l'ordre du matriarcat à l'ordre du patriarcat, la croyance en « la toute-puissance des pensées » et la reconnaissance de l'existence de pouvoirs spirituels, “complètent” sur un mode mineur l'œuvre de la religion monothéiste, Freud privilégie le rôle de la religion monothéiste dans le progrès de la civilisation humaine à cause de sa production d'effets durables au sein du peuple. Et peut-être que Freud passe à côté d'un processus essentiel de la création, de la pérennisation du lien social par un processus de sublimation et non seulement d'idéalisation que permet la religion, seule capable de créer un peuple, une nation. Et peut-être aussi de ce jeu nécessaire au politique pour qu'un peu de métonymie, de désir facilite le changement social, pour que quelque chose s'entrouvre et soit possible pour le sujet aliéné de la forme sociale, pour que l'individu hétéronome accède à un peu d'autonomie et d'originalité.

4. Sans que cela soit notre objectif, ouvrir à la réintroduction de la question de la mère⁴⁶ et de l'amour maternel dans la fondation de la cité pour offrir la possibilité de lier la structuration verticale liée à la fonction paternelle et la structuration horizontale liée à la fonction maternelle ; pour enrichir les travaux freudiens en sortant de la prééminence d'une problématique sacrificielle oedipienne et en accordant une importance à une réflexion sur la forte attirance maternelle (valence) de toute communauté (Gilles Arnaud, 2004).

-
- L'instauration d'une nouvelle loi transcendante qui exclue les anciennes déités maternelles et les images multiples capables de réinstaller le règne du visible.
 - L'impossibilité pour la mère d'être le symbole de la loi.

La mise en place d'un « pouvoir temporel de type charismatique » (la fondation) puis d'une institution chargée d'orienter la conduite de chacun, d'envelopper l'individu et de rendre légitime le dispositif symbolique qui assure la reproduction de la société et le bonheur des dominants.

⁴⁶ Si Freud s'intéresse à la question du père, il nous semble que la question de la mère s'actualiserait dans le constat de la venue d'une société où les institutions sont appelées à jouer le rôle de la mère (SCHNEIDER Michel. *Big Mother : Psychopathologie de la vie politique*. Paris : éditions Odile Jacob, 2004 et pour la critique de cette thèse, TORT Michel, *la fin du dogme paternel*, éditions Aubier Psychanalyse, 2005) et dans la question de l'institution du plein (FUSTIER Paul. *Les corridors du quotidien : la relation d'accompagnement dans les établissements spécialisés pour enfants*. 3^{ème} édition. Lyon : éditions PUL, 1993. (Collection L'autre et la différence) où la prise en compte d'un espace transitionnel et d'un processus transitionnel dans le processus éducatif est riche de promesse pour la compréhension des phénomènes psychiques rencontrés et des processus mis en oeuvre. ROBERT Emilie, *Le partage d'une vie 'Aux Tournesols'*, rapport de stage BTA Services en milieu rural, promotion 2003/2005) évoque une institution localisée à Sainte Marie-aux-Mines regroupant plusieurs services et structures, IMP, MAS (maison d'accueil spécialisé), FAM (foyer d'accueil médicalisé), SAVS (service d'accompagnement à la vie sociale), FAG (foyer d'accueil handicapé grave) et de la création d'un mur sensitif pour relier les services, relier les individus, animer un espace, un atelier et des ateliers, pallier à un déficit de relations et de communication entre les services et les individus. Une réelle difficulté à laisser vide un espace pour que les handicapés inventent et créent réellement quelque chose ensemble existe.

PREMIERE PARTIE L'APPROCHE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL

Chapitre I Le lien social

Qu'est-ce que le lien social ?

Intuitivement, c'est l'ensemble des relations entre les membres d'une collectivité humaine, rassemblés dans une finalité, offrant la possibilité pour chacun des membres d'exister, de se développer et d'advenir ... C'est en même temps ce qui détermine la vie humaine, la vie sociale et qui conditionne la reproduction de la vie humaine.

I Le lien social – approche

Comment rendre intelligible ce concept fondamental dans les sciences humaines ?

Si se questionner renvoie au sens des mots utilisés, à ce qu'ils supposent, à une intention qui dépasse et en même temps, qui institue chaque "truc" comme une entité nommée et saisissable par différentes dimensions, l'évocation du lien social pose l'existence d'un être social et d'un rapport social entre deux sujets du lien social.

Le rapport social d'un point anthropologique (Godelier, 2002)

« C'est un ensemble de relations à multiples dimensions, matérielles, émotionnelles, sociales, idéelles, produites par les interactions des individus et à travers eux des groupes auxquels ils appartiennent [...]. Par là, nous voyons que les rapports sociaux n'existent pas seulement *entre* les individus, ils sont *en eux* [...]»⁴⁷.

En conséquence de quoi, les rapports ne se (re)produisent qu'à partir des individus et l'individu, en tant qu'individu, singulier, seul, n'est pas à l'origine de la société.

Le lien social d'un point de vue sociologique (Francis Farrugia, 2003).

« Il est une catégorie par laquelle la sociologie tente de comprendre, soit le fait que des individus séparés puissent s'unir pour former société, soit le fait, qu'étant unis, les hommes continuent de vivre en communauté⁴⁸ ».

Ce concept d'humanité, cette expression à la dénomination variable, n'est pas un fait social et il aide à décrire et à expliquer les faits sociaux : c'est une catégorie qui a une valeur même si

⁴⁷ GODELIER Maurice. La constitution du sujet social. CASTORIADIS Cornélius, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, DIATKINE Gilbert et al.. Freud, Le sujet freudien. Paris : éditions PUF, 2002, p. 141-150. (Collection Monographies de psychanalyse). L'idéal est défini comme « l'ensemble des représentations, des règles de conduites, des valeurs, positives ou négatives, attachées par la logique d'une culture, aux êtres, aux choses, aux actions, aux événements qui entourent les individus ou qui procèdent d'eux » (p.142).

⁴⁸ FARRUGIA Francis. La crise du lien social. Paris : éditions L'Harmattan, 2003, p. 17. (Collection Logiques Sociales). Si à la société, nous associons le lien contractuel par contre à la communauté nous rattacherons un lien plus fort qui déterminerait une société plus juste et plus authentique.

ce concept est obscur car situé entre nature et convention. Ce terme polysémique rattaché à différentes théories nous indique l'existence de plusieurs façons de penser l'homme et la société, et nous informe sur l'origine et le fondement du lien social associé à chaque théorie.

Le lien social comme « essence du social » est ce qui est supposé être au début ou fondement de la société, ce qui est donné et qui fait que la société est posée et existe. Son absence ou sa rupture suppose l'absence de société et le règne de la force brutale, de l'état de nature. Le lien social serait ce qui s'opposerait à l'état de nature sauvage, contre laquelle la société luttera. Ainsi, l'observateur ne peut concevoir ou faire consister une société sans faire exister le lien social et vice-versa et sans associer un idéal, une considération éthique, morale ou religieuse⁴⁹, pour assembler d'une certaine façon les hommes dans un tout collectif.

En définitive, le lien social devient une « matrice d'intelligibilité » ou l'« essence du social »⁵⁰ car en nommant, en introduisant une vérité ou un ordre dans le monde, un ordre (pour qui, pour quoi ?), nous définissons une forme essentielle de communauté, de convivialité consubstantielle et une forme faite de complémentarité, d'interdépendance certainement plus juste. Nos efforts font apparaître une chose complexe qui est le résultat de plusieurs forces constitutives (le besoin de l'autre, Eros, Thanatos, Thanaké, ...) et qui est le lieu d'une réconciliation entre l'individu et le collectif, le tout, la société.

Agrégat de valeurs distinctes, intégrées ou dissociées, centripètes ou centrifuges (cf. la cité grecque avec le citoyen, la femme et le barbare), cette chose se caractérise par des dimensions affective, religieuse, éthique, politique et économique.

Le lien social est une catégorie par laquelle nous cherchons à comprendre pourquoi des individus séparés essaient de se nouer pour former une société et étant unis, persévèrent à vivre ensemble. Si cette catégorie aide penser le lien social, pour agir dans les organisations, l'intégration d'un ensemble théorique, disciplinaire est nécessaire pour disposer d'un appareil conceptuel complémentaire. Et comme tout ne se vaut pas, il est une valeur⁵¹ et sans doute un symptôme de notre façon de penser le lien social.

Sans faire une étude exhaustive du rapport entre le lien social comme catégorie et la psychanalyse, nous développerons quelques idées.

⁴⁹ FARRUGIA Francis. La crise du lien social. Paris : éditions L'Harmattan, 2003, p. 25. (Collection Logiques Sociales). Voir aussi la résonance avec le nom de Rousseau (ouvrage « Le contrat social »).

⁵⁰ FARRUGIA Francis, idem, p. 32.

⁵¹ FARRUGIA Francis, ibid., p. 20.

Le lien social et la psychanalyse

Le lien social ou le besoin de lien social⁵², considéré comme un besoin primaire ne dérivant d'aucun autre besoin, est une réalité de plus en plus incontournable dans le champ de la psychanalyse dans la mesure où le travail d'un certain nombre de chercheurs suggère de passer de la conception freudienne du premier lien, la rencontre du sein maternel, à la théorie de l'attachement qui insiste sur la satisfaction du lien social.

1. La conception de Freud

La pulsion orale pousse le bébé vers le sein maternel pour se nourrir mais aussi pour éviter l'angoisse du vide intérieur. Par la satisfaction orale, la mère est identifiée par le bébé comme le « seul objet » de satisfaction dont dépendront toutes les autres satisfactions à venir.

2. La conception de Winnicott

« Quand la mère et le bébé s'adaptent l'un à l'autre lors de la tétée, une relation humaine s'instaure. La capacité de l'enfant à établir des relations avec les objets et le monde se mettra en place sur ce modèle [...] C'est là que commence non seulement l'allaitement, mais la relation d'objet [...] L'ensemble des relations de ce nouvel individu dépendra de ces débuts et du modèle personnel qui se construit à partir des inter-relations entre la mère et le bébé, c'est-à-dire entre deux êtres humains⁵³ ».

3. Les arguments pour une théorie de l'attachement

Selon, Henri Wallon, « l'individu est essentiellement social. Il l'est, non par suite de contingences extérieures mais par suite d'une nécessité intime. Il l'est *génétiquement*⁵⁴ ». Le bébé n'a pas un seul besoin, le besoin de lait, mais un besoin de contacts et d'échanges avec autrui⁵⁵. Le sourire pouvant être considéré comme le premier acte du bébé pour obtenir une première satisfaction du besoin de lien social et de reconnaissance.

Conséquence : la réalité du besoin de lien social dès les premiers instants de la vie de l'enfant si elle légitime la sortie du « nouveau-né d'une conception psychanalytique trop rigide, qui ne verrait dans sa relation au monde que pulsions utilitaires à satisfaire ...⁵⁶ », définit surtout « l'enfant comme un être social dans son économie biologique⁵⁷ ».

⁵² OLIVIER Christiane. Les fils d'Oreste ou la question du père. Paris : éditions Flammarion, 1994, p. 79-111. (Collection Champs). Les citations sont extraites de la page 80.

⁵³ WINNICOTT Donald Woods. Le bébé et sa mère. Paris : éditions Payot, 1992, p. 96.

⁵⁴ WALLON Henri. Psychologie et éducation de l'enfant. Revue Enfance, 1959, n° 3, p. 279-286.

⁵⁵ ZAZZO René. Où en est la psychologie de l'enfant. Paris : éditions Gallimard, 1988, p. 38. (Collection Folio Essais).

⁵⁶ OLIVIER Christiane, idem, p. 83.

⁵⁷ ZAZZO René. L'attachement. Neuchâtel : éditions Delachaux et Niestlé, 1991, p. 23.

Comme la qualité de la réponse, au besoin de lien social de l'enfant, de la part des parents (une mère suffisamment bonne, un père présent) et de la société, organisée dans le cadre d'une culture donnée, a des conséquences importantes pour l'avenir du sujet concerné et pour l'avenir de la société⁵⁸, nous suivrons René Kaës quand il déclare que « le lien social est précisément cette transformation dans les identifications, cette coexistence d'un sentiment primitivement hostile avec un attachement positif⁵⁹ ».

II Les questions du Vivre Ensemble

Ces questions, nul n'en doute, sont aussi celles de la personne, du sujet que le concept de chercheur, de doctorant camoufle. Ce sont des questions présentes depuis l'enfance, qui font et défont une vie d'homme, de père et de sujet social ; des questions qui mettent au travail.

Sans naïveté, le chercheur, en se référant au champ de la psychologie sociale, admet qu'il est lui-même quelque part dans une « Weltanschauung », la cité idéale, même s'il s'en défend et que le besoin d'utiliser des métaphores créées par d'autres le conduit à poser des points de repère, à utiliser des concepts pour construire une thèse rendant compte des principaux organisateurs du Vivre Ensemble.

Vivre Ensemble suppose que quelque chose fasse d'une sommation d'individus, d'un tas une communauté, un tout et qu'un nous advienne là où les je, les moi régnaient grâce à la sublimation des égoïsmes individuels, des intérêts particuliers pour qu'une communauté existe et se pérennise. Alors qu'est-ce qui fait qu'une communauté existe et satisfasse aux attentes diversifiées des individus composant le tout ?

Choisir « d'exhumer⁶⁰ » les racines du lien social, déterminé comme contrat social (celui des frères dirait Freud), privilégier la champ de la psychologie et de la théorie freudienne pour enquêter sur l'origine du lien social et pour saisir les incidences, les conséquences de la création d'une communauté, va de paire avec la prise en compte d'une compréhension des événements sociaux.

⁵⁸ MILLER Alice. Abattre le mur du silence. Paris : éditions Aubier, 1991, p.212. Les exemples de la vie et des « œuvres » d'Hitler, de Ceaucescu, de Nietzsche sont associés aux conséquences de « l'éducation noire », aux conséquences du manque d'amour et de respect vis-à-vis de l'enfant.

⁵⁹ KAËS René. Le groupe et le sujet du groupe. Paris : éditions Dunod, 1993, p. 146.

⁶⁰ Le terme exhumer est emprunté à Francis Farrugia, qui dans son ouvrage, « Archéologie du pacte social » (1994), procède à l'élucidation du lien social par son analyse et par l'engagement d'un processus de reconstitution idéologique et de reconstruction sociologique du contrat social. Ce processus d'exhumation conduit Farrugia à rechercher l'origine du lien social, les fondements épistémologiques d'une catégorie particulière, le lien social.

Par exemple, les récents évènements de novembre 2005 en France et la recherche manifeste dans le débat politique d'une nouvelle République⁶¹, d'une nouvelle religion civile, dessinent :

- L'absence d'un cadre religieux, selon Régis Debray, d'une communion collective impossible à fabriquer sur commande : « un cadre commun de confiance et de référence, un système symbolique qui réunit les hommes en les renvoyant à autre chose qu'à eux-mêmes, un surplomb moral et affectif ». Quelque chose de sacré, d'où naît une émotion partagée, et la fierté d'être français qui dépasse le contrat ;
- Un rapport au collectif pour chaque individu, pour Marcel Gauchet, l'attitude « la collectivité me doit tout, et je ne lui dois rien » prévaut sur l'attitude « je dois quelque chose à la communauté par laquelle je suis quelqu'un ». Cet individu « n'est pas organisé au plus profond de son être par la présence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité, avec ce qu'elle a voulu dire, millénairement durant, de sentiment de l'obligation et de sens de la dette⁶² ».

La difficulté et le danger à vouloir traiter du lien social et de son origine, commandent de rester dans le cadre fixé par Freud, c'est-à-dire de prendre en considération « certaines hypothèses métascientifiques et certains récits mythiques » pour éclaircir l'«au-delà» de cette limite et de rechercher selon Enriquez « le point alpha à partir duquel tout se déroulerait, mais plutôt l'aleph c'est-à-dire le (ou les) principes organisateurs de la vie sociale⁶³ ». Et pour terminer, nous considérons la prise en compte de l'évolution globale comme impossible et comme un témoin de la quête narcissique insupportable de celui qui offrirait une vision du monde, les clefs pour comprendre le monde dans sa totalité.

Ce chemin entre chute des illusions, refus d'une vérité apparente, refus de l'aspirine va de paire avec l'acceptation d'une « Weltanschauung » incomplète incapable de constituer un ensemble cohérent et systématique et dont le chercheur doit se déprendre car elle est illusion.

Tout au plus, avons-nous une recherche universitaire dont le but est de faciliter un peu plus la compréhension de la réalité sans construire un objet imaginaire de plus, un objet merveilleux

⁶¹ DEBRAY Régis, GAUCHET Marcel. Cherchons République désespérément. Revue Nouvel Observateur, du 15 au 21 décembre 2005, p. 42-44. Les positions de Debray et Gauchet, ainsi que les citations sont extraites de cet article.

⁶² GAUCHET Marcel. Essai de psychologie contemporaine. Revue Le Débat, n°99, mars-avril 1998.

⁶³ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 181. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

et de réduire l'écart entre « l'objet de l'expérience (le réel), l'expérience elle-même, et ce qui peut en être dit⁶⁴ ».

A La force fantasmatique du « Vivre-ensemble »

Ecrire qu'au quotidien, l'individu est appelé à définir une distance vis-à-vis des autres pour construire avec eux une socialité sans aliénation, une solitude sans exil, revient à révéler le leurre efficace et mobilisateur de la force fantasmatique du « Vivre-ensemble » où chacun aurait son propre rythme. A partir d'exemples, la force fantasmatique du « Vivre-ensemble » sera interrogée.

1) Le Phalanstère de Fourier

Fourier (1772-1837), né dans une famille de drapiers de Besançon, élevé par sa mère dans le mépris de son père, vit la période charnière de l'éclosion de notre société contemporaine. Après une tentative infructueuse dans le commerce et la représentation, il se consacre à l'écriture « d'un Grand traité » pour la réforme sociale et la société « harmonieuse »⁶⁵.

Les déceptions causées par l'évolution de la révolution, par les guerres, par l'augmentation de la paupérisation du peuple et l'échec de l'économie à pouvoir améliorer la situation l'amènent à penser que la civilisation n'est pas en mesure d'être la vérité politique et sociale, ni de constituer l'avenir de l'homme. La prise de conscience de l'écart entre le réel et le possible, s'accompagne de la possibilité de sortir de cette phase en créant, en provoquant l'harmonie.

Son goût de la solitude est le point de départ d'un « Vivre-ensemble » particulier, où vouloir vivre seul et vouloir vivre ensemble n'est pas contradictoire. Passionné par le quotidien, Fourier en découvrant la grande loi de l'univers⁶⁶ veut sauver la France de la ruine en proposant son remède, une organisation source d'efficacité. Un nouvel ordre social fondé sur l'association, en répondant aux désirs de chacun et aux passions de chacun, remplacerait l'ordre fondé sur l'institution de la famille et l'anarchie du commerce.

⁶⁴ LÉVY André. Sciences cliniques - organisations sociales. Paris : éditions PUF, 1997, p. 34. (Collection Psychologie sociale).

⁶⁵ SCHERER René. Fourier Charles (1772-1837). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 482-485. Le développement doit à Schérer.

⁶⁶ DANIEL Jean-Marc. L'utopie de Charles Fourier. Le Monde de l'Economie du 13 mai 2003. Ce modeste vendeur, admirateur de Newton, dénonce la nocivité du commerce à partir du constat suivant : « il voit dans un restaurant de Paris un client payer une pomme 14 sous, somme qui permet d'en acheter 100 à Rouen ».

En favorisant le plein exercice collectif des passions et des désirs, un nouveau « Vivre-ensemble » fondé sur l'amour (un rôle « pivotale »), sur l'association en groupe et sur la multiplication des liens sociaux engendrerait une harmonie d'un ordre supérieur.

Cette association, ce passage de l'égoïsme à l'unitarisme sociétaire, ne s'opère pas par la déssexualisation du lien social ou sa désensualisation mais par la combinaison d'une passion avec une autre. D'autre part, l'émulation entre les individus et entre les très jeunes facilite le passage de la passion de la destruction au goût pour la gloire, les honneurs. L'association, la vertu de la contagion, sont le moteur du progrès social selon Fourier.

L'absence de contraintes, d'autorité morale, d'État, découle d'une association librement consentie à partir des passions et des désirs où l'obligation de désirer, de jouir devient une obligation surmoïque et où le choix de l'objet ne supprime pas l'investissement libidinal donc ne pourra se faire sans le sexuel.

Fourier postule la résorption de la division subjective et la possibilité d'une jouissance sans limites pour en déduire une harmonie communautaire fondée sur une nouvelle économie agricole et industrielle. Le bonheur, conçu comme une jouissance sans entrave, s'associe avec une division subjective résorbée dans un monde déterminé par le groupe et l'association.

Que retenir ?

Le « Vivre-ensemble » de Fourier a une force fantasmagique très forte due au fait que le fantasme mette en scène le positif du désir en dehors d'une visée dialectique. Cette utopie très forte perd de son intérêt si nous reprenons la critique suivante : « le phalanstère est un paradis confectionné à son usage personnel par un vieil habitué des tables d'hôte, bordels (ou lieux assimilés) ⁶⁷ ».

Le mythe poursuivi par le fantasme est celui du « bien » : bien vivre ensemble, bien cohabiter et le fait de vivre ensemble le même temps (de bonheur). Chacun, dans ses sphères privées et professionnelles rencontre cette obligation terrible de vivre le même temps, d'avoir les mêmes émotions, les mêmes envies ... que les autres. Et, pour y parvenir, Fourier, celui qui sait, à partir d'une intuition, met en place un système inhumain avec sa disposition spatiale en caserne, internat et avec un emploi du temps réglé au quart d'heure près et où se regroupent 1620 types d'individus associés et en mesure d'assurer l'ensemble des activités nécessaires.

⁶⁷ Citation d'ARMAND Félix et MAUBLANC René, reproduite par DESROCHE Henri, « La société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués », éditions du Seuil, Paris, 1975.

Le système mis en place, qui désire l'harmonie du tout et la satisfaction des pulsions des membres du groupement, est à l'opposé de l'idiorrythmie. Pour Barthes, la difficulté est de trouver une forme médiane entre une forme excessive négative, la solitude ou l'érémisme, et une forme excessive intégrative, le coenobium (le couvent). La forme idyllique, édénique, utopique serait la forme médiane de l'idiorrythmie. Or l'Église a lutté contre le recours à cette forme médiane et la psychanalyse ne s'est intéressée qu'à l'individu dans « sa gangue familiale » ou la foule (à l'exception de Bion, reconnaît Barthes). De ce fait, comme les grandes formes répressives sont chargées de faire fonctionner les monastères, la famille, l'antagonisme entre la libre association des individus selon leur désir, leur passion et le sacrifice des pulsions, le renoncement imposé pour la permanence et la reproduction du lien social apparaît inévitable. Pour le lien social, tout ne se vaut pas.

2) Frédéric Japy (1749-1812)

Frédéric Japy, à Beaucourt dans le Doubs, « fabrique » une nouvelle façon de vivre à l'usine :

- En privilégiant l'introduction de la machine-outil, la construction de bâtiments pour abriter les machines et une nouvelle organisation du travail dans la fabrication d'horloges pour économiser du temps et pour produire en grande série, Japy est conscient de la destruction des structures domestiques (familiale et artisanale) et de la mise en place de structure où la production en série remplacerait le travail réalisé à domicile.
- En conservant les relations sociales issues de l'artisanat et en assurant les mêmes avantages aux futurs ouvriers que ceux dont ils disposaient dans leurs villages, Japy recréera une ambiance familiale au sein de la manufacture grâce à un mode de vie quasiment autarcique car Japy loge son personnel, crée un magasin de vêtements et d'alimentation, une boulangerie, une école. L'ingérence du patron concerne aussi le contrôle du moral, de l'assistanat, de l'organisation de la vie après le travail.

Considéré comme un Père par les ouvriers, Japy, si la prospérité de son usine est importante et si l'obtention d'un certain ordre social est visée, animé par une foi très forte - « je veux que mes ouvriers ne fassent avec moi et les miens qu'une seule et même famille. Mes ouvriers doivent être mes enfants et en même temps mes coopérateurs » - devient le garant de l'éducation morale de ses ouvriers.

La présence d'un homme animé de convictions placé en position de Père par ses subordonnés, la volonté de créer l'usine sur le modèle de la famille, une famille unie et animée par une

même pensée, une famille isolée du monde extérieur, le recours à l'éducation pour gérer l'économie libidinale des employés nous met en présence d'une Institution du plein (Fustier, 1993), très proche de l'IME d'Aromas (Michaud, 2002).

L'invention, l'individuation d'un nouveau collectif irait de paire avec un progrès individuel, résultat d'un processus plus humaniste plus respectueux des potentiels de chaque individu et de l'émergence d'une nouvelle organisation collective. Progrès social et économique portent la marque du discours du grand Autre qui veut notre bien par la mise en place d'une organisation avec des structures de production, de distribution, de vie.

L'attrait des idéaux et de la morale du nouveau discours s'explique par le caractère révolutionnaire, par le bonheur promis par rapport à une vie insatisfaisante et des conditions de vie difficiles. L'attrait s'explique aussi par le caractère de la promesse, la satisfaction du besoin de lien social et le désir de bonheur des individus.

Les idées de Fourier, Owen⁶⁸, Japy, Ledoux ... doivent trouver un écho chez d'autres individus⁶⁹ pour mobiliser les efforts des membres de la future communauté pour réaliser l'Eden sur terre. Le nouveau discours s'associe et met en place un imaginaire qui légitimera les actions à entreprendre, ce qui est convenable ou ce qui est permis dans la nouvelle communauté et de ce fait, il justifie la restriction de la liberté des individus et de la capacité individuelle à satisfaire ses pulsions.

Si le fantasme de vie libre à quelques uns, sans devoirs et sans règles renvoie à la présence d'un sentiment ou d'un désir de toute puissance, d'une structuration oedipienne inachevée, d'un rapport à la loi du père, l'exemple du phalanstère nous met en relation avec l'expérience subjective d'une psychose qualifiable de paranoïaque (voir Jim Jones et le Temple du peuple).

B Le fantasme de l'idiorrythmie

La recherche d'un monde où chaque sujet serait à la fois autonome et membre de la communauté, solitaire et intégré, où chacun trouverait sa place, se définit par un mot savant, l'idiorrythmie⁷⁰. L'idiorrythmie désigne aussi « toutes les entreprises qui concilient ou tentent

⁶⁸ HEILBRONER Robert L. Les grands économistes. Paris : éditions Seuil Points Économie, 1971, p 102-111.

⁶⁹ Tout au plus, les futurs membres trouvent un salaire plus décent, des conditions de vie plus humaines et sont prêts à travailler dans un nouveau contexte. Et l'explication ne va pas plus loin.

⁷⁰ BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002, p. 24. (Collection Seuil IMEC traces écrites).

de concilier la vie collective et la vie individuelle, l'indépendance du sujet et la socialité du groupe⁷¹ ».

En insistant sur le caractère de pléonasme, constitué par le concept d'idiorrythmie sur le plan étymologique, dans le sens où le rhythmos est par définition individuel, « interstices, fugitivité du code, de la manière dont le sujet s'insère dans le code social (ou naturel)⁷² », Barthes oppose des formes subtiles de la vie (humeurs, dépression ou exaltation, absence de régularité) aux formes de la vie, soumises à « une cadence cassante, implacable de régularité », réprimées par le rythme d'une vie régulée au quart d'heure près dans certaines communautés (cf. le rythme de vie du cénobite ou du phalanstérien) pour nous faire comprendre que l'idiorrythmie pointe « la proportion de communauté fantasmée » en son lieu originel, l'Athos.

Et donc ce qui importe, pour toute communauté, c'est cette force motrice, ce fantasme qui en découpant la scène sociale, tel un projecteur nous dit où s'installe le désir tout en laissant dans l'ombre les deux côtés de la scène :

- d'une part le couple, le « Système-Famille » car le fantasme s'oppose à la clôture, à la légalité et à la légitimité du désir (rencontre entre la sexualité et la loi).
- et d'autre part, les « macro-groupements, les grandes communes, les phalanstères, les couvents, le cénobitisme » car ces formes sont structurées selon une archéologie de pouvoir et sont « déclarativement » hostiles à l'idiorrythmie dans la mesure où elles se constituent pour lutter contre l'idiorrythmie.

De fait, les humains cherchent une forme médiane entre une forme excessive, la solitude, l'éremitisme et une forme excessive intégrative, le coenobium (laïque ou non). Cette forme médiane utopique, édénique, c'est l'idiorrythmie.

Que retenir ?

Le pouvoir passe par l'hétérorrythmie et la forme sociale (monastère, famille, ...) est répressive. La recherche d'une forme sociale intermédiaire, proche de l'idiorrythmie, relève d'un fantasme dont l'avantage est d'être une force motrice aidant à la construction de la forme sociale désirée et qui, comme utopie sociale réorganise le pouvoir de dire le bon rapport du sujet à la loi, au symbole et qui redéfinit la distance qui ne casse pas l'affect, la distance

⁷¹BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002, p. 25. (Collection Seuil IMEC traces écrites).

⁷² BARTHES Roland, idem, p. 39.

interindividuelle, pour que chacun soit capable d'avoir autour de soi de la place et de faire don de sa place. De sorte, que distant et proche, l'amicalité et la tendresse irriguent le lien social.

L'obsession sociale de la recherche d'un processus créateur d'une communauté heureuse où les hommes entre eux seraient liés par un véritable contrat social, où le passage possible d'un système de préférences individuelles à un système de préférence collective engendrerait le bonheur de chaque membre de la forme sociale et celui de la forme sociale construite.

III Le Téos, la plus importante des raisons du groupement

Les raisons au groupement souple de quelques sujets essayant de vivre ensemble amènent à distinguer « le motif, la détermination, la causalité (objective), la cause (avec initiale minuscule), le pourquoi (en un seul mot) ; et enfin, le but, l'objet (l'idée) qui fascine, attire, oriente et mobilise un tropisme, la Cause (avec un grand C), le pour-quoi (en deux mots), le *Téos*⁷³ [...] Cause/cause et Cause/Chose (chose investie, Chose obsédante. Charcot, Freud, c'est toujours la Chose, la Chose génitale : la Chose »)⁷⁴».

Ainsi, la possibilité de lier la grande Cause et avec das Ding, la Chose freudienne montre sans équivoque la capacité de l'Imaginaire collectif et de l'inconscient à déterminer la vie des groupes. Cette intrication se démontre par le fait que la plupart des micro-groupements, à souci idiorrythmique, ont un Téos, exprimé par un mot vague, un mot mana, un mot avec une force surnaturelle, impersonnelle et indifférente, le bonheur.

Le Téos est le truc, le machin offrant du jeu pour que la métonymie soit possible, que la ronde des signifiants fonctionne. Sa présence flottante doit se compléter d'une Cause diffuse, vague et d'un fantasme, plus que de foi, pour que la présence de l'idiorrythmie ou du rêve idiorrythmique soit réelle⁷⁵.

Le Téos s'apparenterait aux trois hypothèses de base de Bion dont l'hypothèse de couplage, l'hypothèse la plus intéressante, se caractérise par la figure du couple que les membres du groupe constituent quand ils se rapprochent dans l'attente d'un évènement heureux. Cette hypothèse coïncide au Téos d'attente et correspond à une hypothèse de situation sexuelle : isolement des membres concernés, enfermement léger, séduction réciproque, relation chaleureuse de demande réciproque ... dans une structuration légère et passagère.

⁷³ Le Téos, fin ou but en grec.

⁷⁴ BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002, p. 78. (Collection Seuil IMEC traces écrites).

⁷⁵ L'entreprise moderne repose sur un triptyque pas très éloigné dans la formulation : la loi, le projet et la foi.

Comme tout groupe est un groupe fantasmé, une illusion groupale, la question est de savoir si un groupe sans fantasme, sans Téos, défini comme un groupe idiorrythmique, est viable. Pour répondre, nous partirons de ce que nous savons de la vie des groupes :

1. La Cause ou le Téos est le bonheur, le plaisir ou la socialité comme fin en soi. Dans ce cas, le groupe est perçu, conçu comme « une pure machine homéostatique qui s'entretient elle-même : circuit fermé de charge et de dépense » dans la mesure où le fait de participer à une réunion doit procurer du plaisir à chacun des participants et où tout serait réglé en vue de produire ce plaisir. C'est une vue idyllique, où être ensemble s'associerait à une sorte de plaisir primitif et où la machine groupale est sans but, sans transformation ». Finaliser l'existence c'est oublier que la vie est un processus où chaque individu se glisse, qui ne mène nulle part, qui évolue vers rien. La quête du bonheur est devenu un exercice obsessionnel où la vie est soumise à des finalités, des buts et où l'épanouissement du sujet devient un impératif surmoïque.
2. L'homéostasie du groupe est possible si le monde du groupe est un monde sans classe et sans langage, ce qui déterminerait une coopération de tous les instants entre les membres du groupe en plaçant l'individu au centre du processus et non plus l'organisation. Souvent nous assimilons la participation à une réunion, en dehors de l'obligation née du pouvoir de celui qui convoque, comme une occasion de continuer la socialisation des membres du groupe et de reconnaître tant sur le plan professionnel que sur le plan humain, les personnes. Et si, celle-ci devient une possibilité pour se faire reconnaître, de reconnaître l'autre ou sa place dans le processus de production, son interdépendance dans la chaîne de la valeur, elle contribue aussi à renforcer un discours dominant, et elle oblige l'individu à occuper une place d'énonciation avec un masque, avec un discours prudent peut-être conforme au discours dominant ... Le Vivre Ensemble reste une cage de miroirs factices⁷⁶ car la compétition des individus pour s'approprier les chocolats de l'organisation continue. De plus, dans tout groupe, la dissolution ou l'oubli de l'organisation, de l'établissement semble impossible dans la mesure où un groupe est lié à la réalisation d'une tâche, d'une fonction et d'une mission pour une organisation à but finalisée. De la même manière, l'impossibilité à occulter le travail de l'inconscient de chacun des membres du groupe dans l'espace intersubjectif que constitue le groupe enseigne la réalité d'une difficulté

⁷⁶BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002, p. 84. (Collection Seuil IMEC traces écrites).

sérieuse à produire de la coopération, donc un processus synonyme d'altérité dans tous les groupes. Sont présentes constamment les incidences de la structuration oedipienne de l'individu dans la vie du groupe, notamment au niveau du fantasme du groupe.

3. Le fantasme du groupe idiorrythmique considère le Vivre ensemble comme un « entretien perpétuel du plaisir pur de socialité ». Comme ce Vivre Ensemble se heurte à la lutte des classes, et au fait que toute scène est une scène où des désirs, des pouvoirs s'affrontent, il doit fantasmer un projet de groupe idiorrythmique dont le Télôs « serait de se détruire perpétuellement comme groupe, c'est-à-dire en termes nietzschéens : faire accomplir au groupement (au Vivre Ensemble) un saut au-delà du ressentiment⁷⁷ ».

Un groupe sans fantasme est-il viable ?

Pour répondre à la question, à utiliser des critères pour mesurer la viabilité de ce groupe, de définir le concept de viabilité pour un groupe, nous éprouvons une gêne à nous situer entre le plaisir, le plaisir du repli avec d'autres, et le travail que notre condition d'humain nous impose. La formation momentanée du groupe en dehors de toute intention finalisée, où des égaux sans chef rechercheraient le plaisir que procure le couplage, est une situation difficilement compatible avec l'existence de tout processus de production dans un espace géographique support du lien social.

Cette formation supposerait une suspension du temps et une non-inclusion dans le monde de la culture, de l'économique, du social et une détermination à partir de l'inconscient déniée.

Comment concevoir un rapport à l'autre, source de plaisir et non aliénant, souple, en dehors de la logique de la subsistance, de l'amélioration des conditions de vie (de survie) de l'individu et de sa capacité à convaincre un autre sujet à prélever sur les fruits de son travail pour alimenter l'autre, qui préfère le plaisir au faire (fer du travail dans l'interdépendance et la coopération avec d'autres semblables).

En dehors du système religieux, de dieu ou de la république, il nous semble difficile de croire que le vol, le don puisse être compatible avec un groupe idiorrythmique sans morale, ni éthique.

⁷⁷ BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002, p. 84. (Collection Seuil IMEC traces écrites).

Chapitre II L'approche freudienne du lien social

Pour aborder les œuvres dites sociologiques ou anthropologiques de Freud, l'un des chemins possibles est le chemin chronologique des dates de publication de ces œuvres qu'encadre, fertilise le travail d'Enriquez dans son ouvrage « De la horde à l'État ». Pourquoi ce choix ?

Première raison :

Enriquez rend cohérent l'œuvre freudienne notamment dans le chapitre consacré à Freud dans l'ouvrage « Vocabulaire de psychosociologie » où les repères conceptuels et méthodologiques fournis nous aident à cerner l'originalité de la psychosociologie.

Seconde raison : Enriquez est reconnu comme « l'une des figures-clés de la psychosociologie française et latine [...] le penseur le plus créatif de l'Arrip et le « tribun » le plus inspiré du mouvement psychosociologique français⁷⁸ ».

Troisième raison : sa capacité à tisser avec d'autres pensées pour élargir le cheminement et questionner la capacité de la psychanalyse à être opérationnelle dans le champ du social ; son désir d'une construction d'une société plus juste, avec des individus plus autonomes, moins pris dans la compulsion de répétition, un peu plus au clair face aux illusions sociales, capables d'arbitrer entre les désirs valorisés socialement et désirs proscrits, interdits.

Pour rester dans la perspective d'Enriquez⁷⁹, nous partirons des cinq principaux processus sociaux déterminant dans la fondation et la consolidation du lien social pour aborder l'œuvre freudienne.

I « Les cinq axes principaux » de la psychologie sociale de Freud

A La liaison entre la réalité psychique et la réalité historique

Avec « Totem et tabou », en 1912-1913, s'ouvre comme le sous-titre l'indique la voie de l'« Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs » grâce à la compréhension des phénomènes tabous et totémiques. Cette voie pour l'exploration du lien

⁷⁸ ARNAUD Gilles. Psychanalyse et organisations. Paris : éditions Armand Colin, 2004. (Collection Cursus). Voir le chapitre consacré à la psychosociologie analytique d'Enriquez (p. 117).

⁷⁹ ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 486-497.

social est placée par Freud sur le plan des outils au même niveau que l'exploration des rêves pour connaître l'inconscient.

Elle est aussi la source d'une décentration de l'analyse de l'individu vers le « socius » et la possibilité d'un dialogue fécond entre la position théorique antérieure de Freud et les avancées théoriques qu'entraîne par exemple le postulat de « l'existence d'une âme collective dans laquelle s'accomplissent les mêmes processus ayant leur siège dans l'âme individuelle⁸⁰ » par le fait de retrouver dans « le complexe de l'Œdipe les commencements de la religion, de la morale, de la société et de l'art, et cela en pleine conformité avec les données de la psychanalyse qui voit dans le complexe le noyau de toutes les névroses [...] ». Indication d'une intrication entre individuation psychique et collective.

L'analyse du social, certes, emprunte à la psychanalyse des conceptions, des outils mais elle a des retombées importantes dans le champ de la cure en ouvrant la voie « de ce qui résiste à l'analyse, de ce qui empêche radicalement le bonheur de l'humanité : la présence persistante du désir de meurtre [...]»⁸¹. Elle provoque aussi la chute d'illusions dans la mesure où la science, l'éducation ne peuvent rien pour le bonheur de l'humanité à la suite de la fondation de la première société humaine fraternelle, « produit » par le premier crime commis en commun, source d'une culpabilité à jamais présente.

1) La conjoncture freudienne

A priori, et ce, quelles que soient l'incertitude, l'hésitation, le doute, la difficulté de disposer de données déterminantes, le recours au conte (un jour ...), Freud nous enseigne que l'essentiel est de partir d'une question et d'accepter le travail, des recherches avec des défauts et des lacunes, qu'impose le développement de la question du départ.

Pour Freud, l'ambition est d'« appliquer à certains phénomènes encore obscurs de la psychologie collective les points de vue et les données de la psychanalyse⁸² » et d'expliquer la psychologie collective en empruntant des données à la psychologie individuelle (au contraire de l'école psychanalytique de Zurich).

Comment ?

⁸⁰ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 235. (Collection Petite Bibliothèque).

⁸¹ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 33. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

⁸² FREUD Sigmund, idem, p. 7.

A partir d'une comparaison entre la « psychologie des peuples primitifs » et la psychologie des névroses, Freud désire trouver des points communs et « voir sous un jour nouveau, dans l'une et dans l'autre, des faits déjà connus⁸³ ».

Dans l'observation des habitants primitifs de l'Australie, le fait que cette île fut isolée longtemps, importe beaucoup pour légitimer la conclusion tirée par Freud, montre la présence d'une morale sexuelle et une organisation sociale sans doute subordonnée ou liée à sa réalisation et la présence d'un système totémique remplaçant une bonne partie des institutions religieuses et sociales qu'un européen de cette époque devait connaître.

Pour rendre vraisemblable la proposition que le système totémique est né des conditions du complexe de l'Œdipe, Freud va étudier une particularité du système totémique, ou de la religion totémique. Cette particularité est le repas totémique ou repas de sacrifice qui primitivement réunissait obligatoirement tous les membres du clan pour renforcer et faire durer le lien entre les membres de la communauté en absorbant la chair de l'animal totémique.

Et à ce moment du raisonnement, en utilisant les apports de la psychanalyse, Freud substitue à l'animal totémique le père⁸⁴. Puis il articule l'inceste, l'exogamie et le totémisme, le meurtre du père et le complexe de l'Œdipe pour conclure :

« La société repose désormais sur une faute commune, sur un crime commis en commun ; la religion, sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir ; la morale, sur les nécessités de cette société, d'une part, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité d'autre part⁸⁵ ».

Le développement de la position freudienne

Le développement de la position freudienne, sur le mode d'existence de nos ancêtres préhistoriques, passe par les étapes suivantes :

- La peur de l'inceste est considérée comme la racine même de l'exogamie⁸⁶
- L'aversion instinctive pour les rapports sexuels entre très proches parents n'explique pas tout.
- L'inceste n'est pas un phénomène social rare ou toujours interdit.
- La présentation d'explications non convaincantes :
 - o L'aversion innée de personnes de sexe différent, vivant ensemble depuis leur enfance, à entrer en rapports sexuels, personnes liées par une parenté de sang,

⁸³ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 12. (Collection Petite Bibliothèque).

⁸⁴ FREUD Sigmund, idem, p. 211 : « La psychanalyse nous a révélé que l'animal totémique servait en réalité de substitut au père ».

⁸⁵ FREUD Sigmund, ibid., p. 219.

⁸⁶ FREUD Sigmund, ibid., p. 184.

« trouve dans la coutume et dans la loi son expression naturelle, qui est celle de l'interdiction de rapports sexuels entre proches parents ⁸⁷ ».

- Les habitudes ont émoussé les instincts sexuels et créent un état d'inclination exempt de désirs, donc pas ou peu de rapports sexuels entre proches parents (thèse d'Havelock).
 - L'homme complète l'action de la nature : « ce que la nature elle-même défend et punit n'a pas besoin d'être défendu et puni par la loi⁸⁸ ». Ainsi, si un instinct naturel pousse à l'inceste et si la satisfaction de cet instinct naturel nuit à la société, la société réprouvera cet instinct (thèse de Fraser).
- Mais comme « les expériences de la psychanalyse prouvent l'impossibilité de l'existence d'une aversion innée pour les rapports incestueux⁸⁹ », l'hypothèse d'une conception basée sur l'existence d'une peur innée de l'inceste est abandonnée, dont la peur expliquée rationnellement par les dangers de la consanguinité pour la race.
- Freud, après avoir conclu que l'explication de la peur de l'inceste à partir d'un choix entre des causes sociologiques, biologiques et psychologiques ne convainc pas, que l'origine de cette peur reste inconnue, avance « un dernier essai d'explication », qualifié d'historique où il reprend les deux hypothèses de Darwin⁹⁰ :
- L'hypothèse 1, s'appuie sur les habitudes de vie des singes supérieurs et l'analogie avec l'homme primitif qui aurait vécu « en petites hordes, à l'intérieur desquelles la jalousie du mâle le plus âgé et le plus fort empêchait la promiscuité sexuelle⁹¹ ». Donc une vie en horde, un homme primitif non sorti du monde animal, et l'issue de la rivalité est le meurtre ou l'exil.
 - L'hypothèse 2 : l'homme, pas encore considéré comme un animal social, a déjà des caractéristiques de l'animal social car il vit avec plusieurs femmes qui n'appartiennent qu'à lui et car le comportement dans la rivalité pour s'assurer la place de dominant, le plus fort devenant le chef de la société, débouche rarement sur le meurtre et sur l'exil.

Puis Freud retient la première hypothèse à partir de l'observation de Law qui suppose « un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils

⁸⁷ WESTERMARCK E. The history of human marriage. Londres, 1891. Cité par Freud, Totem et tabou, p. 185.

⁸⁸ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 187. (Collection Petite Bibliothèque).

⁸⁹ FREUD Sigmund, idem, p. 187.

⁹⁰ « Que Freud recopie mot à mot » selon GODELIER Maurice, Métamorphoses de la parenté, 2004, p. 421.

⁹¹ FREUD Sigmund, ibid., p. 189.

grandissent : voilà tout ce qu'elle suppose. Cet état primitif n'a été observé nulle part⁹² ». Ce choix surprenant, après un court développement, débouche sur l'articulation entre l'exogamie et le totémisme que ni Darwin et ni Atkinson ne font. Sans doute, Freud doit construire sa théorie à partir du totémisme et « du meurtre de l'animal-Père » pour expliquer le passage de la nature à la culture.

2) Le meurtre du Père et le repas totémique, et l'advenue du clan des frères

L'hypothèse darwinienne suppose « un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent : voilà tout ce qu'elle suppose. Cet état primitif n'a été observé nulle part⁹³ ». Est seulement connue, l'organisation chez certaines tribus, « d'associations d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique [...]»⁹⁴. A ce moment, à cause de la conservation de l'hypothèse darwinienne du père de la horde, malgré l'absence d'observation de ce type d'organisation sociale dans la société primitive, Freud reformule la problématique qu'il doit résoudre : comment « cette organisation a-t-elle pu provenir de celle que postule l'hypothèse darwinienne ? Et par quel moyen a-t-elle été obtenue ? Et en nous basant sur la fête du repas totémique, nous pouvons donner à cette question la réponse suivante : un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle⁹⁵ ».

L'évènement fondateur, le premier sacrifice religieux de l'histoire est constitué par le fait que les fils aient « tué » et « mangé » le cadavre du père au cours d'un repas cannibale. Et pour éviter la disparition des effets du crime dans le temps, les frères doivent répéter le crime en dévorant un animal choisi comme totem pour conserver les pouvoirs du père. Cette situation, l'exception du système totémique où il ne faut pas tuer l'animal totémique, est effective :

- Quand sont réunies les conditions suivantes :
 - o l'animal totémique a été tué cruellement
 - o l'animal est consommé tout cru
 - o l'identité de chaque membre du clan fraternel ressort dans l'identité du totem en s'habillant de façon à ressembler au totem et en imitant ses sons, ...
- Quand tous les membres accomplissent l'action

⁹² FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 212. (Collection Petite Bibliothèque).

⁹³ FREUD Sigmund, idem, p. 212.

⁹⁴ FREUD Sigmund, ibid., p. 212.

⁹⁵ FREUD Sigmund, ibid., p. 212.

- Quand un deuil, une fête suivent le repas totémique car si l'animal totémique est un substitut au père, sa mort est source d'émotions contradictoires : d'un côté, la tristesse de la mort du totem et de l'autre côté la fête qui suit sa mort.

Les frères sont alors entreprenants, réalisants ... et c'est le début de la civilisation.

Haine du père, identification au père réalisée et amour du père, comme la psychanalyse l'enseigne forment le contenu ambivalent du complexe paternel chez chacun des névrosés.

Après avoir tué le père, les frères éprouvèrent un sentiment de culpabilité et exprimèrent leur tendresse sous forme de repentir. Ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité et ils se défendirent d'avoir des rapports sexuels avec les femmes libérées, condition pour rester frères et sauver l'organisation⁹⁶ :

« C'est ainsi que le sentiment de culpabilité du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs réprimés du complexe d'Œdipe. Celui qui agissait à l'encontre de ces tabous se rendait coupable des deux seuls crimes qui intéressaient la société primitive⁹⁷ ».

Le totem, substitution au père, permet au fils, en proie au sentiment de culpabilité, d'apaiser ce sentiment de culpabilité et d'essayer de se réconcilier avec le père. Puis Freud conclura :

- « La religion totémique est résultée de la conscience de culpabilité qu'avaient les fils, comme une tentative destinée à étouffer ce sentiment et à obtenir la réconciliation avec le père offensé, par une obéissance rétrospective⁹⁸ ».
- Toutes les religions ultérieures sont considérées comme une tentative pour résoudre le même problème. La religion de totem sert à entretenir le souvenir du triomphe remporté sur le père et l'ambivalence envers le père, inhérente au complexe paternel subsiste dans toutes les religions.
- La morale et la religion, où l'attitude de tendresse à l'égard du père s'exprime sous forme du repentir, "consolident" les tendances à la fraternité qui, selon Freud, s'exprimeront « dans l'affermissement de la solidarité entre toutes les vies qui composent un clan. En se garantissant ainsi réciproquement la vie, les frères s'engagent à ne jamais se traiter les uns les autres comme ils ont tous traité le père : ils excluent les uns pour les autres la possibilité du sort qui avait frappé le père.

⁹⁶ Freud cite alors Bachofen et signale qu'avant la société était régulée par le droit maternel.

⁹⁷ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 213. (Collection Petite Bibliothèque).

⁹⁸ FREUD Sigmund, idem, p. 217.

A l'interdiction de tuer le totem (qui est de nature religieuse), s'ajoute maintenant l'interdiction (d'un caractère social) du fratricide⁹⁹ ».

- La horde paternelle a été remplacée par le clan fraternel, fondé sur les liens du sang.
- Le commandement « tu ne tueras point », beaucoup plus tard, faciliterait le l'assemblage des clans en une société humaine plus grande, source de progrès humain.
- « La société repose désormais sur une faute commune, sur un crime commis en commun ; la religion, sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir ; la morale, sur les besoins de la société, d'une part, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité, d'autre part¹⁰⁰ ».

Le meurtre du père et le repas cannibale instituent la prohibition de l'inceste et sont les fondements de toutes les religions avec une différence notoire dans la mesure où l'institution de l'inceste est définitive et où le meurtre et le repas doivent être sans cesse rejoués (Cf. eucharistie), reproduits symboliquement sous la forme des sacrifices aux ancêtres et aux dieux mis en scène par les religions. Deux conséquences sur le plan théorique :

- Cet évènement, le crime¹⁰¹ en commun, un acte réel et non imaginé devient donc l'acte de naissance, l'acte originel, l'acte fondateur de l'humanité.
- L'Œdipe constitue « le complexe structural tant de la collectivité que de l'individu¹⁰² ».

Avec l'institution des divinités paternelles, la progression dans la substitution du père avec le passage du totem à dieu favorise la transformation de la société, privée de père en société patriarcale où la famille devient une reconstitution de la horde primitive, dans laquelle les pères ont recouvré une grande partie des droits dont ils avaient joui dans cette horde¹⁰³. Ce passage à la société patriarcale inclut deux processus non antinomiques :

- La restauration du père accompagne les conquêtes sociales des frères du fait du renoncement des fils à l'objet de leur désir.
- L'instauration du statut du nouveau père, le père de famille qui partagerait le pouvoir et la parole au sein de la famille un père devenu père à la suite de la reconnaissance d'un fils, différent du statut du père tyrannique, violent de la horde, assure la

⁹⁹ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 218. (Collection Petite Bibliothèque).

¹⁰⁰ FREUD Sigmund, idem, p. 218-219.

¹⁰¹ Remarque : s'il n'est pas commis le crime ou répété, le crime doit avoir été désiré et des éléments du réel ont du lui fournir un appui à sa manifestation selon Enriquez.

¹⁰² ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 489.

¹⁰³ FREUD Sigmund, ibid., 1996, p. 223.

persistance du besoin religieux, c'est-à-dire de l'amour éveillé pour le père et participe du fait de sa différence à conforter la restauration du père dans le champ social.

3) L'analyse de la proposition freudienne

Le temps du basculement vers le premier lien de solidarité

Ce moment, marquant l'entrée de l'humanité dans le temps de la solidarité et dans la fraternité, dans l'interdépendance, résulte de la transformation de la haine ressentie des fils soumis au père tyrannique en lien libidinal associant les fils comme des semblables, des frères, capables de s'identifier l'un à l'autre. Le crime induit donc des avantages : sceller le pacte entre les fils et réaffirmer leur identité commune entre eux et avec le père. La horde deviendra le clan des frères ou la bande des frères.

Ainsi, le temps de la force, de la violence, de la haine et des rapports sexuels non maîtrisés bascule dans le temps de la fraternité, de la solidarité, de la communauté, le temps du projet et le temps de la maîtrise de la sexualité pour que la reproduction de la société soit possible.

La différenciation de tout sujet, de tout groupe.

La magie freudienne fait émerger le clan des frères, le groupe des égaux à la suite du meurtre du père de la horde. L'importance de cet événement s'explique par la double individuation mise en scène : une individuation psychique et une individuation collective.

Enriquez, dans son chapitre Freud et le lien social – livre De la horde à l'État -, démontre que le moment essentiel de la fondation de la société ce n'est pas le repas totémique mais la séquence de préparation qui précède le meurtre du tyran.

Comme l'impuissance des fils est suffisante pour les amener à être frère, une impuissance qui existe depuis toujours, un autre élément décisif existera au moment où l'invention du premier rapport de solidarité résulte de la reconnaissance par chacun des fils de l'autre fils comme semblable, condition pour que la reconnaissance d'éléments communs à chacun rende possible "une première réunion", où les fils concluraient sur la définition d'une action commune et de la répartition des bénéfices de l'acte projeté.

Cette reconnaissance mutuelle, ce processus d'altérité est la condition première pour qu'un projet commun soit envisagé, qu'une action soit réalisée donc des moyens mobilisés dans une stratégie définie à l'avance, qu'une projection collective où chacun aurait à y gagner dans le temps soit envisagée.

C'est ce « premier rapport de solidarité », accompagné par un processus d'idéalisation, nécessaire à l'entreprise de tuer le tyran qui est décisif dans le processus d'individuation psychique et collective.

Le « festin collectif [...] où le groupe vit un sentiment collectif, dans la transe et l'excitation » où « chacun peut voir dans le moment le regard de l'autre la même haine et le même contentement [...] ¹⁰⁴ ». La naissance d'un groupe, ou le processus de consolidation, nécessite aussi de vivre les mêmes émotions procurées par la victoire, par le partage de la haine commune, de partager le même repas et d'incorporer la même substance au même moment car la métaphore du partage du corps crée des degrés d'intimité où se conjugue différemment l'altérité. Le repas, comme rite, comme support de rituels doit conforter la permanence des idéaux du groupe et rendre vraisemblable la ressemblance entre les frères.

Le “premier contrat social”

« Conclure une sorte de contrat social¹⁰⁵ », du fait des dangers potentiels pour chacun des frères à occuper la place du dominant, à s'emparer de « l'héritage paternel », de l'instabilité de la position du dominant, du souvenir du succès d'une lutte menée ensemble et du développement de liens affectifs pendant la phase de coopération nécessaire au succès de l'opération, suppose des individus capables de conclure et disposant d'une position équivalente dans le groupe.

Cette condition est nécessaire pour que la conclusion du pacte social débouche ou facilite la mise en place de la première organisation sociale caractérisée par un « renoncement aux pulsions », une « reconnaissance d'*obligations* mutuelles » et une « mise en place de certaines obligations déclarées inviolables (sacrées¹⁰⁶) ».

L'interdépendance entre les sujets du lien social existe dans la mesure où « chaque individu renonça à l'idéal d'acquérir pour soi la position du père, à la possession de la mère et des sœurs » et dans la mesure où le contrat social est respecté, consolidé par le report d'une partie du pouvoir aux femmes et par la détermination d'une éthique liée au sacré, donc à la volonté du père, signifiant la limitation des pulsions, le développement de la délimitation des droits de la communauté face aux individus et ceux des individus les uns par rapport aux autres.

¹⁰⁴ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 36. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

¹⁰⁵ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 172. (Collection folio essais). Nous notons que dans son développement, Freud répète souvent le verbe conclure.

¹⁰⁶ Selon Freud, sacré est défini comme « la volonté continuée du père primitif ». Et ainsi la volonté du père ne se touche pas, se respecte ; et en inspirant de la crainte, elle fait obstacle aux pulsions.

La conclusion d'« une sorte de contrat social », d'une interaction d'ayants droit moraux, juridiques, conventionnels¹⁰⁷ fait naître une organisation et l'être est social quand une de ses obligations correspond à un droit associé à autrui (« ne pas tuer l'autre » s'associe à « l'autre n'a pas le droit de me tuer »), c'est-à-dire quand il se forme un réseau de droits et d'obligations, où le droit est toujours l'élément décisif et premier.

B Le rôle central de l'individu dans le fonctionnement des groupes

Un constat : tout groupe, comme la rosée du matin, a une durée de vie incertaine et la qualité, la nature des relations entre les membres du groupe dans des circonstances données n'assure pas la pérennité et la reproduction du groupe.

Ce constat conduit Freud à présenter une solution différente dans ses ouvrages :

1. Dans Totem et tabou, la fin de la violence et du despotisme de l'un, de la lutte entre les fils (et l'élément féminin est absent des propositions) se prolonge de la naissance de la communauté des frères, où les individus quittent leur statut de fils pour celui de frère, synonyme d'un amour mutuel et équivalent entre les fils, désormais tous égaux et ayant renoncé à l'emploi de la violence pour prendre la place du despote et le cheptel de toutes les « femelles ». Pour maintenir la nature du lien entre les frères, deux moyens sont utilisés : le «rappel» du contrat initial par un repas anniversaire et la transformation du père haï en père aimé.
2. Dans Psychologie des foules et analyse du moi, l'objet intériorisé que chaque membre du groupe doit mettre à la place de son Idéal du moi : c'est le versant positif du Chef de la horde, c'est-à-dire un leader bienveillant qui aime tous les membres du groupe d'un amour égal. C'est cet amour, cette libido qui va lier les membres du groupe. Le chef offre la possibilité d'extérioriser « certains sentiments et affects occultés ou refoulés ou parce qu'il est l'objet des projections des membres du groupe [...], vont s'identifier les uns aux autres et former un groupe cohésif dans la mesure où ils veulent être digne du père ». Ainsi grâce à ce processus d'idéalisation, une régulation des pulsions s'effectue.

C Le renoncement à la satisfaction immédiate des pulsions

Le point de départ pour comprendre ce troisième axe de la métapsychologie freudienne :

¹⁰⁷ SIMMEL Georg. Les pauvres. 2^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 2002, p. 30-40. (Collection Quadrige).

- l'existence d'un chef ne suffit pas pour garantir la reproduction du groupe
- l'intérêt commun ne suffit pas pour cimenter le groupe.

Une condition nécessaire doit être remplie : la sublimation des pulsions avec une désexualisation des objets d'investissement de la libido et la circulation de la libido positive doivent contribuer à la naissance d'« entités toujours plus grandes » et à une consolidation des liens entre les membres d'un groupe toujours plus important et occupant un espace géographique plus important. Le souci de produire, d'assurer une progression du bien être matériel du groupe accentue l'importance du travail productif dans ces ensembles humains qui se développent, où le ciment devient la camaraderie, l'amitié et la reconnaissance de soi et de l'autre dans la coopération qu'impose le travail. Ecrire cette proposition ne doit pas conduire à une erreur de compréhension : l'homme évoqué n'est pas encore « l'homme économique [...] la machine, compliquée d'une machine à calculer ¹⁰⁸ ».

Si l'interdépendance des hommes, et c'est récent, passe essentiellement par le marché et le contrat, hier quelque chose d'autre facilitait la continuation de la vie du groupe, sa reproduction et celle de l'individu, l'intégration de l'individu dans le groupe comme partie constitutive du groupe, et ce quelque chose, c'est le contenu imaginaire et symbolique des choses qui circulent.

La libido directe est aussi refoulée, la libido canalisée vers le travail ensemble, source et cause de la prospérité du groupe engendre le passage de la famille, à la cité puis à la nation où de plus en plus les comportements contribuent à produire de la société pour que la reproduction de la société soit possible. En définitive, nous sommes en présence d'une intériorisation de plus en plus forte d'un Idéal du moi collectif ou social et d'un Sur-Moi « collectif », héritier de l'autorité paternelle dont les conséquences sont :

1. La culpabilisation des membres (surtout les membres « inférieurs » du groupe) du groupe notamment en cas de désillusion, de mécontentement.
2. La renonciation aux désirs immédiats pour une récompense plus tardive, du genre, travaillez à la gloire de la cité, agissez en bon père de famille et plus tard, lors de votre départ en retraite, vous aurez droit à une médaille.
3. La promesse du lendemain souriant fera le lit d'idéologies et notamment celle du capitalisme, qui promet tout aujourd'hui sans renoncement.

¹⁰⁸ MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. 143-279. (Collection Quadrige).

Selon la place de l'individu dans le processus de production, dans la vaste machinerie sociale, sa capacité à satisfaire ses désirs et ses pulsions¹⁰⁹ dépendra de sa place dans la hiérarchie et du pouvoir dont il dispose sur les autres et surtout, du type de structure (charismatique ou coopérative par exemple), dans la mesure où la spécificité de la structure favorisera la mise en œuvre de telle ou telle instance psychique (ça, idéal du moi, moi idéal) et soulignera tel ou tel pôle de la personnalité de l'individu (réalisation de soi ou négation d'autrui par exemple).

D Le rôle de l'illusion et de la croyance dans la formation du lien social

Le rôle majeur de l'imaginaire dans la formation du lien social résulte de l'insuffisance du « Sur-Moi collectif » et de « l'Idéal du Moi collectif » pour pérenniser le lien social, pour conserver l'aptitude à produire de la société pour reproduire de la société et du déni d'une vérité déniée, refoulée – les hommes ont créé les dieux – pour produire la sécurité, l'amour, la certitude dont les hommes ont besoin. Pourquoi cette insuffisance ?

Selon Enriquez, la pression de l'Idéal du Moi collectif et du Sur-Moi collectif a une limite du fait qu'une trop grande exigence, qu'une trop forte contrainte psychique produiraient des «niveaux de pression intolérables » et en l'absence de récompense ou de satisfaction pulsionnelle dans le temps présent, les membres du groupe auraient tendance à se révolter ou en permanence à imaginer une action de révolte. Alors comment faire accepter la frustration du temps présent, son renouvellement des sacrifices au profit d'une communauté, de certains membres de la communauté, comment faire accepter cet entrelacement d'obligations et une hypothétique satisfaction, un hypothétique dédommagement dans le futur ?

Mais quelle illusion créer, quel genre d'illusion créer pour fabriquer de la société ? Pour Freud, la solution pour la communauté humaine est de croire que dieu a créé l'homme à son image, que dieu l'aime et le protège car « de cette illusion, tout dépend ». L'illusion doit donc être capable de mobiliser des images, de canaliser la libido vers des buts socialement admis, valorisés et utiles à la (re)production de la société.

Dans nos sociétés, les idéologies et les états jouent « leur rôle de réassurance et de rassemblement¹¹⁰ » pour produire une nouvelle stabilité, cohésion, lors d'un nouveau cycle où

¹⁰⁹ ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p. 410. (Collection sociologie clinique). Voir le chapitre 1, Structures d'organisation et contrôle du lien social, p. 19-51, et particulièrement le tableau synthétique page 38.

¹¹⁰ ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 490.

la communauté essaye de devenir le nouveau sacré pour elle-même, de présenter une collectivité d'intérêts et de projets pour faire face à la disparition du nous et à la présence d'un "je", synonyme d'une société atomisée, sans colonne vertébrale (la nation, le drapeau, le mariage, le service militaire, le franc français, l'impôt ...) avec une sommation d'égoïsmes de plus en plus exacerbés.

Ainsi à toute époque, quand un des pôles de réassurance et de stabilité manque, une nouvelle illusion prendra en charge le sacré pour que le développement de la vie sociale soit possible. Comme le démontre l'analyse dans le champ de la cure, « les hommes ont besoin d'illusions, le social étant dans son fondement le lieu du mensonge, du travestissement et du faire semblant¹¹¹ ». Nous retiendrons les éléments suivants :

1. Le rôle de l'illusion et de la croyance est très important dans le lien social car le renoncement à certains désirs et pulsions, l'idéalisation permise orientera les comportements des individus de façon plus efficace que l'identification au leader et que l'amour entre les individus composant la société.
2. Dans le temps long de l'histoire, l'illusion, sorte de matrice où les signifiants, les images motrices puisent leur force et leur légitimité, sera déterminante pour la mise en place d'un symbolisme qui justifiera l'organisation du lien social ...

L'invention de la religion et la machinerie à produire des illusions motrices pour les individus, trouvent leur efficacité, leur aptitude à servir dans la présence d'un espace vide, sorte de matrice, pouvant cristalliser ou donner du corps, du volume, de la couleur, enfanter, sorte de mère bienveillante pour qu'adviennent dans le monde imaginaire des hommes les idées éternelles comme le bien Vivre Ensemble¹¹².

L'importance de la religion dans la fécondation du lien social

1. La religion pour Freud et les positions de Weber et Durkheim
 - a. Pour Freud, « la religion serait la névrose de contrainte universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle serait issue du complexe d'Œdipe, de la relation au père¹¹³ ». La force des illusions de la religion et leur capacité à

¹¹¹ ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 490.

¹¹² REY-FLAUD Henri. Le Sphinx et le Graal. Paris : éditions Payot, 1998, p. 67. (Collection Bibliothèque scientifique Payot). Rey-Flaud utilise Platon pour confirmer le bien fondé de sa proposition.

¹¹³ FREUD Sigmund. L'avenir d'une illusion. 3^{ième} édition, Paris : éditions PUF, 1997, p. 44. (Collection Quadrige).

présenter comme accomplis les souhaits les plus accomplis offre cette capacité magique de tenir ses désirs pour des réalités.

- b. Pour Weber, la religion est le modèle le plus efficace pour prendre en charge les besoins des hommes et pour fournir une réponse à un besoin de symbolique, en créant chez les disciples le moteur psychologique apte à produire le comportement typique attendu (le *Lebensführung*). « En traitant ainsi la souffrance comme un symptôme de la haine divine et d'une culpabilité secrète, la religion répondait sur le plan psychologique à un besoin très général. L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux ; il éprouve de surcroît le besoin d'y avoir *droit*. Il veut aussi être convaincu qu'il « mérite » son bonheur et surtout qu'il le mérite par comparaison avec d'autres. [...] Le bonheur veut être « légitime ». [...] Nous avons là la formule la plus générale du service de légitimation que la religion devait rendre aux intérêts externe et internes de tous les dominants, les possédants, les vainqueurs, les bien portants, bref, de tous les heureux : la théodicée du bonheur¹¹⁴ ».

Ainsi, un ordre pensable et vivable est introduit dans un monde naturel et social et où la légitimation de l'ordre social se réalise par un symbolisme organisé en un système de pensées justificatrices et par la présence d'une « théodicée du bonheur ».

- c. Pour Durkheim, sa caractéristique essentielle est d'apporter au monde « le mépris pour les joies du monde, pour le luxe matériel et moral » et se substituer à la joie de vivre « les joies plus sévères du renoncement ». La religion révèle une autre source de félicité et deviendra « l'institutrice naturelle des peuples qu'elle convertit »¹¹⁵.

2. L'analyse du fonctionnement des rapports sociaux facilite la découverte de la machinerie à produire des illusions sociales utiles, efficaces pour asseoir la légitimité d'un ordre social et pour faire « silence sur certains aspects de son fonctionnement et d'en projeter d'autres (des aspects) au premier plan en les chargeant de significations imaginaires et de poids symboliques, bref d'inventer un dispositif idéal, social et matériel qui produise et entretienne les représentations en partie illusoire que chaque société se fait d'elle-même et des autres¹¹⁶ ».

¹¹⁴ WEBER Max. *Sociologie des religions*. Paris : éditions Gallimard, 1996, p. 337-338. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines).

¹¹⁵ DURKHEIM Emile. *L'évolution pédagogique en France*. 2^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1999, p. 27 et p. 29. (Collection Quadrige).

¹¹⁶ GODELIER Maurice. *L'énigme du don*. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 209. (Collection Champs Flammarion). Voir chez Colette Loraux la nécessité de faire silence sur certains fonctionnements.

- a. A côté des trois grandes formes sociales, l'illusion religieuse, l'illusion artistique et l'illusion idéologique (philosophique), Anzieu ajoute une quatrième illusion, l'illusion groupale, un état psychique particulier qui illustrerait le fonctionnement dans les groupes du moi idéal. En reprenant la différenciation entre l'idéal du moi, constitué avec l'organisation oedipienne, dont la fonction est de proposer des projets au moi ou de le guider dans ce qu'il a à faire avec le moi idéal, constitué en même temps que les premières relations avec la mère, dont la fonction est d'exalter les retrouvailles avec l'objet partiel, premier dispensateur de plaisir, Anzieu affirme que « l'illusion groupale illustre le fonctionnement, dans les groupes, du moi idéal et la substitution au Moi idéal de chacun, d'un Moi idéal commun¹¹⁷ ». Un moi idéal dans le registre de l'imaginaire pour Lacan.
 - b. L'illusion groupale, défini par un objet de l'illusion, est aussi « une modalité de sa production et une fonction spécifique dans la genèse de la réalité psychique de groupe¹¹⁸ ».
3. La religion fournit donc un paradigme, l'idée d'une création du monde par le divin et place les hommes dans une relation inégale du fait de la puissance des dieux et de la dette originelle que les hommes ne pourront jamais effacer (Pharaon¹¹⁹ par exemple). Grâce à la religion, la société humaine disposa d'un cadre où les relations entre les hommes étaient fondées sur une hiérarchie, sur une inégalité et sur une interdépendance d'obligations en dehors de toute relation purement économique.
 4. Pour Legendre, l'apport freudien éclaire les coulisses du sujet et par voie de conséquence la problématique institutionnelle elle-même et permet de toucher « au substrat religieux et mythologique du montage de l'homme et de la société¹²⁰ ». Dans la perspective de comprendre, quelles sont « les conditions structurales du portage de l'humain entre la naissance et la mort – la part de l'institution dans l'accès au pourquoi ? [...]»¹²¹, Legendre associe à la définition de la religion quatre critères, où nous retrouverons les éléments déterminants pour le lien social :

¹¹⁷ ANZIEU Didier. Le Groupe et l'Inconscient. 3^{ème} édition. Paris : éditions Dunod, 1999, p. 96.

¹¹⁸ KAËS René, Le groupe et le sujet du groupe. Paris : éditions Dunod, 1993, p. 85.

¹¹⁹ TRAUNECKER Claude. Le culte divin de la figure du Pharaon. Revue Dossiers d'Archéologie, PHARAON, novembre 2004, p. 50-55.

¹²⁰ LEGENDRE Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Paris : éditions Fayard, 1999, p. 10.

¹²¹ LEGENDRE Pierre, idem, p. 9.

- a. « Le primat de la ritualité et des traductions emblématiques de la Référence.
 - b. La capacité d'instituer les images fondatrices (scénarios fondateurs des filiations) et d'en assumer les effets normatifs.
 - c. L'instauration d'un pouvoir herméneutique : catégories instituées d'un jugement et systèmes d'exégèse.
 - d. La disponibilité politique, au sens de la capacité d'authentifier des pratiques sociales¹²² »
5. Le lien social suppose la définition d'un pacte commun de la cité où seraient définis tous les principes qui ordonnent la vie en commun pour les membres du groupe, de la cité, de la nation. C'est le sens qu'il faut accorder à toute « institutionnalité », c'est-à-dire « ce qui a été posé ensemble dans la cité, selon quoi tous doivent vivre¹²³ ».

Le besoin de religion, l'octroi d'un dieu juste et le « désespoir infantile »

Un besoin de religion justifié selon Freud par « le désespoir [Hilflosigkeit] infantile [...]»¹²⁴ » et selon Enriquez par « la peur d'être abandonné ou rejeté hors du monde [...] la nostalgie de la prime enfance où il se sentait en sécurité¹²⁵ ».

La nécessité d'explicitier le relais entre le dieu animal et le dieu humain, à peine effleuré dans Totem et tabou, conduit Freud à découvrir l'explication dans la liaison entre « la motivation la plus profonde et la motivation manifeste, entre le complexe paternel d'une part, le désespoir et le besoin de protection de l'homme d'autre part¹²⁶ ». Cette relation se prolonge si bien que « la motivation psychanalytique de la formation de la religion devient la contribution infantile à sa motivation manifeste » car le sujet cherche à mettre fin par ses propres moyens à la tension interne créée par le besoin en choisissant des objets selon le type par étayage, où « la libido suit les voies des besoins narcissiques et s'attache aux objets qui en assurent la satisfaction¹²⁷ ».

Or comme dans l'ordre d'apparition des objets, la mère satisfait la faim de l'enfant, elle devient « le premier objet d'amour » et aussi la première protection de l'enfant contre tous les dangers indéterminés, elle devient « le premier pare-angoisse ».

¹²² LEGENDRE Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Paris : éditions Fayard, 1999, p. 101 et 102.

¹²³ LEGENDRE Pierre. Idem, p. 108. Traduction de Godefroid de : « ... communis sponsio civitatis, ad cujus praescriptum omnes, qui in ea republica sunt, vitam instituere debent ».

¹²⁴ FREUD Sigmund. C.G. Jung, Correspondance (1906-1914). Paris : éditions Gallimard, 1992, p. 372.

¹²⁵ ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 490.

¹²⁶ FREUD Sigmund. L'avenir d'une illusion. 3^{ème} édition, Paris : éditions PUF, 1997, p. 24. (Collection Quadrige).

¹²⁷ FREUD Sigmund, idem, p. 24.

Puis la fonction paternelle va relayer la mère et comme cette fonction restera dévolue au père durant toute l'enfance, l'enfant éprouvera des sentiments ambivalents vis-à-vis du père.

Après le rappel, que des traces de cette ambivalence des sentiments de l'enfant ont laissé une empreinte profonde dans toutes les religions (religion du père) et que l'homme est voué à rester toujours un enfant, demandeur de protection, Freud conclut :

- L'homme crée des dieux, auxquels il attribue les traits de la figure paternelle,
- Des dieux chargés d'une ambivalence de sentiments (amour et peur)
- Des dieux chargés de le protéger
- Des dieux qu'il sollicite, qu'il désire gagner à sa cause

La religion se fonde dans la conséquence d'une réalité anthropologique et s'inscrit dans un fond de problématique oedipienne présentes dans les registres de l'héritage culturel et de sa transmission, et dans un univers empirique où chacun sollicite la symbolisation religieuse contre l'attaque de l'angoisse, pas seulement causé par la présence réelle ou imaginaire de dangers extérieurs mais par la présence du père ou par la menace de castration.

E « Le jeu de deux pulsions antagonistes mais intriquées : Eros et Thanatos »

Cette hypothèse, liée à l'élaboration de la seconde topique, formulée dans *Au-delà du principe de plaisir* en 1920, est considérée comme le 5^{ème} axe de l'œuvre sociologique de Freud. Avant de reconnaître l'importance de cette hypothèse, nous rappellerons que la question de la pulsion de mort, avec les précautions d'usage¹²⁸, apparaît après que Freud réponde à la question de savoir ce que demandent les hommes à la vie dans son cinquième chapitre, chapitre au cœur du livre, au caractère de pivot selon Enriquez.

Les deux fins de la civilisation¹²⁹

« La protection de l'homme contre la nature » par l'augmentation des productions utiles, des productions intellectuelles et artistiques et « la réglementation des hommes entre eux » s'accompagne de souffrances dues notamment à « la déficience des dispositifs qui règlent les relations entre les hommes entre eux dans leur famille, l'État et la société » car toute culture doit « nécessairement s'édifier sur la contrainte et le renoncement pulsionnel [...] toute

¹²⁸ FREUD Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 244. (Collection folio essais). Freud précise d'ailleurs : « une contribution qu'il convient d'apprécier selon les restrictions qui ont été annoncées au début, c'est là tout ce que je peux offrir ».

¹²⁹ FREUD Sigmund. *Le malaise dans la culture*. 3^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1998. (Collection Quadrige).

culture repose sur la contrainte au travail et le renoncement pulsionnel¹³⁰ » et à l'insuffisance de plus-value bonheur apportée par les progrès de maîtrise de la nature. Cette insuffisance de cette valeur-bonheur résulte de sa non indexation sur le progrès matériel croissant.

Le sur-moi, un moyen pour garantir le renoncement pulsionnel

Pour que le pacte collectif entre les frères, les associés, les citoyens soit porteur de fruits pour le lien social, l'action de production d'images fondatrices et motrices, d'un idéal collectif, la présence d'illusions s'associe à un montage symbolique, normatif.

L'insuffisance de l'action de l'illusion à garantir une "bonne" orientation sociale des pulsions est donc compensée par l'action de deux processus psychosociaux, le processus d'idéalisation et le processus de sublimation pour favoriser la création d'individus « hétéronomes » « aptes à se soumettre à des lois qu'ils n'ont pas élaborées et qu'ils ont trouvées toutes faites dès leur naissance »¹³¹.

a) Quelles influences déterminent le développement de la culture ?

Dans « Le malaise de la culture », le découragement avoué de Freud devant l'ampleur de la tâche, « savoir à quelles influences le développement de la culture doit son origine, comment il a pris naissance et par quoi fut déterminé son cours¹³² » laisse la place à une démonstration¹³³ où le pas décisif résulte de l'influence d'Anankè et d'Eros comme parents de la culture humaine.

Pour y parvenir dans un premier temps, Freud doit montrer la possibilité de l'émergence de la « famille primitive » à partir d'une concordance entre deux volontés créatrices de la « famille primitive » :

- le mâle garde ses objets sexuels dans sa proximité et ne veut pas être privé d'un objet sexuel particulier, la femme.
- la femelle, pour élever ses enfants incapables de faire face à leurs besoins, cherche le mâle le plus fort pour assurer cette tâche. L'enfant est considéré comme une portion de la femme.

¹³⁰ FREUD Sigmund. L'avenir d'une illusion. 3^{ième} édition, Paris : éditions PUF, 1997, p. 7 et p. 10. (Collection Quadrige).

¹³¹ ENRIQUEZ Eugène. Idéalisation, sublimation. Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 150-154.

¹³² FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 41. (Collection Quadrige).

¹³³ Avec une difficulté, dans la mesure, où Freud évoque la femelle, puis la femme, le mâle et parfois l'homme.

Ensuite, Freud explique le passage à la première forme de vie en commun, le clan fraternel, par la découverte que l'autre n'est plus seulement un objet sexuel, un objet redouté, haï, à manger, mais un autre avec lequel nous pouvons obtenir un bénéfice supérieur en terme de bonheur ou de satisfaction. Une façon d'affirmer que l'amélioration du sort de l'homme passe par la coopération avec l'autre semblable et que la coopération est préférable à l'affrontement.

Ce bouleversement où l'autre est redéfini ou réinvesti sur le plan des investissements psychiques comme l'autre de la coopération, de l'interdépendance, constitue une clef du progrès de la civilisation. De plus, avec l'habitude de former des familles, l'homme qui ressemble au singe, devient un membre de la famille pour un autre, et se perçoit alors comme un aide pour atteindre des objectifs, des résultats que son action individuelle ne peut obtenir.

D'où la conclusion : Eros, la puissance de liaison de l'amour, avec Anankè – la nécessité de travailler ensemble, sont les deux fondations à la vie en commun.

Malgré le sacrifice de la libido, le nouveau statut de frère et d'égaux dans le clan, la menace de la destruction de la culture existe et "exigera" non seulement d'asservir la sexualité humaine à la reproduction de la société mais aussi l'agressivité¹³⁴. En reconnaissant la pulsion de destruction, comme une « pulsion d'agression particulière et autonome », et le penchant à l'agression comme une prédisposition pulsionnelle originelle et autonome de l'homme, Freud fait de cette pulsion de mort l'obstacle le plus important au progrès de la culture.

b) Comment rendre inoffensive la pulsion de destruction ?

Privilégier la vie en commun, grâce à l'acceptation de deux conditions déterminantes dans la possibilité d'une vie en commun - la majorité doit être plus forte que tout individu et la majorité doit garder sa cohésion face à tout individu – implique l'utilisation de moyens par la culture pour rendre inoffensive, mettre hors circuit l'agression qui s'oppose à elle.

Un pas décisif pour le progrès de la culture s'accomplit quand le parricide fonde la fraternité entre les fils et quand l'amour fonde la famille primitive, ou quand le matricide "arrête" le cycle de la vengeance et provoque la mise en place d'un ordre dogmatique favorisant l'action conjointe des processus d'idéalisation et de sublimation.

¹³⁴ DEJOURS Christophe. Travail, usure mentale. 3^{ième} édition. Paris : éditions Bayard, 2000, p. 5. Dejours montre comment la souffrance en provenance de l'insatisfaction est utilisée pour augmenter la productivité. En parlant d'une téléphoniste : « plus elle est énervée, plus elle se sent agressive, et plus l'opératrice va intensifier l'autorépression [...] C'est cette agressivité qui va être exploitée par l'organisation du travail ».

Alors comment rendre inoffensif le « plaisir-désir d'agression de l'individu » ?

1^{ère} proposition : l'angoisse de perdre l'amour de l'autre cause l'apparition du sentiment de culpabilité.

Son existence suppose pour l'individu, la capacité de reconnaître ce qui est bien ou mal, que l'acte soit réalisé ou qu'il soit imaginé. Comme pour le moi, un acte ne peut être que bien, cela implique l'existence d'une influence étrangère pour contraindre le moi à reconnaître l'existence d'une faute, source d'un antagonisme entre bien et mal. Alors qu'elle est cette influence extérieure, disposant d'un motif suffisamment puissant, pour soumettre le moi ?

Ce motif se découvre dans le désaïde, dans la dépendance de l'enfant lors du premier stade du développement : devant la menace extérieure proférée par sa mère ou son père, et plus tard par une communauté humaine élargie, de ne plus l'aimer, d'être puni, l'enfant éprouverait de l'angoisse d'être sans protection et exposé à toutes sortes de dangers. Ainsi, le sentiment de culpabilité est une angoisse « sociale » devant la perte de l'amour.

2^{ième} proposition : l'angoisse en devenant la morale renforcera le renoncement pulsionnel et augmentera la tension du sentiment de culpabilité.

Au second stade du développement, l'intériorisation de l'autorité grâce à l'édification du surmoi hausse à un nouveau stade les phénomènes de conscience morale.

Comme les pensées ne peuvent plus se cacher au sur-moi, « omniscient », la conscience morale sera d'autant plus sévère, plus méfiante que l'homme est vertueux. La sévérité du sur-moi, à l'affût de toutes les occasions pour faire punir l'individu par le monde extérieur, grandira quand l'individu rencontre des difficultés à l'extérieur et s'accompagnera d'évitements ou de replis, d'abstinences et de pénitences¹³⁵.

La permanence de ce comportement s'explique par le fait que le stade infantile ne disparaît pas à la suite de son introjection dans le sur-moi et qu'en cas de malheur, signe d'un manque d'amour de l'autorité, toujours devant la menace de la perte d'amour d'un substitut à l'autorité, l'individu se soumet au destin considéré comme l'expression du divin.

Si l'origine du premier sentiment de culpabilité est « tirée de l'angoisse devant l'autorité », la seconde origine du sentiment de culpabilité, « tirée de l'angoisse devant le sur-moi », pousse

¹³⁵ FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 69. (Collection Quadrige). Freud écrit : « quand un malheur l'a frappé, il fait retour lui-même, reconnaît un état de péché, accroît les revendications de sa conscience morale, s'impose des abstinences et se punit par des pénitences ».

en plus de la renonciation aux satisfactions pulsionnelles à la punition car la persistance des souhaits interdits ne peut pas être cachée au sur-moi.

Nous sommes en présence d'une différence importante, avec la période du premier stade du développement, où le renoncement aux pulsions ne s'accompagne pas d'un sentiment de culpabilité, car devant le sur-moi le renoncement pulsionnel est insuffisant dans sa capacité à faire disparaître le sentiment de culpabilité : « tout renoncement pulsionnel devient alors une source dynamique de la conscience morale, tout nouveau renoncement en accroît la sévérité et l'intolérance [...] le renoncement pulsionnel qui nous est imposé de l'extérieur crée la conscience morale, laquelle exige ensuite un nouveau renforcement pulsionnel¹³⁶ ».

La sévérité de la conscience morale relaie, remplace en partie les exigences du sur-moi. Et fait nouveau, le renoncement à la satisfaction attendue pour ne pas perdre l'amour de l'Autre laisse subsister le sentiment de culpabilité : le renoncement pulsionnel ne libère plus sur le plan de l'économie psychique et n'assure pas plus de l'amour de l'Autre, de l'autre. Et l'équivalence entre un acte mauvais et une intention mauvaise entraîne la conservation par l'agression de la conscience morale de l'agression de l'autorité.

3^{ième} proposition : différents facteurs constitutionnels agissent conjointement dans la formation du sur-moi et dans l'apparition de la conscience morale.

La proposition précédente, portée par le dynamisme de l'économie pulsionnelle

Autorité extérieure → renoncement pulsionnel → conscience morale → nouveau renoncement pulsionnel

« Ne s'accorde pas bien avec le fait que l'agression originelle de la morale est le prolongement de la sévérité de l'autorité externe et n'a donc rien à voir avec le renoncement¹³⁷ ».

L'hypothèse d'une autre dérivation fera disparaître le désaccord entre les deux possibilités par l'identification de l'enfant à l'autorité inattaquable : l'enfant, en butte constante avec l'insatisfaction de ne pouvoir accéder à des satisfactions libidinales du fait de l'action d'une autorité extérieure, va développer un penchant à l'agression. Pour sortir d'une situation difficile sur le plan de l'économie psychique, l'enfant va accueillir en lui « par identification, cette autorité inattaquable, laquelle dès lors devient le sur-moi et entre en possession de toute cette agression qu'enfant on aurait exercé contre elle¹³⁸ ».

¹³⁶ FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 72. (Collection Quadrige).

¹³⁷ FREUD Sigmund, idem, p. 72.

¹³⁸ FREUD Sigmund, ibid., p. 72.

Si comme la clinique le reconnaît, « la sévérité du sur-moi, que développe un enfant, ne reproduit nullement la sévérité du traitement qu'il a lui-même reçu¹³⁹ », et si l'enfant suit un modèle phylogénique, nous sommes en présence de deux conceptions non antagonistes et en mesure d'accepter l'action conjointe de « différents facteurs constitutionnels congénitaux et des influences du milieu, de l'environnement réel » dans la formation du sur-moi et l'apparition de la conscience morale.

4^{ième} proposition : le sentiment de culpabilité facilite le progrès de la culture

La mort du père de la horde, pour Freud, « une page d'histoire plausible », est la suite d'un acte « exécuté » par les frères en commun fondateur de la première communauté fraternelle sans que l'acte soit réprimé par une autorité extérieure. Dans la mesure où les frères ont le sentiment d'avoir commis un crime, un acte injustifiable, ce qui supposerait un niveau de conscience, les frères ont dû éprouver un sentiment de culpabilité, le premier sentiment de culpabilité qu'un humain ait ressenti que Freud dénommera remord¹⁴⁰.

Ce remord serait à l'origine de la conscience morale et du sentiment de culpabilité et était « le résultat de la toute première ambivalence de sentiment envers le père, les fils le haïssaient mais ils l'aimaient aussi ; une fois la haine satisfaite par l'agression, l'amour se fit jour dans le remord de l'acte, érigea le sur-moi par identification avec le père, lui donna la puissance du père comme par punition de l'acte d'agression perpétré contre lui, créa les restrictions qui devaient empêcher une répétition de l'acte¹⁴¹ ».

Grâce à l'évocation du modèle phylogénique, la répétition de la première ambivalence et du penchant à l'agression contre le père dans la succession des générations, et la persistance du sentiment de culpabilité, renforcées par chaque nouvelle agression réprimée et transférée sur le sur-moi, « construisent » la permanence de cette ambivalence. Cette permanence de l'ambivalence des sentiments envers le père explique la « responsabilité » de l'amour dans l'apparition du sentiment de culpabilité et dans l'inévitabilité du sentiment de culpabilité.

D'où « l'hypothèse que le sentiment de culpabilité est issu du complexe de l'Œdipe et fut acquis lors de la mise à mort du père par l'union des frères¹⁴² ».

¹³⁹ FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 73. (Collection Quadrige).

¹⁴⁰ Le remord désigne une réaction du moi dans un cas donné de sentiment de culpabilité englobant le matériel de sensations d'angoisse à l'œuvre à l'arrière plan, une punition et éventuellement un besoin de punition ; accompagne la réalisation d'un acte et qui présuppose l'existence de la morale. Le sentiment de culpabilité est la conséquence d'une agression réalisée, la mort du père originaire, et d'agressions désirées mais non réalisées.

¹⁴¹ FREUD Sigmund, idem, p. 75.

¹⁴² FREUD Sigmund, ibid. p. 74.

5^{ème} proposition : grâce à la sévérité du Sur-Moi collectif s'exerçant sur le moi, la civilisation met au circuit l'agression qui s'oppose à elle.

« L'agression est introjectée, intériorisée, mais à vrai dire renvoyée là où elle est venue, donc retournée sur le moi propre. Là, elle est prise en charge par une partie du moi qui s'oppose au reste du moi comme sur-moi, et qui, comme conscience morale, exerce alors contre le moi cette même sévère propension à l'agression que le moi aurait volontiers satisfaite sur d'autres individus, étrangers. La tension entre le sur-moi sévère et le moi qui lui est soumis, nous l'appelons conscience de culpabilité ; elle se manifeste comme besoin de punition. La culture maîtrise donc le dangereux plaisir-désir d'agression de l'individu en affaiblissant ce dernier, en le désarmant et en le faisant surveiller par une instance située, à l'intérieur de lui-même, comme une garnison occupant une ville conquise¹⁴³ ».

D'où l'enchaînement des propositions suivantes :

1. Pas de communauté humaine sans conflit.
2. Dans la famille, le conflit se manifeste dans le complexe de l'Œdipe.
3. L'augmentation de la taille de la communauté humaine prolonge, renforce le conflit et le sentiment de culpabilité.
4. Le renforcement du sentiment de culpabilité facilitera davantage la capacité d'Eros à réunir « les hommes en une masse intimement liée ».
5. Du fait du renforcement du sentiment de culpabilité, la perte du bonheur est le prix à payer pour que le progrès de la culture continue.
6. Le sentiment de culpabilité inconscient se manifeste par le besoin de punition inconscient.
7. La conscience de culpabilité, engendré par la culture et non reconnue par la culture, en grande partie inconsciente, se manifeste par un mécontentement, un malaise, auquel les individus rechercheront une autre cause.
8. L'angoisse de la castration, associée au complexe de l'Œdipe, n'est plus la source de la violence, car « le sur-moi de la culture, comme celui de l'individu, pose de sévères exigences d'idéal dont la non observance est punie par de l' « angoisse de conscience morale »¹⁴⁴ ».

Le procès culturel de l'espèce humaine, où s'exprime la magie de toute idéologie, est une modification du procès de vie « sous l'influence d'une tâche assignée par Eros et suscitée par Anankè, la nécessité réelle¹⁴⁵ ».

¹⁴³ FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 66. (Collection Quadrige).

¹⁴⁴ FREUD Sigmund, idem, p. 85.

¹⁴⁵ FREUD Sigmund, ibid, p. 83.

Les modifications du procès de vie, rendues possibles par la mobilisation de l'homme, Sisyphe éternel, toujours mobilisé à la conquête d'un nouveau progrès, toujours sommé d'une nouvelle sublimation, font de la scène sociale, une scène privilégiée d'observation du travail d'Eros et de Thanatos pour expliquer quelque chose¹⁴⁶.

II Premier commencement d'un ordre moral et social

« L'homme Moïse et le monothéisme », paru en 1939 constitue une possibilité importante pour Freud, en partant de la question de « la dérivation du monothéisme juif du monothéisme égyptien » de tracer un chemin pour comprendre le lien social.

Cette oeuvre conclut une série débutée avec « Totem et tabous », premier jalon de la théorisation sur la religion avec le meurtre du père primordial (1913), « Psychologie des masses et analyse du moi » avec la présentation des traits psychiques de la vie collective (1921), L'avenir d'une illusion (1927), Le malaise dans la culture (1929).

Une série où se reconstitue « l'antique situation » d'un système patriarcal, dont l'expression est une petite horde soumise au pouvoir despotique d'un mâle, qui trouvera sa fin avec la révolte des fils et auquel succèdera le clan totémique.

Une série où l'accomplissement du retour du refoulé permet le rétablissement du père qui lui-même permet la réunion en une communauté plus grande des familles, les tribus, et ensuite l'association en un peuple.

« L'homme Moïse et le monothéisme » démontre qu'un long chemin est nécessaire pour qu'une exigence éthique d'origine divine s'impose et que commence un ordre moral et social.

Un ouvrage où :

- La pratique de l'analogie entre les phénomènes collectifs et les processus de refoulement dans le développement individuel, facilite l'utilisation de concepts comme le renoncement aux pulsions, la période d'incubation, la période de latence et le retour du refoulé pour expliciter des phénomènes sociaux.
- Le maintien et la confirmation des hypothèses de Totem et tabou, se prolongent par la place centrale du meneur ou du grand homme développée dans Psychologie des foules. Avec la « création » d'un peuple par Moïse qu'il dotera d'une Loi, nous retrouvons le processus d'incorporation de l'autorité inattaquable à la place de l'idéal

¹⁴⁶ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 113. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

du moi, et une relation ambivalente entre Moïse, “le père du peuple” et les membres « du peuple élu » faite de don, de séduction, d’amour, de fascination et de haine.

- La naissance d’une communauté différente du clan des frères résulte d’un meurtre, celui de Moïse, un personnage semblable à certains aspects de la figure tyrannique du père de la horde et en même temps très différent car Moïse incarne la Loi et le pouvoir, apparaît comme un père bienveillant, aimant qui emmènera hors d’Egypte un peuple prisonnier. Permettant en quelque sorte l’ « accouchement » d’un peuple.

Comprendre le commencement d’un ordre moral et social grâce à un effort de synthétisation, de globalisation d’une dynamique du changement social articulé, porté et engendré par l’exigence de la reproduction de la société et du progrès humain, voilà l’apport du travail de Freud. De cet essai, où se dit toute la complexité de la scène sociale, nous retiendrons quelques éléments pour poursuivre notre étude du lien social et pour éviter une dépendance trop forte vis-à-vis des « saintes écritures ».

A L’importance du grand homme dans l’évolution du Vivre Ensemble¹⁴⁷

Elle se saisit dans sa capacité à fournir un cadre pour penser le progrès de la civilisation et dans la mise en perspective des mobiles des comportements des membres d’une communauté, dans des idées où les hommes et les communautés trouvent l’énergie d’entreprendre.

La nécessité de constituer des images motrices, d’écrire le roman de la fondation d’un peuple.

Pour les fins de sa démonstration Freud utilise “l’histoire extraordinaire” de Moïse où se retrouvent suffisamment d’éléments pour fournir des éléments mythiques et alimenter la construction d’un imaginaire collectif susceptible de participer à la mise en marche d’un peuple et à la fondation d’une nation. Le « pas de côté » accompli demanda à cet égyptien de haut rang de surmonter les difficultés suivantes :

1. Se faire accepter pour être à la tête d’une foule d’étrangers émigrés, plutôt arriérés.
2. Légiférer, éduquer (il « les plia au service d’une nouvelle religion [...] ¹⁴⁸ »).
3. Transmettre la religion d’Aton, une religion monothéiste et imposer la pratique égyptienne de la circoncision¹⁴⁹, que Freud définit comme « le substitut symbolique que le père primitif avait jadis infligé à ses fils [...] ¹⁵⁰ ».

¹⁴⁷ FREUD Sigmund. L’homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 128. (Collection folio essais). « [...] il est impossible de nier l’influence de grands hommes isolés sur l’histoire universelle [...] ».

¹⁴⁸ FREUD Sigmund, idem, p. 81.

4. Quitter l'Égypte et guider "son peuple" d'une main de fer, d'une main tyrannique.
5. Accepter sa future mort violente, son sacrifice pour que naisse une communauté.

Une histoire fabriquée, œuvre d'une pratique courante de tout ordre symbolique à la recherche d'une légitimité, d'une consolidation dans l'imaginaire collectif : les scribes changèrent l'histoire, la réécrivirent pour installer et glorifier un nouveau dieu, et effacèrent des anciennes traces en :

- Gardant l'exode d'Égypte, l'homme Moïse et la circoncision
- Confondant Moïse avec le prêtre de Yahvé ...
- déclarant que Dieu avait choisi son peuple, avait élu son peuple
- Regrettant puis en oubliant le meurtre de Moïse
- Passant d'un dieu Yahvé, assoiffé de sang, violent à une représentation d'un dieu « plus hautement spiritualisée, l'idée d'une divinité unique embrassant le monde entier, ayant de l'amour pour toute créature autant que puissante qui, ennemie de tout cérémonial et de toute magie, fixait aux hommes comme but suprême une vie de vérité et de justice¹⁵¹ ».

A la suite de quoi, la fusion des tribus en un peuple résultera de l'adoption d'une religion commune, signe d'un passage du règne du multiple au règne de l'Universel qui exigera la lente suppression de soi.

L'action de l'amour facilite le passage au règne du Un

L'ambivalence des sentiments et l'amour du Père, non plus terrestre mais au ciel, l'amour porté au Père, fonde non seulement la famille à partir du meurtre du père de la horde mais aussi comme Paul l'enseigne, l'amour est le principe régulateur de la vie sociale.

Un amour né du remord d'avoir commis ensemble l'acte injustifiable, un amour source d'un sentiment de culpabilité et qui participe au même titre que la participation au repas totémique à l'établissement d'une communauté faite d'interdépendance, de réciprocité où les membres sont des frères, des égaux, des semblables grâce à leur identification commune à la même autorité inattaquable.

¹⁴⁹ La circoncision ennoblit, est un signe de l'appartenance au « peuple saint ». Au contraire, pour Paul, seule la circoncision du cœur compte.

¹⁵⁰ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 233. (Collection folio essais).

¹⁵¹ FREUD Sigmund, idem, p. 124. Confirmant la transformation de la formule de Luther par Nietzsche : « Dieu peut encore moins subsister » en « Dieu peut encore moins subsister sans des hommes sans sagesse ».

Dans ce processus, se coproduit le passage au chef aimant, aimé et la venue d'une seconde organisation sociale reposant sur une sorte de contrat social "assis" sur le développement d'une ascèse morale déterminé par un sentiment de culpabilité et sur la capacité de la force de la libido émanant d'un individu qui la sollicite ou la refuse, pour séduire et dominer, pour lier des individus en une communauté¹⁵². Cette seconde organisation sociale diffère de la première organisation sociale, le clan des frères, par la présence d'un chef, comme élément structurant de l'organisation et comme élément liant du fait de l'existence d'un lien libidinal entre le chef et les membres de l'organisation, et entre les membres de l'organisation.

La répétition du meurtre originaire avec le meurtre de Moïse participe à la fondation de la religion monothéiste, régulatrice de l'économie libidinale des individus, où l'amour du Seigneur pour le peuple qu'il châtie donnera à chacun comme consolation sa culpabilité.

L'incarnation du pouvoir et de la loi. Une nécessité.

La technique d'emblématisation consiste à mettre un sujet en position d'image de l'Objet absolu, d'emblème vivant de la Référence et donc d'Emblème absolu, et produit une emblématisation du sujet plaçant le Sujet à la place de la Vérité et du Politique.

Grâce à la mise en scène du message divin où se construit une place mythique où le discours fondateur s'énonça comme vérité absolue et en reliant, un rapport, une représentation entre le mot et la chose, le logos constitutif mit en scène le pouvoir et le légitima.

Dès lors, le logos constitutif de la communauté prend sa naissance dans la loi, le texte qu'énonce le représentant de dieu (le pape, vicaire de dieu sur terre) et la paternité des lois descend donc du Père ("aux cieux") par l'intermédiaire du sujet qui l'incarne.

Le lien généalogique féconde ainsi la communauté des hommes et la religion commencera à « cultiver » de manière correcte la relation avec les dieux ; produira l'extériorité du fondement de toute communauté organisée autour du divin et mettra en scène l'espace tiers « c'est-à-dire le vide constitutif du lien de parole et assurera sa pérennisation par la répétition rituelle¹⁵³ ».

Ce processus s'explicitera à partir de l'exemple de Frédéric II développé par Kantorowicz.

¹⁵² ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 143. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient). Enriquez reprend aussi la proposition de Laplanche et Pontalis de considérer la séduction comme « une donnée structurale » inhérente à toutes relations humaines : « séduction et désir d'être séduit sont donnés ensemble, tentative de domination et désir de soumission sont les deux faces de la réalité interhumaine ».

¹⁵³ LEGENDRE Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Paris : éditions Fayard, 1999, p. 99.

L'empereur Frédéric II en rassemblant les tendances de son époque pour faire de l'État une divinité, organisateur du culte triomphant et solennel de la Justice, fut la source d'un progrès considérable pour l'humanité : la Justice avait une autre source d'émanation que Dieu la Loi et Dieu apparaissait ainsi hors l'Église, à côté de l'Église.

De la sorte, « la divinité n'était plus seulement dans la Civitas Dei, dans l'Église, par le pouvoir sacramental des prêtres, elle était également présente dans l'État terrestre, évoquée et condensée en loi par l'empereur, incarnée en lui comme par ses prêtres¹⁵⁴ ».

Ainsi, la Justice, le dieu Justice – la puissance légale, sort de sa représentation de loi écrite, rigide, immuable pour devenir le porteur d'une « force omnipotente et vivante », résultant non pas de la présence physique de l'empereur, mais du souffle, du « motus », d'une intuition divine que l'empereur transmet sous forme d'ordres et d'instructions, et que des fonctionnaires appliqueront. C'est de l'intérieur du corps de l'empereur que prend source l'inspiration, le motus et non plus de Dieu. Une force indépendante et découlant de dieu pénétrera ainsi « l'existence d'une civitas terrena ».

Une double personnalité, considérée comme une force vivante, image de dieu mais aussi force indépendante de dieu apporte une rupture et elle est celle de la présence d'institutions avec un ordre social reposant sur une idée abstraite qui ne reçoit plus seulement ses forces spirituelles de l'Église. L'État séculier, l'État terrestre, « était désormais porteur d'un sens en tant qu'ordre intrinsèquement sacré parce que spirituel, et qu'il s'agissait d'un ordre non moins divin que la Civitas Dei, l'Église¹⁵⁵ ».

La conséquence de la fondation de l'État terrestre sur son propre principe, fait que le divin ne se cantonne plus au royaume ecclésiastique mais touche le profane sous la forme de la justice ce qui sort l'État de sa condition de pêcheur, dans la mesure où dieu l'a pénétré. Si le salut reste lié à la vie future de l'âme dans un autre monde, l'accomplissement de la volonté de Dieu sur terre est du domaine de l'État. Ainsi, l'État a une fin en soi, un pouvoir divin, une capacité à distribuer un salut comme l'Église (Weber).

Comme la Justice est devenue un remède contre la haine des uns contre les autres et le souverain en a la charge, l'absence ou la privation de l'empereur (le Sôter, le Sauveur, le Rédempteur du monde), serait synonyme de chaos, de la fin de l'humanité car il est

¹⁵⁴ KANTOROWICZ Ernst. L'empereur Frédéric II. Paris : éditions Gallimard, 1987, p. 220. (Collection Bibliothèque des Histoires).

¹⁵⁵ KANTOROWICZ Ernst, idem, p. 223.

l'accomplisseur de la Loi, le rédempteur : « la vraie justice ne réside que dans l'État dont le fondateur et conducteur est Jésus-Christ¹⁵⁶ ».

B Les transferts de la psychologie individuelle à la psychologie des masses

Dans la vie de l'espèce humaine, des processus sont analogues aux processus ayant lieu dans la vie des individus : « Traumatisme précoce – défense – latence – éruption de la maladie névrotique – retour partiel du refoulé¹⁵⁷ ».

La conclusion freudienne, « deux fondations de la religion, la première refoulée par l'autre, qui cependant resurgit victorieusement derrière elle plus tard [...] »¹⁵⁸, résulte de la démonstration que les processus dans la vie des sociétés sont analogues à ceux de la vie des individus et que leurs conséquences, des symptômes, ressemblent à des phénomènes religieux et de la prise en compte des éléments suivants:

- Le meurtre de Moïse et la disparition mystérieuse d'Akhenaton, deux despotes éclairés, ont une cause commune l'incapacité de deux peuples à supporter le poids d'une religion hautement spiritualisée. Ces événements ont un point commun dans le sens où ils seraient une répétition du meurtre du père de la horde.
- L'instance du refoulement est une figure paternelle qui correspond davantage à l'idée que s'en font les peuples que la réalité de la figure du tyran : Moïse éduque et légifère.
- Tout événement touchant la fonction symbolique paternelle, et surtout le meurtre réel ou projeté du père dans le cadre d'un projet collectif, en ayant un impact psychique considérable sur chaque individu, sera source de traumatisme individuel et collectif nécessairement soumis au refoulement qui ensuite reviendra sous forme de symptômes. Ainsi un événement tu, caché, constituera-t-il un traumatisme transmissible entre les générations¹⁵⁹.
- Le meurtre de Moïse, après un temps d'oubli et d'apaisement des passions, et l'adoption d'une religion commune "joindront" les tribus.

¹⁵⁶ KANTOROWICZ Ernst. L'empereur Frédéric II. Paris : éditions Gallimard, 1987, p. 225. (Collection Bibliothèque des Histoires).

¹⁵⁷ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 169. (Collection folio essais).

¹⁵⁸ FREUD Sigmund, idem, p. 127.

¹⁵⁹ ANCELIN SCHÜTZENBERGER Anne. Aïe mes aïeux. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1998, p. 258. (Collection la méridienne). Voir la transmission de génération en génération, de synchronies ou de coïncidences de dates. Voir, Nina CANAULT, Comment paye-t-on les fautes de ses ancêtres, l'inconscient transgénérationnel.

Freud expliquera l'adoption lente d'un dieu unique en pratiquant l'analogie entre le processus concernant le sort de la religion mosaïque et le développement psychique de l'individu sans doute dans la perspective de jeter un pont entre la psychologie individuelle et la psychologie de masse et de « traiter les peuples comme l'individu névrosé ».

Pour y parvenir comme d'habitude, Freud, avance¹⁶⁰ :

- *L'explicitation du « retour du refoulé dans le ça »* après avoir distingué processus psychique conscient et processus psychique inconscient, et avoir introduit un appareil composé de plusieurs instances¹⁶¹ (le *moi* et le *ça*) à partir du développement du moi à partir du *ça*. Une partie des contenus du *ça* non traduite reste dans le *ça* comme inconscient, et une autre partie des contenus du *ça* est accueillie par le moi. Une partie des contenus accueillis par le moi, certaines impressions ou processus psychiques à l'œuvre dans le moi, exclus par un processus de défense en perdant le caractère de préconscient sont « rabaissés à l'état de composants du *ça* » lors du déroulement ultérieur de la formation du moi. Voilà en quoi, il y a « retour du refoulé dans le *ça* ».
- *L'action conjointe des contenus* vécus par l'individu, des impressions laissées par un traumatisme précoce, et « des contenus innés, des éléments de provenance phylogénétique, un héritage archaïque¹⁶² », sorte de facteur constitutionnel, agissent dans la vie psychique de l'individu.
- *La réactivation de processus psychiques après une période de latence comme constitution du retour du refoulé*. Le travail analytique valide l'existence d'un héritage archaïque¹⁶³, composé de contenus vécus par les individus, d'éléments innés et d'éléments de provenance phylogénétique, et agissant après une période de latence, dans la vie psychique de l'individu. Ainsi, selon Enriquez : « parce que l'histoire de l'espèce humaine est analogue à celle de l'individu et qu'elle connaît, elle aussi, une période de latence pendant laquelle des processus à « contenu agressivo-sexuels » sont

¹⁶⁰ Freud indique qu'il ne dispose que d'un seul exemple, Moïse, et de connaissances insuffisantes pour compléter l'investigation. Nous retrouvons aussi l'alternance de questions, de doute, de prudence ...

¹⁶¹ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 190-191. (Collection folio essais). « Un appareil composé de plusieurs instances, districts, provinces – une région que nous nommons le *moi* proprement dit d'une autre que nous appelons le *ça*. Le *ça* est plus ancien, le moi s'est développé à partir de lui comme une écorce, sous l'influence du monde extérieur. Nos pulsions originaires sont à l'œuvre dans le *ça*, tous les processus situés dans le *ça* se déroulent inconsciemment [...]. Le refoulé doit être porté en au compte du *ça* et il est également soumis aux mécanismes de ce dernier ... ».

¹⁶² FREUD Sigmund, idem, p. 193.

¹⁶³ FREUD Sigmund, ibid., p. 195. Se montre « l'existence de contenus, des traces mnésiques relatives au vécu de générations antérieures »

écartés et oubliés bien qu'ayant laissé des traces permanentes. Après cette période, ces processus « redeviennent actifs ». C'est le retour du refoulé ¹⁶⁴».

- *La différence entre une élite*, capable de conserver l'histoire, de la raconter, voire de l'arranger, et « *les masses* » égyptiennes, ignorantes, pas à même d'être informées car la tradition n'est pas de propriété publique pour "pointer" « quelque chose qui s'apparente en quelque manière au savoir du petit nombre », dont la propriété est de venir à la rencontre du savoir des élites quand celui-ci est exprimé¹⁶⁵ ».

Le problème pour Freud, maintenant, est de justifier la présence d'un « héritage archaïque », de provenance phylogénétique, offrant la particularité pour les individus d'être en même temps semblable et différents dans leur évolution et dans leur réaction à « certaines excitations, impressions et stimulations ». Et avant d'utiliser l'apport de la psychanalyse pour justifier la présence d'un « héritage archaïque », Freud notera que cette particularité s'observe pendant les premiers temps de l'élevage de l'espèce humaine parlante.

Quel est l'apport de « l'investigation analytique » ?

Ce qui est en jeu dans la proposition freudienne d'une conservation par les masses sous forme de traces mnésiques inconscientes des impressions du passé, c'est l'opposition de cette proposition de la psychanalyse avec les propositions de la biologie, qui elle ne reconnaît pas l'hérédité des caractères acquis, qui réfute donc la conservation par les masses des impressions du passé sous des formes de trace mnésiques inconscientes. Or malgré cette opposition, Freud conservera cette hypothèse pour les raisons suivantes :

- *L'existence d'une « universalité du symbolisme du langage »* légitimerait la détermination de la fonction symbolique soit par l'existence d'un inconscient collectif structural (thèse de Lévi-Strauss) soit par l'existence d'un « savoir originaire » composé « d'associations de pensées entre des idées formées au cours du développement historique du langage », que l'homme a oublié. Cette symbolique, transcendant les différences de langage et identique chez tous les peuples, du fait de la répétition au cours du développement individuel de la langue des relations de pensée entre des représentations créerait un processus de création « d'hérédité d'une disposition de pensée ».

¹⁶⁴ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 145-146. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

¹⁶⁵ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 188. (Collection folio essais).

- « L'existence de réactions disproportionnées par rapport au traumatisme précoce » observables au moment de l'Œdipe chez l'enfant qui se justifieraient par « les traces mnésiques inscrites dans notre héritage archaïque ». « L'héritage archaïque » englobe aussi « des contenus, des traces mnésiques relatives au vécu des générations antérieures¹⁶⁶ ». Cette manifestation incompréhensible suppose qu'il y est eu une expérience initiale oubliée par la suite et une contrainte qui domine la pensée logique. Si les traces mnésiques se rattachent à quelque chose de tangible, si la conservation de telles traces est possible dans l'héritage archaïque, alors la psychologie des masses et la psychologie de l'individu ne sont plus séparées et de fait, nous dit Freud « nous pouvons traiter les peuples comme l'individu névrosé¹⁶⁷ ».
- Pour avancer sur le chemin de l'analyse et de la psychologie des masses¹⁶⁸ même si les preuves des traces mnésiques dans l'héritage archaïque sont faibles et sont seulement issues du travail analytique. En définitive, l'audace de Freud repose sur la nécessité de théoriser la psychanalyse et de construire son appareillage, et de réduire la distance entre l' « animal homme » et l'animal.

Et à l'issue de ces mises au point, Freud affirme : si « l'héritage archaïque correspond aux instincts des animaux » [...] les humains ont toujours su de cette manière particulière qu'ils ont possédé un jour un père primitif et qu'ils l'ont mis à mort ¹⁶⁹».

Ce savoir, qualifié par Enriquez, d'insupportable à la conscience, a dû être refoulé avant de revenir actif et de produire des effets puissants qui plieront les masses sous le joug religieux. Si ce savoir a été refoulé, il a dû pénétrer dans « l'héritage archaïque ». Alors dans quelles conditions, un tel souvenir pénètre-t-il dans l'héritage archaïque ?

Les circonstances dans lesquelles, un « souvenir sort de son état inconscient dans le ça pour pénétrer dans la conscience, même s'il est modifié et déformé¹⁷⁰ » sont déterminées par la réunion de deux conditions : l'importance de l'évènement ou sa répétition ou les deux, et la réactivation du souvenir par un évènement important vécu.

Avec la série des meurtres, celui du père de la horde - père originaire - et celui de Moïse, nous sommes en présence d'un acte gravissime et d'une répétition. Si dans le cas du meurtre

¹⁶⁶ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 195. (Collection folio essais).

¹⁶⁷ FREUD Sigmund, idem, page 196.

¹⁶⁸ L'analogie entre la psychopathologie et les phénomènes religieux n'existe pas car ceux-ci relèvent de la psychologie des masses alors que la psychopathologie relève de la psychologie individuelle.

¹⁶⁹ FREUD Sigmund, ibid., p. 197.

¹⁷⁰ FREUD Sigmund, ibid., p. 197.

du père¹⁷¹, les deux conditions sont réunies, dans quelles conditions le souvenir devient-il actif? Une série d'influences entraînerait le réveil de la trace mnésique à la suite d'un évènement récent, d'une répétition (le meurtre du Christ répète celui de Moïse).

Pour Enriquez, deux points litigieux existent :

- Concernant la conservation des traces : si l'idée de latence est acceptable, il faut savoir comment sur le plan théorique, l'hypothèse de Freud est recevable.
- Concernant l'hypothèse de l'hérédité archaïque, cette hypothèse apparaît moins défendable et amène à passer à l'idée suivante :
 - o « l'humanité donne des réponses semblables à des phobies, des angoisses, des désirs similaires »
 - o la fonction paternelle, du fait de son existence, engendre sa contestation
 - o le meurtre devient donc une nécessité ou est un fantasme organisateur de la personnalité et de la culture.

Malgré que « l'argumentation de Freud n'a convaincu personne¹⁷² », les attraits des hypothèses de Freud amènent Enriquez à leur reconnaître des attraits.

L'existence de cycles, concernant la mode, les modes de comportement, les valeurs d'une société, ...suggèrent l'idée d'une période de latence et d'une réactivation d'un certain nombre de processus, de la possibilité de nouveaux comportements ou de nouveaux modes de pensée.

Ce constat, maintes fois répétés pour les observateurs de la scène sociale, conduit Enriquez à proposer une hypothèse, pour nous très importante:

« Tout changement social dans son œuvre de création d'une certaine réalité sociale entraîne un *refoulement* de certains actes, d'une certaine façon de penser, considérés comme incongrus ou dangereux. Le refoulement est levé lorsque des conditions historiques précises [...] creusent un vide dans le corps social, vide qui ne peut pas être comblé que par la résurgence de ce qui a été enfoui (refoulé, écrasé) et qui revêt à ce moment-là l'aspect d'un *référentiel absolu* et paradoxalement d'un garant de la nouveauté ».

La proposition d'Enriquez éclaira notre chemin tardivement et notre volonté d'interroger l'approche freudienne par l'approche de la fondation du lien social issue du matricide trouva dans l'après coup un éclairage inattendu :

¹⁷¹ Remarque : la confirmation du crime se trouverait dans le retour du refoulé constaté dans la nouvelle religion, avec l'aveu du meurtre du père que le rachat par le sacrifice du fils autorise.

¹⁷² ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 147. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

- D'un évènement, le meurtre de la mère, litote du meurtre du père qui lèvera le refoulement premier, consécutif au meurtre du père primitif (originaire)
- D'un passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau, ce qui suppose, dès la fin du cycle de la violence, la fin de la loi archaïque, un vide, un vide qu'un appareillage symbolique, le radeau cher à Legendre, comblera avec la ré-installation de la loi du père et l'installation d'un nouveau référentiel garant de l'ordre social de la cité.
- D'un espace et d'un processus transitionnel déterminant la possibilité de trouver et de ré-crée quelque chose pour une communauté, de choisir une métaphore "porteuse" de progrès et de significations.

Le recours au concept de latence et du retour du refoulé par la psychosociologie sociale se justifierait et par contre, l'hypothèse d'un « héritage archaïque » est moins défendable selon les raisons avancées par Enriquez :

- Les besoins, désirs et les fantasmes des êtres humains sont limités,
- L'activité symbolique a pour racine « *le corps et la nature* »,
- Les histoires liées à l'angoisse de la vie sont en nombre limité.

Conséquences, pour Enriquez, l'humanité donne des réponses équivalentes à des problématiques semblables (phobies, angoisses, désirs similaires) et du fait, de la contestation de la fonction paternelle (sans doute liée au tabou de l'inceste et à l'universalité de ce tabou), « la fonction paternelle engendre sa contestation, et que le meurtre du père ne se présente pas obligatoirement comme la répétition d'un évènement antérieur mais comme relevant de l'ordre de la nécessité (le père doit être tué, *notamment si la succession passe obligatoirement par le meurtre*) ou comme un phantasme *organisateur* de la personnalité et de la culture ¹⁷³».

Comme Freud se tient à la réalité historique de l'évènement fondateur, et à la suite du même parcours, Enriquez met en évidence

« une double idée lourde de conséquences : un phantasme s'étaye sur une interprétation d'un évènement réel, tout phantasme tend à s'inscrire dans le réel, à l'organiser et à le produire. Ce qui signifie que tout mythe est le récit interprété soit d'un évènement réel, soit d'un évènement qui doit se produire un jour. Si une telle assertion est exacte, il n'est plus nécessaire d'avoir recours, comme Freud, à la théorie de la conservation des traces mnésiques. Tout évènement important est un évènement à la fois et *transgressif et fondateur*¹⁷⁴ » :

¹⁷³ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 148. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient). Dans les sociétés anciennes, la succession est bien souvent une succession qui "nécessite" le meurtre du père par le fils.

¹⁷⁴ ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 148.

- En ruinant une ancienne loi (interdit de tuer le père ou la loi du talion) et « fonde une nouvelle loi » (cadre du clan des frères ou de la cité grecque pour les athéniens)
- En organisant les phantasmes et les conduites, il devient « l'instituteur des conduites collectives ».
- Par sa présence dans les symboles, les rêves, les rituels
- En irriguant tout aussi bien les comportements du quotidien que l'espace de parole, que le discours mythique (cf. Le travail de Colette Loraux).

L'évènement laisse des traces et en ce sens, dans les discours et les actes, il est créateur d'un nouvel espace imaginaire qui n'a pas besoin d'une inscription biologique ou d'une théorie de la conservation des traces. Eduquer le nouveau ne passe pas seulement par la transmission de savoirs par les parents et l'école ... mais aussi par « la transmission inconsciente des désirs, des phantasmes, des angoisses et des interdits » de tous ceux de notre ligne généalogique.

Comme chacun peut innover, créer un évènement, l'imaginaire collectif, matrice ayant la charge de recueillir les idées éternelles, espace vide qui sera capable de faire advenir les idées éternelles comme semblants dans le monde imaginaire des hommes (Rey-Flaud, 1998) par sa transformation provoquera la naissance de nouvelles images, sources, de nouveaux discours, de nouvelles métaphores nécessaires à une autre mobilisation de l'énergie des individus d'une communauté et à de nouvelles aventures (une nouvelle frontière, une sortie d'Egypte).

Si l'hypothèse d'un être humain radicalement le même partout, « l'existence de phantasmes communs, des traumatismes similaires se développant au travers des siècles, et sur toute la surface du globe, n'offre rien d'étonnant », alors Freud a raison de tenir à la réalité de l'évènement. Pourquoi ?

Suivons Enriquez pas à pas :

- L'enfant a interprété un comportement parental comme comportement de séduction.
- Dans la période du désaide, dans les premiers temps de l'enfance, l'enfant en plaçant ses parents en position de dieux, de dieux craints, assimilera le comportement parental perçu comme séducteur comme un désir de mort à son égard.
- Quelle que soit l'hypothèse, la présence d'une séduction parentale ou d'un comportement brutal, « il ne s'agira plus là d'une peur ou d'une envie, mais d'une

inscription, à tout jamais indélébile, sur le corps et dans la psyché, des conséquences d'un comportement réel. Ainsi l'Œdipe est constitutif de l'espèce humaine¹⁷⁵ ».

Reste l'hypothèse d'un inconscient collectif, « un inconscient collectif, propriété des êtres humains¹⁷⁶ », avec la difficulté d'incorporer la représentation de l'inconscient dans la psychologie des masses, qui serait justifiée par le réveil possible à chaque génération d'un patrimoine héréditaire constitué par les précipités psychiques des temps primitifs et la possibilité d'une transmission du patrimoine réactivable entre les générations.

La conséquence de l'orientation de cette religion du père dans son incapacité à offrir un « cadre d'expression directe de la haine meurtrière du père¹⁷⁷ » explique en partie le passage à la religion du fils car le sentiment de culpabilité, alimenté par l'hostilité, la haine ou les agressions envers le père et nécessaires pour tisser le lien social disparaissent du fait du sacrifice du fils, du rédempteur.

Ce passage est aussi le produit du remplacement du sentiment de culpabilité dans « la religion du père » par la dette alimentée par la culpabilité et le péché originel dans « la religion du fils ».

Dans ce nouveau contexte, le retour provenant de la tragédie du père primitif n'est plus compatible avec la religion de Moïse et aux yeux de l'observateur, les peuples méditerranéens donnent l'impression de malaise, de dépression à éprouver un sentiment de culpabilité dont la cause dans le discours de Paul est le meurtre du Père : « nous sommes si malheureux parce que nous avons tué Dieu le Père¹⁷⁸ ».

Et comme Paul aime à le rappeler ce crime est racheté par le sacrifice du Christ, qui lui-même rachète tous les autres et affranchis les peuples de la faute¹⁷⁹.

Si la Loi et les 613 commandements de la Tôra font sortir l'homme d'une vie sans loi et s'ils font naître la conscience de l'homme, s'ils sont faits pour que l'homme vive, ils le font

¹⁷⁵ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 150. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

¹⁷⁶ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 237. (Collection folio essais). « Le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas, propriété des êtres humains ».

¹⁷⁷ FREUD Sigmund, idem, p. 240. Le sentiment de culpabilité né de cette hostilité et la mauvaise conscience d'avoir péché, de pécher constamment contre Dieu seront exploités par les prophètes et deviendront partie intégrante du système religieux.

¹⁷⁸ FREUD Sigmund, idem, p. 241.

¹⁷⁹ Paul : « Si la mort d'un seul a entraîné la condamnation de tous les hommes, l'œuvre justificatrice d'un seul donnera à tous les hommes une justice qui les rendra vivants ».

mourir : la loi fait connaître le péché car l'individu du fait de la loi connaît le désir (l'interdit suscitant la libido).

En libérant l'homme du conflit entre l'esprit et la chair, Jésus "sort" l'homme de la schizophrénie dans le sens où la chair, la matière n'est plus « vendue » au péché, « aliénée » et la loi de l'esprit de vie libère de la loi du péché et de la mort.

Il libère l'homme d'un dualisme moral qui faisait sa souffrance.

Dans la proposition de Paul, Freud voit la vérité historique, « et l'assurance que la victime avait été le fils de Dieu constituait le chaînon intermédiaire entre l'illusion et la vérité historique ».

Le rachat libérateur remplacera le sentiment "euphorique" de l'aliénation et impliquera que le crime indicible soit masqué, remplacé par l'hypothèse d'un péché originel sur fond vague.

Parvenu au terme de la présentation de la perspective freudienne du lien social, nous allons confronter la perspective freudienne avec les acquis des sciences humaines.

**PARTIE II LA MISE EN PERSPECTIVE
DE L'APPROCHE FREUDIENNE DU
LIEN SOCIAL**

Chapitre I La confrontation de la sociologie freudienne aux apports de l'anthropologie et de l'ethnologie

Une question nous guidera : la description freudienne de la naissance du lien social à travers la vie de la horde est-elle corroborée par les anthropologues, ethnologues, par les travaux récents des primatologues ?

Avant de répondre, nous reviendrons sur les termes freudiens.

Dans « Malaise dans la culture », le premier stade d'association des êtres humains du processus spécifique, qui se déroule à l'échelle de l'humanité, est la création de la famille.

Des concepts, comme « homme originaire », « l'homme primitif » dans Totem et tabou, « famille primitive », mâle, femelle exprime la difficulté à qualifier le premier moment de la vie en commun. Moment expliqué par la découverte de l'« homme originaire », conscient que l'amélioration de sa vie dépend de lui, et par l'habitude qu'aurait pris cet « homme originaire », ressemblant à un singe, à former des familles¹⁸⁰.

Si « les prescriptions tabou » sont la source des premières restrictions morales et de la première création théorique des hommes, les dieux, si la différenciation des êtres est d'essence sexuelle (mâle ou femelle), par contre, rien ne vient indiquer l'inscription de l'individu dans une généalogie.

Page 43 du même ouvrage, Freud rappelle que dans Totem et tabou, il avait « tenté d'indiquer la voie qui conduisait de cette famille au stade suivant de la vie en commun sous la forme d'alliances de frères¹⁸¹ ». L'expérience guidant l'homme dans sa volonté d'association avec des autres, l'expérience d'une union, « fait de l'association des frères chassés, la condition du « ont tué et mangé le père » pour que collectivement l'entreprise connaisse le succès.

Ces deux moments fondateurs sont le pas décisif résultant de l'influence d'Anankè et d'Eros que Freud considère comme les parents de la culture humaine. C'est à ce moment que Freud fait de l'amour, l'élément qui fonde la famille et parle de famille, de l'homme originaire.

¹⁸⁰ FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1998, p. 41. (Collection Quadrige).

¹⁸¹ FREUD Sigmund, idem, p. 43.

! Que penser de l'analogie freudienne entre l'homme originaire et le singe ?

Si nous faisons des primates des cousins plus ou moins éloignés, nous pouvons nous demander si la violence est la caractéristique du comportement des primates vivant en bande.

L'observation des situations de paix et de guerre chez les primates montre que les périodes de trouble entre des communautés voisines de mammifères évolués sont rares. Ces communautés recherchent la stabilité psychologique et la stabilité sociale grâce aux stratégies d'évitement, à la ritualisation des combats, à l'appropriation du territoire par le premier occupant, à l'estimation des forces en présence quand le conflit est inévitable ... Ces stratégies pour éviter les bains de sang de guerres « fratricides » rendent rares les conflits graves grâce à la stratégie de réconciliation et à la créativité pour développer des mécanismes de réconciliation.

La technique du grooming, du go-between voit des chimpanzés [qualifiés de go-between] définir un scénario où dans un premier temps, ils font semblant de découvrir quelque chose dans l'herbe pour amener le public à se déplacer pour voir l'objet sensé ; et comme l'objet est absent, amener les membres du public à quitter ce lieu puisqu'il n'y a rien à voir.

Puis dans un second temps, les deux rivaux vont venir participer à la recherche de l'objet et se rapprocher, se frôler, puis les amener à pratiquer le « grooming ». En bref, un mensonge collectif a permis de rétablir la cohésion et évite qu'un désaccord profond ne s'installe entre deux dominants.

Les chimpanzés rhésus rétablissent le contact pour éviter un incident grave en feignant de chasser une mouche sur le dos de son rival, rival qui fera semblant de sentir la mouche sur lui.

De même à comparer, l'époque de la succession par meurtre¹⁸², où une certaine solidarité existe entre la force physique et l'exercice de la royauté, où l'hostilité du fils à l'égard du père en matière de succession existe, aux pratiques suivantes :

- Avant de prendre la tête du groupe ou d'en créer un, les jeunes mâles (une dizaine) vivront sans femelles dans une zone neutre n'appartenant à aucune communauté. Cette communauté a une durée de vie faible du fait de la fragilité du groupe face aux prédateurs et de la nécessité d'être dans un vrai groupe.

¹⁸² DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon : Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Éditions des Belles Lettres, 1959, 116 p.

- Ensuite le jeune babouin rejoindra un vrai groupe et cherchera à faire sa place, à séduire progressivement quelques femelles, à devenir le « primate de confiance » avant de prendre la place du chef à la première de ses défaillances.
- L'intégration du nouveau passera par des rituels initiatiques (« bizutage » par exemple). Toute manifestation de colère pendant cette intégration provoquera le rejet du prétendant hors du groupe. Ainsi, la stratégie de l'amitié, de la socialité et de la coopération est plus payante que l'agression ou l'intimidation pour s'intégrer dans un nouveau groupe. Le choix d'un parrain par le nouveau facilitera son intégration.
- Le chef déchu peut se laisser mourir ou accepter d'être un subordonné inférieur.

Nous retiendrons que la violence, le despotisme ne règne pas et qu'un crime n'est pas nécessaire pour que la coopération, la stabilité de la communauté puisse exister. Le droit à exister dans ces communautés de singes supérieurs ne dépend pas de l'organisation d'une organisation pyramidale où la haine, où l'amour jouerait le rôle simpliste que le mythe du meurtre du despote semble accrédité. Cette observation rapportée ne cherche pas à rendre vraisemblable un élément théorique dégagé de la clinique.

II La conception freudienne de l'humanité primitive comme une horde soumise à un tyran violent peut-elle s'accorder avec les données de la primatologie ?

Pour répondre, nous reprendrons les éléments suivants :

- Une horde n'est ni une famille étendue ni une société.
- L'humanité primitive devait vivre davantage dans une structure comme celle de la bande de chimpanzés, animal le plus proche de nous. Proche par exemple, dans sa capacité à associer toutes les créativité des membres de la bande pour produire une réelle synergie de l'entreprise collective. Le chef de la bande est aussi un éducateur.
- La structure de l'humanité primitive ne s'apparente pas à la horde de gorilles dans laquelle le gorille dominant ou « dos argenté » exerce son autorité absolue sur le groupe et sur les femelles un pouvoir sexuel exclusif. Et d'autre part, elle ne repose pas sur la seule créativité du gorille dominant.
- La bande ne constitue pas une famille,
 - o même si les femelles sont entourées de petits d'âges différents, occupent des emplois fixes avec des activités qui les laissent dans leur territoire de proximité pour élever les petits.

- Car les femelles s'attachent pour un temps à un mâle. Dans les sociétés matriarcales (exemple pour les *Papio anubis*), les femelles choisissent le mâle dominant pour qu'il assume la direction, la protection du groupe et le renvoi en cas d'incompétence. Dans les sociétés de singes « patrilinéaires », les femelles conditionnent l'organisation du groupe, en choisissant de regrouper en grand ou petit groupe, voire de vivre en solitaire ; les mâles suivent et acceptent les décisions. Chez les chimpanzés, elles interviennent dans les conflits, facilitent la réconciliation et démissionnent le mâle dominant quand il n'est pas à la hauteur.
- Cette bande ne constitue pas une famille dans le sens où la famille se définit comme un ensemble composé du père, de la mère et de leurs enfants.
- La coopération et l'interdépendance entre les hommes et les groupes sont induites, pour Freud, par l'existence du contrat entre les membres du groupe des frères réglant la problématique de la sexualité par le choix de l'exogamie et l'acceptation des échanges entre les groupes. Alors que pour Godelier et Lévi-Strauss, c'est l'exploitation des ressources naturelles différentes avec une organisation différente et des outils différents qui est la cause du début des échanges et de la coopération sociale entre les sexes et entre les humains, entre les différents groupes.
- Si pour Freud, la violence et la loi du plus fort déterminent les relations entre les membres d'un groupe, pour les primatologues unanimes, le comportement des primates, mammifères évolués, est déterminé par la recherche de la stabilité psychologique mais aussi par la stabilité sociale. Le rang social de l'individu n'est pas déterminé par la force et la violence mais par son hérédité (on hérite du rang social de la mère), par sa personnalité et son comportement, car à l'âge adulte, chacun « doit se battre et user de son habileté sociale ». Chacun doit faire ses preuves.
- La horde freudienne, un mode particulier d'organisation sociale ? Pour les primatologues, la diversité des organisations chez les primates (pyramide chez les macaques rhésus, harem chez les gorilles, communauté chez les chimpanzés) témoigne d'une adaptation de l'espèce de singes à un environnement particulier.
- Pour survivre. Les chimpanzés vivant dans la savane, dans un milieu découvert, sont l'objet de menaces de la part d'autres communautés ou groupes pour l'exploitation des ressources du territoire, de prédateurs et ont dû constituer des communautés comportant un grand nombre d'individus (50 à 700 individus) pour survivre.

- Pour se nourrir. Quand la nourriture est abondante et concentrée dans un même endroit, les espèces animales vont se rassembler en grands groupes. Et vice-versa. Les chimpanzés suivant un régime alimentaire varié (baies, insectes ... petits singes) sont confrontés à un dilemme : se grouper pour survivre par rapport aux menaces des prédateurs et autres compétiteurs du territoire ou être mobile, constituer des petits groupes pour manger en évitant la compétition alimentaire. Le dilemme sera résolu par la constitution d'un groupe important dirigé par un « super chef » (lutter contre la menace extérieure) et par la décomposition du groupe en bandes (quête de la nourriture). Ainsi, « chaque unité sociale, [...], peut se voir comme une variation sur le thème de l'équilibre entre le risque de prédation et le régime alimentaire¹⁸³ ». L'explication, donnée par Lévi-Strauss¹⁸⁴, de l'expulsion de jeunes mâles ou de jeunes femelles par la compétition pour la nourriture est irréaliste dans la mesure où la séparation entre les générations se fait au moment de la puberté. C'est l'accès au sexe et non à la nourriture, qui explique le départ des jeunes mâles : chez l'homme, nous avons une similitude avec l'organisation sociale de la sexualité.
- L'influence des femelles est déterminante¹⁸⁵ dans l'organisation sociale des singes. Comme la satisfaction de leur besoin de sécurité est prioritaire, les femelles choisiront la structure la plus à même de produire cette sécurité tant par rapport aux prédateurs que par rapport à l'approvisionnement alimentaire.
- Si la lutte contre la menace externe détermine l'importance du groupe, l'importance du groupe a un revers : les luttes internes peuvent intensifier la compétition pour l'accès aux femelles et à la nourriture. Conséquence : le seul moyen d'éviter une guerre civile, est la mise en place d'une hiérarchie rigide où chacun connaît ses droits, les limites dues à son rang social dans le groupe. La pérennité du groupe s'obtient alors par le respect de la hiérarchie, par le recours aux parades d'intimidation mais aussi par l'existence de contre-pouvoir pour les subordonnés. Ceux-ci sont motivés, prêts à sacrifier quelque chose d'eux, de leurs pulsions et de leurs désirs dirait Freud, tant que l'intérêt de chaque membre est pris en compte, c'est-à-dire que chaque membre trouve un bénéfice ou un intérêt. Les primates ont-ils lu Jérémy Bentham ou les primatologues ? Toujours est-il, que le pragmatisme guide le comportement des singes

¹⁸³ MUZARD Marie. Ces grands singes qui nous dirigent : Ethnologie du pouvoir dans l'entreprise. Paris : éditions Albin Michel, 1993, p. 118.

¹⁸⁴ Certains éthologues expliquent la dispersion des animaux à la puberté par un mécanisme purement biologique destiné à prévenir les conséquences génétiquement néfastes d'union sexuelle consanguines. Notons un passage d'un plan biologique à un plan social, la bande, guère convaincant.

¹⁸⁵ Marie MUZARD évoque le travail de VAN HOOFF, un primatologue hollandais pour justifier ses propos.

et que toute organisation doit en même temps satisfaire le besoin du groupe, le besoin collectif et le besoin de l'individu, le besoin égoïste de chaque membre pour être acceptée. Avec une nuance importante, la somme des égoïsmes individuels ne peut pas nuire à la pérennité du groupe : en quelque sorte, nous retrouvons une des lois du groupe, le tout l'emporte sur la partie et la source des difficultés engendrées par une organisation trop centrée sur la satisfaction des besoins du tout et qui oublie l'interdépendance entre la satisfaction des besoins de l'organisation et les besoins des sujets. L'intérêt général ne peut pas toujours guider le comportement des sujets.

Conclusion

L'humanité ne vivait pas en horde. L'analogie, rappelée dans le texte freudien entre la horde et la société humaine primitive, se révèle actuellement déficiente à beaucoup de niveaux. Les exemples que nous avons donnés, nous montrent une situation beaucoup plus complexe, plus fine où l'organisation du groupe est déterminée par la nécessité de lutter contre les menaces, extérieures et intérieure, en prenant en compte l'intérêt des dominés, en donnant une place aux femelles, en choisissant un mode de régulation du lien entre les membres du groupe que la violence, la force dans la mesure où le savoir faire, la compétence sociale vient s'ajouter à l'héritage maternel que chacun trouve une place dans le groupe et dans la hiérarchie sociale du groupe. Les quelques exemples proposés nous mettent en présence de groupes où la femelle joue un rôle décisif dans l'organisation, dans la détermination des priorités à atteindre, où la coopération entre les membres du groupe est demandée, où la stratégie exclut la violence et utilise la paix, l'amour, la coopération ...

« La comparaison de l'homme, qui est un primate, avec les autres espèces de primates qui vivent en bande comme l'homme vit en société, suggère l'hypothèse suivante : pour que ces espèces sociales continuent d'exister, il faut non seulement que les espèces sociales continuent d'exister, il faut non seulement que les individus se reproduisent, mais aussi qu'en se reproduisant, ils reproduisent en même temps la bande à laquelle ils appartiennent et ceci signifie reproduire le type même de rapports sociaux qui sont la condition d'existence de tous les individus appartenant à la même espèce¹⁸⁶ ».

Desmond Morris¹⁸⁷, quand il évoque le pas décisif, le passage de la chasse à l'agriculture, qui précipita les hommes dans une forme d'existence sociale nouvelle pour laquelle les hommes n'avaient pas eu le temps d'acquérir de nouvelles qualités, évoque l'atténuation du sens inné

¹⁸⁶ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p.26. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

¹⁸⁷ MORRIS Desmond. Le zoo humain. Paris : éditions du Club France Loisirs, 1969, 293 p.

de l'autorité et de la rivalité, héritage de leurs ancêtres singes. La coopération, que la chasse et la lutte pour la survie contre les grands carnivores avaient développée, la stimulation de leur capacité à apprendre, à s'adapter, à inventer se substituèrent au sens inné de l'autorité et à la peur de la folie destructrice de la rivalité, facteurs déterminant dans l'organisation sociale. La complexification croissante de l'organisation et les conséquences de cette organisation nous éloignent de l'état naturel tribal de l'homme originaire (qui a duré un million d'années) et nous imposent un coût que Freud explique avec la psychanalyse.

En définitive, nous sommes loin de la horde primitive de Freud.

III L'obligation pour l'humanité primitive d'entrer en coopération

Avant d'analyser avec Godelier la thèse de Lévi-Strauss¹⁸⁸, nous rappellerons celle-ci.

A La thèse de Lévi-Strauss

Comme « le langage n'a pu naître que d'un seul coup » et comme pensée symbolique, langage, échanges sont liés, le surgissement de la société apparaît comme un Big Bang. Celui-ci donnerait naissance-aux rapports de parenté, puisque la prohibition de l'inceste et l'échange de femmes en tant que signes et valeurs sont des produits dérivés de la pensée symbolique ».

La thèse récuse donc une évolution graduelle de l'humanité et affirme le primat du symbolique sur l'imaginaire et sur le « réel ». (Selon Godelier, 2004).

La prohibition de l'inceste, placée au départ de son livre, puis réintégrée ensuite dans un phénomène plus vaste, apparaît comme la face négative d'un autre grand phénomène universel rencontré dans toutes les sociétés humaines, l'exogamie, qui signifie l'interdiction de prendre une épouse dans le cercle restreint de la famille.

Ce phénomène amène à comprendre l'arbitraire apparent des Institutions dans le domaine de la parenté et de rattacher les Institutions à quelques principes universels, existant sous une forme ou une autre dans toutes les sociétés. Suivrait la capacité à déduire les modalités où ses principes se réalisent.

A considérer le tabou de l'inceste comme universel, nous commettrions une erreur car ce n'est pas le contenu qui est universel : la règle de la prohibition varie d'un extrême à un autre dans les diverses sociétés, car dans telle société, le mariage avec un cousin sera considéré comme incestueux alors que dans une autre, ce mariage sera prescrit.

¹⁸⁸ LÉVI-STRAUSS Claude. Les structures élémentaires de la parenté. Paris : éditions PUF, 1949, 632 p.

Comme l'inceste s'associant à toutes sortes de rapport, Lévi-Strauss en déduit que la règle est extrêmement variable et que cette plasticité de la règle s'associe à une loi qui elle n'est pas variable, loi qui affirme que tout n'est pas possible. Cette loi offre la sortie de l'indistinction, de l'indifférenciation grâce « au goulot d'étranglement » qu'elle constitue.

Peu importe la taille du goulot, l'important c'est son existence car il signifie que quelque chose m'est interdit dans le cercle le plus proche de ma parenté et qu'il oblige à m'adresser à une autre famille pour combler le manque naissant de l'interdiction de la loi. Avec pour conséquence pour les familles de s'unir entre elles pour constituer une société, avec pour conséquence pour les sociétés de s'unir entre elles. Cet échange pour Lévi-Strauss fait partie des échanges globaux pouvant exister et qui comprennent aussi des échanges de biens, des échanges de rituels ...

De la sorte, le fait que les échanges s'équivalent, que tout le monde y gagne, nous avons en fin de compte la création d'une interdépendance grâce à une notion de réciprocité, expliquant de manière profonde l'organisation des sociétés, la vie économique et la vie religieuse de ces sociétés. Nous retiendrons de Lévi-Strauss que l'opposition entre des règles différentes :

- Dont l'existence indique que les sociétés ont des solutions différentes pour organiser et gérer le lien social entre les membres de la société. Celle-ci témoignerait donc de la présence de cultures différentes.
- Et dont l'existence se situe dans le domaine de la nature de loi.

Cela donne la possibilité de découvrir que le caractère de la règle est variable et que le tabou de l'inceste est en même temps universel, cela constitue un phénomène offrant la possibilité de voir l'articulation entre la nature où les lois sont universelles mais ne sont pas des règles et la culture où les règles existent sans être universelles. L'universel de l'inceste aide ainsi à comprendre comment s'opère le passage de la nature à la culture.

Conclusion : la proposition freudienne, corroborée par Lévi-Strauss, est novatrice dans le sens où elle comporte « la nécessité d'une instance interdictrice ayant pour visée d'empêcher la satisfaction de la pulsion dans l'immédiat et de permettre de lier durablement et inéluctablement le désir et la loi, dans l'individu comme dans le corps social¹⁸⁹ ». Lévi-Strauss a la même vision que Freud, une vision où l'humanité primitive sort de l'état primitif, préhistorique par la coopération, la prohibition de l'inceste et l'institution systématique de

¹⁸⁹ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 39. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

chaînes d'intermariages pour faciliter l'édification d'une société humaine sur la base artificielle des liens d'alliance¹⁹⁰.

Des causes sociologiques sont donc à l'origine de la prohibition de l'inceste et de ce fait, la thèse de Lévi-Strauss - se trouve déjà contenue dans la conclusion freudienne du mythe du meurtre du père. La concordance s'enracinerait dans l'utilisation d'auteurs semblables (Fraser et Taylor) même si Lévi-Strauss ne fait jamais référence à Freud.

B Le passage de la bande à l'organisation sociale

Pour expliquer le passage entre :

- Le monde d'existence protohistorique des ancêtres de l'homme caractérisée par la vie sociale en bande avant l'invention du langage articulé. La bande est composée de sous ensembles familiaux plus restreints, plus ou moins stables et elle a les caractéristiques sociales des bandes de primates supérieurs. Pour vivre, survivre en tant qu'individu appartenant à une bande, l'individu doit satisfaire à deux contraintes : trouver sa place dans la hiérarchie qui structure la bande et coopérer avec d'autres membres de la bande.
- Et une organisation sociale où des membres de la bande sont séparés physiquement (tabou de l'inceste) et coopèrent sur le plan matériel.

Godelier, en 1996, avançait que la perte de l'oestrus¹⁹¹ chez la femme, il y a plus de 200 000 ans, est l'élément qui transforma la sexualité humaine car avec l'oestrus, comme pour les primates, la sexualité est soumise directement et indirectement aux rythmes de la nature et dans la bande, après la puberté, les rapports sexuels se font n'importe quand tout au long de l'année et avec "n'importe qui".

En 2002¹⁹², l'énigme pour les biologistes de la sortie de la reproduction naturelle et le contrôle direct de la nature du fait de la perte de l'oestrus, fait accepter à Godelier la suggestion de Jean-Pierre Vincent.

En 2004, Godelier évoque la disparition des signes physiologiques qui signalaient aux autres membres de l'espèce humaine (et non pas la perte de l'oestrus) la disparition de la soumission

¹⁹⁰ LÉVI-STRAUSS Claude. « The Family », *Man, Culture and Society*. New York : éditions Shapiro, p. 261-285. Cité par Godelier, *Meurtre du Père Sacrifice de la sexualité*, in Freud, le sujet social, option citée, p. 24.

¹⁹¹ L'oestrus est l'ensemble des phénomènes physiologiques et comportementaux qui précèdent et accompagnent l'ovulation chez la femme et chez la femelle des mammifères.

¹⁹² GODELIER Maurice. *La constitution du sujet social*. CASTORIADIS Cornélius, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, DIATKINE Gilbert et al.. Freud, Le sujet freudien. Paris : éditions PUF, 2002, p. 145. (Collection Monographies de psychanalyse).

de la sexualité féminine à une alternance d'une période de rut et à une période sans rut, pour expliquer la prohibition de l'inceste¹⁹³.

Cette hypothèse pour devenir convaincante s'appuie sur l'explication de cette transformation biologique que Jean Didier Vincent¹⁹⁴ explicite à partir d'éléments associés sous forme d'hypothèses : le développement du cerveau et la cérébralisation de toutes les fonctions corporelles, et les fonctions internes du corps à la perte de l'oestrus.

La perte de l'oestrus s'accompagne ou fut provoquée par l'utilisation du langage, et donc une utilisation plus importante du cerveau a "conduit" le cerveau à grossir. Comme l'homo sapiens fonctionne à la représentation intérieure, à l'imaginaire, l'idéal et aux fantasmes présents dans l'idéal, la sexualité humaine en "marchant" largement à l'imaginaire et au symbolique s'est affranchie ou émancipée du contrôle mécanique de la nature. La sexualité est devenue polymorphe¹⁹⁵ voire polytrophe, dans la mesure où « son désir peut se tourner vers sa mère, sa sœur, son frère ... ¹⁹⁶».

La "libéralisation" de la sexualité du contrôle de la nature et des rythmes naturels donne à l'espèce humaine la capacité à agir consciemment sur elle-même et de modifier ses rapports avec la nature. Du fait du fonctionnement cognitif de l'homme, la sexualité envahit tout le corps et la pensée et sort de la reproduction naturelle.

C Conséquences

Comme la sensualité se déploie entre le pôle du sexuel génital (réduction de la sexualité au génital) et le pôle du sexuel dégenitalisé (Cf. l'existence d'orgasmes induits par la fusion mystique d'un croyant avec son dieu), le désir sexuel détaché de la reproduction de l'espèce devient un problème pour la bande, la société dans la mesure où la continuation de la vie sociale, condition de développement et d'existence des individus, se confronte à la nécessité de gérer collectivement la sexualité humaine dans ses deux dimensions, la reproduction et le désir.

¹⁹³ GODELIER Maurice. Métamorphoses de la parenté. Paris : éditions Fayard, 2004, p. 454. Dans le chapitre sur les origines de l'inceste, Godelier explique qu'à partir de la confusion et de la faiblesse théorique des « robinsonnades génétiques », Lévi-Strauss refusa de prendre en compte la sexualité dans ses analyses.

¹⁹⁴ VINCENT Jean Didier. La biologie des passions. Paris : éditions Odile Jacob, 1986, 352 p.

¹⁹⁵ Les dimensions de la sexualité sont diverses : hétérosexuelle ou homosexuelle, pratiquée sur un mode masculin ou féminin.

¹⁹⁶ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p.28. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

Apparaît en germe un antagonisme entre la passion égoïste du désir sexuel (Freud), source d'isolement des individus et de conflits menaçant la stabilité et la reproduction de la société, et la nécessité de produire de la société et des individus membres de cette société.

Comme la sexualité humaine généralisée, polymorphe, cérébralisée est disjointe de la reproduction de l'espèce, et n'a pas de sens social en elle-même, la coopération entre les membres de l'espèce humaine, à la différence des sociétés animales, passera par l'emploi du langage et de la pensée symbolique. En sacrifiant quelque chose de sa sexualité, en dénaturant sa sexualité, l'homme est devenu co-responsable de l'évolution de son espèce avec la nature grâce à l'évolution de son cerveau. A ce moment, l'humanité est capable d'intervenir sur sa sexualité et de la subordonner à la reproduction de la société, pour en domestiquer la part sociale, asociale. Deux incidences découlent de cette intervention :

- En produisant de la société pour vivre, en réglant leur sexualité, les hommes agissent sur leur propre nature, l'humanité ne s'adapte plus à son environnement mais le transforme.
- En dissociant la sexualité de la reproduction de l'espèce, identifiée au désir de l'Autre, l'homme gomme le sens social qu'avait la reproduction et rend cette sexualité a-sociale. Et pour domestiquer cette sexualité a-sociale, l'homme devra constamment travailler sur lui.

L'articulation se fait donc entre la nécessité de sacrifier quelque chose dans l'être de l'homme et que ce qui fonde l'homme, est ce quelque chose qui est sacrifié.

« Ce sacrifice est une réalité ontologique et cette réalité ontologique fait loi. Mais cette Loi, on le comprendra, n'est pas la loi du Père. C'est une loi qui se tient derrière toutes les lois humaines [...] Dans cette perspective, la société proprement humaine avait commencé par exister non par le meurtre mythique du Père, mais par la négation et le refoulement dans l'inconscient de quelque chose qui appartient à la sexualité de deux sexes. Et cette négation toujours à répéter est celle du caractère sauvage, a-social, a-tropique de la sexualité humaine¹⁹⁷ ».

Conclusion

Le meurtre du Père et la loi du Père laisse la place à la nécessité de sacrifier une partie de la sexualité humaine pour que la société humaine continue à exister. Le sacrifice est à la base de la promotion de l'individu à l'existence sociale dans la mesure où la production de société exige le contrôle de la sexualité de l'homme. La négation de la souffrance, sa sublimation s'accompagna d'un refoulement car « la société ne peut pas exister sans que tous n'adhèrent

¹⁹⁷ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 32. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

en quelque sorte à la croyance qu'il existe quelque part un bien commun et que la société dans laquelle chacun vit pourrait et devrait être bonne à vivre¹⁹⁸ ».

L'individu n'émerge comme sujet social que lorsqu'il est armé de la double capacité de vivre en société et de produire de la société pour y vivre. Et le sacrifice de « la sexualité libérée » de l'homme, du fait de la perte de l'oestrus chez la femme, rend l'homme co-responsable avec la nature de son existence et co-producteur de ses conditions d'existence.

Ce sacrifice, ce renoncement est synonyme d'une coopération sociale et économique, d'une dimension différente de celle de la coopération sociale et matérielle des premières formes du lien social. Ce sacrifice, violence sur soi et sur autrui, a deux versants : celui du refoulement individuel et collectif, de la douleur et celui de la création du lien social source de possibles.

La sortie de la sexualité sauvage est bien un fait fondamental métaculturel et préhistorique présent dans toutes les cultures et à toutes les époques de l'histoire et le sacrifice de la sexualité sont « la source commune et enfouie du sujet inconscient et du sujet social ».

Ainsi si la métaphore du meurtre du Père théorise quelque chose d'essentiel dans le cadre de notre civilisation judéo-chrétienne, elle n'en demeure pas moins sur le plan métathéorique car la soumission de la sexualité à l'ordre social, élément commun à toutes les périodes de l'histoire, résulte de l'interdit de l'inceste, qui s'exerce sur la sexualité du sujet de sa naissance à sa mort et ampute

« les désirs de l'enfant de leur polyvalence, de leur polytropisme spontané, pour les tourner vers les personnes et les choses convenables [...] il (l'inceste) est la présence, dans toute société, d'une loi d'ordre, d'une propriété fondamentale de l'existence humaine. C'est qu'à la différence des animaux sociaux et de leurs cousins les chimpanzés et les babouins, **les humains**, n'en déplaisent aux sociologues ou aux anthropologues, ne vivent pas seulement en société, mais **produisent de la société pour vivre**¹⁹⁹ ».

L'homme produit et change sa société pour vivre car aucun homme ne peut produire à lui seul les conditions nécessaires pour exister réellement sur le plan social :

« il (*l'homme*) a commencé à produire de la société pour vivre [...] une partie de la vie sociale s'est édifiée, s'édifie avec de l'énergie soustraite en quelque sorte à la sexualité. Elle est fabriquée aussi, en partie, avec des matériaux, des métaphores, et des fantasmes issus de la sexualité et qui sont présents, en autres, dans les discours

¹⁹⁸ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 12. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

¹⁹⁹ GODELIER Maurice. La production des grands hommes. 2^{ème} édition. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 358. (Collection Champs Flammarion).

fondateurs que sont les mythes d'origine du monde et de l'homme. [...] Ce n'est pas de la reproduction biologique de l'homme dont il est question, mais de la reproduction de l'ordre jusqu'à un certain point dans les sociétés humaines pour qu'il y ait de la société²⁰⁰ ».

Pour y parvenir, les hommes doivent subordonner la sexualité-désir à l'ordre social et placer sous le contrôle de la société la sexualité-reproduction.

Freud, dans un premier temps repéra le désir d'inceste, et lui donna en 1910 son nom définitif – le complexe d'Œdipe- qui joue un rôle structurant dans le devenir de l'individu et la constitution de névroses. Avec Totem et tabou, comme d'autres savants de son époque, Freud relie la prohibition de l'inceste (le désir d'inceste est présent dans toutes les sociétés) avec le fonctionnement central autour duquel s'organise le socius²⁰¹.

Les deux versants du père - chef de la horde et comme "père aux cieux" – manifestent des cas de figure extrêmes auxquels s'associeront des sentiments extrêmes pouvant aller jusqu'au désir de meurtre expression du désir d'autonomie.

A suivre Mauss, et Freud, l'obligation d'échanger pour les groupes composant la société archaïque doit être satisfaite pour que les groupes et la société existent. Chaque humain devrait passer par donner et recevoir pour avoir la possibilité d'exister.

Le tabou de l'inceste, l'exogamie induisent la nécessité de « trouver » un autre sexué différemment à l'extérieur du groupe et donc d'une certaine façon d'échanger : de ce fait, nous avons la confirmation que le social est double, que le fondement de la société ne peut pas se circonscrire à l'origine de la société car si nous avons bien un contrat, un échange nous avons aussi quelque chose hors contrat, quelque chose qui se situe hors de la réciprocité qui est nécessaire à la création d'un ordre social et au développement de la culture.

Ce quelque chose nous met sur la piste de ce qu'il faut produire pour que la société existe et qui différencie l'espèce animale humaine des autres espèces animales. C'est ce point de

²⁰⁰ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 31-33. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

²⁰¹ BRES Yvon. Freud ... en liberté. Paris : éditions Ellipses Édition Marketing SA, 2006, p. 42 et 43. Pour Brès, entre crainte et interdiction, « la psychanalyse française des années 60 cherchait à concilier la notion de complexe d'Œdipe et les thèses de l'Anthropologie structurale sous l'égide d'une vague philosophie du langage ». Et affirme que la vision freudienne s'oppose à l'anthropologie : l'inceste est interdit car il est redouté pour des raisons sans rapport avec le droit, la structure familiale, la Loi, la castration symbolique. « La crainte de l'inceste maternel vient essentiellement de la peur du père castrateur, en un sens non pas « symbolique » mais anatomique ».

basculement entre le rien d'avant et l'avènement de la société, par l'émergence du langage, les tabous de l'inceste et du parricide, le premier contrat social.

Ce point où la primauté du symbolique sur l'imaginaire engendrerait le lien social. La seule possibilité pour instituer les fondements au développement du lien social résulterait de l'édification d'une loi et la présence d'une instance refoulante. Si l'idée précédente a des attraits, elle ne doit pas pour autant masquer les questions que la présence d'une loi suscite :

- Si les hommes trouvent la loi à un moment donné, nous pouvons nous demander pourquoi à ce moment, pourquoi les hommes ont-ils l'intelligence de penser que cette loi apporte une solution à une problématique ressentie, formulée, posée par le lien social, son existence ou son orientation ... ?
- Si quelqu'un d'une essence supérieure comme Athéna, le dieu de la bible leur remet la loi, pourquoi ?
- Si dieu n'existe pas, les hommes sont-ils les créateurs de cette loi et des dieux ?

Quelles que soient la société, la culture, si la loi impose la présence d'interdits que les membres d'une société donnée doivent suivre, et quelle que soit la forme de l'obligation, mythe ou expressions imaginaires et symboliques, les membres des groupes et la société doivent être convaincus de la légitimité des règles, taire, masquer certaines réalités, certains aspects de leurs fonctionnements, de l'ordre social établi et mobiliser des images motrices légitimes.

De la sorte, tout projet social ou de groupe fera accomplir aux membres du groupe, au groupe, un saut au-delà de la frustration, du ressentiment nés de l'acceptation que vivre ensemble ne va pas de soi, quand la constitution du groupe se fonde sur l'interdit de l'inceste.

Chapitre II Le meurtre du père et le sacrifice de la Sexualité

Qu'en est-il de la fable anthropologique et de ses effets pour nos sociétés ?

I La conjoncture freudienne sur le lien social

Dans Totem et tabou, dans sa recherche l'origine de la peur de l'inceste, après avoir fait état qu'aucune des propositions étudiées n'était satisfaisante, Freud tente « un dernier essai d'explication » à partir des hypothèses de Darwin sur « l'état social primitif de l'humanité » : « Des habitudes de vie des singes supérieurs, Darwin a conclu que l'homme a, lui aussi, vécu primitivement en petites hordes, à l'intérieur desquelles la jalousie du mâle le plus âgé et le plus fort empêchait la promiscuité sexuelle [...] Les jeunes mâles, ainsi éliminés et errant d'endroit en endroit, se feront à leur tour un devoir, lorsqu'ils auront enfin réussi à trouver une femme, d'empêcher les unions consanguines trop étroites entre membres d'une seule et même famille²⁰² ».

Freud voit dans cette logique, la nécessité pour le jeune mâle de fonder à l'extérieur du premier groupe, une autre groupe, « une autre horde analogue ». Cette logique favorise donc l'exogamie et avec le temps, l'intériorisation que la relation sexuelle avec un autre membre de la même horde, du même groupe est interdite. Puis comme cette règle se transforme avec l'utilisation du totémisme, pas de relations sexuelles à l'intérieur du même groupe totémique, Freud rencontre un problème dans la mesure où la théorie de Darwin n'accorde aucune place au totémisme.

Pour résoudre cette difficulté, Freud semble présenter un conte : « un, jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. [Le conte continue] Une fois réunis, ils sont devenus entrepreneurs et ont pu réaliser ce que chacun d'eux, pris individuellement, aurait été incapable de faire²⁰³ ». Ce moment, fondateur de la civilisation ou d'un nouveau progrès, le point de départ des organisations sociales, des restrictions morales, des religions ... pour Freud, est le maillon manquant dans l'évolution du lien social entre :

²⁰² FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 189-190. (Collection Petite Bibliothèque).

²⁰³ FREUD Sigmund, idem, p. 212.

- L'état primitif de la société constitué par « un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils au fur et à mesure qu'ils grandissent²⁰⁴ » qui n'a été observé nulle part.
- Et les « associations d'hommes jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique²⁰⁵ », que Freud considère comme l'organisation la plus primitive du lien social. Le système totémique se définissant par deux commandements capitaux, l'interdiction de tuer le totem (le tabou du parricide, le totem est le substitut du père) et l'interdiction d'épouser une femme appartenant au même totem (une règle variable de la loi universelle de l'interdiction de l'inceste → exogamie).

Ensuite, pour trouver les conséquences de cet acte, une énumération amènera le lecteur au sentiment de culpabilité des frères :

Crime → assouvissement de la haine → identification au Père

→ Amour du Père + sentiment de culpabilité (confondu avec le sentiment de repentir)

Ensuite, «le génie de Freud» opère de façon magistrale : le sentiment de culpabilité révèle un père mort plus puissant qui va obtenir non pas par la violence, par la peur l'obéissance des fils à la loi promulguée par le père, mais par la culpabilité et par l'amour que les fils portent au père.

Les fils, pour devenir frères aussi, pour éviter une compétition ouverte désastreuse entre eux, vont refuser « de recueillir les fruits » de leurs actes et refuser d'avoir « des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées ».

De la sorte, « le sentiment de culpabilité du fils a engendré les tabous fondamentaux du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les désirs réprimés du *complexe de l'Œdipe*²⁰⁶ ».

Ces deux tabous, définissant les deux crimes intéressant la société primitive, n'ont pas la même valeur psychologique dans le sens où le tabou de l'inceste (personne ne peut s'y soustraire) a une portée pratique considérable pour la société dans la mesure où l'exogamie implique une interdépendance entre les familles, qui existera dans bien des domaines. Ainsi au lieu de diviser et d'opposer, le besoin sexuel va unir.

Et c'est pour Freud, l'occasion de sauver l'organisation qui les avait rendu forts.

²⁰⁴ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 212. (Collection Petite Bibliothèque).

²⁰⁵ FREUD Sigmund, idem, p. 212.

²⁰⁶ FREUD Sigmund, ibid., p. 215.

En filigrane, serait présente la nécessité de maintenir en vie l'organisation et dans une certaine mesure la nature du lien social qui permet aux individus d'exister, plus ou moins imaginativement, dans une relation de coopération et d'égalité.

En l'absence de l'explication de la nécessité de produire de la société, Freud, à partir de l'expérience analytique, nous montre que le système totémique est né des conditions du complexe de l'Œdipe et qu' « une étroite corrélation existe entre le totémisme et l'exogamie et leur assigne une origine commune et simultanée²⁰⁷ ». Si nous tenons pour certain l'existence du complexe de l'Œdipe, donnée pour l'invention freudienne par excellence, nous devons souscrire sans réserve à l'explication freudienne de la naissance du totémisme.

Comme cette utilisation du totémisme n'est pas confirmée par les travaux de Leroi-Gourhan du fait de l'absence de preuve matérielle pour valider la présence d'animaux « totems » de tribus ou de clans²⁰⁸, nous pourrions nous demander ce qui naît des conditions du complexe de l'Œdipe, ou ce qui permet une véritable "filiation" entre le désir infantile universel de parricide et d'inceste et l'advenue des religions, du monothéisme ?

Dans L'homme Moïse et la religion monothéiste, Freud revient sur Totem et tabou et décrit sa tentative « de reconstituer l'antique situation » avec :

- L'hypothèse de Ch. Darwin : les humains vivent en petite horde soumise au pouvoir tyrannique du mâle dominant ...
- La proposition d'Atkinson : la révolte des fils met fin au système patriarcal. S'en suit, le repas en commun ...
- L'emprunt à W. Robertson Smith : le clan totémique des frères succède à la horde du père et le recours à l'exogamie assure la paix entre les frères.
- Et avec les suggestions venues de la psychanalyse.

A ce moment de son développement, la brisure du pouvoir paternel est suivie de l'institution des familles selon le droit maternel. La constitution du lien social serait le résultat d'une succession d'étapes, où à un moment donné de l'histoire humaine, l'institution de la famille résulte de l'assassinat du père et de la présence concomitante de l'exogamie.

²⁰⁷ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 219. (Collection Petite Bibliothèque). Freud pose la question : l'exogamie existe-t-elle avant le totémisme ou l'exogamie est-elle un effet du totémisme ?

²⁰⁸ LEROI-GOURHAN André. Les religions de la préhistoire. Paris : éditions PUF, 2006, p. 150. (Collection Quadrige). « L'organisation topographique des symboles animaux, identique dans toute l'Europe et limitée à très peu d'espèces, répond assez mal à l'idée de « totems », à moins de considérer que toutes les sociétés paléolithiques, divisées de la même manière, comportaient un clan du bison, un du cheval, un du bouquetin. Une telle interprétation n'est pas impossible, mais elle n'est pas forcément impliquée par les faits eux-mêmes ».

Cette reconstitution du passage de la horde au clan totémique puis à la famille tire sa pertinence dans l'exploitation des matériaux apportés par l'ethnologie à partir des enseignements de la clinique même si sur le plan de l'ethnologie, des progrès ont été réalisés ou si des objections s'élèvent contre le matériau utilisé par Freud.

L'important²⁰⁹ est de combler « le laps de temps qui s'étend entre cette hypothétique époque primitive et la victoire du monothéisme en des temps historiques » en prenant en compte une évolution à décrire comme « le lent retour du refoulé » après la constitution d'un ensemble « clan des frères – matriarcat – exogamie – totémisme institué ».

L'usage de cette analogie, certes différente, pose des problèmes à Freud quand il compare le retour de quelque chose de passé au refoulé dans la vie de l'individu sans savoir sous quelle forme psychologique ce passé existait pendant son éclipse. Difficulté dans l'incertitude du résultat qu'offrirait le recours au concept d'inconscient collectif. Malgré ces difficultés, Freud accepte l'idée que « les précipités psychiques de ces temps anciens étaient devenus un patrimoine héréditaire, quelque chose qui, à chaque génération, eut seulement à être éveillé, non pas acquis²¹⁰ », que le retour du refoulé se fera lentement.

Concernant la présence de « traces mnésiques inconscientes » dans lesquelles les masses conservent les impressions du passé, l'existence d'un inconscient des peuples ou d'un inconscient social²¹¹, Gilbert Diatkine²¹² doute de la capacité des idéaux culturels et des événements personnels et historiques à laisser directement des traces dans l'inconscient et reconnaît à la culture par l'intermédiaire des parents la capacité de nourrir les traces mnésiques des représentations transmises.

Ainsi, si les formes institutionnelles, les organisations contribuent aussi à alimenter les traces mnésiques des représentations transmises, la mémoire collective travaillée ou reprise dans les actes du quotidien, au quotidien transmettrait les représentations des événements que la culture symbolise.

²⁰⁹ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 237. (Collection Petite Bibliothèque). Le développement et les citations font référence à cette page.

²¹⁰ FREUD Sigmund, idem, p. 228.

²¹¹ Ce concept d'Hopper « se rapporte à l'existence d'arrangements sociaux culturels et communicationnels dont les gens sont inconscients, en ce sens que ces arrangements ne sont pas perçus, (pas "connus"), ou que s'ils sont perçus, ils ne sont pas reconnus ("dénies"), ou que s'ils sont reconnus, ils ne sont pas mis en question (mais considérés comme "donnés"), ou que s'ils sont mis en question, ils ne sont pas considérés avec le degré souhaitable de détachement et d'objectivité ». Cité par Diatkine, opus cité, page 45.

²¹² DIATKINE Gilbert. L'inconscient des peuples. CASTORIADIS Cornelius, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, DIATKINE Gilbert et al.. Freud, le sujet social. Paris : éditions PUF, 2002, p. 45-54. (Collection Monographie de psychanalyse).

En conséquence de quoi, nous pouvons nous demander si le sentiment de culpabilité s'associe avec le meurtre du père primitif tyrannique et si le passage d'une psychologie individuelle à une psychologie collective s'articule toujours avec une diffusion du sentiment collectif diffus de culpabilité pour favoriser « la dissolution des différences individuelles à l'intérieur d'une masse sans consistance, où chacun est identifié aux autres²¹³ ».

Si nous acceptons la présence d'un surmoi collectif, culturel, nous questionnons sa fondation « sur les impressions laissées dans le psychisme des actions des grands hommes bafoués ou tués de leur vivant (le chef de la horde, Jésus-Christ) et divinisés par la suite, de la même façon que le sur-moi individuel est la conséquence de la tragédie qui s'est jouée dans le cercle familial²¹⁴ ».

II « Conjonctures sur les fondements du lien social¹⁵ »

Pour y parvenir, nous répondrons aux questions suivantes : que penser du meurtre du père et de Moïse ? Les hommes sont-ils condamnés à vivre dans la culpabilité ?

A Le meurtre du père

Après la confrontation de l'hypothèse freudienne, imaginaire ou non, aux données actuelles de l'anthropologie sociales et à la primatologie (partie de l'éthologie animale), Godelier après avoir qualifié de remarquable l'effort de la pensée freudienne pour représenter quelque chose d'essentiel dans les fondements du lien social, voit dans les œuvres freudiennes deux manières pour présenter le thème du meurtre du Père :

- Le meurtre a réellement eu lieu dans un passé préhistorique puis ensuite a été nié, refoulé mais conservé dans l'inconscient des masses et des individus. C'est la manière préférée de Freud.
- Le meurtre est rêvé, souhaité et apparaît comme un fait imaginaire capturant quelque chose d'essentiel du réel

Après avoir considéré les trois temps classiques (horde, meurtre, exogamie) repérés dans Totem et tabou, comme ce qui va définitivement fonder « le lien social humain », l'analyse de Godelier insiste :

²¹³ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 132. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

²¹⁴ ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 133.

²¹⁵ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p.21-52. (Collection Les Cahiers d'Arcanes). Ce chapitre est le support du développement présenté.

- Sur le monopole sexuel d'un mâle dominant sur ses femmes et sur ses filles (la force fait loi), sur l'impossible désir des fils pour leur mère et leurs sœurs, et
- Sur l'impossible partage des mères et des sœurs pour les fils car ce partage les 'ramènerait' à l'emploi de la force pour satisfaire leur désir incestueux.

Cet état de fait induit le passage de la position de fils, en compétition avec d'autres fils, à la position de frère dans le lien social cherchant à l'extérieur de la horde des femmes. Le renoncement à l'inceste et à l'emploi de la violence pour satisfaire ses désirs sexuels, constitue les obligations interdépendantes constitutives du contrat social que tous les fils acceptent.

De fait, le passage d'une société archaïque à une société contractuelle grâce au meurtre du Père, considéré comme l'acte fondateur de la société humaine et la source permanente de la morale et de la religion, s'associe avec la capacité de la société, dès son origine, à gérer de manière humaine, « collectivement et individuellement, la sexualité, le désir, en excluant le recours à la force, à la violence pour satisfaire le désir²¹⁶ ».

La différence entre la société humaine et la société animale s'articulerait sur le recours au contrat pour déterminer les relations des membres du groupe humain, sur l'absence de recours à la violence et sur le renoncement à une 'partie' des femmes du groupe pour satisfaire les désirs sexuels.

Le constat que quelque chose s'est passé, qu'un événement a exercé ses effets et sa présence, continue dans l'évolution de la société humaine. Ce fait, appartenant maintenant à l'essence de l'homme, a débouché sur la gestion collective et individuelle de la sexualité humaine. Le plus important n'est donc pas de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse freudienne mais d'accepter qu'un événement ait modifié l'histoire des hommes.

Cet événement « sacrifie quelque chose de l'être humain pour que celui-ci continue de vivre en société, pour qu'il se reproduise comme être social²¹⁷ ». Ce quelque chose de la sexualité humaine (« nous dit Freud ») s'est révélé incompatible avec la reproduction consciente de l'être social de l'homme, de ses rapports sociaux et a dû être refoulé, maintenu et contenu au-delà de la conscience des hommes. Ainsi, se substitue au meurtre du père le sacrifice de quelque chose de la sexualité humaine.

²¹⁶ GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p.23. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

²¹⁷ GODELIER Maurice, idem, p. 23.

B Le meurtre de Moïse une nécessité pour créer la nation juive ?

Pour interroger la mise en scène de la mort violente de Moïse dans la perspective freudienne, l'analyse des sociétés kanak d'autrefois réalisée par Alban Bensa²¹⁸, peut-être au prix d'un long détour, nous aidera à cerner la fonction du sacrifice du chef dans la société kanak.

1) La notion de chef

La référence au chef est une donnée dominante dans le quotidien des Kanaks et la position de chef n'est détenue que par une seule personne. C'est une idée plus qu'une fonction sociale effective. Cette idée, souvent associée à un travail de justification dans une discussion pour accréditer son dire ou une volonté de lever les doutes des autres, est une réponse aux prétentions des autres et un moyen de dénigrer les autres donc d'exalter sa propre personne. Et du fait d'être convoqué à tout moment par tout un chacun dans la compétition entre les membres du groupe, le chef en étant partout et nulle part, en étant visible et invisible, le chef est surtout une forte référence sur le plan symbolique quand elle est vide dans la réalité.

2) L'organisation de la société kanak

Les organisations politico-militaires d'importance variable sont dirigées par des groupes d'hommes âgés qui entourent un personnage central, le chef qui figure le groupe, incarne et manifeste sa puissance.

Les individus en dessous du chef, appelés pères ou grands-pères (les aînés) ont pour fonction d'apporter des marques de respect au chef. En dessous du chef, existent les hommes et les femmes de basse extraction, appelés « petits », « cadets » qui exécutent des tâches matérielles spécifiques et qui fournissent à la chefferie de la viande, du poisson et une aide pour les travaux des champs, portent les messages²¹⁹. Ces « petits » ou serviteurs d'un lignage moins prestigieux font partie des mêmes grandes unités de parenté exogames et sont propriétaires de droits fonciers et de droits coutumiers et ont leur place en bas de l'échelle sociale tout en étant fortement individualisés mais sans avoir une proximité avec les ancêtres.

Le système hiérarchique combine une opposition duale entre rang élevé et rang inférieur avec un classement ternaire : le chef, ses soutiens, et ses serviteurs. Les clivages sont déterminés

²¹⁸ BENSA Alban. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 103-120. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

²¹⁹ Appelés a-pwa-jii-ilëri, « ceux qui agissent comme des vrais femmes », car les femmes n'avaient pas accès quotidiennement au chef.

par l'ordre d'arrivée dans un terroir et par leur ordre de naissance dans les unités de parenté. Les premiers occupants sont appelés les anciens, propriétaires, maîtres de la terre et le premier né, l'aîné relève de la catégorie sociale la plus élevée.

Aucune différence de statuts n'est le fait de l'organisation du travail, de la distribution de l'outillage et de la répartition des richesses, du discours économique (discours d'égalité), et seule la présence d'une hiérarchie sociale différencie les individus. L'édification et le maintien de la moindre relation hiérarchique dans le clan ou au sein du terroir donnent lieu à des compétitions intenses, violentes où chacun essaie de dévaloriser le rang de l'autre et à fortifier le sien, quitte à anéantir l'autre.

3) La production des personnes et l'objectif stratégique de l'augmentation des corps sur les sites funéraires

Une personne tire de la terre paternelle son nom, son identité sociale de ses oncles maternels, et son corps. Le nom est soutenu par la puissance des ancêtres, le totem qui irradie à partir des lieux d'ancrage des lignées paternelles et le corps par le principe spirituel de la vie, l'âme en provenance d'un ancêtre collectif d'ancêtres installés sous la mer comme produit d'une transformation du sang de la mère. A chaque mort, le corps ne quitte pas la demeure paternelle car sa dépouille "siègera" dans le cimetière du clan et ainsi toute nouvelle naissance enrichit le site paternel en êtres vivants puis en reliques.

De ce fait, le clan a pour visée d'augmenter le nombre de corps sur les sites car les corps après leur mort ont la capacité d'attirer la puissance ancestrale sur les lieux où ils demeuraient, et de rendre vivant les ancêtres par les personnes et par les reliques présentes dans les lieux habités et les cimetières et de leur demander leur aide. Le corps médiatise donc la relation entre les vivants et les morts et « les vestiges d'une personne constituaient des « produits d'appel » essentiels pour solliciter la bienveillance et le secours de ce défunt²²⁰ ».

Pour bénéficier du secours des ancêtres et accroître la force sociale d'un lieu, le clan concentre le plus possible de reliques de personnes, d'ancêtres pour constituer un collectif d'ancêtres aussi large que possible. Et pour éviter que les adversaires développent de tels sites, il réduira à néant le corps des adversaires en les mangeant. La stratégie est d'augmenter sa propre force sociale et de réduire celle des adversaires, d'utiliser le mariage et d'accueillir

²²⁰ BENSAN Alban. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 109. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

des fuyards pour faire face à la pénurie de corps pour accroître pacifiquement son pouvoir en augmentant le nombre de naissances et de droits fonciers sur un territoire.

L'accueil de réfugiés, qui recevaient un nom, une terre, un statut, offrait la possibilité de renouveler le personnel des institutions et de mettre fin dans certains cas à des querelles de succession en nommant un nouveau chef. A condition de le faire passer du statut d'étranger immigré en autochtone enraciné : pourvu d'un nouveau nom, il reste à naturaliser son corps, à ré-élaborer son identité physique pour qu'il devienne un ancêtre fondateur du lieu.

4) Fabriquer le chef

L'étranger détaché de son groupe d'origine et de ses maternels d'autrefois est considéré comme un être désocialisé, comme un enfant, adopté, nourri et élevé par ses nouveaux parents qui comme des utérins veillent à ce qu'il soit produit sur place et qu'il devienne à sa mort, voire de son vivant, un ancêtre local en lui transmettant un nom et un lignage, et en le dotant d'un nouveau corps :

- En lui destinant une alimentation particulière : repas végétariens composés de clones d'ignames classés « anciens » et complétés par des condiments carnés, des poissons et parfois de la chair d'un homme de haut rang, issus des vieux du terroir ou du groupe des pères et grands-pères. Notons aussi que le corps d'un chef d'origine étrangère "autochtonisé" est métaphoriquement désigné comme « part carné du tas de dons cérémoniels » et que le préposé au sacrifice prépare le bois et les ignames du four, où une fois tué, il serait cuit à la suite de rituels.
- Puis le chef seul mangera de ce corps cuit, sorte de médication chargée de développer la puissance du chef. Le foie et le cœur sont déposés sur la « pierre de guerre » pour la nourrir et pour lui remettre une part des morceaux des ennemis tués. Si cette condition n'était pas satisfaite, la pierre se retournait contre le chef et le dévorait.

Le chef n'est rien sans ces soutiens et la répétition de cette anthropophagie interne à la chefferie tend à faire du chef le « contenant » de ses soutiens, le lieu où ces derniers deviennent des ancêtres en mourant et en étant consommés par lui. Sa mort "normale" met « un terme à une partie du travail rituel qui consiste à se faire rencontrer dans un même corps les défunts et les vivants, à faire du chef un ancêtre chez les hommes²²¹ ».

²²¹ BENSAN Alban. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 114. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

La ritualisation de « l'endocannibalisme », selon Bensa, dans la demeure du chef, va jusqu'à ce que le chef exige de manger l'une des « sœurs du père », « nubile et non mariée », sœur véritable de son père ou sœur de ses pères politiques. Celle-ci lors d'un échange restreint d'épouses entre deux groupes, pouvait se marier et échapper à son destin d'être mangée. Le chef et ceux qui l'entourent ont donc le choix entre consommer la sœur de son père pour se fortifier, fortifier le clan ou l'échanger et recevoir des nièces et de neveux. Entre repli et expansion, entre produire le corps du chef et produire d'autres corps dans d'autres unités de parenté, tels étaient les choix. En définitive le chef par l'endocannibalisme s'est autochtonisé.

5) Remplacer le chef

Quand un chef meurt, le travail de « fabrication du chef » est remis en question car quand le chef devient un ancêtre, le terroir perd celui qu'il avait transformé pendant toute sa vie en autochtone.

Si un fils du chef lui succède, les procédures d'autochtonisation lui seront appliquées avec le soutien de la chefferie. Quand la chefferie interrompt la succession dynastique en chassant, en déposant le chef, pour rétablir une continuité entre les ancêtres fondateurs du terroir et la communauté locale des vivants, l'installation d'un nouveau chef, un membre de la chefferie ou un chef étranger ayant fui son terroir, est nécessaire.

Quand la jalousie, la division règne, la position fragile de victime potentielle, coincée entre la légitimité que certains lui accordent et que d'autres lui refusent, amène le chef à trouver une issue en choisissant de mourir, de se sacrifier et d'inverser les rôles en organisant son propre sacrifice pour éviter la naissance de jalousies et la guerre entre les membres du clan.

Si nous acceptons la présence d'une opposition entre les fonctions de faiseur de paix, en sacrifiant un des membres du groupe, et le meurtre ritualisé du chef, nous pouvons comprendre que le chef se pose comme une victime expiatoire et réconciliatrice pour les membres de la chefferie qui ne veulent plus du chef. Dans cette société kanak d'hier, la logique de sacrifice assure une interdépendance entre les membres du clan quelle que soit leur position hiérarchique, et la pérennité du clan et celle de l'individu quand :

- le sujet s'offre à consommer au chef pour augmenter la force du chef et conforter l'ordre social
- le chef s'offre à consommer à son successeur pour préserver la cohésion de la chefferie et l'autorité des « aînés » sur les « cadets », des « pères » sur les « petits ».

L'auto-sacrifice programmé du chef sous-entend l'administration de la preuve comme quoi les « aînés » avaient bien installé et produit le chef. Il met fin à la transmission héréditaire de sa charge et en mourant il restitue la charge aux maîtres de la terre. Il disparaît en offrant son cœur, son foie, son propre corps aux ancêtres du terroir eux qui l'avaient nourri du corps d'un de leurs soutiens. L'assimilation de celui qui meurt est alors parfaite et les fils de l'ancien chef redeviennent des étrangers.

Conclusion

En fondant le rang sur l'histoire des liens au sol et en neutralisant les effets de la richesse, les institutions kanak soutiennent leur système inégalitaire de titres au moyen d'une soumission des corps. Dans la logique politique kanak ancienne, le corps joue le même rôle que les biens vivriers et les biens manufacturés dans d'autres sociétés mélanésiennes (échange agonistique de porcs, d'œuvres d'art ...) pour occuper une place centrale et prééminente dans la société. Et l'anthropophagie joue un rôle comparable à celui de l'initiation dans d'autres sociétés.

Nous devons faire la différence entre le corps du sujet et le corps du chef produit par un processus d'autochtonisation où l'acte anthropophage joue un rôle majeur. D'autre part, le chef n'est que l'effet de la décision de ceux qui le nomment, le soutiennent et il n'est pas interchangeable comme les sujets car il doit être produit de manière spécifique : pour qu'il y ait un chef, il faut qu'il y ait un mort pour que le nouveau chef soit le contenant du lieu où les ancêtres ont vécu, le contenant du lien avec ses soutiens. Sa mort en fera un ancêtre.

En conclusion, la mort de Moïse est nécessaire à l'institution d'une forme sociale et à l'institution psychique d'individu mais sans doute pas comme Freud le suggère. D'autre part, si nous reconnaissons des limites au dispositif symbolique révélées par l'évitement de la division et par la négation du désir des membres de la chefferie de prendre la place du chef, nous devons accepter que le sacrifice du chef dans une logique de surenchère pallie un défaut de l'ordre symbolique par une surenchère symbolique pacifiante.

En définitive, est-ce que nous ne serions pas dans le pur imaginaire en concevant la disparition de Moïse comme un auto-sacrifice, comme une façon de remettre sa charge, de la redonner à ceux qui l'ont précédé dans cette tâche, et d'associer dans la mémoire collective à Abraham le passeur des familles aux douze tribus un nouvel ancêtre Moïse, « créateur »-passeur d'une nation ? Une logique imaginaire que les « producteurs » de la Bible auraient mis en scénario pour répondre aux besoins du royaume de Juda ?

C La naissance d'une dette ?

La naissance d'une dette est comprise comme un lien impérissable, fait de devoirs conçus comme nécessaires, réciproques et inextinguibles²²².

Quand Freud propose son scénario – « Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et ont mangé le père²²³ », Freud reprend une vérité mythologique énoncée par Sahlins - « la production sociale est une sorte de cannibalisme généralisé », où l'incorporation du cadavre du père induit une modification importante dans l'attitude des frères : hier timorés, non reconnus, impuissants, ils bénéficient du sentiment de supériorité procuré par l'action réussie de groupe et de la force d'une croyance magique.

Cette action réussie associée à l'absorption du corps d'un animal, d'une plante, d'un totem ou d'une partie du corps du chef tyrannique l'appropriation par le mangeur des qualités, de la force de celui qui est devenu un aliment : « par l'acte de l'absorption, ils réalisaient leur identification avec lui, s'approprièrent chacun une partie de sa force²²⁴ », de ses vertus et pouvoirs.

A partir du travail de Françoise Douaire-Marsaudon²²⁵, dont l'objectif est de montrer comment en Polynésie, dans le royaume de Tonga, « une hiérarchie conçue comme un « ordre sacré » a inscrit cet ordre dans l'intimité du corps, en particulier par le recours aux représentations cannibales, associées à deux actes symboliques le sacrifice et une dette, nous utiliserons certains éléments pour valider ou non l'utilisation faite par Freud du premier sacrifice humain. « La fonction du sacrifice, comme du meurtre est d'instituer une dette, c'est-à-dire un lien impérissable, fait de devoirs conçus comme nécessaires, réciproques et inextinguibles ». Le premier meurtre est une dette indélébile entre la victime et les meurtriers/sacrificateurs, organisant les relations entre les groupes constitutifs de la société.

« La dette des frères est fondée à la fois sur ce partage d'une substance commune et sur leur sentiment de culpabilité » (meurtre cannibale). Le sacrifice ne suppose pas de partager une substance commune. De la sorte une différence existe entre le vrai meurtre et le sacrifice.

« Tout se passe comme si le « vrai » meurtre ne pouvait se réaliser qu'en famille, entre « parents » [...] comme si l'acte interdit n'était pas de supprimer l'autre – l'ennemi – mais de faire mourir l'un des siens – le rival ».

²²² DOUAIRE-MARSAUDON Françoise. Je mange, moi non plus, Meurtre et sacrifice cannibales en Polynésie Tonga. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p.79-100. (Collection Les Cahiers d'Arcanes). Le développement doit à cet article.

²²³ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 212. (Collection Petite Bibliothèque).

²²⁴ FREUD Sigmund, idem, p. 213.

²²⁵ DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, idem, p. 79.

Que conclure ?

La thèse freudienne du meurtre originaire où les frères ont à renouveler le repas totémique pour que le temps de la fraternité succède au temps de la horde, n'est pas confirmée : le meurtre originaire est différent du sacrifice et il institue une dette, comprise comme un lien impérissable, fait de devoirs conçus comme nécessaires, réciproques et inextinguibles. Don et contre-don découlent aussi du meurtre originaire et expliqueraient aussi la régulation sociale.

Considérer le premier meurtre comme le premier sacrifice religieux conduit à une impasse dans la mesure où le sacrifice n'imposerait pas de partager une substance commune. L'acte cannibale a pour fonction d'immobiliser les valeurs fondatrices de la hiérarchie sociale à l'intérieur du corps, et d'ajouter aux actes fondateurs une valeur supplémentaire en transformant l'identité des protagonistes et les modalités de la dette qui les lie.

Le cannibalisme a pour fonction sur le plan métaphorique de produire de la société²²⁶, de produire des personnes et d'organiser les relations entre les groupes constitutifs de la société (articuler les différents champs de la pratique sociale aux éléments de l'identité personnelle). Et inattendu, la cannibalisation mythique et rituelle est le substitut d'un acte de procréation transposé dans l'univers masculin. Une représentation courante en Mélanésie où les hommes auraient repris aux femmes leur créativité originelle, proche de celle du mythe d'Erichthonios de la cité grecque, où les femmes sont dépossédées de leur fonction de reproduction.

Si nous admettons la conclusion précédente, nous pourrions nous demander quelle est sa validité notamment en ce qui concerne l'homme du Paléolithique. Leroi-Gourhan²²⁷ est catégorique : si l'anthropophagie tout court est moralement démontrable, si le cannibalisme peut se penser comme alimentaire, par contre rien ne permet d'attribuer un quelconque caractère religieux au cannibalisme. Confusion, croyances, mauvaise exploitation des traces, suppositions, erreurs, utilisation délicate des statistiques font que la religion préhistorique ressemble plus à un squelette qu'à autre chose. En définitive, il est imprudent de tirer des conséquences ou des enseignements définitifs sur la religion de la préhistoire sans certitude.

Deux approximations historiques sont encore présentes dans la démonstration freudienne comme nous allons le démontrer.

²²⁶ Par exemple : donner à un homme en position de chef, le pouvoir de reproduire sa propre identité, sexuelle, sociale et politique en se réappropriant une partie du pouvoir procréateur sensé appartenir aux femmes et aux divinités ancestrales.

²²⁷ LEROI-GOURHAN André. Les religions de la préhistoire. Paris : éditions PUF, p. 37-65. (Collection Quadrige). Voir le paragraphe Le cannibalisme dans le chapitre II Pratique mortuaire.

D'une part, la transformation freudienne du père terrestre (haï) en un père céleste (aimé) est en sens contraire de la transformation décrite par Bondreuil et Briquel-Chatonnet²²⁸ :

- La transformation du nom d'Abram « le [dieu] père [est] élevé », où le père est divin, en Abraham le « dieu de multitude », où le père est terrestre, montre en définitive le passage d'un père divin à un père terrestre, un passage nécessaire dans la logique amenant le texte biblique à favoriser la création d'un peuple.
- Quand les ancêtres d'Abraham dénomment « dieu du père » ou de « mon dieu » leurs dieux, nous sommes en présence d'une conception partagée par de nombreux clans qui révèle le lien étroit entre la descendance et l'ancêtre éponyme par l'intermédiaire du « dieu du père » chargé de la protection et du guidage de son peuple, et la volonté de garder un souvenir du « dieu du père » et des ancêtres divinisés²²⁹ ». En quelque sorte, le recours à la dénomination « mon dieu » correspond au désir d'affirmer la légitimité de l'installation du peuple hébreux sur la Terre promise et d'incorporer au yahwisme les fidèles de cette religion clanique.

D'autre part, en suivant saint Paul, nous retrouvons la nécessité de synchroniser le temps des membres de la communauté, l'obligation de taire les divisions et de constituer l'illusion d'un tout collectif anthropogène et non un crime fondateur suivi d'un repas totémique.

Parmi les problèmes, que Paul doit régler à Corinthe, figurent celui de la participation des femmes à la prière officielle collective et celui du sens à donner au repas commémoratif de la mort de Jésus. En fait, pour résoudre la honte faite à ceux qui n'ont rien, la méprise de la communauté de dieu du fait de l'absence de maison pour partager et y boire ensemble²³⁰ et pour supprimer les sécessions parmi les réunions en communauté, Paul transmet aux Corinthiens la tradition reçue du « Seigneur », partager du pain et boire le vin qui deviendront un rite nécessaire pour rappeler la mort du Christ jusqu'à son retour.

Et pour éviter la maladie assimilée à une sanction en cas de transgression de la norme comportementale, chacun doit boire et manger dignement, et pour cela attendre l'autre, les autres pour manger ensemble et inviter les membres de la communauté qui ont faim.

²²⁸ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard, 2000, p. 89. (Collection folio histoire).

²²⁹ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise, idem, p. 85. « Dans les sociétés du Proche-Orient ancien du III^e et II^e millénaire, le dieu du père, une fois reconnu par son fils puis par la suite de sa descendance, devenait le dieu du clan dont l'ancêtre éponyme était alors considéré comme le « père ». Cette dénomination devenait souvent « mon dieu ».

²³⁰ STEINMANN Jean. J'ai combattu le bon combat. Paris : éditions Club des libraires de France, 1961, p. 155-162. Chapitre La liturgie (Corinthiens XI).

Comme source de vie et ciment de l'union, le souper liturgique désigne le repas sacré de la communauté (et les formes régulières et collectives d'adoration du dieu unique) et désigné par le terme agape, il est le prélude de la communion sainte²³¹. Un moment où l'amour donné et rendu à chacun des participants serait "multiplié" dans la communion par la charité du Christ.

En fait, le repas était le lieu de coteries, de la manifestation de l'orgueil, de la sensualité, du libertinage, du charnel ..., de la formation de groupes de riches et de groupes de pauvres et le lieu de la manifestation de dissensions dans le groupe car certains y font bande à part.

Et au lieu de se terminer par la réitération du sacrifice du Christ et par l'alliance du sang pour renouveler l'antique alliance entre Yahweh et le peuple hébreu de Moïse, les communautés après avoir constaté leur incapacité à prendre le repas ensemble précédant l'Eucharistie et à lui donner son sens, ont dissocié le repas du corps du repas de l'âme pour éviter les dissensions. La fiction de faire une communauté implique le déni de la division, du conflit et la volonté des dirigeants, de la communauté de masquer la division de la société (voire lutter).

D Les frères sont-ils condamnés à vivre dans la culpabilité ?

Aborder la question de la culpabilité s'accompagne d'un certain nombre de difficultés, comme la définition et l'évolution de la définition de la culpabilité dans le temps, comme le renvoi de l'angoisse au sentiment de la culpabilité pour les psychanalystes, comme l'obligation de réunir un certain nombre de sources provenant d'origine géographique différentes.

Pour éviter de tomber dans l'ethnocentrisme judéo-chrétien du péché ou de considérer l'homme comme un « animal malade », nous utiliserons les travaux de Michel Panoff²³² et nous partirons du point de référence théorique constitué par la typologie de R. Benedict²³³ qui segmente la population des cultures humaines à partir de la nature du moyen préférentiel de coercition sociale pour déterminer deux types de culture humaines :

- La « civilisation de la faute », où la coercition sociale est interne,
- Et la « civilisation de la honte », où la coercition est externe.

²³¹ BAUMANN Émile. Saint Paul. 69^{ième} édition. Paris : éditions Grasset, 1925, p. 213-216. Les commentaires concernent l'Église de Corinthe.

²³² PANOFF Michel. La faute et la dette. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 121-130. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

²³³ BENEDICT R. The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture. New York , 1946. Cité par Panoff, La faute et la dette, opus cité, p. 129.

Disposer d'un outil ou d'un éclairage possible n'est pas suffisant car la pertinence de l'outil, la typologie de Benedict doit être validée et dans notre cas, la validation est impossible :

- Cette distinction inspire la méfiance car l'observateur est plus sensible aux manifestations de la « honte » qu'à la présence de sentiments de culpabilité dont l'extériorisation est plus discrète. D'autre part, elle confond ce qui s'appréhende comme un sentiment individuel avec ce qui serait à la suite du meurtre commis en commun, une institution de sanction collective.
- La dichotomie est inopérante pour le peuple des Maenge, une société puritaine à la lumière des arguments suivants :
 - o Une société très masochiste où la culture maenge ajoute des souffrances infligées délibérément aux innombrables frustrations que toute culture impose pour se maintenir. D'où la recherche de la faute à laquelle répondent ces multiples souffrances et humiliations.
 - o Le besoin de punition, nom freudien du sentiment inconscient de culpabilité, s'associerait à la faute collective originelle commise par les Maenge : les humains auraient perdu leur immortalité du fait de leur bêtise.
 - o La coexistence de la faute originelle et d'un sadomasochisme actuel expriment dans trois manifestations :
 - De la tristesse, du repentir
 - De l'agressivité, car on en veut aux anciens
 - De l'espoir né du rachat possible de la faute passée.
 - o La présence d'un rachat de faute suppose l'existence d'une dette et pour parler de dette, les Maenge utilisent un mot *milali* signifiant le corps à mal ou souffrance. Parmi l'ensemble des dettes, un certain nombre de dettes peuvent s'éteindre comme dans le cas d'un prêt, de fiançailles et d'autres inextinguibles, comme la dette par rapport aux générations précédentes (transmissions de savoir, des valeurs ...) et la dette vis-à-vis des morts. Dans tous ces cas, il existe une situation de culpabilité plus ou moins lancinante associée à de l'angoisse.

Conclusion : une différence existe avec la présence de la honte née de la crainte d'une censure par l'opinion publique, née de la crainte de perdre la face (cas des marginaux et des femmes), sans l'existence d'une faute commise, qui poussera au suicide, et la culpabilité éprouvée dans

notre société occidentale quand une faute a été commise, quand le sujet éprouve le sentiment de n'avoir pas été à la hauteur de son idéal, de ses promesses faites à lui-même.

Dans la culture maenge, les deux coercitions joueraient avec l'existence d'une faute originelle, celle des anciens et l'existence d'une honte, née du regard par soi ou par la collectivité, par autrui.

Nous sommes en présence d'un collectif social, où s'inscrirait dans le temps, la succession des générations et peut-être l'inscription des individus dans une généalogie et en présence d'un imaginaire social, des comportements, d'un système de régulation profitant à des dominants.

Les caractéristiques de ce collectif social diffèrent de celui constitué par de la horde du père car le don, le contre-don, la dette n'organisent plus le lien social et car les relations duelles, sociales sont sadomasochistes et très persécutrices à cause de la faute originelle (meurtre originaire ou incapacité des anciens à conserver l'immortalité, peu importe).

Nous trouvons aussi la confirmation de la nécessité de fixer la haine sur les membres de la collectivité exclus du processus d'altérité pour maintenir la cohésion du système social (pulsion de mort tournée vers l'intérieur et non vers l'extérieur).

Une profonde interrogation accompagne l'acceptation de l'évènement mythique de la fondation du premier clan fraternel, dans la mesure où la position freudienne de la naissance de la culpabilité apparaît trop révélatrice d'une interprétation ethnographique judéo-chrétienne du péché. D'autre part, si l'apport du repas totémique de Smith²³⁴ est décisif dans l'élaboration freudienne et nécessaire à Freud pour faire la genèse des religions occidentales avec l'apport de la psychanalyse (la rivalité des frères et la culpabilité subséquente au meurtre), avec l'emprunt à Darwin de la horde primitive et l'emprunt à Atkinson du meurtre du père primitif, la présentation, le contexte du repas totémique par Smith n'a rien à voir avec la construction que Freud réalisera :

- Pour un ensemble d'auteurs (Pétrone, Freud, Girard), « la peur, l'angoisse, la culpabilité sont premières, et la religion vient ensuite pour les conjurer²³⁵ ».

²³⁴ BRES Yvon. Freud ... en liberté. Paris : éditions Ellipses Édition Marketing SA, 2006, p. 89-94. Le livre de Smith étudie « la diversité et l'évolution des pratiques sacrificielles chez les Sémites de l'Antiquité ». Brès considère la visée apologique du livre de Smith, le livre d'un croyant et note une ressemblance entre Smith, plutôt historien, philologue, exégète que philosophe ou théologien, et Freud en position d'anthropologue éclairé par la psychanalyse ou de théoricien de la psychanalyse.

²³⁵ BRES Yvon, idem, p. 92.

- Pour Smith, « les anciennes formes de sacrifice n'ont pas d'autre but que le resserrement du lien social en présence d'un dieu bienveillant²³⁶ ». Un sacrifice dont le caractère premier ou son essence serait « une sorte de communion joyeuse » et non le sacrifice d'un bouc émissaire. En définitive, si la conciliation précède la réconciliation, la forme sacrificielle a été inventée « comme expression symbolique de l'invention du péché comme prise de responsabilité éthique ».
- Nous retiendrons la forte similitude avec l'auto-sacrifice du chef kanak dans la mesure où l'important de la pratique sacrificielle est le nouage des individus dans un tout et non la lutte contre une angoisse résultant d'un événement historique traumatique. Une autre confirmation est apportée par la réponse aux besoins du royaume de Juda par la Bible avec une mise en scène de la généalogie des événements et par Bondreuil et Briquel-Chatonnet²³⁷ : ils associent à une théologie archaïque le repas pris en commun et assimilent l'aspersion de sang comme sceau de l'alliance, à un rite ancien, à l'équivalent du repas pris en commun, pour insister sur la constitution du « peuple de Yahweh » et sur la transformation du peuple en une « nation sainte ». En bref, nous sommes en présence d'un processus archaïque de nouage des individus où le meurtre du père primitif a certainement peu de choses à voir.

Conclusion

En l'absence de témoignages, de matériaux scientifiques incontestables, pour sortir de la brume épaisse de la préhistoire, des comparaisons au 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème} siècle entre les objets, les rites, les coutumes des Esquimaux, des Pygmées, des Indiens, des Mélanésiens et les traces recueillies de la préhistoire, ont permis selon Leroi-Gourhan de donner une certaine consistance à l'homme préhistorique mais aussi de paralyser « l'imagination scientifique, celle qui recherchait non pas à tout expliquer par l'analogie, mais à inventer les moyens de mise en évidence et de contrôle des faits²³⁸ ».

Ce comparatisme mal dominé a créé pour John Schied « des pseudo-outils d'investigation et d'explication qui ne seront jamais à même d'engendrer une conclusion historique acceptable²³⁹ ».

²³⁶ BRES Yvon. Freud ... en liberté. Paris : éditions Ellipses Édition Marketing SA, 2006, p. 92.

²³⁷ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard, 2000, p. 116-117. (Collection folio histoire).

²³⁸ LEROI-GOURHAN André. Les religions de la préhistoire. Paris : éditions PUF, p. 4. (Collection Quadrige).

²³⁹ SCHIED John. Religions, institutions et société de la Rome antique. Paris : éditions Collège de France/Fayard, 2003, p. 40. (Collection Leçons inaugurales du Collège de France). Voir aussi les critiques de G. Dumézil.

En l'absence d'une définition de la religion, d'une distinction entre la magie et la religion en dehors de justification du fait de sources modestes et fragmentaires et en présence d'une capacité à faire exister la religion à partir de questions²⁴⁰, nous reconnâmes que l'homme « a inauguré et développé la réflexion, c'est-à-dire l'aptitude à traduire par des symboles la réalité du monde qui l'entourait. La propriété élémentaire du langage est de créer avec le langage, parallèlement au monde extérieur, un monde tout-puissant de symboles sans lesquels l'intelligence serait sans prise²⁴¹ ».

Le comportement religieux exprime dans les mots et dans les opérations un double sentiment de crainte et de maîtrise et sur le plan technique, « l'intégration de l'homme dans un monde qui le surpasse et avec lequel il négocie physiquement ou métaphysiquement²⁴² ».

En définitive, une distance importante existe entre l'acquis depuis plus d'un siècle de fouilles souvent désordonnées, et ce que certains auteurs, dont Freud ont pu dire de la religion de l'homme préhistorique, voire d'un homme plus proche de nous :

« La certitude d'opérations religieuses et d'une charpente de croyances est matériellement acquise, mais cette certitude ne peut pas, sans risque de construire un véritable folklore scientifique, être transformée en notions précises sur la pensée religieuse²⁴³ ».

En fait, savoir que l'homme de Neandertal avait des comportements qui dépassaient le boire et le manger ... c'est précieux mais n'autorise pas à former la certitude d'une pensée religieuse complexe. Laissons donc les vides et n'ayons pas recours à l'ethnographie pour boucher les vides ou pour bâtir des hypothèses inutiles.

Le modèle de régulation du lien social ne se fonde pas dans une hypothétique culpabilité déterminée par le meurtre du père primitif : il utilise la culpabilité ou la honte comme un mode possible de la gestion du lien social la présence de la culpabilité. La présence dans la culture maenge de deux coercitions, l'une en rapport avec l'existence d'une faute originelle, celle des anciens et l'autre en rapport à l'existence d'une honte, née du regard par soi ou par la collectivité, par autrui, induit la possibilité de rencontrer « l'animal malade » de la perspective freudienne dans un contexte social différent de celui de la civilisation occidentale.

Et peut-être, cela dispenserait de fonder la culpabilité par le meurtre du père primitif.

²⁴⁰ SCHIED John. Religions, institutions et société de la Rome antique. Paris : éditions Collège de France/Fayard, 2003, p. 42. (Collection Leçons inaugurales du Collège de France). « Pas davantage que l'histoire, la religion n'existe, pour paraphraser Paul Veyne. C'est l'ensemble de questions que l'historien pose aux sources qui construit la religion comme fait historique ». En ce sens, reconnaissons ce mérite à Freud.

²⁴¹ LEROI-GOURHAN André. Les religions de la préhistoire. Paris : éditions PUF, p. 6. (Collection Quadrige).

²⁴² LEROI-GOURHAN André, idem, page 6.

²⁴³ LEROI-GOURHAN André, ibid., p. 76.

L'histoire racontée par les exégètes de l'œuvre de Paul s'accorde mal avec l'utilisation que Freud fait de l'eucharistie dans la mesure où l'agape est un temps de liaison des membres de la communauté grâce à Éros, à la pulsion de vie et un temps où la pulsion de mort, Thanatos, détermine des conduites asociales, des conduites niant la présence de l'autre et ruinant la cohésion de la communauté. En restant dans la dissociation du repas du corps et du repas de l'âme, la perspective freudienne se prive de la présence de la division, et sans doute dénie le conflit dans la communauté chrétienne primitive sensée être régulée par l'amour mais où en fait les pulsions des individus, le narcissisme et l'agressivité de chacun des membres jouent un rôle déterminant.

Le lien étroit entre la descendance et l'ancêtre éponyme, comme nous l'avons vu précédemment, indique que la relation entre le père et le fils, entre Dieu et Israël, sont au cœur du judaïsme. A suivre Granoff²⁴⁴ et Yerushalmi²⁴⁵, pour culpabiliser l'idée de se débarrasser du père, le judaïsme a adjoint à l'impératif de soumission au père le fantasme du meurtre du père. C'est cette solution que le judaïsme a transmise à la tension oedipienne bien avant que la psychanalyse s'en mêle.

Notons aussi que Stiegler²⁴⁶ à partir de la comparaison entre le traitement de la question du meurtre du père par Freud et la fable de d'Épiméthée, après avoir établi que :

- la guerre entre les fils après le meurtre du père concorde avec la guerre des mortels après le vol du feu divin par Prométhée et après l'ouverture de la boîte de Pandore par son frère Épiméthée (« celui qui réfléchit trop tard »)
- le sentiment de culpabilité fonde chez Freud l'autorité du père (au ciel) alors que dans la fable de l'Épiméthée, il se scinde en un sentiment de honte et un désir de justice.

Stiegler affirmera que la lecture chrétienne du meurtre du père construit une aporie de l'origine dans la mesure où l'amour, la haine, la crainte et l'admiration des fils vis-à-vis du père témoignent que le meurtre ne fonde pas l'amour et la haine des fils, ni n'institue le père comme figure du père mais fonde la culpabilité qui définira ensuite le désir.

III Comment produire le caractère de contrainte de la religion ?

A la question suivante, « comment produire le caractère de contrainte qui appartient aux phénomènes religieux²⁴⁷ ? », Freud répondra que la tradition ne peut pas avec l'aide de la communication obtenir ce caractère de contrainte, car « comme toute nouvelle venue de

²⁴⁴ GRANOFF Wladimir. Filiations : L'avenir du complexe d'Œdipe. Paris, éditions Gallimard, 1975. Cité par Michel Tort, Fin du dogme paternel, p. 114.

²⁴⁵ YERUSHALMI Y. H.. Le Moïse de Freud. Paris : éditions Gallimard, 1993. Cité par M. Tort, Fin du dogme paternel, p. 114.

²⁴⁶ STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 3. L'esprit perdu du capitalisme. Paris : éditions Galilée, 2006, p. 82-85.

²⁴⁷ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 198. (Collection folio essais).

l'extérieur », elle « doit avoir subi d'abord le destin du refoulement, l'état de ce qui séjourne dans l'inconscient, avant de pouvoir plier les masses à son empire ».

Alors comment, aujourd'hui, pour une organisation ou un groupe d'individus souhaitant orienter le comportement de leurs semblables produire ce caractère de contrainte ?

Quel oubli ou déni de la réalité, quel évènement serait oublié ? Quel mensonge collectif et quelle pratique du semblant dans l'organisation et dans la société ?

La perspective freudienne de la fondation de la religion comme élément décisif de la production d'une source de contraintes régulant l'économie pulsionnelle utilise les concepts du temps de latence nécessaire et du retour du refoulé. Le temps de latence cesse au moment où le refoulé, « le refoulé dans le ça », pénètre la conscience lorsque quand dans le vécu récent, surgit une impression, un vécu analogue au refoulé, qu'il réveillera. Comme la force du contre-investissement diminue, l'action de la religion contribuera à répartir différemment les énergies d'investissement dans le moi, renforcera des parties de pulsion fixées au refoulé.

A La régulation du lien social par la religion

Weber²⁴⁸ démontre comment un groupe social répond au besoin de symbolique par la production d'une rationalisation religieuse légitime offrant la possibilité d'introduire un ordre pensable et vivable dans le monde naturel ou social²⁴⁹.

La religion est conçue comme un système de régulation de la vie grâce au développement d'une hiérarchie officielle autonome "indéboulonnable", du fait de l'existence d'un ordre dogmatique et de la maîtrise de sa reproduction grâce à un appareil de formation performant et grâce à son pouvoir de conviction sur les hommes.

Ceux-ci croient que la prospérité, l'avenir sur terre et le salut dans l'au-delà dépendaient de l'obéissance à dieu plutôt qu'aux hommes. Une religion désignée comme « l'instrument incomparable de la domestication des dominés²⁵⁰ ». Cette « domestication des dominés »

²⁴⁸ WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996, p. 167-176. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines).

²⁴⁹ PASSERON Jean-Claude. WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines). Introduction de Jean-Claude Passeron, p. 41 et 42. « Une loi historique universelle dans le cas du « besoin de légitimité » des dominants comme tant d'autres cas où ils proposent une interprétation de consécutions ou de co-occurrences historiques tout aussi régulièrement attestées : « quotidianisation du charisme », « désenchantement du monde », « rationalisation » ...

²⁵⁰ WEBER Max, idem, p. 271.

suppose autour du prophète un premier cercle, un second cercle²⁵¹ et surtout autour du meneur un « groupement communautaire ».

Au sens religieux, il constitue la deuxième catégorie de groupement communautaire où un lien fort lie la prophétie et le groupement communautaire. Il apparaît « dans le cadre d'une prophétie que comme produit d'une quotidianisation (Veralltäglichung) quand le prophète lui-même ou ses disciples assurent la pérennité de leur prédication ainsi que la distribution de la grâce, et quand ils sauvegardent durablement par là l'existence économique de la distribution de la grâce et de ceux qui l'administrent, et dès lors monopolisent aussi les droits en faveur de ceux qui sont, au terme de ce processus chargés de devoirs²⁵² ».

L'aptitude de la religion à influencer la vie quotidienne, à façonner une éthique pour la vie quotidienne ou une éthique quotidienne résulte de la quotidianisation²⁵³ de la prophétie, le travail lent et patient pour installer et vivifier des communautés d'adeptes, pour former des auxiliaires et « transformer les éventuels sympathisants, participant occasionnel, assurer la pérennité du travail prophétique, la pérennité du travail sur autrui en augmentant le nombre des membres de la communauté et en passant d'une implication, participation discontinuée à une implication continue avec le passage au groupement communautaire, « c'est-à-dire à une sociétisation permanente des adeptes, avec des droits et des devoirs²⁵⁴ ».

Avec pour une conséquence sur la fonction du collectif, du groupe entré en culture : « le groupement communautaire religieux est devenu un instrument de domestication des populations assujetties²⁵⁵ ».

Avec cette position anthropocentrique, Weber montre comment, dans la durée, les relations sociales façonnent un type d'homme et à quel type humain, un ordre de relations sociales offre la possibilité de devenir dominant par le jeu de la sélection des motivations.

A partir de la proposition d'Enriquez²⁵⁶, l'articulation entre la structure charismatique et la personnalité du sujet est présentée dans le tableau suivant :

²⁵¹ Le premier cercle autour du prophète se constitue d'auxiliaires permanents, différenciés des prêtres sociétisés (vergesellschaftet) dans le cadre de corporations ou de hiérarchies officielles, et qui sont attachés au prophète par des liens purement personnels.

Le second cercle, constitué des adeptes, soutient le prophète en apportant le gîte, le couvert et de l'argent. Comme ces adeptes attendent leur salut de l'action, de la mission du prophète, le groupement sera selon les cas, épisodiquement pour une activité occasionnelle ou bien être sociétisés d'une manière permanente pour former un groupement communautaire.

²⁵² WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996, p. 168. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines).

²⁵³ Pour Weber, le quotidien désigne où se déploie l'activité ordinaire des hommes, l'activité économique en particulier. L'homme évoqué par Weber est l'homme du quotidien.

²⁵⁴ WEBER Max, idem, p. 170.

²⁵⁵ WEBER Max, ibid., p. 172.

²⁵⁶ ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p.38. (Collection Sociologie clinique). Le tableau est une sous partie du tableau situé page 38.

Type de personnalité postulé	Instances de la personnalité mises en oeuvre	Pôle de la personnalité souligné	Destin des pulsions	Degré d'insistance sur le travail
Paranoïaques Mégalomanes Hypnotisés et séduits Exploités et aliénés	Ça Moi idéal Idéal du moi	Réalisation de soi	Amour pour la personne centrale Pulsion de mort : destruction des individus augmentation de la pulsion d'agression	Travail obtenu à partir de l'investissement libidinal et en partie par la contrainte Enthousiasme

Cette structure²⁵⁷ est la seule à pouvoir recevoir son message d'une personnalité exceptionnelle paranoïaque et en suivre les décrets.

Elle a besoin « d'un sujet parlant au nom de la loi naturelle ou sacrée », de croire à l'impossible, de « se forger un imaginaire susceptible d'entraîner des foules » et d'une « masse de fidèles, hypnotisés et séduits, et d'individus corvéables à merci, vivant dans une situation d'exploitation, dans un état d'ignorance et de détresse totales ».

En mobilisant les « forces inconnues et immaîtrisables » du ça, « l'énergie psychique primaire et celle que le refoulement construit au service du désir de toute-puissance (moi idéal) et de la cause incarnée ou fétichisée à défendre (idéal du moi) », elle atteindra ses objectifs.

De sorte que pour Enriquez, les membres de la communauté religieuse travaillent à la gloire de dieu, de dieu le père, et la valorisation du travail effectué par un membre se réalise uniquement quand il participe à la restauration de la gloire du père, à l'édification de l'imaginaire collectif.

Pour Weber, l'existence de groupes d'hommes est nécessaire pour que l'efficacité sociale obtenue par la production d'« incitations pratiques à agir » à partir de croyances religieuses soit la plus efficace. Ce groupe doit porter l'éthique et manifester sa soumission à dieu par la confirmation : cette sorte de médiation, assurant « la jonction » entre les croyances religieuses dans leur contenu de pensée et l'éthique religieuse pratique²⁵⁸ ».

²⁵⁷ ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997, p. 39. (Collection Sociologie clinique). Les idées citations utilisées sont empruntées à Enriquez.

²⁵⁸ PASSERON Jean-Claude. WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines). Introduction de Jean-Claude Passeron, p. 67.

B La soumission à dieu résulte-t-elle de la terreur inspirée par dieu ?

La puissance, la terreur imposée par Dieu n'est pas l'élément décisif pour expliquer la soumission des hommes à l'autorité de dieu, de pharaon ou de son représentant car ce qui éclaire fondamentalement la soumission des hommes c'est la dette originaire des hommes vis-à-vis des dieux qui ont créé le monde, les hommes, les animaux, les plantes, l'agriculture ...

Il y a quelque chose qui dépasse la logique du don dans la mesure où l'impossibilité pour l'homme à donner quelque chose en équivalence rend impossible la pratique du contre-don.

En exerçant le monopole des conditions imaginaires de reproduction de vie, ces dieux vivants ont permis, légitimé l'apparition de castes, de classes et de l'Institution et en rendant possible le nouage des individus, l'établissement du lien social, la gestion de la communauté, la religion fournit « le paradigme, l'idée d'êtres infiniment plus puissants que les humains et auxquels ceux-ci sont enchaînés par une dette originaire qu'aucun contre-don ne pourra effacer, des êtres auxquels ils doivent respect, obéissance et reconnaissance [...]»²⁵⁹ ».

Au sentiment de culpabilité, nécessaire pour tisser du lien social, dans le cadre d'une religion de l'amour, développé par l'iniquité d'une dette à jamais présente, se joint la difficulté de donner à dieu des preuves d'obéissance et de reconnaissance, et la force incertaine du sujet à croire à une communauté de frères, d'individus interdépendants des autres par la nécessité de la coopération qu'impose le travail, si les promesses ne sont pas tenues ? A accepter que son renoncement, son comportement éthique est vain ?

D'autre part, si l'insatisfaction ressentie par le groupe communautaire, le peuple, causée par la non réalisation des promesses et des espérances placées en Dieu ou en ses prophètes cache la haine meurtrière de chaque individu, de chaque collectif, nous pourrions entendre la promesse d'Athéna de pouvoir en découdre avec les autres, ceux qui n'appartiennent pas à la cité mais surtout comprendre la nécessité de disculper dieu : si dieu n'offre rien, ce n'est pas de sa faute mais de celle de ses sujets car le sujet a péché.

Le sentiment de culpabilité s'accorde alors avec l'état de péché de l'individu pour dédouaner dieu et engendre dans la culture judéo-chrétienne, le mode tous responsables, coupables de tout, même en intention, à s'accuser de tout, tout le temps avec une dette imprescriptible.

²⁵⁹ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 268. (Collection Champs Flammarion).

Chapitre III Refoulement et nécessité de produire de la société pour vivre

En choisissant d'argumenter la primauté de l'imaginaire sur le symbolique et la nécessité pour chaque être humain de participer à la production de société pour vivre, nous cherchons à consolider l'idée que la condition première de cette production de société est un double refoulement individuel et collectif concernant l'origine de l'humanité que la religion exploitera, comme modèle efficace de la gestion du lien social.

D'autre part, en insistant sur l'importance motrice de l'« imaginaire collectif²⁶⁰ » pour la vie et le fonctionnement de tout groupe, notre propos trouve sa résonance dans la nécessité sociale actuelle d'un nouveau télos pour faire un tout respectueux des singularités de chacun, avec des sujets de plus en plus individualistes, isolés, privilégiant leur plaisir et leur liberté, rejetant toutes les contraintes possibles nées d'une vie ensemble afin de ne pas oublier la difficulté de passer « d'un agrégat diffus de feuilles volantes composées d'individus²⁶¹ » à un nous collectif intégrant l'évolution des valeurs²⁶².

Dans cette perspective du lien social comme métaphore de ce qui fait tenir les individus d'un même groupe ensemble de façon interdépendante et solidaire, notre recherche dans les traces du passé et dans les travaux des scientifiques de l'origine du lien social nous a conduit à Mauss²⁶³ et à Lévi-Strauss²⁶⁴, avec l'intention de vérifier la validité du postulat de Lévi-Strauss que la société humaine se fonde exclusivement sur l'échange des femmes, des biens et des mots à partir du travail de Maurice Godelier présenté dans les ouvrages suivants :

- « La production des grands hommes », publié en 1982.

²⁶⁰ GIUST-DESPRAIRIES Florence. L'imaginaire collectif. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2003, p. 22. (Collection Sociologie clinique).

²⁶¹ BECK Ulrich. La société du risque : Sur la voie d'une autre modernité. Paris : éditions Flammarion, 1986, 512 p. (Collection Flammarion Champ). Voir aussi la revue Lien social et politique, n° 39 Liens personnels, liens collectifs. La citation est tirée du livre de F. de Singly, Les uns et les autres, option citée, p. 11.

²⁶² DE SINGLY François. Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien. Paris : éditions Armand Colin, 2003, p. 10. Comment dessiner une réponse sociale entre l'enfermement dans le communautarisme ou l'isolement de Narcisse replié sur soi, problématique posée dans l'introduction. Voir aussi le thème des sociétés incontrôlables d'individus désaffectés de Stiegler (2006), celui de l'aliénation des égaux dans l'asservissement au marché (Farrugia, 2005).

²⁶³ MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. 145-227. (Collection Quadrige). Notons aussi que Mauss est cité 11 fois dans les références bibliographiques dans l'ouvrage Vocabulaire de psychosociologie.

²⁶⁴ LÉVI-STRAUSS Claude. Les structures élémentaires de la parenté. Paris : éditions PUF, 1949, 632 p. Voir aussi Introduction à l'œuvre de M. Mauss dans MAUSS Marcel, Sociologie et anthropologie, option citée.

- « L'énigme du don » publié en 1996.
- « Meurtre du Père Sacrifice de la sexualité », publié en 1996.
- « Métamorphoses de la parenté » publié en 2004.

! La mise en cause de la primauté du symbolique sur l'imaginaire

A Qu'est-ce que donner ?

Cette question Mauss l'aborde dans son travail qui porte sur « le système des prestations économiques entre les diverses sections ou sous-groupes dont se composent les sociétés dites primitives [...] archaïques²⁶⁵ », sur un énorme ensemble de faits, très complexes où tout se mêle. Dans ses phénomènes sociaux « totaux », où s'expriment des institutions religieuses, juridiques, morales, politiques, familiales, économiques, Mauss se propose d'isoler une prestation, une chose caractérisée par son aspect volontaire, libre et gratuit, mais cependant contrainte et intéressée qui est devenue une forme nécessaire de l'échange, donc de la division du travail social. « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?²⁶⁶ ».

Répondre amène Mauss :

- A se confronter à des problèmes nouveaux : l'existence d'une morale permanente dont une forme s'associe à la société primitive étudiée, les idées et les formes présidant aux échanges et suppléant en partie à la notion d'intérêt individuel.
- A voir l'existence du marché avant l'institution des marchands, avant l'élaboration théorique du marché en 1776 d'Adam Smith. Un marché où ce sont les collectivités, les personnes morales (clans, tribus, familles) qui mutuellement s'obligent, échangent, contractent soit par l'intermédiaire de leur chef ou des groupes.

1) Les trois obligations : donner, recevoir et rendre

Trois obligations sont au cœur de la chose étudiée par Mauss :

- l'obligation de donner : un chef donnera pour lui, son fils, sa fille, pour ses morts, pour conserver son autorité sur sa famille, sur sa tribu ... s'il maintient son rang nationalement et internationalement, s'il prouve qu'il est possédé par la fortune, en la

²⁶⁵ MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. 147. (Collection Quadrige).

²⁶⁶ MAUSS Marcel, idem, p. 148.

dépensant, en humiliant les autres chefs. Toutes les activités (partager une aubaine de chasse ou une bonne cueillette de champignons) et tous les instants de la vie sont des occasions pour inviter et partager. Le potlatch, signifiant nourrir et consommer, est « l'acte fondamental de la « reconnaissance » militaire, juridique, économique, religieuse » pour le chef.

- Et logiquement, l'obligation de recevoir²⁶⁷ est aussi forte car le don, le potlatch ne peut pas se refuser sinon, vous acceptez une défaite, une position inférieure, une inégalité. Rendre est déjà selon Mauss la reconnaissance de la peur d'être « aplati », de faire perdre « du poids » à son nom, et au plus de voir son être « aplati ».
- L'obligation de rendre constitue tout le potlatch : elle doit être digne et sera sanctionnée par l'esclavage pour dette. Ne pas rendre, c'est perdre le mana, perdre l'autorité qui détermine la richesse, qui confère la richesse.

2) « Le don, un double rapport »

La proposition de Mauss, *ce qui oblige à donner est précisément que donner oblige*, correspond au transfert de « quelque chose qui vous appartient à quelqu'un dont on pense qu'il ne peut pas ne pas l'accepter [...] un acte volontaire, individuel ou collectif, qui peut ou non avoir été sollicité par celui, celles ou ceux qui le reçoivent²⁶⁸ ». Donner :

- Institue un double rapport entre celui qui donne et celui qui reçoit :
 1. un rapport de solidarité dans le sens où un partage existe ; Mauss évoque la production d'un sentiment amical entre les deux personnes en jeu et le mélange des âmes et des vies dans les choses. Donnons l'exemple de l'enfant appelé « *tonga* » et assimilé à un bien utérin, un sorte de canal qui ferait couler des biens de nature étrangère de la famille adoptive vers la famille biologique.
 2. un rapport de supériorité car celui qui accepte le don, se met en situation de dette et donc d'obligé tant que le « rendu » ne sera pas réalisé.
- Instaure une différence et une inégalité de statuts entre le donateur et le donataire, et rapproche les partenaires du lien. Cet acte de solidarité joue le rôle d'un ciment social, d'un régulateur pour l'ensemble du système social auquel appartiennent le donateur et le donataire. Il éloigne la rupture du lien social et participe au maintien du lien social.

²⁶⁷ Lors d'un repas amical, vous louerez à haute voix votre hôte pour faire honneur à celui qui vous invite.

²⁶⁸ GODELIER Maurice. *L'énigme du don*. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 20. (Collection Champs Flammarion).

En s'opposant ou en se substituant à une violence directe et physique, le don met à distance la dette et contribue au refoulement de la violence. Il trouvera dans toute société reposant sur la reproduction du lien social et le maintien des rapports sociaux, de parenté, de pouvoir ... entre les groupes, les conditions idéales de son développement et de son bon fonctionnement.

Comme acte personnel et volontaire, pour sa partie visible ou éthique, il joue un rôle important dans les rapports personnels et apparaît comme un ciment du tissu social, un outil pour maintenir une structure sociale créant du lien et des inégalités. Pour sa face cachée, il s'apparente à une violence créatrice d'un lien de dépendance car s'il offre la possibilité au donateur d'apparaître comme quelqu'un de bien, "gagnant" le paradis, il installe le donataire dans une position de redevable, une position christique²⁶⁹. En définitive, il participe à la reproduction des rapports sociaux sur la base d'un désintéressé. Citons Mauss :

« Le potlatch est aussi un phénomène de morphologie sociale : la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations y produit une nervosité, une excitation remarquables : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et on s'oppose dans un gigantesque commerce et un constant tournoi²⁷⁰ ».

B L'énigme du don et sa résolution par Mauss

A partir de l'information remise par un informateur maori à R.E. Best, Mauss construit la clef du problème, le hau, un pouvoir spirituel, la partie spirituelle du cadeau qui pousse à redonner la chose. Pour expliciter cette idée maîtresse du droit maori, nous utiliserons le schéma suivant pour suivre le cheminement de la chose donnée où une intervention mystérieuse est requise pour que celle-ci, ou tout au plus le fruit de la force spirituelle de la chose donnée en premier soit remise au premier donateur :

« au fond, c'est le hau qui veut revenir au lieu de sa naissance, au sanctuaire de la forêt et du clan et au propriétaire. [...] Et voilà, l'idée maîtresse qui semble présider à Samoa et en Nouvelle-Zélande, à la circulation des richesses, tributs et dons. [...] il est net qu'en droit maori, le lien de droit, le lien par les choses est un lien d'âme, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme²⁷¹ ».

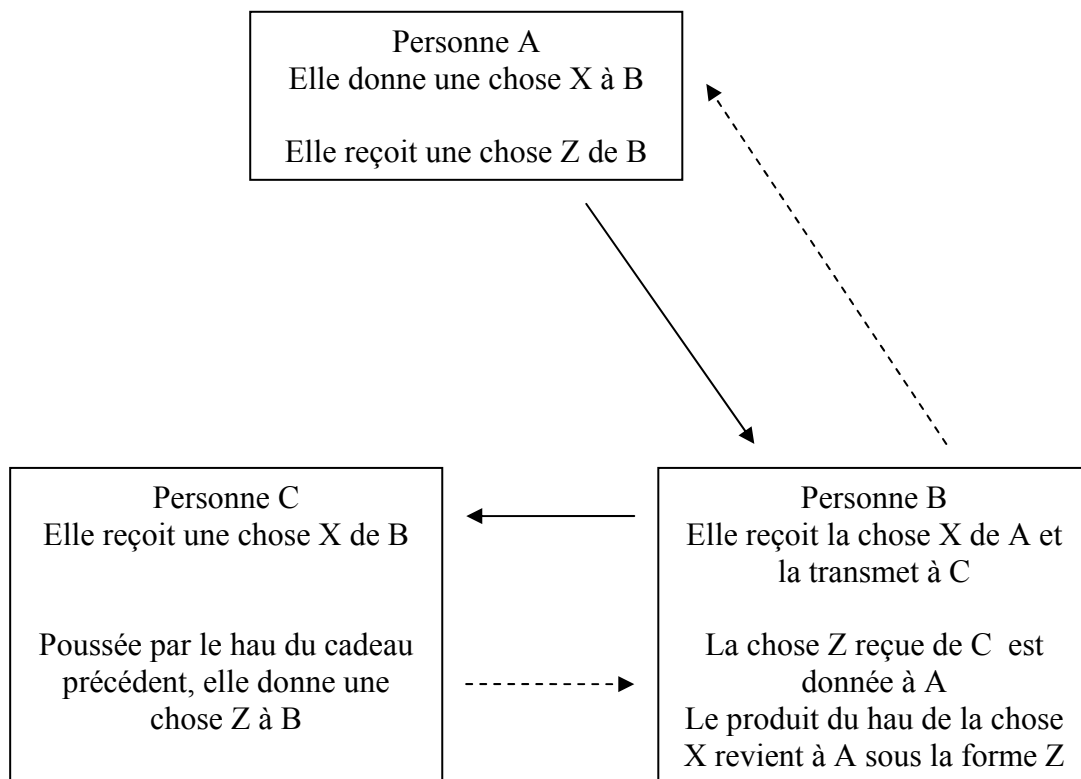
Si l'emprise magique et religieuse de la chose donnée sur le donataire rend dangereuse la possession de la chose donnée, nous pouvons croire que son retour sur le sol dont elle est issue, ou dans sa famille, ou que le fait de rendre l'équivalent pour la remplacer dans sa

²⁶⁹ SIBONY Daniel. Don de soi ou partage de soi ? Paris : éditions Odile Jacob, 2000, 280 p.

²⁷⁰ MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. 205. (Collection Quadrige).

²⁷¹ MAUSS Marcel, p. 160.

famille ou sur son sol, évitera tout problème au donataire. C'est magique en définitive, magique pour la personne A qui accroît son emprise sur les autres sans aucun coût. Soit le schéma :



Si Mauss a compris pourquoi il faut donner, il ne sait pas pourquoi il faut rendre et rendre plus particulièrement la chose qui vous a été donnée. Trois conditions du don expliqueraient pourquoi l'on donne :

- 1 La présence déterminante des rapports personnels dans la production des rapports sociaux qui constituent l'armature d'une société.
- 2 La reproduction des rapports sociaux demande que les groupes ou les individus engagés se montrent désintéressés. Le don est la forme parfaite du désintérêt.
- 3 Le caractère fondamental du don est donc : *ce qui oblige à donner, c'est que donner oblige.*

La troisième condition joue un rôle central car elle accorde aux choses la capacité ou la possibilité d'être poussées par une force qui les fera revenir vers leur propriétaire initial. Un phénomène magique fonde la croyance « *que les choses données ont une âme qui les pousse à revenir vers la personne qui les a d'abord possédées et données* ». Ce phénomène incroyable s'expliquerait par des mécanismes spirituels, des raisons morales et religieuses, des croyances qui prêtent aux choses une âme, un esprit qui les poussent à revenir au lieu de leur naissance.

C La critique de Mauss par Lévi-Strauss²⁷²

Tout en reconnaissant la qualité de chef d'œuvre à l'ouvrage de Mauss, Lévi-Strauss recommande de ne pas l'isoler du reste de son œuvre car la notion de « fait social total » ouvre à la définition du social comme réalité. Ce que Lévi-Strauss conteste car « le social n'est réel qu'intégré en système » et car le fait total dépasse la réintégration d'aspects discontinus comme le familial, le technique, l'économique, le juridique et le religieux en s'incarnant dans une expérience individuelle du fait de la coïncidence d'une dimension sociologique (lieu d'une synchronisation des aspects sociologiques), d'une dimension historique et d'une dimension physio-psychologique qui ne peut avoir que chez l'individu.

De fait, la notion de fait total a pour visée de relier le social avec l'individuel et le physique avec le psychologique. Ainsi tous les éléments composant au sens de Mauss le fait social n'auront de signification globale qu'à la condition de devenir une totalité. Mais cette garantie qu'un fait total corresponde à la réalité induit que le sens et la fonction d'une institution dépendent de notre capacité (celle du chercheur en sciences humaines) à revivre l'incidence de l'institution sur la conscience individuelle car « la preuve du social, elle, ne peut être que mentale »²⁷³. L'appréhension totale d'un fait social total comme celle d'une chose du dehors de la chose dont fait partie l'appréhension subjective consciente et inconsciente.

Après avoir comparé Mauss à Moïse, dans le sens où ces deux grands hommes ont su faire accomplir un passage décisif à leur peuple (ici le peuple des hébreux, là le peuple des sociologues, des ethnologues), et les diriger vers une terre promise mais sans vraiment être présents ou déterminants dans l'après appropriation de la Terre promise, Lévi-Strauss

²⁷² LÉVI-STRAUSS Claude. Introduction à l'œuvre de Mauss. MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ème} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. IX-LII. (Collection Quadrige). L'intuition de l'existence de lois d'agencement, d'organisation d'un tout harmonieux complexe, résultant d'une suite de hasards cumulés (la boule du pissenlit) sera fécondée par la rencontre avec Roman Jakobson, le maître de la linguistique structurale, pour qui, la relation importante entre les phonèmes - les sons émis servant à distinguer les significations - base du langage, donne la capacité de compréhension de la structure d'une langue. Lévi-Strauss considère que pour les faits sociaux, nous sommes dans une situation analogue dans la mesure où les sociétés nous mettent en présence d'un foisonnement, d'une diversité incroyable de manière dont les sociétés se manifestent ici et là. Ces diverses manifestations posent le problème de la compréhension des relations entre ces apparences et non pas de s'intéresser aux phénomènes tels qu'ils apparaissent à l'observation. Le caractère inconscient des phénomènes linguistiques, a un intérêt car cette inconscience les met à l'abri de toutes les interprétations secondaires que nous aurions tendance à proposer. Le fait d'accepter, que nous parlons sans être conscient des lois présidant à notre articulation phonétique ou à la construction grammaticale que nous émettons, débouche sur l'objectivité la plus importante quand nous cherchons à comprendre l'élaboration de ces lois. Pour les faits sociaux, l'objectivité serait atteinte, si nous atteignons le niveau où s'élaborent de manière inconsciente les phénomènes sociaux.

²⁷³ Lévi-Strauss évoque à maintes reprises en parlant du plan de travail dressé par Mauss pour l'ethnographie du rapprochement entre ethnologie et psychanalyse ; l'impossibilité pour une société d'être complètement symbolique dans la mesure où l'esprit « sain » serait celui qui consent à l'aliénation imposée par le lien social ; l'élaboration d'une théorie sociologique du symbolique.

reconnaît la justesse de l'argumentation de Mauss dans l'« Essai sur le don » et d'une certaine façon s'il co-affirme que « l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles²⁷⁴ », il manifeste une réserve car Mauss n'arrive pas à voir dans les faits cet échange mais seulement les trois obligations, donner, recevoir et donner.

Pour expliciter la construction théorique de Mauss, en postulant que toute élaboration implique la présence d'une structure, Lévi-Strauss se demande comment l'échange peut se construire en tenant compte de l'existence d'éléments disparates (les obligations) et suggère que la seule possibilité est d'appliquer sur les corps isolés une source d'énergie. Et bien évidemment, « c'est ici que la difficulté commence ».

En l'absence d'une possibilité physique des choses à se déplacer par elles-mêmes, Lévi-Strauss envisage deux possibilités subjectives pour expliciter cette vertu des choses :

- Soit la pensée indigène se représente ainsi l'acte d'échange, et dans ce cas, nous revenons au point de départ, sans avoir rien expliqué, « enfermé dans un cercle ».
- Soit l'acte d'échange est un phénomène secondaire par rapport à la vertu des choses à se déplacer.

La solution pour Lévi-Strauss consiste à substituer à la décomposition de la vie sociale en opérations discrètes l'échange qui alors constitue le phénomène primitif de la vie sociale et d'une certaine façon à respecter un précepte de Mauss – « l'unité du tout est encore plus réelle que chacune des parties » (Cf. Essai sur la magie) – que Mauss ne respecte pas quand il essaie de reconstruire un tout avec chacune des parties avec un ingrédient supplémentaire, le hau.

Et en l'occurrence, Mauss s'est laissé mystifier par une théorie néo-zélandaise qui est surtout un document ethnographique qui révèle comment des « sages maori » ont interprété la vertu des choses à se déplacer toutes seules. A ce moment de son développement, Lévi-Strauss déduit : « Le hau n'est pas la raison dernière de l'échange : c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs.²⁷⁵ »

Alors faut-il faire « le tableau de la théorie, ou la théorie de la réalité, indigènes » ?

²⁷⁴ LÉVI-STRAUSS Claude. Introduction à l'œuvre de Mauss. MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. XXXVII. (Collection Quadrige). 2^{ième} partie, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.

²⁷⁵ LÉVI-SRAUSS Claude, idem, p. XXXIX.

Quelque soit la réalité, indigène ou occidentale, une théorie reste une théorie nous dit Lévi-Strauss, souvent éloignée des croyances, des mythes des indigènes. Le travail consiste donc, après avoir dégagé la réalité indigène, après l'avoir réduite par une critique objective, à atteindre la réalité sous-traitée dans « des structures mentales inconscientes qu'on peut atteindre à travers les institutions et mieux encore dans le langage ²⁷⁶».

Ainsi le hau, l'esprit des choses est « le produit de la réflexion indigène », la forme consciente sous laquelle les hommes d'une société déterminée ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs. Cette réalité appréhendable dans le langage²⁷⁷ fait des concepts de hau et de mana « des signifiants en eux-mêmes vides de sens » donc « susceptibles de recevoir n'importe quel sens ». Ce sont donc des signifiants susceptibles de recevoir n'importe quel sens, donc des signifiants flottants, du « symbole à l'état pur » selon Godelier.

En favorisant une vision grandiose de l'origine symbolique de la société, Lévi-Strauss explique pourquoi la vie sociale est fondamentalement échange et se compose de systèmes symboliques structurés par des structures mentales inconscientes. En conséquence de quoi, l'échange constituerait le phénomène primitif de la vie sociale et son origine, origine du mouvement d'échanges perpétuels par lequel circulaient entre les individus, entre les groupes les mots, les biens, les femmes, est à rechercher dans l'inconscient humain.

En privilégiant l'explication des faits sociaux par le symbolisme et non par l'imaginaire, Lévi-Strauss évacue la théorie du sacré, élaborée par Durkheim et Mauss, et néglige la distinction faite par Mauss entre les choses aliénables, échangeables et le domaine des choses exclues de l'échange, donc inaliénables.

En recherchant derrière le don, la structure mentale inconsciente à l'œuvre derrière les représentations indigènes et la pratique du don, il orientera l'explication vers la capacité du cerveau humain à produire des signifiants lorsque celui-ci se trouve confronté à des situations, à des choses inconnues. Ces signifiants ont deux caractéristiques : ils restent vides de sens et ne correspondent à aucun signifié.

²⁷⁶ LÉVI-STRAUSS Claude. Introduction à l'œuvre de Mauss. MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ème} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. XXXIX. (Collection Quadrige). 2^{ème} partie, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.

²⁷⁷ La preuve de Lévi-Strauss est l'existence d'un seul mot dans les peuples « Papou et Mélanésien » pour désigner « l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt. Les opérations antithétiques sont exprimées par le même mot. Toute la preuve est là, que les opérations en question loin d'être antithétiques ne sont que deux modes d'une même réalité. On n'a pas besoin du hau pour faire la synthèse, parce que l'antithèse n'existe pas ». (Page XL)

Les signifiants flottants, la solution de l'énigme par Lévi-Strauss, font que la notion de mana ou de hau intervient pour représenter « une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié²⁷⁸ ».

D La critique de Lévi-Strauss par Godelier

La thèse de Lévi-Strauss :

« Une situation fondamentale et qui relève de la condition humaine, à savoir l'homme dispose dès son origine d'une intégralité du signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu [...] Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de significations qu'il répartit entre les choses selon les lois de la pensée symbolique qu'il appartient aux ethnologues et aux linguistes d'étudier²⁷⁹ ».

La belle et obscure formule, la clef et la thèse fondamentale de l'origine symbolique de la société, n'est pas convaincante pour deux raisons :

- Ces représentations, toujours pleines de significations, ne se réduisent pas à la projection sur la nature et sur la société de classifications puisées dans l'une pour être appliquées à l'autre et réciproquement.
- Accepter l'idée de fausses connaissances n'implique pas l'adhésion à l'idée que l'homme dispose dès son origine d'une intégralité du signifiant.

Et cela nous amène à interroger l'origine symbolique de la société.

1) La question de la présence d'une intégralité du signifiant dès l'origine

Interroger l'origine symbolique de la société à partir de la capacité du cerveau de l'être humain à produire, à utiliser du symbolique induit le questionnement sur la capacité à imaginer, à construire des rapports entre des liaisons d'actes dans la production ou dans la sphère privée. Si la pensée fournit un réel social combinant le pouvoir de représenter, d'imaginer et le pouvoir de symboliser, de communiquer quelque chose sur les choses réelles et sur les choses imaginaires, la question exprime alors le besoin de savoir depuis quand l'homme utilise le langage articulé, produit des phonèmes pour associer les choses.

²⁷⁸ LÉVI-STRAUSS Claude. Introduction à l'œuvre de Mauss. MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. XLIV. (Collection Quadrige). 2^{ième} partie, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.

²⁷⁹ LÉVI-STRAUSS Claude, idem, p. XLIX.

L'univers fait sens, signification grâce au développement des connaissances dû à l'utilisation d'un langage et à la possibilité d'échanges qui en résultait. Cette capacité d'élaborer des symboles et de communiquer le contenu d'une expérience à travers des symboles qui l'expriment, fut le produit du développement du cerveau et de la capacité à produire des phonèmes. La perspective offerte²⁸⁰ par la paléolinguistique, l'anthropologie physique et culturelle, la biologie du langage et la psycholinguistique développementale montre que le langage s'est développé au cours du temps en intégrant au sein d'un même macrosystème fonctionnel des éléments jusqu'alors disparates.

Les signaux utilisés par les humains incorporent davantage d'informations que chez d'autres espèces animales car ils vont au-delà d'une simple référenciation en contenant une part de la représentation de la réalité. Si les capacités lexicales existent chez d'autres espèces animales, et notamment chez les singes anthropoïdes, la communication sonore de ces espèces est éloignée de la capacité humaine à produire de la parole humaine à partir de phonèmes²⁸¹.

Donc, les grammaires de type humain ne sortent pas du néant car elles trouvent les rudiments de nos capacités syntaxiques chez diverses espèces de singes anthropoïdes et d'espèces marines. A analyser les "capacités langagières animales", ce constate l'existence d'un continuum de l'expression à la communication et à la représentation linguistique et à monter dans l'échelle phylogénétique, « les signaux se trouvent graduellement à incorporer davantage d'informations [...] A ces niveaux supérieurs de l'échelle phylogénétique, les signaux sont devenus "catégoriels", c'est-à-dire qu'ils vont au-delà de la simple référenciation et contiennent un début de la réalité. Ils deviennent des pré-signes ou mêmes parfois des signes véritables²⁸² ».

Si l'espèce humaine n'est pas la seule espèce animale à bénéficier d'une capacité lexicale, elle est par contre la seule à bénéficier de l'aptitude phonologique nécessaire à la production d'un répertoire phonétique minimum. Selon des travaux récents en paléolinguistique, la capacité grammaticale à organiser sur un plan sémantico-syntaxique des énoncés combinant plusieurs signes séquentiellement, qui constitue la caractéristique spécifique des langages humains, est

²⁸⁰ RONDAL Jean A., Ling Ph. D. Du signal à la grammaire. Du geste au langage. Bulletin d'audiophonologie, 1999, vol. XV, n°2, p. 153-162. (Association Franc-Comtoise d'Audiophonologie).

²⁸¹ FLORIN Agnès. Le développement du langage. Paris : édition Dunod, 1999, 122 p. (Collection Les Topos). Florin y précise l'incapacité des chimpanzés à accéder à la syntaxe, à la compréhension de la fonction grammaticale des mots, à établir une relation entre l'univers et le mot, à créer des discours originaux pour soi et pour autrui ...

²⁸² RONDAL Jean A., idem, p. 156.

une acquisition récente datant au plus de 100 000 ans et la parole articulée s'est imposée pour une raison économique (réduction de l'énergie utilisée pour communiquer) et opportuniste car elle libère les mains. L'homme dispose avec des structures périphériques (larynx, pharynx, muscles linguaux ...) d'un moyen pour servir d'architecture à l'expression combinatoire. C'est cet élément, la capacité grammaticale, qui donne la spécificité au langage humain.

Si la parole a un aspect acoustique important, elle demeure d'abord la mise en forme linguistique d'un concept, production et enchaînement d'idées, et relevant de l'acquis linguistique du sujet, du vocabulaire disponible, de la syntaxe usuelle. « Elle se traduit dans une programmation motrice complexe puisqu'elle précède l'émission vocale dans des durées importantes, la phase suivante se préparant pendant la réalisation acoustique. Ces enchaînements très automatisés relèvent de la motricité digestive et respiratoire, donc également de la posture qui conditionne l'acte respiratoire et l'émission vocale²⁸³ ».

La capacité à utiliser des symboles fut le résultat d'un lent processus, comme le révèle le processus d'homínisation commencé il y a huit millions d'années en Afrique orientale avec l'augmentation continue du coefficient d'encéphalisation (rapport du volume cérébral au volume corporel) :

1. chez Erectus, 900 cm³
2. chez Neandertal, 1450 cm³
3. chez Sapiens, 1600 cm³²⁸⁴ (notre espèce contre 500 chez le singe anthropoïde)

Cette augmentation du coefficient d'encéphalisation a pour conséquence l'augmentation des compétences cognitives et la modification de l'organisation sociale. Le développement du langage demanda de l'imagination et de l'expérimentation de la part des premiers hommes car la parole est un geste, un acte social qui suppose un locuteur (une autre oreille surtout), un autre qui nous fait devenir humain, un sujet de passions, d'amour et de sa haine, un sujet sans relation avec un objet, sans être contenu ou fondé par un objet, qui lui donne corps.

Comme tous nos sens participent à cette structuration de l'être humain, à notre quête de l'autonomie, se conjuguent capacité phonologique, aptitude cognitive mais aussi

²⁸³ LAFON Jean-Claude. La parole oubliée. Bulletin d'audiophonologie –Ann. Sc. Univ.Fr.-Comté, 1996, vol.XII, n°1 et 2, p. 11.

²⁸⁴ Le test de Goodenough (dessiner un homme et compter les détails) appliqué aux figures humaines dessinées sur les parois des grottes préhistoriques "détermine" un âge mental de 13 ans pour les artistes du paléolithique supérieur. Voir PERELLO Jorge, Le prélangage chez l'homme du Paléolithique, Prélangage II : Le prélangage de l'homme in Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire, p. 401.

représentation de l'autre de la relation, qui se pense comme semblable et en même temps différent ... Quelque chose précède et c'est le pré-langage social, si important, car en tant que domicile des images sociales, il a une forte capacité à apprivoiser le réel, à le socialiser, à le construire et à l'instituer et son action sur le développement est d'une importance capitale²⁸⁵.

La nature complexe de l'acte de parole nous convainc que l'homme mit un temps long avant d'être capable de produire un grand nombre de signifiants, nécessaire à la satisfaction de son besoin de lien social et à la satisfaction de tous ses autres besoins en augmentation. L'utilisation des signifiants a nécessité la différenciation des signifiants par la possibilité d'exploiter les timbres suprasegmentaux²⁸⁶ grâce à la phonologisation vocoïdes²⁸⁷ (« tons et bruits au niveau acoustico-auditif ») avec naissance de syllabes (considérée comme « une séquence fermeture-ouverture-fermeture ») et d'un contraste voyelle-consonne.

Ceci permit une intellectualisation et conceptualisation croissantes des contenus. La possibilité d'interrompre le débit sonore crée un effet sonore associable avec des états d'émotion mais aussi à des intentions conscientes. « Ces différentes possibilités constituent le point de départ d'une différenciation postérieure intentionnelle servant de correspondance symbolique à une différenciation des émotions et des intentions à transmettre [...]»²⁸⁸.

L'acte intentionnel et la conscience sont la base d'une véritable communication qui verra l'enfant lors de son évolution être capable de produire des séquences d'effets sonores variés, différenciés pour les mettre au service d'une symbolisation sonore de phénomènes dans son entourage. Le produit de l'association des choses avec les images sonores constituera des complexes indivisibles, les symboles.

En définitive, la parole articulée n'a pas émergé d'un seul coup, d'un big-bang ce que reconnaîtra Lévi-Strauss à deux moments différents. En 1995, son affirmation « les choses vraiment intéressantes [...] se sont passées dans les cerveaux, non dans les utérus ou les

²⁸⁵ GUICHARD Michel. Les images sociales comme prélangage. Prélangage II : Le prélangage de l'homme. Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire, p. 409-417.

²⁸⁶ Tout énoncé humain se différencie par des éléments suprasegmentaux qui sont la différence d'intonation, la variation d'intensité et la différence de timbre. Ils sont dits suprasegmentaux car ces éléments se trouvent au-dessus la structure linguistique des éléments strictement fonctionnels.

²⁸⁷ Le timbre vocalique s'associe avec des états d'âmes et des contenus affectifs, émotionnels particuliers : par exemple, le i symbolise le petit, le mince, le misérable avec des connotations d'affection et de pitié. L'expression d'un concept ayant une valeur affective et de petitesse sera réalisée par un substrat vocoïde de timbre aigu.

²⁸⁸ MALMBERG Bertil. Du symbole au signe. Prélangage II : Le prélangage de l'homme. Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire, p. 320-321.

larynx²⁸⁹ », accorde un rôle décisif au cerveau humain car ses capacités ont permis l'analyse des conséquences des actes humains et des lois, des normes régulatrices des rapports entre les sexes sur la reproduction de la société et sur leur existence sociale.

En 2002, tout en conservant le postulat que « la société humaine repose sur l'échange », le besoin spontané de société pour vivre²⁹⁰ remplace le thème de l'évolution humaine qui lui-même s'était substitué au thème du Big Bang. Cette explication demeure peu convaincante, voir tautologique dans la mesure où l'existence de la société humaine s'explique à partir de la nature sociale des hommes, d'« un besoin spontané de société ».

D'autre part, si nous admettons que l'existence matérielle et sociale des individus et des unités sociales constituées, pouvait être menacée par un commerce sexuel généralisé, du fait de la disparition de l'oestrus et que faire l'amour pour une femme amène à faire des enfants, nous comprenons la nécessité pour les sociétés humaines de penser ce problème et de lui trouver une solution, c'est-à-dire des règles, la prohibition de l'inceste, pour contrôler la sexualité humaine. Un processus sans rapport avec une invention de problème par une pensée symbolique.

2) La question du signifiant.

Un signifiant n'est jamais « à l'état pur », vide de toute référence à un ou plusieurs signifiés » et ne devient signifiant qu'au moment où il désigne un signifié. Comme le mot, nécessaire pour différencier un objet, comporte à la fois une signification et une utilisation, auxquelles s'associe pour chacune un geste de la main par exemple, la chaîne parlée est double car elle associe une chaîne de concepts et une chaîne d'images acoustiques. Ainsi, pour une même image acoustique articulée, deux signifiés possibles peuvent s'y trouver liés, induisant par là même deux, trois significations différentes. Seul le contexte, considéré comme un ensemble de signes, délimitera la signification et de ce fait, la relative fixité entre le signifiant et le signifié n'assure pas la signification quand un signe est isolé des autres.

La métaphore de la feuille de papier (un recto-la pensée et un verso-le son) de F. de Saussure fait comprendre que la structure du signe linguistique procède d'une coupure entre le flux des

²⁸⁹ LÉVY-STRAUSS Claude. *Quell' intenso profumo di donna*. La Repubblica, 3 novembre 1995.

²⁹⁰ LÉVY-STRAUSS Claude. *Apologie des amibes*. En substance. Paris : éditions Fayard, 2002, p. 496. (Ouvrage en hommage à François Héritier). L'argument de Lévi-Strauss : « la vie sociale apparaît comme le résultat d'une attraction entre les individus suffisantes pour qu'ils se recherchent les uns les autres ».

sons et le flux des pensées et induit l'affirmation suivante : « qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées, ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences phoniques et des différences conceptuelles issues du système²⁹¹ ».

La parole essentiellement symbolique va au-delà du signe et devient un mot de passe identifiant celui qui parle et le mot, différent de celui du dictionnaire, a valeur d'identité, de reconnaissance de la personne qui le prononce. L'acte de langage, défini comme l'opération consistant à former le symbole c'est-à-dire le signe par l'association des deux moitiés de l'objet brisé formant le symbole, donne une réalité au symbole et atteste de la présence de l'autre nécessaire pour que la réunion des deux parties de l'objet brisé ait un sens. Ainsi l'homme n'a pas reçu dès son origine l'intégrité du signifiant et ne possèdera jamais la totalité du signifiant.

La remise en cause de la primauté du symbolique sur l'imaginaire

Survaloriser le symbolique par rapport à l'imaginaire, réduit la pensée, la société au langage et au contrat. Penser la domination du symbolique sur l'imaginaire conduit à une impasse théorique²⁹² car les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, plus réels que l'imaginaire et que le réel qu'ils re-présentent (à la pensée) :

Réduire l'être de l'homme à son être conscient et aux structures mentales inconscientes de l'esprit pour expliquer des faits, des comportements qui ne se retrouvent pas dans toutes les sociétés, ni à toutes les époques ou s'y retrouvent sans avoir le même sens ou la même importance ne suffit pas. Comme l'utilisation du concept de « la dormance de la graine » pour expliquer l'apparition des formes de pensée philosophique et scientifique dans la Grèce antique qui s'oppose aux discours religieux et à la mythologie des anciennes cosmogonies mais surtout qui oublie l'existence du processus d'accumulation des connaissances.

Construire les représentations les plus adéquates de la réalité conduit à accepter l'articulation ou l'intrication du réel, de l'imaginaire et du symbolique dans la composition de l'existence sociale des hommes, et à refuser la primauté du symbolique par rapport à l'imaginaire car l'adhésion à la primauté du symbolique sur l'imaginaire n'est plus possible, à partir de l'enseignement de l'observation des sociétés dans le temps et dans l'espace.

²⁹¹ SAUSSURE Ferdinand de. Cours de linguistique générale. Paris : éditions Payot, 1989, p. 166. (Collection Bibliothèque scientifique).

²⁹² Chez Lévi-Strauss, les mythes se répondent, se complètent, et se pensent entre eux ; chez Lacan, le phallus est en même temps l'objet du désir et le signifiant du désir ; chez Freud, la fonction paternelle minore la question de la mère dans le processus de la culture.

Si nous pouvons distinguer les sociétés entre elles par la manière dont les hommes ont imaginé, conçu leurs rapports entre eux et avec la nature, si nous acceptons de placer l'imaginaire dans un rôle premier, nous devons reconnaître que la capacité de l'imaginaire est insuffisante pour fabriquer de la société et de l'homme social car la société doit se transformer en du social. L'imaginaire n'existant qu'idéellement, pour se transformer, il doit se matérialiser en des rapports concrets qui prennent forme et contenu dans les institutions et bien entendu dans des symboles qui les représentent et les font se répondre les uns les autres, communiquer. En se « matérialisant dans des rapports sociaux, l'imaginaire devient une part de la réalité sociale²⁹³ » et la matrice d'où naissent les croyances et avec elles, la distinction entre le sacré et le profane.

II La reproduction de la société dépend d'une production d'imaginaire

A Le caractère inaliénable des choses sacrées

L'analyse des formes agonistiques²⁹⁴ du don, comme le potlatch, forme sociologique générale, créée par Mauss, montre que les prestations antagonistes ou pas, sont à la fois « des phénomènes « juridiques, religieux, mythologiques, chamanistiques, esthétiques » et de « morphologie sociale », c'est-à-dire, faisant intervenir les groupes qui donnent forme à une société (familles, clans, tribus, etc.).

Mauss qualifie le phénomène social des dons de total dans la mesure où en lui « se trouvent beaucoup d'aspects de la pratique sociale et de nombreuses institutions qui caractérisent notre société ». Même si Mauss saisit l'interdépendance des relations entre les parties dans la reproduction, il oublie de se représenter le tout et ses conditions de reproduction et de ce fait, le mot de total peut avoir un autre sens, celui où les multiples aspects de la société permettraient à celle-ci de se représenter et de se reproduire comme un tout.

²⁹³ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 42. (Collection Champs Flammarion).

²⁹⁴ MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983, p. 152. (Collection Quadrige). En évoquant le potlatch et la violence présente dans le don, Mauss écrit : « le principe de rivalité et de l'antagonisme y domine toutes ces pratiques ». Le don agonistique a pour but d'augmenter le pouvoir, la notoriété du donateur, de mettre le donataire à l'ombre de son nom. De ce fait, il rompt la réciprocité des dons au profit du « dernier » donateur. Le potlatch est l'exemple de cette volonté de vaincre définitivement l'autre en l'amenant à être sans ressources pour continuer la partie. Sans ressources, celui-ci ne pourra rendre le don. Enriquez, dans De la horde à l'État (p. 194) associe la nécessité d'exprimer la violence avec la pratique du don et l'idée que « les rapports sociaux ne sont pas stabilisés, qu'ils peuvent toujours être remis en question, qu'on ne peut assigner durablement personne à au poste de dominant ou de dominé » pour poser la question du système de classification et de domination censé réguler la question de la différenciation, de la l'altérité et du rapport d'alliance avec autrui.

Par leurs dons et contre-dons, entre deux lignages mutuellement liés et obligés, vont circuler des flux de biens et de services qui se reproduiront toute une génération durant. Ces pratiques marquent alors la vie sociale, économique et morale notamment par la nécessité pour l'individu de s'endetter auprès des autres, d'endetter les autres pour se maintenir en vie.

Dans ce système, le contre-don n'efface pas la dette car la chose est donnée sans vraiment aliéner par celui qui l'a donnée et car elle emporte quelque chose qui fait partie de l'être, de l'identité de celui qui donne. La chose donnée n'est donc pas aliénée (Cf. usufruit dans notre droit) et dans le cas d'un aller et retour de la chose, l'échange n'a servi à rien et le don redevient une énigme.

Cette logique, où le don crée une dette que le contre-don n'annule pas, et la création de relations sociales identiques entre deux groupes ou liant deux individus dans une relation de dépendance réciproque favoriserait un « déplacement minimal pour qu'une prestation « totale » se mette en place²⁹⁵ ». Ainsi, par la logique dans le don et contre-don agonistique, où rien n'est vraiment rendu, le déplacement des personnes ou des choses a créé des rapports sociaux particuliers, source d'un ensemble de droits et d'obligations réciproques.

Cette logique permet à chacune des parties du don d'accumuler les avantages que procure cette dépendance réciproque. Ce qui est présent dans la chose, c'est donc la relation double : le donateur reste présent dans la chose, présence non détachée de sa présence et présence d'une force, des droits qu'il continue à exercer sur elle et à travers elle sur celui auquel il donne et qui l'accepte. Comme la chose donnée n'est pas aliénée, elle continue à faire partie des réalités constituant l'être, l'essence inaliénable d'une personne morale ou d'un groupe et elle doit être considérée comme un bien commun, dont la propriété ne peut être aliénée mais dont l'usage peut être cédé. L'inaliénabilité de l'objet dépend de certaines réalités appropriées par les groupes humains comme les objets sacrés, les formules ou rituels.

A l'obligation de rendre, d'essence spirituelle, morale et religieuse trouvant sa source dans le monde des croyances, des idées et des idéologies, se substituent des raisons « morales » qui imposent de veiller à ne pas disperser, à ne pas séparer de réalités posées et vécues comme nécessaires à la reproduction de chacun comme de tous que la religion renforcera en ajoutant le caractère sacré à l'interdiction d'aliéner les objets sacrés.

²⁹⁵ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 63. (Collection Champs Flammarion).

En définitive, dans les sociétés étudiées par Mauss, le don en faisant circuler les choses, les biens et les personnes, et en assurant un rôle de répartition et de redistribution entre les groupes composant la société, est bien « la condition de la production et de la reproduction des rapports sociaux qui constituent l'armature spécifique d'une société et caractérisent les liens qui se tissent entre les individus et les groupes²⁹⁶ ».

En occultant une partie de la réalité en considérant les objets sacrés comme des biens meubles, des biens qui peuvent circuler du fait de leur aliénation possible, la violence empreignant le don agonistique et la capacité du don agonistique à distribuer les places au sein du groupe ou à remettre le pouvoir, la thèse de Mauss n'est pas assez explicite sur la capacité d'une société à vivre dans l'instabilité, sur la question politique de l'altérité articulée entre la nécessaire lutte contre l'indifférenciation par la violence et l'amour, et la reconnaissance des différences (CF. Enriquez, 2000).

B Les autres occultations de Mauss

Ces oublis ou refoulements sont la logique différente du potlatch de celle des dons et la présence constante de certaines choses précieuses dans la famille que nous allons expliciter.

En voyant dans le potlatch une possibilité pour le donateur d'écraser l'autre par son don et de le mettre en dette de façon quasi-permanente, de lui faire perdre publiquement la face, d'affirmer ainsi le plus longtemps possible sa supériorité, un moyen pour établir une hiérarchie entre les nobles qui profitera à terme à leur clan, Mauss assimile le potlatch à une distribution ostentatoire de richesse et la destruction de biens à un moyen pour progresser socialement²⁹⁷ ou pour renforcer son autorité. Nous sommes donc en présence d'une logique différente de celle des dons et contre-dons agonistiques, où une équivalence naît de l'interdépendance imposée par la logique du don et du contre-don.

Les choses restant dans les familles comportent deux catégories de cuivre chez les Kwakiutl, sur lesquelles Mauss ne s'attarde pas, dont les plus importants (les grands titres) ne sortent pas de la famille et dont les moins importants (signes de noblesse et rang de second ordre) circulent entre les familles et les sexes. D'autres choses précieuses comme les grandes coquilles d'abalone, les couvertures blasonnées ayant une individualité, un nom, un pouvoir,

²⁹⁶ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 69. (Collection Champs Flammarion).

²⁹⁷ L'homme riche « vomit » de la richesse, met à « l'ombre de son nom » les moins fortunés, ceux qui acceptent le don. Ce qui compte, c'est donner plus que l'autre.

des qualités, les titres des nobles, les hommes et les femmes et leurs privilèges, leurs danses ... , transmises de génération en génération par le mariage et par héritage constituent une sorte de « douaire magique » pour chaque famille et attirent celles des autres.

En conséquence, Mauss ne s'intéresse qu'aux rapports nés de la circulation des biens et non aux rapports nés de la production, décrivant un monde enchanté où des choses précieuses circulent sans cesse par la chaîne des potlachs et gravitent autour des choses encore plus précieuses qui ne quittent pas la famille, le clan.

D'autre part, la compréhension proposée par Mauss des relations entre la chose donnée dans un potlatch et sa propriété, sorte de lieu où se mesurent la force et les limites du travail de Mauss, révèle la difficulté d'interpréter la nature des objets précieux qui circulent dans les dons. Outre la qualité de la matière première, la cristallisation du travail humain, une réalité imaginaire et immatérielle grâce aux idées, aux symboles contenus, confie à l'objet une force sociale utilisée par les individus et les groupes pour agir les uns sur les autres et pour établir entre eux de nouveaux rapports ...

De fait, comme le contenu imaginaire ne se réduit pas à la seule présence du donateur, pour exister, l'homme doit accepter de se reproduire tout en reproduisant ses rapports avec l'autre.

Et c'est cet impossible à cesser de recevoir et de donner qui, pour nous, s'approche de cette interdépendance traduite dans la terminologie de Bernard Stiegler (2004, 2006) par un processus de co-individuation auteur du devenir humain. L'obligation exprimée de façon mythique, imaginaire ou symbolique et collective, vient de la permanence d'influence des choses échangées qui ne fait que traduire la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées sont constamment imbriquées les unes dans les autres, et perçoivent qu'ils se doivent tout. Mauss en fait exprime ce que les gens croient en ne disant rien des raisons pour lesquelles l'obligation doit prendre une forme mythique, et n'élucide pas pourquoi les objets sacrés, qui ne circulent pas beaucoup, ont beaucoup d'âme.

Si la segmentation et l'imbrication des groupes ne s'associent pas avec l'obligation de se donner tout entre les groupes et si l'analyse de Mauss laisse de côté les objets sacrés, la logique du potlatch, les choses précieuses, elle réduit l'échange à des biens « moins bien dotés en âme » et *crée l'illusion que l'échange est le tout de la vie sociale*. Quelque chose d'autre qui ne s'échange pas, expliquerait le social dans la mesure où :

- les rapports entre les individus et entre les groupes ont un contenu imaginaire et symbolique, avec une représentation partagée par les membres d'une collectivité ;
- la possession de la chose donnée ou vendue a quelque chose de nécessaire pour continuer à exister, à reproduire des rapports sociaux permettant aux individus comme aux groupes de continuer à faire partie de la société.
- la chose, nécessaire à chacun des membres de la collectivité, doit continuer à circuler pour que la vie sociale soit possible (Cf. rôle de la monnaie).

Cette chose en plus, présente aussi bien dans les objets sacrés conservés que dans les objets donnés est pour Mauss une âme, un esprit, une source de richesse et d'abondance de vie alors que Godelier la considère comme un double substitut des objets sacrés inaliénables, des êtres surnaturels qui y vivent, et des êtres humains. Substitut qui prend la place de l'homme et des choses dans toutes les circonstances où il est nécessaire de les déplacer, de les remplacer pour produire de nouveaux rapports sociaux, de pouvoir, de parenté ... entre les individus et entre les groupes.

La chose, en perdant une partie de son ancienne fonction (pot → huile) et en se transformant en instrument interpersonnel des rapports humains, ne devient un instrument circulant qu'estampillé du sceau de l'institution qui représente la communauté comme tout, comme source de pouvoir et de la loi, de l'état. Une règle de droit, fondée dans la croyance qu'un esprit est attaché à la personne qui donne ou qui accompagne l'objet dans ses déplacements, conditionnera les échanges possibles en affirmant l'inaliénabilité de la propriété de certains objets et l'aliénation de la possession pour certains usages.

En bref, les choses ne se déplaçant pas pour rien ni toutes seules, et le don en instituant un double rapport de dépendance réciproque, en créant de l'interdépendance entre les membres du groupe (contrat entre les différents membres d'une communauté au sens de l'article 1101 du code civil) favorise la venue d'une solidarité capable de préserver le statut des personnes dans une communauté où les rapports sociaux, en grande partie, sont produits et reproduits par l'institution de liens de personnes à personnes.

D'autre part, la mise en mouvement des objets résultant de la volonté personnelle des hommes ou des groupes de produire des liens de dépendance et de solidarité mais aussi des nécessités a-personnelles ou im-personnelles liées à la nature de leurs rapports sociaux et induites par la (re)production des rapports sociaux, dépasse le vivre en société car elle naît de

l'obligation de la production de la société pour vivre et de l'obligation de recréer la société tout entière.

En démontrant que ce n'est pas la présence d'une âme, la croyance en une force ou d'un esprit qui expliquerait le déplacement des choses ou le retour des choses vers leur point de départ, Godelier se sépare de Mauss et donne acte à Lévi-Strauss de sa critique.

Si les mécanismes sont sociologiques, si le caractère des réalités sous-jacentes au déplacement et des mécanismes est social, alors les forces relèvent indirectement des structures inconscientes et universelles de la pensée au travers de structures sociales précises car un rapport social pour naître, se développer, se transmettre doit contenir « dès sa naissance une part d'idéelle, composée des principes conscients de son fonctionnement, des règles à suivre pour sa reproduction, des représentations qui lui sont nécessairement associées et qui fondent ou contestent la légitimité de sa production-reproduction aux yeux des membres de la société²⁹⁸ ».

C La production d'imaginaire et les réalités soustraites aux échanges

La production de société, nécessaire à la survie et au développement de l'espèce humaine, dépend d'une production d'imaginaire, de la présence d'idéal dans les objets sacrés réalisés par les hommes car « il ne peut y avoir de société, il ne peut y avoir d'identité qui traverse le temps et serve de socle aux individus comme aux groupes qui composent une société, s'il n'existe des points fixes, des réalités soustraites (provisoirement mais durablement) aux échanges de dons ou aux échanges marchands²⁹⁹ ». Quelles sont ces réalités soustraites aux échanges, leur nature, leur identité ? Sont-elles réductibles aux objets sacrés ? Qu'est-ce qu'il a dans l'objet sacré ? Qui donne cet objet sacré ?

L'existence de réalités, soustraites aux échanges qu'elles fondent, se démontrera à partir de l'oubli de la quatrième obligation, mentionnée par Mauss comme une morale des présents jouant un rôle dans l'économie et correspondant à l'obligation de faire des dons aux dieux et aux hommes qui représentent les dieux, des offrandes, des sacrifices aux morts, aux esprits, aux dieux, propriétaires des choses et des biens de ce monde.

Comme l'offre et le sacrifice exercent une contrainte sur les dieux qui doivent rendre plus que ce que l'homme offre, la pratique du don s'articulant à la pratique du sacrifice, Mauss

²⁹⁸ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 142. (Collection Champs Flammarion).

²⁹⁹ GODELIER Maurice, idem, p. 16.

considère qu'une contrainte s'exerce sur les hommes à la suite du contrat passé avec les dieux. Ce que Godelier réfutera car les dieux sont libres de donner ou de ne pas donner et parce que les hommes, « les preneurs » mis en situation de dette par rapport aux dieux (don de la vie, de l'agriculture ...), d'une dette impossible à "rembourser", sont placés dans une infériorité par rapport aux dieux, « les donneurs ».

Et en devenant le point de départ du processus, la dette comme structure imaginaire, que rappelle le sacré, cristallise et met en forme³⁰⁰, en sens, les rapports entre les individus, entre les classes sociales d'autant plus efficacement que l'imaginaire est une croyance, une norme de comportement et une source de morale. Nous avons là un développement "civilisationnel" qui sans doute repose aussi sur un sentiment de culpabilité mais avec une différence essentielle avec le schéma freudien où le sentiment de culpabilité a comme double origine, l'angoisse devant le retrait d'amour et l'angoisse devant le sur-moi.

En définitive, si la formation et la reproduction du lien social impliquent que le pouvoir contienne « des noyaux d'imaginaires », alors en privilégiant le symbolique, Lévi-Strauss a occulté la force de la croyance en l'imaginaire et la distinction de Mauss entre les objets aliénables et les objets inaliénables joue un rôle important dans le domaine de la transmission et l'enracinement dans le temps pour trois raisons.

Premièrement, le jeu du don et du contre-don n'envahit pas toute la sphère du social car il existe des choses qu'il faut garder, ne pas donner. Ces choses, des objets précieux, talismans, savoirs, rites, sont exclus de la sphère des échanges du fait d'une grande valeur symbolique due à une forte concentration de pouvoir imaginaire dans l'objet précieux.

Deuxièmement, les femmes jouent un rôle fondamental à la production et à la légitimation du pouvoir politique, dans l'exercice du pouvoir et dans les mécanismes de légitimation et de redistribution du pouvoir politico-religieux entre les groupes qui composent la société parce qu'elles sont censées être plus proche des ancêtres, des dieux, du sacré et parce que les objets précieux d'un clan, symbole d'un rang ou d'un titre sont des biens féminins produits par les femmes et sur lesquels celles-ci ont des droits particuliers. En outre, la sœur en tant que femme jouit d'un statut supérieur à celui de l'homme, son frère.

³⁰⁰ PANOFF Michel. La faute et la dette. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996, p. 121-130. (Collection Les Cahiers d'Arcanes). Panoff relie la caractéristique puritaine de la société Maenge, voire passablement sadomasochiste, avec le résultat d'un sentiment de faute, d'une culpabilité liée à la perte de l'immortalité mais aussi d'une incapacité à rembourser la dette qui ne s'éteint pas vis-à-vis des générations précédentes, des morts.

Troisièmement, en reconnaissant le rôle important des femmes dans la création du lien social, en introduisant la différenciation sexuelle et la place de l'individu sexué dans une généalogie, implicitement en privilégiant la relation stratégique frère-sœur dans la constitution du social et dans l'institution du pouvoir, nous arrivons à la question de l'inceste entre frère et sœur et à trois possibilités logiquement équivalentes :

- les hommes échangent entre eux leurs sœurs.
- Les femmes échangent entre elles leurs frères.
- Les groupes échangent entre eux des hommes et des femmes.

En fait, cinq formes d'union socialement autorisées³⁰¹ articulées autour de la problématique que toute société doit résoudre 'garder-conserver' sont dénombrées :

- « Se marier entre soi, au plus proche », donc entre frère et sœur ce qui exclut les échanges de femmes ou d'hommes (Égypte et Iran ancien). Des problèmes d'interdit se posent néanmoins entre consanguins, père\filles ou mère\filles.
- « S'unir hors de chez soi » (forme la plus fréquente de l'histoire), avec des échanges d'hommes ou de femmes avec d'autres groupes. Deux interdictions sexuelles concerneront les rapports entre consanguins plus ou moins proches (cas de Lévi-Strauss)
- Se marier entre des parents proches, des consanguins plus ou moins proches (voir la combinaison des deux formes précédentes dans des pays musulman). L'échange entre collatéraux, un frère autorise son fils à s'unir à la fille de son frère, n'est pas réellement un échange.
- L'union entre le mari et sa femme dure le temps de la cérémonie du mariage car le mari disparaît de la vie de son épouse après le mariage (chez les Na, les Nayar). Dans ce cas, la femme peut prendre des amants, élever ses enfants qui lui appartiendront à elle et à ses frères et sœurs. Comme l'union est interdite avec des hommes d'autres castes, les échanges existent mais sans alliance ; les unions entre consanguins sont aussi interdites (entre frères et sœurs, mère et fils, oncles et nièces, tantes et neveux).
- Le mariage hors de son groupe sans échange (mariage avec des captives ...) ou l'échange de sœurs fictives (des prisonnières) avec d'autres hommes d'autres matrilignages quand un lignage n'a pas assez de femmes à échanger.

³⁰¹ GODELIER Maurice. Métamorphoses de la parenté. Paris : éditions Fayard, 2004, p. 502-505.

Ainsi, si la thèse de Lévi-Strauss en réduisant les champs des possibilités et la parenté à l'échange, à la réciprocité, au symbolique, minore ou exclut ce qui dans la parenté déborde l'échange comme ce qui est continuité et situé sur le plan de l'imaginaire, comme ce qui est enracinement dans le temps, dans le sang et dans le sol, nous admettrons que :

- Le social est plus que la somme des échanges possibles entre les humains et que le contrat, le symbolique n'est pas son seul fondement.
- Au-delà de la sphère de l'échange, quelque chose soustrait de la réciprocité, de la rivalité, doit être conservé, préservé voire enrichi.
- La forme collective, la société, naît et se maintient par l'union et par l'interdépendance de deux sphères différenciées, pourvues d'une autonomie relative ; elle se fonde dans l'échange (l'aliénable et le marché), le contrat et dans le non-contractuel, la transmission de l'autre (exemple, les objets sacrés, non aliénables, non négociables) du fait de l'originalité du mode d'existence original de l'homme, vivant en société et produisant de la société pour vivre.

En fin de compte, la sortie de l'illusion³⁰² et de l'aspect magique du mythe scientifique de la naissance de la société d'un contrat où l'échange est le tout de la vie sociale, révèle la primauté de l'imaginaire sur le symbolisme et induit l'existence d'un lien ombilical entre l'obligation de produire de la société à partir des pratiques sociales et les rapports entre les individus dans une société.

III Deux processus de refoulement conditionnent l'existence sociale des hommes

Notre objectif au cours de ce développement est de relier l'approche anthropologique privilégiée et la perspective freudienne pour en quelque sorte réinstaller la perspective freudienne, partiellement, sur un autre socle moins discutable.

A Le rôle important de la pensée dans la "fabrication du social"

Au quotidien, dans son discours, en utilisant les matériaux de la langue, le sujet associe entendre, voir, dire à travers des processus cognitifs et psychiques. A définir, le langage, comme propre au sujet dans ses actes mentaux, dans l'émission et dans la perception des sons

³⁰² GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 54. (Collection Champs Flammarion). L'auteur écrit : « avant le symbole, il n'y avait rien, ensuite, il y eut tout ; avant l'émergence du langage, avant la prohibition de l'inceste, avant le contrat social, la société n'existait pas ou, si elle existait, n'avait pas de sens. Après, elle surgit et se met à signifier ».

de parole, nous souscrivons à ce qu'il soit « avant tout la manifestation d'un psychisme actif, le reflet du monde en soi-même, un moyen d'expression des besoins et un discours sur le monde, à l'échelle du partenaire [...] Le langage est si intimement lié à la pensée, qu'il s'en distingue malaisément et qu'on peut le considérer comme un mode supérieur de pensée ³⁰³».

En conséquence de quoi, le social ne peut pas exister sans son lien avec la pensée car il vient de la personne et dit le lien avec le monde, les représentations sur le monde du sujet.

Le social n'est pas dans le mental, ni dans les structures inconscientes du mental et la part d'idéal dans le rapport social n'existe que par, à travers la pensée individuelle et collective dont le lien avec l'inconscient est indirect. La séparation entre Lévi-Strauss et Godelier se fonde dans la présence de l'idéelle, né par la pensée et existant aussi en dehors de la pensée dans toutes les formes sociales qu'il a fait naître et qui l'incarnent, qui le matérialisent et le symbolisent à la fois. Le symbolique n'est plus considéré comme l'origine du système, du lien social mais sa matérialisation, sa communication.

Expliquer le social, le « mental », inconscient et conscient par le symbolique, le réduire au symbolique n'est plus satisfaisant car « l'objet peut représenter, signifier et totaliser l'ensemble des rapports sociaux dont il est à la fois l'instrument et le symbole³⁰⁴ ».

En ce sens, le don comme acte et aussi comme objet devient pour emprunter la terminologie de Mauss, un « fait social total » car il unit et contient à la fois quelque chose venant des personnes et présent dans leurs rapports, qu'il les totalise et les symbolise dans la pratique et dans les objets qui le matérialisent. Il n'a pas pour fonction économique de faciliter les échanges ni pour fonction sociale d'installer l'individu dans le sacrifice, ni dans le contre – don mais de participer à l'aliénation des hommes à un objet matériel qui n'est rien d'autres qu'eux et où ils sont présents sur le mode de l'absence.

Cette aliénation, "obligatoire" pour chaque humain s'il veut vivre, naît de l'intérieur des hommes et produit du lien social, de l'interdépendance et de la solidarité entre les membres d'une société.

Cette aliénation nécessaire à la survie et au développement de l'espèce humaine dépend d'une production d'imaginaire, de la présence d'idéal dans les objets sacrés réalisés par les hommes.

³⁰³ LAFON Jean-Claude. La parole oubliée. Bulletin d'audiophonologie –Ann. Sc. Univ.Fr.-Comté, 1996, vol.XII, n°1 et 2, p. 12. Mr LAFONT rapporte le point de vue de Suzanne BOREL-MAISONNY.

³⁰⁴ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 145. (Collection Champs Flammarion).

S'y ajoute la croyance que les choses données ont une âme, qu'elles peuvent se déplacer et agir sur les personnes. Une série de transformations, de métamorphoses de la pratique du don fait que dans ce monde, les choses n'existent plus car « il y a plus que des personnes qui peuvent revêtir l'apparence tantôt d'êtres humains, tantôt de choses ». S'étend aussi à l'univers la forme des rapports de personne à personne, de rapports intersubjectifs et le cosmos se conçoit comme le prolongement anthropomorphe des hommes et de leurs sociétés. L'homme contient alors toute la société et tout l'univers et « chacun, de l'individu et du cosmos, est comme le miroir de l'autre et toute action sur l'un est censée agir sur l'autre³⁰⁵ ».

Dans cet enchantement du monde, des hommes, quand l'essentiel des rapports sociaux prend la forme de rapports personnels et quand la croyance que les choses sont aussi des personnes domine, le don capture quelque chose des rapports sociaux et amplifie la présence et la réalité de divinité, d'une réalité spirituelle, d'une âme dans les choses, dans les consciences des individus jusqu'à imposer à l'univers tout entier, aux objets et tous les rapports existant dans l'univers, la forme des rapports humains.

En devenant un élément essentiel d'une pratique religieuse, le don sacrifice aux dieux et aux esprits - la quatrième obligation de Mauss – amplifie la croyance que les choses ont une âme. En sacralisant les personnes et les rapports sociaux, les objets, la croyance altère la nature, l'apparence et le sens des rapports personnels car elle les métamorphose dans le sens où les humains apparaissent non pas comme acteurs mais comme agis par les objets donnés ou reçus, soumis à leurs volontés et à leurs déplacements. En bref, les choses et les objets agiront sur les humains qui occuperont alors deux places dans le temps et dans l'espace.

Au fur et à mesure de ce processus de dédoublement, les doubles imaginaires conçus à l'image de l'homme seront dotés de pouvoirs inaccessibles aux humains, s'installeront dans les rapports de l'homme en même temps que les hommes, et peupleront l'univers. De ce fait, les rapports des hommes au monde n'étant que les projections dans les choses d'un aspect d'eux-mêmes, jusqu'à prendre l'apparence de personnes, lorsque les idées correspondront aux choses, l'homme s'emmurera dans le monde de ses représentations, de ses désirs, de sa volonté et les rapports sociaux se construiront dans l'opacité nécessaire à leur existence et à la production de leur représentation. Dans ce processus, la pensée prend une part importante dans la production des rapports sociaux et dans la production de la part idéale du réel social.

³⁰⁵ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 146. (Collection Champs Flammarion).

B La disparition de l'homme co-auteur de lui-même et de son être social

Comme les objets sacrés fabriqués par l'homme, où se matérialisent l'homme et le monde, où se mélangent du culturel, de l'idéal, des réalités sensibles et intelligentes, ont des pouvoirs consécutifs aux dons des dieux ou des ancêtres, nous admettons que les choses venues hors du monde humain donnent du sens aux choses, et qu'elles sont la synthèse du dicible et de l'indicible, du représentable et de l'irreprésentable réalisée dans un objet extérieur à l'homme exerçant sur leur conduite, leur existence, une plus grande influence.

Ce symbole plein et signifiant gorgé de sens, présente et dissimule à la fois le contenu des rapports sociaux, énonce l'ordre qui devant régner dans la société, unifie et matérialise dans un objet tout ce que la société doit dire et cacher d'elle-même. Comme synthèse visible unifiant en lui le contenu, imaginaire, symbolique et réel des rapports sociaux, il devient la condition de la vie et l'objet chargé de la valeur symbolique la plus forte.

La possession de cet objet culturel devenu supérieur à tout autre objet assurera à son "détenteur" une partie des pouvoirs des êtres puissants et la possibilité de mettre sa puissance aux services des autres hommes en agissant sur les forces qui s'imposent aux hommes, sur le cours des choses, sur le destin des autres humains. Ainsi, c'est là où l'homme ne peut rien faire sur l'ordre des choses (rite de fertilité des animaux, dépôt de limon par le Nil) qu'il croit agir sur l'ordre des choses avec l'usage et la possession d'objets sacrés.

Les hommes se retrouvent finalement aliénés à un objet matériel qui n'est rien d'autre qu'eux-mêmes, mais un objet matériel dans lequel eux-mêmes ont disparu, un objet où ils sont contradictoirement et nécessairement présents sur le mode de l'absence. Cette aliénation naît « à l'intérieur de chacun parce qu'elle a sa source dans les rapports qui font l'être social de tous, les rapports qui existent entre tous ceux qui appartiennent à la même société, qui font cette société. Plus encore que les textes sacrés, les objets sacrés réalisent la synthèse du réel et de l'imaginaire qui composent l'être social de l'homme [...] et ce fait sont chargés de la plus grande valeur symbolique pour les membres de la société qui en a produit le code, sans jamais cependant réduire à n'être que de purs symboles ou de simples objets³⁰⁶ ».

En participant au processus social décrit ci-dessus, un processus mental mobilisateur de la pensée et des parties consciente et inconsciente du psychisme humain amène les hommes à se dresser contre eux-mêmes et à devenir en partie étrangers à eux-mêmes, soumis, aliénés à ces êtres autres qui sont cependant une part d'eux-mêmes.

³⁰⁶ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 190. (Collection Champs Flammarion).

Ainsi, la naissance du sacré demande la disparition de la contribution de l'homme, avec la nature, de lui-même, de sa manière sociale d'exister et de son être social ce qui contribuera à le faire devenir étranger à lui-même, et la soustraction du noyau imaginaire de son être social pour en faire la source permanente de réalités imaginaires devenues réalités sociales ce qui rendra l'homme opaque à lui-même.

Un instant, revenons à la position freudienne sur le sacré où un lien indiscutable est établi entre le sacré et le religieux, où le religieux constitue le noyau du sacré et correspond à l'interdiction de toucher et où dès l'origine, « le sacré n'est rien d'autre dès l'origine que la volonté du père primitif³⁰⁷ ».

Cette affirmation pour être comprise doit prendre en compte la récusation de « l'hypothèse d'un « sentiment naturel » comme fondement premier de l'horreur de l'inceste, et l'assimilation de la compréhension de l'horreur de l'inceste à l'expression du commandement de l'exogamie qui se conforme à la volonté du père et qui après son éviction doit se prolonger.

De fait, quelque chose doit susciter de la crainte, de la terreur, bref imposer au plus haut point, le respect de la volonté du père et le renoncement douloureux à certaines pulsions, sans que ce quelque chose puisse se justifier rationnellement. En faisant du religieux le noyau du sacré, la position freudienne se différencie de la position de Godelier, où la religion est conçue comme le moyen le plus efficace pour asseoir la valeur du sacré.

Si la production d'être imaginaire, de mythe expliquant la fondation du monde et légitimant l'ordre de l'univers, est l'œuvre de la pensée consciente qui met en œuvre des structures inconscientes de l'esprit, alors la société humaine n'existe qu'en faisant

« disparaître de la conscience *la présence active de l'homme à l'origine de lui-même*. Tout se passe comme si la société ne pouvait subsister *sans refouler dans l'inconscient collectif et individuel*, au-delà la conscience, *l'action de l'homme à l'origine de lui-même*. Tout se passe comme si la survie des sociétés, du moins en tant que sociétés *légitimes*, réalités que tous les membres *doivent* préserver et reproduire, était *menacée* par le fait de connaître, de prendre comme point de départ de la réflexion sur la société le fait essentiel que les hommes sont pour une part les auteurs d'eux-mêmes³⁰⁸ ».

³⁰⁷ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 223. (Collection folio essais).

³⁰⁸ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 240. (Collection Champs Flammarion).

Pour notre compréhension du processus, quelque chose d'essentiel par rapport à la question de l'inconscient est présent car c'est la société qui est à l'origine de l'effacement des hommes réels par des êtres imaginaires et à l'origine du refoulement par des mécanismes psychiques en mesure de refouler et de conserver efficacement au-delà la conscience ce qu'elle ne doit pas connaître, d'effacer en quelque sorte l'action de l'homme. Et comme ce mécanisme est refoulé pour qu'il reste largement ignoré des individus, l'inconscient apparaît davantage comme un moyen qu'un fondement, la question est de savoir pourquoi le social se sacralise, s'opacifie, et pourquoi les fantasmes de l'origine ne sont pas l'origine des fantasmes.

C Le besoin d'opacité de la société pour se reproduire

Comme le recours à l'affirmation de Durkheim, « la société est la source du sacré », ou au scénario de Mauss, les hommes vont faire des dons, des sacrifices, des prières en contrepartie des dons des êtres supérieurs, n'apporte rien pour comprendre pourquoi la société a besoin de dérober quelque chose à la conscience des hommes, nous rechercherons de l'étude de la société des Baruya, du mythe d'Afek, du dieu de la Bible, du pharaon, les raisons et les sources de l'opacité dont la société a besoin pour se reproduire à partir du sacré.

Les sources de l'opacité chez les Baruya ont à voir avec l'existence de deux rapports d'exclusion³⁰⁹ qui appartiennent aux soubassements mêmes de leur société, qui sont les principes fondamentaux d'une organisation. La reproduction de la société et une vie sociale 'bourgeoise' demandent un minimum de conflits, le consentement de tous aux exclusions de certains membres de la société notamment le consentement de ceux qui sont exclus.

Le mythe mélanésien d'Afek.

Pourquoi Afek, qui ne demande rien à personne au-dessus d'elle, prend-t-elle l'initiative de fabriquer l'humanité actuelle et de la civiliser ? Pourquoi réalise-t-elle un don gratuit qui va obliger à jamais ceux qui l'ont reçu et qui ne l'avaient pas sollicité ? Pourquoi laisse-t-elle des règles et des lois ? Comment les humains pourront-ils rendre ce qu'ils ont reçu ?

L'impossibilité de rendre impose à l'humanité dès l'origine une dette ineffaçable par rapport à ceux qui l'ont façonné car aucun contre-don ne pourra effacer la dette pour les raisons suivantes car le don des êtres imaginaires, gratuit, ne répond pas à une demande, car l'homme

³⁰⁹ L'exclusion des femmes du rite d'initiation masculine « les kwaimatnié » légitime la domination générale des hommes sur les femmes. Ce rite célèbre aussi la solidarité des hommes par rapport aux femmes et l'unité des Baruya face à leurs ennemis tout en consacrant l'inégalité entre les clans de la tribu car certains clans ne peuvent pas avoir la responsabilité de ce rituel.

n'a rien d'équivalent à offrir aux puissances divines qui 'ont donné' la vie, la mort et le monde. Et d'autre part, rien ne garantit que les dieux accepteraient le contre-don.

Plus proche de nous, le dieu de la bible³¹⁰ donna les plantes, sema des semences pour que l'homme mange, forma l'homme et lui donna un souffle de vie ... Pour éviter que l'homme soit seul, dieu lui fournit une âme et, d'une de ses côtes, il fit venir une femme pour que l'homme quitte son père et sa mère, pour qu'il puisse s'accoler à sa femme et être une seule chair. Pourquoi les dieux font-ils des cadeaux, pourquoi le dieu de la bible travaille t-il 6 jours à faire le monde ? Par amour des hommes ? Pour ne plus "s'embêter" ? Se valoriser ?

Dans le cas du pharaon, la fourniture de services réels rendue au peuple, écriture, outils du métal, art monumental, utilisation du Nil, rend inutile le recours à une violence répressive existante pour réguler le lien social car les Égyptiens conscients qu'une vie de labeur, que leurs récoltes, que leur vie est insuffisante pour effacer la dette initiale, consentent avec résignation à l'organisation du lien social et à sa régulation.

Que pouvons nous retenir des éléments présentés ?

L'impossibilité de savoir pourquoi les dieux font des dons, des cadeaux à l'humanité.

L'impossibilité d'effacer la dette originare détermine la résignation de l'humanité à accepter un mode de régulation du lien social et un façonnage des conduites individuelles.

L'impossibilité de remettre en cause les principes fondamentaux de l'organisation sociale implique de taire, de masquer les imperfections de l'organisation sociale.

Pour compléter ce constat, en nous appuyant sur Simmel³¹¹ et sur l'évolution du don et de l'aspect du don qui comme assistance personnelle couvre des besoins personnels³¹², nous pouvons constater que la charité a évolué aux cours des trois derniers siècles : tout d'abord religieuse, puis laïque, la charité s'est institutionnalisée sur la scène médiatique³¹³ pour prendre des aspects du potlatch (appel au pays entier, "récolter" toujours plus d'argent, compétition entre les villes, les pays dans le cas du tsunami, nomination des sociétés ou personnes donatrices). De sorte qu'en devenant de plus en plus abstraite, déconnectée d'une réelle relation entre deux personnes, la promesse de don individualise l'acte et offre un

³¹⁰ MESCHONNIC Henri. Au commencement : traduction de la Genèse. Paris : éditions Desclée de Brouwer, Mayenne, 2002, p. 33-34.

³¹¹ SIMMEL Georg. Les pauvres. 2^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 2002, 102 p. (Collection Quadrige).

³¹² Voir les nombreuses quêtes organisées par des associations à la sortie des grandes surfaces. La charité est la forme sous laquelle en Occident cette forme du don s'est matérialisée.

³¹³ Comme en témoigne la campagne du Téléthon, un show destiné à émouvoir et à susciter le désir de donner.

bénéfice fiscal, une amélioration de l'image de marque au donateur. Une autre conséquence possible est la démoralisation du receveur qui peut comprendre que le donateur agit pour lui.

Si la charité, le don se fonde sur une structure sociale qu'il cherche à maintenir, nous pouvons affirmer qu'il est conservateur et alors comprendre que l'un des problèmes majeurs posé à toute organisation est de faire accepter le renoncement, le sacrifice d'un désir ou d'une pulsion à quelqu'un qui serait exclu des bienfaits de l'organisation sociale.

Cette difficulté pour une organisation sociale de faire apparaître les conséquences négatives dans les représentations des individus ou des groupes conduit à ce que quelque chose disparaisse du discours social dominant ou se transforme en une réalité totalement positive, en une composante indispensable du Bien commun, en condition indispensable à l'existence et à la reproduction de la société.

Toute l'habileté et le savoir du dominant, de celui qui sait, sera de démontrer le caractère inéluctable, sérieux, sacré pour que la décision à prendre apparaisse comme étant respectueuse de la vie, donc du sacré et donc prête à devenir la Loi, inviolable définissant les conditions inviolables de la survie de la société.

Les conditions à réunir pour qu'une machinerie sociale fonctionne, pour qu'un ordre social se pérennise sont une production d'illusions utiles et efficaces pour mobiliser utilement l'économie libidinale du sujet, une légitimité convaincante, un silence sur certains aspects de son fonctionnement et la valorisation d'autres aspects de son fonctionnement chargés de significations imaginaires et de poids symboliques.

Toute société³¹⁴ inventera « un dispositif idéal, social et matériel pour produire et entretenir les représentations en partie illusoire que chaque société se fait d'elle-même et des autres³¹⁵ ».

Et pour y parvenir, même si les humains sont enchaînés aux dieux par une dette originaire et s'ils leur doivent obéissance, respect, la religion en tant que modèle de pouvoir semble le moyen le plus efficace par sa capacité à offrir un code, des rituels, la bonne langue pour adresser sa demande aux dieux. Elle offre une régulation du lien social qui résulte de :

³¹⁴ Nous trouvons très proche de ce constat, la thèse développée par Francis Farrugia dans son ouvrage « La reconstruction de la sociologie française » (2001) : dans un mouvement de déconstruction-reconstruction, Farrugia montre qu'une fiction régulatrice et une mémoire collective capable de reproduire de la mémoire, sont nécessaires à l'institutionnalisation d'une discipline et pour favoriser l'accès de certains à davantage de signes symboliques et de ressources financières. Le constat est vrai aussi pour tout groupe psychanalytique. Voir la perspective décrite par ce même auteur dans son ouvrage « La construction de l'homme social » (2005).

³¹⁵ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 209. (Collection Champs Flammarion).

- L'exercice du pouvoir³¹⁶ à partir d'une place différente, dans un ordre dogmatique où se définit un ordre de fiction et où un discours se met en place pour garantir son rapport à la vérité et donner à l'homme sa forme instituée. Cet exercice du pouvoir est légitimité par la fermeture de la scène causale et le verrouillage du Texte canonisé par la métaphore généalogique (vicarius Christi ou Pharaon) pour asseoir la position généalogique en position phallique (descendre de dieu) et conférer de l'autorité à celui qui occupe la place de vérité. De la sorte, la personne centrale est l'origine de l'Institution (l'origo de Legendre) fondée dans un savoir que des prêtres interpréteront.
- Un modèle cultivant de manière correcte les relations « sociales » avec les dieux et instituant une référence fondatrice du sujet, à l'échelle de la culture.
- L'évitement de malheurs si l'homme fait des sacrifices, des dons, des prières, où la vertu serait récompensée, la fertilité assurée ...
- L'accès possible à la richesse pour ceux qui communiquent directement avec dieu.
- L'accès au monopole politique et économique, au contrôle de la vie et au monopole sur les autres humains grâce au monopole religieux et donc de l'exercice du pouvoir centralisé par une aristocratie sur la société qui utilisera les moyens imaginaires et réels de la reproduction de la vie (objets sacrés, rites, terre, travail ...).

Conclusion.

L'existence sociale des hommes n'est possible que grâce à deux processus de refoulement qui constituent les deux sources de la formation de l'inconscient individuel (institution d'un sujet et complexe de l'Oedipe) et collectif (avènement d'un sujet collectif). Un seul psychisme humain opérerait ces refoulements, ces déplacements de sens et de symboles, ces métamorphoses³¹⁷.

Et en tant que condition possible de l'existence sociale des hommes, ces deux processus de refoulement, en définissant le refoulement comme la « clé de voûte de l'appareil psychique³¹⁸ », sont la source de la formation de l'inconscient individuel et la source de l'inconscient collectif (un concept sans doute à interroger).

³¹⁶ ENRIQUEZ Eugène. Pouvoir. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 215. Enriquez attribue à « une parole souveraine [...] aussi aléatoire et aussi arbitraire qu'elle puisse être » la capacité à légitimer l'exercice du pouvoir dans les organisations et les institutions, condition pour que celles-ci s'instaurent, se pérennisent et socialisent leurs membres.

³¹⁷ GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996, p. 247. (Collection Champs Flammarion). « C'est pourquoi la psychologie individuelle et la psychologie collective (ou comme Freud l'appelle la métapsychologie) s'articulent l'une à l'autre ».

³¹⁸ LECLAIRE Serge. Psychanalyser. Paris : éditions du Seuil, 1968, p. 57. (Collection Essais Points).

Accepter la primauté de l'imaginaire sur le symbolique³¹⁹ valorise la capacité de l'imaginaire à mettre en relation les individus dans des organisations à finalité différente et à matérialiser les rapports sociaux dans des récits fondateurs de l'homme, de l'humanité dans des institutions, dans des systèmes normatifs et dans « des symboles qui les représentent et les font se répondre les uns les autres, communiquer ».

L'existence d'un « réseau symbolique sanctionné » par les Institutions où un symbole (un signifiant) est attaché à un signifié (une injonction à faire, une représentation) et dans lequel les sujets vivent, travaillent³²⁰, rend alors possible la vie sociale où l'imaginaire va se matérialiser.

Quelque chose précède l'avènement du sujet du lien social, d'un sujet désirant sujet du lien social et de l'Institution en prise avec l'inconscient, c'est un être collectif qui l'intègre et le symbolique "communique" plutôt le système normatif, dogmatique qu'il ne le fonde. En bref, l'avènement du sujet du lien social n'est possible que quand le sujet est capable de produire de la société pour vivre.

D'autre part, l'existence d'un processus d'occultation et de métamorphose, collectif et largement intentionnel, est la condition d'existence de l'individu en tant qu'être singulier et unique et en même temps une condition de la naissance de la reproduction de la société, des rapports sociaux communs généraux, réglant de façon commune et générale la vie des membres d'un groupe ou d'une société.

L'Institution, en donnant forme au récit fondateur ou en constituant l'aventure du groupe humain, en prenant en charge la reproduction de la société et la régulation du lien social, est au cœur de la gestion du refoulement collectif et du refoulement individuel sans lesquels un individu ne saurait vivre dans la société qui l'a vue naître et sans lesquels la société humaine n'existerait pas.

Ce qu'Enriquez formulera de la façon suivante :

³¹⁹ Accepter ou reconnaître l'importance de l'imaginaire pour société et sa capacité à légitimer un ordre normatif, la Loi ou le Texte qui fonde le social et l'organise, est pour nous le plus important et ce en dehors d'une quelconque suprématie théorique sur le symbolique. L'essentiel pour nous est d'accompagner une praxis dans les organisations qui reconnaissent cette importance de l'imaginaire au niveau de ses fonctions.

³²⁰ CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 162. (Collection Esprit).

« L'institution constitue une forme (eidos³²¹) politique et psychique (puisqu'elle inscrit le projet politique au cœur même de l'inconscient des sujets), eidos tendant à la clôture et au refoulement. Toute institution est donc amenée à prononcer des interdits structureaux nécessaires même à la société et des membres qui la composent, et à mettre son imaginaire leurrant au détriment d'un imaginaire moteur, dont elle n'admet la présence qu'avec réticence³²² ».

En définitive, l'institution « reproductrice » est la cristallisation d'un mouvement instituant.

Au terme de ce développement, devant ces bouts de quelque chose évoquant la fondation du lien social à partir d'une démarche sans doute critiquable, nous soulignerons que quelle que soit l'explication proposée, Big Bang, capacités cognitives ou ADN, nous avons toujours la présence d'un conte de fée extraordinaire, sorte de représentation symbolique du monde qui favorise le fonctionnement du social et la transmission de sens à ceux qui découvrent ou apprennent le monde.

Sans doute, cela favorise un trajet anthropologique entre la confection de la nature psychophysiologique de l'homme et son milieu cosmique et social par le modelage, le renforcement de l'imaginaire collectif avec les actions des scientifiques et des psychosociologues.

Remarque

Nous sommes dans une approche complexe, passionnante et difficile quand nous pratiquons l'analogie entre l'homme et l'animal. Le chercheur pour alimenter ses propos, quelque soit l'époque, est dépendant des avancées des sciences auxquelles il emprunte des connaissances. Comme ces connaissances scientifiques évoluent dans le temps, la pratique de l'analogie entre le comportement humain et le comportement animal, est périlleuse à bien des égards comme nous l'avons vu. Aujourd'hui, la situation est identique comme nous allons le montrer.

Il y a quelques décennies en arrière, les spécialistes³²³ s'accordaient à reconnaître à l'activité humaine une capacité à dépasser la sphère des besoins primaires pour s'élever à la sphère des passions et des émotions, à la sphère des inventions scientifiques, des discours, des croyances, des engagements militants ... Ils identifiaient trois racines, la mère, le père et les pairs, à la socialisation des enfants.

Aujourd'hui, les découvertes scientifiques démontrent que les espèces animales ont une culture, une subjectivité et une forme de conscience, et que le processus d'humanisation pendant des millions d'années de notre espèce révèlent une aptitude différente à la socialisation différente entre notre espèce et l'espèce des singes supérieurs par exemple, et une autodomestication en lien avec la collecte, la transformation et le partage d'informations.

En bref, nous devons changer notre façon de penser notre rapport au monde.

³²¹ Eidos, image en grec. Image eidétique, reviviscence d'une sensation après un temps de latence.

³²² ENRIQUEZ Eugène. L'organisation en analyse. 3^{ième} éditions. Paris : éditions PUF, 2000, p. 86. (Collection Sociologie d'aujourd'hui).

³²³ LE CAMUS Jean. Les racines de la socialité : approche éthologique. Paris : éditions du Centurion, 1989, 202 p.

Chapitre IV La perspective freudienne, la Bible et les nouvelles révélations

L'approche freudienne rationaliste et psychanalytique sur la religion est à la fois diversifiée et unifiée dans la mesure où elle emprunte beaucoup d'éléments à diverses disciplines et que sa recherche de l'origine du lien social l'amène à construire le mythe du meurtre originaire pour ensuite enraciner dans le traumatisme du meurtre du père, dans la répétition du meurtre du père, et autoriser une transition entre le totémisme, considéré comme la première manifestation de la religion en lieu avec une formation sociale et des obligations morales (le clan des frères), et le monothéisme.

Comme le développement présent dans « L'homme Moïse et la religion monothéiste » utilise beaucoup de références bibliques, nous allons mettre en perspective certains des éléments de la Bible utilisés par Freud avec les résultats des “derniers” travaux d'orientalistes, d'historiens et les dernières découvertes de l'archéologie.

I Les intentions de Freud

Pour J.-B. Pontalis³²⁴, l'investigation freudienne privilégie deux intentions interdépendantes.

1. La démonstration des conséquences sur la vie de l'esprit de la fondation d'une religion par Moïse. Cette étude des conséquences sur la vie de l'esprit enseigne aussi sur la nature de la psychanalyse, sur la vie de l'esprit, une science créée par Freud. Avec en toile de fond, l'opposition entre l'oeuvre de deux meneurs, de deux leaders conducteurs d'une transition sociale importante avec d'une part, la création d'une religion, naissance d'un peuple, naissance d'une Église par Moïse et d'autre part, la création d'une science subversive, émancipatrice par Freud.
2. La construction d'une démarche scientifique manifestée où le recours à une multitude d'hypothèses et aux apports scientifiques de son époque s'associe une relativisation de la contribution freudienne³²⁵

³²⁴ PONTALIS Jean-Baptiste. FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 12. (Collection folio essais). Dans l'avertissement au lecteur.

³²⁵ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 244. (Collection folio essais). Freud écrit « qu'il convient d'apprécier selon les restrictions qui ont été énoncées au début, c'est là tout ce que je peux offrir ».

Dans la « Remarque préliminaire II », écrite à Londres en juin 1938, où Freud, après avoir confié avoir écrit deux fois son texte, explique la présence de deux préfaces, parfois contradictoires, du troisième essai par des appréhensions intimes et des dissuasions extérieures et la conjonction de faits qui ont permis la publication de son travail :

- La perte possible de la protection de l'Église catholique empêchait la publication.
- "L'estompage" de l'interdiction de travailler pour les partisans et les disciples de la psychanalyse en Autriche à la suite de la publication de l'essai.
- La flexibilité du catholicisme à la suite de l'invasion allemande de l'Autriche.
- La possibilité de penser, « comme je veux ou comme je dois », compense la perte des nouveaux amis, d'inconnus qualifiés de « braves gens » qui ne savent pas trop.

Concernant les difficultés intérieures qui freinaient la publication de son troisième essai, Freud reconnaît qu'un changement de résidence ou qu'une révolution politique ne modifie en rien la conviction acquise dès la rédaction de « Totem et tabou » et que 27 ans de travail ont fortifiée même si des doutes demeurent ³²⁶ :

« les phénomènes religieux ne sont accessibles à notre compréhension que d'après le modèle des symptômes névrotiques bien connus de l'individu, en tant que retour de processus importants, depuis longtemps oubliés, ayant lieu au cours de l'histoire primitive de la famille humaine, qu'ils doivent leur caractère contraignant à cette origine même et donc qu'ils agissent sur les êtres humains en vertu de leur contenu de vérité historique³²⁷ ».

Puis après avoir qualifié son travail de critique, Freud évoque l'absence d'états pour passer d'une interprétation analytique du mythe de l'exposition³²⁸ à l'hypothèse de Sellin concernant

³²⁶ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 136. (Collection folio essais). Citons l'affirmation de Freud : « je déplore de pas avoir conscience de l'unité et de la mutuelle appartenance qui doivent exister entre l'auteur et son œuvre ».

³²⁷ FREUD Sigmund, idem, p. 137.

³²⁸ Freud connaît l'article d'Otton Rank, « Le mythe de la naissance du héros », publié en 1909. Le travail de Rank porté par la conception freudienne (compréhension des rêves, rôle et parenté des rêves avec tous les phénomènes psychiques en général) montre qu'une part commune à toutes ses productions incombes à l'imagination humaine et insiste sur les relations étroites entre le rêve et le mythe. En dégageant des histoires de Moïse, Œdipe, Jésus ..., une série de traits communs, il dégagera une légende type. Puis pour comprendre la formation des mythes, il s'intéressera à l'activité de l'imagination individuelle pour affirmer qu'il existe une concordance entre la tendance du mythe du héros et celle du roman familial (voir « Le roman familial des névrosés de Freud) et une analogie entre le Moi de l'enfant et le héros du mythe. Il conclura que le mythe manifeste une tendance à la séparation avec les parents ; que la tendance à la justification du héros dans leur lutte infantile contre son père détermine la formation du mythe, vue comme une formation paranoïde. Chacun à travers le mythe du héros justifierait sa propre rébellion contre le père.

Rank distinguera deux situations : le situation où le père cherche à se défaire de son enfant (cf. Moïse, Œdipe) et la situation où l'enfant cherche à se délivrer de son père dans le roman névrotique, pour différencier l'exposition dans le mythe à la répudiation dans le fantasme du roman. Une exposition de l'enfant organisée par le père du fait de la menace que représente l'enfant pour son géniteur, que le fantasme de l'enfant déplacera d'une période ultérieure à la période de la naissance, voire avant la naissance pour ne pas devoir la vie à son père. Au niveau symbolique, l'exposition signifie une naissance vécue dans des circonstances primitives difficiles que l'enfant

la fin de Moïse et le souci de ne pas dissenter sur les névroses pour justifier la présence de sa thèse.

Ensuite, le raisonnement freudien récusera l'hypothèse d'un développement spontané en direction de spiritualité supérieure sur plusieurs siècles pour les raisons suivantes :

- La divergence dans les évolutions du peuple juif et du peuple grec atteste qu'aucun développement spontané ne conduit au monothéisme.
- Le monothéisme se développe dans la région où les circonstances politiques sont les plus défavorables et non en Égypte, où il fut un effet secondaire de l'impérialisme.
- L'impossibilité logique pour une « nation minuscule et impuissante » de disposer de l'énergie et de « l'audace téméraire » nécessaire pour être le peuple élu du Seigneur.

Délaissant le recours au génie humain pour expliquer le processus, convaincu par la manière déterminée dont « les relations et narrations historiques juives » montrent la voie sans se contredire, Freud accepte l'idée d'un dieu unique apportée par Moïse au peuple juif même si le traitement sacerdotal du texte fait naître des soupçons dans l'esprit de Freud en ramenant trop de choses à Moïse et si certains de ses commandements se légitiment postérieurement par des institutions et des prescriptions rituelles. Et chose étonnante, au lieu de s'en tenir là, Freud voit dans l'exagération de la représentation sacerdotale la création d'une continuité entre son présent et l'antiquité mosaïque pour masquer « le fait le plus frappant de l'histoire religieuse juive, à savoir qu'il existe un hiatus entre le don de la loi par Moïse et la religion juive postérieure [...] ³²⁹ ».

Malgré la contestation par la représentation sacerdotale, non seulement l'exactitude de la remise par Moïse de l'idée du monothéisme ne fait aucun doute du fait de la reconnaissance de nombreuses modifications du texte biblique, mais en plus, à la différence des prêtres juifs, Freud déclare savoir pourquoi l'idée de monothéisme vint à Moïse.

Et là, à la fin de ce chapitre consacré à « la prémisse historique », où le lecteur s'attend à lire l'exposé de la raison, celui-ci « a droit » à une question : que gagnerions nous à faire dériver le monothéisme juif du monothéisme égyptien pour comprendre la genèse de l'idée de monothéisme ?

devra surmonter. Dans le fils, germe le héros en quelque sorte. Pour conclure avec le thème de l'exposition, nous sommes en présence d'un double mouvement, de mutualisation d'espérance de vie dans le sens où le père cherche à se préserver et dans le sens où le fils triomphe de l'adversité.

³²⁹FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 148. (Collection folio essais). Dans le chapitre « La prémisse historique », Freud situe le début du refoulement de l'histoire et la nécessité pour ces « deux parties » de nier l'existence chez elles d'une religion antérieure et de son contenu à la réunion des deux futures parties du peuple juif à Cadès (p. 153).

Rien répond en substance Freud du fait de l'inutilité de déplacer le problème et d'une visée autre : son but est d'apprendre quelque chose en dégageant l'origine effective de ce qui a eu lieu³³⁰. Ce qui importe donc³³¹, c'est le chemin parcouru à partir du point de départ, c'est le réaménagement de représentations ou de théories à partir de la question originaire, à partir de l'interrogation sur la naissance du lien social. D'où l'importance du "roman historique" de l'homme Moïse pour les raisons suivantes :

- Ce mythe participe à la fondation de la psychanalyse, à l'introduction d'une nouvelle distinction, « topique » et « génétique » et à la conceptualisation d'un appareil psychique composé du moi, le ça et le surmoi³³²
- Cette étude de « la formation d'une religion, à travers les destins, « historiques » dans le psychisme, de la culpabilité [...] une théorie de la mémoire, où l'histoire véritable est celle de l'édification de matériaux composites, fragmentaires, condensés, venus de différents temps et de différents lieux, d'« illusions » individuelles et collectives offertes par brides à la connaissance³³³ ».
- La compréhension possible du monothéisme comme le culte de l'Un dans les formations collectives, du passage du Multiple à l'Universel.

II La question du peuple juif et la remise en cause de l'Exode

Pour traiter de la question complexe du peuple juif, à la fois capitale dans le récit biblique et dans la démonstration freudienne, nous établirons des liens entre les signes recueillis sur le terrain de l'immigration des Israélites par les historiens et les archéologues et la naissance en Canaan d'un nouveau peuple affirmant sa parenté et se reconnaissant dans le culte commun de Yahweh. Et pour cela, dans un premier temps, nous aborderons la réalité de l'immigration à une époque antérieure pour que, dans un second temps, un exode de population existe.

1) La réalité de l'immigration des gens de Canaan vers l'Égypte

L'immigration des gens de Canaan vers l'Égypte est une donnée incontestable car à chaque fois, qu'une sécheresse, une famine, une guerre rendait la situation difficile, des gens se réfugiaient dans le lieu sûr, organisé, capable de supporter des « années maigres » qu'était l'Égypte. Ainsi les bergers, les fermiers hébreux profitaient de la fertilité assurée par le Nil et par l'État égyptien. D'autres peuples sémites, pour des raisons économiques, commerciales et

³³⁰ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 149. (Collection folio essais).

³³¹ FREUD Sigmund, idem, p. 53.

³³² FREUD Sigmund, ibid., p. 190-193.

³³³ MOSCOVICI Marie. FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 49. (Collection folio essais). Préface de Marie Moscovici.

donc d'emploi, iront proposer leur force de travail notamment pour les chantiers de travaux publics. Parmi les composantes de ces populations, certaines réussirent et gravirent les échelons de la société égyptienne, alors que d'autres seront esclaves. En conséquence de quoi, ces mouvements de population reflètent un rythme séculaire de la région.

D'après le point de vue de l'historien égyptien Manéthon, la présence de population étrangère résulte d'un processus graduel d'immigration des Hyksos (rois-pasteurs ou rois étrangers) de Canaan vers l'Égypte et non pas d'une campagne militaire subite et brutale. Cette présence s'accompagna d'un transfert pacifique du pouvoir.

En bref, malgré la différence radicale de ton, un parallèle existe entre la saga des Hyksos et le récit biblique des Israéliens en Égypte : en effet, un pharaon attaqua et vainquit les Hyksos à cause de la tragédie nationale que devint la réussite d'un groupe d'immigrés. Un petit nombre d'Hyksos ayant survécu, à la suite de leur expulsion d'Égypte, fondèrent la ville de Jérusalem et bâtirent un temple. Nous accepterons la conclusion que l'histoire d'immigrations des peuples sémitiques de Canaan en Égypte et d'un retour brutal à Canaan correspond assez bien au récit biblique de l'Exode.

Malgré cette conclusion, deux questions restent cependant en suspens : la nature des immigrants en Égypte et la date de leur séjour en Égypte. Concernant le déroulement chronologique, l'étude des dates pointe une différence significative entre la chronologie biblique et la réalité :

- L'expulsion des Hyksos a lieu vers l'année 1570 av. J.-C. et la construction du temple de Jérusalem débute 480 ans après l'Exode ; l'Exode a donc lieu vers 1440 av. J.-C, soit 130 ans après l'expulsion des Hyksos.
- Les hébreux, selon la Bible, participent au chantier de construction de la ville de Ramsès. Or le premier pharaon à porter ce nom accède au trône en 1320 av. J.-C, soit plus d'un siècle après la date biblique.
- La date de construction du temple de Jérusalem se situe entre la fin du 1^{er} exil en Égypte et la fin du 2^{ième} exil à Babylone.

Pour les savants, à partir des documents relatifs à la construction de la ville de Pi-Ramsès et d'une stèle mentionnant l'anéantissement d'un peuple nommé Israël par le pharaon Merneptah, l'installation des Israélites en Égypte à la fin du XIII^e siècle av. J.-C, l'Exode a du avoir lieu au XIII^e siècle av. J.-C.

Maintenant, la question est de savoir quel était le peuple expulsé d'Égypte.

2) La nature du peuple expulsé d'Égypte

Après l'expulsion des Hyksos, l'État égyptien prendra toutes sortes de précautions pour éviter toute incursion sur le territoire égyptien en surveillant étroitement la frontière et en répartissant des forteresses en avants postes, dotées d'une forte présence militaire et de réserves en eau notamment qui faciliteraient la mobilité des patrouilles chargées d'assurer la protection des frontières et des territoires.

L'absence de trace dans les documents officiels égyptiens d'un ennemi potentiel³³⁴ et l'absence de sites archéologiques égyptiens pouvant être associés avec la présence d'un groupe ethnique, qui aurait pu être Israël, sont corroborées par la présence d'une patrouille de 50 soldats, jugée suffisante pour maîtriser toute révolte dans le pays de Canaan. Alors si la frontière était étroitement surveillée, Israël ne doit pas être assimilé comme un ennemi potentiel de l'Égypte, ou comme un peuple asservi.

De fait, en l'absence de preuve archéologique attestant de l'existence de la présence israélite à cette époque en Égypte, les documents mentionnant le nom des Hyksos et les Israélites n'émergeant comme groupe distinctif de la région de Canaan qu'à partir de la fin du XIII^e siècle av. J.-C, il nous reste les hypothèses suivantes :

- Le peuple d'Israël vient de Mésopotamie ou d'Égypte, à la suite d'un mouvement social paysan dirigé contre les cités cananéennes de l'âge du Bronze, des populations auraient quitté la zone côtière pour coloniser les collines peu habitées. Mais la difficulté de trouver des preuves invalide ce modèle d'explication.
- Des groupes, nommés Apirou ou Hapirou³³⁵, connus en Mésopotamie, en Égypte, en Anatolie se sont sédentarisés dans des régions vides, difficiles d'accès pour bénéficier d'un repaire sûr. Cette perspective pose un sérieux problème pour deux raisons :
 - o La présence d'un terme extrabiblique Apirou et la présence d'un terme Hébreux avec une qualification péjorative, associée avec l'esclavage, obscurcissent l'approche.
 - o Le manque de précision du terme Hébreux, qui disparaîtra au profit des Israélites, désignant pour les Égyptiens et pour les Philistins les populations proches des Israéliens, se renforce d'une assimilation possible des deux

³³⁴ Pas la moindre trace, pas un seul mot, mentionnant la présence d'Israélites en Égypte. Pas une seule inscription monumentale sur les murs des temples, pas une seule inscription funéraire, pas un seul papyrus. L'absence d'Israël est totale. De plus, à cette époque, le contrôle égyptien sur Canaan n'a jamais été aussi étroit.

³³⁵ Les Apirou sont considérés comme des marginaux, des nomades avec une mauvaise réputation vivant à la lisière des terres cultivées. Ils ont créé cinq villes forestières.

populations car les Apirou, comme les Hébreux sont utilisés comme main-d'œuvre pour les travaux des pharaons.

- L'intégration dans un peuple en formation des groupes en rupture sociale, lors du bouleversement repéré au XII^e – XI^e siècle, ne rend pas compte de toute l'histoire de la conquête.
- L'émergence d'Israël fondée sur l'acceptation d'un culte commun, sur la religion, celle de Yahweh qui aurait joué le rôle de catalyseur pour les différents groupes.

L'insatisfaction associée aux différentes explications, conquête, infiltration, révolution sociale, suggère que le peuple d'Israël n'a pas une origine précise, et qu'une possible thèse découlerait de l'application de la définition communément admise de l'origine du peuple français :

« on admet que le peuple français est né sur le territoire qui est actuellement le sien de la fusion d'éléments de populations divers ; certains étaient là depuis la nuit des temps et d'autres sont arrivés par couches successives, apportant chacun des éléments biologiques et culturels à la nouvelle entité. Les Français sont autochtones en ce sens que leur peuple s'est formé sur le territoire qui constitue la France [...]»³³⁶.

A première vue, cette hypothèse pour Israël, même si l'hypothèse reste très fragile, est validée par le premier texte ancien manifestant l'histoire d'Israël sur la stèle de Merneptah, par le fait qu'à cet endroit avec l'intégration de nouveaux groupes de population, le peuple d'Israël s'est constitué peut-être avec l'intégration d'autres populations.

3) La réalité de l'exode

Avant de voir ce qu'il y a d'historique dans le récit de l'Exode, nous resituerons l'Exode.

a) L'Exode selon le texte biblique

Le peuple israélite accomplit un impossible périple pour passer de la condition d'esclave au statut de peuple élu à la recherche de la Terre promise à la suite de l'épisode des dix plaies d'Égypte, sous la conduite d'un chef divinement inspiré Moïse. Un périple à l'issue duquel, un dieu présent dans des rapports privés et individuels avec les patriarches devient le dieu universel.

A l'Exode sont associées deux transitions importantes avec la constitution d'une grande nation à partir des douze fils de Jacob et de leurs familles, et avec la mise en valeur du

³³⁶ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard, 2000, p. 55. (Collection folio histoire).

potentiel d'une nation pieuse et unie résultant d'un double processus de libération vis-à-vis du pharaon et d'engagement par rapport à la loi divine.

L'Exode est la conséquence de la prospérité et de la vie heureuse des fils de Jacob et de leurs familles, de plus en plus nombreuses en l'espace de 430 ans car le nouveau pharaon décida de réduire les Hébreux en esclavage et de les condamner aux travaux forcés pour anéantir la menace constituée par la présence d'un peuple prospère et dynamique démographiquement. L'adoption de ces mesures eut un effet inverse car le nombre des Hébreux augmentera.

La naissance de Moïse se situe à un moment où les immigrés sont astreints à un service de travail obligatoire, où leur situation s'aggrave car la crainte d'une explosion démographique a poussé le pharaon à ordonner la noyade de tous les enfants mâles hébreux dans le Nil. Ce devoir national fera "naître" l'instrument de la libéralisation du peuple hébreu, un garçon sauvé, adopté et nommé Moïse. Devenu homme, celui-ci tuera un contremaître et devra fuir. La fuite de Moïse dans le désert (sud de la Palestine) le conduit au pays de Madian ou chez les Qénites où il adoptera le mode de vie du nomade. Pour unifier ces deux versions, le texte de l'Exode fera de celui qui l'accueille et qui deviendra son beau-père, Hobab un prêtre de Madian, le membre d'une guilde de forgerons qénites, fils de Réuel le Madianite, et introduira un lien avec Yahweh par l'épouse de Moïse et par le lieu de la révélation divine :

- L'épouse de Moïse, une fille du prêtre Réuel ou Yéthro, facilite le rapprochement entre Yéthro et Yahweh dans la mesure où Yéthro considère Yahweh comme un dieu supérieur
- Le lieu, où Moïse reçoit la révélation divine et son ordre de mission, est un champ de son beau-père donc une partie du territoire qénite où le nom de Yahweh est connu.

La promesse de Dieu, dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de délivrer le peuple hébreu de ses oppresseurs, de le mener sain et sauf à la Terre promise où il vivra libre et en sécurité, fait revenir Moïse en Égypte pour obtenir la liberté du peuple hébreu que le pharaon accorderait à Moïse à la suite de la démonstration de la supériorité des pouvoirs de YHWH.

Après la mort de tous les premiers-nés, dont ceux du pharaon, celui-ci s'avoue vaincu et supplie les Israélites de quitter l'Égypte. Moïse organise alors l'exode de « 600 000 hommes de pied, sans compter leurs familles » qui fera un détour par le Sinaï, par la route du désert de la mer des Roseaux pour éviter un retournement possible du peuple juif, à la vue des combats, s'il avait emprunté la route du pays des Philistins.

Puis c'est l'épisode de la mer Rouge, puis après un long périple l'épisode de « la montagne de Dieu » ; l'épisode du veau d'or quand dieu remet à Moïse la Loi destinée à régir la vie du peuple hébreux ; le bris des tables de la Loi et la communication par Moïse des dix commandements et d'une législation complète qui régira la vie des hébreux ...

A la suite de la prise de connaissance d'informations collectées sur les peuples de Canaan, le découragement, la peur et l'impuissance des Israélites devant les cités formidables de Canaan et la force cananéenne les amènent à se révolter contre Moïse et à lui demander leur retour en Égypte pour bénéficier d'une sécurité physique. Déçu par ce comportement, nous semble-t-il, Dieu refuse à cette génération la possibilité de vivre libre et augmente de 40 ans la durée du périple qui passera par Cadès ... pour aboutir à l'est de la mer Morte.

b) L'analyse de l'Exode

L'histoire de Moïse montre une certaine connaissance du pays et de la religion (Cf. jeûne des ouvriers dans le désert lors des jours chômés) et elle suit une logique avec la succession des neuf premières plaies dont l'objectif est de préparer la dixième grâce à une montée en puissance de la démonstration de force de dieu. Cette dixième plaie est importante car elle fonde la fête de Pâque³³⁷ instituée par le Livre de l'Exode pour commémorer la sortie d'Égypte et pour faire coïncider le souvenir de l'Exode avec la fête de Pâque. Conséquence, la fête de la délivrance du pays d'Égypte devient l'antécédent du retour de Babylone.

En définitive, la possibilité d'une fuite hors Egypte d'une foule de 600 000 hommes, sans compter leurs familles, est inenvisageable. De plus, comme l'archéologie élimine toute possibilité d'un déplacement sur le littoral, nous sommes en présence de « marcheurs fantômes », ne laissant aucune trace (tesson de poterie, signe d'habitat ...), qui auraient dû parcourir pendant 40 ans le Sinaï.

De même, les fouilles sur le site de Cadès, où le séjour dura 38 ans selon le texte biblique et sur l'un des deux sites identifiables avec Éçön-Gébèr où auraient campé les Hébreux, ne révèlent aucune trace d'occupation du site pendant la période du Bronze récent. Par contre, des vestiges importants témoignent d'une occupation datant du Fer récent. Donc, nous n'avons pas de trace d'un peuple en marche.

³³⁷ La fête de Pâques fait pendant à la nuit meurtrière au cours de laquelle, les Israélites peignirent les montants et le linteau de leur maison pour protéger leurs enfants. Un autre élément : l'entité nommée « l'Exterminateur » et non Yahweh, frappant les premiers-nés égyptiens, est une sorte de démon dont les bergers protègent leurs troupeaux avec les nouveaux-nés quand ceux-ci prennent la route au printemps. Le rôle de l'aspersion de sang est un témoignage visible du sacrifice de l'agneau pascal et évite une effusion supplémentaire de sang humain.

D'autre part, l'Exode ne s'est pas déroulé ni à la date ni de la façon dont la Bible le prétend : l'archéologie prouve que les sites mentionnés par la Bible (Tel Arad, Heshbôn, région d'Édom) ont existé mais qu'ils furent occupés soit bien avant soit bien après l'Exode.

Ce constat est doublé par l'identification de Ramsès II avec l'exode, par le fait que la Bible ne cite aucun pharaon du Nouvel Empire.

En définitive, les liens indiscutables avec le VII^e siècle av J.-C. renforcent les détails géographiques avec la prospérité du royaume de Juda au VII^e siècle av J.-C, donc 6 siècles après la période de l'Exode.

D'autres éléments, indiquant que le récit de l'Exode a trouvé sa forme définitive sous la XXVI^e dynastie au cours de la seconde moitié du VII^e siècle av. J.-C et de la première moitié du VI^e siècle av. J.-C, incitent à préférer le terme expulsion au terme exode :

- Le conflit résulte de populations qui refusent l'asservissement lié aux grands travaux et qui privilégient leur identité.
- Les expulsions, les fuites se sont succédées pendant des siècles et la tradition de l'expulsion aurait privilégié la route de la frontière septentrionale officielle, alors que le chemin de l'exode emprunterait un chemin plus méridional.
- Pour le peuple d'Israël, cet acte fondateur a été "enjolivé", amplifié au cours des relectures successives alors que pour la société égyptienne, le retour de quelques bédouins considéré comme un évènement mineur n'est pas évoqué par les textes.
- Aucune information n'identifie le pharaon de l'exode ou Israël autrement que comme un groupe tribal.
- L'absence de la mort d'un pharaon au cours d'une semblable opération, un évènement absent de la mémoire collective, suggère que nous sommes en présence d'un banal accident de frontière du côté égyptien.

Ainsi en dehors d'une simple coïncidence, le texte de l'Exode n'est pas une œuvre originale composée au VII^e siècle av. J.-C car des parties de l'histoire étaient déjà connues et notamment dans les oracles des prophètes Amos et Osée où résonne le souvenir d'un grand évènement lointain associant l'Égypte, l'« écho des évènements marquants de l'occupation de l'Égypte par les Hyksos, suivie de leur expulsion brutale du delta³³⁸ ».

³³⁸ FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 114. (Collection folio histoire).

Ce sont, et c'est une hypothèse, ces histoires de colons cananéens établis en Égypte qui auraient servi « de foyer de solidarité et de résistance, au moment où le contrôle égyptien devenait plus étroit, au Bronze récent³³⁹ ».

S'expliquerait ainsi la séduction de ce symbole de liberté et de résistance et sa capacité à transformer le récit de l'Exode en une saga nationale apte à favoriser l'unité nationale du royaume de Juda face aux menaces provenant des grands empires. Le pouvoir de l'Exode est déterminé par les réalités politiques et sociales du moment où s'écrit, se réécrit le texte de l'Exode :

- Le roi Josias a besoin d'unir tous les Israélites pour engager sa politique de reconquête du territoire d'Israël (territoire du Nord où vivent des Israélites) et donc de lutter contre l'ambition impérialiste de l'Égypte.
- L'édification d'une monarchie unifiée et glorieuse demande de réunir certes tous les Israélites mais aussi d'imposer l'adoration d'un Dieu unique dans un Temple unique dominée par une capitale unique Jérusalem sous le gouvernement d'un roi unique de la lignée de David. Et pour cela, il faut utiliser des souvenirs, des images.

Les différentes histoires mises au service de la montée du nationalisme à Juda au VII^e siècle av. J.-C et de la mise en évidence du pouvoir de Dieu lors du conflit avec l'Égypte construisent une saga, « celle d'un nouveau départ et d'une seconde chance » qui devait entrer en résonance avec les consciences des lecteurs du VII^e siècle av. J.-C tout en rappelant leurs difficultés et leurs espoirs.

Ainsi le récit de l'Exode n'est pas une vérité historique, ni une fiction littéraire mais une expression de souvenirs et d'espérances d'un monde en transition. Ainsi, comme dans tout conte, si le peuple modifie son mode d'existence et mène une existence pieuse, « YHWH le débarrassera de tous ses ennemis, et lui accordera le repos et le bonheur éternels au sein de la Terre promise³⁴⁰ ».

³³⁹ FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 115. (Collection folio histoire).

³⁴⁰ FINKELSTEIN Israël, SILBERMAN Neil Asher, idem, p. 259.

III Un seul homme Moïse a-t-il créé les juifs ?

Qu'en est-il de l'affirmation freudienne³⁴¹ au regard de la réalité historique ?

La création d'un nouveau peuple affirmant sa parenté et se reconnaissant dans le culte commun de Yahweh où Moïse joue un rôle déterminant, est précédée par le passage d'une nébuleuse de familles et de clans à une nation sous l'action d'Abraham.

Sur le plan de la logique, si la démonstration d'incohérences et d'inexactitudes sur le plan historique invalide l'épisode relaté par la Genèse alors la création du peuple juif par Moïse reposera sur un pilier douteux ou infondé.

Tel est l'enjeu de cette première partie de l'enquête.

A La naissance d'une nation

Dans la Genèse, les patriarches, des éleveurs de bétail, tributaires de points d'eau, contraints à la transhumance dont le mode de vie les apparente aux gens du désert, pratiquent l'endogamie et sont vigilants par rapport à l'honneur des femmes. Ils forment une société patriarcale caractérisée par l'élevage du petit bétail.

L'étude de la Genèse révèle un nombre d'incohérences ou d'impossibilités :

- L'archéologie ne peut donner un cadre chronologique au cycle d'Abraham du fait de l'absence de vestiges d'occupation humaine à l'est et à l'ouest de la 'Arabah entre le XIX^e et le XII^e siècle av. J.-C.
- Les coutumes sociales et juridiques notées dans la Bible sont éloignées du temps des lois mosaïques car elles révèlent une connaissance approfondie de la vie en Mésopotamie au II^e millénaire.
- L'image donnée de la situation de Canaan est celle d'un pays habité par des groupes tribaux et de cités-États unies par des liens très lâches et conjoncturels. Et d'autre part, l'Égypte et les histoires patriarcales n'y apparaissent pas avant 1540 et 1150 av. J.-C.
- Les migrations patriarcales commencent au XVIII^e ou XVII^e siècle et les divers groupes de la Genèse arrivant dans le pays par vagues successives se verront attribuer la paternité de groupes voisins grâce aux efforts des auteurs bibliques pour démontrer l'antique filiation patriarcale.

³⁴¹ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 198. (Collection folio essais). Page 203, nous retrouvons la célèbre affirmation de Freud : « [...] nous osons dire que ce fut le seul homme Moïse qui a créé les juifs ».

Avec la différenciation traditionnelle entre les éleveurs et les nomades, le rédacteur de la Genèse en attribuant des terres fertiles aux uns, et de la montagne, des terres inhospitalières aux autres, opposera deux modes de vie sociale, l'élevage (Jacob) et la culture (Ésaü), pour assurer une continuité entre la période patriarcale et l'exode avec parfois une ambivalence car le récit évoque à la fois la sédentarisation et la préférence pour l'élevage en lisière des terres cultivées. Mais le plus grave, même si les textes présentent des notations ethnographiques et sociologiques adéquates avec le II^e millénaire, résulte de leur agencement actuel et de leur tri qui correspondent au début et à la fin de l'époque royale, et surtout à l'exil babylonien.

En mettant en scène le passage d'un ensemble familial et clanique à une population uniformisée où l'image de dieu s'est modifiée³⁴², le texte biblique "grossit" la rupture entre la société patriarcale de la Genèse et celle de l'Exode, ignorante de la Palestine des ancêtres dépeinte comme une sorte de pays de cocagne « où coulent le lait et le miel », pour renforcer le rôle de Moïse comme clef de voûte de la religion israélite et juive, et son importance dans la prise de conscience identitaire ultérieure du peuple hébreu.

Osée donne un autre éclairage de l'histoire des patriarches en opposant Jacob-Israël, qui a fui la colère de son frère, qui a servi une femme, un personnage qui doit tout aux femmes, qui cherche à plaire à sa mère et qui utilisera les femmes contre son père. L'opposition avec Moïse, en dehors d'un simple anti-féminisme, tient davantage au fait que les épouses de Jacob, mères biologiques ou adoptives des douze patriarches donc des clans, sont le support d'une identité biologique et de la succession généalogique. Or comme le recours à l'ancêtre commun Jacob ne suffit pas pour justifier d'une identité, la médiation d'un prophète, un prophète et non pas le prophète, laissera Moïse rester dans l'anonymat pour justifier le fait que « le peuple s'est constitué dans le désert [...] »³⁴³.

Avant de venir à la problématique de la création du peuple juif, nous présenterons les deux justifications de l'occupation d'un territoire sur le plan historique.

1) Fonder la légitimité historique et juridique de l'occupation d'un sol

La littérature ancienne présente deux schémas, celui de l'autochtonie et celui de l'immigration. Dans le schéma de l'autochtonie, où l'être humain naît de la terre, la légitimité d'occuper un territoire découle de la présence d'une population, d'un groupe sur ce territoire avant toutes les autres populations.

³⁴² Le « dieu-maître », chef de guerre et juge suprême, a succédé au « dieu-parent » d'Abraham.

³⁴³ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard, 2000, p. 90. (Collection folio histoire). Le chapitre 12 fut écrit au 7^{ième} siècle.

Le recours au schéma d'une origine extérieure est moins naturelle et donc beaucoup plus rare³⁴⁴. C'est en Italie, que de tels schémas se rencontrent avec la fondation de Lavinium due à Énée, le héros troyen né de la déesse Vénus. L'intervention du divin ayant pour conséquence de légitimer l'occupation du territoire, la présence d'une population n'est pas due à la naissance mais à la volonté des dieux, de dieu.

Ainsi, dans le cas de la perspective freudienne où « Moïse crée les juifs », où Yahweh guide son peuple vers sa Terre promise, nous sommes dans le second cas de figure, là où l'intervention du divin justifie l'occupation de la terre par un peuple. Pour définir le concept de peuple dans le monde oriental ancien, deux possibilités existent :

- Le peuple regroupe les habitants d'un territoire donné, sous l'autorité d'un roi, comme les « Sidoniens » qui habitaient le royaume de Sidon.
- Le peuple se définit par rapport à un ancêtre commun, de manière tribale, comme les Ammonites (« les fils d'Ammon »).

La dispersion des membres du peuple d'Israël du sud de l'Égypte jusqu'au plateau iranien amène les autorités religieuses à choisir un autre fondement de l'identité israélite, le culte de Yahweh qui cimenterait l'identité juive et qui fonderait l'existence de la communauté d'Israël.

L'appartenance à la communauté s'affiche dans la vie quotidienne notamment avec l'institution du sabbat, liée au début à une fête célébrée chaque mois à la pleine lune, puis lors de l'apparition de la semaine, un ancrage théologique et juridique donnera aux autorités religieuses la possibilité d'imposer un rythme de vie qui allait différencier le peuple d'Israël des autres peuples. En synchronisant les temps des individus, le pouvoir s'impose subtilement et bloque toute possibilité d'une communauté idiorrythmique.

La loi de dieu fait l'objet d'une lecture pendant la fête du 7^{ième} mois, la fête des Tentes et à la fin de celle-ci, lors d'une séance solennelle, le peuple et ses chefs font le serment et prennent par écrit l'engagement de la respecter. Lue devant tout le peuple, enfants compris, elle consolide la communauté formée de gens qui l'écoutent, jurent de la mettre en pratique.

Elle définit aussi ce qui sépare le peuple d'Israël des autres : si dans les monarchies proche-orientales, l'obéissance au roi constitue l'unité du peuple, pour le peuple d'Israël, l'obéissance à dieu lie les membres de la communauté même si ceux-ci restent les sujets d'un roi.

³⁴⁴ BONDREUIL et BRIQUET-CHATONNET recensent aussi des mixtes où se combinent le mythe de l'autochtonie et le rôle décisif d'un étranger : l'apport du phénicien Kadmos à la civilisation étrusque permet aux Étrusques de se déclarer grec et non pas barbare et en ce sens bénéficiaire du mythe de l'autochtonie.

L'alliance passée avec dieu "transforme" le peuple d'Israël en peuple de Yahweh et fait du peuple hébreu le seul bénéficiaire de l'alliance. Tout ceci induit plusieurs conséquences :

- La royauté n'est plus une institution humaine.
- L'histoire d'Israël comportera toutes les interventions de Yahweh.
- Le peuple conçu comme une assemblée comprend tous ceux qui ont l'âge de raison, tous les hommes et toutes les femmes.
- Le royaume s'étend sur un territoire idéalisé et n'a plus de limite géographique.
- L'appel à tous les peuples de la terre à faire partie de ce royaume fait passer la religion de la monolâtrie au monothéisme.

Historiquement, la création d'une réalité politique indépendante et l'affirmation de la croyance en un dieu unique, Yahweh, fut favorisée par la tolérance des autorités perses pour des raisons pragmatiques car la religion ne faisait pas partie des fondements de l'ensemble ethno-linguistique complexe formant leur empire.

La domination perse en Judée (539 – 331) est donc un moment décisif dans l'élaboration du texte de la Bible hébraïque. Ce texte, pour Bondreuil et Briquet-Chatonnet, « consigne par écrit la constitution de la communauté ethno-religieuse d'Israël, telle qu'elle s'est formée au retour de l'exil, il ordonne son culte, il en justifie l'existence à travers l'histoire³⁴⁵ ».

Né après les événements qu'il rapporte, construit en fonction des préoccupations de l'époque et sans souci « historique », le texte biblique a pour but « non pas de reconstituer le passé tel qu'il s'était effectivement déroulé mais, sous l'apparence extérieure et apocryphe d'un récit de forme historique, d'afficher ce que l'on croyait être l'essence véritable d'un peuple »³⁴⁶.

Le texte biblique, avant tout religieux, dit surtout que « la possession de la terre de Canaan est le fruit d'une décision divine et non un simple hasard, que ce pays était la Terre promise et que, malgré la haute antiquité de la civilisation cananéenne, dont il fallait bien reconnaître l'antériorité dans la région, la légitimité de la possession de la terre était en faveur d'Israël³⁴⁷ ».

Pour atteindre ce but, l'élaboration de l'histoire de la communauté depuis les patriarches, forge une ascendance commune à tous les membres du peuple renforcée par l'interdiction de

³⁴⁵ BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard, 2000, p. 400. (Collection folio histoire).

³⁴⁶ BONDREUIL Pierre et BRIQUET-CHATONNET Françoise, idem, p. 51.

³⁴⁷ BONDREUIL Pierre et BRIQUET-CHATONNET Françoise, ibid., p. 51.

prendre une étrangère à la communauté comme femme³⁴⁸ et la migration d'Abraham et de Moïse est placée sous le signe de l'élection divine.

L'impossibilité de reconnaître en Moïse le créateur du peuple juif comme l'affirme Freud, nous amène à observer et à vérifier les effets dans le royaume de Juda de la construction du texte biblique réalisée en fonction de la situation et des besoins du royaume de Juda.

2) Les résultats obtenus par la naissance d'une nation

Pendant les deux siècles précédents, le royaume de Juda se caractérise par un potentiel économique limité, un isolement géographique et un ancrage dans un conservatisme de traditions claniques. Juda est un acteur marginal de la politique régionale, un « royaume écarté et insignifiant » de la politique internationale, que corrobore l'absence de découvertes archéologiques qui auraient pu valider une importance particulière du royaume avant le VIII^e siècle av. J.-C.

Puis en une génération, ce royaume connaît une expansion importante pour devenir un centre religieux, politique d'un pouvoir régional :

- Jérusalem passe de statut de citadelle royale au statut de capitale régionale et sa superficie urbanisée en quelques décennies passe de 6 ha à 75 ha.
- Sa population, multipliée par 15, est passée d'un millier à 15 000 habitants.
- L'agglomération de Jérusalem, après avoir stagné à quelques dizaines d'habitants, compte 300 agglomérations et 120 000 habitants à la fin VIII^e siècle av. J.-C.

Cette révolution démographique s'accompagne d'une révolution sociale :

- Un État avec une administration royale se constitue.
- De nombreuses villes moyennes apparaissent avec une fonction de centres administratifs régionaux.
- La production industrielle de l'huile d'olive et de vin, une industrie d'État, croît.
- Une accumulation de richesses et l'apparition d'une hiérarchie de la société.

Cette transformation sociale formidable effectuée au cours du VIII^e siècle av. J.-C fut rendue possible par la cristallisation du royaume de Juda en un État pleinement organisé, par la centralisation du royaume grâce à une nouvelle attitude plus intransigeante envers la pratique religieuse et les lois religieuses.

³⁴⁸ CARRIERE J.-M.. Meurtre, adultère : Le livre du Deutéronome. Paris : éditions de l'Atelier, 2002, p. 109-128. Carrière évoque les dix lois concernant le mariage.

La véritable révolution économique engendrée par la coopération, voire l'intégration économique avec l'empire assyrien, qui, tout en appuyant la formation de l'État, ouvre de nouveaux marchés et stimule l'économie du royaume. Cette révolution économique et administrative de l'État a demandé le passage d'un système d'échanges limité au village et au clan à un système, où l'État dirige une agriculture commerciale et une industrie.

L'innovation religieuse en allant de pair avec la cristallisation d'un État centralisateur et la constitution d'une zone de libre échange pour faire de l'endroit où la communauté vit, la Terre promise, favorisera l'unité nationale et facilitera l'émergence puis le développement d'une agriculture commerciale d'exportation et d'une industrie.

Et toutes choses égales par ailleurs, en relativisant l'analogie entre le cas constitué par le royaume de Juda et le cas du Royaume-Uni lors de la première révolution industrielle, nous pensons que la conceptualisation de la nation, proposée en 1776 par Adam Smith, comme « une surface sociale où s'inscrivent les besoins des hommes [...] un espace de marché³⁴⁹ » est au cœur de la transformation sociale effectuée au cours du VIII^e siècle av. J.-C dans le royaume de Juda dans la mesure où le travail annuel d'une nation, sorte de fonds primitif fournit à sa consommation annuelle les choses nécessaires et commodes à la vie.

En devenant le but de l'effort collectif et du travail de la nation, la nation se conçoit comme un espace naturel d'échange régulée par la rationalité religieuse (Cf. le sabbat, le code alimentaire ...) et comme un espace propice à la création de richesses et à son augmentation, à sa répartition.

Devenu espace économique, l'espace national constitue le support d'un échange de marchandises et d'une division du travail induite par l'échange de marchandises et par « un certain penchant naturel à tous les hommes [...] qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges pour une chose ou une autre³⁵⁰ » car l'humain, l'animal qui se livre à la pratique de l'échange, devenu adulte, a presque continuellement besoin de ses semblables car leur bienveillance a des limites³⁵¹.

³⁴⁹ MAIRET Gérard. SMITH Adam. Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Paris : éditions Gallimard, 1976, p. 17. (Collection idées). Préface de Gérard Mairet.

³⁵⁰ SMITH Adam, idem, p. 47.

³⁵¹ SMITH Adam privilégie l'égoïsme et non la bienveillance, la charité pour expliquer le comportement humain et l'interdépendance des hommes. Francis Farrugia, dans « La construction de l'homme social », évoque l'association artificielle des hommes, leur organisation « seulement autour de l'intérêt et du profit » et fait de la vie en société un caractère commun entre les hommes et les animaux. Smith les différencie par l'existence du commerce.

Et pour que la machinerie sociale fonctionne, pour être bref, elle doit s'appuyer sur un imaginaire, un symbolique et des institutions pour réguler le lien social.

Après avoir retrouvé quelque chose de couramment admis dans la communauté de la psychosociologie, nous nous intéresserons à la création du monothéisme telle qu'elle peut se comprendre aujourd'hui à partir des travaux des scientifiques.

B D'Israël à Juda et l'innovation du monothéisme

L'alternance de périodes où s'associaient prospérité et bons rois, revers militaires désastres et rois impies, se poursuivit jusqu'au moment où un désastre suivit le règne du roi Achaz (743-727 av. J.-C.), un roi impie qui avait mendié l'aide³⁵² du roi d'Assyrie pour être protégé des Édomites et du roi de Damas ; qui avait tué son fils et offert des offrandes à d'autres divinités que Yahvé. Ces actes furent très mal jugés et considérés comme plus graves que l'accusation d'apostasie, l'abandon volontaire et public de religion.

Pour restaurer la pureté et la fidélité à Yahweh, son fils Ezéchias entreprend une profonde réforme religieuse qui devint l'occasion d'un changement religieux de grande envergure en brisant « le cycle perpétuel de l'apostasie, de la punition et du repentir³⁵³ ».

Mais la fresque historique brossée par la Bible ne cadre pas avec la présentation de l'archéologie : la fidélité tribale et davidique envers Yahweh sans être une réalité historique est sans doute plus un idéal religieux tardif ; la cristallisation d'une monarchie centralisée et d'une religion nationale uniquement tournée vers Jérusalem a pris des siècles et la pratique culturelle du peuple de Juda est inchangée depuis des siècles.

Par contre, l'absence de construction monumentale dans les cités, l'absence d'une alphabétisation étendue et d'une activité littéraire, l'absence d'une activité commerciale induite par une production industrielle de l'huile d'olive destinée à l'exportation tout comme l'utilisation d'archives et de lois commerciales ou d'outils facilitant le commerce, la présence d'une faible population dans les hautes terres de Juda attestent que le royaume de Juda n'a pas connu un âge d'or précoce et que son développement s'est opéré progressivement sur plusieurs siècles.

³⁵² En 720 av. J.C., les Assyriens détruisent le royaume de Samarie et annexent la contrée, et de fait le royaume de Juda se retrouva soudain seul, cerné par un monde non israélite.

³⁵³ FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 350. (Collection folio histoire).

Jérusalem ne fût qu'un centre cultuel comme les autres où les pratiques et des rites culturels de l'époque sont différents de l'illustration qu'en donne la Bible :

- La présence d'un grand nombre d'idées religieuses est signe de multiple, de pluriel.
- La coexistence entre le culte royal rendu à Jérusalem et un nombre incalculable de cultes de la fertilité, de cultes des ancêtres, de nombreuses façons de vénérer Yahweh résulte de la volonté du pouvoir royal de ne pas imposer le culte du seul Yahweh que réclamaient des prophètes comme Élie, Élisée, Amos et Osée.
- Les pratiques religieuses sont similaires à celles des autres peuples voisins.
- La pratique de la religion, extrêmement variée et très décentralisée, est régie par un système complexe de liens parentaux où les rituels propitiatoires donnent un espoir de bonheur et de prospérité pour les proches.
- Le Temple de Jérusalem n'est pas dédié uniquement à YHWH, adoré en compagnie de Baal, d'Ashera (l'épouse de YHWH) et d'une multitude d'entités célestes.
- Honorer des dieux domestiques fait partie des traditions immémoriales des habitants des collines de Juda où YHWH est honoré de diverses façons.

La pratique d'Achaz conforme aux pratiques des traditions rurales de l'époque, une pratique normale, indique que nous sommes davantage en présence d'une monolâtrie³⁵⁴ plutôt que d'un monothéisme, au sens où le culte officiel rendu exclusivement à une divinité ne nie pas l'existence d'autres dieux, exclus du culte officiel ou présidant aux destinées des peuples ou des clans voisins (culte du dieu El, culte de Baal).

D'autre part, l'exclusivité du culte de Yahvé se relativise en fonction des relations diplomatiques avec les États voisins.

Cette situation change après la chute de Samarie pour cinq raisons :

- Une nouvelle attitude plus intransigente se manifeste à l'égard de la pratique et des lois religieuses, de l'idolâtrie et des injustices sociales.
- Le milieu sacerdotal et prophétique trouve une nouvelle énergie, ou une nouvelle raison de croire au succès de leur entreprise quand il vit la construction d'Israël et la centralisation du pays.

³⁵⁴ Cette monolâtrie connut à ses débuts une représentation de son dieu sous la forme d'un taureau, et surtout par une simple stèle (temple yahviste de la citadelle d'Arad, nombreux sanctuaires phéniciens) puis elle évolua vers un anicônisme radical dès le 7^{ième} siècle.

- La coopération de plusieurs forces entre une école de pensée du Nord du pays (Amos, Osée) qui déclarait impies les cultes des campagnes et leur substituait le culte du seul Yahweh, et des groupes avec le Temple de Jérusalem dont l'intention était d'étendre leur contrôle sur les campagnes, favorisa la naissance d'un mouvement religieux.
- L'intelligence de ce courant religieux minoritaire utilise la supériorité de l'écrit, la puissance d'un texte fondateur, sur la tradition orale pour renouveler la pratique religieuse à un moment où la puissance publique développe l'alphabétisation.
- La stratégie de ce groupe religieux pour participer à l'unification d'Israël, à la destruction des centres de culte du Nord et à la centralisation du culte israélite à Jérusalem, et pour imposer le culte d'un dieu unique, emprunte à la communication car ce groupe doit gagner la bataille des idées, des mots : son discours fait de l'idolâtrie le symbole d'un état chaotique et hétérogène de la société où les clans ont leur propre système d'économie, de politique et de relations sociales hors de portée du contrôle et de l'administration de la cour royale. En assimilant l'indépendance des campagnes à « une régression à la barbarie de la période pré-israélite », le nouveau à la vérité, le discours religieux imposera la réinterprétation du culte de Yahweh comme « une réalité antique dont il n'aurait jamais fallu dévier³⁵⁵ » et la lutte contre les pratiques cultuelles diverses deviendra la lutte contre l'indépendance des campagnes.

Le développement d'une forme de culte non sacrificiel indépendant du temple et de la terre d'origine, la nécessité de repenser les anciennes représentations théologiques en fonction de la catastrophe vécue (Yahvé avait-il été vaincu par les dieux de Babylone, ou avait-il lui-même utilisé les Babyloniens pour châtier son peuple ?) et en fonction de l'environnement idéologique de l'empire perse avec sa théologie royale monothéiste associés à la question de la légitimité historique et juridique de la possession du territoire par le peuple hébreu, sont présents. Ce qui "dessine" en quelque sorte un enchaînement de propositions : le peuple juif doit respecter les lois de son dieu pour obtenir la Terre promise afin d'y vivre libre et heureux.

En définitive, une orthodoxie du culte incontestée et une seule et unique histoire nationale centrée sur Jérusalem s'imposèrent.

Concrètement, l'innovation du monothéisme ne résulte pas de l'action de Moïse car les chercheurs ont démontré la présence de la même idéologie dans le Deutéronome et dans les

³⁵⁵ FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 372. (Collection folio histoire).

idées présidant aux réformes de Josias, la responsabilité du scribe Esdras dans la rédaction des lois de Moïse, et l'obligation faite à l'élite cléricale de la Jérusalem post-exilique de produire en permanence une littérature sacrée et de fixer des normes aux comportements des populations. Mais cette entreprise aurait-elle réussi si l'esclavage à Babylone n'avait pas trouvé un écho dans l'esclavage en Égypte, et si l'espérance du peuple exilé n'avait pas été portée par le projet d'un exode à venir, d'être demain l'acteur d'un nouvel Exode ?

Non, car comme tout un chacun, un peuple a besoin d'images motrices, d'un projet collectif et d'une identité pour que l'institution nécessaire du collectif autorise l'avènement d'un sujet social, un sujet du lien social : sans production, sans reproduction du tout social, la construction, la fabrication de l'individu est incertaine.

Au terme de ce développement, nous privilégions la stratégie déployée par une autorité centrale pour réaliser, souder l'unité de la population grâce à la reformulation du noyau historique de la Bible pour qu'il serve de fondement identitaire ou au maintien de l'identité nationale, et de fondement spirituel au peuple d'Israël, confronté aux désastres, aux défis religieux résultant de l'imposition par la super-puissance assyrienne de ses dieux, et aux aléas politiques qui le menaçaient. En définitive, le monothéisme est le fruit d'un processus historique arrivant à maturité à la fin du VI^e siècle av. J.-C.

IV La mort de Moïse

Le traitement différencié de la naissance, des circonstances et des incidences de la naissance de Moïse et de la mort de Moïse dans le texte biblique nous amène dans un premier temps à mieux connaître la mort de Moïse puis dans un second temps à chercher pourquoi un certain nombre d'éléments liés à la mort de Moïse, lieu de sépulture et tombe, sont inconnus.

1) Le récit de la mort de Moïse dans le texte biblique

Dans le Deutéronome, après avoir fait connaître les enseignements de Yahweh aux Israélites, insisté sur l'importance de l'enseignement et du respect de la loi, et rappelé la certitude de vivre sur la Terre Promise, Moïse reçoit le message suivant de Yahweh : « Va sur les montagnes des Abarim, dans le pays de Moab, en face de la ville de Jéricho. Monte au sommet du mont Nébo et regarde le pays de Canaan, que je vais donner en partage aux Israélites. Ensuite, sur cette montagne où tu seras monté, tu mourras pour rejoindre tes ancêtres. [...]. Aaron et toi, vous avez commis une faute grave contre moi, devant les Israélites. C'était dans l'affaire de l'eau de Meriba, à Cadès, dans le désert de Tsin. Ce jour-là, vous n'avez pas montré aux Israélites que je suis le vrai Dieu. C'est pourquoi tu pourras voir le pays que je donne aux Israélites seulement de loin, mais tu n'y entreras pas. »

2) Les mystères associés à la mort de Moïse

Où est enterré Moïse ?

Finkelstein et Silberman ne sont d'aucun secours pour construire une réponse dans la mesure où leur phrase suivante clôt le "roman" de Moïse : « avant sa mort et son enterrement sur le mont Nébo, Moïse insiste sur l'importance de l'observance des commandements de Dieu, clé de la conquête à venir [...]»³⁵⁶ ». Que faire ? Se tourner vers Bondreuil et Briquet-Chatonnet pour y voir plus clair ?

Comme ces deux auteurs ne nous sont d'aucun secours, la confrontation à l'absence d'informations sur la fin de Moïse nous amène à comprendre comment les chercheurs, les savants expliquent cette absence d'informations sur la mort et sur le lieu de sépulture.

La première explication se fonde sur la lutte menée contre les idoles et peut-être sur l'intention de Moïse ou celle des rédacteurs du texte biblique, de ne pas devenir l'objet d'un culte idolâtre. Ainsi s'éluciderait l'absence de publicité sur la sépulture de Moïse.

Cette perspective est sans doute éloignée des visées des rédacteurs car la sépulture anonyme est un sort réservé à des criminels privés du caveau familial donc incapables de "s'endormir" avec leurs pères, et car c'est oublier la tradition du « dieu mon père ».

L'intention des rédacteurs est de faire de Moïse un homme comme les autres, identifiable au peuple rebelle qui meurt avant l'entrée en Terre promise, "dans" les paroles prononcées par Yahweh en contemplant la Terre promise depuis le sommet du mont Nébo.

Et si sa sépulture se situe dans la vallée, l'absence d'informations sur le cortège funéraire qui a dû cheminer du sommet à la vallée suggérerait que Yahweh aurait enterré Moïse. Bref, nous tournons en rond.

André Lemaire³⁵⁷ confirme l'incertitude du lieu de sépulture par le fait que les Hébreux à la suite de l'aggravation de leur situation, un manque d'eau et de nourriture dû à un accroissement démographique naturel, quittent Qadesh-Barnéa pour chercher des terres plus hospitalières. Ils contourneront la mer Morte pour suivre ensuite la zone frontière entre désert et zones cultivables et atteindre la Transjordanie centrale, là où serait la sépulture de Moïse.

³⁵⁶ FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 120. (Collection folio histoire). Ensuite, les auteurs abordent la question de la succession avec Josué, de la comparaison avec Josias et de la chute des espoirs ...

³⁵⁷ LEMAIRE André. La mort de Moïse en deçà du Jourdain. In Clio [en ligne]. 2002, [réf. du 24 août 2006]. Disponible sur : <http://www.Clio.fr>.

Oculter le lieu de sépulture de Moïse pour quoi ?

Le Deutéronome, le Livre charnière, se termine par le récit de la mort de Moïse.

Pour Joseph Auneau, le dessein des rédacteurs du texte biblique en passant sous silence la mort de Moïse est d'insister sur la valeur de « loi prêchée » du testament de Moïse³⁵⁸.

Cette « loi prêchée », remise la veille de sa mort à un Israël, qui serait déjà installé sur ses terres, contient les prescriptions suivantes :

- Obéir et observer la loi sont la condition d'une vie heureuse sur la terre d'Israël.
- Le Dieu d'Israël est unique et Israël doit vivre son statut de peuple élu et de peuple consacré à YHWH son Dieu, en refusant toute allégeance aux dieux étrangers.
- La loi de centralisation du culte et un seul Dieu.
- Un seul peuple avec l'encadrement des règlements alimentaires par la déclaration, « tu es un peuple consacré à YHWH ton Dieu ».
- Les prescriptions rituelles (dîmes annuelle et triennale, année sabbatique, premiers-nés, calendrier liturgique).
- Le chapitre consacré à l'année sabbatique et à la loi de l'esclave manifeste la préoccupation humanitaire si caractéristique du Deutéronome.
- Un « projet de constitution » pour Israël et une institution judiciaire avec la loi sur la guerre et la traite de la sauvegarde de la vie humaine, des textes concernant les questions familiales, les questions sociales et la protection du faible.

Nous retiendrons à l'issue de ce développement consacré à l'invention du monothéisme, que celle-ci ne doit rien à Moïse car ce personnage important de la saga du peuple hébreu raconté par la Bible est un mythe destiné à fonder ou à accompagner la naissance et le développement du royaume de Juda.

En dehors de tout fondement dans la réalité historique et géographique, voire sociale, l'intervention du divin pour justifier l'occupation de la Terre promise, et donc la mise en marche d'un peuple « rêvé », démontre la puissance de l'imaginaire pour fonder un ordre social. Elle témoigne aussi de sa capacité à réguler le lien social par la légitimation du symbolique et d'institutions avec ses prêtres, son code, à encadrer les pulsions antisociales par la présence d'idéaux et à faciliter la sublimation de l'énergie libidinale des individus composant la communauté.

³⁵⁸ AUNEAU Joseph. Le Pentateuque : 5. Le Deutéronome et la constitution du Pentateuque. Revue esprit et vie [en ligne]. 2005, n° 129, [réf. du 24 août 2006], p. 13-20. Disponible sur <http://www.esprit-et-vie.com>.

V « La mémoire collective comme imagination reproductrice »

Ce concept emprunté à Francis Farrugia³⁵⁹ (2001), et qui renvoie au travail de Maurice Halbwachs (1941), nous servira à prolonger ce qui constitue un point commun entre les deux formes de régulation sociale historiquement différentes où la fonction paternelle joue un rôle fondamental dans la perspective freudienne associée au texte biblique et dans la perspective que nous développons et qui s'associe avec la cité grecque : il y existe la nécessité de reconstituer le passé et de construire dans le présent le passé pour répondre aux besoins du présent.

Pour éclairer ce point de vue, nous reviendrons à Maurice Halbwachs³⁶⁰ qui étudie les traditions existantes comme des croyances authentiques pour apercevoir leur force et leur étendue, et surtout les suivre dans le temps pour comprendre comment cette mémoire collective obéit à des lois sans se préoccuper de savoir si Jésus a été un dieu ou si les évangiles ont un fondement historique ...

1) La réalité historique dans l'étude de Maurice Halbwachs

Pour alléger l'importance de ce développement, nous retiendrons concernant :

- Le lieu de naissance de Jésus : l'histoire d'Israël commanda de fausser la biographie évangélique pour que la vie du Messie reproduise trait pour trait la vie de David.
- La prison de Jésus (le cénacle) : des fouilles ont retrouvé une excavation rocheuse difficilement associable à la prison de Jésus et sans doute la maison d'un officiel.
- Le lieu de départ de Jésus (le prétoire de Pilate) pour aller au Golgotha : aucune trace archéologique n'atteste sa localisation.
- La voie douloureuse : sa reconstruction à partir de tâtonnements en partie influencés par des éléments légendaires étrangers à la tradition locale a pour finalité de faire entrer les souvenirs dans le cadre mystique, artificiel, et apporté d'ailleurs.
- Nazareth : aucun évangile ne mentionne cette ville où Jésus est supposé avoir vécu. Si une église chrétienne fut construite après 352, aucun souvenir particulier ne fait état, pour un voyageur de cette époque, d'une tradition chrétienne ou d'un amour local pour les gloires locales, voire d'un lieu de commémoration ou de souvenir.

³⁵⁹ FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1945-1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2000, p. 107 à 111. (Collection Logiques sociales).

³⁶⁰ HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, 173 p. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine). L'auteur montre que la mémoire individuelle est structurée par la mémoire sociale et qu'elle est un produit culturel.

- Le lac de Tibériade³⁶¹, lieu d'un grand nombre d'évènements et de discours : un décalage existe entre le souvenir ou l'empreinte qu'aurait du laisser un tel personnage et l'absence d'attention de la communauté chrétienne par rapport à ce lieu. La localisation des sources, où Jésus nourrit 5 000 personnes, est obscure car aucune trace archéologique ne témoigne de son passage et car la température de l'air, de l'eau l'été, rendait impossible tout travail de jour comme de nuit ... En définitive pas de trace, dans cette région de Jésus.

Les suppositions sur les localisations chrétiennes avant le IV^e siècle induisent que les évangiles sont le fruit d'un travail d'élaboration collectif et en partie populaire et constituent un cadre général vraisemblable, un ensemble de souvenirs communs à un groupe.

Des déformations, des erreurs et des oublis ont très tôt contribué à déformer ces souvenirs qui prirent une forme collective par l'apport de témoignages passionnés et par la volonté des membres du groupe de reconstruire suivant leurs croyances et leurs désirs³⁶².

D'autre part, le processus narcissique participant à l'étai de la place de l'individu dans le groupe, en valorisant leur rôle au sein du groupe, et en redéfinissant le groupe accorda peu de place au détail, favorisa les réactions émotionnelles et la relation hypnotique avec le maître. Dans de telles conditions, un témoin pouvait difficilement aller contre le Un, la doxa sans devenir l'ennemi intérieur, celui qui menace l'unité du groupe.

Les lieux saints commémorent des croyances nées peut-être non loin de ces lieux, et qui se sont fortifiées en s'y enracinant, et dont l'objet est le plus souvent des faits d'ordre surnaturel sur lesquels se fondent autant de dogmes essentiels du christianisme. Ainsi, le contact des lieux rafraîchit et réveille les souvenirs gardés, les souvenirs qui avaient pu être transmis oralement à partir des disciples de la même façon que quand nous revenons sur les lieux de notre jeunesse pour la revivre.

A tenir pour juste cette proposition, nous suivrons Halbwachs quand celui-ci affirme :

³⁶¹ La vie de Jésus apparaît comme celui d'un homme libre se livrant tout entier à son travail de propagande. Or les évangiles donnent une autre image, celle de la préparation à la mort, à une mort annoncée d'avance qui va du Sanhédrin (tribunal) au Calvaire (exécution) : dans cette séquence, actes et paroles sont appréciés en terme de droit public et de droit pénal et il est identifié à un propagandiste ou un agitateur. Alors sommes nous en présence de 2 groupes de disciples, l'un l'ayant connu avant et l'autre après ? Après la reconstruction de Jérusalem, que les fidèles visitent les lieux, un christ surnaturel est célébré. Les témoins ? Aucun n'a vu le tombeau vide, aucun ne fut le destinataire du message de la résurrection du christ de la part des anges.

³⁶² HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, p. 151. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

« La mémoire des groupes retient bien des vérités, des notions, des idées, des propositions générales, et la mémoire du groupe religieux conserve le souvenir des vérités dogmatiques qui lui furent révélées à l'origine, ou que des générations successives de fidèles et de clercs fixèrent et reformulèrent. Mais une vérité, pour se fixer dans la mémoire du groupe, doit se présenter sous la forme concrète, d'une figure personnelle, ou d'un lieu³⁶³ ».

2) La fixation au sol, un sol imaginaire, de la mémoire collective

Au cours du I^{er} siècle, la disparition des souvenirs attachés à la figure des disciples, à l'aspect de la Judée, de Jérusalem sur le plan de l'architecture, des discours, amena un groupe à vouloir conserver le souvenir d'un maître, d'un compagnon et de ses enseignements, de ses voyages, discussions et les conditions de sa mort violente pour y attacher les souvenirs à une doctrine et faire de l'expiation une vérité historique.

Avec l'expiation qui se réclame d'une tradition vivante et de témoignages humains (Paul, le groupe des disciples, des témoins), avec l'utilisation des images de personnes, de lieux pour charger la tradition et avec l'utilisation de témoignages, de souvenirs pour leur donner de la profondeur, du relief, quelque chose se cristallisera.

Ce quelque chose appelé souvenir subsistera dans la mémoire collective plus ou moins élargie en se rattachant à des faits passés et à un territoire. Le souvenir chrétien, du fait de son transport et de son élaboration dans une mémoire collective élargie, a eu pour objet un endroit consacré et appela un culte, l'organisation d'un lieu du culte, dont les caractéristiques sont le sacré et la localisation spatiale où se rattachent des souvenirs individuels qui transformèrent le point de ralliement en un lieu saint.

Une séquence reste inconnue, celle qui existe entre la première tradition et celle qui prit corps dans la communauté religieuse chrétienne. En l'absence de reconnaissance, cette communauté lutta pour garder les souvenirs des premiers temps de son histoire, à un moment où la société juive ou romaine ne lui laissait peu de place, et s'attacha de toutes ses forces au passé immédiat, aux lieux chargés de souvenirs.

En tant que communauté, en tant que groupe organisé, comme beaucoup de choses l'éloignaient d'autres communautés (les croyances, la conception de la vie et de la société), comme la représentation collective était très différente, la mémoire de cette communauté pour durer se fixa au sol.

³⁶³ HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, p. 158. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

Comme nous l'avons vu avec le développement consacré à la Terre promise ou la cité du mythe de l'autochtonie, l'importance de la fixation au sol, un sol imaginaire constituant une surface de projection associée avec une histoire ou une réécriture de l'histoire et à un dynamisme social, dépend des images non hallucinatoires, familières, acceptées par tous, prises dans le cours régulier de la vie de ce temps. Ces images motrices avec un enracinement dans le réel, dans le passé et le présent, facilitèrent la présence de points de fixation au sol et l'expansion de cette religion.

Quand un souvenir collectif a un double objet, une réalité matérielle constituée par un lieu dans l'espace, et une signification spirituelle superposée à la réalité matérielle, il perdra de sa consistance quand l'environnement du groupe se modifie. A partir de ce postulat, nous devons comprendre que si toute modification d'une partie de l'environnement induit un changement de la fonction de l'objet dans un contexte où la réalité de Jérusalem pour ses habitants restés en contact avec l'objet diffère de celle de l'Évangile, l'intégration du religieux dans tous les actes du quotidien des habitants de la cité, allié à l'habitude, à la lenteur des changements, contribua à former et à reformer sans cesse le souvenir.

Concernant l'autre composante du groupe initial partie avec l'image de l'objet, la nécessité de représenter rapidement symboliquement les lieux en détachant la réflexion symbolique de son support matériel favorisa une stabilité de l'image et la longévité des croyances. En sorte que sans rapport avec la réalité des lieux, sans confrontation avec le réel, l'image des individus des lieux et de la saga s'adapta aux croyances. De sorte que plus la réalité des lieux s'effaçait dans leur contribution à la croyance, plus les croyances se fortifiaient, se renforçaient. Deux processus conjoints semblent donc à l'œuvre :

- A Jérusalem, les chrétiens isolés sans l'appui des autres communautés sont dans la difficulté de replacer le souvenir des événements dans un cadre local, qui évolue.
- A l'extérieur, les communautés faisant Église, celle-ci est en mesure de replacer « la même histoire dans un cadre de dogmes faites à sa mesure, et où s'exprimaient les croyances les plus vivantes de la société contemporaine³⁶⁴ ».

3) L'appropriation de souvenirs locaux par la mémoire collective chrétienne pour transformer sa perspective sur l'espace historique

³⁶⁴ HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, p. 65. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

Le passage de la révélation apocalyptique du texte du I^{er} siècle à la narration de forme légendaire du II^e siècle, une vision mystique qui transportait l'esprit dans le domaine du religieux et du surnaturel, marque la substitution du mythe par la projection de la fiction dans le passé, « en ce point de temps où le mystère surnaturel avait dû s'accomplir³⁶⁵ » au prix de l'exclusion des traditions authentiques.

Ce passage s'accompagne d'une localisation vague (au bord du lac, en Galilée) ou d'un évènement localisé à deux endroits (l'apparition de Jésus, après sa mort et sa résurrection, a lieu en Galilée selon Matthieu, Jean ou à Jérusalem pour Marc, Luc) et d'une rédaction des textes par exemple pour les évènements localisés au bord du lac à la fin du I^{er} siècle ou début du II^e siècle par un groupe qui connaissait les lieux, et qui y a situé de manière arbitraire des discours et des miracles pour que le pèlerin puisse, à partir des récits, retrouver les lieux.

D'autre part, la communauté juive en construisant des autels, des églises pour répondre à la demande des pèlerins participa à ce qu'une mémoire collective cherche dans l'après coup à localiser ses souvenirs sur un sol à peu près vierge de ses traditions.

Cette volonté ou désir des pèlerins d'identifier localement des lieux en harmonie avec des paroles, des figures, des évènements, aussi imaginaires que réels, suggère que « la mémoire des groupes, aussi bien que des individus, transpose parfois en réalité ce qui n'est chez elle qu'imagination et rêverie, et en recherche, en trouve la place en quelque région de l'espace³⁶⁶ ».

De sorte que le premier évènement localisable, au bord du lac de Génésareth, fut la dernière apparition du christ marchant sur l'eau³⁶⁷, c'est-à-dire un évènement surnaturel, et que les derniers jours du christ se déroulent à Jérusalem, en Judée, c'est-à-dire en un lieu, où à chaque pas, celui qui se promenait rencontrait des lieux déjà commémorés (Cf. / Ancien Testament).

Cette constante pour les localisations évangéliques à Jérusalem, en Judée s'expliquerait par :

1. Le hasard : c'est logique de retrouver en un même endroit des souvenirs et des faits juifs et chrétiens si une longue tradition religieuse a laissé des vestiges nombreux et si elle fut portée par des rites, des livres sacrés. Comme le hasard fait bien les choses, il fortifie les souvenirs chrétiens en les rattachant à des souvenirs juifs.

³⁶⁵ HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, p. 171. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

³⁶⁶ HALBWACHS Maurice, idem, p. 175.

³⁶⁷ COMTE-SPONVILLE André. L'esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu. Paris : éditions Albin Michel, 2006, p. 75. Comte-Sponville cite les propos de Marcel Conche : « Quand même, votre Jésus, pour en être réduit à marcher sur les eaux, il devait n'avoir que de piètres arguments ! ».

2. Le souci de bien faire : les faits chrétiens imaginés pour être crédibles et pour s'imposer à la croyance des judéo-chrétiens furent placés dans des lieux consacrés de telle sorte que les faits du Nouveau Testament sont alors préfigurés dans l'Ancien Testament. Pour gagner la bataille religieuse, l'association d'un fait imaginaire et d'un lieu déjà consacré par la religion appelée à devenir l'ancienne religion, est une bonne idée confirmés par les faits³⁶⁸.
3. La formation du groupe religieux autour de dogmes nouveaux opposés aux précédents, qui seront absorbés dans une légende née miraculeusement et dans un lieu nouveau.
4. La conservation du prestige associée aux lieux grâce à l'incorporation de quelques éléments essentiels de l'ancienne religion et grâce à l'attachement des premiers évènements de la religion chrétienne aux lieux de la mémoire collective juive.

En définitive, en s'appropriant une partie des souvenirs locaux de la mémoire juive, la mémoire collective chrétienne annexa une partie de la mémoire collective juive et transforma du même coup toute sa perspective sur l'espace historique.

En s'alliant avec d'autres souvenirs, le christianisme gagna un prestige plus important, et en se réclamant des croyances et des traditions juives, les nouvelles croyances trouvèrent leur place dans la cité, une cité où la religion était nationale et étroitement formaliste. Pour réussir son entreprise, il devait :

- Faire apparaître la ville comme le cadre attendu du drame chrétien.
- Consacrer à la nouvelle religion des lieux éloignés, moins prestigieux pour les lier aux évènements de la vie de Jésus et augmenter sa notoriété en la liant avec des grandes figures des premiers temps, des symboles, des rites négligés par les juifs de l'époque.

4) Les lois réglant la mémoire collective

Comment expliquer le processus d'une affirmation croissante du souvenir attaché à un lieu au départ associable avec la religion juive au sens large ? Quelles sont les lois réglant la mémoire collective et présidant au rapprochement, à la division, à l'éparpillement des souvenirs collectifs ?

³⁶⁸ Le puits de Jacob est celui de l'épisode de la Samaritaine ; le mont Tabor est commun aux histoires de Moïse, Hélié, et de la Transfiguration. Les légendes de la nativité à Bethléem ont une part de mystère car il est impossible de dire si Jésus y est né, de dire si ses parents y ont séjourné, s'ils ont été en Egypte. Pour convaincre, l'essentiel était de placer le lieu de naissance « près du berceau de la royauté juive, non loin des tombeaux des patriarches, des prophètes et de lui donner comme lieu de naissance le pays consacré par le sacre de David ». D'où l'idée qu'un groupe de localisations chrétiennes tient toute sa substance des traditions locales juives.

Pour répondre, Halbwachs nous propose de tenir compte des différentes problématiques de la religion chrétienne (Subsister, s'étendre, se diversifier, se séparer et se renforcer) en utilisant un outil, l'association d'idées pour comprendre comment les associations s'appelaient, se dissociaient, se combinaient à l'intérieur d'une conscience pour travailler le matériau constitué par la mémoire du groupe chrétien associée à des lieux.

A la suite de quoi, Halbwachs retient les explications suivantes :

- Dans les cas où plusieurs faits sont localisés au même endroit, sans qu'il existe une liaison entre eux, une sorte d'instinct grégaire et l'étayage mutuel des religions expliquent la localisation de souvenirs au même endroit.
- Dans les cas où la localisation se dédouble, se morcelle et prolifère, la sortie de l'oubli du souvenir en renforçant et en rajeunissant son image rend possible une nouvelle forme de dévotion. Comme la force de foi et la dévotion des fidèles ne s'épuisent pas rapidement, de nombreux et différents objets doivent permettre l'investissement de l'énergie psychique des fidèles. Un processus métonymique avec la capacité pour le souvenir de se perdre et de réapparaître, la concurrence entre les lieux sur "le marché des lieux souvenirs" pour distribuer des signes symboliques, des richesses et la difficulté de la mémoire collective à sacrifier une tradition expliquent pourquoi un grand nombre de traditions et de souvenirs s'associent avec les lieux et répondent à une demande de foi différente.

L'histoire n'est pas une mémoire collective car c'est au sein des groupes de fidèles attachés à la religion que ces souvenirs et le culte des lieux saints s'attachent à des lieux saints. Et en donnant un aliment à la piété des masses pour exalter en elles le sentiment religieux et les faits surnaturels à l'origine du fondement de la foi, les religieux et les interprètes du Texte se plient aux exigences de la mémoire collective.

De plus, de la même façon qu'une réponse est apportée au besoin de structuration de la société, des dates, les figures des meneurs et des événements satisferont les besoins de la mémoire collective en organisant une énumération pour que la pensée soit mobile, tout en restant dans la sphère du religieux, et en renouvelant son intérêt pour la religion. La mémoire des groupes aurait la capacité à :

- Ne retenir que les événements qui sont des enseignements.
- Décomposer les faits pour accroître l'importance et la signification de chaque fait, et lui donner une place logique dans l'histoire globale (14 juillet, nuit du 4 août ...).

- Transformer des faits visibles en symboles de vérités invisibles.
- S'accommoder des contradictions apportées par les différents groupes et nées de l'impuissance de la société à imposer une pratique ou une conception unique³⁶⁹, même si l'individu fait de ces souvenirs un souvenir.
- Reconstruire ses souvenirs pour les accorder avec les idées et les préoccupations sociales de l'époque et aux besoins et aux aspirations du christianisme, en dépit de résistances dues à la présence de vestiges matériels, de textes écrits, de rites et d'institutions.
- Créer des objets qui sont le résultat d'une adaptation antérieure des croyances héritées du passé aux croyances du présent, et de celles-ci aux vestiges matériels des croyances anciennes.

En adaptant l'image des faits anciens aux croyances et aux besoins (dont spirituels) du présent, la mémoire collective est essentiellement une reconstruction du passé et la connaissance de ce qui était à l'origine est secondaire, voire inutile, puisque la réalité du passé n'est plus là, comme un modèle immuable auquel il faudrait se conformer³⁷⁰.

Conclusion par rapport à la perspective freudienne et la réalité de la fonction du texte biblique

La réalité fonctionnelle du texte biblique a deux aspects, nous semble-t-il : elle est le stade actuel des recherches entreprises depuis des millénaires et elle est le produit d'une nouvelle façon de comprendre la construction du texte biblique.

Les conclusions obtenues tout au long du développement consacré au fondement de la perspective freudienne dans la saga d'un peuple que conte la Bible sont conformes à l'émergence progressive constatée au fil du temps de la nature réelle et de la fonction du texte biblique. Sans être exhaustif, l'évolution des conclusions présente les éléments suivants :

³⁶⁹ La découverte de l'Évangile de Judas, révélé par la revue américaine *National Geographic* et authentifié comme datant du III^e ou IV^e siècle, pour Elaine Pagels, professeur de religion à l'université de Princeton fait voler en éclats le mythe d'une religion monolithique et montre combien le mouvement chrétien était réellement divers à ses débuts (Voir l'article du Monde du 7/04/06) alors que pour le professeur Rodolphe Kasser, titulaire honoraire de la chaire de coptologie de l'Université de Genève (voir le site de La Croix), le caractère caché, apocryphe du texte de Juda s'explique par la volonté de l'Église de cacher la vision très pessimiste des gnostiques en contradiction avec le message de salut universel des premiers missionnaires chrétiens. Quoi qu'il en soit, Kasser considère ce texte comme une interprétation postérieure, imaginée au II^e siècle après J.-C qui doit, pour nous répondre aux besoins de ses auteurs ou de ses commanditaires. Voilà notre seule certitude.

³⁷⁰ HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941, p. 9. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

- Au XVII^e siècle, le repérage de données divergentes voire contradictoires et impose l'idée d'une pluralité de rédactions du texte biblique.
- Au XVIII^e siècle, la critique réelle³⁷¹ de la Bible conclut à un certain nombre d'inconséquences narratives et théologiques observables dans le texte biblique (événements racontés deux ou trois fois selon des perspectives différentes, des ruptures narratives, des données invraisemblables et des lois contradictoires, des noms ou des représentations de Dieu différents, etc.).
- La conclusion de Voltaire, dans son Dictionnaire Philosophique aux textes sacrés apocryphes³⁷² : « l'ancien livre qui contient la vie et la mort de Moïse, paraît écrit du temps de la captivité de Babylone [...] ».
- Dès le début du XX^e, l'abandon de l'idée que Moïse fût l'auteur du Pentateuque accompagne le passage de la notion d'auteur à celle d'écoles et de rédacteurs.

Sans minimiser l'importance de l'emploi de techniques de fouilles modernes et de tests de laboratoire dans les fouilles archéologiques menées depuis quelques années, nous préférons mettre en avant l'adoption des méthodes employées par les archéologues, les anthropologues dans d'autres régions du monde, quand dans les années 70, le but des fouilles n'est plus d'illustrer la Bible mais de comprendre comment l'interaction entre l'élément humain et l'environnement naturel de la terre d'Israël favorise l'éclosion d'un système social, d'une religion et d'un testament spirituel uniques au monde.

Et après des décennies de fouilles, les chercheurs ont pu reconstituer le vaste contexte archéologique dans lequel doit se situer l'histoire biblique.

Les résultats des archéologues dégagent un résultat paradoxal du fait de l'existence de concordances entre le monde décrit par la Bible et les découvertes réalisées qui accréditent l'idée que la Bible repose sur des fondements historiques, et de nombreuses contradictions infirmant la manière dont se seraient déroulés les faits, des impossibilités concernant l'endroit de la réalisation de l'évènement et sur des évènements, parfois célèbres, qui n'ont pas existé.

³⁷¹ HUSSER Jean-Marie. L'approche historique des documents fondateurs : la Bible. Actes de l'université d'automne - Religions et modernité, Direction de l'Enseignement scolaire, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2004. Sont citées les références suivantes : Baruch Spinoza (1632-1677), Richard Simon (1638-1712), Jean Astruc (1648-1766) pour ouvrir "la question du Pentateuque", selon les mêmes principes critiques que se formulait en même temps "la question homérique".

³⁷² VOLTAIRE. Œuvres complètes de Voltaire : Le dictionnaire philosophique - Apocryphes. 2006, [réf. du 2 avril 2006]. Disponible sur le site <http://www.voltaire-integral.com>. (Édition de 1765). Apocryphe vient du mot grec qui signifie caché. Pour un croyant, les textes bibliques sont à la fois sacrés et apocryphes: sacrés, parce qu'ils sont dictés par Dieu ; apocryphes, parce qu'ils étaient cachés au peuple juif. Pour Voltaire, se dit d'un livre qui ne mérite aucune créance, tant les langues sont sujettes au changement. A cette époque, les catholiques et les protestants s'accordent à traiter d'apocryphe et à rejeter le quatrième livre d'Esdras.

L'élément décisif est la présence d'éléments scripturaux, de différents genres pour faire état d'une tradition scripturaire complexe pour attester de la présence d'un développement social avancé.

Ainsi, si nous additionnons les caractéristiques d'un stade avancé du développement social comme la construction de monuments, la spécialisation de l'économie, la présence d'un réseau dense de communautés intégrées et la conservation d'archives, la correspondance de l'administration, la composition de chroniques royales, la présence d'un texte sacré national, nous identifions la présence « d'un État en voie de formation, au sein duquel le pouvoir central est investi dans des institutions nationales, dont l'autorité se fonde soit sur un culte officiel, soit sur une monarchie³⁷³ ».

Avec la conception et la rédaction de la Bible³⁷⁴, dont la réalisation et la conception s'étendra sur deux ou trois générations autour de la fin du VII^e siècle av. J.-C., dans un contexte donné, le royaume de Juda poursuivra des visées théologiques et politiques à partir d'une saga³⁷⁵ car contrairement à d'autres peuples, aucun mythe fondateur n'existe dans la culture hébraïque.

Nous sommes en présence d'une conception mythique du temps où les événements originels fondent la réalité présente et lui servent de paradigme, où les événements fondateurs des origines structurent et annoncent les événements présents, et où la cohérence absolue de l'histoire est obtenue par de multiples correspondances cachées reliant entre eux les êtres et les événements. Nous constatons également la présence d'un attrait, d'une séduction due à la force motrice des images du texte biblique où chacun retrouve les thèmes éternels et fondamentaux comme la libération d'un peuple, la quête de l'égalité sociale, la sensation profonde de posséder une origine, des expériences et une destinée communes nécessaires à la survie de toute communauté humaine.

En conclusion, nous sommes bien loin de la conjoncture utilisée par Freud pour développer sa thèse dans « L'homme Moïse et la religion monothéiste » et d'autre part, la démonstration freudienne concerne un schéma particulier de la légitimité à occuper un territoire où l'intervention du divin justifie la présence du peuple juif au pays de Canaan Terre.

³⁷³ FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002, p. 46. (Collection folio histoire).

³⁷⁴ Ce récit, tout en se greffant sur un tronc initial historique reflète pour l'essentiel l'idéologie et la vision du monde de leurs auteurs. Le texte biblique, en quelque partie que ce soit, est désormais considéré comme le résultat d'un processus rédactionnel plus ou moins long compris, dans son étape initiale, comme une collation de traditions et de textes primitivement épars (légendes, documents d'archives, textes liturgiques, oracles, etc.) pour constituer un écrit primitif (récit historiographique, collection d'oracles).

³⁷⁵ Elle passe d'un drame familial à une fresque historique où un contrat lie un peuple à un dieu, où toute transgression du contrat par le peuple sera suivie d'une punition divine du fait de la responsabilité des hommes.

Ainsi si la légitimation de l'occupation des terres par le mythe de l'autochtonie est le cas général, nous en déduisons que la démonstration freudienne repose sur un schéma marginal.

Difficile alors de ne pas rapprocher la question de l'origine telle que Freud la travaille, avec la fondation ou la question de l'identité des nations européennes au cours du XIX^e et au début du XX^e siècle dans la mesure où le patrimoine historique est largement utilisé, revendiqué dans les conflits identitaires, « étroitement lié à l'identité des États et des nations, qui projettent dans leurs origines et leurs mythes fondateurs ce qu'ils définissent comme leur essence³⁷⁶ ».

De sorte, que ce qui se trouvait en filigrane, avec le risque d'une extrapolation induite, confirme que l'écriture de la Bible, son étude et son commentaire en divers lieux et sous diverses formes, comme l'étude des civilisations mortes, « est un outil irremplaçable pour garder un contrôle sur les affirmations concernant l'identité de sa communauté, de son pays, de son continent, non moins que sur les discours des autres³⁷⁷ ».

Si chaque génération a la tentation d'écrire sa propre histoire, si chaque pouvoir et institution, si chaque discours dominant à une époque a la tentation de réécrire l'histoire pour fortifier sa position, sans faire ce procès d'intention à Freud, nous pourrions reconnaître que la réalisation du roman historique freudien fait avec les doutes, les préoccupations de Freud sur la situation politique de l'époque et avec le regret que l'histoire n'ait pas « fourni au peuple juif l'occasion de développer sa faculté de former un état et une société³⁷⁸ ».

D'autre part, la prise en compte de la mémoire collective, avec sa capacité à reconstituer en prenant en compte les besoins sociaux d'une communauté à une époque le passé de cette communauté, révèle bien que

« le passé se construit dans le présent, il ne peut se reconstruire que dans le présent, et à partir de lui, à l'intérieur des cadres qui le constituent. [...] Il n'existe donc pas de passé *en soi*, pas plus de la sociologie que d'autres choses, mais seulement un passé, voire *des* passés, reconstruits, *pour nous*, et *par nous*, dans le miroir informant-déformant des consciences créatrices, dotées d'une intentionnalité certes donatrice de sens mais aussi par là-même, instauratrice d'incertitudes quant à la valeur objective des multiples reconstructions subjectives³⁷⁹. »

³⁷⁶ SCHIED John. Religions, institutions et société de la Rome antique. Paris : éditions Collège de France/Fayard, 2003, p. 14. (Collection Leçons inaugurales du Collège de France).

³⁷⁷ SCHIED John, idem, p. 15.

³⁷⁸ MOSCOVICI Marie. FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 24-25. (Collection folio essais). Préface de Marie Moscovici.

³⁷⁹ FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1945-1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2000, p. 108. (Collection Logiques sociales).

C'est cette perspective d'une « mémoire collective comme imagination reproductrice » comme matrice d'un nouvel imaginaire social déterminé par les réalités sociales d'une collectivité à un endroit donné et dans un environnement donné que nous défendons.

Une mise en perspective de la théorie sociale de Freud à partir de l'étude du lien social organisé dans la cité grecque où la mémoire est fondatrice d'identité et où la constitution d'une communauté passe par l'accord des consciences, par « un contrat de mémoire », et par le recours au souvenir « essentiel à la vie des personnes et des groupes, puisqu'il s'agit d'un acte magique et créateur par lequel se reproduit, ne serait-ce que symboliquement, la communauté de toutes les histoires singulières, et par lequel advient la conscience de soi, l'esprit³⁸⁰. »

Et pour tout un chacun, notre comportement serait sans valeur morale s'il devait prendre en compte une sanction divine, s'il ne résultait pas de l'exigence d'être digne de soi, digne de l'éducation reçue, de l'exigence de bien faire l'homme, s'il n'était pas fidèle à la mémoire collective de son groupe. C'est ce besoin de justice, de dignité, la volonté de faire avec de l'autre, de faire avec le sens de l'autre, la volonté de créer un lien social où nous sommes le prochain de notre prochain sans passer par la case de la religion que l'Orestie, le drame d'Eschyle, nous permet d'aborder.

En choisissant d'entrer dans la problématique du lien social avec le matricide, en associant le matricide à la tragédie pour orienter notre recherche vers la cité grecque, l'assimilation de la tragédie à un espace de paroles où se « travaille » la relation des vivants avec les générations précédentes, où se transmet ce qui nous fonde comme sujet d'un groupe civilisé situé dans une culture particulière (la fidélité aux valeurs connues, à un passé pour inventer un avenir), s'accorde avec le travail de lecture de la Loi de Moïse à la fin de la fête des Tentes devant tout le peuple pour signifier le nécessaire travail sur le logos au niveau individuel et collectif.

Un travail nécessaire dans la mesure où le rôle de la divinité se cantonne à remettre les clefs du « signifié-signifiant central », et où le lien, le « ce qui relie » de la religion laisse la place à « ce qui se recueille » et « se relit » de la religion, indicateur d'un jeu métonymique avec les verbes lier, relier, lire, relire pour compenser l'insuffisance de la Loi.

³⁸⁰ FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1945-1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2000, p. 111. (Collection Logiques sociales).

PARTIE III LA CITE GRECQUE ET LE LIEN SOCIAL

Sans être originale, l'utilisation d'un "matériel"³⁸¹ venant de mythes, de tragédies, de recherches scientifiques diverses éclaire la fondation et le maintien du lien social, et apporte notre contribution à la compréhension du lien social. Notre perspective continue le travail de Freud à partir d'un contexte différent associant le mythe d'Érichthonios et le matricide dans le cadre de la cité grecque pour chercher ce qui permet au social de s'instaurer et de se maintenir.

Ainsi, peut-être par analogie avec la démarche freudienne, le recours à la tragédie de l'Orestie offre l'occasion d'articuler le matricide, et non le parricide à l'évolution et à la régulation du lien social, et de comprendre que toute forme sociale est une fiction productrice d'exclusion, une fiction qui nie la division, le conflit et qui pratique l'oubli pour conserver l'unité de la forme sociale.

D'autre part, nous sommes conscient que le déplacement de l'étude du lien social dans le cadre de la cité grecque ne supprime ni la difficulté d'avoir un traitement pertinent de la cité grecque ni le danger d'« aboutir à des considérations sur des entités transhistoriques³⁸² » car la nature, l'origine et le devenir du lien social sont toujours au cœur de la démarche.

Alors si l'invention de la religion par les hommes constitue un progrès dans l'évolution du lien social, et si l'invention de la cité constitue un autre progrès social, nous rechercherons les avantages, les inconvénients, les incidences du passage :

- Du cadre religieux de la perspective freudienne, où une articulation s'effectue entre une succession d'événements (parricide, clan des frères ...), la justification divine de l'occupation de la Terre promise et la régulation du lien social par la « loi prêchée ».
- Au cadre politique de la cité grecque de la première moitié du V^e siècle av. J.-C., où s'articuleraient le matricide, la création divine d'une cour de justice pour arrêter le cycle de la violence et la régulation du lien social par la présence d'idéaux sociaux.

Si des similitudes existent entre les deux cadres, le déni de la création des dieux par les hommes, le refoulement et l'établissement d'une nouvelle éthique nécessaires à la poursuite du bien commun ou à la transformation du monde, le confortement de la loi du père, la

³⁸¹ VIDAL-NAQUET Pierre. Eschyle, le passé et le présent. Eschyle : Tragédies. Paris : éditions Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 19. (Collection folio classique). Préface de Vidal-Naquet, édition Gallimard, 1982.

³⁸² ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 180. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient). « L'État, la Civilisation, les Pulsions, les Désirs ... qui se présentent comme des acteurs réels sur la scène de l'histoire même s'ils se comportent comme des automates dans une pièce de théâtre écrite de toute éternité ».

présence d'un meurtre fondateur, l'implication du divin dans la mise à disposition de la communauté humaine du signifiant primordial, et si la nature du meurtre fondateur de la cité, le matricide et non plus le parricide différencie les deux cadres de notre étude du lien social, il n'en demeure pas moins que notre envie de lier l'avènement de la cité idéale et l'étude du lien social porte le sourire d'une pensée vis-à-vis du "style de management du divin", révélateur en des temps historiques pas aussi éloignés des conceptions politiques de la "conduite" des peuples qu'ont les peuples :

- D'un côté, un management directif avec l'observation sans faille de la « loi prêchée » remise mystérieusement à Moïse qui lui-même la rendra sous peine d'être frappé de la punition divine et avec l'imposition d'un contrat sans discussion au peuple hébreu pour son bien par dieu.
- D'un autre côté, un management participatif dans le cadre de la cité grecque avec une fiction où le divin consulte le peuple pour installer la première cour de justice humaine dans la visée d'arrêter le cycle de la violence en associant par le dialogue le peuple à cette mise en place et en rendant les juges humains responsables de l'application de la loi. De plus quelque chose passe par la verbalisation.

L'importance du mythe³⁸³, de son utilisation et de sa création dans la construction scientifique³⁸⁴ instruit sur l'essai du chercheur, du scientifique de réorganiser le monde pour le rendre compatible avec ses idées, sa propre folie. Le mythe anime la pensée scientifique car le chercheur doit penser la création, le début de l'histoire.

Le discours scientifique même s'il se dégage de l'idéologie, reste influencé par le discours des mythes³⁸⁵ et souvent, les théoriciens recherchent chez les grecs, dans la bible, dans les tragédies d'Eschyle, de Sophocle des exemples. Avec pour résultat, de voir la tragédie participer à la naissance de la psychanalyse, les mythes habiter la psychologie sociale clinique. Alors pourquoi ne pas revisiter la question des origines à partir de l'utilisation du tragique par Eschyle, Homère comme Freud l'a initié ?

³⁸³ Le mythe explique tout à la fois : Lévi-Strauss cherche à dégager un schème qui rende compte de la totalité d'une expérience sociale depuis ses rapports avec le monde (animaux, plantes, climat ...) et l'ordre social tel que la société le conçoit. Le mythe, une création collective, résultant non pas d'un effort réfléchi, mais d'une création collective sur une longue période où la pensée consciente n'intervient pas.

Pour la psychanalyse, le mythe est l'équivalent collectif du rêve, thèse soutenue par Abraham puis par Jung.

³⁸⁴ LACAN Jacques. Le Séminaire Livre IV : La relation d'objet. Paris : éditions du Seuil, 1994, 444 p. Voir la partie « La structure des mythes dans l'observation de la phobie du Petit Hans » (p. 198-410) et notamment le chapitre « A quoi sert le mythe » (p. 249-267).

³⁸⁵ WAJEMAN Lise, SCHMITT Pauline. Ève et Pandora : La création de la première femme. Paris : éditions Gallimard, 2001, 283 p. (Collection Le temps des images).

Pour échapper à la satisfaction d'une réponse affirmative, voire pour lever une critique, nous allons nous attacher à préciser notre position, une position différente de l'hypothèse freudienne qui consisterait à affirmer qu'il est possible de suivre dans l'histoire de la littérature et de la culture occidentale le progrès du refoulement du complexe de l'Œdipe, un processus qui aboutirait à la naissance de la psychanalyse. L'essentiel pour nous résulte du fait que Freud ait raison dans son analyse du psychisme infantile et des névroses et que nous puissions comprendre que la construction et la pérennisation du lien social, comme le changement social sont le résultat de deux processus psychiques, l'idéalisation et la sublimation. Telle est la visée de notre démarche.

Pour justifier la participation de la tragédie à la construction de la psychanalyse, nous ferons appel :

- À Jean Starobinski³⁸⁶ qui accorde une importance à Hamlet et à Œdipe dans l'œuvre de Freud, dans l'invention de la psychanalyse et de son outillage conceptuel.
- À Jones : l'importance de la connaissance des tragédies dans l'évolution et la construction théorique de Freud se voit, s'explique par le rapprochement qui autorise en retour la cristallisation, l'organisation de la théorie psychologique, laquelle en était encore à se chercher quelques jours auparavant : « le paradigme mythique apparaît tout ensemble comme le corollaire de la nouvelle hypothèse, et comme sa garantie universelle³⁸⁷ ».
- À la correspondance entre Freud et Fliess (septembre 1897) où Freud avoue que l'histoire de son désir personnel est reconnue dans la tragédie, dans le mythe qui en est l'expression impersonnelle et collective.

La critique de cette position³⁸⁸ :

Comme la découverte du complexe de l'Œdipe s'associe dans l'œuvre freudienne à Sophocle, la question n'est pas d'affirmer que sans la tragédie de l'Œdipe-Roi, il n'y aurait pas eu de complexe de l'Œdipe, mais de savoir si l'histoire de la littérature et de la culture occidentale valident, infirment l'hypothèse historique de Freud.

Pour le savoir, nous partirons des auteurs associables à Œdipe :

- Sénèque : en bouleversant les lois habituelles, le parricide et l'inceste relèvent du désordre, et l'état d'indifférenciation est source d'une violence généralisée.

³⁸⁶ STAROBINSKI Jean. Hamlet et Freud. JONES Ernest. Hamlet et Œdipe. Paris : éditions Gallimard, 1967, p. VII-XL.

³⁸⁷ STAROBINSKI Jean, idem, p. IX.

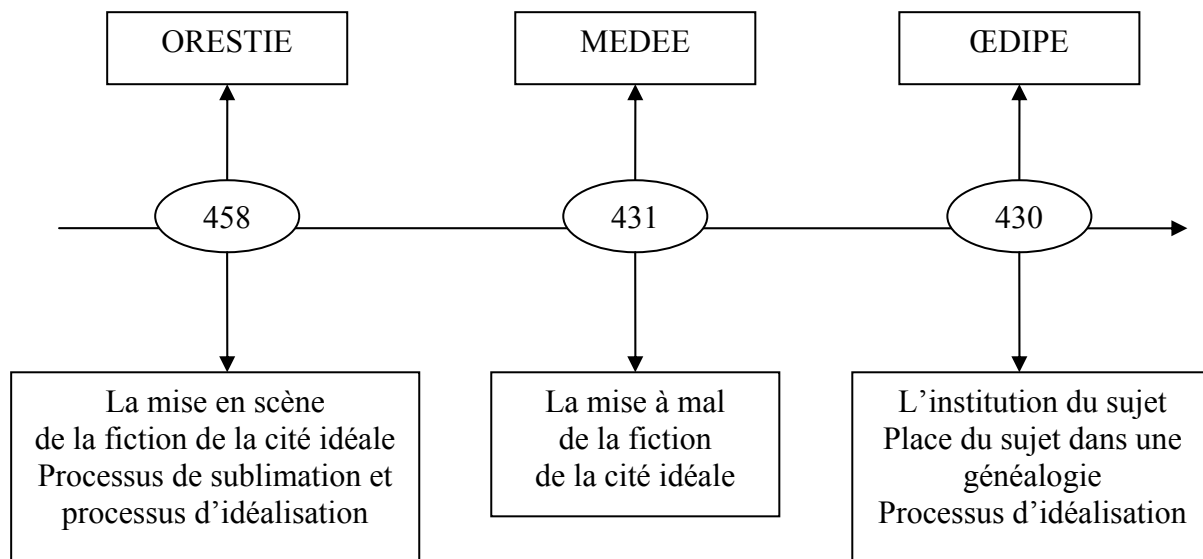
³⁸⁸ BRES Yvon. Critiques des raisons psychanalytiques. Paris, édition PUF, 1985. (Collection Perspectives critiques).

- Corneille : le désir incestueux non consommé, celui d'un frère pour sa sœur, un pas timide créant l'horreur chez les spectateurs et manifesté en sourdine sans réellement faire de lien entre l'amour et Œdipe, s'oppose au désir incestueux qui est une vérité de l'amour dans la thèse freudienne.
- Racine : sa différence avec la pièce de Sophocle résulte d'un début situé après la mort d'Œdipe, par la présence de Jocaste après la découverte du parricide et par l'horreur engendrée par la rivalité mortelle entre les deux jumeaux Étéocle et Polynice, par la mort de tous les acteurs du drame à la fin de la pièce. Cette mise en scène de la peur de l'auto-destruction par la haine, la violence mutuelle qui pousse à rechercher un bouc émissaire, nous éloigne de la thèse du progrès du refoulement de la psychanalyse.
- Voltaire : en faisant de Jocaste, une femme de 35 ans aimante, désirante et non une vieille femme qui épouse Œdipe sans l'aimer, en lui attribuant un rôle déterminant, Voltaire cherche à faire parler la nature pour remédier à l'invraisemblance (un père tué par son fils et une mère unie à son fils sans qu'aucune personne du drame ne s'en rende compte) et à évoquer le ressenti. Si la pièce décrit le vécu de l'inceste et du parricide, elle est une expression du complexe de l'Œdipe, et donc 150 ans avant Freud, rien n'a bougé et il n'y a pas de progrès dans le refoulement depuis Sophocle.
- Dans la littérature anglaise, Brès note l'absence de présence claire du complexe de l'Œdipe chez Milton qui inspirera Shakespeare et dans Hamlet, Macbeth.

Si au XVII^e siècle, le refoulement n'associe pas la tragédie de l'inceste, le parricide et la tragédie de l'amour, et si Shakespeare n'avait pas conscience que l'inceste et le parricide soient le grand crime, la thèse freudienne d'un progrès du refoulement entre 420 av. J.-C et le début du XVII^e siècle est invraisemblable.

En définitive, Freud a découvert le désir infantile universel de parricide et d'inceste mais il s'est trompé en le dénommant complexe de l'Œdipe, et il a construit une histoire de la culture fautive en projetant dans Hamlet ce complexe.

Avec les tragédies, nous progressons dans la compréhension des phénomènes psychiques comme nous l'a enseigné Freud, sans pour autant avoir la possibilité de voir le destin de la pulsion à différentes époques. De fait, dans une perspective psychosociale du lien social, le tragique aide à articuler la construction du lien social et le refoulement, l'idéalisation et la sublimation nécessaires à l'institution du sujet collectif et du sujet individuel à une époque donnée comme le suggère le schéma suivant :



Recourir à la tragédie grecque est un moyen pour contourner l'impossibilité à retrouver le moment originaire de la fondation du lien social, pour faire avec la difficulté de créer un rapport entre l'invisible, l'indicible, et l'observable et le mesurable pour reconstituer la naissance du lien social d'autant plus que l'imagination est incapable de reconstruire ce qui dans le monde réel échappe aux sens humains, aux constructions scientifiques.

En voulant utiliser la tragédie, nous sommes conscient d'une autre difficulté dans la mesure où la tragédie condense une multitude de significations et constitue un piège car l'identification à partir de fiction fonctionne.

En conséquence, la recherche entreprise est une démarche plus ou moins scientifique pour que ce monde fasse sens et une possibilité de comprendre plus de choses en rendant le monde plus visible. Le recours à la tragédie grecque pour saisir la réalité du lien social et de ses implications, conséquences pour les membres d'une collectivité, repose sur la pratique de l'analogie pour saisir la résonance en nous provoquée par la tragédie grecque.

Et sans doute que le choix de ce matériau détermine l'importance que prendra la reconnaissance de l'imaginaire social dans la régulation du lien social et le changement social car le choix de l'Orestie engendre tout aussi bien la démonstration de la magnanimité de la justice dans un ensemble intersubjectif (la cité) où le divin et l'humain se rencontrent, où le divin n'est plus un aveugle mais quelqu'un de juste, et expose avantageusement une vie humaine échappant au destin de la race ou au passé grâce à la reconnaissance de la puissance du désir humain dans un espace façonné par l'imaginaire social et le symbolique.

Chapitre I La cité grecque, pourquoi ?

Trois raisons militent pour le recours à la cité grecque, un cosmos ordonné par le logos :

- L'homme n'existe pas en dehors de son lien à la cité et du champ de possibles, d'interdits que l'Institution organisera.
- La cité grecque, la cité idéale ou la cité rêvée, un des signifiants de la matrice du lien social, révèle la coopération entre les membres de la cité et le début d'un processus d'altérité, un moteur du progrès social grâce à l'institution du droit. Une cité devenue parfaite quand la production de bien vivre dépasse la conservation de la vie³⁸⁹.
- Une individuation psychique à la fois individuelle et collective³⁹⁰ est présente.

La cité constitue un point de départ repérable, sur le plan historique d'un type de processus d'individuation du nous où le mythe est dans la cité et offre notamment à travers la tragédie grecque, un nombre de représentations partagées de la cité, un lien entre le mythe et l'imaginaire civique, et le travail du mythe dans l'écriture quotidienne des comportements des membres de la cité et dans la présence de structures imaginaires nécessaires au bon fonctionnement de la cité.

I La cité et le processus d'individuation psychique et collectif

La présence de l'individuation³⁹¹ humaine, associée à la difficulté de définir la personne comme concept, s'enracine dans le concept de l'autonomie de la personne et de ce fait, pose la qualité et la nature des interactions entre l'autonomie du tout du collectif, sa promotion et l'autonomie des individus associés, coopérant dans le collectif.

Et depuis la Grèce antique, l'individuation humaine s'effectue dans une culture politique, une culture démocratique où le droit public régule les relations entre les individus dans un espace public.

³⁸⁹ FARRURGIA Francis. Archéologie du pacte social : Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne. Paris : éditions L'Harmattan, 1994, p. 56. (Collection Logiques sociales).

³⁹⁰ STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, 211 p. Dans le chapitre La décadence, Stiegler reprend le concept d'individuation psychique et collective au sens de Gilbert Simondon, L'individuation psychique et collective, Aubier, 1989.

³⁹¹ STIEGLER Bernard, idem, p. 65. Stiegler considère l'individuation comme un processus jamais achevé, « qui comme devenir-autre de l'un, est aussi le devenir-multiple de l'un ».

A L'émergence de l'individu ?

Pour Vernant³⁹², l'existence d'une biographie centrée sur la vie d'un personnage singulier et sa capacité à dire je dans le cadre d'une biographie et la présence de divers éléments dans le cadre d'une individuation collective comme la valorisation de l'individu dans sa singularité, comme l'articulation et la différenciation du propre et du commun, l'émergence du sujet dans les institutions sociales et l'émergence du moi, attesteraient de l'émergence de l'individu pourvu d'une richesse intérieure.

Pour Ricœur, l'être est défini à partir d'une identification en tant que personne objective et en tant que sujet réfléchissant, sujet capable de sentiments et d'expression de son intériorité. Le fait que l'homme apprenne être une partie du monde créé par le divin doit s'entendre comme l'avenue du je. Le je est alors « point de référence limite du monde » et le corps est « à la fois fait du monde et l'organe du sujet qui n'appartient pas aux objets dont il parle³⁹³ ».

Pour illustrer ces propos, pour confirmer la présence d'individus, nous emprunterons à l'Odyssée le dialogue entre Achille et Ulysse au royaume d'Hadès, royaume où habitent « les morts privés de sens, les ombres des pauvres humains³⁹⁴ ». Lors de son échange avec Agamemnon sur le sort d'Oreste, après avoir vu passer l'ombre du Péléide d'Achille, Ulysse est interpellé par Achille qui lui demande s'il vient là pour « mettre le comble à ses exploits ». A la suite de quoi, Ulysse indique le but de sa « visite », rencontrer Tirésias et interroge alors Achille :

« [...] Mais toi, Achille,
Quel mortel fut ou sera jamais plus heureux que toi ?
Jadis, quand tu vivais, nous t'honorions autant qu'un dieu ;
Aujourd'hui, c'est ici, c'est sur les morts que ta puissance
S'affirme avec éclat ; ne regrette donc pas la vie³⁹⁵. »

Réponse d'Achille :

« J'aimerais mieux, simple valet, être aux gages d'autrui, d'un pauvre laboureur n'ayant pas beaucoup de ressources, que de régner sur tout le peuple inconsistant des morts³⁹⁶».

³⁹² VERNANT Jean-Pierre. L'individu, la mort, l'amour. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. 211-232 (Collection folio histoire). Chapitre l'individu dans la cité.

³⁹³ RICOEUR Paul. Soi-même comme un autre. Paris : édition du Seuil, 1990, p. 72. (Collection Essais Points). Voir aussi le premier Je de la Bible et l'absence de peau pour Adam dans l'ouvrage La divine origine de Balmary.

³⁹⁴ HOMERE. L'Odyssée. Arles : éditions Actes Sud, 1995, page 413. (Collection Babel). Chant XXIV.

³⁹⁵ HOMERE, idem, p. 204.

Alors Achille, chez Hadès, a-t-il réfléchi ou Homère cherche-t-il à nous convaincre qu'une âme pure est délivrée de tous les maux quand elle n'est plus dupe, plus dépendante de l'emprise de l'honneur, de la gloire ... Quand l'individu accepte son sort là où il est né, quand s'affirme le primat de la vie et du travail sur la beauté d'une postérité éternelle ? Quand s'assume la vie que le destin ou les dieux font à l'individu ?

En fait, Homère promeut l'utilité, dans le sens où la mesure serait la seule vertu, une vertu négative impliquant soumission et résignation chez l'individu, un art de la vie où l'individu est capable de souffrance et de supporter la vie en dehors de l'obligation, de l'ascèse, de la spiritualité, une vérité comme sortie d'une gigantesque illusion³⁹⁷. Nous concluons que nous sommes bien en présence d'une gestion de l'économie libidinale dans le cadre de la cité grâce à la présence de l'utilité, comme vertu suprême guidant les actes des sujets où se déroulent conjointement deux processus d'individuation.

B Deux processus d'individuation

Nous suivrons Stiegler dans sa définition du processus de l'individuation d'un nous collectif particulier qui deviendra la cité³⁹⁸ où l'individuation de chaque individu s'accomplit par les individuations polémiques des je composant le nous : « [...] pour que *je* m'individue, il faut que mon individuation participe du processus d'individuation collective, c'est-à-dire du *nous*, où en tant que *je*, je me suis toujours déjà trouvé inscrit. *Je* n'existe que dans un groupe : *mon* individuation est l'individuation de mon *groupe* [...] »³⁹⁹.

La rencontre entre le je et le nous est rendue possible par la présence de dispositifs rétentionnels, supportés par le système technique, qui conditionnent les « agencements entre l'individuation du *je* et l'individuation du *nous* en un même processus d'individuation⁴⁰⁰ *psychique, collective et technique* [...] »⁴⁰¹.

³⁹⁶ HOMERE. L'Odyssee. Arles : éditions Actes Sud, 1995, page 204. (Collection Babel). Chant XI.

³⁹⁷ NIETZSCHE Friedrich. La vision dionysiaque du monde. Paris : éditions Allia, 2004, 78 p.

³⁹⁸ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot et Rivage, 2005, 349 p. (Collection Petite Bibliothèque Payot). Loraux argumente pour la constitution de la cité en un sujet, de faire de la cité un sujet, un sujet qui pense, d'accorder une âme à la cité : « c'est dans l'âme qu'est la constitution (politeia) ou la cité parfaite, et la concorde est censée y régner » (p. 81) ; de « donner à la cité une mémoire qui ressemble à celle de l'individu » (p. 76).

³⁹⁹ STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 16.

⁴⁰⁰ L'individuation est compris comme « un processus par lequel l'individu se construit ou se réalise en tant qu'être singulier et en se différenciant du collectif et des caractères génériques de l'espèce ; c'est « devenir individu et, dans la mesure où nous comprenons notre caractère unique, incomparable, dernier, venir à son propre moi » (C.G. Jung). Voir, L.-M. Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, éditions Armand Colin, 1980, p. 169.

⁴⁰¹ STIEGLER Bernard, idem, note bas de page, p. 17.

La cité grecque, une invention originale, une forme sociale pas tout à fait une société, est une communauté profondément intégrative, négatrice de la liberté individuelle, où l'individu sans statut, sans existence effective y vit pour la société, est asservi à la cité car la « cité antique est une Gemeinschaft au sens tönnsien du terme, une « communauté » régie par des lois sévères (les nomoi) qui ne préservent pas la liberté individuelle mais ordonnent la vie de chaque citoyen, de la naissance à la mort⁴⁰² ».

La cité est une réalité supra-humaine qui est sa propre fin.

La connaissance de ce processus d'une double individuation psychique et collective, de ces implications, de ces conséquences, en dehors de l'écueil de la recherche de l'origine du lien et de la nécessité d'inscrire la recherche dans les sillons de l'œuvre freudienne a amené la recherche à privilégier la cité grecque, la cité idéale de la tragédie grecque comme une forme du lien social où une conception « contractuelle » et « démocratique » du lien social s'exposerait en dehors du champ du religieux. A comprendre aussi l'importance de la tragédie de l'Orestie, comme champ de paroles civiques et des interprétations des politiques sociales, où se met en scène la mise en place d'une nouvelle régulation sociale de la cité.

L'Orestie (ra) conte le lien entre la croyance en l'efficacité du dispositif, à une prospérité future de la cité et la confiance des membres de la cité en l'efficacité de la nouvelle régulation, la capacité de la croyance collective à inspirer les comportements et à dynamiser la cité à partir du combat contre les comportements anti-sociaux. En se libérant de la violence et en protégeant la singularité des individus, en facilitant la sublimation de l'énergie libidinale, la cité ouvre un champ de possibles où le processus d'individuation développe ses effets.

Ainsi, dans le cadre de la cité, « le processus d'individuation est en état de guerre permanente, mais une guerre contenue et transformée en *émulation* psycho-sociale, ce que les grecs appelaient l'*éris* – l'élévation vers un meilleur toujours possible, *ariston*⁴⁰³ ».

Et toujours à notre sens, l'Orestie pose le cadre d'un espace d'une entité collective où s'associeraient une économie « industrielle » (artisanat, agriculture) et une économie spirituelle et où le rejet de la division, de la stásis exige que tous les membres de la collectivité remplis d'un amour mutuel, n'échangent que des joies entre eux, et haïssent d'un même cœur.

⁴⁰² FARRUGIA Francis. La construction de l'homme social : Essai sur la démocratie disciplinaire. Paris : éditions Syllepse, 2005, p. 59.

⁴⁰³ STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 79.

Pour nous, c'est un moment décisif où le désir d'être ensemble, la *philia* d'Aristote, émerge comme la condition indispensable du devenir-ensemble et du devenir-unificateur⁴⁰⁴ de la cité : l'exposition de la projection commune d'un désir d'avenir fait dériver de ce désir commun, de ce fantasme partagé, une vision et une croyance dans le progrès économique et social qui sera la source et la légitimité d'un ordre symbolique.

En cela, quelque chose d'original se manifeste, qui s'adjoint au processus d'individuation psychique et collectif. Et c'est grâce à ce désir de projection d'un avenir commun, un désir commun beaucoup plus efficace qu'une interprétation du passé dans la constitution du groupe social, que l'unification par le devenir du groupe opère et offre les conditions pour que l'individuation psychique et collective puisse se réaliser.

Avec la cité grecque, le développement de la conception « contractuelle » et démocratique du lien social trouve un terrain propice. Non seulement les hommes ont à devenir frères mais ils ont aussi à devenir des citoyens de la cité et à renoncer à certains de leurs désirs pour la gloire et la prospérité de la cité. Le renoncement au désir, la naissance de la frustration et la sublimation naissent de la volonté de sortir du mal non pas par la religion mais par la volonté de bien faire, par la promesse de bien faire comme si la morale et la religion n'étaient pas suffisantes. L'homme a besoin d'une croyance, d'une utopie pour sortir du cycle de la violence pour construire la cité et sans doute pour ressentir la fierté d'exister. Nous sommes toujours en présence d'un grand Autre pour reprendre l'écriture lacanienne, mais où l'invention du bonheur dans les foyers de la cité de Pallas, du bonheur pour chaque citoyen implique la sublimation des mauvaises pulsions et l'invention de soi, perçu et parlé par les autres, pour chaque citoyen dans le cadre de son foyer et de sa cité.

Avec un sur-moi d'origine politique, avec une autre entrée que la religion, se solutionne le problème de sens que toute société doit résoudre par la création d'un monde investi de significations offrant ainsi à la psyché la possibilité de trouver du sens dans les significations imaginaires sociales⁴⁰⁵ grâce à la fabrication d'images capables d'induire des comportements « acceptables » socialement. Puis un échange symbolique permis par la culture politique et l'économie artisanale et agricole standardisera les comportements possibles dans le cadre de la cité (Cf. l'émergence du royaume de Juda).

⁴⁰⁴STIEGLER Bernard. *Mécréance et discrédit* : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 44. STIEGLER utilise ce concept dû à Leroi-Gourhan .

⁴⁰⁵GIUST-DESPRAIRIES Florence. *L'imaginaire collectif*. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2003, p. 94. (Collection Sociologie clinique).

Si la visée du meilleur implique le sacrifice pulsionnel, à suivre Stiegler,

« l'Éris peut toujours aussi tourner à la lutte destructrice, et devenir discorde. L'ariston comme motif est duplice : le meilleur peut contenir le pire. [...] Ce « pire », c'est la pulsion, ou plutôt, le jeu des pulsions de vie et de mort qui, liées, forment le désir comme individuation, et qui déliées, détruisent toute individuation. Dans la cité grecque, la *culture* de la mesure, le *metron*, et comme piété, c'est ce qui ne cesse de venir rappeler aux citoyens que leur situation de mortels, entre bêtes et dieux, est une situation ambiguë qui peut toujours mal tourner, où tout peut toujours se renverser en son contraire [...]»⁴⁰⁶.

En conséquence de quoi, la politique de la cité grecque cultivera la question de ce qui, même dans le bon peut devenir le pire et l'évitement de la ruine du processus d'individuation par la guerre civile montre que la cité prend soin de son individuation et qu'elle transforme la lutte pour la vie en une socialisation notamment en inventant le théâtre tragique.

II Les fonctions du théâtre tragique

Pour connaître les fonctions du théâtre tragique dans le monde de la cité grecque, nous partirons de la conception actuelle de l'apport de la tragédie grecque selon des hommes de théâtre contemporains pour mettre en valeur les propositions de Colette Loraux, une spécialiste internationalement reconnue de la Grèce antique.

A L'apport du théâtre tragique selon des hommes de théâtre contemporains

1) Une arme de paix

Peter Sellars⁴⁰⁷, «habité» par la crainte de ne plus voir la démocratie se nourrir du respect de l'autre, de la diversité des opinions, mentionne les éléments suivants :

« Pour les Grecs, le théâtre était le lieu où l'on pouvait parler de l'indicible. Des parricides, des infanticides, de ces choses que, dans les familles, on n'ose jamais mentionner. Les Grecs savaient que, pour que la société reste en bonne santé, il était essentiel de parler de cela. Ils se disaient par exemple : « on veut cacher la façon dont les prisonniers de guerre sont traités, mais si personne n'en parle, cela va avoir des conséquences terribles. La société sera polluée ».

Pour le dire autrement, quand il existe des choses que l'on n'ose pas dire, il faut faire appel à l'art car lui seul permet de choisir des mots exacts, bien équilibrés, des mots qui peuvent être

⁴⁰⁶ STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 80. Voir le travail de déliaison de la pulsion de mort à l'œuvre dans le groupe.

⁴⁰⁷ SOLIS René. Rassembler les citoyens dans une énorme oreille. Libération, 20 novembre 2002.

provocateurs mais qui ont un pouvoir d'apaisement pour installer un processus vertueux : rouvrir la blessure pour la nettoyer et l'aider à guérir.

Le lien direct du théâtre au gouvernement de la cité résulte de la nécessité de disposer d'un lieu où les individus puissent dire la vérité à défaut de pouvoir l'énoncer à l'assemblée où il était admis que l'on pouvait raconter à peu près n'importe quoi. Ainsi, si les hommes pouvaient mentir dans l'exercice de leurs fonctions, il fallait un lieu où ils disent la vérité, et ce lieu se fut le théâtre où s'exposa une vision possible à partager. Essentiellement acoustique, le théâtre rassemble les citoyens dans une énorme oreille pour que chaque citoyen écoute la problématique sociale exposée et évite la réduction des hommes à des choses. En disant que la balle est dans le camp des spectateurs, le théâtre renvoie chacun à sa propre responsabilité⁴⁰⁸.

2) La production d'une société saine et d'individus « matures »

Edward Bond, un dramaturge anglais⁴⁰⁹, utilise tous les thèmes contemporains (guerres, injustices, destructions) pour former la matière de ses pièces. Sa théorie pourrait se formuler ainsi : pour devenir saine, si « le théâtre a voir avec la justice, et avec la loi » et si le théâtre permet aux jeunes de ressentir des émotions (plaisir, douleur ...), la définition par la société d'une théorie de la tragédie autoriserait les jeunes à différencier des notions proches l'une de l'autre comme la justice et la vengeance, l'amour et la haine, afin de faire face aux choses graves de la vie, de créer des concepts. Quelque chose aiderait les jeunes à se construire, « à s'engendrer eux-mêmes », à cultiver la capacité à comprendre les êtres humains⁴¹⁰, à augmenter leur potentiel créatif, à apprendre « à regarder la violence institutionnalisée, à analyser comment la société fonctionne. [...] », à comprendre que des conflits non résolus par des certitudes, des réponses toutes faites, demandent aux individus de prendre des risques.

En répétant ou réinventant sans cesse la tragédie universelle qui n'arrête pas d'inventer les faits divers⁴¹¹, la tragédie donne la possibilité de cerner l'organisation de la vie sociale et de

⁴⁰⁸ SELLARS cite Euripide : « que la victoire exige beaucoup, qu'il est de la responsabilité des gagnants de ne pas humilier les perdants, qu'il faut arrêter le cycle de la violence ». Voir Solis, option citée.

⁴⁰⁹ BERIDA Catherine. Autour d'Edward Bond, une école de vie et Un dramaturge féru d'éducation par le théâtre. Le Monde, 21 octobre 2003.

⁴¹⁰ Le programme d'activités 2006/2007 de la Maison de quartier de Planoise (Besançon) propose un atelier forum pour des jeunes à partir de 12 ans pour « ouvrir un espace d'échanges et de discussions par le théâtre sur des sujets que les jeunes choisiront [...] les jeunes font leur théâtre qui parle d'eux. On se retrouve pour jouer, discuter, débattre, échanger des idées ». Voir aussi la présence du théâtre dans les écoles.

⁴¹¹ PERRIER Jean. La tragédie grecque et le roman noir au chevet d'un massacre en Normandie. Le Monde, 13 novembre 2003. L'auteur écrit : « approcher (les gueux, les morts-vivants engoncés dans la glaise), c'est approcher le charnier des morts intolérables qui alimentent les titres journaliers, en victimes de l'humanité ».

tenter la mise à jour « des principes généraux qui président à l'organisation, au fonctionnement et à l'évolution des formes multiples et donc de comprendre à quelles questions générales elles tentent, chacune à leur manière de répondre ; de dégager les conditions de production (la morphogenèse) de ces différentes formes et les raisons de passage d'une forme à une autre ». Et si la présence d'une faute ou d'une démesure appelle un châtement, si le tragique induit de la causalité, l'homme, en disposant d'explications pour les événements qui le dépassent, trouve un apaisement.

Tous ces commentaires suggèrent que la tragédie donne à penser dans notre présent d'incertitudes⁴¹², qu'elle participe au bon fonctionnement du social et du politique, qu'elle décrit les principes de fonctionnement de l'organisation, qu'elle apaise, aide à guérir et à construire, qu'elle amène les jeunes à cultiver la capacité à comprendre les êtres humains, qu'elle convoque chaque spectateur à assumer sa responsabilité dans le champ du politique.

Cette perspective trop idyllique recouvre peut-être un mauvais usage de la tragédie dans le sens où la question de la réception du tragique par rapport à une utilisation individuelle⁴¹³ (le metteur en scène) et une utilisation collective (la masse des spectateurs) de la tragédie se joint à une époque donnée et en un lieu donné. L'argumentaire réalisé à partir de la liste des bienfaits du théâtre peut convaincre un gouvernement d'augmenter l'effort de la nation en direction des activités culturelles certes, mais il ne va pas sans être accompagné de questions.

Sous un abord positif, la tragédie participe-t-elle comme situation à évaluer la capacité à se soumettre et à faire semblant avec un faux self pour obtenir quelque chose de social⁴¹⁴ ?

La liste des bienfaits du théâtre tragique ne révèle-t-elle pas une illusion due à la présence d'un fantasme de formation⁴¹⁵ et la présence de l'idéologie de l'auto-formation expliquée par

⁴¹² VIVANER Michel. Travaux et les jours. Paris : éditions de L'Arche, 1979. Dans sa pièce, Michel Vivaner montre la vision implacable d'un monde du travail disloqué et la façon dont les employés du service après vente développent leur petite schizophrénie nécessaire à leur survie : une demi-tête au bureau, l'autre ailleurs. Le spectateur est témoin d'un monde disloqué où l'économique a pris la place du monde divin car si nous n'avons plus recours aux dieux nous avons affaire aux prises de décision des multinationales, terme aussi mystérieux et aussi déterminant dans ce qui échapperait à nos vies d'humains.

⁴¹³ LORAUX Nicole. La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque. Paris : éditions Gallimard, 1999, 185 p. (Collection NRF Essais). Un exemple de mauvais usage de la tragédie avec l'adaptation des Troyennes d'Euripide par Sartre où Sartre construit une machinerie pour contraindre le spectateur à accepter sa thèse, quand il modifie la tragédie de l'intérieur pour parler de la guerre au présent et s'attaquer à l'impérialisme américain. La pièce devient une condamnation de la guerre en général et s'achève dans le nihilisme total.

⁴¹⁴ WINNICOTT Donald Woods. Conversations ordinaires. Paris : éditions Gallimard, 1988, p. 76. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient). Voir aussi « Le sens du mot « démocratie » ».

⁴¹⁵ KAËS René, ANZIEU Didier et al. Fantasme et formation. Paris : éditions Dunod, 1997, p. 1-75. Chapitre Fantasmagorie de la formation et désir de former. La rationalisation, la justification d'un idéal de toute puissance à se former soi-même, à se maîtriser et à ne voir qu'en soi, un objet de son désir nécessitent la présence d'une idéologie de l'autoformation pour se protéger contre l'angoisse de l'origine, la nécessité d'une limite d'un

le souhait de l'individu de ne pas être déçu, de ne pas rencontrer de limite dans son « auto-érection » ? Le fantasme de viser son propre engendrement ?

B La démocratie athénienne, une invention inséparable de la tragédie

Le formidable apport de la démocratie athénienne est un acquis fondamental, une invention inséparable de la naissance de la tragédie (cinq siècles avant Jésus Christ) que différents auteurs mettront en scène, joueront devant le public de la cité, où les citoyens rassemblés sont parfois acteurs et parfois spectateurs. L'ensemble du corps social, rassemblé en un lieu conçu et construit à cet effet, est invité à regarder les héros mythiques en chair et en os sur une scène dans « l'illusion théâtrale ».

Mais comme le dit si bien Jean-Pierre Vernant, le spectateur comprend « que c'est un spectacle qui est monté, organisé, avec des problèmes de perspective et de décor qui se posent dès le départ. La tragédie suppose et fabrique à la fois la conscience du fictif⁴¹⁶ ».

Et selon Aristote, rapporte Vernant, « la tragédie est une imitation des actions humaines », une imitation de ce qui se passe dans la société à une époque où une rupture se réalise avec la pensée archaïque. Tout sera fait pour que la condensation de l'action soit possible et induise chez le spectateur des réactions. En supposant et en fabriquant la conscience du fictif, cet art de l'imaginaire offre une condensation de l'action extraordinairement capable de représenter le dilemme de tout homme confronté au choix et à l'illusion de la maîtrise de ses actes. La tragédie offre une interrogation sur l'homme et le monde, sur le juste et le vrai et met en scène le destin tragique, l'infirmité de l'homme pour rendre intelligible le destin de l'homme.

Si l'œuvre de Sophocle évoque un temps où les dieux et les hommes sont séparés et où les dieux rendent compte aux hommes notamment par les oracles, l'apport le plus important de l'œuvre d'Eschyle est d'offrir une nouvelle forme d'identification, la cité démocratique, aux spectateurs de ses tragédies.

Lors de son existence, Eschyle a connu à 18 ans la grande réforme de Clisthène qui débouche sur la démocratie (507) et en 462, la réforme d'Ephialte qui privera l'Aréopage de son rôle de conseil, de gardien des lois pour le limiter dans ses attributs judiciaires. Désormais, c'est la

manque et d'une différence et se garantir de ne jamais s'exposer à la séparation d'avec la mère ou éprouver la loi paternelle.

⁴¹⁶ VERNANT Jean-Pierre. Jean-Pierre Vernant, aux racines de l'homme tragique. Le Monde, 15 mars 2005, p. 28 et 29.

Boulé, conseil tiré au sort, qui est désormais à côté de l'assemblée populaire, le seul organe délibératif à fonction politique. Eschyle, dans son œuvre, met en concordance son appartenance au camp des démocrates (à la fin de sa vie) et la mise au travail qu'induit le fait d'assister à la tragédie car celle-ci est le lieu d'une opposition entre :

- la cité démocratique où le conseil propose, l'assemblée décide par un vote et les magistrats exécutent les décisions.
- Et la décision tragique prise par le héros, qui elle s'inscrit dans la longue durée, dans la généalogie (Atrides ou Labdacides).

Beaucoup de questions naissent et indiquent que le mythe, comme le récit de l'historien, toujours création et reprise dans l'après coup, sert à valider l'existence d'un pouvoir, d'un discours dominant ou à fonder une cité, une nation. Athènes est le symbole du pur autonome grâce au discours où la naissance détermine l'appartenance à la cité. Thèbes représente plutôt l'endroit où les gens vivent dans la souillure car ses habitants ont versé du sang.

Partir du monde grec, avec la présence de la cité et des dieux, des hommes, c'est être déjà dans le temps de l'Histoire, dans le monde patriarcal, et oublier l'avant temps de l'histoire, un temps paisible, harmonieux. Ce temps matriarcal de l'histoire (Johann Bachofen), temps le plus primitif de l'histoire, est le premier temps économique ou social dirigé par les femmes et organisé structuré par le mythe de la déesse mère. Cette Mère (mère idéale), selon Fromm⁴¹⁷, aime ses enfants sans considération de leur mérite et elle les aime car ce sont ses enfants.

Nous sommes en présence du principe de l'amour humain inconditionnel dont Antigone serait l'archétype de l'amour maternel, dans le sens où elle n'est pas née pour haïr mais pour aimer, pour dire la prééminence des lois de l'espèce sur les lois plus récentes de la société.

C Un bon usage de la tragédie ?

Pour répondre, une anthropologue, spécialiste mondialement de la Grèce antique, Colette Loraux nous aidera à entendre ce que dit la voix endeuillée de la tragédie.

1) La tragédie participe au bon fonctionnement « politique » de la parole

Elle offre la possibilité de rencontrer des interprétations des pratiques sociales athéniennes et donne à entendre, et non pas à voir, sur la place de l'Agora (lieu des premières manifestations

⁴¹⁷ FROMM Eric, Aimer la vie. Paris : éditions EPI - Desclée de Brouwers, 1988, 202 p.

théâtrales), espace civique de la cité lieu par excellence du politique ; elle « prend en charge ce que l'Assemblée des citoyens repousse hors d'elle, voire refuse [...] »⁴¹⁸. »

La tragédie, à ses débuts comme l'assemblée, est le lieu d'accueil du peuple occupant le même espace public. Puis chacune aura son lieu propre notamment parce que « la politique ce n'est pas du théâtre » et parce que la tragédie ce n'est pas seulement du politique.

Le théâtre, en tant qu'il rassemble des citoyens, peut s'assimiler à l'assemblée. Dire que le théâtre est une institution athénienne, fait du théâtre une seconde assemblée, n'approche pas la réalité car le théâtre est à la fois civique et à la fois autre chose. Cette opinion est partagée par Vidal-Naquet pour qui la tragédie ne constitue pas un fac-similé de la cité, cité qui serait « dans sa structure même, une machine anti-tragique⁴¹⁹ ». En conclusion, la tragédie expose une politique ou fait réfléchir à une politique qui ne serait plus fondée sur le consensus et le vivre-ensemble mais sur « le lien de la division ».

2) La tragédie est anti-politique

Si la cité est solidarité, si la cité est relation alors la tragédie doit être indifférente ou neutre par rapport au politique. Serait antipolitique « tout comportement qui détourne, refuse ou met en danger, consciemment ou non, les réquisits et les interdits constitutifs de l'idéologie de la cité, laquelle fonde et nourrit l'idéologie civique, j'entends essentiellement l'idée que la paix doit être - et donc par définition est – *une et en paix* avec elle-même⁴²⁰ ».

Cette formulation pointe ou postule un étrange enchaînement qui suggère un idéal, propre aux formations imaginaires, sans doute un des principes constitutifs, voire vitaux, de l'idéologie civique. L'oubli du conflit ou plus précisément du caractère conflictuel du politique est un de ses principes. Deux éléments sont à retenir :

- La cité est une et en paix avec elle-même.
- L'oubli du caractère conflictuel du politique.

Donc devient apolitique tout ce qui excède l'ordre civique et tout comportement qui refuse le fonctionnement ordinaire de la cité. La voix du tragique pour Loraux doit s'entendre dans le conflit ouvert par les deux acceptations, opposées ou rivales que le mot « toujours » veut dire

⁴¹⁸ LORAUX Nicole. La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. 29. (Collection NRF Essais).

⁴¹⁹ LORAUX Nicole, idem, p. 36.

⁴²⁰ LORAUX Nicole, ibid., p. 46.

dans le sens où toujours indiquerait la permanence à travers le temps du principe athénien. L'usage performatif⁴²¹ de toujours suggère que c'est la cité une et toujours identique qui se perpétue, par-delà les vicissitudes qui ont entamé l'unité, car dans l'univers politique, les mesures tendent toujours vers la même fin grâce à une progression par répétition dans l'élément du même.

L'opération consistant « à construire de l'identique avec le temps multiple et divers des processus historiques constitue précisément la définition la plus courante de la politique en son efficacité, en ce qu'elle donne pour modèle à la cité la régularité répétitive et naturelle de la succession des générations – ce dernier point est important⁴²² ». Une opération visible dans la tragédie de l'Orestie, où l'enracinement du politique dans le toujours des dieux, réalisé grâce à l'installation des Erinyes devenues les bienveillantes Euménides à Athènes, synchronise le temps des dieux avec le temps des hommes.

Pour ne reconnaître que les andres, hommes virils à la fois citoyens et soldats, la tragédie prend ses distances avec le toujours civique dans lequel la cité verrait volontiers une garantie d'immortalité en reconnaissant la mortalité de l'homme. Avec pour conséquence de faire habiter le monde des vivants et donc de faire du deuil répétitif un rappel solennel de la mortalité de l'homme. La tragédie se jouant alors des prescriptions de l'oubli et des interdictions de mémoire

Conclusion

Concernant la catharsis, la purgation aristotélicienne, de la pitié dans l'écoute tragique est certes présente mais le théâtre n'est pas une mimesis de la réalité mais autre chose que la chose elle-même, autre chose qu'une « prothésis » ou un « kommós » réels. L'élément décisif est la chute d'illusions que le mythe de la cité idéale entretient ou porte en lui :

- L'illusion « que la représentation tragique purgeait le citoyen des passions de l'individu » tombe : la purgation produite par l'effet théâtral, la fixation de la terreur et de la pitié au domaine de la tragédie n'assure pas la bonne marche de la politique démocratique. Pas plus l'éducation que la culture.
- La capacité du théâtre à libérer l'athénien d'une individualité mal domestiquée et à confirmer le citoyen dans son identité est douteuse.

⁴²¹ Performatif : « qui constitue simultanément l'action qu'il exprime, en parlant d'un parlant d'un verbe, d'un énoncé. Énoncés performatifs (ex. : je promets, je jure). Petit Larousse en couleur, éditions Larousse, Paris, 1991, p. 743.

⁴²² LORAUX Nicole. La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. 51. (Collection NRF Essais). Pour Loraux, le toujours appartient au « Temps tout-puissant ».

En sortant d'une hypothèse trop fonctionnaliste et trop complaisante dans sa conception de l'éducation tragique, la complexité d'un processus comme la représentation théâtrale se retrouve et nous fait voir le peuple, en position de spectateur et non d'acteur, sollicités individuellement et collectivement. Ainsi la tragédie, genre entre la voix et le discours, sous couvert de participer au bon fonctionnement de la cité, consolide un imaginaire civique à partir du déni de la division et du refoulement du conflit car la cité rêvée et idéalisée est une cité une et en paix avec elle-même.

Mais une cité en paix, où la notion de division et de conflit, congruent à la politique, s'évacue, est une cité où la difficulté à penser une configuration conflictuelle productrice d'une autre forme exclut le recours au conflit comme procédure créative.

A nier l'universalité du conflit, à nier l'association étroite entre la lutte et la justice, la cité se trompe en croyant bâtir, conserver une cité une et en paix avec elle-même à partir de procédures consensuelles et non pas à partir du conflit⁴²³.

Les deux pôles du politique seraient la prescription de l'oubli et la prescription du deuil pour raviver la mémoire.

La cité est le lieu d'une double individuation interdépendante, celle de l'individu et celle de la cité, permise par la présence d'un processus où l'homme est co-producteur de la société.

Depuis le temps de la cité, nous continuons à produire collectivement notre vie, et si nous sommes « des producteurs associés interchangeables insérés dans un processus productif infini et cependant sans finalité réelle, [...], nous sommes libres mais, pour reprendre la définition grecque de la liberté, libres sans aucune autonomie, en réalité asservis à l'extériorité la plus sombre⁴²⁴ ».

La présence de ce désenchantement constitué par une aliénation progressive de la liberté de l'individu et par l'illusion subjective de notre existence effective est le cadre dans lequel nous devons comprendre la tragédie, comme le refuge des dieux, le refuge d'un monde enchanteur et comme une religion séculière offrant la permanence d'un système d'images pour (re)dire ce que la cité ne peut pas oublier, pour assurer un univers de la transcendance, celui de la communauté. Et en ce sens, la tragédie est le lieu d'une permanence d'images.

⁴²³ LORAUX Nicole. La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. 121. (Collection NRF Essais). Pour Héraclite, « le conflit est universel, et la lutte, éris, est indissociable de la justice (diké), la discorde est le droit (diké éris). Le conflit produit plus sûrement et plus solidement que toutes les procédures consensuelles ».

⁴²⁴ FARRUGIA Francis. La construction de l'homme social : Essai sur la démocratie disciplinaire. Paris : éditions Syllepse, 2005, p. 154.

III La cité grecque, ses caractéristiques

La cité est un concept au carrefour de différentes sciences humaines et la cité grecque, le mythe de la cité grecque est considéré comme l'aboutissement d'un parcours communautaire mythique et comme le creuset du lien social. Un collectif particulier où se résout la question : « qu'est-ce [...] qu'être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? Comment faire un soi-même avec de l'autre ?⁴²⁵ »

A La naissance de la cité

La formation de la cité-état (*polis*), pour les historiens, à l'époque archaïque entre 800 et 480 av. J.-C, rendue possible par la multitude de territoires, notamment de nombreuses petites îles, de petite taille (une faible étendue), et par un petit nombre de citoyens, permit le gouvernement direct par des citoyens avec un grand sens de la responsabilité. Un événement illustre la substitution progressive d'un gouvernement par un roi, par un gouvernement par l'aristocratie ... A Samos (l'île), à la mort du tyran Polycrate (522 av. J.-C), Maïandros, désigné pour lui succéder, refusera le pouvoir et le déposera au centre de l'Agora où prend place, symboliquement une pierre, l'"Omphalos", censée représenter le centre du monde en équilibre. La communauté prendra désormais ses décisions par délibération des chefs de tribus réunis autour de l'omphalos.

L'organisation sociale en devenant "isonomique", étymologiquement, qui se tient en équilibre par soi-même, sans référence à un chef suprême est à une étape majeure de l'évolution des formes sociales car dans une organisation tyrannique, l'information remontait de la périphérie vers le centre et les instructions partaient du centre vers la périphérie (structure en étoile). Dans une délibération isonomique, au contraire, il y a mise en commun immédiate des informations, instantanément partagées par les participants, puis discussion en vue d'un accord sur ce qui doit être fait.

B Les caractéristiques de la cité

Avant Aristote (384-322 av. J.-C), l'Iliade et l'Odyssée, les œuvres d'Homère datées de l'extrême fin du IX^e siècle avant J.-C ou du VIII^e siècle, offrent la possibilité d'étudier « une forme originale de vie en société : la cité.

⁴²⁵ VERNANT Jean-Pierre. L'individu, la mort, l'amour. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. II. (Collection folio histoire). Dans l'avant-propos, nous avons la question essentielle : « qu'est-ce, pour un grec de l'Antiquité, qu'être soi-même, par rapport aux autres et à ses propres yeux ? Comment faire un soi-même avec de l'autre ? »

Un groupe d'hommes libres disent « nous » en parlant au nom de tous. Il n'y a plus de rois, ou ils n'ont plus qu'un rôle symbolique⁴²⁶ ». Ces cités, forme originale de la vie en société résultant de l'émiettement de la royauté dans la féodalité, sont dominées par des groupes d'hommes puissants avec des niveaux de fortune très différents, sont capables de prendre collectivement des décisions importantes (exemple, fonder une colonie à l'étranger). Ithaque fonctionne déjà comme une cité avec une assemblée, un conseil avec une claire conscience de ce qui sépare le public du privé. La justice s'exerce au sein de l'oïkos, la maisonnée.

La cité grecque est l'affaire des hommes et elle n'est pas une cité divisée car la contestation y est absente⁴²⁷. Cependant plusieurs constats sont à réaliser :

- La présence des dieux et des déesses est constante dans le poème d'Homère et ils interviennent constamment dans les affaires des humains, agissent dans le monde et parfois y font des enfants. Les actes culturels intègrent les fidèles à l'ordre cosmique et social auquel président les puissances divinités. Dans ce système, le renonçant n'a pas de place. La terre est la terre du réel car les hommes la cultivent pour obtenir du blé qui sera transformé en farine puis en pain. Si la vigne et l'olivier poussent en pleine nature, dans le monde sauvage, lui le blé est la preuve absolue que nous sommes dans l'humanité vivante et mortelle⁴²⁸.
- La plupart des héros, des rois sont issus de Zeus
- Les relations entre les hommes et les dieux sont multiples : alliances, combats, amour
- Les dieux peuvent se déguiser et se transformer en humains.
- L'immortalité des dieux, la mortalité des humains est le fossé essentiel entre eux. Le dieu est parfois cannibale (cyclope Polyphème), marié à sa sœur (Eole et ses fils, l'inceste), sans mémoire (les Lotophages) et il ne cultive pas la terre pour se nourrir.

Même si la souveraineté de Zeus sur la terre est parfois contestée, trois idées essentielles demeurent présentes dans le poème :

- Le tirage au sort détermine le lot de chacun et donc sa fonction.
- Un domaine commun existe, la terre, dont différents éléments sont placés sous "la responsabilité" particulière d'un dieu :

⁴²⁶ VERNANT Jean-Pierre. L'individu, la mort, l'amour. Paris : éditions Gallimard, 1999, p. 19. (Collection folio histoire).

⁴²⁷ Homère ne connaît pas le mot stásis qui signifie la division de la cité selon Pierre Vidal-Naquet (p. 55).

⁴²⁸ VIDAL-NAQUET Pierre. Le monde d'Homère. Paris : éditions Perrin, 2002, 162 p. (Collection tempus).

- La terre et la montagne de l'Olympe sont sous la souveraineté de Zeus.
- La mer sous celle de Poséidon.
- Le royaume des morts ou des ombres impalpables sous celle d'Hadès.

Une hiérarchie existerait entre les dieux même si ceux-ci sont égaux. Nous retiendrons que ces trois idées sont constitutives de la cité grecque :

- Le tirage au sort, différent d'une loterie entre frères, est l'institution sur laquelle repose la démocratie et qui attribue au sort les fonctions non techniques. Si la société grecque est une société égalitaire, elle ne l'est que pour les individus qui composent la cité. Sinon, hors du groupe, l'individu est hors cité et alors hors humanité (l'esclave). L'identité se fabrique avec l'exclusion dans un espace, en créant le métèque ou le pas-né dans l'espace en question. L'émergence du concept cité accompagnera l'émergence du concept autochtone. Plus l'espace croît, plus la cité croît, et plus son existence, le quoi faire ensemble avec sa politique et ses charges inhérentes accroît le problème financier de la cité. Des droits, des règles vont régir la vie des habitants de la cité et perfectionner l'idée d'autochtone : la cité se forme sur un espace de plus en plus grand mais qui exclut, qui va se fermer à certaines catégories d'individus.
- Le domaine commun : c'est le statut de l'Agora et de l'Acropole. Certes, si comme chez les dieux, le vilain, l'esclave ou le métèque est exclu de la gestion des affaires de la cité, deux assemblées (l'assemblée et le conseil) comme chez les dieux existent. L'individu citoyen, en l'absence de caste sacerdotale, de caste guerrière, peut accéder à toutes les fonctions sociales. L'intégration dans la communauté (dont l'activité religieuse) du sujet qui se sacrifie au nom d'un groupe domestique, politique ou civil, fera émerger un sujet de droit, une personne privée, un agent politique au sein de son groupe.

La question de la liberté ne se pose pas de la même manière que dans notre société car selon Léo Strauss, Hegel a vu juste, quand il affirme que « lorsque Platon indique la supériorité absolue de "l'individu" sur la société ou l'État, il ne veut pas désigner par là tout individu, mais seulement le philosophe⁴²⁹ » car l'homme n'est libre que si il est philosophe.

Et du fait d'une non-coïncidence entre la philosophie et le pouvoir politique, les maux politiques naîtraient.

⁴²⁹ STRAUSS Léo. Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon. Paris : éditions Allia, 2004, 89 p.

Chapitre II L' Orestie, le matricide ou la mise en scène d'une fiction de la cité idéale

Freud, dans son ouvrage « L'homme Moïse et le monothéisme » (page 213), en évoquant rapidement le drame de l'Orestie et en laissant dans l'ombre les leçons de l'œuvre fondatrice d'Eschyle, pose une question importante : que faire de l'Orestie ?

Si la tragédie de l'Œdipe s'associe au parricide et celle de l'Orestie au matricide, et si la proposition de Jones⁴³⁰ de considérer l'impulsion matricide comme émanation du complexe de l'Œdipe⁴³¹ est pertinente, nous sommes toujours avec l'un ou l'autre de ces héros tragiques avec un aspect du complexe de l'Oedipe. Et de fait, en acceptant cette perspective, nous renforcerions le rôle central du complexe de l'Œdipe dans la constitution du lien social.

La tragédie grecque avec le drame de l'Orestie suggère :

- La possibilité de s'intéresser au meurtre de la mère, à l'interdiction du matricide et à l'instauration de lois, d'idéaux par les dieux qu'un tribunal humain fera respecter.
- L'obligation de constituer la polis en société humaine à partir de la création d'une frontière d'un ailleurs et de la reconduction des actes dans le quotidien, de la reproduction de l'identité de la cité qui constitue de la sorte une sorte de modèle commun d'intelligibilité, où se retrouve un discours sur l'humain, une possibilité de différenciation entre le conforme et l'étrange, et une capacité à faire penser grâce aux distorsions engendrées par le modèle de la cité, milieu homogène et où fonctionne l'égalité.
- La nécessité pour la cité, lieu de l'homogène, en cas d'irruption de violence, synonyme d'une sortie au-delà des bornes de l'humain, engendrée par la présence du mythe de l'égalité et de la reproduction de comportements ... conformes à ce mythe de la cité, et par l'inégalité vécue au quotidien par les individus de la cité de lutter contre une éventuelle régression tant individuelle que collective en faisant surgir cette violence soit pour la diriger vers des objets extérieurs à la cité (l'autre cité) soit par une sublimation.

⁴³⁰ JONES Ernest. Hamlet et Œdipe. Paris : éditions Gallimard, 1967, p. 98.

⁴³¹ L'opéra tragique de Don César s'associerait au complexe de l'Œdipe.

- La nécessité d'occulter le conflit, la division dans la cité, notamment dans le débat contradictoire mené dans le cadre de l'assemblée du peuple ou d'un tribunal, car il menace la représentation d'une cité symbole du Un.

Le recours à la tragédie grecque, celle mettant en scène le modèle de la cité grecque, offre la possibilité d'enrichir l'hypothèse théorique freudienne du commencement du groupe des frères à partir du meurtre du Père de la Horde et de la structuration verticale de la société à partir de l'interdiction de l'inceste et du parricide avec les pistes suivantes :

1. La mise en scène du matricide et de ses conséquences : la naissance de la première cours de justice, créée par Athéna, « indique une source de l'institution au-delà de la conscience lucide des hommes comme législateurs⁴³² ». Cette vérité sous-tend le mythe de la Loi, dérivant de l'ordre du signifiant, donnée par un *pater absconditus*, un Père. L'individu venant alors inscrire son corps dans le Texte de la société. Il entre dans un discours vrai déjà-là et la loi instituera la vie. « L'auteur fictif du Texte est la traduction institutionnelle du principe d'altérité pour la société comme telle⁴³³ ». L'individuation dans la cité passe en premier par la mise en place d'une technologie juridico-politique qui facilitera la production de paix, de prospérité, de biens afin de produire d'autres individus et de reproduire la cité.
2. La présence dans un contexte politique et non plus religieux d'un processus amenant les hommes à avoir la foi dans le modèle de la cité idéale (le discours d'Athéna est porteur d'un imaginaire collectif mobilisateur) et non plus dans une récompense qui serait reconnue comme essentielle au plan du salut⁴³⁴. Cette croyance dans l'efficacité du modèle politique de la cité rêvée, fondée dans le fantasme des égaux dotant de capacités magiques la cité, exigera le déni de la division et l'oubli du conflit.
3. Deux destins de la pulsion apparaissent admis socialement :
 - a. Renoncer à son désir et sublimer les pulsions en se conduisant en bon père de famille ou en bourgeois, en ayant comme horizon sa contribution à la gloire de

⁴³² CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 183. (Collection Esprit).

⁴³³ LEGENDRE Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Paris : éditions Fayard, 1999, p. 55.

⁴³⁴ WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996, p. 106. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines). L'Eglise catholique a choisi à une époque de lier le salut-délivrance à la foi, c'est-à-dire à l'acceptation de données métaphoriques, de « dogmes officiels, rationnels et obligatoires » et donc de développer face à la pénétration croissante de l'intellectualisme une foi théologique. Cette stratégie permit à l'Eglise une expansion géographique, de toucher un public plus nombreux que celui des groupements communautaires et un public moins instruit.

la cité. Des médailles récompensent l'effort de maîtrise et de sublimation réalisés grâce à l'intériorisation de l'Idéal de la cité, grâce à de bons investissements libidinaux. Nous avons un lien entre le moi et la prospérité de la société. Un lien entre le sacrifice des pulsions et l'amélioration à venir des conditions de vie.

- b. Donner libre cours à ses pulsions destructrices en faisant la guerre à l'autre cité, en massacrant l'autre différent car n'habitant pas dans la même cité. Et l'autochtonie qui nourrit le processus d'individuation de la cité a besoin de définir des exclus pour les rejeter à la périphérie, voire de combattre d'autres cités pour conserver son indépendance et « décharger » la pulsion de destruction qui n'arriverait pas à être sublimée. La guerre civile, la guerre entre membres d'une même communauté, est un mal que la cité exporte à l'extérieur.
4. La reconnaissance de l'autre masculin comme frère, comme semblable à moi, pourvu des mêmes droits sur « le cheptel des femmes », si elle ouvre le chemin de l'altérité, laisse dans l'ombre l'autre féminin. Difficile de ne pas intégrer la différence sexuelle et de ne pas accorder au sujet féminin la place et la reconnaissance accordées au sujet masculin. Le « je ne suis qu'une pauvre femme » de Médée pose cette question et celle de la formation, technique facilitant la reproduction de la société et des rapports sociaux, dans la mesure où le fantasme de l'institution éducative, comme mère bienveillante formant les enfants mais aussi comme Médée, mère destructrice qui tue ses enfants pour garder l'homme, le phallus. L'angoisse naît du fantasme de perte de l'autre aimé, d'une absence de reconnaissance malgré les efforts pour changer, d'une absence de statut social.

La perspective d'un lien entre le système normatif, les interdits structureaux de la société et l'avènement de la subjectivité, de la singularité du sujet est alors possible. Le déni d'une haine et d'une violence possible entre les membres de la cité, l'arrêt du cycle de la violence sont une des sources d'un retour du refoulé.

La tragédie dit le mythe, déconstruit le mythe d'une cité idéale à l'abri des pulsions humaines et nous révèle que la cité placée sous la logique du Un totalitaire gomme les aspérités du sujet et sa condition de mortel.

I L'histoire

Les plus grands poètes tragiques de l'époque classique, Eschyle, Sophocle et Euripide, ont composé trois tragédies ayant pour sujet, le même épisode de la légende des Atrides, le retour d'Oreste dans sa patrie et le meurtre de Clytemnestre et d'Egiste. Les trois poètes se sont inspirés de l'épopée, des poèmes tragiques et ont emprunté à d'autres auteurs ... Une pratique normale pour Anne Lebeau, car « les emprunts, les échos, les parodies, les divergences explicites entre les différents drames, qu'il s'agisse de la thématique ou de la dramaturgie de l'œuvre, étaient choses banales ; l'intertextualité était une des aspects les plus constants du drame grec ⁴³⁵».

Les Choéphores d'Eschyle, pièce centrale de l'Orestie est représentée en 458, Electre d'Euripide vers 417 et Electre de Sophocle peut-être quelques années plus tard.

A Les sources littéraires

L'Odyssée propose la première version littéraire du meurtre d'Agamemnon et de la vengeance d'Oreste, dans le Chant I, lors d'une assemblée des dieux, Zeus le père des dieux et des hommes, en s'adressant aux immortels déclare : « Ah ! Voyez comme les humains mettent les dieux en cause ... ⁴³⁶» et argumente en prenant le cas d'Egiste. Celui-ci, averti par Hermès des suites de son acte, prit quand même la femme de l'Atride et tua Agamemnon.

Avec pour conséquence, que « l'Atride trouverait un vengeur en son fils ». Deux éléments importants sont relevés : Egiste est le seul responsable de la mort d'Agamemnon et Oreste s'il tue Egiste, ne commet pas le matricide. De plus, le geste d'Oreste est représenté comme glorieux quand Athéna encourage Télémaque à partir à la recherche d'Ulysse son père. Là encore pas question de matricide⁴³⁷. Nous retiendrons que la légende n'attribue à Clytemnestre qu'un rôle secondaire et que si le matricide n'est jamais explicitement mentionné, la vengeance d'Oreste possède un caractère héroïque et glorieux.

⁴³⁵ LEBEAU Anne. Electre : Eschyle, les Choéphores . Euripide, Electre. Sophocle, Electre. Paris : Librairie Générale Française, 2005, p. 8. (Collection Le Livre de Poche Classique).

⁴³⁶ HOMERE. L'Odyssée. Arles : éditions Actes Sud, 1995, p. 10. (Collection Babel). Chant I. Vidal-Naquet évoque l'absence de responsabilité des dieux dans le fait qu'Agamemnon fût tué comme un animal de boucherie dans son ouvrage « Le monde d'Homère », p. 100.

⁴³⁷ DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, 113 p. Delcourt argumente avec la rédaction des premiers Chants de l'Odyssée où dans la Nèkyia, Agamemnon n'exprime pas le besoin d'être vengé et ne demande rien à Oreste ; dans l'Orestie de Stésichore, Oreste a été menacé de mort au début par Egiste ; la version des céramistes où le matricide est ordonné par Apollon.

D'autres sources littéraires mentionnent également ce drame :

- Le fragment du Catalogue des femmes d'Hésiode⁴³⁸ évoque pour la première fois le meurtre de Clytemnestre par Oreste.
- Le poème l'Orestie de Stésichore, au cours du VI^e siècle, où Agamemnon meurt frappé à la tête par Clytemnestre.
- Pindare, une quinzaine d'années avant la représentation de l'Orestie d'Eschyle évoque le crime affreux de Clytemnestre meurtrière à la fois de son époux et de Cassandre.

Quelques différences majeures séparent cependant la tragédie d'Eschyle des deux Electre :

- Les Choéphores font partie d'une trilogie, d'un ensemble de drames où sont développées les étapes successives d'une même légende et qui forment une seule et même unité dramatique. Dans le cadre de cette trilogie, à travers la succession des générations, le cheminement de la justice divine se fait intelligible dans la mesure où après l'application de la justice archaïque, la loi du talion, par Clytemnestre et Oreste, succède la justice civique grâce à la mise en place d'un tribunal par Zeus et Athéna et permet l'instauration d'un nouvel ordre. En ce sens, la trilogie d'Eschyle a un caractère profondément politique alors que l'Electre de Sophocle apparaît comme « une pièce antipolitique et anticivique : refus de la filiation maternelle, refus de l'oubli et de toute possibilité de réconciliation, deuil permanent et paralysant des femmes⁴³⁹ ».
- Eschyle, en n'intitulant pas sa pièce Electre, indique qu'Electre a un rôle secondaire dans le drame alors qu'elle est l'héroïne des deux autres tragédies. Dans l'atmosphère très religieuse des Choéphores, Oreste doit accomplir un devoir religieux, une tâche imposée par les dieux, une tâche dont l'oracle accentue la nécessité sans garantir le caractère juste et nécessaire de la vengeance. Or ceci est moins explicite chez Euripide où Oreste met en doute la légitimité de l'oracle et où Oreste n'a pas à faire subir la mort à Clytemnestre, et où le matricide s'assimile à une horreur. Chez Sophocle, l'oracle répond seulement sur la façon dont Oreste doit tuer Clytemnestre, et l'ordre d'Apollon n'est pas évoqué pour justifier le matricide.
- Le lieu de l'action se situe au palais de l'Atride, situé à Argos par Eschyle et à Mycènes par Sophocle. Une autre différence importante est le décor constitué par le palais, chargé plus ou moins de crimes ou d'horreurs.

⁴³⁸ LEBEAU Anne. Electre : Eschyle, les Choéphores . Euripide, Electre. Sophocle, Electre. Paris : Librairie Générale Française, 2005, p. 13. (Collection Le Livre de Poche Classique). Voir la note de bas de page pour la référence bibliographique : Hésiode, fragment 23a Merkelbach-West (Hésiode, le livre de poche n° 16041)

⁴³⁹ LEBEAU Anne, idem, p. 17.

- Chez Sophocle, la réflexion sur l'acte d'Oreste est impossible et les Erinyes sont absentes. Quant à Eschyle, il légitime le matricide alors qu'Euripide condamne son caractère abominable (les deux auteurs insistent sur la nécessité d'un châtement).
- Après sa tragédie Prométhée, Eschyle peut avoir l'audace d'écrire l'Orestie où il exprime la croyance du dépassement du conflit par la création d'une instance judiciaire capable d'arbitrer entre deux droits pour rétablir la paix dans la cité et de pacifier le lien social.

B L'histoire

Sur le tombeau de son père Agamemnon, Oreste invoque Hermès et le mort au fond de sa tombe pour obtenir le secours nécessaire pour punir les meurtriers de son père. En cela, il ne fait qu'invoquer la protection de la loi car une tache de sang ne s'efface jamais et sous peine de tourments, il doit venger son père, appliquer la loi du talion, la loi d'Apollon :

« Que tout mot de haine soit payé d'un mot de haine » voilà ce que réclame la Justice ou « qu'un coup meurtrier soit puni d'un coup meurtrier » dit un adage trois fois vieux⁴⁴⁰.

Comme « seul le sang peut payer le sang », Oreste doit obéir au dieu sinon il sera mis hors la loi. Avant de "passer à l'acte", il pleurera le mort selon les rites et lui rendra les honneurs funèbres dont il fut privé. Sur la tombe de son père, Oreste veut aiguillonner la colère du mort pour agir et ainsi Agamemnon, en prêtant secours à ses enfants, les sauvera pour se sauver lui-même. Si Electre réclame justice contre l'injustice, le Coryphée les met en garde car la loi, à la suite d'un crime, réclame un sang nouveau et fait que le malheur succède au malheur.

Egisthe sera tué puis Clytemnestre, après avoir supplié vainement son fils car pour Oreste son acte est légitime (Cf. l'épisode du foulard).

Les Choéphores, « vains fantômes », traduisent la révolte de la conscience en face du parricide dicté par Apollon et exposent un thème apollinien quand l'oracle formule le devoir du fils à partir de la croyance la plus archaïque en la puissance du mort insatisfait et irrité. Se constitue alors un conflit entre les dieux, pour qui tout crime se pardonne et les Erinyes pour qui le crime est inexpiable.

Ainsi si Oreste est purifié par Zeus et par les autres dieux, Oreste n'est pas quitte du côté des victimes car chaque victime a un droit de recours et peut demander la sanction pour un fils qui a tué sa mère. Les deux camps sont liés l'un par la loi du talion et l'autre par la supplication

⁴⁴⁰ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 341. (Collection folio classique). Les Choéphores, 304-334.

de punir les criminels. L'acte d'Oreste indique que la « source du pouvoir coercitif est dans la malédiction efficace du mort, dont le fantôme revient harcelé à la fois le meurtrier [...] et celui qui a le devoir de le venger, à savoir le plus proche parent⁴⁴¹ ». Le devoir de poursuite existe à un moment où la collectivité n'agit pas encore d'office, où elle ne s'est pas encore arrogée le droit de punir et où elle n'est pas en mesure de réconcilier les habitants de la cité.

Athéna se refusera à rendre une sanction et décidera de confier le soin à un tribunal humain établi pour l'éternité selon Athéna ; elle recrutera les juges « du sang versé » à Athènes. Ces juges prêteront serment et jureront de juger selon l'équité. Si aux yeux de Zeus (garant du pacte social) et d'Apollon, le meurtre est juste alors toutes les justifications possibles sont inutiles et le droit ancien doit s'appliquer. Or le débat juridique en questionnant la supériorité éventuelle des droits du sang sur les droits nés du mariage, en présentant l'accusé et sa déclaration de foi en faveur de la justice, en faisant appel à des témoignages, aux indices et aux auxiliaires assermentés de justice, montre qu'un droit nouveau est plus important. Et c'est à ce moment que l'apport d'Eschyle est fondamental.

C L'invention d'Eschyle

Lors du débat, le Chœur redoute un avenir sombre : « ce jour verra donc l'avènement de lois nouvelles, si la cause - le crime – de ce parricide doit ici triompher » :

- Toutes les licences seront alors permises si aucune sanction n'est prise contre le meurtrier de sa mère car les Furies vont lâcher la bride.
- La victime aura beaucoup de difficultés pour demander réparation.
- L'absence de sanction supprimera l'effroi, « vigilant gardien des cœurs » et fera que l'âme ne gardera pas le respect que chacun doit à la justice.

Pour sortir de l'anarchie, du despotisme, et pour faire triompher la mesure, Athéna demande au Chœur de se taire pour que le conseil s'assemble et que toute la cité entende les nouvelles lois établies. Si les hommes prononcent un juste arrêt, et si le Respect, la Crainte retiennent les citoyens de tout crime, tout mortel qui n'a rien fait, n'a rien à craindre, comme le répète la déesse. Le jugement de cette cours de justice montre que les circonstances dans lesquelles le meurtrier a agi, sont du domaine de la famille, que l'excuse légale appartient au domaine privé.

⁴⁴¹ DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, p. 109.

En imposant à Oreste et à Apollon, un tribunal humain, certes indécis, incapable d'acquitter le matricide mais qui préfère la paix, une injustice à un désordre, Eschyle rattache Oreste à l'origine du tribunal, devenue le rempart du pays, le salut de l'État et "traduit" l'évolution qui conduit au droit pénal décrit par Platon, le passage d'une justice privée à une justice publique.

L'invention du matricide d'Oreste en devenant un instrument créé par la fiction tragique et à partir de l'imaginaire social, met en scène la sortie du comportement humain de la loi du talion par la judiciarisation du débat tenu précédemment sur l'Agora.

II La question du matricide et de sa représentation

Pour réaliser notre développement, le travail de Marie Delcourt⁴⁴² facilitera la compréhension de la question du matricide et la connaissance de la représentation du matricide dans les différents produits de l'activité humaine (tragédie, poèmes, vases ...).

1) L'explication du matricide

Dans les rares productions littéraires traitant du matricide, deux explications sont présentes : le devoir exemplaire de venger son père pour un fils dans la doctrine delphique et l'obligation pour l'enfant menacé par sa mère de réussir une épreuve – terrasser le monstre – pour devenir adulte.

Une autre façon d'expliquer le matricide est d'arguer de la folie du fils comme dans l'histoire d'Alcméon, une histoire de second ordre pour les poètes. Alcméon est chargé⁴⁴³ par son père Amphiaraios de tuer sa mère, Eriphyle, quand celui-ci part à la guerre contre son gré. Trop jeune pour accomplir le meurtre, Alcméon commettra le matricide à son retour victorieux de guerre où sa mère l'envoya dans l'espoir qu'il y trouve la mort.

Cette histoire fut facilement censurée par les philosophes car ce fils n'a pas le soutien d'Apollon et parce que la folie est le facteur explicatif de son acte. Une folie de notoriété publique comme le résume Antiphane⁴⁴⁴ : « même les petits enfants savent qu'il était fou lorsqu'il tua sa mère ».

⁴⁴² DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, 113 p. Différentes versions du matricide existent et la folie d'Alcméon résulte pour certains de la poursuite des Erinyes.

⁴⁴³ Dans le Scholiaste de l'Odyssée (XI 326), un ordre « interdit à Alcméon de prendre part à la guerre des Epigones avant d'avoir tué sa mère ». Le père a en outre menacé du fléau de la stérilité son fils ...

⁴⁴⁴ ANTIPHANE, suppro p. 44, cité par Delcourt.

Dans l'Orestie, Eschyle exploite habilement la première explication pour rendre plus acceptable le matricide grâce à la justification du devoir envers le père.

2) La présence d'une censure dans les drames mettant en scène le matricide

Dans un régime tout axé sur les droits du père, le matricide, certes moins grave que le parricide, comporte une crainte mystérieuse pouvant expliquer pourquoi la censure joue, recourt à des schémas narratifs plus longs et plus compliqués pour trouver une excuse majeure, le devoir envers le père. Cette crainte mystérieuse est à rapprocher de la crainte, de l'angoisse que Freud⁴⁴⁵ explique par la terreur superstitieuse inspirée par l'esprit des morts :

- Les cérémonies essaient de chasser les esprits des morts qui pourchassent les meurtriers, et elles expriment un repentir, un hommage à l'ennemi et un regret, un remord de l'avoir tué.
- « On dirait que longtemps avant toute législation reçue des mains d'un dieu, ces primitifs connaissaient déjà le commandement : tu ne tueras point, et savaient que toute violation de ce commandement entraînait un châtement⁴⁴⁶ ».

En conséquence de quoi, le matricide pur d'Eschyle non déterminé par la haine du fils, s'oppose à beaucoup de légendes grecques qui associent le matricide avec le parricide et où s'observent les combinaisons suivantes⁴⁴⁷ :

- Un matricide symbolique avec l'immobilisation obtenue magiquement d'Héro où l'immobilisation est en fait une litote de la mort.
- Un matricide indirect quand la mère se détruit en retour d'avoir fait mourir son fils. Dans Œdipe, Jocaste se pend.
- Un matricide évité de justesse où un fils non (re)connu par sa mère s'expose à sa mère.
- Une substitution de la belle-mère à la mère dans Cendrillon.

En outre, même en acceptant la thèse freudienne d'une évolution du destin de la pulsion selon les époques, la comparaison entre Hamlet et Oreste, deux destins de la pulsion à des moments

⁴⁴⁵ FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965, p. 65. (Collection Petite Bibliothèque).

⁴⁴⁶ FREUD Sigmund, idem, p. 66.

⁴⁴⁷ Aristote (Poétique), spectateur de tragédie au cours du IV^e siècle, évoque les combinaisons suivantes du conflit type : le meurtre ou la tentative de meurtre du frère contre le frère, du fils contre le père, de la mère contre son fils ou du fils contre la mère. Une possible contamination du personnage d'Oreste épique, conçu comme un vengeur quand il tue Égisthe, par celui d'Alcméon chargé par son père de tuer la femme de son père, donc sa mère, et qui donne l'apparition d'un nouvel Oreste au VI^e siècle, meurtrier d'Égisthe et de sa mère.

différents, ne procure aucune avancée pour apprécier la valeur psychologique du meurtre de la mère dans la mesure où Oreste apparaît plus équilibré qu'Hamlet et où la complicité entre Clytemnestre et Oreste n'existe pas.

D'autre part, Shakespeare suggère et élude le matricide et l'inceste, alors que pour Oreste et Alcméon, l'histoire⁴⁴⁸ garde le matricide et élude l'inceste.

L'absence de connaissance sur le matricide s'associerait au fait que l'inceste est aussi méconnu et que le matricide se confond avec l'inceste selon Christian Jouvenot:

« [...], si bien que, alors que les représentations du parricide ne manquent pas, finalement de l'inceste on ne sait rien. « Étrangement, le tenant du titre ne dit rien de sa relation amoureuse effective sexuelle avec sa mère. C'est étrange, ou c'est compréhensible. Sophocle certainement ne pouvait pas aller plus loin ... ». La relation sexuelle d'Édipe est considérée comme « un attentat à la succession naturelle des générations ... C'est pourquoi l'inceste est un meurtre plus grave que le meurtre ». Si Édipe accueille effrayé la découverte du parricide, il ne peut supporter la découverte de l'inceste et, de ce fait même, la confond par déplacement dans l'équivalent du matricide. Et du matricide on n'en sait pas plus que de l'inceste, on n'en entend pas parler, il n'est même pas avoué au plan manifeste. « L'impensable matricide » écrit Jean Cournut qui s'interroge : « serait-ce un auto-meurtre, la destruction de soi par la destruction de ce qui fut mon origine [...] La violence de la castration occulte tout à la fois l'inceste et le matricide. Pour le dire autrement, l'inceste et le matricide sont confondus et contre-investis sous le primat de la castration⁴⁴⁹ ».

3) Bachofen et la tragédie d'Alcméon

Bachofen voit dans cette tragédie la lutte reconnue entre le principe masculin et le principe féminin, la lutte du patriarcat contre une gynécocratie primitive et y découvre l'imaginerie de ce qu'il appelle le commencement, ce moment, hors histoire, où l'homme se libérerait de l'inconscient : « la domination de la femme prend un sens symbolique, celui que révèlent les rêves et les névroses⁴⁵⁰ ». Cette thèse est rejetée par Delcourt pour les raisons suivantes :

- Aucune trace éventuelle d'un matriarcat primitif, d'une domination de la mère sur les enfants n'a été découverte par les historiens.
- L'intuition de Bachofen, certes géniale, reste trop soumise à un état historique conjoncturel notamment du fait de l'inexistence d'une version vraie du mythe.

⁴⁴⁸ Dans l'autre possibilité, cf. le cas de Jocaste, l'histoire retient l'inceste et élude le matricide.

⁴⁴⁹ JOUVENOT Christian. Freud : un cas d'identification à l'agresseur. Paris : éditions PUF, 2003, p. 141. (Collection Epîtres). Après le développement consacré à « la castration, l'inceste et le matricide », Jouvenot s'appuie sur une citation extraite du livre de J. Cournut, « Pourquoi les hommes ont peur des femmes », PUF, 2001, et sur une citation extraite du livre de J. Bollack, L'Édipe-Roi de Sophocle, Lille, PUL, 1990.

⁴⁵⁰ DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, p. 79.

- La profonde misogynie de Bachofen⁴⁵¹ apparaît dans la sortie d'une situation humiliante pour le mâle, la succession matrilineaire, de la gynécocratie synonyme de salut de l'espèce.

En bref, « le symbolisme du masculin et du féminin étant de la valeur des archétypes, transcende la personnalité ; c'est par erreur que dans les différentes civilisations on projette ce symbolisme sur la personne comme si elle en était le support. En fait, psychologiquement, chaque individu participe des deux principes. Ici, également le symbole est antérieur à la personne, bien loin de dériver d'elle. Inversement, une des complications de la psychologie individuelle vient de la violence qui s'exerce au sein de chaque être du fait qu'il est identifié avec l'un des deux pôles, masculin ou féminin, de l'antinomie symbolique⁴⁵² ».

La distinction psychologique est donc projetée sur le réel comme si sa coïncidence avec le sexe était acquise. Une erreur car Oreste est un halluciné épouvanté par « les colères des irrités sous terre » et ensuite par les Erinyes, proche de la névrose et de la folie.

Conclusion.

Deux sortes d'hostilité existent : une hostilité profonde, antérieure à l'apparition du désir sexuel et une qui se colorerait de sexualité.

Le mythe du héros triomphant pour avoir tué la mère terrible n'existe nulle part en Grèce. Les histoires montrent qu'il existe à la base, un état maladif que le meurtre ne fait qu'accentuer.

Dans l'élaboration narrative, une incroyable variété de litotes est destinée à faire admettre ce qu'interdisent les tabous sacrés : du devoir pour le fils de venger le père à l'effacement de Clytemnestre pour atténuer la visibilité du matricide et pour transformer en une querelle dynastique le conflit entre une mère et son fils. La présence de censure, parfois l'escamotage du personnage central suggère l'exclusion de choses qui heurteraient les bons sentiments et la volonté de faire d'Oreste un fils présentable, pieux, digne d'être donné en modèle.

Le comportement des Erinyes, des démons féminins poursuivant uniquement les hommes interroge à double titre car rien n'explique le caractère sexuel ou érotique de leur démarche et la charge de la vengeance imposée à Oreste et non à Clytemnestre, d'autant qu'elles déclarent ne pas être concernées par le crime d'Agamemnon et être opposées à Apollon.

Seul est admis le matricide où le meurtre est ordonné par le père ou un dieu qui assume sa cause : l'effacement du geste du fils, sa censure là où la délégation du père existe pour le fils,

⁴⁵¹ DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, p. 78. Bachofen est un disciple de Paul, d'Augustin qui « pense pas que l'esprit ait pu régner avant que la femme ait été amenée au rôle d'épouse soumise ».

⁴⁵² DELCOURT Marie, idem, p. 79.

est une litote. Nous avons une projection à la fois juridique, religieuse associée à la projection légendaire du matricide qui « légitimerait le matricide au nom de la primauté paternelle, sous l'influence du patriarcalisme de l'aristocratie dorienne⁴⁵³ ».

Si Eschyle part bien de ce principe, il le contredit en refusant à Apollon le pouvoir de réintégrer Oreste dans la société des gens innocents. Cela dépasse la vision d'un dieu défenseur naturel du fils vengeur, dont l'image serait inscrite dans l'inconscient collectif, car le travail d'Eschyle favorise que d'un mythe naisse un symbole.

III Mises en perspective

A Le lien entre le système normatif, les interdits structuraux de la société et l'avènement de la subjectivité, de la singularité du sujet.

Comme le meurtre comme l'inceste sont les deux faces d'un interdit qui structure la société humaine, les problématiques du parricide (Edipe) et du matricide (Oreste) touchent « la question du radeau institutionnel qui permet à l'humain, dans toute culture, de traverser la vie⁴⁵⁴ ». Elles abordent aussi la fonction de soutien de la société par l'édifice symbolique des filiations par des règles de la construction subjective et des montages d'interdits dont l'Orestie nous fait peut-être toucher leur « entre-appartenance » c'est-à-dire le travail conjoint du processus d'individuation collective (cité) et d'individuation psychique (sujet).

1) Pourquoi Athéna impose-t-elle des nouvelles lois ?

Dieu, un grand Autre, institue un Conseil des Juges pour interrompre le cycle de la loi du talion, du cycle infernal de la vengeance. Dieu laisse la place aux hommes, fait une place aux hommes dans le monde où leurs actions sont limitées par un pouvoir suprême (dieu, l'État républicain et laïc). A condition d'accepter le cadeau de Dieu, de dénier la présence d'une dette difficile à rembourser et de laisser Dieu décider de l'application de la loi, comme le montre la répartition des votes des juges lors du procès d'Oreste, leur silence et la place qu'ils délimitent aux dieux, à l'Autre.

Athéna ne fait que rappeler aux hommes, que vivre ensemble, n'est possible que par des règles transmises et non choisies par les hommes. En nous, la part du symbolique, qu'est l'Autre, est une contrainte qui précède, qui accompagne les hommes.

⁴⁵³ DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon. Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Édition des Belles Lettres, p. 104.

⁴⁵⁴ LEGENDRE Pierre. Le caporal Lortie : Traité sur le père. Paris : éditions Fayard, 1989, p. 9. (Collection Champs Flammarion).

Cette part de liberté, pose la possibilité d'un désir pour l'humain, juge ou jugé, et d'un encadrement de la pulsion la plus archaïque. Ce symbolique est la possibilité d'une reconnaissance de la différence de chacun, d'un début d'altérité qui unit les membres de la cité et régule leurs relations.

Le symbolique, la loi dit que tout n'est pas possible, qu'un choix est toujours nécessaire car tout ne se vaut pas. La cité grecque, paradigme de la démocratie (à nuancer) doit lutter contre le dérèglement des mœurs, encadrer l'énergie de la pulsion de ses membres, favoriser sa sublimation dans des buts sociaux admis.

Quelque part, le contraire de ce que nous pourrions en comprendre : les dieux immortels, qui voient tout, nous permettent de vivre en paix et s'ils semblent s'en désintéresser, ils offrent la possibilité aux membres de la cité de vivre en parfaits petit-bourgeois.

Les juges interviennent comme les représentants d'Athéna, comme les représentants des dieux, comme les représentants légaux de la Référence absolue (faire le tri, distinguer, séparer). Ils vont devenir les interprètes de la loi sur la scène judiciaire touchant à la fois l'imaginaire et le symbolique pour faire :

- Prévaloir la fonction de limite aux habitants de la cité (voir les craintes manifestées par le Chœur) : derrière le parricide et le matricide, le meurtre en général, nous avons un enjeu de séparation en situant notamment le sujet dans une généalogie et la mise en œuvre d'une logique de l'altérité.
- Raccorder l'humain social et subjectif à la loi de l'espèce dans la mesure où « le système institutionnel porté, par l'image fondatrice, facilite l'inscription de la reproduction humaine dans le rapport à la causalité, et la perpétuation de l'interdit à travers les générations. La société est donc autre chose qu'un « bétail d'individus comptabilisables [...] c'est une composition historique de sujets différenciés ⁴⁵⁵ ».
- Sauver la cité dans le sens où la justice rendue par les hommes, par des hommes victimes parfois de leur faiblesse, devient synonyme d'erreur sans pour autant atteindre l'institution Justice toujours en mesure de dire la vérité et de donner du sens au droit.

De ce fait, l'intériorisation des normes se vérifiera dans la justesse des comportements des personnes, vivant dans la crainte et le respect de la loi, que renforce la présence d'un Surmoi.

⁴⁵⁵ LEGENDRE Pierre. Le caporal Lortie : Traité sur le père. Paris : éditions Fayard, 1989, p. 57. (Collection Champs Flammarion).

Ces dieux, en déléguant du pouvoir aux hommes, donnent un peu plus d'autonomie à la cité, à ses membres, accroissent la solidité de la cité démocratique et avec le système normatif un champ de possibles. Nous aurions affaire à un Père bienveillant facilitant la naissance d'un devenir-collectif autorisant une individuation disciplinaire du sujet dans la mesure où la société initie un contrôle des pulsions, des énergies et promeut la croyance dans le travail bien fait en s'aidant de la fabrication d'images motrices.

La tragédie de l'Orestie est ainsi la mise en scène, presque un produit de communication pour convaincre de la nécessaire rationalisation de l'économie libidinale du sujet dans la mesure où le désir au sens freudien, la libido, est devenu l'objet de calcul en vue d'une exploitation systématique.

La difficulté à assimiler la tragédie de l'Orestie à un produit scientifique, nous amène à reconnaître un don à Eschyle, ou tout au plus une qualité à exprimer une problématique sociale de son temps car sa tragédie expose dans un espace de paroles à des spectateurs, citoyens de la cité, une problématique vitale pour l'avenir et la pérennité de la cité et pour chacun des spectateurs comme le suggère la proposition de F. Farrugia :

« Le droit surgit alors comme don divin, comme condition nécessaire de la conservation du lien social menacé de dissolution, tout autant que les individus le sont de destruction. Le droit est posé comme remède à l'injustice, et la science politique qui est l'art d'en user, comme remède aux dérèglements de l'état barbare. La loi doit mettre fin à une situation de détresse⁴⁵⁶ ».

Nous trouvons confirmation chez Stiegler que la justice n'existe pas comme donnée "naturelle" et comme condition d'un vivre ensemble collectif, et que l'amour et le passage du monde animal au monde civilisé imposent la justice dont le droit est la traduction surmoïque :

« La question de la politique est aussi celle de la justice en tant que, *comme motif*, elle est la rationalité du processus d'individuation psychique et collective, lui-même consistant dans le processus d'*unification du multiple* qu'est l'individuation psychosociale de ce multiple [...]»⁴⁵⁷.

Le surgissement du don divin mis en scène par Platon dans le texte du mythe de Protagoras s'explique par la crainte de Zeus de voir la disparition totale de l'espèce humaine consécutive à l'absence de l'art d'administrer les cités. Et comme souvent, l'amour de la divinité envers notre espèce l'amène à faire un don, ici c'est l'agriculture, et là, dans le cadre de la cité grecque, c'est l'art d'administrer la cité (dont l'art de la guerre) et de fortifier le lien social.

⁴⁵⁶ FARRUGIA Francis. Archéologie du pacte social : Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne. Paris : éditions L'Harmattan, 1994, p. 117. (Collection Logiques sociales).

⁴⁵⁷ STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés. Paris : éditions Galilée, 2006, p. 20.

Nous retrouvons aussi cette interdépendance entre la survie de chaque individu, la fin de l'espèce humaine et la présence d'une forme sociale, qui doit évoluer et mettre en place des outils pour réguler le lien social. Pour que l'opération réussisse, Hermès portera aux hommes le sentiment d'honneur et le sentiment du droit, ou le désir de justice⁴⁵⁸. Est-ce une façon de signifier qu'à l'époque les hommes en étaient dépourvus et d'insister sur autre chose :

- Définir la cité, comme une forme sociale idéale et d'un niveau supérieur dans l'échelle des valeurs humaines, est-ce possible sans répondre au besoin de justice de ses habitants et sans la présence d'individus pourvus d'une subjectivité, du sentiment d'honneur ou du sentiment d'être un humain, de bien faire l'homme ? Comment avoir un processus d'individuation sans avoir une politique cultivant la différence et sans que l'homme éprouve la honte d'avoir commis le pire⁴⁵⁹ ?
- Comment créer et faire durer le lien social sans la présence d'amicalité entre les membres de la cité, d'une prise en compte de l'autre et de sa singularité ?

2) Que nous montre le discours d'Athéna ?

Que le verbe est premier, que le discours d'Athéna est au commencement du renouveau de la cité quand les dieux donnent la possibilité aux hommes de "gérer" le lien social ; que le divin se sert de la tragédie, du poème pour faire entendre une temporalité différente de celle du temps de la violence. L'apport d'Athéna est de déterminer l'inhumain du cycle de la vengeance et donc d'éclairer les hommes sur la nécessité de croire aux bienfaits de l'instauration d'une cour de justice, d'une loi pour engager la cité sur la voie du progrès grâce au sens donné aux actions à entreprendre demain par ces nouvelles relations (religion).

Aucune spontanéité dans le fait de croire pour chaque individu mais une interdépendance visible entre une confiance produite par le discours de l'autorité et un processus d'individuation dans la cité qui rend possible les investissements des membres de la collectivité mais aussi le contrôle des individus. Et sur la scène tragique, sorte d'espace public où la parole s'écoute, s'échange, Eschyle favorise un processus capable de critiquer le surmoi établi (exemple, le fils doit venger son père assassiné), donc capable de constituer un autre surmoi qui associé avec des images motrices favorisera une individuation différente de l'individu quand la forme sociale, la cité devient politique (et non plus religieuse).

⁴⁵⁸ STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés. Paris : éditions Galilée, 2006, p. 57.

⁴⁵⁹ STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 141. Voir « la honte d'être un homme » empruntée à Primo Levi et à Nietzsche.

La parole, élément décisif dans la tragédie, dans la vie politique de la cité et dans le procès d'Oreste, dans l'affrontement organisé par la déesse, facilite la présentation d'arguments pour que les juges prennent une décision éclairée. Donc de cet usage de la parole dépend l'arrêt du cycle de la violence et réside la capacité du processus judiciaire à transcender la vengeance primitive à partir d'un débat public, lieu d'expression du logos et du jeu théâtral. De sorte que la pacification du lien social résulte de la création de la première cour de justice humaine.

La volonté de croire à quelque chose est primordiale pour que le processus d'individuation de la collectivité et de chaque membre de la collectivité soit possible. Croire est d'autant plus important que la cité est l'aboutissement d'un parcours de groupes ou communautaire devenu un mythe, une construction fragile. Avoir foi, croire au rêve d'Athéna d'un monde pacifié et prospère, c'est non seulement sortir du doute où nous plonge la désolation des comportements humains mais c'est surtout construire à partir d'une décision individuelle un monde différent à partir des actions et du comportement de chaque individu.

Ainsi les arguments déployés par Athéna pour convaincre et pour rassurer, sont bien la nécessité de disposer d'une croyance, d'une foi en quelque chose pour que l'action individuelle s'engage et participe à une co-individuation psychique de la cité et de chacun des individus vivant dans la cité.

A retenir.

L'avenir de l'individuation de la cité est déterminé par la possibilité pour chacun des membres de la collectivité d'advenir, de croire en lui, en son individuation dans le cadre de la cité, un mode particulier de l'économie libidinale où s'invente la loi, une loi tombée du ciel et où chacun peut croire que de l'immonde, le monde est possible.

Au commencement du mythe de la cité idéale, le verbe, comme une sage-femme un peu magicienne, "sort" la cité de l'imaginaire collectif et que le mythe s'installera au cœur du politique car l'imaginaire collectif a besoin de faits, d'images pour s'installer et guider le processus au cœur de la cité.

Le Politique, à suivre la doctrine, par la médiation des institutions, "gère" la métaphore du Père, l'invention par les frères du Père, comme un pouvoir-penser donnant à son porte-parole un pouvoir organisateur du chaos et l'interdiction de l'inceste. Mais surtout le Politique est responsable de l'imaginaire collectif et de son efficacité dans la régulation du lien social.

En créant la société de droit, en prenant en charge le désir de justice, en préservant la possibilité d'échanger par le contrat dans la cité, l'apparition de l'institution du sens à donner à ses comportements dans la cité, l'apparition de la loi et d'une instance énonciatrices, fondent la naissance du politique et légitiment sa capacité à intervenir sur la vie et le désir des individus⁴⁶⁰.

Eschyle avec l'Orestie matérialise le dépassement de l'état de nature, d'une certaine barbarie, et montre la cité comme le résultat possible d'une convention où la prise en compte des besoins et des désirs humains fonderait l'action de la cité, légitimerait sur le plan éthique la politique de la cité. Dans ce monde habité par le Télôs, par la finalité, la thèse d'Eschyle en démontrant la capacité des hommes à s'administrer et être autonome vis-à-vis des dieux, désacralise la justice divine et milite pour la prise en main de son destin par l'homme, notifiant par là une évolution du besoin de dieux pour réguler le lien social (à s'en passer ?).

Se révèle sur la scène de la tragédie, la lutte de l'existence contre sa propre bêtise et l'assimilation de la société à ce qui lutte contre la partie vile de l'homme mais aussi nécessaire à l'existence de l'homme. L'Orestie est le lieu où se montre le processus d'individuation « en état de guerre permanente, et où la guerre est contenue et transformée en émulation psycho-sociale, ce que les Grecs appelaient l'éris – l'élévation vers un meilleur toujours possible, ariston⁴⁶¹ », et où l'usage de la parole se révèle supérieure à l'exercice du droit à se venger pour réguler le lien social grâce à la création d'une cour de justice.

B Tribunal, système normatif et subjectivation de l'être humain

Dans un premier temps, Eschyle nous fait comprendre que l'individu ne peut pas échapper à son destin car ce qui contraint l'individu, trouve sa source dans la malédiction du mort et dans le devoir de vengeance à un moment où la collectivité n'agit pas encore d'office pour punir.

Puis après avoir accepté que le meurtre soit une œuvre humaine, nous constatons la possibilité pour le sujet de sortir de la perversion du Fatum qui détruit, déconstruit le sujet par avance, quand Oreste nous fait découvrir l'espace généalogique comme espace du destin et quand il demande à Athéna, une solution institutionnelle à un problème bien humain celui de sa reproduction et de la place de chacun dans la généalogie. Le procès d'Oreste fait réfléchir une

⁴⁶⁰ KAES René et al.. L'institution et les institutions : Études psychanalytiques. 2^{ième} édition. Paris : éditions Dunod, 2000, p. XI.

⁴⁶¹ STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 79.

communauté sur ce qui porte le système normatif en vigueur à une époque, ce qui porte les interdits dans l'humanité. Il est aussi une possibilité pour saisir ce moment où le meurtre et la réponse de la victime quittent le domaine de l'animal pour que le meurtre devienne un acte de l'espèce parlante car le principe de raison est propre à l'espèce humaine.

Le fait qu'Oreste soit appelé à répondre de son meurtre, oblige les dieux et les habitants de la cité à repenser l'interdit du meurtre dans l'humanité et à revenir à ce qui fonde l'interdit, « la représentation du Père au cœur des montagnes légalistes d'une société⁴⁶² » ; à réévaluer sur le plan symbolique, l'importance du Père car Oreste, pas plus qu'un autre humain, ne peut renoncer à ce qui fonde sa propre humanité.

La tragédie met en scène les conséquences, les malheurs de la transgression de la loi pour rendre représentable le crime, le verbaliser pour rendre présent l'interdit. Le Conseil des Juges offre sur le plan symbolique en faisant intervenir Oreste et d'autres personnages individuels ou collectifs l'inscription du meurtre, de la transgression pour le verbaliser. Ceci aura pour conséquence de faire revivre à la société le crime odieux et insupportable et de donner un sens grâce à la parole, de construire subjectivement l'individu.

C Le passage du vengeur au citoyen par l'usage de la parole

Au temps de la loi du talion, du cycle interminable de la violence⁴⁶³ où la vengeance règle la vie de la cité, succède le temps du citoyen où chacun sublime la pulsion de mort pour la gloire de la cité, pour y recueillir une part d'honneur, de félicité, recevoir des bénédictions, des médailles.

Un autre passage est présent et sans doute moins explicite : la sphère de référence pour l'individu dans le temps de la vengeance correspond à la famille puisque la vengeance concerne les liens familiaux si nous occultons le problème de succession entre Oreste et sa mère. Le passage au citoyen montre que la sphère de référence de l'individu s'agrandit puisque celui-ci se trouve concerné, mobilisé par ce qui se passe dans l'espace de la cité qu'il a fait naître ou qu'il contribue à renforcer pour sa propre destinée, avec une conséquence non négligeable : la vie de la cité ne peut pas s'accommoder des conséquences du cycle de la

⁴⁶² LEGENDRE Pierre. Le caporal Lortie : Traité sur le père. Paris : éditions Fayard, 1989, p. 16. (Collection Champs Flammarion). Dans les Euménides (738-763), Athéna déclare « sans réserve ; je suis pour le père ».

⁴⁶³ Ajax, la tragédie de Sophocle, apparaît aussi comme celui qui interrompt l'enchaînement des violences, quand après avoir commis un carnage, massacré des hommes comme des animaux (Athéna lui a fait prendre pour du bétail les hommes), quand il dit : « je ne veux pas répondre à sa haine par la haine, à l'affront par la vengeance ».

vengeance car l'idéal de la cité est la promotion d'une vie bourgeoise, faite de travail, de labours et d'ouvrages.

L'espace, la synchronisation du temps de chacun sur le temps de la cité, l'acceptation de nouvelles lois et de nouveaux idéaux avec de nouveaux modes de gestion de la communauté élargie accompagnent le passage de la sphère de référence la famille à la sphère de la cité.

Ce passage implique un nouveau mode de gouvernement et exige de tenir compte des besoins, des aspirations des nouveaux arrivants dans le nouveau cercle. L'individu ne peut plus réclamer des politiques et des systèmes normatifs qui prendraient en compte seulement les aspirations, les demandes de ces proches. Gouverner avec l'autre, c'est mettre de l'autre, de ses aspirations, de ses préoccupations dans les politiques et le système normatif.

C'est aussi accepter qu'il gouverne et que ses demandes soient considérées comme prioritaires. Nous avons un véritable décentrage de l'individu par rapport à lui-même ou de sa famille, son clan source d'un processus producteur d'altérité.

Ce passage enseigne sur la place de la religion : chacun est libre de choisir et de pratiquer la religion de son choix, un choix qui ne regarde que la vie privée. Dans la vie publique ou dans l'espace public, l'individu ne montre pas un signe extérieur ou n'a pas des pratiques visibles. La religion n'est pas obligatoire et aucune religion n'est obligatoire. Le sujet appartient moins à sa famille et fait partie d'une collectivité, la cité qui petit à petit va lui demander une participation aux affaires publiques pour la gestion de la cité, à l'effort de guerre pour la défense de la cité et sous forme d'impôts au financement des actions de la cité.

Un nouveau système normatif, de nouveaux idéaux, alliés à la présence d'un Surmoi culturel et l'acceptation des autres comme différents et dignes d'attention (au moins leur faire la place réclamée par la cité) dans un espace géographique plus important vont déterminer, modeler le comportement des habitants de la cité.

Dieu, la référence ultime, celle qui fonde la loi, le grand Autre, n'agit pas de son libre arbitre quand il met en place un système normatif et un Conseil de Juges pour faire appliquer la loi. Il ne fait que répondre à la demande pressante des hommes et à l'amour qu'il leur porte.

Une réponse qui passe par le dialogue entre Apollon, Athéna, les Érinyes, le Coryphée, le Chœur, Oreste : un dialogue qui nous éloigne de la « loi-prêchée » imposée au peuple de

Yahweh et remise par l'intermédiaire de Moïse. Et en ce sens, l'histoire racontée révèle la façon dont une société à un moment donné fabrique une solution satisfaisante à un problème social (pacifier les relations dans la cité et augmenter la prospérité de la cité et des habitants), en inventant une histoire où le divin intervient et dialogue avec les hommes pour qu'une solution logique consolide le double mouvement d'individuation, collectif et psychique, et favorise le bonheur des habitants de la cité.

Dans le schéma freudien, l'amour de dieu, qu'il porte aux humains, autorise dieu à fixer toute règle pour les hommes, à régler la vie des hommes et à nous dire à quels désirs renoncer. Dieu grâce à une puissance illimitée et à l'établissement d'une relation avec les hommes répond à la demande de soumission de la foule. Pour Freud, ce « père originaire est l'idéal de la foule qui domine le moi à la place de l'idéal du moi »⁴⁶⁴ et c'est la voie de la névrose collective pour faire du lien social et de la civilisation.

Dans le schéma de l'Orestie, nous aurions une modification du pacte narcissique passé avec le divin dans la mesure où les sujets de la cité deviennent des partenaires du divin lors du dialogue et avec une utilisation du divin, une transformation du divin (Cf. les Erinyes transformées en Bienveillantes) pour fonder la première institution humaine chargée de faire respecter la loi signe d'un progrès dans la régulation de la société humaine.

La pacification des pulsions humaines obtenue grâce à l'interdiction du parricide et du matricide, du meurtre et de la vengeance rend possible l'établissement du lien humain au même titre que l'intériorisation de valeurs, des idéaux de la cité, de l'identification à la cité et la construction d'une identité sociale.

Le processus social, producteur d'altérité, est plus complexe dans la mesure où vont cohabiter la disparition de la discorde source des misères humaines à la suite d'un échange mutuel des joies et de la possibilité de haïr ensemble ceux de l'extérieur, la reconnaissance de l'autre mais aussi l'amour des hommes de dieu, en réponse à l'amour des dieux. Ainsi, même si le divin délègue aux habitants de la cité, propose d'autres raisons d'agir, l'amour reste le moteur du progrès et la preuve du respect de l'œuvre divine (Athéna obéit à l'amour de son peuple et la cité est sa ville), et d'autre part, le divin emmène toujours les habitants de la cité sur la voie de la justice (« ceux que Pallas abrite sous son aile sont respectés de son père »).

⁴⁶⁴ FREUD Sigmund. Essais de psychanalyse. Paris : éditions Payot, 1981, p. 196. (Collection Petite Bibliothèque Payot). Voir le chapitre 10 La foule et la horde originaire (p. 189-197).

Et l'habitant de la cité deviendra un citoyen en respectant les commandements suivants :

- Être un bon jardinier qui croît, croît à l'abri de l'ivraie, comme le Juste.
- « Grandir la gloire de ma ville » par mes actions.
- Vivre dans la cité, sans guerre interne, où les combats entre les « oiseaux de volière » sont interdits. La discorde insatiable de misères doit laisser la place aux joies remplies d'un amour mutuel.
- Laisser à dieu le soin de s'occuper des guerres entre les cités. Les citoyens doivent haïr d'un seul cœur. Une expression de la haine des petites tolérances encadrée par la cité.
- Protéger la semence humaine.
- Montrer l'exemple à ceux qui n'ont qu'un droit de séjour dans la cité.

En respectant la persuasion de la loi, le citoyen pourra « jouir sans conteste du droit de bourgeoisie » et sera honoré par la cité. Il peut même s'il recherche la « vraie gloire » faire la guerre aux autres cités et massacrer en toute bonne conscience l'autre, le différent, celui qui n'a pas la même odeur. De l'ordre de la satisfaction, nous recensons :

- Une promesse d'honneur,
- Une promesse d'une identification narcissique à une image : image de soi glorieux dans la cité et le lien social (contrat narcissique et étayage du sujet).
- Une possibilité dans sa sphère privée de faire quelque chose qui donnera du sens dans les significations sociales instituées.

Renoncer, sacrifier la pulsion de destructivité impliquerait la sublimation en fonction d'idéaux (accroître la gloire de la cité, vivre en bon bourgeois, aimer dieu et ses prochains ...).

Conclusion

Le dialogue entre Athéna, le Chœur et les Erinyes fait émerger des significations imaginaires sociales à partir de l'invention d'un nouvel ordre social dont la fonction est triple⁴⁶⁵ :

- Structurer les représentations du monde en général,
- Désigner les finalités de l'action et imposer ce qui est bon ...,
- Établir un type d'affect caractéristique.

Ce dialogue, en filigrane, dessine « un ensemble d'éléments qui s'organisent en une unité significative pour un groupe, à son insu. Signification imaginaire centrale qui constitue une

⁴⁶⁵ GIUST-DESPRAIRIES Florence. L'imaginaire collectif. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2003, p. 84. (Collection Sociologie clinique).

force liante, un principe d'ordonnement pour le groupe dans le rapport que ses membres entretiennent à leur objet d'investissement commun, en situation sociale⁴⁶⁶ ». Telle est la définition donnée par Florence Giust-Desprairies de l'imaginaire social.

Les propos d'Athéna à la fin du procès, « sans réserve je suis pour le père⁴⁶⁷ », confirment la présence de la loi du père dans le montage symbolique déterminant un nouvel ordre social et dans la justification rationnelle apportée aux nouvelles règles de la vie ensemble.

L'intervention des dieux suggère une vérité, l'incapacité passée et présente des hommes à créer eux-mêmes la solution au problème posé par le cycle de la violence, à sortir d'un archaïsme brutal pour offrir le rêve de fraternité, d'égalité et de bonheur. La question, maintenant est de savoir pourquoi les dieux ont attendu si longtemps pour se décharger des affaires humaines et faire ainsi le bonheur des hommes, voir celui des Erinyes.

En dehors d'un quelconque hasard malin, les dieux ont dû considérer que les conditions sociales étaient réunies pour qu'un saut paradigmatique dans la machinerie sociale soit rendue possible par la remise divine (Athéna est le messager) à la collectivité humaine d'un élément structurant, un élément nommé « signifié-signifiant central », qui, selon Castoriadis, « n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée⁴⁶⁸ ».

Ainsi ce qui est déterminant dans l'évolution de la cité, c'est sa capacité à créer et à mettre en place un imaginaire social, un imaginaire collectif pour fonder l'ordre symbolique qui réglera la cité et facilitera l'investissement libidinal des membres de la cité plus par sublimation qu'idéalisation.

Une communauté invente l'intervention d'Athéna, car seul le divin peut créer des institutions, et crée symboliquement l'image d'une cité idéale, structurée par le mythe de l'autochtonie ou qui se pense avec ce mythe de l'autochtonie. Un mythe, né du fantasme des hommes d'un monde sans femmes, où l'homme naît de la terre, où les hommes sont des frères car nés de la même terre et où la privation de la fonction de reproduction chez la femme sur le plan imaginaire constitue un déni du réel.

⁴⁶⁶ GIUST-DESPRAIRIES Florence. L'imaginaire collectif. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2003, p. 22. (Collection Sociologie clinique).

⁴⁶⁷ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 408-409. (Collection folio classique). Notons aussi qu'Apollon s'engage à suivre la volonté du père ce qui n'est pas pour rassurer les juges qui s'arrangent pour laisser la responsabilité du vote à Athéna.

⁴⁶⁸ CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 203. (Collection Esprit). Concernant l'approche de la notion d'imaginaire, voir le développement « L'imaginaire entre aliénation et création », de Florence Giust-Desprairies dans son ouvrage L'imaginaire collectif, p. 68-74.

En faisant partie de la cité, le mythe se tisse, se renforce dans une multitude de manifestations, de discours et d'actes au quotidien, par la mise en commun de représentations partagées de la cité, par l'évitement du conflit et l'effacement de la haine par exemple pour ne pas porter atteinte au mythe de la cité une et unie. S'opère ainsi un glissement du fantasme fondateur au mythe puis au discours civique. Ceci nous a conduit à :

- Vérifier que la cité se crée elle-même comme cité et que cette création s'articule avec la création d'une institution seconde, une cour de justice, porteuse du mythe de la justice pour répondre au désir de justice et de l'arrêt du cycle de la violence.
- Confirmer la proposition de Castoriadis : « ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations⁴⁶⁹ ».
- Accepter que la séparation entre la terre et le ciel est source de catastrophe car l'homme ne peut pas se séparer d'un tuteur "religieux", du sacré unifiant les contenus psychiques de l'homme et l'unité de l'homme, d'un cadre culturel porteur du socle symbolique où l'humain s'enracine et que la création des dieux, l'invention de l'intervention d'Athéna atteste de l'effort de l'imagination humaine à créer une sortie du chaos. Cela confirme que le vivre ensemble et sa qualité sont constitués, légitimés dans le champ du symbolique.
- Définir l'imaginaire, qui est à suivre Loraux, « non pas un système fixe d'oppositions pour baliser le réel, mais l'ensemble des circuits qui, dans la pensée d'un Athénien, font et défont les oppositions toutes prêtes⁴⁷⁰ », sorte de matrice où le signifiant, par un procédé métaphorique, à l'infini s'associerait avec des signifiés. Ces signifiés sont :
 - o les citoyens sont les détenteurs du pouvoir politique
 - o les femmes reproduisent la cité
 - o l'Agora, l'Acropole, le Céramique (nécropole de l'antique Athènes) ... dessinent dans l'espace athénien, un ordre symbolique, celui des représentations, qui structure la cité et rend possible le dynamisme social.

Ainsi, dans l'espace civique, la possibilité pour l'individu d'aller de signification en signification, d'y trouver la confirmation de « son indéracinable identité de citoyen athénien » est rendue possible par l'existence d'un espace matriciel et de processus métaphoriques à la base de l'imaginaire social. Cette possibilité se retrouve avec des nuances chez :

⁴⁶⁹ CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975, p 481. (Collection Esprit).

⁴⁷⁰ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 18. (Collection Points).

- Henri Rey-Flaud : « A l'image du *graal*, la Chôra, selon Timée, est un « réceptacle » (ὕποδοχή) qui a reçu les copies des idées éternelles [...], telle une matrice qui reçoit la semence virile pour lui donner figure et la mettre au monde [...]. Ainsi, dans le procès qui retrace comment les idées éternelles adviennent comme semblants (εἰκόνες) dans le monde imaginaire des hommes, la Chôra doit être pensée comme Lieu de l'Autre, en lui-même amorphe [...] mais riche de la virtualité de toutes les formes [...]»⁴⁷¹ ». Ainsi, nous retiendrons que le signifiant crée la virtualité de la réalité et que l'intervention du divin est nécessaire pour faire passer de la virtualité à la réalité en instaurant à partir des idées et des nombres, un monde imaginaire où le symbolisme régulera et facilitera la vie sociale.
- Castoriadis : « Porté, indiqué par tous ces symboles, il (le nom – dieu dans l'exemple développé par Castoriadis) est dans chaque religion, ce qui fait de ces symboles des symboles religieux, - une *signification* centrale, organisation en système de signifiants et de signifiés, ce qui soutient l'unité croisée des uns et des autres, ce qui en permet aussi l'expansion, la multiplication, la modification. Et cette signification, d'un perçu (réel) ni d'un pensé (rationnel) est une signification imaginaire. [...] la réification est une signification imaginaire [...]. Du point de vue étroitement symbolique, ou « linguistique », elle apparaît comme un déplacement de sens, comme une combinaison de métaphore et de métonymie [...] Ce dont il s'agit dans la réification [...] c'est l'instauration d'une nouvelle *signification opérante* [...]. C'est une création imaginaire, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte [...]»⁴⁷² ».

Cette création confirme l'importance de l'imaginaire dans la mise en place d'institutions, dans l'évolution de l'organisation technique de la régulation du lien social, et dans sa capacité à faciliter la production d'une réponse à la question des origines et de l'identité des individus.

D'autre part, la mise en œuvre et en sens de l'imaginaire, dans toute organisation, née des obligations pour l'organisation de répondre à un besoin social, condition nécessaire à sa pérennité ou à sa justification, et de légitimer les actions entreprises, les moyens utilisés ... renvoie le chercheur désireux de comprendre la fondation des institutions, le fonctionnement des organisations, à saisir comment l'imaginaire fondateur donne du sens aux actions entreprises, facilite ou non la mobilisation des acteurs de l'organisation et à prendre en compte l'imaginaire social, de l'imaginaire collectif de l'organisation⁴⁷³.

⁴⁷¹ REY-FLAUD Henri. Le Sphinx et le Graal. Paris : éditions Payot&Rivages, 1998, p. 67. (Collection Bibliothèque scientifique Payot).

⁴⁷² CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 197-198. (Collection Esprit).

⁴⁷³ FUSTIER Paul. Le travail d'équipe en Institution : Clinique de l'institution médico-sociale et psychiatrique. Paris : éditions Dunod, 2004, 216 p. L'étude menée, non publiée, sur le lycée François Xavier le confirme.

IV L'effacement de la haine, l'évitement du conflit une nécessité sociale pour lutter contre la division de la cité

Homère dans l'Odyssée, développe la nécessité de l'effacement de la haine pour que la vie sociale reprenne ses droits dans la cité meurtrie à partir du cas d'Eupithès.

A L'effacement de la haine, une nécessité sociale

Eupithès porte dans son cœur l'inconsolable deuil d'un fils Antinoos abattu en premier par Ulysse lors du massacre des prétendants et réclame vengeance :

« Oui, on nous blâmerait jusque dans les temps à venir,
Si nous ne punissions pas tous ceux qui ont tué nos frères
Et nos enfants⁴⁷⁴ ».

Le cycle de la vengeance semble impossible à arrêter et seule l'intervention d'Athéna auprès de Zeus eut un effet :

« Puisque le noble Ulysse a châtié les prétendants,
Que l'on jure un pacte fidèle et qu'il garde le sceptre ;
Pour nous, offrons l'oubli du meurtre à ceux qui ont perdu
Leurs frères et leurs fils ; que l'amitié renaisse entre eux
Et que la paix et l'abondance assurent leur bonheur ».

L'intervention de Zeus, dieu de la parole, affirme que l'oubli du meurtre est un élément fondateur du lien social, que l'oubli est au fondement de la cité et que la réconciliation est le prix à payer pour un oubli possible. D'où la nécessité pour un sujet collectif de créer un oubli durable pour que le lien social soit durable en mettant fin à la stasis des frères, en conjurant par une politique efficace, par des procédures opérantes pour éviter que « la division, la haine se vivent au présent sans fin, dans un présent immobilisé et hypertrophié, absorbant en lui toute temporalité⁴⁷⁵ ».

La cité par la formule de l'amnistie substituera l'interdit de mémoire à l'oubli en son ambivalence et pour être efficace devra faire de la stasis du passé. Pour lutter contre la stasis toujours renaissante, les citoyens ont à devenir frères, frères symboliques et non pas des frères sur le modèle de la parenté par le sang (Cf. l'exemple des frères électifs de Nakônè rapporté par Loraux). La fraternité inventée par Platon dans la République trouve son origine dans le

⁴⁷⁴ HOMERE. L'Odyssée. Arles : éditions Actes Sud, 1995, page 426-429. (Collection Babel).

⁴⁷⁵ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 197. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

mythe de l'autochtonie, car les citoyens de la commune d'origine sont tous nés de la même terre et deviennent ainsi des frères. Platon pense la cité sans conflit sur le modèle d'une famille généralisée et distingue pour chaque citoyen le géniteur goneús, à jamais inconnu et la multitude des pères communs à tous. Le frère est désigné :

- Soit par frère germain adelphós, le frère consanguin, le frère isolé en sa singularité, capable de s'opposer à un autre adelphós.
- Soit par phráter, dans le cadre d'un individu ou par phráteres dans le cas d'une collectivité. Se sont les frères symboliques, frères idéaux, frères indéfectiblement solidaires et là même indiquant une collectivité solidaire.

La phratrie est « la base de la communauté, lien essentiel parmi ceux qui assurent à la cité le bien vivre, modèle surveillant le tout, instrument très efficace au service d'une politique démocratique soucieuse de « mêler » les citoyens entre eux⁴⁷⁶ ».

En pensant la cité comme celle où l'amitié tient ensemble les cités, où le rapport fraternel est la forme la plus pure de l'amitié, les philosophes évacuent le conflit et fabriquent un modèle ou un idéal. La famille sera la dernière réalité, le miroir pour la cité que divise la stasis car la cité est surtout une famille sur le plan symbolique, une figure efficace de la collectivité dénommée polis.

Cette logique de l'oubli, de la nécessité de re-liaison à nouveau les membres de la cité en sortant du cycle de la vengeance, nous la retrouvons dans les Euménides où le spectateur, un citoyen entend qu'en temps de paix, la justice est conflit et témoignage de division, et en grossissant l'évènement de guerre civile.

B Le passage des Erinyes aux Euménides

La destinée des Erinyes fut la suivante :

- Gardiennes de la filiation au début de l'Orestie, *dénommées Erinyes (les déesses noires ou les noires sœurs)* :
 - Ce sont les divinités infernales chargées d'exécuter sur les coupables la sentence des juges ; ministres de la vengeance des dieux. Elles persécutent le crime et s'efforcent de venger l'innocence. Elles sont

⁴⁷⁶ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 207. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

chargées en définitive du maintien de l'ordre et de l'harmonie dans la famille, la société et le monde moral. Elles inspirent la crainte ...

- Elles peuvent être considérées comme des fantômes nés pour le mal traduisant la révolte de la conscience en face du parricide dicté par Apollon et qui veulent décharger les dieux de l'Olympe de la nécessité de punir. Mais elles sont plus certainement une figure du surmoi archaïque, identifié par Mélanie Klein, sorte de voix dans le sujet que seul le sujet entend, sorte de fantômes de la mère persécutant Oreste.
 - Elles seront aussi les gardiennes d'Œdipe aveugle à Colone car elles sont les gardiennes de tout ce que le corps social a rejeté.
- Agents, dénommés à la fin de la pièce *Euménides* (les bienveillantes), chargés par Athéna de repousser loin le malheur de la cité et d'envoyer le bonheur sur la cité :
- Elles doivent alors répondre à l'amour par l'amour.
 - Elles quittent leur rôle de justicières pour devenir les dispensatrices de prospérité « car par elles, la terre sera fertile, les citoyens vaillants et unis ».
 - Elles jouissent du droit de bourgeoisie au milieu d'une cité qui les honorera.

Pour comprendre cette transformation des déesses noires en bienveillantes, nous partirons des échanges liés au jugement d'Oreste⁴⁷⁷ car deux thèses s'affrontent, se combattent.

1) La thèse « critique » du Chœur

En l'absence de la présence d'Athéna sur scène, le Chœur développera la thèse suivante :

« Si la cause – le crime – de ce parricide doit ici triompher !

A tous les mortels un si bel exploit va donner désormais le ton des licences permises [...]

Au meurtre sous toutes ces formes, de ce jour, je lâche la bride. [...]

La Justice en ce jour voit crouler sa demeure⁴⁷⁸ ».

Après, l'arrêt indécis sorti des urnes et l'absolution d'Oreste, le Chœur accuse les jeunes dieux Apollon et Athéna de piétiner les lois antiques et menace la ville d'une lèpre qui infligera une plaie mortelle à la cité.

⁴⁷⁷ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 399. (Collection folio classique). Athéna trouve « la cause trop grave pour que des mortels en décident » et ne pouvant prendre partie « sur des meurtres dictés par un courroux vengeur », elle décide de choisir des juges, parmi les meilleurs de la ville, qui jugeront en « toute franchise, sans transgresser leur serment d'un cœur oublié d'équité ».

⁴⁷⁸ ESCHYLE, idem, p. 400, vers 490-524.

2) La thèse d'Athéna

Athéna conseille la règle suivante « ni anarchie, ni despotisme » à sa ville et fixe au Conseil institué l'obligation de garder en éveil « la cité endormie » en ne chassant pas la crainte d'être sanctionné en cas de transgression de la loi de la cité. Elle demande aux Erinyes d'*endormir* « la fougue amère de ce noir flux de haine⁴⁷⁹ » et de renoncer à rendre stérile le sol, à contaminer tous les germes de vie pour permettre le travail du sol par les hommes. Elle les presse d'accepter l'asile, un trône et de comprendre que la prospérité croissante de la cité engendrera des offrandes plus importantes, des honneurs que les citoyens de la cité leur rendront, la jouissance du droit de bourgeoisie ...

3) Analyse

L'Orestie met en scène l'engendrement du crime par le crime au sein de la famille, habitée par le conflit, par la stásis. Elle met en spectacle le recours d'Athéna à une institution pour arrêter l'engendrement meurtrier et elle fait réfléchir sur la façon, transcendante ou non, dont la politique intègre la problématique du lien entre les individus, dans la famille et dans la cité.

Pour convertir « l'engendrement meurtrier en bienheureuse fécondité », Athéna a recours aux Erinyes, « dont le lot est de tout régler chez les hommes » :

- Pour préserver la cité du mal familial en retenant le fléau menaçant la stérilité des terres, des troupeaux et des femmes.
- Pour protéger la cité contre la guerre civile⁴⁸⁰ en veillant à ce que la discorde, la division et la guerre civile entre les frères ne nuisent pas à la cité et en retenant le fléau de la stásis⁴⁸¹ :
- Pour « devenir dans la cité intendantes de la Mémoire, une mémoire intemporelle, étanche et comme ramassée en elle-même, une Mémoire qui dispensera préventivement les citoyens d'avoir à se « rappeler les maux » qu'ils se sont mutuellement infligés dans la stásis⁴⁸² ». Le citoyen doit oublier ses malheurs et la

⁴⁷⁹ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 412. (Collection folio classique).

⁴⁸⁰ L'opposition entre la guerre intestine, la guerre du frère contre le frère et la guerre étrangère, possible, la bonne guerre, affirme le refus de la guerre civile qualifiée d'abomination de la désolation par les grecs.

⁴⁸¹ Deux injonctions témoignent de la nécessité de retenir la stásis : « Ne va pas attiser, comme on fait pour les coqs, attiser la colère au cœur de mes citoyens et mettre en eux cette soif de meurtre qui lance frères contre frères, en leur soufflant mutuelle audace » (Athéna) ; « Et que jamais, dans cette ville, ne gronde la Discorde insatiable de misères » (le Chœur). Eschyle, pages 412 et 413.

⁴⁸² LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 37. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

mémoire de la cité se fonde sur l'oubli et sur la capacité de la cité, un lieu défini, clos où la mémoire ne doit engendrer la division familiale et la guerre civile.

L'Orestie montre que la stasis atteint la famille et que cette transgression, comme modèle terrifiant d'une humanité non humaine, menace la cité. Et c'est un constat important d'être dans ce déni permanent au niveau de notre platitude et de ses excès, de ce qui ne va pas.

C'est aussi une occasion de dénier la réalité du politique et de considérer le rêve d'égalité au même titre que la condamnation du fléau, une idéologie du politique qui permettrait d'atteindre autre chose que ce à quoi le lógos nous amène à bénéficier. Comme le recours aux Erinyes, mêle le politique avec le divin, avec la religion, nous pouvons en déduire la difficulté à démêler le politique du religieux.

Dans le texte tragique de l'Orestie, nous avons la mise en perspective d'un cycle de la vengeance à l'intérieur d'une même famille de la cité et donc la dénonciation de la stasis, comprise comme la guerre entre les membres d'une même famille. Si ce fléau pour la famille ou pour la cité est quelque chose d'irréductible et de profondément humain, la pulsion de destruction pulsion de haine, pulsion de mort, devra être niée pour que la différence entre le monde humain et le monde animal soit réelle.

L'oubli est fondateur de la cité et participe à la construction du mythe de la cité idéale, la cité des égaux, qui est actif dans l'imaginaire social. La cité est en paix avec elle-même et le politique devient le moyen de dépasser les conflits.

La tragédie donne à voir l'autre face de la cité, une utopie, non pas celle de la cité idéale et mythique la belle cité, non pas la cité que les citoyens aimeraient donner à voir mais le conflit familial, le conflit dans la cité et le conflit préalable à tout choix politique. Ceci nous amène à penser que les silences du discours civique⁴⁸³ et que l'idéologie de la cité produisent la cité comme idéalité et induisent la construction de la cité des égaux comme une utopie.

Si la tragédie dévoile les limites de la cité, elle nous montre surtout le savoir minimum mnémotechnique pour que chaque individu et la cité trouvent un point d'équilibre à partir de la culture de la cité idéale des égaux. Elle révèle que la paix sociale naît aussi de l'institution de la justice quand la raison et la parole y conjuguent leurs efforts pour sortir de la vengeance primitive et instaurer le jugement de tout crime par une cours de justice humaine.

⁴⁸³ Pour illustrer que les silences nous enseignent beaucoup, Loraux montre que le arkhe, nom du pouvoir institutionnel, partagé et renouvelé dans la succession des magistrats prend la place du mot krátos (pouvoir) car les implications d'une politique associée à krátos doivent se cacher.

C L'effacement de la division participe à la formation de la communauté

Pour les grecs, la stásis⁴⁸⁴, la division, la discorde, est une position source possible d'un parti, possible acteur d'une sédition donc acteur d'un conflit futur. Comme la division est considérée comme une maladie honteuse tombée du ciel, la cité doit coûte que coûte effacer l'origine politique de la division et comme régime modèle, se penser, organiser son rapport à la division et à sa division sur le plan imaginaire et « inventer pour se dire une langue démocratique⁴⁸⁵ ». Elle a aussi inventé « le vote comme « modèle préventif » à la division sanglante⁴⁸⁶ » pour prévenir le désordre sanglant. La conséquence est qu'à l'insatiable sédition des maux source de division (stásis) de la cité se substitue une communauté de citoyens, liés et participant à la formation d'une communauté avec des sujets de joie communs, une pensée de commune amitié, une haine d'un même esprit. Nous retiendrons que la communauté politique est un lien serré (noué très serré) qui fait l'unité de la cité et qu'il faut « jour après jour, lier, nouer, tisser, ajuster la paix civile car la déchirure menace toujours⁴⁸⁷ ». Toute faille, tout relâchement entraînerait la fin du Un et le retour du multiple. Le moyen d'éviter cette catastrophe induira la recherche d'aucun conflit, différent par où se glisse la haine et la stásis.

Cette stratégie d'oublier la stásis, co-naturelle au politique, passe par l'effacement du conflit pour éviter de confondre la cité avec la nature, pour trouver son fondement dans l'autochtonie des origines et pour évacuer les tensions sociales de la cité. Le passage de l'amnistie à l'amnésie, une sorte de pas, est facile à franchir comme nous allons le développer.

1. L'amnistie, oblitération institutionnelle de certains pans de son histoire, apparaît comme une stratégie de l'oubli, sorte d'effacement sans retour et sans trace et comme un refus de mémoire⁴⁸⁸. Un oubli progressif d'un meurtre

⁴⁸⁴ VIDAL-NAQUET Pierre. *Le monde d'Homère*. Paris : éditions Perrin, p. 55. (Collection tempus). L'auteur évoque l'absence de stásis et un seul cas de contestation, bien légère : « un guerrier nommé Thersite « paille comme un geai, lui [...] » ».

⁴⁸⁵ LORAUX Nicole. *La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 25. (Collection Petite Bibliothèque Payot). L'exemple des oraisons funèbres où la cité doit rester une et bénéficier du discours de l'orateur pour construire une idéalité à partir de la mort de citoyens, de l'exaltation de morts abstraits. La cité bénéficie alors d'un transfert de gloire mais voilà la victoire si elle célèbre la valeur, la noblesse, elle installe aussi la cité dans l'intemporalité et provoque la peur de la division. L'oraison funèbre est une voix privilégiée de l'imaginaire de la cité. Le mythe a un rôle et une place dans l'imaginaire. Voir aussi le mythe de l'autochtonie.

⁴⁸⁶ LORAUX Nicole, *idem*, p. 23.

⁴⁸⁷ LORAUX Nicole, *ibid.*, p. 94.

⁴⁸⁸ La tragédie, *La Prise de Milet*, de Phrynikhos fut frappée d'une amende et interdite de représentation pour avoir introduit une action qui n'est que souffrance et affaire de famille (la famille = cité). Et 403, une double énoncé confirme la nécessité de l'amnésie par une prescription : « interdiction de rappeler les malheurs » et la prestation d'un serment : « je ne rappellerai pas les malheurs ». Confirmation de la surveillance de la tragédie.

politique⁴⁸⁹ et l'annulation d'un sujet, la cité étant ce sujet, que l'annulation d'un mot *krátos* porte : la cité ne peut admettre la victoire d'une partie lors d'un vote car il lui faudrait alors renoncer au fantasme d'une cité une et indivisible. Ce mot absent du discours politique s'effacera régulièrement au profit du mot *arkhe*, nom du pouvoir légitime. En se passant du mot *kratos*, la cité se passe du mot *dêmos*, désignant le peuple et par le refus de l'emploi du mot *demokratia* par les démocrates. Se confirme la trace d'un déni, celui de conflit comme loi de la politique et de la vie en cité.

2. En 403, l'interdiction⁴⁹⁰ de rappeler les malheurs, visait à « barrer tout rappel des « malheurs » qui, cette fois-ci, ont directement atteint le soi de la cité, déchiré de l'intérieur par la guerre civile⁴⁹¹ ». Les malheurs de la cité, le *kaká*, le désordre dans la cité, ne peuvent pas être rappelés. Pour les actes séditieux, une prescription rendait possible l'effacement des événements douloureux pour créer la continuité de la cité symbolisée par le *aei* (« toujours, c'est-à-dire à chaque fois »). En expurgeant de l'histoire le conflit et la division grâce à un acte officiel d'effacement matériel d'un nom sur une liste, d'un décret et grâce à l'interdiction de l'exercice de mémoire ..., l'image d'une écriture toute intérieure se dessine dans la mémoire ou dans l'esprit, et par là, est susceptible, comme toute inscription, d'être effacée. L'efficacité de cette opération est réelle lorsque la pensée progressant vers la vérité se débarrasse d'opinions erronées, ou lorsque l'effacement à la fois matériel et symbolique d'un événement évite le deuil de l'évènement.
3. A la fin du processus, la cité est reconstituée comme la cité une et indivisible, celle des éloges officiels d'Athènes.
4. Conséquence : la politique commence là où la vengeance s'arrête. La politique se construit à partir de l'oubli pour instituer la paix : au début était le conflit puis vint la polis qui, pour les citoyens, institua la paix. Et, puisque ce processus est sans fin, l'amnistie réinstaure la cité contre les malheurs récents.

⁴⁸⁹ Un premier exemple avec l'oubli d'un meurtre, celui d'Éphialte en 462, un effacement encore plus complet que celui de Clisthène, l'autre fondateur de la démocratie ; un second avec un jour interdit de calendrier à Athènes, un jour en moins, avec le 2 Boédromion : les athéniens passaient directement du 1^{er} au 3 du mois pour éviter de rappeler la défaite de Poséidon face à Athéna, car ce conflit s'apparente pour les grecs à une querelle entre les frères.

⁴⁹⁰ Loraux montre que pour Plutarque, le décret d'amnistie s'associe avec l'amende infligée à Phrynikhos.

⁴⁹¹ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 150. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

L'oubli est un enjeu essentiel pour la cité ⁴⁹² car il est nécessaire à la reprise du lien social. Il n'est pas consécutif au recours à une drogue et à l'apport du chant du poète mais créé, obtenu par des décrets, par des mots (cf. L'Orestie).

5. Pour rendre durable l'interdiction politique de se venger, source de guerre civile, chaque habitant de la cité jurera en employant le je renoncer à toute justice personnelle et de se placer sous les lois de la cité. Ainsi la capacité du sujet à se maîtriser se renforcera.

La communauté politique combat le travail de déliaison au quotidien de la discorde, en écartant jusque dans la pensée l'idée d'un éclatement du Un en un Multiple et en resserrant le nœud du lien de la cité pour éviter le différent, vecteur de haine et de division.

Cette stratégie d'oublier la stasis passe par la langue grecque platonicienne où « la réconciliation se dit sur le mode de la rupture du lien » et dans le verbe diluo qui indique un mouvement « je délie »/dialuo : « je réconcilie ». Je sépare/je tisse à nouveau ce qui s'était défait⁴⁹³ ». Au sein d'un seul mot, nous retrouvons deux mouvements avec en perspective la réconciliation des parties pour dissoudre le conflit et masquer la haine, la division.

De sorte que si la réconciliation ne survient qu'après la séparation, qu'après le conflit, quitte à oublier, et que si le lien le plus fort est celui qui défait la cité, alors nous comprenons la nécessité pour sauver une communauté de délier ce qui dissocie. Ainsi, si dans la division renaît la possibilité de l'être-avec ou de l'être-ensemble, il existe dans ce qui sépare la capacité à nouer un lien très puissant.

Ensuite en partant du constat que la pratique du vote, comme moyen de départager une partie d'une autre, porte en elle la division redoutée en deux de la cité et débouche sur la victoire d'un camp qui dérange autant qu'une guerre civile, une autre évidence s'impose. Le conflit des mots est bien au centre de la cité et la division et la stasis toujours en germe dans la cité pose la question de comment reconstituer un tout avec les deux parties de la cité.

Conséquence, le discours officiel de la cité sur la communauté « recouvre et peut-être refoule, sous l'excommunication de la stasis, la constatation redoutée que la guerre civile est co-

⁴⁹² LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 159. (Collection Petite Bibliothèque Payot). Eklethomai chez Alcée, eklesis dans l'Odyssée : « tout commence par des appels à l'oubli. Oublier non seulement les méfaits des autres, mais sa propre colère, pour que se renoue le lien de la vie en cité ».

⁴⁹³ LORAUX Nicole, idem, p. 96.

naturelle à la cité, voire fondatrice du politique en tant qu'il est précisément indissociablement conflictuel et commun qu'il faut, pour le mettre à jour, aller pour ainsi dire à contre-mémoire⁴⁹⁴ ».

D La conséquence de la recherche d'aucun conflit

L'opposition entre la conception d'Héraclite et la conception d'Empédocle précisera les conséquences de la stratégie de ne rechercher aucun conflit.

Pour Héraclite : le conflit, n'est pas la cause de l'immobilisme de la cité mais une cause de mouvement qui seule sauvera la cité. L'analogie avec l'émulsion de l'huile et du vinaigre, fait comprendre que seule l'agitation et la polémique liées au conflit font de la cité un mélange qui connaîtra la concorde. Le conflit est source d'unité et l'absence de conflit est source de division. Le conflit comme possibilité pour les tenants, les partisans des thèses contradictoires de ressentir quelque chose de commun devient de la « conflictualité stabilisée ».

Empédocle utilise une autre analogie où l'harmonie, comme ajustement étroit des parties, parties dissemblables (cf. menuiserie) est souvent représentée par la dimension contractuelle du mariage où l'amour scellerait la communauté. L'amour cimente la cohésion du monde et l'harmonía est le pacte qui préside à la réconciliation des parties, suggérant ainsi

« ce que, de la logique archaïque de l'ajointement, les cités acceptent de retenir [...] et ce qu'elles ont déjà refoulé [...]. Si bien jointe est l'harmonía en paix d'Empédocle que, là où s'effectue cet ajointement dont elle est à la fois le principe et la réalisation, règne la nuit. Assimilées les différences, supprimés les contours, harmonía cimente un monde d'où le conflit aurait disparu⁴⁹⁵ ».

L'essentiel réside donc dans ce refus des grecs de voir qu'il y a de l'harmonía dans le combat et une impossibilité à passer à l'accord du dissemblable avec soi-même, de l'acceptation de l'opposition comme force salutaire à la justice comme discorde.

La langue politique, en offrant la possibilité d'asseoir la victoire de l'harmonie qui se voit à celle qui serait autre chose qu'un ajointement politique, enjeu d'un affrontement entre accord et discorde, exclue alors la possibilité pour la cité de penser dans le discours du même, dans le discours de l'autochtonie, la dissemblance et la différence.

⁴⁹⁴ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 97-98. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

⁴⁹⁵ LORAUX Nicole, idem, p. 117.

En excluant du discours la possibilité de confronter des opinions différentes, s'écarte pour chaque membre de la cité, la possibilité d'avoir des certitudes civiques et de privilégier la pulsion de construction. Alors cette assimilation du conflit à une dégradation par la cité est-elle pathologique ? Sans doute, car nous devons voir dans cette négation un accès du refoulé civique, une négation de la haine entre les individus.

Faut-il laisser le passé tranquille, quoi qu'il en coûte, comme le proclame Achille, ou suivre Loraux dans son travail de déconstruction-reconstruction à partir de la formulation de l'hypothèse suivante : la répétition du passé à chaque amnistie civique réitère un oubli très ancien concernant la fonction régulatrice du conflit de la vie en communauté.

Loraux sans être explicite nous mène au mythe de l'origine lié à un conflit, à quelque chose d'effroyable qui pourrait être le meurtre du père de la horde moment fondateur de la première communauté fraternelle ou la connaissance de la nature réelle de l'être humain, un être pulsionnel.

Bref, quel que soit l'évènement, la nécessité de la lutte pour la survie ou la réalité du conflit pour nos ancêtres est oubliée et recouverte par le mythe fondateur de la communauté comme si, pour sauver le présent, la communauté devait oublier.

Oublier, que de fait, la stasis est quelque chose comme le ciment de la communauté et que la haine est plus ancienne que l'amour, « où l'oubli n'est valorisé qu'à la mesure de la jouissance indicible qu'apporte la colère qui ne s'oublie pas⁴⁹⁶ ». Voilà le contenu du refoulé.

Ce pont entre la psychologie de l'individu et la psychologie des masses, et l'étude d'une collectivité, la cité antique, sans se référer « au tout de l'humanité en son origine » pour ne pas reconstruire l'enfance oubliée de l'humanité sur le modèle de toutes nos enfances individuelles, singulières et tout à la fois interchangeables, nous fait verser la politique de la cité au chapitre de la névrose car pour un sujet collectif, c'est l'opération de retrancher qui compte. Comment faire Un sans que les uns multiples vivent la frustration ?

L'oubli des malheurs facilite l'idéalisation de la cité et favorise le moment de la réconciliation comme témoignage du consensus et de la mise hors cité de la division. La politique est l'instrument, la pratique de l'oubli où la participation du peuple en tant que krátos disparaît du fait de l'obligation de maintenir l'unité de la cité.

⁴⁹⁶ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 65. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

VI La cité, le mythe de l'autochtonie et l'exclusion de la race des femmes

Comment justifier cette approche ?

Par la présence d'un possible parallèle entre :

- La présence de la justification de l'occupation de la Terre promise par la parole divine, d'un « meneur » Moïse (Exode, remise de la loi), et à la démonstration freudienne de « L'homme Moïse et le monothéisme ».
- Et la justification de l'occupation du territoire par le recours au mythe de l'autochtonie et la démonstration précédente.

Par l'acceptation de l'exclusion ou du sacrifice d'une partie des individus composant toute forme sociale humaine, une exclusion légitimée par un imaginaire social et induite par le processus même qui les lie, les noue comme le suggère les deux propositions suivantes, à défaut de faire état d'un grand nombre de thèses (par exemple, Marx n'est pas évoqué) :

- Le rejet des femmes du côté de la nature est fondateur de la cité ou "logique" à suivre Enriquez : « À partir du moment où l'hominien devient homme, où l'homme devient un être de culture, il ne peut que rejeter les femmes dans la nature pour fonder une société sans passion, une société industrielle, un fonctionnement solidaire⁴⁹⁷ ».
- L'exclusion, si nous appliquons la terminologie de Farrugia, comprise comme un rite sacrificiel pour sauver la cité et comprise comme la déliaison sociale, se révèle être un phénomène nécessaire « au sens strict des phénomènes que l'on pourrait subir comme l'on subit une loi physique⁴⁹⁸ ». Le sacrifice de certains, les femmes, les esclaves, les étrangers révèle l'existence d'une « société différentielle » définie comme « une population pauvre grandissante, donc péricitoyenne ou paracitoyenne, qui ne peut pas se reconnaître dans une République qui l'exclut de la jouissance [...]»⁴⁹⁹. L'existence de ce type de « société différentielle » dans tous les systèmes sociaux traduit

⁴⁹⁷ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 231. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient). Enriquez cite trois cas de transformation du néfaste en faste avec un système endogamique et un lien sexuel entre les hommes, la transformation des capacités d'amour de la femme en force de travail, et la soumission économique et politique des femmes.

⁴⁹⁸ FARRUGIA Francis. La construction de l'homme social : Essai sur la démocratie disciplinaire. Paris : éditions Syllepse, 2005, p. 115. Nous suivons Farrugia dans sa qualification de l'exclusion de nécessaires sacrifices de vies pour « apaiser et sauver la communauté » et dans l'assimilation de l'exclusion à un nouveau mode de fonctionnement de l'économie de marché. L'exclusion vue comme un sous-lien social pire que l'esclavage.

⁴⁹⁹ FARRUGIA Francis, idem, p. 139. Chez Lacan, le maître prélève la jouissance de l'esclave.

l'instauration du social sur une violence⁵⁰⁰ et sur un déni de cette violence, de l'exclusion.

Par l'exercice du pouvoir par la nomination nécessaire à toute forme vivante et sociale pour unifier la communauté des hommes et pour différencier :

- L'intérieur de l'extérieur : les habitants de la cité de ceux qui n'en font pas partie les peuples étrangers à partir de ce que l'Analyse transactionnelle appelle la « frontière majeure externe » (FME).
- Les citoyens, les nobles, les Hommes, Semblables, les Égaulx les Andres, détenteurs du pouvoir et ceux qui suivent, qui obéissent les métèques, les esclaves, le bétail à deux pieds à partir de la « frontière majeure interne ».

Tous ces éléments concourent à justifier l'étude des interactions, des incidences entre la cité, du mythe de l'autochtonie, et de l'imaginaire collectif :

- Pour comprendre la fiction que constitue la cité, et pour saisir la fragilité de cette fiction à partir de l'exclusion d'une partie des habitants de la cité.
- Pour replacer dans le contexte de la cité, l'action du Politique, du Culturel, du Culturel à partir de la légitimation d'un ordre symbolique et du travail de la mémoire collective dans une forme sociale donnée.

La première étape de notre travail nous amène à rechercher l'origine de la cité et à revenir à Euripide quand il expose dans Ion l'origine de la polis : « Le peuple autochtone de la célèbre Athènes »/ « Érichtonios, fils de la terre »⁵⁰¹.

A Origine de la cité et autochtonie

Selon Loraux, l'unification des dèmes ruraux en polis n'a pu se réaliser à partir du synoecisme (la réunion de plusieurs villages en une cité) car son efficacité est moindre par rapport à l'autochtonie, qui « dit qu'Athènes est originaire d'Athènes⁵⁰² ».

Sur une terre à peine civilisée, le mythe de l'autochtonie, inclus dans la représentation de la cité, en offrant la capacité à penser l'appartenance du citoyen à la cité, « un autochtone pour

⁵⁰⁰ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 241. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

⁵⁰¹ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 11. (Collection Points). Citée par l'auteur.

⁵⁰² LORAUX Nicole, idem, p. 38.

tous, tous autochtones pour la cité », empêcha le lien institutionnel lien vivant entre les tribus et la cité d'être le lieu d'une surdétermination d'une discrimination entre éponymes, entre tribus sur l'Angora car certaines tribus seraient plus athéniennes que d'autres. Le principe fût donc : l'athénien autochtone naît de la Terre-Mère et d'elle seule, et non de la sexualité.

1) Le travail du mythe au sein de la cité.

Sur l'Acropole, trois fonctions président à la naissance d'un enfant grec : une fonction paternelle, une fonction maternelle et une fonction nourricière. Ces fonctions sont condensées en Athéna et assumées par la déesse. Si la cité⁵⁰³, au nom d'une certaine idéalité, remplit les trois fonctions, nous pouvons accepter une équivalence entre la cité et la déesse et comprendre que, pour assurer ces trois fonctions, l'efficacité des schèmes mythiques se base sur l'autochtonie comme un lieu imaginaire où se pense le rapport entre la déesse et les citoyens et où le naître Athénien doit engendrer ou permettre la reproduction de la cité.

Concernant la race des femmes, plusieurs éléments concourent à sa dévalorisation :

- a. La présence d'une misogynie car la femme est un fléau frauduleux.
- b. La recherche d'une reproduction par une autre voie pour éviter les maux.
- c. La conception de la femme conçue comme un fléau nécessaire pour avoir des enfants.
- d. La responsabilité de Zeus de l'introduction des femmes, un fléau installé sur terre par un acte colonisateur, pour l'humanité (les hommes à entendre), conçu lors de sa colère contre Prométhée.
- e. Les tribus de femmes sont sorties de la première femme des femmes⁵⁰⁴.

A partir de la reproduction de la féminité dans le circuit fermé de la race (génos), et en faisant de la première femme de la Théogonie la mère des femmes (Pendora) et non la mère de l'humanité, le texte fondateur installe la race des femmes dans un écart originaire et induit l'éloignement de la femme reproductrice. L'explication de la reproduction sexuée de l'humanité montre qu'au départ, il y a dieu et les hommes, c'est-à-dire les humains où la femme fait figure de supplément, de séparateur entre dieu et les hommes. Elle sépare les hommes d'eux-mêmes en introduisant la sexualité. Elle rompt l'asymétrie du même et de l'autre, et elle est porteuse d'humanité.

⁵⁰³ La cité est considérée comme une hypostase d'Athéna par Loraux.

⁵⁰⁴ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 78. (Collection Points). « Les femmes sont dérivées de la femme, elle-même produite à un seul exemplaire face à la collectivité déjà constituée des hommes ».

A nommer la femme, l'homme devient un andres. La première femme n'a pas de nom et « son être s'épuise tout entier dans ce mal (*kakon*) » que conçoit Zeus. Ce retard, double, du nom et du genre féminin est inscrit dans le texte. La comparaison entre les hommes et les femmes est riche d'enseignement : l'association de l'abeille, *mélissa*, un nom féminin, à l'homme et du faux-bourdon, *kèphènes*, un nom masculin et une image de mâle efféminé stérile, à la femme montre une transgression à nommer le féminin avec un nom masculin et dévoile une fonction de reproduction mal assurée.

La première femme, faite de terre, n'est pas un être naturel qui serait né de la glèbe féconde comme les autochtones. C'est un produit artisanal conçu par Zeus, exécuté habilement par Héphaïstos, dépourvu de l'image canonique de la bonne épouse reproductrice, incapable d'imiter la terre même si le mariage la place dans la fonction de reproduction.

Et du fait de son inscription dans une reproduction en circuit fermé, quand la femme s'associe avec d'autres femmes, elle échappe à la loi du mariage et menace « le rêve hésiodique de la cité juste où, leur différence enfin annulée, les femmes « enfantent des fils semblables à leurs pères⁵⁰⁵ ».

Le dieu a fait au départ l'esprit de la femme sous le signe de la diversité et de ce fait, l'esprit de la femme est fait d'hétérogénéité (Sémonide dénombre dix types de femmes dont huit sont issus d'animaux – le porc, le renard, le chien, ..., la belette, le singe, l'abeille – et deux d'un élément - la terre, la mer). L'observateur recense seulement le type abeille bon pour l'homme, 9 types associables à la souffrance de l'homme et un à la joie de l'homme.

En « campant » des tribus de femmes issues d'animaux qui seraient soit un emblème soit une mère, Sémonide (et à sa suite Phocylide) donne un trait de caractère pour :

- Isoler chaque femme dans la fermeture de sa tribu et induire leur difficulté à communiquer car la femme ne dispose pas des capacités de l'homme (une belette peut-elle échanger avec une abeille ?)
- Installer la femme dans une incapacité à sortir de l'arrimage à soi à partir de la proposition d'une classification de la race des femmes en se référant à l'animal.

Ainsi l'addition de ces mondes clos renforce l'idée que rien ne peut se passer et l'emploi de métaphores construit une métaphorisation généralisée de la femme, une assimilation de la

⁵⁰⁵ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 9118. (Collection Points).

femme avec autre chose que l'être, autre chose que l'homme car elle se pense comme une démultiplication portée par une métaphorisation à l'infini. De la sorte, la femme a du mal à être dans la norme, parce qu'aucune ne l'enfante, sauf la mélissa un mirage.

La cité promeut le modèle de la fée du logis, dévouée à sa maisonnée, celui d'une « bonne épouse, aimante, vieillissant aux côtés de son seigneur et maître qui lui rend son amour⁵⁰⁶ » et d'une femme-abeille faisant croître son bien, assurant la pérennité de la descendance, refusant d'en savoir trop sur ce qu'elle n'a pas à savoir, et qui s'éloigne de la compagnie des femmes où l'on parle des choses de l'amour.

L'écriture du mythe pour attester que la perfection n'est pas de ce monde conçoit la femme comme le pire des fléaux : c'est une faiseuse d'histoire toujours prompte à introduire la rupture dans le temps des hommes, et à transgresser toutes les valeurs en refusant l'échange. Placée hors du temps, sans histoire, la bonne épouse est une idée sans corps, mal arrimée dans le réel dont la supériorité est démontrée par l'existence des neuf autres types de femmes, des repoussoirs de la mélissa.

L'écriture du mythe, à partir de l'association d'une tribu à une femme-animale pratique l'analogie pour affirmer que la vérité énoncée concerne toutes les femmes et que les femmes, comme généralisation offerte, par la métaphorisation animale et par l'impossibilité constituée par le mirage de la femme parfaite construit un monde humain, où le paraître se jouera sans fin de l'être.

D'où plusieurs conséquences :

- L'homme est pris dans ses illusions en exceptant sa femme de la vision commune.
- La femme constitue une menace dès que l'homme s'apprête à jouir de la vie et « à vivre avec les femmes, à parler des femmes, on perd l'alètheia, on perd le discours⁵⁰⁷ ». Le mieux est de ne pas avoir à parler d'elles.
- L'homme, séparé des dieux, face à la femme, se retrouve face à lui-même « petit, sans envergure, en un mot floué⁵⁰⁸ ».

⁵⁰⁶ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 108. (Collection Points).

⁵⁰⁷ LORAUX Nicole, idem, p. 113.

⁵⁰⁸ LORAUX Nicole, ibid., p. 117.

2) Structures imaginaires de la parenté à Athènes

Naître athénien, c'est la condition pour l'être car il faut l'être déjà pour le devenir. Cette radicalité dans l'affirmation indique que la démocratie, comme modèle, est un luxe et que le citoyen est né d'un citoyen et d'une citoyenne, et non d'un seul, son père ou sa mère.

En mettant le logos philosophique au service de la cité et pour parler de l'origine, une langue où la famille est métaphore de la polis, où la parenté sert à dire la patrie, le mythe assure une communauté de son identité où elle se reconnaît d'emblée elle-même⁵⁰⁹. Ainsi, les mythes de l'origine d'Athènes sont l'imaginaire de la cité athénienne.

Tout citoyen, malgré la loi péricléenne de 451/450, où une place est faite à l'ascendance maternelle, reste celui qui n'a que des citoyens comme père : son père et celui de sa mère.

L'absence d'institution matrimoniale clairement définie suggère qu'elle contribue comme les formes d'union dans la cité démocratique de privilégier une forme à l'exclusion des autres. Ce modèle d'orthodoxie s'illustre par des fantasmes qui vont bien au-delà de la juridiction effective comme l'exprime la déclaration d'Apollon :

« Ce n'est pas la mère dont on peut dire qu'elle enfante l'enfant : elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde ; elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse⁵¹⁰ ».

L'examen du discours civique expose que la reproduction sexuée et l'image du couple parental excluent toutes les représentations de la terre-mère alors que l'orthodoxie de l'autochtonie admet que la terre est mère et patrie. La neutralisation du féminin se raisonne alors comme le rêve d'une Athènes dont les femmes seraient exclues.

Et à suivre Démosthène, « tout athénien hérite d'une double ascendance, individuelle par son père, collective par la patrie, c'est redoubler l'expression de la paternité au sein du syntagme parental ; c'est surtout remettre en question la part des femmes dans la cité en leur refusant toute utilité, voire toute existence : il n'y a plus de mères, les femmes retournent au silence⁵¹¹ ».

⁵⁰⁹ LORAUX Nicole. *Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 121. (Collection Points).

⁵¹⁰ ESCHYLE. *Tragédies*. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 406. (Collection folio classique). Un propos bien au-delà de la juridiction athénienne qui en interdisant l'union entre des enfants issus de la même mère mais de pères différents reconnaît un poids à la mère.

⁵¹¹ LORAUX Nicole, idem, p. 130-131. Extrait de *Démosphère, Epitaphios*, 4.

Nous pouvons nous demander quelle peut-être la place des femmes niées jusque dans leur fécondité dans la cité quand les athéniens sont déclarés citoyens-fils légitimes de la patrie, quand une patrie s'autoreproduit dans l'imaginaire civique, quand des institutions les cantonnent dans le rôle de maternité et quand les représentations officielles leurs retireraient volontiers leur titre de mère.

La naissance d'Érichthonios, résultat d'un concours fort complexe entre la reproduction sexuée et l'autochtonie, n'a pas selon Loraux à sauver la virginité d'Athéna ni à contourner une conception incestueuse mais elle résulte du bénéfice « qu'une cité d'hommes, dont le rêve est de s'autoreproduire, trouve à conter son origine en confiant à la terre civique le soin d'éviter *in extremis* toute union sexuelle⁵¹² ». Héphaïstos⁵¹³, stérile et à qui la terre prête sa fécondité, et Athéna constituent en pointillé un couple parental, qui ne s'unissent pas et qui sont nés hors sexualité, de l'enfantement solitaire d'Héra sans Zeus. La disparition du deux du couple que suppose toute naissance provient de la présence de parents techniciens pour un enfant sorti du sol inventeur du politique et d'une affirmation dépossédant toutes les mères athéniennes.

Conclusion

Pour tout Athénien, se penser comme Athénien et porter le nom d'Athéna, c'est affirmer tenir tout d'Athéna, c'est une façon tautologique de dire sa citoyenneté. En offrant une surdétermination mythique aux valeurs masculines dans le nom de citoyen d'Athènes, un réseau de mythes s'est construit.

En votant pour Athéna et en nommant la cité, les femmes croient faire triompher leur loi. Or elles se trompent car elles seront acquises au droit du père et perdront le nom qu'elles ont inventé car il n'y aura pas d'Athénienne, pas de citoyenne, seulement une femme. De ce fait, l'intégration de la race des femmes par les Athéniens dans la cité ne se réalisera pas et la dévalorisation de la maternité des femmes par la victoire d'Athéna feront que « les femmes sont prises entre « la race des femmes » et la cité [...]»⁵¹⁴ : une femme, n'a pas de nom, guère d'existence, sinon d'être comme femme mariée reliée à la cité par son appartenance à un citoyen. En définitive, le mariage a pour fonction d'assurer la reproduction de la cité.

⁵¹² LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 133. (Collection Points).

⁵¹³ Héphaïstos, fils d'une mère sans époux, intervient comme artisan dans les générations effectuées hors de la reproduction sexuée. Il est l'instrument de la magie libératrice car en accouchant Zeus d'un coup de hache, les athéniens sortent Héphaïstos de la rivalité à Athéna. Il participe à l'épiphanie d'Athéna, constitué par l'accouchement du 1^{er} athénien et joue un rôle de comparse dans la conception et la reconnaissance, liées à la production d'Érichthonios.

⁵¹⁴ LORAUX Nicole, idem, p. 157.

3) La tragédie et le mythe de l'autochtonie

Comment être Athénienne, hors l'orthodoxie de l'autochtonie ?

La tragédie de l'autochtonie ne met en scène aucun citoyen mais une femme à la recherche de la citoyenneté. Si dans le mythe, les hommes sortent de la terre pour se donner à une déesse vierge, quelle peut être la place des femmes ?

La dépossession des femmes sur le plan imaginaire de la fonction de reproduction, une dépossession rêvée, constitue un déni du réel et une source de questionnements sur la cité et sur l'autochtonie, et un renvoi à la division des sexes à la suite de la rencontre entre un imaginaire civique et des représentations de la citoyenneté.

Sur la scène tragique, une voie s'ouvre où la multiplicité des paroles civiques parle de la citoyenneté, de son origine et de la complexité de l'appareil institutionnel qui définit la condition du citoyen. Un glissement dans l'enveloppe discursive d'un genre civique que le mythe énoncerait, s'opère entre le mythe et l'imaginaire civique.

L'imaginaire se saisirait comme « non pas un système fixe d'oppositions pour baliser le réel, mais l'ensemble des circuits qui, dans la pensée d'un Athénien, font et défont les oppositions toutes prêtes⁵¹⁵ », sorte de matrice où le signifiant, par un procédé métaphorique, à l'infini s'associerait avec des signifiés :

- Les citoyens, détenteurs du pouvoir politique
- Les femmes qui reproduisent la cité
- L'ordre symbolique structurant l'ordre des représentations et de l'espace où elles se répartissent et s'ordonnent.

Dans l'espace civique, l'individu va de signification en signification et y trouve la confirmation de son indéracinable identité de citoyen athénien. Le rôle de la tragédie sera d'aider à penser l'autochtonie :

1. En créant une suspension du temps de l'espace de la cité, des affaires ... où un écart entre les pratiques sociales réelles et la fiction théâtrale établit un lien entre le mythe et la cité.
2. En provoquant une interrogation sur la définition du citoyen qui passe par une double affirmation, par son *andreaia* (une valeur) et par sa parenté (un fait). Un seul des deux

⁵¹⁵ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 18. (Collection Points).

sexes est porteur du vrai nom de citoyen, institutionnel et prestigieux, anèr qui dit d'abord sa détermination sexuelle.

3. En articulant du fait de l'exclusion de la femme pour construire la société, la satisfaction du besoin de reproduction, la réalité de la présence des femmes et le système de parenté.
4. En montrant que la croyance en l'autochtonie induit l'impossibilité pour cette théorie à passer à la reconnaissance que chacun naît d'une union entre un homme et une femme ; qu'elle correspond à la réalisation d'un désir, le désir d'une société d'hommes pour qui l'essentiel doit se passer entre les hommes, entre les mâles les citoyens et qu'elle nie la réalité de la reproduction.

Le mythe⁵¹⁶ en racontant l'origine autochtone, facilite l'exclusion de toute référence à la féminité dans le discours, condition pour dépasser l'opposition entre les hommes et les femmes. Pour obtenir ce bénéfice, le mythe doit être congédié, les femmes silencieuses, le nom d'Athéna tu pour parler de la cité et être dans le déni de la maternité.

C'est un pari difficile à tenir, car la reproduction de la société passe par les femmes même quand les constructions imaginaires d'une société d'hommes, où les femmes sont au service de l'andria et complètement absorbées par cette tâche, sont renforcées par l'idée d'une Athéna acquise en tout au mâle, sauf à contracter mariage⁵¹⁷. Une affirmation, précédée et suivie par :

- « Je n'ai point eu de mère pour me mettre au monde ».
- Et « sans réserve je suis pour le père ».

En définitive, le réel a beaucoup à voir avec le féminin⁵¹⁸.

La tragédie permet de « visiter », un système, la cité grecque qui rêve d'exclure totalement la femme et où il y a des autochtones et la race des femmes, des athéniens et des femmes.

Elle devient un espace où les identifications ne vont pas de soi, où l'imaginaire civique a un rapport actif avec les mythes de la cité. C'est un processus continu de réinterprétation, de

⁵¹⁶ Le mythe est une histoire que les athéniens se racontent au sujet de leur histoire symbolique, mais qui ne s'y réduit en aucun cas.

⁵¹⁷ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 409. (Collection folio classique). Athéna formule une restriction : « du moins jusqu'à l'hymen du moins ».

⁵¹⁸ LORAU Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 19. (Collection Points). Voir la reproduction de la cité, l'honneur des femmes, les servantes de la déesse, l'« œil de la polis » (Euménides, 1024-1027).

réélaboration qu'offre à voir la tragédie et notamment dans sa capacité à exclure les femmes définitivement de l'espace civique.

La tragédie fait de la race des femmes un ressort essentiel de son théâtre et non la séparation des sexes. Dans son discours civique, la tragédie s'accommode « de ce déséquilibre où la cité projette ses propres dissymétries, reconnaît son propre fonctionnement⁵¹⁹ » et confie à la femme de relever le défi de l'autochtonie.

B Médée et la mise à mal de la fiction de la cité

La tragédie offre un parcours dans l'imaginaire athénien de l'autochtonie où se rencontre la cité dans son rapport à la division, à sa division. Elle nous fait sortir de la cité classique, cité des historiens classiques, coupée de ses racines sociales et religieuses et coupée de ses marges, la cité des mâles associés entre eux par une constitution pour rencontrer la cité des anthropologues, cité dans le temps répétitif des pratiques sociales, du mariage, du sacrifice. Cité où l'individu dans la cité se pense « soi-même en s'assignant (en tentant de s'assigner) une place à l'autre, à tous les autres et, par voie de conséquence, au même⁵²⁰ ».

De ce fait, le tissage du lien, lien au sens où il attache les éléments marginaux ou considérés comme secondaires au noyau de la cité, constitué par les ândres car ils sont la cité, se réalise notamment dans leur besoin des femmes pour reproduire la cité. Le fantasme d'une cité sans femme rencontre des limites celles de la reproduction de l'espèce humaine parlante.

Cette cité, différente de la cité de l'Histoire, par la reconduction des actes dans le quotidien, reconduit son identité et constitue une sorte de modèle commun d'intelligibilité, où se retrouve un discours sur l'humain, une possibilité de différenciation entre le conforme et l'étrange, et une capacité à faire penser grâce aux brouillages, distorsions engendrés par le modèle qu'est la cité, milieu homogène et où fonctionne l'égalité.

La différence sexuelle, ce à quoi l'homme est confronté, constitue cette question du féminin essentielle parce que le lien social dans la cité est fondé à partir d'une violence faite à la femme, violence boomerang pour le lien social (Enriquez, 1983). Si pour certains observateurs, Euripide fait de Médée, une femme vindicative et trahie, en qui agissent des

⁵¹⁹ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p. 93. (Collection Points).

⁵²⁰ LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot&Rivages, 2005, p. 13. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

forces aveugles qui la pousseront à tuer ses fils, pour d'autres la tragédie de Médée représente la menace de l'irrationnel et la concrétisation d'une revanche de l'inconscient. Si le tragique est dû au dieu, Euripide soulignerait ainsi l'irresponsabilité de la nature humaine du sujet.

En fait, Euripide proteste contre le divin car il aspire à une justice, une harmonie dans le monde que le divin doit favoriser. Cette question de l'harmonie, du développement de la cité et de la paix sociale, est au cœur de la tragédie de l'Orestie écrite vingt-sept ans plutôt et qui révèle le rôle fondateur du divin, en l'occurrence celui d'Athéna, dans la fiction tragique.

Si la justice, l'équité est une notion moderne, d'un poids important pour nous, à l'époque, c'est plus léger car le grec n'est pas comme le chrétien à rechercher la justice par son comportement individuel, par son salut ni à demander à la politique de construire un monde plus équitable. Nous devons admettre la difficulté de bâtir un monde plus équitable, quand « la relation hommes/femmes est l'assise la plus profonde de toutes les relations inégales⁵²¹ » et que l'inégalité entre les sexes trouve sa source :

- Dans la canalisation ou dans la contrainte pesant sur la sexualité féminine, car la femme toujours du côté de la jouissance, « fait obstacle à la loi et à la castration⁵²² ».
- Dans le rappel de la mère archaïque toute puissante, mère omnipotente (désaide) qui ne permet pas la séparation de l'enfant de la mère.
- Dans la difficulté de la mère et la fille à en passer par le discours du père.

Comme la mère ou la fille constitue un danger pour le lien social dans la mesure où leur énonciation du primat de la jouissance s'oppose à la symbolisation et au refoulement, fondements de l'ordre social, à la séparation (la mère archaïque), dans la cité, une lutte existera entre deux principes : celui de l'ordre social et celui de l'ordre sexuel.

Le 'passage' de l'homme en être de culture rejettera « les femmes dans la nature pour pouvoir fonder une société sans passion, une société industrielle, un fonctionnement solidaire⁵²³ ». Ainsi :

- Le social est le monde d'une altérité niée plutôt qu'affirmée et où existe une ambivalence avec la différence, le même dans le lien social.
- La femme est en dehors du rapport social.

⁵²¹ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 211. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

⁵²² ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 203.

⁵²³ ENRIQUEZ Eugène, ibid., p. 231.

- La femme empêche la création d'un monde de doubles.

La tragédie de Médée pose la question du statut de la femme dans la cité sur ce fond d'ambivalence de l'altérité, du même dans le lien social et nous demande en tant que spectateur si la femme existe⁵²⁴ en tant que membre de la cité. La question de Médée est importante car elle signifie la difficulté d'inscrire dans l'imaginaire collectif, dans l'imaginaire de la cité, les femmes et leur interdépendance, leur "solidarité" avec les autochtones de la cité.

Comment intégrer le féminin dans la cité si la femme est exclue de la cité ? Comment assurer la reproduction de la cité si la mère tue ses enfants ? Comment se satisfaire dans le cadre de la cité grecque ou de la cité des philosophes, qu'un apparent processus d'altérité soit lié à un processus d'exclusion d'une partie des membres de la cité ?

Médée par ses actes constitue-t-elle une figure "dangereuse" de la femme susceptible d'être présente sur la liste des figures dangereuses d'Enriquez⁵²⁵ ?

Que fait Médée ?

Elle trouve un compagnon, élit un "mari" en dehors des maris potentiels qu'offrirait sa cité. Comme la loi interdit les mariages inter-cités (souvent), elle perd son statut de citoyen car elle ne peut être citoyenne de deux cités à la fois. En conséquence, elle doit souffrir des conséquences de l'exogamie qui fait d'elle une étrangère dans la patrie de Jason même si elle lui a donné des enfants et si elle a fait des efforts pour s'intégrer. Médée a dû, et c'est le sort fait aux femmes dit-elle, séduire, se prostituer pour trouver un mari, des ressources, une reconnaissance et un statut dans la cité.

Médée dit l'aliénation de la femme.

Elle dit « la loi des femmes (telle qu'elle est définie par la loi des hommes)⁵²⁶ » et montre la capacité de la femme à entrer dans le tragique, dans le meurtre, à sacrifier ses enfants en cas de non reconnaissance, d'abandon. En faisant de Médée une étrangère, tout juste bonne à donner des enfants, à les éduquer qui doit partir, « l'homme instaure sur le social une violence

⁵²⁴ LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990, p 33. (Collection Points). « Les femmes d'Athènes ne naissent pas et ne sont pas nommés d'après le nom d'Athéna ». L'autochtonie ne se disait qu'au masculin.

⁵²⁵ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 180-206. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

⁵²⁶ ENRIQUEZ Eugène, idem, p. 229.

dont il ne pourra plus se dépendre et qui l'atteindra lui-même au plus vif de son être⁵²⁷ ». La tragédie pose donc la question de la femme dans la cité.

Médée éclate la cité.

Elle éclate cette fiction née de décisions individuelles, où le droit exprime ou rend possible la différence à faire par son comportement. Le discours d'Athéna offre une nouvelle fiction où se transforme le monde du cycle de la violence en une cité idéale :

- Grâce à la synchronisation des sentiments : « Que tous entre eux n'échangent que des joies, remplis d'un amour mutuel et haïssant d'un même cœur ! A bien des maux humains il n'est pas d'autre remède⁵²⁸ ». L'uniformisation induite par la constitution d'un ensemble collectif réduit l'expression de sentiments différents de ceux du collectif et donc la singularité de chacun.
- Grâce au reflet d'un peuple sur les chemins de la « droite justice » dans les yeux du monde (miroir) : le peuple devient un exemple à suivre sur le chemin du bonheur. L'émergence et l'étayage d'un narcissisme collectif s'associent à un surmoi collectif.
- Grâce à la fondation d'un nouvel ordre politique qu'un Conseil des Juges défendra.

Cette fiction d'une cité « merveilleuse » disparaît dans le « je ne suis que ce que je suis, une femme » de Médée dont le comportement s'enracine dans le « n'être que » qui a son origine et sa nécessité « dans le défaut d'origine, c'est-à-dire, aussi bien, dans l'heureux inachèvement du processus d'individuation psychique et collective⁵²⁹ ». Un insaisissable fait-il obstacle à l'obsessionnalité croissante induite par l'individuation de la cité ? Un être humain, conscient de sa non inscription symbolique dans une forme sociale, peut-il avoir le sentiment d'exister ?

Qu'est-ce qui fait événement, corps et écho dans cette tragédie ? La question de l'infanticide ? Oui, elle se lie avec la question de la reconnaissance de l'altérité de l'autre féminin, la question de la reconnaissance de la femme comme un sujet à part entière dans la cité.

Mais la question importante semble la suivante : comment construire la permanence et la reproduction d'une collectivité humaine, un groupe ou ce qu'il deviendra comme forme plus

⁵²⁷ ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983, p. 241. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

⁵²⁸ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 416. (Collection folio classique).

⁵²⁹ STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004, p. 195.

élaborée et plus complexe dans la cité, sans penser la femme comme un barbare, sans la définir juridiquement comme un être incapable ?

En fait, la qualité de l'articulation entre un imaginaire collectif – le mythe de la cité autochtone – et un dispositif symbolique, normatif définissant les rapports entre le masculin et le féminin s'affirme comme fondamentale pour les Vivre-Ensemble déterminés par la loi du Père.

D'autre part, le « je ne suis que ce que je suis, une femme » de Médée correspond au « je ne suis *je* que dans la mesure où j'appartiens à un *nous* » de Stiegler où le je et le nous sont des processus d'individuation où notamment le processus d'individuation du *je* implique que l'individuation du *je* participe à l'individuation du *nous*, donc ici de la cité.

Ce que dit la tragédie de Médée, c'est l'impossibilité de progresser vers plus d'altérité, plus de reconnaissance et d'individuation dans la cité, si le processus n'intègre pas plus de reconnaissance pour chacun des membres de la cité.

Si le lien social et la question de la différenciation des sexes se subordonnent à la loi des hommes du fait du passage de la horde à la communauté de frères, les fils appelés à être de futurs pères ne pourront pas faire l'économie de la difficile question de la descendance :

- Faut-il préférer avoir une descendance plutôt que de se consacrer uniquement au bien de la cité ? Laïos comme Créon font de leur désir d'avoir une descendance la chose la plus importante à leurs yeux que le développement de la cité même au prix de drames.
- L'enfant, garçon si possible, devient un objet d'investissement et l'aveu d'un désir narcissique de laisser une trace de son passage, de continuer à vivre à travers ses descendants et donc d'une certaine façon d'affirmer sa peur de mourir, d'affirmer son immortalité. Il devient une chose sortant du sacré. Le sacrifice des enfants, la fille d'Agamemnon ou les enfants de Médée, illustre les dangers de conduite humaine dans une société qui se veut plus civilisée mais où reviennent les retours du refoulé sous forme de conduites monstrueuses, inhumaines.
- Avoir une descendance, c'est s'inscrire dans le temps long de l'histoire et se dégager de la scène du présent. C'est s'inscrire dans des problématiques où la finalité, le discours de l'utilité, du désir, et de l'économie étaient en germe. La tragédie donne à penser l'enracinement continu du groupe social dans la cité sur la dimension généalogique.

La cité a besoin du possible offert par des idéaux, par la loi, par un projet et un contrat narcissique pour chacun de ses membres. L'une des composantes de tout ce dispositif est le contrat de mariage ou de vie entre deux personnes de sexe différent qui révèle l'acceptation d'un autre sexué différemment, accepté (et non plus un barbare), reconnu dans ses droits.

C'est le début d'un processus d'altérité et naissance d'une coopération entre les sexes moins déterminée par la violence, la soumission. Ainsi, la tragédie de Médée montre une articulation particulière du masculin/féminin dans la cité et fait de la reconnaissance du masculin et du féminin un principe cognitif d'une construction sociale et symbolique à améliorer, la cité.

En ce sens, la tragédie en 431 av J.-C., suite à la crise globale du concept de cité au V^{ème} siècle, évoque la nécessité de reconstruire le concept de la cité en inscrivant la race des femmes dans la cité des autochtones et argumente pour que la rhétorique de l'altérité repense sa relation aux étrangers à la cité.

La problématique rencontrée est celle de la construction d'un processus d'altérité, concernant des égaux définis par leur condition de mâle et d'athénien, déterminant par le jeu de la construction l'exclusion d'une catégorie des habitants de la cité. Elle s'associe avec un fantasme, ici le fantasme d'une cité sans femmes, un fantasme dont la limite est la reproduction de l'espèce humaine parlante.

Comment alors construire un processus d'altérité, sans exclure une partie des membres de la communauté humaine proche et sans fonder la construction du processus d'altérité dans le fantasme ? Le fantasme du même et de l'égal, de l'identique à moi-même ?

Conclusion

L'Orestie offre la possibilité de revisiter à partir de la tragédie grecque, comme espace de la parole civique et comme lieu des représentations de la cité, le mythe de la cité idéale et la naissance de l'institution judiciaire comme garant de la paix civile dans la cité et donc comme déterminant majeur de la prospérité de la cité (Invention d'une nouvelle société).

Elle expose la question des rapports entre le pouvoir et le savoir, entre la fonction politique et la fonction technique, entre le pôle des techniques et le pôle imaginaire.

Dans un espace de paroles, sur la scène du théâtre tragique, une articulation entre l'imaginaire civique en lien avec les mythes de la cité, la mémoire collective et le symbolique, le travail du mythe dans la reproduction de la cité, se donne à entendre et à travailler.

L'Orestie est un espace où s'amplifie le combat entre les images motrices et les possibilités de sublimation, et où se "dessine" le pôle imaginaire nécessaire au bon fonctionnement de ce nouveau collectif qu'est la cité, havre de l'harmonie sociale. Et paradoxalement, la force de cet imaginaire collectif moteur s'associe à l'atonie des attitudes des juges, dont les votes des juges s'annulent pour faire du vote d'Athéna l'élément décisif : en définitive, seule Athéna, voix et représentant du divin, parle alors que le Conseil est muet⁵³⁰.

Un phénomène identique se remarque dans les Suppliants car nous sommes en présence d'une assemblée muette et racontée. Cette tragédie a un autre intérêt dans la mesure où pour la première fois, un décret accorde le statut de métèque aux jeunes filles, et parce que le lien entre le mot démos (peuple) et le verbe kratein (commander) se révèle.

Comme si un silence, un déni, devrait accompagner l'advenue de tout nouvel imaginaire social ou si la promotion du nouvel imaginaire ne pouvait être le fait de quelques uns, à décider, à savoir. Comme si d'autres avaient à vivre la confiscation de leur parole, le "vol" de leur advenir en silence et à vivre sous le règne de la culpabilité leur insignifiance politique.

La question de l'autonomie, de l'épanouissement, de la subjectivité du sujet et de ces manifestations concrètes, celle du collectif et des individus qui coopèrent, est toujours présente dans les processus montrés sur la scène théâtrale et donc au cœur d'un espace social à investir, où le mouvement d'identification et d'individuation révèle un processus d'individualisation et d'individuation croissante inversement proportionnel à l'emprise de la cité.

S'y révèle aussi la sortie du mensonge que constitue le recours au grand homme, au meneur entre les mains duquel nous devrions remettre notre destin. Sans doute à vouloir exprimer ou coller à un certain nombre de propositions, nous courrons le risque d'égarement. Acceptons

⁵³⁰ ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925, p. 409. (Collection folio classique). Avant de mettre la première son suffrage dans l'urne, Athéna exprime en trois temps son point de vue : un, elle n'a pas eu de mère, deux l'amour de l'homme oui mais sans aller au mariage, et trois, elle est acquise sans réserve pour le père. Et elle conclut "mathématiquement" qu'elle ne saurait avoir d'égard pour la mort d'une femme qui aurait tué son époux gardien du foyer. Athéna sort d'une éventuelle neutralité et contraint les juges à bien juger. Et d'ailleurs ceux-ci sont soucieux de conserver leur charge et de continuer à bénéficier d'une rente symbolique, honorifique et financière à notre avis.

ce risque, pour comprendre que dans une forme sociale évoluée, plus évoluée que la horde primitive, plus humaine que le premier clan des frères, le sujet ou l'individu social et le sujet collectif doivent avoir confiance dans la capacité de l'individu à être autonome, inventif, responsable et conscient de sa subjectivité.

La croyance en un individu créateur du lien social est préférable à la relation hypnotique amoureuse à un leader car elle implique une co-responsabilité de chacun, une co-action de chacun dans la construction du vivre ensemble. Le pari reste toujours l'invention, la pérennisation d'une forme sociale par un accroissement de l'importance du rôle de la conduite ou du comportement individuel.

S'y révèlent donc l'association, l'engendrement, la synergie entre deux processus psychiques nécessaires à l'institution conjointe de deux sujets, le sujet collectif (la nation, le peuple, le clan par exemple) et le sujet psychique, le sujet individuel, le sujet du lien social. Ces deux processus sans lesquels l'avenue de ces sujets serait impossible, sans lesquels le progrès social, à le nommer ainsi, serait inexistant et sans lesquels un dialogue fécond entre hétéronomie, massification du lien social, uniformisation des individus et autonomie, différenciation, épanouissement des individus serait absent, ce sont le processus d'idéalisation et le processus de sublimation.

S'y révèle une lutte singulière de quelques uns, d'une collectivité plus ou moins consciente entre l'advenue d'une forme totalisante, de la fabrication du même, portée par la pulsion de mort et le désir singulier d'exister, d'éprouver sa singularité, le rêve d'une société idéale où chacun participerait au pouvoir réel de la société, le refus de notre sacrifice à l'édification du Un porté par la pulsion de vie.

Même si nous sommes en présence de quelque chose de l'éphémère, de la rareté, cela vaut le coup d'essayer une connexion entre un espace de possibles et un processus transitionnel pour reprendre, réinventer le tissage du lien social dans l'ici et le maintenant comme nous le démontre Eschyle. Même le divin y gagnerait si le lien social se renforçait grâce au processus d'idéalisation et si les individus sortaient de la fixité de la répétition (ici, l'arrêt du cycle de la violence), si de la souplesse était donnée au lien social. Le Nous du contrat social et le Nous de l'ouverture aux autres, de l'amour ouvrent sur l'acceptation des différences singulières, sur la capacité à vivre notre subjectivité en situation de réciprocité. L'enjeu est cette capacité à s'enrichir de la différence pour sortir de la production massive d'individus identiques sans envie et sans capacité à sublimer les pulsions asociales.

D'autre part, l'Orestie s'associe avec la problématique du matricide et questionne cette persistance à vouloir tuer la mère ? Faut-il suivre Henri Rey-Flaud⁵³¹ quand il démontre que le meurtre fondateur de la culture n'est pas celui du père mais celui de la mère ? Faut-il suivre la pièce d'Eschyle dans son enseignement et accepter que cette tragédie symbolise la renaissance de la cité par la fin du cycle de la violence et la venue de la justice humaine ?

Ce « passage d'une société où prime la vengeance individuelle à une communauté où apparaissent les notions élémentaires de droit⁵³² » constituerait pour le lien social un moment clef dont il faut noter une conséquence : l'émergence du droit et la primauté de la loi rendent inutile les discussions entre les citoyens car les interprètes de la loi, les juges enseignent qu'il n'y a plus à discuter (Voir Legendre, 1999).

C'est à la justice de s'efforcer de régler les conflits en déplaçant le conflit du réel vers le symbolique et de la sphère privée à la sphère publique, et en représentant le conflit par la parole dans un espace et un temps judiciaire réglés. Cette judiciarisation du débat entre deux parties dans le cadre judiciaire de la cours de justice n'est pas une innovation née de l'imagination fertile d'Eschyle, ni une production de l'imaginaire social à une époque donnée, mais le résultat d'une évolution.

Comme le montre Gernet⁵³³, l'existence d'un pré-droit attestée par l'existence d'une procédure publique le *poiné*, où chacune des parties opposées dans un conflit exprime ses arguments devant une assemblée publique, révèle une procédure d'arbitrage des conflits donc de l'existence d'une justice publique même si elle en est à ses débuts.

D'autre part, en retenant le droit coutumier à se venger dans certaines circonstances (voir l'exigence des *Érinyes*), nous pouvons admettre que la poursuite de la judiciarisation des débats mis en scène par Eschyle dans une fiction où le divin intervient, est le résultat d'une évolution de la société, de l'opinion publique ou de ce qui se dit sur l'agora, en terme de désir de justice et de paix dans la cité.

C'est dans ce quotidien de la judiciarisation, dans les règles judiciaires, dans la procédure et dans les rituels que se construit l'affirmation un nouvel imaginaire social où la sortie du cycle

⁵³¹ REY-FLAUD Henri. Le sphinx et le Graal. Paris : éditions Payot&Rivages, 1998, p. 224. (Collection Bibliothèque scientifique Payot).

⁵³² SARTRE Maurice. L'errance instructive d'Ulysse. Le Monde des Livres du 27 juin 2003, page VII. Cet article présente le livre d'Eva Canterella, *Ithaque, De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*, éditions Albin Michel Bibliothèque Histoire, juin 2003.

⁵³³ GERNET Louis. Droit et institutions en Grèce antique. Paris : éditions Flammarion, 1982, p. 64-65.

de la vengeance primitive est imaginable grâce à l'institution judiciaire et au droit, et que la norme, celle qui règle le comportement de chaque individu, prend un sens parmi d'autres quand la justice arbitre entre deux systèmes juridiques comme le révèle la fiction de l'Orestie.

En quelque sorte, le mouvement métonymique nécessaire à toute société mis en scène dans l'Orestie par Eschyle (ou ce que nous croyons voir) facilite le passage d'une forme de justice privée, inspirée par les dieux, des lois antiques à une forme de justice souhaitée par la cité.

Cette justice n'est pas seulement définie par la procédure imposée par Athéna mais surtout par son but révélé par le débat engagé avant le vote des juges et par la sentence de la cour de justice : construire ou favoriser la paix civile, l'harmonie sociale dans la cité, est plus important que le fait de punir un meurtrier, fût-t-il le meurtrier de sa mère. Ce qui pourrait expliquer pourquoi le crime d'Alcméon laisse peu d'empreinte sur la mémoire grecque.

Transcender la violence primitive liée à la loi du talion, sublimer les pulsions asociales telles sont les nouvelles fondations de la cité permise par l'évolution de l'imaginaire social.

Alors la tragédie de l'Orestie n'exposerait-elle pas l'obligation pour toute forme sociale, de toute régulation du lien social à répondre à la question de "comment faire un soi-même avec de l'autre" ou de comment être le prochain de son prochain ?

Cette tragédie nous impose de comprendre que les mots prononcés au tribunal font la différence entre les différents comportements humains, et d'accepter que la participation des habitants de la cité à de nouvelles pratiques sociales résulte de la capacité à comprendre d'autres choses en comprenant d'autres propositions. Ce qui compte donc c'est la capacité à croire à quelque chose de probable (l'arrêt du cycle de la violence et la prospérité de la cité).

Alors si la conscience et si la croyance se manifestent dans un mouvement éthique, accepterions nous le besoin d'illusions pour prendre soin de la vie individuelle et collective ?

CONCLUSION

Comment conclure, communiquer sans être lié, freiné, gêné par les problèmes de la vérité et du langage quand l'analyse porte sur la fondation, l'existence et la pérennité du lien social ?

Comment substituer à la capacité à faire du savoir, comment en serait-il autrement dans l'exercice universitaire de la thèse, la capacité à faire vivre la vie, à prendre soin de la vie sans être hypnotisé, prisonnier de l'illusion d'une science garante de la vérité car nous serions capable de penser les choses et d'agir sur les choses, capable de répondre aux aspirations de bonheur de notre société ou de ses membres ?

Comment conclure quand nous sommes en présence de discours qui élaborent tous une notion définie du vrai : le vrai de la religion, le vrai de la philosophie, le vrai de la science, le vrai de la sociologie et le vrai de la psychanalyse. Chacune de ces tentatives à leur façon et dans leur langage exprime quelque chose de la vérité de ce monde et du lien entre les individus d'une collectivité en se construisant sur les limites des autres ...

Comment sortir de l'incantation, de ce rituel magique presque religieux que nous rencontrons dans beaucoup d'ouvrages traitant de psychosociologie, de psychanalyse : souvent l'auteur, et nous y échappons pas, en exprimant avec force et conviction l'excellence de ses intentions, le socle éthique du travail engagé, l'absence de désir de jouissance de l'autre, par avance se place sur un territoire imaginaire où la critique est hors de propos et où la confrontation avec l'autre du lien social a peu de prise.

Comment faire avec ce processus magique, où la relation d'amour entre l'auteur et les présumés à sauver était une place dans le social, participe à la restauration narcissique de l'individu et répond à une angoisse existentielle des individus ? Sans doute, la difficulté de faire avec cette pulsion d'idéal personnel ou de questionner l'éloge du désintéressement entretient notre désir de croyance sans que nous puissions éviter constamment que notre probité et notre esprit libre deviennent notre vanité, notre limite.

En définitive, nous devons accepter que cette entreprise de déconstruction pour reconstruire à partir d'une capitalisation d'informations, de références et de temps, dans un cadre institutionnel et dans un champ disciplinaire théorique reconnu, conduise à accepter une

interférence des interprétations, des autres, de la fondation de la discipline par divers “commentateurs” et à induire un changement de perspective⁵³⁴. Et dans la mesure où la connaissance sort l’être humain de l’irrationalisme, de l’aliénation de la bêtise et l’aide à respecter sa condition d’être humain, son esprit, nous ne pouvons pas considérer la vérité comme la dernière illusion moderne ou faire de la science une mythologie comme les autres car elle avance par élimination des erreurs, par des approfondissements ...

D’autre part, l’utopie du progrès, le désir de justice et de paix, le progrès des connaissances en s’accompagnant d’actions nous fait sortir du désespoir, du nihilisme. Agir et “aimer” l’autre du lien social c’est être sur un gai chemin en dehors de toute inutilité sociale.

Faut-il pour autant méconnaître « le pathos de l’instinct de la vérité⁵³⁵ » issu selon Nietzsche de la confrontation des différents univers métaphoriques (associés aux différents discours de vérité pour nous) et l’emploi de métaphores usuelles pour dire la vérité ?

Non. Nous pensons qu’admettre la difficulté de travailler en dehors des métaphores usuelles de son champ disciplinaire, à formuler quelque chose de propre à soi et car considérer la pyramide du savoir comme épistémè, c’est-à-dire comme « une structure d’un monde conceptuel préconstitué, antérieur au sujet parlant et pensant⁵³⁶ », n’est pas synonyme de renoncement à mettre à jour « la structuration inconsciente » de la vérité.

D’autre part, satisfaire à la nécessité d’être sur le chemin d’une certaine vérité associable à la promotion d’un humanisme où le sujet serait plus conscient sur la scène sociale grâce à un déchiffrement des situations sociales synonymes de chutes des illusions, des utopies nécessaires au nouage des individus dans un Tout social, est la moindre des choses.

Conclure nous amène à dégager deux positions par rapport à la réalité de la vérité historique dans l’œuvre freudienne et par rapport à la “définition” d’une psychosociologie où l’articulation imaginaire – sublimation - métonymie s’associerait avec l’apport de la psychanalyse pour démontrer l’importance d’une démarche épistémologique sur les enjeux des référenciations psychanalytiques en psychosociologie et pour garder la discipline en vie, pour engendrer des envies chez le chercheur.

⁵³⁴ L’idée emprunte à FARRUGIA Francis, La reconstruction de la sociologie française (1945-1965), éditions L’Harmattan, collection Logiques sociales, 2001, p. 103.

⁵³⁵ NIETZSCHE Friedrich. Le livre du philosophe : Études théorétiques. Paris : éditions Flammarion, 1991, p. 96. (Collection GF Flammarion).

⁵³⁶ KREMER-MARIETTI Angèle. NIETZSCHE Friedrich. Le livre du philosophe : Études théorétiques. Paris : éditions Flammarion, 1991, p.32. (Collection Gf Flammarion). Introduction.

Tout au long de ce parcours, la certitude que poser les bonnes questions n'a de sens que si nous pouvons vérifier les données employées, c'est-à-dire que si un dialogue s'établit entre la découverte de concepts, l'utilisation de documents écrits, qui jouent le rôle de l'expérience dans les sciences exactes, et des données procurées par l'archéologie et d'autres sciences humaines, a renvoyé à la condition pour qu'une "science" humaine se constitue et sorte d'un conservatoire d'idées reçues. Et cette position a induit un questionnement, un retour aux sources pour apprécier l'engendrement d'une réalité historique par des concepts théoriques résultant d'une recherche plus ou moins capable avec un certain risque de créer des outils d'investigation et d'explication.

I La réalité de la vérité historique dans la perspective freudienne du lien social

A L'humanité ne vivait pas en horde

L'acceptation de la théorie freudienne du lien social, de la philosophie du sujet qu'elle induit⁵³⁷ et du « Freud fictif, construit pour les besoins de la Cause psychanalytique par Freud lui-même et par ses biographes attitrés⁵³⁸ », même si Freud s'inscrit dans un processus de manifestation de la vérité, nous met mal à l'aise devant un certain nombre d'approximations, d'erreurs ou de fictions sur lesquelles la démonstration freudienne s'élabore.

En effet, l'analogie entre la horde et la société humaine primitive se révèle déficiente à beaucoup de niveaux notamment du fait de la complexification croissante de l'organisation sociale, de l'absence de lien entre le droit à exister dans les communautés de singes supérieurs et la présence d'une organisation pyramidale où la haine et l'amour joueraient le rôle simpliste que le mythe du meurtre du despote semble accréditer. La qualité de l'analogie est faible aussi parce que le crime n'est pas nécessaire pour que la coopération entre les individus et la stabilité de la communauté existent. En définitive, l'humanité ne vivait pas en horde.

B Le parricide et le matricide, deux meurtres fondateur du lien social ?

Là où Freud fait du parricide, l'élément fondateur de la fraternité, Eschyle fait du matricide un élément fondateur du passage de l'inhumain de l'humain associé au mythe de la cité où

⁵³⁷ FISCHMAN Georges. Constructivisme et psychanalyse, Débat entre Mikkel Borch-Jacobsen et Georges Fischman. Paris : éditions Le Cavalier Bleu, 2005, p. 25. (Collection PSN). Selon l'auteur, Freud ferait partie d'un ensemble homogène de contestation de la tradition cartésienne, réunissant aussi Nietzsche, Marx, Ricœur.

⁵³⁸ BORCH-JACOBSEN Mikkel. Constructivisme et psychanalyse, Débat entre Mikkel Borch-Jacobsen et Georges Fischman. Paris : éditions Le Cavalier Bleu, 2005, p. 29. (Collection PSN).

l'imaginaire collectif et l'oubli du bienfait du conflit jouent un rôle fondamental dans la pérennisation du lien social. Et sur la scène tragique, dans un espace public de parole, Eschyle met en scène un important changement (espéré) de la régulation du lien social :

- Une cour de justice composée de juges appartenant à l'espèce humaine fait respecter le nouvel ordre symbolique, donne du sens à la justice et participe à la pacification du lien social.
- La fonction du divin change et notamment celle des déesses noires : gardiennes de la filiation naturelle, de la loi du sang, elles deviennent des gardiennes du lien social, de la garantie de la filiation par le sens, et de la représentation de la fécondité du sol.

Les incidences du meurtre du Père de la horde sont fondatrices de la première communauté selon Freud, celle des frères, où nous avons une égalité entre les frères, l'amour entre les frères et l'amour du Père (situé au ciel), la différenciation sexuelle et la détermination de liens de parenté conditions de la sexuation de l'individu et de sa place dans une généalogie (tabou de l'inceste et du parricide). L'identification se faisant par rapport au père (et au Moi idéal).

Et selon Eschyle, les incidences du meurtre de la mère sont celle de l'instauration d'une nouvelle loi instaurée sur l'ordre du signifiant, sur la détermination d'un nouveau pacte social avec un Idéal du Moi collectif, des contraintes. L'identification se fait par rapport à un Idéal collectif, grâce à la présence d'un imaginaire puissant en terme de résonance fantasmatique. Une nouvelle loi, pour une cité déjà existante où le mythe fonde la généalogie, et un contrat d'obéissance à la loi exigeront un sacrifice de certaines pulsions, un renoncement dans l'immédiat des désirs. Ainsi, cette refondation du lien humain sur fonds d'imaginaire se réalise avec un processus d'altérité niant le droit de certaines catégories et avec l'oubli de la division, le déni du conflit (processus producteur du refoulement individuel et collectif).

En définitive, l'identification est au cœur des deux tragédies ou des deux processus qui contribuent à produire de la société, à construire de la société, à mettre en place une organisation de la société par la justesse des comportements individuels et collectifs, et par la médiation des identifications⁵³⁹.

⁵³⁹ PALMADE Guy et Jacqueline. Identification. Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002, p. 155. L'identification définit comme « un processus psychosocial, un « passage » entre les individus, entre l'individu et le groupe, l'individu et la société, ou une « médiation », médiation entre l'identité du sujet et son devenir [...] un processus (psychologique ou psychosociologique) selon lequel ce qui était à l'extérieur devient intérieur – ou, au contraire, ce qui était intérieur devient extérieur – la relation identificatoire étant structurée selon le mode de l' « avoir » ou du « être comme » ou encore selon le processus de l'être et de l'avoir ».

Dans la fiction tragique, nous admettons que le meurtre se révèle créateur d'un nouveau possible pour le lien social dans le sens où le crime de la mère ou du père en "redistribuant les cartes" a pour conséquence la venue d'un nouvel paradigme qui liera autrement les membres de la collectivité. Et dans la mesure où la vie sociale contée par la tragédie résulte de la remise divine du signifié-signifiant central, nous suivons Henri Rey-Flaud quand il affirme que :

« l'avention des Euménides exprime en fait, le refoulement (originaire) des Erinyes et marque la bascule de l'espace de la Chose au monde de la civilisation. Ce retournement (καταστροφή) signifie que la morale, la vie sociale et la culture prennent naissance sur le refoulement de la haine⁵⁴⁰ ».

Ainsi à partir du travail sur la tragédie d'Eschyle, nous comprenons que :

- Le matricide, une litote du parricide, consolide l'instauration de la loi du Père.
- Quelle que soit l'origine, la forme de la régulation du lien social issue de la fonction paternelle, l'effacement de la figure maternelle, la dévalorisation de la femme, et la promotion du Père, sont des éléments communs aux diverses solutions où l'association des frères est synonyme de négation de la fécondité des femmes, où la différenciation des individus⁵⁴¹ cache la domination des hommes, une vérité qui ne se dit pas.
- L'avènement de la cité implique au niveau du sujet la mise en place du refoulement originaire. L'individuation de la cité, comme sujet pourvu d'une âme et qui se pense, nécessite de lutter contre la partie vile de l'individu et de veiller à ce que le processus d'individuation ne ruine pas l'effort de socialisation entrepris dans le cadre de la cité, pour éviter la stasis et pour créer une prospérité croissante de la cité, un havre de paix.
- Le temps de la cité devient le temps d'une synchronisation importante des activités des citoyens (aimer, détester le même objet en même temps ...) permise par un nouveau Téos.
- La cité, comme création, comme fiction à quoi le dispositif politique de la gestion des pulsions veut faire croire, résulte de la décision des dieux et au mieux comme fiction de la décision des membres de la cité. La cité, comme fiction, produit une fiction à partir de la fondation d'une vérité énoncée et mise en place par Athéna. Source du nouveau droit, le père d'Athéna en s'engendrant révèle la présence d'un fantasme de formation, la construction d'autres soi-même grâce au modelage permis par le

⁵⁴⁰ REY-FLAUD Henri. Le sphinx et le Graal. Paris : éditions Payot&Rivages, 1998, p. 188. (Collection Bibliothèque scientifique Payot).

⁵⁴¹ TORT Michel. Fin du dogme paternel. Paris : éditions Flammarion, 2005, p. 63. (Collection Aubier Psychanalyse). Le reconnaître, c'est sortir d'une purification de l'histoire qui présente le Père comme une constante universelle, et accepter que nous sommes en présence « d'une organisation de la parentalité et de la filiation en fonction des pouvoirs attribués aux pères ».

processus mis en place par la fiction de la cité avec l'aide du divin, et le marquage des individus par l'empreinte, la marque citoyen de la cité.

- La nouvelle forme d'organisation psychique du pouvoir a un effet structurant sur la gestion de la sexualité des individus composant la société, sur la construction des processus inconscients, sur l'organisation du social et la socialisation des individus.
- L'imaginaire social, les images motrices et les réponses aux besoins des individus, des groupes d'individus et de la société (désir de justice et d'amélioration des conditions de vie, justification d'un traitement différencié ...) exercent une influence déterminante dans la sublimation et l'orientation de l'énergie psychique des individus.

Quelle que soit la régulation sociale, les rapports sociaux souhaités vont s'inscrire dans une dynamique intrapsychique qui sera source de conflit inhérent à tout lien social et le processus de normalisation mis en place organise le passage des multiples à un Un, riche, harmonieux, désirable où chaque individu trouverait une place. Comme le conflit engendre une dynamique psychique permanente, l'angoisse liée aux conflits suscitera le refoulement. Ces conflits perdureront dans les fantasmes et leurs traces se retrouveront dans les rêves, les actes manqués, les symptômes, les troubles de la conduite⁵⁴². Ainsi le refoulement des désirs sera un élément structurant de l'être humain, le sujet le produit complexe du refoulement.

Sous la forme tragique, un scénario, une mise en scène et une exagération, notamment en jouant sur les peurs, en révélant nos désirs les plus intimes et les moins exposables socialement concourent à interroger et à légitimer la mise en place d'un dispositif de régulation du lien social, constitutive d'une solution historique datée et géographiquement repérable. Nous apprenons aussi que le conflit est constitutif de la vie des hommes et du respect de la production d'altérité et qu'il participe davantage que l'oubli, le déni ou le collage des individus à l'avènement conjoint du sujet individuel et du sujet collectif.

C L'existence d'une régulation sociale articulée sur la fonction paternelle

Quelle que soit l'entrée dans l'étude du lien social, si nous sommes toujours dans une régulation sociale :

- Comprise comme le produit d'un crime, ici le parricide, là le matricide comme si la naissance ou la consolidation du lien social dans une forme sociale déterminée

⁵⁴² GARCIA DE ARAUJO José, CARRETEIRO Teresa Cristina. Conflit. Vocabulaire de psychopathologie, Références et positions. Ramonville Saint Agne : éditions Érès, 2002, p. 98.

dépendait du crime primordial. Le crime serait-il fondateur du lien social ? Certainement dans le sens, où les humains désirent arrêter le cycle de la violence animale, qualifiée aussi de primitive et dans la mesure, où en se qualifiant d'humain, les êtres humains se différencient de l'animal. A nommer et à différencier les choses, l'homme aurait la volonté de promouvoir l'humanité comme différente de l'animalité.

- Déterminée par la fonction paternelle car le matricide se révèle à l'analyse comme un moyen de camoufler le parricide, et associée à l'exogamie par le tabou de l'inceste.

Nous avons une différence significative déterminée par le passage d'un système de justice à un autre où la recherche de la pacification du lien social compte autant ou plus que la punition du meurtrier. Et cette pacification, nous le supposons, commande l'oubli ou la sublimation du meurtre pour ceux qui sont touchés par le crime ou qui estiment insuffisante ou inadéquate la décision judiciaire prise envers le meurtrier. Énoncer cette proposition suffit-elle à cerner la conception de la justice dans les Euménides qu'Eschyle aurait pu nous révéler ?

Sans lever la difficulté inhérente à ce genre d'exercice, nous prêterons une attention à la thèse de Gérard Soulier⁵⁴³ pour entendre quelque chose.

1. La thèse de Soulier

La procédure et la sentence ont pour mission d'établir la paix civile et de fait, la conception de la justice développée par Eschyle s'oppose à la conception de la justice de René Girard⁵⁴⁴ où la signification de l'acte judiciaire se limite à l'idée de peine, conçue comme représailles. Ces représailles ultimes restent pour Soulier dans la logique du cycle de la vengeance. Pour en terminer avec le meurtre, l'autorité judiciaire en ordonnant un dernier meurtre deviendrait le dernier vengeur du cycle de la vengeance celui qui aurait « le dernier mot de la vengeance ».

Deux arguments selon Soulier invalident la thèse de Girard :

- La distinction entre le crime et le châtement est brouillée.
- A l'issue du vote des juges, pour sortir de l'indécision du résultat des votes, en privilégiant la réconciliation Athéna montre que la justice n'est pas la vengeance et qu'elle est le refus de répondre à une violence par une autre violence.

⁵⁴³ SOULIER Gérard. Le théâtre et le procès. Revue Droit et Société [en ligne]. 1991, n° 17, [réf. du 19 octobre 2006], p. 9-26. Disponible sur le site <http://www.reds.msh-paris.fr>.

⁵⁴⁴ GIRARD René. La violence et le sacré. Paris : édition Grasset, 1972, p. 32.

2. Ainsi si la cité évite la division, le trouble en cherchant à rétablir la paix dans la cité, nous l'acceptons car cet argument s'accorde avec l'enseignement de Colette Loraux. Pour autant, si la cité favorise un processus de réconciliation, est-ce que pour autant, nous devons comprendre, voir, analyser le procès, par analogie avec la tragédie, comme un processus de psychothérapie collective ? Devons nous pour autant accepter l'idée généralement associée à la tragédie de catharsis ?

3. Le refus de la conclusion de Soulier

Si nous reconnaissons les capacités de la tragédie à participer au bon fonctionnement politique de la parole, à la réflexion politique et si nous acceptons la présence de la catharsis (la purgation aristotélicienne) dans le théâtre qui n'est pas une mimesis de la réalité, nous ne pouvons pas assimiler le processus judiciaire à un processus de psychothérapie collective, ni faire d'Eschyle le premier psychosociologue clinicien. Tout au plus, ce serait magique.

De fait, à partir d'une certaine entrée pour analyser l'apport de l'Orestie, nous faisons émerger un cadre, un espace social où la loi et une institution sont les porteurs d'une règle, d'un symbole pour organiser le champ des actes humains et qui, en tant que tel, disent le possible, l'impossible, et réorganisent le système des significations.

De plus, le discours d'Athéna offre une nouvelle signification majeure, centrale au lien humain en proposant l'arrêt du cycle de la violence et se prête à la possibilité de délirer, de faire naître de nouveaux discours, ceux de tous ceux impliqués dans la vie de la cité, et d'induire une vision imaginaire d'une cité, où chacun aimerait ou haïrait d'un même cœur, où la sublimation des pulsions asociales accroîtrait le bonheur de la cité ...

La pièce tragique, comme la Bible, devient alors la mise en scène d'un mouvement métonymique allant de métaphore en métaphore : jouir du droit de bourgeoisie, arrêter le cycle de la violence ...

Comme chaque chose se voit investie d'une charge imaginaire nouvelle (même les déesses noires deviennent des bienveillantes), nous sommes dans la création imaginaire avec les conséquences décrites de l'acceptation d'une cour de justice humaine associée à l'arrêt du cycle de la violence et avec l'espoir d'une cité idéale.

Elle ne donne aucune explication au don divin, anticipant en quelque sorte Castoriadis :

« c'est une *création imaginaire*, dont ni la réalité, ni la rationalité, ni les lois du symbolisme ne peuvent rendre compte [...] et qui n'a pas besoin d'être explicitée dans les concepts ou les représentations pour exister, qui agit dans la pratique et le faire de la société considérée comme sens organisateur du comportement humain et des relations sociales indépendamment de son existence « pour la conscience » de cette société⁵⁴⁵ ».

Tout au plus, quand une loi existe, le spectateur de la tragédie comprend qu'elle devient un organisateur du lien social et que dans un espace de paroles, les arguments déployés par les uns et les autres s'équilibrent qu'ils proviennent des divinités partagées vis-à-vis de l'acte d'Oreste, du Choeur ou des juges lors du vote de la sanction du crime d'Oreste.

Pour les formes anciennes sociales convoquées, nous sommes toujours en présence d'une fiction, d'un mythe où le divin remet à la collectivité des hommes le « signifié-signifiant central » pour qu'un signifiant soit collectivement disponible et dont les signifiés n'existent pas comme perçus, pensés, imaginés comme tels par tel sujet. Ce « signifié-signifiant central » sert de référence au symbolisme et oriente la fonctionnalité de chaque système institutionnel :

« qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire avec sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, ce signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme indiscutable et indiscuté, support des articulations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine de surcroît des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuels et collectifs – cet élément n'est rien d'autre que l'*imaginaire* de la société ou de l'époque considéré⁵⁴⁶ ».

En définitive, l'observation de l'imaginaire social donne la possibilité de comprendre comment la symbolisation de l'imaginaire s'effectue et de trouver les significations, les articulations que la cité impose aux habitants de la cité, à elle-même et à ses besoins, les schèmes organisateurs comme condition de représentabilité de ce que la cité peut donner d'elle-même.

En conséquence de quoi, la cité donne des images d'elle qui doivent trouver des points d'appui dans l'inconscient des individus (Freud) et dans la mémoire collective (Halbwachs).

⁵⁴⁵ CASTORIADIS Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 198. (Collection Esprit).

⁵⁴⁶ CASTORIADIS Cornelius, *idem*, p. 203.

Il Prendre en compte l'imaginaire, la sublimation et la métonymie pour favoriser le changement social et l'individuation du sujet

A Quelle est la place de la vérité historique dans le travail de Freud ?

Les propos concluant l'introduction de Marie Moscovici à « L'homme Moïse et le monothéisme »⁵⁴⁷, suggéreraient que la question est mal formulée car dans la pratique psychanalytique comme en matière de recherche théorique, ce qui importe, c'est le chemin parcouru à partir du point de départ c'est-à-dire le réaménagement de représentations ou de théories à partir de la question originaire, à partir de l'interrogation sur la naissance du lien social. De sorte que si le gain final avait besoin d'un mythe et de la preuve du meurtre de Moïse pour réactualiser le meurtre primordial du père de la horde la préhistoire dans le psychisme des générations successives, nous devrions admettre une démonstration construite sur un socle scientifique précaire.

La vérité historique recherchée par Freud, selon Rey-Flaud, défenseur de la thèse phylogénétique de Freud :

1. La thèse - « l'individu [...] traverse en raccourci les étapes parcourues par l'espèce humaine depuis les temps archaïques jusqu'au début de notre ère, en vertu du principe que ce sont les mêmes lois psychiques qui régissent la dynamique collective, constitutive des communautés et la destinée singulière du sujet du langage⁵⁴⁸ » induit l'existence d'une homologie entre l'histoire collective et l'histoire individuelle.
2. La possible reconstitution des différents processus rendant compte de l'histoire humaine donne la raison des opérations psychiques régissant le devenir de l'individu car la clinique des névroses et des psychoses offre la possibilité de connaître la logique présidant au cours de la phylogénèse ce qui induirait une reconstruction sur un mode inversé. D'où la capacité du roman historique de Moïse à révéler les lois régissant le destin de chaque sujet humain.
3. Les conditions d'apparition d'un nouveau mode de croyance, le monothéisme, observables à partir de la recherche de l'origine mythique de la religion juive, montrent comment les modalités de mise en place de la croyance ordinaire se confondent au quotidien avec l'adhésion spontanée et irréfléchie accordée par chacun à la réalité.

⁵⁴⁷ FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993, p. 53. (Collection folio essais).

⁵⁴⁸ REY-FLAUD Henri. « Et Moïse créa les juifs ... » : Le testament de Freud. Paris : éditions Flammarion, 2006, p. 42. (Collection Aubier La psychanalyse prise au mot).

4. Le traitement lacanien du problème de la sublimation avec une méthode reprenant le rapprochement freudien entre les mécanismes respectifs de l'hystérie, de la névrose obsessionnelle et de la paranoïa et trois formes de sublimation que sont l'art, la religion et la science, montre que la fonction de la sublimation s'ordonne par rapport à la Chose⁵⁴⁹, toujours représentée par le vide et non par une autre chose, définissable par le rapport mettant l'homme en fonction de médium entre le réel et le signifiant. Ainsi, si toutes les choses créées par l'homme sont du registre de la sublimation, « la religion consiste dans tous les modes d'éviter ce vide ».
5. En conséquence, la construction de « L'homme Moïse et le monothéisme » révèle la présence de l'obsession freudienne de la phénoménologie de la croyance et explique les phénomènes fondamentaux de la croyance. Et l'effort de sublimation, si il tend à élever à la dignité la Chose, est porteur d'une illusion constituée par la possibilité qu'il y aurait à réaliser ou à sauver la Chose.
6. La prise de conscience de notre croyance à la réalité amène Freud à déterminer les règles « psycho-logiques » régissant les opérations de transcription et d'enregistrement, accomplies aux différentes étapes du peuple juif, retenue comme destin exemplaire, pour constituer à terme les archives subjectives de l'humanité qui font de l'inconscient collectif freudien l'effet d'une structure langagière partagée et non pas, comme chez Jung, le produit d'un réservoir commun d'archétypes imaginaires⁵⁵⁰ ».

⁵⁴⁹ LACAN Jacques. Le Séminaire Livre VII : L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960. Paris : éditions du Seuil, 1986, p. 153-165. (Collection Champ Freudien). Chapitre X Petits commentaires en marge. Dans le chapitre das Ding (p 55-86), Lacan évoque la différence entre les concepts de « Sache » et de « Ding ». La « Sache », « la chose, produit de l'industrie ou de l'action humaine en tant que gouvernée par le langage » est un fruit du pré-conscient et le lieu d'une articulation entre une chose, présente dans le langage, et l'objet détaché du langage qui résulte du commandement dominé par le langage. Nous serions en présence d'un couple, le mot et la chose (« Sache » et « Wort »).

« Das Ding », « c'est le secret véritable » derrière le principe de réalité car le principe de réalité ne se fait valoir qu'à la marge du fait de l'existence du processus secondaire, celui des besoins vitaux – die Not des Lebens, en fait de l'existence du Besoin et non des besoins, l'urgence de la vie. Voir l'enseignement de la biologie : la structure d'un être vivant est dominé par un processus d'homéostasie qui isole par rapport à la réalité. Du fait du fonctionnement de l'appareil neurologique, comme quelque chose trie, ordonne, stocke les perceptions du monde extérieur, la réalité perçue par l'homme n'est pas naturelle, elle est choisie. Et « l'homme a affaire à des morceaux choisis de réalité ». Et chacun d'entre nous devra faire avec cette réalité extérieure à partir d'une théorie de la connaissance. Se pose la question de l'enregistrement de ce qui se passe dans le psychisme par le système conscient et de l'articulation entre la perception et la conscience. « Le Ding est l'élément qui est à l'origine isolée par le sujet, dans son expérience du Nebenmensch, comme étant de sa nature étranger, Fremde » Il correspond à une division originelle de l'expérience de la réalité et ce que Freud désigne comme le but premier : non pas de « trouver dans la perception réelle un objet qui corresponde à ce que le sujet se représente sur le moment, mais de le retrouver, de se témoigner qu'il est encore présent dans la réalité ». Das Ding c'est ce vers quoi, l'activité et le cheminement du sujet l'amène à partir de contrôles, de désirs pour atteindre das Ding. Un objet perdu, impossible à retrouver apparaît comme l'Autre absolu du sujet à retrouver au nom du principe de plaisir. C'est aussi ce qui hallucine le sujet en tant que système de références, ordonnant la perception du monde et rendant possible l'attention au monde.

⁵⁵⁰ REY-FLAUD Henri. « Et Moïse créa les juifs ... » : Le testament de Freud. Paris : éditions Flammarion, 2006, p. 45. (Collection Aubier La psychanalyse prise au mot).

7. Entre 1896, Freud considère l'appareil psychique de l'homme « sous la forme d'un système diachronique d'inscriptions, composés de plusieurs registres successifs de plus en plus élaborés, le passage de l'un à l'autre, effectué à chaque étape essentielle du devenir du sujet, étant marqué par un défaut de traduction que Freud ampute, à cette date, à une opération fondamentale : le refoulement⁵⁵¹ ». La pensée freudienne évoluera car en 1927 et en 1936, le refoulement laisse la place au démenti.
8. Si dans « Avenir d'une illusion », un fantasme collectif de désir, héritier du souvenir de la figure du Père de la Horde, produit l'idée d'un dieu-unique, tout puissant omniscient, qui décide de la destinée des hommes, dans « L'homme Moïse et le monothéisme », l'idée d'un dieu est le résultat d'un processus complexe, homologue des opérations de la logique qui conserve la tyrannie du Père originaire, son meurtre ... et qui articule des éléments nouveaux puisés dans le fond de l'histoire juive car le souvenir conservé dans une mémoire collective fait retour sous une forme déguisée après une transformation selon les lois de la pensée primaire du rêve, sous une forme méconnaissable cause de la contrainte d'un désir inconscient.

A la fin de sa démonstration, Rey-Flaud conclut : la reconnaissance des processus psychiques qui déterminent chez l'individu les différents destins déclinés par la clinique en termes de névrose, de psychose et de perversion règle la question de la légitimité de « l'explication du texte freudien⁵⁵² ». En conséquence de quoi, l'emploi des techniques et des règles venant d'autres territoires que celui de la psychanalyse⁵⁵³ posera problème dans la mesure où dans la logique freudienne l'utilisation des travaux, des matériaux en tant qu'éléments signifiants induit leur aptitude à entrer dans une construction obéissant à la logique psychanalytique.

Cette perspective est éloignée de la proposition de Florent Schepens⁵⁵⁴ pour qui la science est une aventure collective : pour prétendre à une quelconque scientificité, les résultats et le mode opératoire doivent être discutés au sein d'un collectif scientifique. Une aventure collective peut-elle uniquement se cantonner à la communauté analytique ?

⁵⁵¹ REY-FLAUD Henri. « Et Moïse créa les juifs ... » : Le testament de Freud. Paris : éditions Flammarion, 2006, p. 45. (Collection Aubier La psychanalyse prise au mot).

⁵⁵² FEDIDA Pierre. L'argile du socle. L'Écrit du temps. Revue Questions de judaïsme, 1984, n°5, p. 143. A condition de « conserver aux hypothèses freudiennes la teneur de la construction qu'elles présentent sous la plume de Freud et les laisser disponibles à des remaniements qui engagent ici le statut de l'écrit psychanalytique – autrement dit, en quoi, il est langage métapsychologique, non judaïque ».

⁵⁵³ DERRIDA Jacques. Mal d'archives. Paris : éditions Galilée, 1995, 154 p. (Collection Incises). Cité par Rey-Flaud p. 36 et 37. Comment parler d'une chose sans savoir de quoi l'on parle ?

⁵⁵⁴ SCHEPENS Florent. Les entreprises de travaux forestiers : problèmes interprétatifs. FARRUGIA Francis. Le terrain et son interprétation : Enquêtes, comptes rendus, interprétation. Paris : éditions L'Harmattan, 2005, p. 209-219. (Collection Sociologie de la connaissance).

Si le progrès scientifique, quelque soit le domaine, progresse grâce à des hypothèses explicatives non vérifiables au moment de l'élaboration de la théorie, l'affirmation freudienne qu'« aucune découverte ne peut être accomplie ni mise en forme « sans spéculation ni théorisation métapsychologiques⁵⁵⁵ », s'accepte dans un premier temps. Mais dans un second temps, l'impossibilité à vérifier la fondation ou la genèse du lien social et l'inexactitude de certaines des données utilisées par Freud pour construire sa théorie sociale, nous éloignent de la présence d'hypothèses explicatives non vérifiables au moment de l'élaboration de la théorie mais vérifiables par la suite.

Faut-il s'étonner comme Martin Buber et trouver « étonnant et regrettable [qu'] un savant aussi éminent dans son domaine que S. Freud ait pu se décider à publier un livre aussi peu scientifique, bâti imprudemment sur des hypothèses dépourvues de fondements⁵⁵⁶ » ?

Ou faut-il comme Henri Rey-Flaud affirmer que les matériaux empruntés à d'autres champs culturels par Freud pour construire sa théorie psychanalytique n'ont de valeur que « transférés dans ce nouvel espace, qu'en tant qu'éléments symboliques, seuls propres à faire sens⁵⁵⁷ » ?

Si la dernière de Freud est une œuvre de pure spéculation dont la place se situe dans le champ de la psychanalyse, nous devons en critiquer « la raison psychanalytique ».

B « Critique de la raison psychanalytique »

Acceptons de suivre Yvon Brès⁵⁵⁸, pour qui le problème n'est pas de savoir quel est le rapport du discours freudien avec la vérité historique ou sociale, mais de connaître le registre dans lequel le discours de la perspective freudienne du lien social se tient et notamment par rapport au discours de la connaissance.

⁵⁵⁵ REY-FLAUD Henri. « Et Moïse créa les juifs ... » : Le testament de Freud. Paris : éditions Flammarion, 2006, p. 38. (Collection Aubier La psychanalyse prise au mot). La citation de Freud est extraite d' « Analyse avec fin et analyse sans fin », dans Résultats, Idées, Problèmes II, p. 240. Dans « Sigmund Freud, présenté par lui-même », éditions Gallimard, folio essais, Paris, 1987, p. 84, Freud tenait une position différente où la présence de la spéculation dans ses œuvres s'assimilait à « un produit de son imagination spéculative ».

⁵⁵⁶ BUBER Martin. « Moses ». Werke, 1954, page 11. Cité par Jacques Le Rider, Modernité viennoise et crises d'identité, éditions PUF, Paris, 1990, p. 289. Repris par Rey-Flaud, p. 37.

⁵⁵⁷ REY-FLAUD Henri, idem, p. 37. La logique de la psychanalyse à établir cette vérité à laquelle la force de la religion donnerait sa vérité historique résulte d'une induction problématique : si le Christ est le substitut prophétique à Moïse considéré comme le premier prophète alors la déclaration de Paul aux nations - le Messie est venu et qu'il est mort devant vos yeux – alors la résurrection du Christ comprend un élément de vérité historique.

⁵⁵⁸ BRÈS Yvon. Critiques des raisons psychanalytiques. Paris, édition PUF, 1985, p. 87-115. (Collection Perspectives critiques). Voir le 4^{ème} chapitre « L'Œdipe et son histoire ».

En refusant le dialogue normal avec l'histoire, la philosophie, la science, l'archéologie ..., un certain nombre d'auteurs accréditent l'idée d'une tentative pour échapper au dialogue normal avec d'autres champs disciplinaires et le refus d'une interaction avec d'autres, d'une capacité de dépassement d'une position fermée où le discours freudien est inquestionnable.

Ce que nous refusons car quel que soit le succès du traitement des névroses par la science ou l'art analytique, ce discours dans le cadre de la théorisation du lien social ne peut pas être isolé du discours des autres champs disciplinaires ou avoir un statut différent des autres points de vue.

En admettant la révélation freudienne d'un processus supérieur à la religion par sa capacité à lutter contre les pulsions asociales qui menacent l'humanité donc à favoriser le progrès de la civilisation, nous pourrions devenir un "croisé" de la psychanalyse si nous faisons l'économie de l'examen de la ressemblance entre le discours freudien assimilable au combat d'une idéologie contre une autre idéologie dans la mesure où la foi dans la science est idéologique et non scientifique. Pourquoi ?

Parce que le dialogue favorisé par la quête freudienne de vérité entre des catégories intellectuelles différentes - ce qui est du registre de la fable, la mythologie grecque, ce qui est du registre de l'excellence de l'esprit humain, la tragédie grecque, et ce qui est du registre de l'exclusion, l'Ancien Testament – révèle la présence du problème du mal associé à la responsabilité de l'homme, la question de la régulation du lien social par le divin ou la religion, et l'interrogation sur la destinée de l'homme ou de la civilisation.

En définitive, si nous admettons l'utilisation des productions culturelles, sociales comme des supports à l'investigation, nous refusons de considérer que l'exploitation de fiction puisse attester de la répétition du crime primordial ou de l'existence d'une période de latence qui rythmerait l'histoire humaine, ou justifier du rôle majeur d'un processus, l'idéalisation, ou induire le progrès de la culture de l'action d'un meneur aussi grand soit-il parce que la fiction freudienne développée à partir de spéculations préhistoriques et historiques et la régulation du lien social à partir de la fonction paternelle, clivés selon Michel Tort⁵⁵⁹ de l'interprétation théorico-clinique, doivent s'entendre comme un mythe de la psychanalyse qui permet de penser et comme un mythe producteur d'effets psychiques.

⁵⁵⁹ TORT Michel. Fin du dogme paternel. Paris : éditions Flammarion, 2005, p. 101-102. (Collection Aubier Psychanalyse). Ces mythes, pris comme des références théoriques, dont la nature fantasmatique se dérobe lors de leur déploiement, ont été des points d'appui pour la reprise lacanienne de Freud.

A considérer la perspective freudienne associée au lien social comme quelque chose qui relève de la foi⁵⁶⁰, comme une idéologie religieuse⁵⁶¹, nous aurions la possibilité de développer une démarche scientifique fondatrice d'une science de l'imaginaire. En accordant une place déterminante à l'imaginaire social dans la fondation et l'évolution de la régulation du lien social, nous confirmons l'importance du concept de mémoire collective définie comme une matrice pourvoyeuse de signifiants alimentant le mouvement métonymique nécessaire à l'évolution du social (Cf. Halbwachs, Farrugia, Rey-Flaud).

La prise en compte de l'innovation sociale dans la régulation du lien social

Poser la question de l'évolution de la société et essayer d'y répondre, c'est mettre de l'ordre dans la fiction du monde, un monde artificiel construit pour les besoins de l'argumentation ou pour satisfaire les désirs, les pulsions de celui qui construit la proposition. C'est assimiler l'évolution sociale à la sortie de l'animalité ou du cycle de la violence, la satisfaction du désir de justice et de reconnaissance de chaque sujet grâce à la construction d'un processus producteur de plus d'altérité sous-tendue par une idéologie porteuse de l'illusion du dépassement des conflits capable d'engendrer un ajustement entre un juste désir et l'action chez tout individu.

Globalement la quête, l'enquête sur la nature et sur la fondation du lien social n'avait pas pour ambition d'opposer différentes façons de lier les hommes pour créer une forme sociale (nation des hébreux, cité grecque) mais d'accepter la forme plurielle de ce qui noue les individus, d'accepter la présence d'un Téos et d'images motrices, la synchronisation des comportements, l'automatisation du surmoi. Tout ce qui fera que des individus adopteront des modèles de comportement, et accepteront la frustration et parfois la sublimation de leur pulsion asociale, pour que leur vie soit possible, voire qu'elle soit synonyme de plaisirs ou de bonheur ou de progrès matériels, d'identification, et que la reproduction, la pérennité du tout social soit possible, notamment à partir d'une permanence de la Loi et de l'Institution.

Construire une base épistémologique "solide" avec le recours à l'Orestie, le tragique et la cité grecque, en prenant en compte l'histoire collective et l'histoire individuelle :

- Sort la démarche des insuffisances de l'application de la psychanalyse à l'histoire de l'origine du lien et à ses mythes, à l'histoire biblique.

⁵⁶⁰ BRES Yvon. Critiques des raisons psychanalytiques. Paris, édition PUF, 1985, p. 15. (Collection Perspectives critiques). « La foi psychanalytique reposerait sur la praxis analytique comme, [...], la foi chrétienne repose sur l'action. »

⁵⁶¹ BRES Yvon, idem, p 46. « [...] la psychanalyse est idéologique dans la mesure où elle échapperait aux exigences de la vérification ... ».

- Favorise un dialogue fécond entre le mythe, la tragédie grecque, la Bible et la psychanalyse, par un retour à la cité grecque, à la tragédie pour promouvoir l'importance de l'imaginaire dans l'histoire humaine.
- S'appuie sur une conception du nouage entre les individus où l'articulation imaginaire-symbolique, définissable par « la double modalité intégrée du communautaire et du contractuel⁵⁶² » et sur une innovation dans la régulation du lien social à une époque donnée de l'histoire de l'humanité.

La difficulté de rompre avec l'illusion d'une utilisation possible de données fiables pour saisir et comprendre quelque chose des phénomènes sociaux, très souvent regroupés dans une appellation "valise" le lien social, se renforce par l'importance du mythe de la horde primitive et de l'Exode, de Moïse dans la constitution de la psychanalyse. A suivre Farrugia, si « la catégorie de "lien social" est capitale pour la sociologie de la sociologie, pour son histoire », elle est aussi déterminante pour la psychosociologie en tant qu'Institution et en tant que pratique sociale dont la visée confronte « les problèmes de l'édification de toute collectivité humaine et aux mécanismes régissant le fonctionnement de celle-ci⁵⁶³ ».

Et la psychosociologie, en tant que science sociale, selon Enriquez est bien la « science des interactions entre les différents autrui et des processus d'identification, de projection, de culpabilisation et de formation de fantasmes qui se mettent en œuvre dans ces interrelations et qui affectent la vie psychique des groupes où se jouent ces interrelations. Elle est donc une science sociale ayant pour caractéristique de postuler que l'*autre scène* (celle de l'imaginaire, celle de l'inconscient) est au moins aussi intéressante et opérante (sinon plus) que celle du visible qui est l'objet habituel de l'investigation sociologique⁵⁶⁴ ».

En conclusion, si nous acceptons que tout groupe ou toute société a besoin de discours qui ne relève pas du discours scientifique mais d'un discours de l'ordre du mythe ou de l'idéologie, nous sortirons de l'épuisement, d'un impossible à vouloir faire de certaines productions culturelles, dont les productions associées à la psychanalyse, une production scientifique ou à vouloir les faire entrer dans un cadre plus scientifique. L'apport n'est pas tant de reconnaître le rôle déterminant de l'imaginaire dans l'évolution du lien social que de comprendre à la suite d'Yvon Brès⁵⁶⁵ que l'acceptation de cette idée offre une nouvelle façon de voir la

⁵⁶² FARRUGIA Francis. La crise du lien social : Essai de sociologie critique. Paris : éditions L'Harmattan, 1993, p. 210. (Collection Logiques sociales).

⁵⁶³ FARRUGIA Francis, idem, p. 209.

⁵⁶⁴ ENRIQUEZ Eugène. L'organisation en analyse. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 2000, p. 16. (Collection Sociologie d'aujourd'hui).

⁵⁶⁵ BRÈS Yvon. Critiques des raisons psychanalytiques. Paris, édition PUF, 1985, p. 56.

psychanalyse, voire la psychosociologie, et de régler un problème épistémologique en sortant de l'opposition stérile de la psychanalyse à la science ou des croyances traditionnelles. A l'impasse constituée par la volonté de conférer à tout prix une structure épistémologique unitaire en ramenant le discours de la psychanalyse au discours scientifique, nous préférons un pas de plus vers une science de l'imaginaire.

C L'imaginaire social au cœur du processus de changement social

La reprise de l'œuvre freudienne avec « Totem et Tabou », « Le malaise dans la culture », « L'avenir d'une illusion », « Moïse et le monothéisme », au récit biblique de l'Exode, à la cité grecque et à l'Orestie, nous a mis en présence de données communes :

- La question de la fondation et de la pérennité du lien social, elles-mêmes conditionnées par l'institution conjointe d'un sujet collectif et d'un sujet individuel.
- La question du devenir du sujet collectif et du sujet individuel, eux-mêmes déterminés par la problématique du changement social. Parmi les changements affectant les rapports sociaux, nous avons rencontré les changements suivants :
 - o La subordination de la gestion collective de la sexualité humaine à la production et à la reproduction de la société.
 - o Le passage du multiple au Un (le royaume de Juda), le renforcement du Un (cité grecque) grâce à l'uniformisation des conduites, des comportements est obtenu par le surmoi collectif, culturel et par la sublimation des pulsions et est justifié par la recherche de l'arrêt de la violence, la promotion du citoyen responsable de la prospérité de la cité idéale et de son bonheur.
- La présence de significations sociales à caractère imaginaire⁵⁶⁶ convaincantes, pourvoyeuses d'images motrices capables d'orienter l'utilisation de l'énergie psychique des individus vers des buts sociaux valorisés. Ces significations sociales rendent donc possibles des visées subjectives, concrètes et le rassemblement de la majorité des citoyens lors d'un vote démocratique. Nous devons comprendre que la création de la première cours de justice pour répondre au besoin de justice des habitants de la cité, comme la présence du peuple juif sur la Terre promise ou la constitution d'un véritable royaume pour répondre au besoin de définition d'une identité, de différenciation, de reconnaissance ou de bien-être (sortie de l'esclavage),

⁵⁶⁶ Voir les débats animés entre les protagonistes lors de la création de la cours de justice, les arguments avancés par Athéna pour convaincre les Erinyes ou les incidences réelles dans la vie quotidienne des hébreux de l'observation de la « loi prêchée » de Moïse.

est une réalité tangible de l'institution de la signification sociale et de ce qui fait sens pour le sujet individuel et par interaction pour le sujet collectif.

- Le texte biblique et la tragédie grecque sont des espaces où quelque chose se travaille de l'ordre de la détermination d'un imaginaire social, de la représentation des significations sociales pour que celles-ci soient présentées sur une scène, traduites en quelque sorte au niveau des organisations, de la famille et des groupes, et au niveau de chaque membre de la collectivité des déesses au sujet individuel, à la collectivité.

Pour redire que le changement social se crée et s'anime au niveau des rapports sociaux de la société, avec l'aide de Castoriadis⁵⁶⁷, nous nous appuyons sur deux hypothèses où la Bible comme la tragédie de l'Orestie, comme produit culturel d'une époque ou comme produit visible de la pensée sociale dominante, sont une manifestation d'une origine divine de l'ordre symbolique et de l'institution dans la représentation sociale, une rationalisation de l'hétéronomie de la société pour taire ou dénier l'aliénation nécessaire de la société et de l'individu à l'institution conjointe du sujet collectif et du sujet individuel. Comme institution du monde à venir, en fournissant la définition, l'orientation et la représentation du faire bien, en constituant son dire social, elles concourent à l'institution globale du peuple hébreu ou de la cité grecque et à leur organisation sociale en régulant l'économie psychique des individus, donc le lien social, grâce à la présence d'un surmoi culturel et d'idéaux sociaux.

1. La Bible est une sorte de mémoire intemporelle où un processus continu de réécritures adapte l'enseignement ou l'exégèse du texte biblique aux besoins évolutifs du peuple hébreux (dont celui du multiple des familles ou des clans au Un du peuple) en tenant compte ou en prenant appui sur la mémoire collective du peuple juif. Elle offre les significations imaginaires nécessaires pour que toute pensée et tout acte fassent sens.
2. La tragédie de l'Orestie est une mise en scène de la synchronisation du temps de chacun et des émotions, des affects de chacun, de l'acceptation de nouveaux idéaux et de leur incidence dans la vie de chacun, dans la vie de la cité, où la naissance de la cité se confond avec la naissance du mythe, et où la cité est intendante de la mémoire collective.

Le changement social constitué par la création d'un peuple d'élus ou de la cité idéale résulte de l'action de deux institutions, celle du monde comme peuple élu ou comme cité idéale,

⁵⁶⁷ CASTORIADIS Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*. Paris : éditions Seuil, 1975, p. 457-498. (Collection Esprit).

comme monde de cette société, et celle d'une organisation comme articulation de la société elle-même grâce à la présence d'un « magma » de significations imaginaires et de l'instrumentalisation du magma, sorte de mise en quincaillerie, dans les organisations fondamentales créées par l'imaginaire social. La consolidation du processus d'institutionnalisation grâce à l'intériorisation et à la pratique quotidienne de la bonne mise en application de la Loi ou des idéaux sociaux, sorte de "training" éthique, conduira à la reproduction des bons comportements sociaux. Sont donc déterminants :

- L'élaboration d'une théodicée du bonheur et le fait de vivre cette théodicée du bonheur, de la justice (Weber, 1996)
- L'écriture d'une histoire d'un changement et le tissage ou l'intrication du changement dans le quotidien social,
- Le collage de l'ensemble des actes quotidiens pratiques ou dires des individus ou de tout ce qui existe par rapport à la Loi, et la quotidiennisation des actes.

En définitive, pour sortir de l'impasse de la confrontation de la perspective freudienne à la réalité historique ou de l'impasse constituée par le questionnement sur la scientificité de la psychanalyse et par les limites d'une référenciation psychanalytique trop prégnante en psychosociologie, nous conforterons le bien fondé d'une approche du lien social où l'imaginaire et la sublimation auraient une place importante. Faut-il pour autant parler d'une science de l'imaginaire comme Brès ?

En dehors du "combat" d'idées, de la nécessité de nommer, de catégoriser, il nous apparaît plus important de prendre en compte le mouvement métonymique⁵⁶⁸ nécessaire au changement social synonyme d'espoir ou de sortie de la répétition, de l'enfermement imposé par le processus d'intériorisation, car seul un glissement ou une association sans butée permise par l'articulation imaginaire social et changement social autorise la substitution d'une forme sociale collective à une autre forme sociale collective⁵⁶⁹ ou une respiration autre pour le sujet individuel. Non seulement la métonymie en supplantant à la fixité de la métaphore empêche toute vision à une image installée une bonne fois pour toute, mais surtout, du côté du déplacement, comme moteur, la pulsion et la volonté en faisant fonctionner l'institution et les

⁵⁶⁸ DOR Joël. Introduction à la lecture de Lacan : 1. L'inconscient structuré comme un langage. Paris : éditions Denoël, 1997, 265 p. (Collection L'Espace analytique). Voir les chapitres Métaphore-métonymie et suprématie du signifiant (p. 52-70) et La métaphore paternelle – Le Nom Du Père – La métonymie du désir (p. 115-122).

⁵⁶⁹ La chaîne des signifiants commandant l'ensemble des signifiés, la substitution signifiante réalisée imposera un nouveau signifiant en rapport de continuité avec le signifiant antérieur qu'il supplante, et empêchera une nouvelle élaboration de signe associant de façon aléatoire un signifiant à un signifié.

sujets, donnent toujours une possibilité de subjectivation avec la multiplication des substitutions qu'offre le mouvement de la métonymie.

Le progrès significatif dans le développement de la civilisation, représenté dans notre développement par le recours à la tragédie de l'Orestie pour montrer que la sublimation rend possible la substitution, le remplacement des objets propres de la psyché par des objets sociaux valorisés par Athéna, la cité. Nous sommes vraiment en présence d'un progrès significatif dans la mesure où sont satisfaits par la cité idéale :

- Le désir de justice et la valorisation de la reconnaissance du désir d'affirmation du sujet individuel par la prise en compte des passions du sujet individuel,
- Le désir de reconnaissance et d'identification à un groupe social du sujet singulier.
- Le devenir-sujet dans un sujet collectif n'est plus seulement déterminé par la soumission à la loi du Père mais aussi par la sublimation de l'énergie libidinale du sujet, par la possibilité de créer, de s'engager et de développer des rapports de coopération avec d'autres sujets du groupe : en clair, la subjectivation du sujet ne passe pas seulement par la soumission à la loi mais par un processus métonymique dans un espace transitionnel.

En offrant des possibles, des objets susceptibles d'investissement libidinal, un métier différent ou une place sociale différente, la société apparaît comme un équilibre dynamique fragile où se renforcent la cohésion, l'identité, l'homogène, le sujet collectif mais aussi la différence, l'hétérogène, le sujet individuel, l'épanouissement dans la rencontre avec l'autre ...

Au terme de ce parcours, de ce travail, sans chercher à percer définitivement le mystère du lien social ou la boîte noire du lien social, nous avons cherché à savoir comment quelque chose appelé humanité résulte de deux processus psychiques, celui de l'idéalisation et de la sublimation, synonyme de l'acceptation de renoncement, de dépassement de la frustration et de don de soi et d'amour pour un autre semblable, avec lequel, lesquels chacun d'entre nous persiste tous les jours à construire le lien social, à travailler avec d'autres que soi en espérant un avenir meilleur.

Revisiter la fondation du lien social dans le cadre de la psychosociologie française où l'œuvre fondatrice de Freud est déterminante, nous a confronté à la difficulté de cerner les premiers pas des êtres humains en une association des hommes en société "artificielle" et nous a permis de comprendre le besoin de Freud de théoriser l'origine du vivre ensemble :

- Par la nécessité de donner de la consistance au corpus de la psychanalyse,
- Par la construction de l'identité et des idéaux de la psychanalyse avec le recours au mythe du père de la horde, du texte biblique,
- Par le positionnement, en terme de marketing, du produit de la cure par rapport à celui de la religion ou de l'éducation sur le marché des idées.

Tout en reconnaissant la rupture fondamentale et l'apport décisif de la théorie freudienne pour la compréhension et la mise en perspective de l'institution du lien social, la présence de doutes, d'une certaine sincérité, d'une audace intellectuelle, l'oubli difficile de l'escamotage de la réalité historique, ou le progrès enregistré depuis cette époque par les différentes sciences induit une certaine insatisfaction devant une fiction construite pour valider une théorie ou les résultats de la cure. Oui, comment poser les bonnes questions, comment utiliser les bons outils si nous sommes incapables de vérifier les données fondatrices d'une théorie ?

A cette question Freud répond qu'il faut se servir d'entités imaginaires dont il postule l'existence pour étayer un développement théorique. A suivre Farrugia, Freud ouvre une voie différente de celle de la vérification en laboratoire pour s'aventurer en imaginant quelque chose qui viendrait compléter les résultats de la cure, en prolongeant le réel par l'imaginaire⁵⁷⁰. En ce sens, la mise en perspective du lien social entre la horde primitive et la cité grecque contribue à la nécessaire réflexion sur les enjeux des référenciations psychanalytiques en psychosociologie et propose des repères, des fondements à la psychosociologie pour que sa mise en perspective soit moins sujette à critique.

Elle conduit à accepter une construction du discours de la méta-psychosociologie freudienne reposant sur des approximations historiques, des erreurs anthropologiques, sur une fiction historique et sur les résultats de la cure pour développer une psychosociologie psychanalytique du social capable d'exprimer les changements sociaux dans les organisations.

De sorte que nous serions toujours dans cette métonymie du désir où le sujet individuel et collectif s'inventent et où « les vérités révélées par la science dépassent toujours les rêves que la science détruit⁵⁷¹ ». Nous serions aussi dans la nécessité de lever la difficulté de comprendre d'autre monde que celui que nous construisons par sa réévaluation systématique pour l'amour de la vérité.

⁵⁷⁰ FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1845 – 1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2000, 338 p. (Collection Logiques sociales).

⁵⁷¹ RENAN Ernest. Etudes d'histoire religieuse. 7^{ième} édition. Paris : éditions Gallimard, 1992, p. 643. Spinoza.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANCELIN SCHÜTZENBERGER Anne. Aïe mes aïeux. Nouvelle édition. Paris : éditions La Méridienne&Desclée de Brouwer, 1993.
- ANZIEU Didier. Le groupe et l'inconscient. 3^{ième} édition. Paris : éditions Dunod, 2000.
- ARNAUD Gilles. Psychanalyse et organisations. Paris : éditions Armand Colin, 2004. (Collection Coursus).
- ARQUES Philippe. Le harcèlement dans l'enseignement, Causes – Conséquences – Solutions. Paris : éditions L'Harmattan, 2003.
- AUNEAU Joseph. Le Pentateuque : 5. Le Deutéronome et la constitution du Pentateuque. Revue esprit et vie [en ligne]. 2005, n° 129, [réf. du 24 août 2006]. Disponible sur <http://www.esprit-et-vie.com>.
- BARTHES Roland. Comment vivre ensemble, Cours et séminaires au Collège de France (1976 – 1977). Paris : éditions Seuil, 2002. (Collection Seuil IMEC traces écrites).
- BARUS-MICHEL Jacqueline. Clinique et sens. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.
- BAUMANN Émile. Saint Paul. 69^{ième} édition. Paris : éditions Grasset, 1925.
- BENSA Alban. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).
- BERIDA Catherine. « Autour d'Edward Bond, une école de vie » et « Un dramaturge fêru d'éducation par le théâtre », Le Monde, page du Monde Culture théâtre, 21 octobre 2003.
- BONDREUIL Pierre, BRIQUEL-CHATONNET Françoise. Le temps de la Bible. Paris : éditions Gallimard (Collection folio histoire).
- BORCH-JACOBSEN Mikkel. Constructivisme et psychanalyse, Débat entre Mikkel Borch-Jacobsen et Georges Fischman. Paris : éditions Le Cavalier Bleu, 2005. (Collection PSN).
- BRÈS Yvon. Critiques des raisons psychanalytiques. Paris, édition PUF, 1985. (Collection Perspectives critiques)..
- BRÈS Yvon. Freud ... en liberté. Paris : éditions Ellipses Édition Marketing SA, 2006.
- CACOUAULT Marlaine, OEUVRARD Françoise. Sociologie de l'éducation. Paris : éditions La Découverte, 1995. (Collection Repères).
- CARRIERE J.-M.. Meurtre, adultère : Le livre du Deutéronome. Paris : éditions de l'Atelier, 2002.
- CASTORIADIS Cornelius. L'Institution Imaginaire de la Société. Paris : éditions Seuil, 1975. (Collection Esprit).
- COMTE-SPONVILLE André. L'esprit de l'athéisme : Introduction à une spiritualité sans Dieu. Paris : éditions Albin Michel, Paris, 2006.
- DEBRAY Régis, GAUCHET Marcel. Cherchons République désespérément. Revue Nouvel Observateur, du 15 au 21 décembre 2005.
- DEJOURS Christophe. Travail, usure mentale. 3^{ième} édition. Paris : éditions Bayard, 2000.
- DELCOURT Marie. Oreste et Alcméon : Etude sur la projection légendaire du matricide en Grèce. Paris : éditions Société d'Éditions des Belles Lettres, 1959.
- DIATKINE Gilbert. L'inconscient des peuples. CASTORIADIS Cornelius, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, DIATKINE Gilbert et al.. Freud, le sujet social. Paris : éditions PUF, 2002. (Collection Monographie de psychanalyse)..
- DOR Joël. Introduction à la lecture de Lacan : 1. L'inconscient structuré comme un langage. Paris : éditions Denoël, 1997. (Collection L'Espace analytique)..
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise. Je mange, moi non plus, Meurtre et sacrifice cannibales en Polynésie Tonga. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).

DURKHEIM Émile. Les règles de la méthode sociologique. 12^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 2005. (Collection Quadrige Grands Textes).

ENRIQUEZ Eugène. De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social. Paris : éditions Gallimard, 1983. (Collection, NRF Connaissance de l'inconscient).

ENRIQUEZ Eugène. Idéalisation, sublimation. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

ENRIQUEZ Eugène. Les jeux du Pouvoir et du Désir dans l'entreprise. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1997. (Sociologie clinique).

ENRIQUEZ Eugène. L'organisation en analyse. 3^{ième} éditions. Paris : éditions PUF, 2000. (Collection Sociologie d'aujourd'hui).

ENRIQUEZ Eugène. Pouvoir. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

ENRIQUEZ Eugène. FREUD Sigmund (1856-1939). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

ESCHYLE. Tragédies. Paris : éditions Société d'édition Les Belles Lettres, 1921 et 1925. (Collection folio classique)..

FARRUGIA Francis. Archéologie du pacte social : Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne. Paris : éditions L'Harmattan, 1994. (Collection Logiques sociales).

FARRUGIA Francis. La construction de l'homme social : Essai sur la démocratie disciplinaire. Paris : éditions Syllepse, 2005.

FARRUGIA Francis. La crise du lien social. Paris : éditions L'Harmattan, 2003. (Collection Logiques Sociales).

FARRUGIA Francis. La reconstruction de la sociologie française (1845 – 1965). Paris : éditions L'Harmattan, 2001. (Collection Logiques Sociales).

FEDIDA Pierre. L'argile du socle. L'Écrit du temps. Revue Questions de judaïsme, 1984, n°5.

FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher. La Bible dévoilée. Paris : éditions Bayard, 2002. (Collection folio histoire)..

FISCHMAN Georges. Constructivisme et psychanalyse, Débat entre Mikkel Borch-Jacobsen et Georges Fischman. Paris : éditions Le Cavalier Bleu, 2005. (Collection PSN)..

FLORIN Agnès. Le développement du langage. Paris : édition Dunod, 1999. (Collection Les Topos).

FREUD Sigmund. C.G. Jung, Correspondance (1906-1914). Paris : éditions Gallimard, 1992.

FREUD Sigmund. Essais de psychanalyse. Paris : éditions Payot, 1981. (Collection Petite Bibliothèque Payot).

FREUD Sigmund. L'avenir d'une illusion. 3^{ième} édition, Paris : éditions PUF, 1997. (Collection Quadrige).

FREUD Sigmund. Le malaise dans la culture. 3^{ième} édition. Paris : éditions PUF, 1998. (Collection Quadrige).

FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993. (Collection folio essais).

FREUD Sigmund. Totem et tabou. Paris : éditions Payot, 1965. (Collection Petite Bibliothèque).

FROMM Eric, Aimer la vie. Paris : éditions EPI - Desclée de Brouwers, 1988.

FUSTIER Paul. Le travail d'équipe en Institution: Clinique de l'institution médico-sociale et psychiatrique. Paris : éditions Dunod, 2004.

GERNET Louis. Droit et institutions en Grèce antique. Paris : éditions Flammarion, 1982.

GIRARD René. La violence et le sacré. Paris : édition Grasset, 1972.

GIUST-DESPRAIRIES Florence. L'imaginaire collectif. Vocabulaire de psychosociologie : Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

GODELIER Maurice. La constitution du sujet social. CASTORIADIS Cornelius, CHASSEGUET-SMIRGEL Janine, DIATKINE Gilbert et al.. Freud : Le sujet freudien. Paris : éditions PUF, 2002. (Collection Monographies de psychanalyse).

GODELIER Maurice. La production des grands hommes. 2^{ème} édition. Paris : éditions Fayard, 1996. (Collection Champs Flammarion).

GODELIER Maurice. L'énigme du don. Paris : éditions Fayard, 1996. (Collection Champs Flammarion).

GODELIER GODELIER Maurice. Métamorphoses de la parenté. Paris : éditions Fayard, 2004.

GODELIER Maurice. Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité ? Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996. (Collection Les Cahiers d'Arcanes)..

GUICHARD Michel. Les images sociales comme prélangage. Prélangage II : Le prélangage de l'homme. Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire.

HALBWACHS Maurice. La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte : Étude de mémoire collective. Paris : éditions PUF, 1941. (Collection bibliothèque de philosophie contemporaine).

HOMERE HOMERE. L'Odyssée. Arles : éditions Actes Sud, 1995. (Collection Babel).

HUSSER Jean-Marie. L'approche historique des documents fondateurs : la Bible. Actes de l'université d'automne - Religions et modernité, Direction de l'Enseignement scolaire, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, 2004.

JOUVENOT Christian. Freud : un cas d'identification à l'agresseur. Paris : éditions PUF, 2003. (Collection Epîtres).

JONES Ernest. Hamlet et Œdipe. Paris : éditions Gallimard, 1967.

KAËS René. Le groupe et le sujet du groupe. Paris : éditions Dunod, 1993.

KAËS René et al.. L'institution et les institutions : Études psychanalytiques. 2^{ème} édition. Paris : éditions Dunod, 2000.

KAËS René, ANZIEU Didier et al. Formation et fantasme. Paris : éditions Dunod, 1997.

KANTOROWICZ Ernst. L'empereur Frédéric II. Paris : éditions Gallimard, 1987. (Collection Bibliothèque des Histoires).

KREMER-MARIETTI Angèle. NIETZSCHE Friedrich. Le livre du philosophe : Études théorétiques. Paris : éditions Flammarion, 1991. (Collection Gf Flammarion). Introduction.

LACAN Jacques. Le Séminaire Livre IV : La relation d'objet. Paris : éditions du Seuil, 1994

LACAN Jacques. Le Séminaire Livre VII : L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960. Paris : éditions du Seuil, 1986. (Collection Champ Freudien).

LAFON Jean-Claude. La parole oubliée. Bulletin d'audiophonologie –Ann. Sc. Univ.Fr.-Comté, 1996, vol.XII, n°1 et 2.

LE GOFF Jean-Pierre. La barbarie douce : La modernisation aveugle des entreprises et de l'école. Paris : éditions La Découverte, 1999.

LEBEAU Anne. Electre : Eschyle, les Choéphores . Euripide, Electre. Sophocle, Electre. Paris : Librairie Générale Française, 2005. (Collection Le Livre de Poche Classique).

LECLAIRE Serge. Psychanalyser. Paris : éditions du Seuil, 1968. (Collection Essais Points).

LEGENDRE Pierre. Le caporal Lortie : Traité sur le père. Paris : éditions Fayard, 1989. (Collection Champs Flammarion).

LEGENDRE Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Paris : éditions Fayard, 1999.

LEMAIRE André. La mort de Moïse en deçà du Jourdain. In Clio [en ligne]. 2002, [réf. du 24 août 2006]. Disponible sur : <http://www.Clio.fr>.

LEROI-GOURHAN André. Les religions de la préhistoire. Paris : éditions PUF, 2006. (Collection Quadrige).
 LÉVY André. Sciences cliniques - organisations sociales. Paris : éditions PUF, 1997. (Collection Psychologie sociale).
 LÉVY-STRAUSS Claude. Apologie des amibes. En substance. Paris : éditions Fayard, 2002.
 LÉVI-STRAUSS Claude. Introduction à l'œuvre de Mauss. MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983. (Collection Quadrige).
 LÉVI-STRAUSS Claude. Les structures élémentaires de la parenté. Paris : éditions PUF, 1949.
 LORAUX LORAUX Nicole. La cité divisée : L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris : éditions Payot et Rivage, 2005. (Collection Petite Bibliothèque Payot).
 LORAUX Nicole. La voix endeillée : Essai sur la tragédie grecque. Paris : éditions Gallimard, 1999. (Collection NRF Essais).
 LORAUX Nicole. Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes. Paris : éditions Seuil, 1990. (Collection Points).
 MALMBERG Bertil. Du symbole au signe. Prélangage II : Le prélangage de l'homme. Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire.
 MAUSS Marcel. Sociologie et anthropologie. 8^{ième} édition. Paris : édition PUF, 1983. (Collection Quadrige).
 MESCHONNIC Henri. Au commencement : traduction de la Genèse. Paris : éditions Desclée de Brouwer, Mayenne, 2002.
 MICHAUD Yves. Des modes de subjectivation aux techniques de soi. Revue Cités, 2000.
 MILLER Alice. Abattre le mur du silence. Paris : éditions Aubier, 1991.
 MORRIS Desmond. Le zoo humain. Paris : éditions du Club France Loisirs, 1969.
 MOSCOVICI Marie. FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993. (Collection folio essais). Préface.
 MUZARD Marie. Ces grands singes qui nous dirigent : Ethnologie du pouvoir dans l'entreprise. Paris : éditions Albin Michel, 1993.
 NIETZSCHE Friedrich. La vision dionysiaque du monde. Paris : éditions Allia, 2004.
 NIETZSCHE Friedrich. Le livre du philosophe : Études théorétiques. Paris : éditions Flammarion, 1991. (Collection GF Flammarion).
 OLIVIER Christiane. Les fils d'Oreste ou la question du père. Paris : éditions Flammarion, 1994.
 PALMADE Guy et Jacqueline. Identification. Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.
 PANOFF Michel. La faute et la dette. Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité : Approches anthropologiques et psychanalytiques. Paris : éditions Arcanes, 1996. (Collection Les Cahiers d'Arcanes).
 PASSERON Jean-Claude. WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines).
 PERELLO Jorge, Le prélangage chez l'homme du Paléolithique, Prélangage II : Le prélangage de l'homme in Bulletin d'audiophonologie, 1974, n°6 supplémentaire.
 PONTARLIS Jean-Baptiste. FREUD Sigmund. L'homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : éditions Gallimard, 1993. (Collection folio essais).
 REY-FLAUD Henri. Le Sphinx et le Graal. Paris : éditions Payot, 1998. (Collection Bibliothèque scientifique Payot).
 REY-FLAUD Henri. « Et Moïse créa les juifs ... » : Le testament de Freud. Paris : éditions Flammarion, 2006. (Collection Aubier La psychanalyse prise au mot).
 RICOEUR Paul. Soi-même comme un autre. Paris : édition du Seuil, 1990. (Collection Essais Points).

ROBERT Emilie. Le partage d'une vie 'Aux Tournesols'. Rapport de stage BTA Services en milieu rural, promotion 2003/2005. Non publié.

RONDAL Jean A., Ling Ph. D. Du signal à la grammaire. Du geste au langage. Bulletin d'audiophonologie, 1999, vol. XV, n°2. (Association Franc-Comtoise d'Audiophonologie).

SARTRE Maurice. L'errance instructive d'Ulysse. Le Monde des Livres du 27 juin 2003.

SCHERER René. Fourier Charles (1772-1837). Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

SCHIED John. Religions, institutions et société de la Rome antique. Paris : éditions Collège de France/Fayard, 2003. (Collection Leçons inaugurales du Collège de France).

SCHNEIDER Michel. Big Mother : Psychopathologie de la vie politique. Paris : éditions Odile Jacob, 2004.

SIBONY Daniel. Don de soi ou partage de soi ? Paris : éditions Odile Jacob, 2000.

SIMMEL Georg. Les pauvres. 2^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 2002. (Collection Quadriga).

SINGLY François de. Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien. Paris : éditions Armand Colin, 2003.

SMITH Adam. Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Paris : éditions Gallimard, 1976. (Collection idées).

SOLIS SOLIS René. Rassembler les citoyens dans une énorme oreille. Libération, 20 novembre 2002.

SOULIER Gérard. Le théâtre et le procès. Revue Droit et Société [en ligne]. 1991, n° 17, [réf. du 19 octobre 2006]. Disponible sur le site <http://www.reds.msh-paris.fr>.

STAROBINSKI Jean. Hamlet et Œdipe. JONES Ernest. Paris : éditions Gallimard, 1967. (Collection Tel). Introduction.

STEINMANN Jean. J'ai combattu le bon combat. Paris : éditions Club des libraires de France, 1961.

STIEGLER STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 1. La décadence des démocraties industrielles. Paris : éditions Galilée, 2004.

STIEGLER Bernard. Mécréance et Discrédit : 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés. Paris : éditions Galilée, 2006.

STIEGLER Bernard. Mécréance et discrédit : 3. L'esprit perdu du capitalisme. Paris : éditions Galilée, 2006.

STRAUSS Léo. Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon. Paris : éditions Allia, 2004.

TRAUNECKER Claude. Le culte divin de la figure du Pharaon. Revue Dossiers d'Archéologie, PHARAON, novembre 2004.

TORT Michel. Fin du dogme paternel. Paris : éditions Flammarion, 2005. (Collection Aubier Psychanalyse)..

VERNANT Jean-Pierre. L'individu, la mort, l'amour. Paris : éditions Gallimard, 1999. (Collection folio histoire)..

VERNANT Jean-Pierre. Jean-Pierre Vernant, aux racines de l'homme tragique. Le Monde, 15 mars 2005.

VIDAL-NAQUET Pierre. Eschyle, le passé et le présent. Eschyle : Tragédies. Paris : éditions Les Belles Lettres, 1921 et 1925. (Collection folio classique). Préface de Vidal-Naquet, édition Gallimard, 1982.

VIDAL-NAQUET Pierre. Le monde d'Homère. Paris : éditions Perrin, 2002. (Collection tempus).

VIVANER Michel. Travaux et les jours. Paris : éditions de L'Arche, 1979.

VOLTAIRE. Œuvres complètes de Voltaire : Le dictionnaire philosophique - Apocryphes. 2006, [réf. du 2 avril 2006]. Disponible sur le site <http://www.voltaire-integral.com>. (Édition de 1765).

WATZLAWICK Paul, WEAKLAND John, FRISCH Richard. Changements paradoxaux et psychothérapie. Paris : éditions Seuil, 1975. (Collection Points Essais).

WEBER Max. Sociologie des religions. Paris : éditions Gallimard, 1996. (Collection NRF bibliothèque des Sciences Humaines).

WINNICOTT Donald Woods. Conversations ordinaires. Paris : éditions Gallimard, 1988. (Collection NRF Connaissance de l'inconscient).

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES SECONDAIRES

AGCS : Faits et fiction. OMC. 2006. [réf. janvier 2006], disponible sur le site <http://wto.org>.

ABÉCASSIS Janine. La voix du père. Paris : éditions PUF, 2004.

BALMARY Marie. La divine origine : Dieu n'a pas créé l'homme. Paris : éditions Grasset&Fasquelle, 1993. (Collection Le livre de poche biblio essais).

BARBIER René. Changement social et imaginaire. Journal des chercheurs. Octobre 2004, [réf. du 12 juin 2006]. Disponible sur : www.barbier-rd.nom.fr.

BECK Ulrich. La société du risque : Sur la voie d'une autre modernité. Paris : éditions Flammarion, 1986. (Collection Flammarion Champ).

BONAMI Michel, DE HENNIN Bernard, BOQUE Jean-Michel et al. Management des systèmes complexes : Pensée systémique et intervention dans les organisations. Bruxelles : éditions DeBoeck Université, 1993.

BOLTANSKI Christophe. On prélève bien les cerveaux en Grande Bretagne. Libération, 14 mai 2003.

BUISSET BUISSET C., HIAULT A., MIGNIEN L., VOLKOFF S. et MONTFORD C.. « Consommation de médicaments psycho-actifs chez les salariées occupant des emplois administratifs ». Âge, santé et travail, éditions de l'Inserm, 1996.

BRIEND Jacques. La Bible dévoilée, les nouvelles révélations de l'archéologie. Revue catholique de formation permanente, Esprit et vie, n° 67, octobre 2002.

BRÈS Yvon. L'être et la faute. Paris : éditions PUF, 1988.

CANAULT Nina. Comment paye-t-on les fautes de ses ancêtres. Paris : éditions Desclée de Brouwer, 1998.

CASSEN Bernard. Libre-Echange, la dernière Bastille. Le Monde Diplomatique : janvier 1999.

CHAIZE Jacques. La porte du changement s'ouvre de l'intérieur. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1992.

CHAILLET Catherine. De retour d'Espagne. Est Républicain : 3 mai 2005.

CHAILLET Catherine. « L'alter-CTPA des syndicats ». Est Républicain : 24 janvier 2006

CHAILLET Catherine. « Une rentrée à flux tendus ». Est Républicain : 1^{er} février 2006.

CHAUGNAT Hélène, DURAND-DELVIGNE Annick. De l'identité du sujet au lien social. Paris : éditions PUF, 1999. (Collection Sociologie d'aujourd'hui).

CNUCED/OMC et Commonwealth Secretariat. Le cycle de l'Uruguay, guide à l'intention des entreprises. Genève : éditions CNUCED/OMC et Commonwealth Secretariat, 1995.

COURT Marielle, article Raffarin lance le grand débat sur l'école, Le Figaro du 15 septembre 2003.

DANIEL Jean-Marc. L'utopie de Charles Fourier. Le Monde de l'Economie du 13 mai 2003.

DERRIDA Jacques. Mal d'archives. Paris : éditions Galilée, 1995. (Collection Incises).

DERIENNIC F., TOURANCHET A. et VOLKOFF S.. Âge, travail, santé, éditions de l'Inserm, 1996. ESTEV. Éditions de l'Inserm, 1990.

DONIOL-SHAW G., « STED 1993-1998 ». Ministère de l'emploi et de la solidarité, 2000.

DUBET François. Le déclin de l'institution. Paris : éditions Seuil, 2002. (Collection L'épreuve des faits).

DUCLOS Denis. Haine de la pensée : Le nouvel ordre informatique. Le Monde Diplomatique : janvier 1999.

DURKHEIM Emile. L'évolution pédagogique en France. 2^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1999. (Collection Quadrige).

ÉLIAS Norbert. La dynamique de l'Occident. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1975.

FOUCAULT Michel. Le sujet et le pouvoir. Dits et écrits. Volume 4. Paris : éditions Gallimard, 1994.

FREUD Sigmund. Œuvres complètes : Psychanalyse. 1899-1900 : L'interprétation du rêve. Paris : éditions PUF, 2003.

FREUD Sigmund. Métapsychologie. L'inconscient. Paris : éditions Gallimard, 1968. (Collection folio essais - n° 30).

FREUD Sigmund. Métapsychologie. Pulsions et destins des pulsions. Paris : éditions Gallimard, 1968. (Collection folio essais).

FUSTIER Paul. Le travail d'équipe en Institution : Clinique de l'institution médico-sociale et psychiatrique. Paris : éditions Dunod, 2004.

FUSTIER Paul. Les corridors du quotidien : la relation d'accompagnement dans les établissements spécialisés pour enfants. 3^{ème} édition. Lyon : éditions PUL, 1993. (Collection L'autre et la différence).

GAUCHET Marcel. Essai de psychologie contemporaine. Revue Le Débat, n°99, mars-avril 1998.

GIRARD René. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris : éditions Grasset&Fasquelle, 1978, 637 p. (Collection Pluriel).

GIUST-DESPRAIRIE Florence. Représentation et imaginaire. Vocabulaire de psychosociologie, Références et positions. Ramonville Saint-Agne : éditions Érès, 2002.

GOGUELIN P., CAVOZZI J., DUBOST J., ENRIQUEZ E. La formation psychosociale dans les organisations. Paris : éditions PUF, 1971. (Collection SUP Le psychologue).

GOLLAC Michel, VOLKOFF Serge. Les conditions de travail, Repères. Paris : éditions La Découverte, 2000.

GRANOFF Wladimir. Filiations : L'avenir du complexe d'Œdipe. Paris, éditions Gallimard, 1975.

GRIFFIN Donald, La pensée animale, éditions Denoël, 1988.

GROUARD Benoît, MESTON Francis. L'entreprise en mouvement : conduire et réussir le changement. 2^{ème} édition. Paris : éditions Dunod, 1993.

GUIHO-BAILLY M.-P. (1998). Des temps de travail à l'histoire singulière : apports de la clinique psychiatrique. Temps et Travail, XXXIIIe congrès de la société ergonomique de langue française, 1998.

HAMMER Michael, CHAMPY James. Le reengineering : réinventer l'entreprise pour une amélioration spectaculaire de ses performances. Paris : éditions Dunod, 1993.

HAMON- CHOLET Sylvie, ROUGERIE Catherine. La charge mentale au travail des enjeux complexes pour les salariés. ÉCONOMIE ET STATISTIQUE, 2000, n° 339-340.....

HONNETH Axel. La lutte pour la reconnaissance. Paris : éditions Du Cerf, 2000. (Collection Passages).

JOAS Hans. La créativité de l'agir. Paris : éditions Du Cerf, 1999. (Collection Passages).

JEUNESSE Christian. Pratiques funéraires au néolithique ancien : Sépultures et nécropoles danubiennes 5500-4900 av. J.-C. Paris : éditions Errance, 1997.

KAËS René, MISSENARD André, KASPI Raymond et al. Crise, rupture et dépassement. 2^{ème} édition. Paris : éditions Dunod, 1997.

LE CAMUS Jean. Les racines de la socialité : approche éthologique. Paris : éditions du Centurion, 1989.

La Bible de Jérusalem : « Jérusalem nouvelle ». Nouvelle édition. Paris : éditions Du Cerf, 1973 (traduction) et éditions Desclée de Brouwer, 1975 (notes).

LACAN Jacques. De la plus-value au plus de jouir. Jacques Lacan : Psychanalyse et politique. Revue Cités, 2003, n° 16.

LACAN Jacques. Le triomphe de la religion : précédé de Discours aux catholiques. Paris : éditions du Seuil, 2005, 102 p.

LANDIER Hubert. Dessine-moi une vie active. Paris : éditions Village mondial, 1995.

LANDIER Hubert. L'Entreprise face au changement. Paris : éditions Entreprise Moderne d'Édition, 1984.

LANDIER Hubert. L'entreprise polycellulaire pour penser l'entreprise de demain. 2^{ème} édition. Paris : éditions Entreprise Moderne d'Édition, 1989.

LANDIER Hubert. Vers l'entreprise intelligente. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1987.

LE SAGET Meryem, Le manager intuitif, une nouvelle force, éditions Dunod, Paris, 2^{ème} trimestre 1992.

LÉVINAS Emmanuel, De l'évasion, éditions Le Livre de Poche, biblio essais 4261, La Flèche, 1^{ère} édition 1982, 1998.

LÉVY-STRAUSS Claude. Quell' intenso profumo di donna. La Repubblica, 3 novembre 1995.

LE GOFF Jean-Pierre. La barbarie douce : La modernisation aveugle des entreprises et de l'école. Paris : éditions La Découverte, 1999.

LESTEL Dominique. Les origines animales de la culture. Paris : éditions Flammarion, 2001.

LESTEL Dominique. L'animal singulier. Paris : éditions Seuil, 2004.

MAIRET Gérard. SMITH Adam. Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Paris : éditions Gallimard, 1976.

MGEN : étude de 1986, à partir d'un échantillon de 4074 adhérents de la MGEN dans la Région de Midi-Pyrénées ; en 1999-2000 une enquête épidémiologique et en 2005, une étude sur la qualité de vie au travail des enseignants. Ces études sont disponibles sur <http://www.mgen.fr>.

MILLS Daniel Quinn. L'entreprise post-hiérarchique. Paris : éditions InterEdition, 1994

NAGEL Frédérique, Maison Saint Joseph et d'Isabelle Fahrner, Institut Médico Professionnel du Ried, rapport de stage BTA SMR promotion 2001 - 2003. Juin 2003.

NIETZSCHE Friedrich. La naissance de la tragédie. Paris : éditions Gallimard, 1977. (Collection folio essais).

NIETZSCHE Friedrich. Le gai savoir. 2^{ème} édition corrigée. Paris : éditions Flammarion, 2000. (Collection GF Flammarion).

NIETZSCHE Friedrich. Généalogie de la morale. Paris : éditions Flammarion, 1996. (Collection GF Flammarion).

OURY Jean. Le Collectif : Le Séminaire de Sainte Anne : Nouvelle édition. Nîmes : éditions Champ Social, 2005. (Collection Psychothérapie institutionnelle).

PATRELLA Riccardo. Les élèves des écoles américaines sous influence publicitaire. Le Monde diplomatique, octobre 2000.

POMMIER Gérard. Naissance et renaissance de l'écriture. 2^{ème} édition. Paris : éditions PUF, 1996. (Collection Écriture).

PROCONTAL Michel de. Quand les animaux pensent ... et Animal Academy. Le Nouvel Observateur, 4 au 10 janvier 2007, n° 2 200.

PROUST Joëlle. Les animaux pensent-ils ? Paris : éditions Bayard, 2003.

Revue Présence. Une bonne rentrée ». Paris : CNEAP, 4^{ème} trimestre 2005.

Revue Psychologie. Sécher l'école, une nouvelle mode, mars 2006.

Revue Solidarité de la CFDT de l'enseignement privé de Franche-Comté, Spécial Agricole, l'article « Abus inacceptables à Fontlongue » de Marie-Pierre Arnaud, 2003.

ROLLAND Gabrielle, SERIEYX Hervé. Colère à deux voix : Quand les organisations laminent les talents. Paris : éditions InterEditions, 1995.

ROUDINESCO Elisabeth. La famille en désordre. Paris : éditions Fayard, 2002.

SANSELME Franck. La construction sociale d'une identité institutionnelle ou l'ordre symbolique d'un collectif scolaire (Le cas d'un enseignement agricole : les Maisons Familiales Rurales). Th : Soc : Rennes : 1999, 541 p.

SAUSSURE Ferdinand de. Cours de linguistique générale. Paris : éditions Payot, 1989. (Collection Bibliothèque scientifique).

SCHEPENS Florent. Les entreprises de travaux forestiers : problèmes interprétatifs.

FARRUGIA Francis. Le terrain et son interprétation : Enquêtes, comptes rendus, interprétation. Paris : éditions L'Harmattan, 2005.

SELYS Gérard. L'Ecole, grand marché du 21^{ème} siècle. Le Monde Diplomatique, juin 1998.

SERIEYX Hervé, ARCHIER Georges. L'entreprise du 3^{ème} type. Paris : édition Le Seuil, 1984.

SÉRIEYX HERVÉ. Le Big Bang des organisations : Quand l'entreprise, l'État, les régions entrent en mutation. Paris : éditions Calmann-Lévy, 1993.

SERIEYX Hervé. Le Zéro Mépris : Comment en finir avec l'esprit de suffisance dans l'entreprise et ailleurs... Paris : éditions InterEdition, 1989.

S.I.R.I.M. Alors survient la maladie : La vie quotidienne vue à la lumière du cerveau. Saint-Erme : éditions Empirika, 1983.

SPERBER Dan. L'individuel sous influence du collectif, article sur cognition, mémoire et culture. Revue La Recherche, juillet-août 2001, n° 344.

SOLÉ Jacques. Les mythes chrétiens de la renaissance aux lumières. Paris : éditions Albin Michel, 1979.

STRAUSS Léo. La cité et l'homme. Édition revue. Paris : éditions Librairie Générale Française, 2005. (Collection Le livre de poche biblio essai).

SUPIOT Alain. La contractualisation de la société. Conférence donnée le 22 février 2000, [réf. du 10 novembre 2006]. Disponible Programmes Canal-U / Catalogue Université de Tous Les Savoirs.

TOSQUELLES François. Education et psychothérapie institutionnelle. Revue de psychothérapie institutionnelle, 1966, n° 2/3.

VINCENT Jean Didier. La biologie des passions. Paris : éditions Odile Jacob, 1986.

WAAL Frans de. Quand les animaux prennent le thé. Paris : édition Fayard, 2001.

WAJEMAN Lise, SCHMITT Pauline. Ève et Pandora : La création de la première femme. Paris : éditions Gallimard, 2001. (Collection Le temps des images).

WALLON Henri. Psychologie et éducation de l'enfant. Revue Enfance, 1959, n° 3.

WIDMERS Urs. Top Dogs. Paris : éditions de l'Arche, 1999. (Collection scène ouverte).

WINNICOTT Donald Woods. Jeu et réalité : L'espace potentiel. Paris : éditions Gallimard, 1975. (Collection NRF Connaissance de l'Inconscient).

WINNICOTT Donald Woods. La nature humaine. Paris : éditions Gallimard, 1990. (Collection NRF Connaissance de l'Inconscient).

WINNICOTT Donald Woods. Le bébé et sa mère. Paris : éditions Payot, 1992.

YERUSHALMI Yosef Hayim. Le Moïse de Freud. Paris : éditions Gallimard, 1993.

ZAZZO ZAZZO René. L'attachement. Neuchâtel : éditions Delachaux et Niestlé, 1991.

ZAZZO René. Où en est la psychologie de l'enfant. Paris : éditions Gallimard, 1988, (Collection Folio Essais).

INDEX

- Abraham, 102, 105, 156, 160, 161, 164, 186
Abram, 105
Achaz, 166, 167
Achille, 191, 192, 239
Acropole, 205, 228, 242
acteur, 8, 11, 15, 21, 23, 164, 169, 202, 235
acteurs sociaux, 10
Afek, 143
Agamemnon, 191, 209, 210, 211, 216, 253
agir, 8, 10, 15, 19, 21, 28, 87, 114, 133, 140, 141, 211, 225, 259
Agora, 199, 203, 205, 213, 228
Akhenaton, 68
Alcméon, 79, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 258, 281
aliénation, 7, 32, 76, 116, 121, 132, 134, 139, 141, 202, 227, 251, 260, 276
aliéner, 131
altérité, 8, 17, 39, 47, 48, 108, 130, 132, 190, 207, 208, 218, 224, 225, 250, 251, 252, 253, 254, 262, 264, 273
âme, 41, 67, 99, 106, 111, 119, 120, 133, 134, 135, 140, 144, 192, 212, 263
âme collective, 41
Ammon, 162
Ammonites, 162
amnésie, 235
amnistie, 230, 235, 236, 239
Amos, 158, 167, 168
amour, 23, 25, 30, 33, 45, 47, 49, 51, 52, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 78, 80, 83, 93, 106, 111, 115, 126, 128, 132, 136, 144, 172, 188, 191, 193, 196, 199, 203, 204, 219, 224, 225, 226, 232, 238, 239, 240, 244, 252, 255, 256, 259, 261, 262, 278, 285
analyste, 9, 19
Anankè, 57, 58, 62, 78
Ancelin Schützenberger, 68
Ancien Testament, 176, 177, 272
andres, 201, 243
angoisse, 29, 55, 59, 61, 62, 73, 106, 107, 109, 136, 197, 208, 214, 259, 264
animal social, 43
animal totémique, 42, 44, 45
anthropogène, 105
anthropologique, 27, 56, 92, 138, 148
anthropophage, 8, 9, 102
anthropophagie, 100, 102
Antigone, 199
Antinoos, 230
Anzieu, 17, 20, 22, 54, 197, 283
Apirou
 Hapirou, 154, 155
Apollon, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 224, 227, 232, 245
approche clinique, 6, 8
Arabah, 160
Aréopage, 198
Arip, 40
Aristote, 194, 198, 203, 214
Arnaud, 40
Arques, 16
art, 16, 41, 102, 144, 192, 195, 198, 219, 269, 272
Ashera, 167
associer, 28, 80, 103, 124
Assyrie, 166
Athéna, 91, 115, 207, 209, 210, 212, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 236, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 258, 263, 265, 266, 275, 278, 283
Athènes, 192, 199, 201, 212, 228, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 245, 246, 249, 251, 283
Athos, 36
Atkinson, 44, 94, 108
Aton, 64
Atride, 209, 210
Atrides, 199, 209
attachement, 29, 30, 177
Au-delà du principe de plaisir, 56
Auneau, 171, 280
Australie, 42
autochtone, 100, 101, 205, 241, 248, 253
autochtonie, 24, 161, 162, 175, 182, 208, 227, 231, 235, 238, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 251
autochtonisation, 101, 102

autonomie, 14, 15, 16, 18, 20, 25, 90, 126, 138, 190, 202, 219, 255, 256
 autoréférence, 10
 autorité, 33, 50, 59, 60, 63, 66, 80, 84, 102, 111, 115, 117, 118, 132, 146, 162, 169, 181, 220, 265
 autorité paternelle, 50
 autosacrifice, 102, 109
 autovalidation, 10
 autre, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 25, 28, 29, 31, 33, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 55, 58, 59, 60, 62, 67, 68, 69, 74, 84, 85, 90, 92, 99, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 157, 158, 161, 162, 165, 167, 173, 175, 176, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 206, 208, 210, 211, 213, 215, 218, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 234, 236, 237, 238, 242, 244, 249, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 265, 267, 269, 270, 272, 274, 277, 278, 284
 Autre, 35, 60, 88, 194, 217, 224, 229, 269
 autre scène, 9, 16, 274
 autres, 6, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 29, 30, 32, 33, 35, 39, 40, 45, 48, 49, 51, 53, 62, 68, 75, 78, 81, 82, 83, 86, 89, 90, 96, 97, 98, 101, 102, 107, 112, 115, 116, 118, 120, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 137, 139, 141, 142, 145, 146, 147, 152, 155, 158, 162, 166, 167, 170, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 194, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 223, 224, 225, 226, 229, 237, 242, 243, 244, 245, 249, 250, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 263, 267, 270, 271, 272, 278, 280
 Autriche, 150
 autrui, 29, 49, 51, 89, 108, 110, 113, 125, 130, 191, 274
 avenir commun, 194
 Baal, 167
 Babylone, 153, 157, 168, 169, 180
 Bachofen, 25, 45, 199, 215, 216
 bande, 47, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 106
 barbarie, 14, 15, 168, 222
 Barthes, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 280
 Barus-Michel, 7, 280
 Baruya, 143
 Baumann, 106, 280
 Beck, 116
 Benedict, 106, 107
 Bensa, 98, 99, 100
 Bentham, 82
 Bérida, 196, 280
 besoin
 besoins, 46, 53, 55, 57, 73, 83, 103, 109, 127, 139, 144, 164, 165, 172, 178, 179, 182, 222, 224, 261, 264, 267, 269, 273, 276
 besoin religieux, 47
 Bible, 20, 102, 105, 109, 143, 149, 153, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 179, 180, 181, 191, 266, 274, 276, 287
 biblique, 22, 105, 151, 152, 153, 155, 157, 161, 163, 164, 169, 170, 172, 179, 180, 181, 273, 275, 276, 279
 bienveillantes, 201, 232, 266
 Big Bang, 13, 14, 84, 128, 148, 288
 biologie, 70, 87, 125, 269, 288
 Bion, 34, 37
 boîte à outils, 8
 Bond, 196, 280
 Bondreuil et Briquel-Chatonnet, 105, 109, 155, 161, 163, 170, 280
 bonheur, 17, 20, 25, 33, 35, 37, 38, 41, 53, 57, 58, 62, 159, 167, 194, 225, 227, 230, 232, 252, 259, 266, 273, 275, 277
 Borch-Jacobsen, 261, 280
 Boulé, 199
 Brès, 90, 108, 109, 187, 188, 271, 273, 274, 277, 280
 Briquet-Chatonnet, 163, 170
 Buber, 271
 ça, 51, 69, 71, 112, 114, 152
 Cacouault et Oeuverdard, 11, 280
 Cadès, 151, 157, 170
 cadre, 8, 9, 11, 12, 15, 22, 23, 24, 30, 31, 54, 64, 68, 74, 75, 89, 113, 115, 160, 166, 172, 173, 175, 177, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 202, 207, 210, 219, 221, 228, 231, 251, 257, 259, 263, 266, 272, 274, 278
 Canaan, 152, 153, 154, 157, 160, 163, 169, 181
 cannibale, 44, 46, 104, 204
 cannibalisation, 104

cannibalisme, 103, 104
 capitalisme, 50, 111, 285
 caractère de contrainte, 111, 112
 Castoriadis, 24, 95, 147, 207, 227, 228, 229, 267, 276, 280
 castration, 56, 62, 90, 215, 250
 catégorie, 18, 27, 28, 31, 99, 113, 254, 274
 catharsis, 201, 266
 cerveau, 87, 88, 123, 124, 125, 128
 Chaillet, 10
 Chaise, 13, 286
 changement, 6, 7, 10, 13, 14, 15, 21, 22, 25, 64, 72, 150, 166, 175, 180, 187, 260, 262, 268, 275, 276, 277
 charismatique, 25, 51, 113
 chef, 39, 43, 49, 50, 66, 80, 82, 90, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 117, 121, 155, 161, 203, 280
 chimpanzés, 79, 80, 81, 82, 89, 125
 Choéphores, 209, 210, 211, 283
 Chœur, 212, 218, 224, 226, 232, 233
 Chôra, 229
 Chose, 37, 263, 269
 choses, 8, 18, 19, 27, 50, 89, 109, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 151, 165, 174, 176, 182, 189, 195, 196, 209, 216, 244, 259, 260, 265, 269
 Christ, 68, 72, 75, 96, 105, 198, 271
 circulation, 22, 50, 119, 133
 cité, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 35, 50, 55, 73, 74, 104, 106, 115, 116, 172, 175, 177, 183, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 261, 262, 263, 266, 267, 273, 274, 275, 276, 278, 279
 cité grecque, 18, 21, 22, 23, 24, 28, 74, 104, 172, 183, 185, 186, 190, 193, 194, 195, 203, 204, 207, 218, 219, 248, 251, 273, 274, 275, 276, 279
 citoyen, 28, 193, 194, 196, 201, 205, 223, 226, 228, 231, 233, 241, 245, 246, 247, 251, 264, 275
 citoyens, 57, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 203, 212, 219, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 257, 263, 275, 285
 civilisation, 9, 12, 21, 24, 25, 32, 45, 56, 58, 62, 64, 89, 92, 106, 110, 162, 163, 225, 263, 272, 278
 clan, 23, 42, 44, 45, 46, 47, 58, 63, 64, 66, 74, 94, 95, 99, 101, 105, 108, 119, 132, 133, 136, 149, 165, 185, 224, 256
 clinique, 6, 7, 8, 9, 17, 20, 51, 61, 80, 95, 116, 194, 226, 227, 268, 270, 272
 Clisthène, 198, 236
 clivage
 clivages, 98
 Clytemnestre, 209, 210, 211, 215, 216
 co-connaissances, 6
 collage, 264, 277
 collectif, 7, 8, 12, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 31, 33, 35, 37, 48, 50, 51, 57, 62, 64, 65, 68, 70, 75, 79, 83, 89, 95, 96, 99, 105, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 142, 146, 147, 148, 165, 169, 173, 175, 183, 186, 190, 192, 194, 203, 207, 217, 219, 221, 225, 226, 227, 251, 252, 253, 255, 262, 269, 270, 275, 278, 279
 collectivité, 27, 31, 46, 52, 108, 110, 134, 183, 189, 193, 212, 220, 221, 222, 224, 227, 231, 239, 242, 252, 256, 259, 263, 267, 274, 276
 communauté, 9, 12, 14, 22, 25, 27, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 73, 74, 79, 80, 81, 101, 105, 111, 113, 114, 115, 134, 162, 163, 164, 165, 166, 171, 173, 174, 176, 181, 182, 183, 186, 193, 202, 203, 205, 208, 223, 224, 227, 231, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 253, 254, 257, 261, 262, 270
 communities, 4
 complexe d'Édipe, 45, 52, 90, 111, 186
 complexe paternel, 45, 55
 comportement, 43, 53, 59, 72, 74, 75, 79, 81, 83, 110, 112, 115, 136, 157, 166, 183, 200, 213, 216, 221, 224, 250, 252, 256, 258, 267, 273
 comportements, 12, 13, 50, 52, 64, 72, 74, 108, 110, 129, 169, 190, 193, 194, 206, 218, 221, 222, 262, 273, 275, 277
 Compte-Sponville, 176, 280

compulsion de répétition, 40
 conflit, 22, 62, 75, 79, 106, 111, 158, 159, 185, 200, 202, 207, 211, 216, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 262, 264
 conflits, 9, 79, 81, 88, 143, 182, 196, 234, 257, 264, 273
 conjonction, 21, 150
 conjoncture freudienne, 41, 92
 connaissance, 7, 20, 152, 157, 160, 179, 187, 193, 213, 215, 239, 260, 269, 270, 271
 connaissances, 9, 19, 69, 124, 125, 129, 260
 conscience, 6, 8, 32, 45, 59, 60, 61, 62, 71, 75, 97, 112, 121, 127, 142, 143, 150, 161, 178, 183, 188, 198, 204, 207, 211, 226, 232, 267, 269
 Conseil des Juges, 24, 217, 223, 252
 construction, 6, 8, 9, 12, 20, 22, 23, 24, 34, 36, 40, 64, 108, 121, 122, 145, 149, 153, 164, 166, 168, 169, 179, 181, 186, 187, 188, 193, 202, 217, 221, 225, 234, 239, 240, 254, 256, 263, 264, 269, 270, 273, 279, 281
 contrat, 22, 28, 31, 37, 48, 49, 66, 81, 90, 91, 97, 129, 134, 136, 138, 181, 183, 186, 222, 226, 254, 256, 262
 contrat social, 28, 31, 37, 48, 49, 66, 91, 97, 138, 256
 contre-dons, 131, 132
 contrôle, 9, 14, 16, 34, 51, 86, 87, 88, 90, 109, 146, 154, 159, 168, 182, 219, 220
 coopération, 8, 11, 38, 39, 48, 50, 58, 80, 81, 83, 84, 85, 88, 89, 94, 115, 165, 168, 190, 254, 261, 278
 co-producteur, 89, 202
 Corinthe, 105, 106
 Corneille, 188
 corpus, 19, 21, 279
 couplage, 37, 39
 cours de justice, 234, 257, 258, 262
 création, 8, 16, 21, 25, 31, 54, 57, 64, 70, 72, 78, 85, 89, 90, 105, 131, 137, 149, 151, 160, 161, 163, 165, 166, 185, 186, 194, 199, 206, 211, 221, 222, 227, 228, 229, 251, 263, 266, 267, 275, 276
 créativité, 8, 14, 79, 80, 104
 crime, 41, 42, 44, 46, 47, 61, 72, 75, 76, 80, 105, 188, 210, 211, 212, 216, 223, 231, 232, 233, 234, 258, 261, 263, 264, 265, 267, 272
 crimes, 45, 93, 210
 croyance, 6, 7, 10, 17, 18, 25, 51, 52, 89, 103, 120, 134, 135, 136, 140, 163, 175, 177, 193, 194, 207, 211, 219, 221, 248, 256, 259, 268, 269
 culpabilisation, 50, 274
 culpabilité, 41, 42, 45, 46, 53, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 75, 93, 96, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 136, 152, 255
 culture, 4, 7, 9, 12, 27, 30, 39, 44, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 72, 73, 78, 85, 90, 91, 95, 106, 107, 108, 110, 113, 115, 129, 146, 161, 181, 183, 187, 188, 190, 194, 195, 201, 217, 234, 240, 250, 257, 263, 272, 275
 cure, 23, 41, 52, 279
 cycle de la vengeance, 58, 220, 224, 230, 231, 234, 258, 265
 Damas, 166
 Daniel Jean-Marc, 32
 Darwin, 43, 44, 92, 94, 108
 Debray, 31
 Debray et Gauchet, 31, 280
 Dejours, 16, 58
 Delcourt, 79, 209, 212, 213, 215, 216, 217, 281
 démocratie, 195, 197, 198, 202, 205, 218, 236, 240, 245, 281
 Démosthène, 245
 déni, 8, 23, 51, 106, 112, 185, 202, 207, 208, 227, 234, 236, 241, 247, 248, 255, 262, 264
 Derrida, 270, 285
 désaide, 55, 59, 74, 250
 désaliénation, 6
 désexualisation, 33, 50
 désir, 7, 8, 16, 17, 18, 23, 25, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 46, 58, 62, 66, 74, 76, 85, 87, 88, 90, 94, 97, 102, 105, 114, 129, 144, 145, 176, 187, 188, 194, 195, 197, 207, 216, 218, 219, 220, 222, 228, 248, 253, 256, 259, 260, 264, 270, 273, 277, 278
 désir commun, 194
 desire, 4
 désirs, 18, 21, 22, 24, 33, 39, 40, 43, 45, 50, 51, 52, 53, 72, 73, 74, 82, 89, 93, 97, 140, 173, 194, 222, 225, 262, 264, 269, 273

despotisme, 49, 80, 212, 233
 dette, 31, 54, 75, 103, 104, 106, 107, 108,
 115, 118, 119, 131, 132, 136, 143, 144,
 145, 217, 284
 dette originelle, 54
 deuil, 6, 45, 201, 202, 210, 230, 236
 Deutéronome, 164, 169, 171, 280
 dialogue, 7, 10, 41, 186, 191, 224, 225,
 226, 256, 261, 272, 274
 Diatkine, 95
 dieu, 21, 39, 46, 51, 55, 65, 66, 67, 69, 87,
 91, 105, 106, 109, 112, 114, 115, 143,
 144, 146, 151, 155, 156, 157, 161, 162,
 163, 167, 168, 170, 172, 181, 186, 191,
 204, 211, 214, 216, 217, 225, 226, 229,
 230, 242, 243, 250, 270
 dieux, 46, 51, 54, 56, 66, 74, 78, 91,
 105, 115, 135, 136, 140, 141, 144,
 145, 146, 162, 167, 168, 169, 171,
 185, 192, 195, 197, 198, 199, 201,
 202, 204, 205, 206, 209, 210, 211,
 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225,
 227, 228, 231, 232, 244, 258, 263
 Dieu, 65, 67, 75, 76, 111, 115, 156, 157,
 159, 169, 171, 176, 180, 217, 224, 225,
 280
 dieu du père, 105
 différenciation, 47, 54, 78, 127, 130, 137,
 191, 206, 249, 253, 256, 262, 263, 275
 dilùo, 237
 discours, 11, 13, 14, 15, 16, 35, 38, 66, 74,
 75, 89, 99, 125, 129, 138, 145, 146, 168,
 173, 174, 176, 182, 186, 199, 202, 206,
 207, 220, 228, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 244, 245, 248, 249, 250, 252, 253,
 259, 260, 266, 271, 272, 274, 279
 divin, 24, 54, 59, 66, 67, 105, 111, 162,
 171, 181, 186, 191, 197, 219, 220, 225,
 227, 229, 234, 250, 255, 256, 257, 262,
 264, 266, 267, 272, 285
 division, 33, 101, 102, 106, 111, 117, 165,
 177, 185, 193, 200, 202, 204, 207, 228,
 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238,
 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
 248, 249, 251, 262, 266, 269, 283
 domesticité, 12
 don, 24, 37, 39, 50, 53, 64, 104, 108, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124,
 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139,
 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 151,
 219, 267, 278
 donataire, 117, 118, 119, 130
 donateur, 118, 119, 130, 131, 132, 133,
 144
 Dor, 277, 280
 Douaire-Marsaudon, 103, 280
 droit
 droits, 10, 11, 12, 44, 45, 46, 48, 49, 50,
 53, 80, 82, 90, 93, 94, 98, 100, 113,
 117, 119, 131, 134, 136, 151, 173,
 190, 202, 205, 208, 211, 212, 213,
 214, 218, 219, 220, 222, 226, 230,
 232, 233, 246, 252, 254, 257, 258,
 261, 262, 263, 266
 Durkheim, 18, 19, 52, 53, 123, 143, 281
 Èçòn-Gèbèr, 157
 économique, 11, 13, 16, 17, 28, 35, 39, 50,
 54, 85, 89, 99, 113, 118, 121, 126, 131,
 139, 146, 164, 165, 194, 197, 199, 240
 édification, 9, 59, 86, 91, 99, 114, 152,
 159, 256, 274
 Édom, 158
 Édomites, 166
 effets normatifs, 55
 Egisthe, 209, 211
 Église, 106, 149, 150, 175, 179
 Égypte, 64, 65, 74, 137, 151, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162,
 169, 177
 Electre, 209, 210, 211, 283
 Élie, 167
 Élisée, 167
 emblématisation, 66
 Empédocle, 238
 emprise, 8, 119, 192, 255
 Énée, 162
 énergie libidinale, 23, 171, 193
 enfant, 29, 30, 52, 55, 57, 59, 60, 61, 71,
 74, 89, 100, 118, 127, 150, 213, 242,
 245, 246, 250, 253, 288
 Enriquez, 6, 7, 9, 16, 17, 18, 20, 21, 24, 31,
 40, 41, 46, 47, 48, 51, 52, 55, 56, 57, 63,
 66, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 85, 96, 113,
 114, 130, 132, 146, 147, 148, 185, 240,
 241, 249, 250, 251, 252, 262, 264, 274,
 281
 entreprise, 6, 9, 10, 13, 14, 16, 19, 20, 37,
 48, 78, 80, 82, 113, 114, 168, 169, 177,
 189, 259

environnement, 13, 61, 81, 88, 168, 175, 180, 183
 épidémiologique, 10
 épistémologique, 7, 19, 20, 260, 273, 275
 équipe, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 22, 229, 282
 Erectus, 126
 érémitisme, 34, 36
 Érichtonios, 104, 185, 241, 246
 Erinyes, 201, 211, 213, 216, 225, 226, 227, 231, 233, 234, 263, 275
 éris, 193, 195, 202, 222
 Eros, 28, 56, 57, 58, 62, 63, 78
 Ésaü, 161
 Eschyle, 21, 24, 183, 185, 186, 198, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 219, 220, 222, 227, 232, 233, 245, 248, 252, 255, 256, 257, 261, 263, 281
 espace de paroles, 183, 219, 255, 267
 espèce humaine, 63, 68, 69, 70, 75, 86, 87, 88, 125, 135, 140, 219, 220, 223, 249, 254, 262, 268
 espérance, 21, 151, 169
 esprit, 13, 24, 25, 75, 111, 120, 121, 123, 129, 134, 135, 142, 149, 151, 171, 176, 183, 214, 216, 235, 236, 243, 259, 260, 272, 280, 285, 288
 établissement scolaire, 6, 7, 8, 9, 16, 17
 État, 12, 13, 16, 18, 31, 33, 40, 41, 47, 48, 56, 63, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 85, 96, 130, 152, 154, 164, 165, 181, 185, 205, 217, 240, 241, 250, 251, 252
 étayage, 7, 55, 178, 226, 252
 Étéocle, 188
 éthique, 21, 23, 28, 39, 48, 63, 109, 113, 114, 115, 119, 185, 222, 259, 277
 ethnocentrisme, 106
 éthologie, 96
 êtres, 8, 23, 27, 29, 73, 75, 78, 99, 115, 134, 140, 141, 142, 143, 150, 181, 196, 197, 265, 278
 eucharistie, 46, 111
 Euménides, 201, 211, 223, 231, 232, 233, 245, 248, 252, 255, 263, 265, 281
 Eupithès, 230
 Euripide, 196, 197, 209, 210, 211, 241, 249, 250, 283
 évangile, 10, 172
 Évangile, 175, 179
 évènement, 37, 44, 46, 47, 68, 71, 72, 73, 74, 97, 108, 109, 112, 158, 176, 180, 203, 231, 236, 239, 252
 exclusion, 143, 176, 185, 205, 216, 240, 241, 245, 248, 251, 254, 272
 existence sociale, 83, 88, 128, 129, 138, 146
 exode, 24, 65, 152, 155, 156, 158, 161, 169
 Exode, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 169, 240, 274, 275
 Exodus, 4
 exogamie, 42, 44, 81, 84, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 142, 251, 265
 expérience, 8, 24, 32, 35, 71, 78, 94, 121, 125, 186, 261, 269
 expériences, 10, 17, 19, 43, 181
 faits psychiques, 18
 faits sociaux, 18, 19, 27, 121, 123
 famille, 24, 32, 34, 35, 36, 46, 50, 56, 57, 58, 59, 62, 65, 78, 80, 81, 84, 85, 92, 94, 95, 103, 117, 118, 119, 132, 133, 150, 208, 212, 223, 224, 231, 232, 233, 234, 235, 245, 276
 fantasme, 9, 17, 22, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 72, 111, 150, 194, 197, 207, 208, 227, 228, 236, 249, 254, 263, 270, 283
 Farrugia, 20, 22, 27, 28, 31, 116, 145, 166, 172, 182, 183, 193, 202, 219, 240, 260, 270, 273, 274, 279, 281
 Fatum, 222
 faute, 42, 46, 59, 75, 106, 107, 110, 115, 136, 170, 197, 284
 Fédida, 270, 281
 femme
 femmes, 43, 45, 48, 84, 93, 97, 98, 104, 105, 108, 116, 123, 133, 136, 137, 143, 160, 161, 163, 199, 208, 210, 215, 227, 228, 233, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 263
 fiction, 23, 106, 145, 146, 159, 176, 185, 186, 189, 206, 213, 241, 247, 249, 250, 252, 257, 258, 263, 267, 272, 273, 279
 figure maternelle, 263
 fils, 29, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 58, 61, 63, 64, 72, 73, 75, 76, 79, 93, 94, 97, 101, 102, 105, 111, 117, 137, 151, 155, 156, 162, 166, 188, 204, 209, 211, 213, 214, 216, 217, 220, 230, 241, 243, 246, 250, 253, 284

Finkelstein et Silberman, 158, 159, 166,
 168, 170, 181, 281
 Fischman, 19, 261, 281
 fixation au sol, 174, 175
 Fliess, 187
 Florin, 125, 282
 fonction
 fonctions, 87, 101, 147, 195, 196, 205,
 242
 fonction maternelle, 25, 242
 fonction paternelle, 25, 56, 72, 73, 129,
 172, 242, 263, 264, 265, 272
 fonction symbolique, 68, 70
 fonctionnalité, 267
 fondation, 19, 20, 23, 24, 25, 40, 41, 47,
 64, 66, 67, 72, 96, 108, 112, 142, 148,
 149, 152, 162, 185, 189, 229, 252, 259,
 260, 262, 263, 271, 273, 275, 278
 formation, 6, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 39, 51,
 55, 60, 61, 106, 112, 136, 146, 149, 150,
 152, 155, 165, 171, 177, 181, 197, 203,
 208, 235, 263, 274, 280
 Foucault, 16
 Fourier, 32, 33, 35
 Fraser, 43, 86
 fraternité, 45, 47, 58, 104, 227, 230, 261
 Frédéric II, 66, 67, 68, 283
 frères, 23, 31, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 57,
 61, 62, 64, 66, 74, 78, 81, 92, 93, 94, 95,
 103, 104, 106, 108, 115, 137, 149, 185,
 194, 205, 207, 221, 227, 230, 231, 233,
 236, 253, 256, 262, 263
 Freud, 9, 19, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 37,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51,
 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78,
 81, 82, 84, 85, 86, 88, 90, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 102, 103, 108, 109, 110, 111,
 129, 142, 146, 149, 150, 151, 152, 160,
 164, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188,
 206, 214, 215, 225, 261, 267, 268, 269,
 270, 271, 272, 278, 279, 280, 281, 282,
 283
 Freudian psychoanalysis, 4
 freudien
 freudienne, 16, 17, 24, 27, 54, 83, 107,
 136, 151, 182, 219, 225, 269, 270,
 271, 272, 282
 Fromm, 199, 282
 frustration, 17, 51, 91, 194, 273, 278
 frustrer, 9, 24
 Furies, 212
 Fustier, 20, 25, 35, 229
 Galilée, 111, 176, 190, 192, 193, 194, 195,
 219, 220, 222, 252, 270, 285
 Garcia de Araujo et Carreiro, 264
 Gauchet, 31, 286
 généalogie, 78, 108, 109, 137, 199, 218,
 222, 262
 Gènesareth, 176
 Genèse, 144, 160, 161, 284
 Gernet, 257, 281
 Girard, 109, 265, 282, 286
 Giust-Desprairie, 20, 116, 194, 226, 227,
 282
 go-between, 79
 Godelier, 27, 43, 50, 53, 81, 83, 84, 86, 87,
 88, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 106,
 115, 116, 118, 123, 124, 130, 131, 132,
 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
 142, 145, 146, 280, 282, 284
 Golgotha, 172
 gouvernementalité, 16
 Granoff, 111, 286
 great man, 4
 Grèce, 79, 129, 190, 195, 199, 209, 212,
 213, 215, 216, 217, 257, 281, 282
 Greek city, 4
 grooming, 79
 groupe, 9, 18, 21, 22, 23, 30, 33, 36, 37,
 38, 39, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 79, 80,
 81, 82, 83, 90, 91, 92, 97, 98, 100, 101,
 103, 106, 112, 113, 114, 115, 116, 131,
 132, 134, 137, 145, 147, 153, 154, 158,
 162, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 183, 192, 194, 195, 204, 205, 207, 226,
 252, 253, 262, 274, 278, 282
 groupement communautaire, 112, 113
 groups, 4
 guerre, 79, 82, 100, 101, 111, 152, 161,
 171, 193, 195, 197, 208, 213, 219, 222,
 224, 226, 231, 233, 234, 236, 237
 guerre civile, 208
 Guichard, 127, 282
 Hadès, 191, 192, 205
 haine, 47, 48, 53, 61, 64, 67, 75, 80, 93,
 108, 111, 115, 126, 188, 196, 208, 211,
 214, 223, 226, 228, 230, 233, 234, 235,
 237, 239, 261, 263
 haine du père, 45

Halbwachs, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 267, 273, 282
 Hamlet, 187, 188, 206, 214, 282, 285
 harmonie, 32, 33, 34, 176, 232, 238, 250, 255, 258
 hau, 119, 122, 123, 124
 Havelock, 43
 Hegel, 205
 Héphaïstos, 243, 246
 Héraclite, 202, 238
 héritage archaïque, 69, 70, 71, 73
 Hermès, 209, 211, 220
 Heshbôn, 158
 Hésiode, 210
 hiérarchie, 12, 51, 54, 82, 83, 86, 99, 103, 104, 112, 132, 164, 205
 histoire, 9, 17, 19, 20, 44, 52, 61, 64, 65, 69, 70, 89, 94, 97, 102, 105, 109, 110, 111, 137, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 191, 199, 203, 204, 209, 211, 213, 215, 225, 235, 236, 244, 248, 253, 263, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 279, 280, 281, 285, 287
 Hobab, 156
 homéostasie, 38, 269
 Homère, 186, 191, 192, 203, 204, 209, 230, 235, 282, 284
 homme, 8, 19, 24, 28, 30, 32, 35, 43, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 75, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 92, 94, 97, 99, 104, 106, 109, 110, 111, 113, 115, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 156, 160, 166, 170, 173, 181, 182, 183, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 201, 202, 205, 206, 208, 215, 220, 222, 227, 228, 240, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 255, 265, 268, 269, 270, 272, 281, 282, 284
 homme primitif, 43, 78
 honte, 105, 106, 107, 110, 111, 220
 horde, 18, 19, 21, 31, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 63, 66, 70, 72, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 104, 108, 130, 185, 225, 240, 241, 250, 251, 252, 253, 256, 261, 262, 274, 279, 281
 horde primitive, 18, 19, 21, 46, 84, 108, 256, 274, 279
 humaniste, 9, 17, 35
 humanité, 17, 27, 41, 46, 47, 52, 67, 68, 72, 73, 78, 80, 83, 84, 85, 88, 92, 116, 143, 144, 147, 196, 204, 205, 223, 234, 239, 242, 261, 265, 269, 272, 274, 278
 Husser, 180, 282
 Hyksos, 153, 154, 158
 idéal, 9, 28, 48, 51, 54, 57, 62, 63, 108, 114, 166, 197, 200, 224, 225, 231, 259, 262
 idéaux, 17, 18, 23, 35, 48, 95, 171, 185, 206, 224, 225, 226, 231, 254, 276, 277, 279
 Idéal collectif, 262
 Idéal du moi, 49
 Idéal du Moi, 51, 262
 idéalisation, 23, 24, 25, 52, 187, 188, 227, 239, 272, 278
 idealization, 4
 identification, 23, 45, 52, 60, 61, 66, 93, 103, 158, 189, 191, 198, 215, 225, 226, 255, 262, 273, 274, 278, 282
 identifications, 30, 248, 262
 identité, 8, 12, 17, 20, 22, 44, 47, 99, 100, 104, 129, 131, 135, 158, 161, 162, 169, 183, 201, 205, 206, 225, 228, 229, 245, 247, 249, 262, 271, 275, 279
 idéologie, 9, 11, 63, 168, 181, 186, 197, 200, 234, 272, 273, 274
 idéologies, 14, 50, 51, 131
 idiorrythmie, 34, 35, 36, 37
 Iliade, 203
 illusion, 6, 7, 8, 17, 18, 32, 38, 51, 52, 54, 55, 57, 63, 76, 105, 133, 138, 192, 197, 198, 201, 202, 259, 260, 269, 270, 273, 274, 275
 illusion groupale, 54
 illusions, 8, 17, 32, 40, 41, 52, 53, 57, 145, 152, 201, 244, 260
 image, 12, 51, 66, 67, 128, 140, 145, 148, 160, 161, 173, 175, 178, 179, 217, 218, 226, 227, 229, 236, 243, 245, 277
 images, 12, 22, 23, 25, 51, 52, 55, 57, 64, 74, 91, 127, 128, 159, 169, 174, 175, 181, 186, 194, 202, 219, 220, 221, 255, 264, 267, 273, 275, 282, 288
 images motrices, 22, 52, 64, 91, 169, 175, 219, 220, 255, 264, 273, 275

imaginaire, 10, 12, 21, 22, 23, 24, 32, 35, 50, 51, 52, 54, 56, 64, 65, 74, 84, 87, 91, 96, 103, 108, 114, 116, 117, 123, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 147, 148, 166, 171, 174, 175, 177, 183, 190, 194, 198, 202, 207, 221, 226, 227, 228, 229, 234, 235, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 259, 260, 262, 264, 266, 267, 268, 273, 274, 275, 276, 277, 279
 imaginaire collectif, 74, 221, 227, 229, 255, 282
 imaginaire social, 10, 108, 183, 227, 228, 229, 234, 240, 255, 264, 267, 273, 275, 276, 277
 impulses, 4
 inaliénabilité, 131, 134
 inceste, 42, 43, 46, 73, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 128, 137, 138, 142, 187, 188, 204, 207, 215, 217, 221, 262, 265, 282
 inconscient, 17, 18, 20, 22, 31, 37, 38, 39, 41, 48, 62, 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 85, 88, 89, 95, 96, 107, 112, 121, 123, 139, 142, 143, 146, 147, 148, 185, 197, 215, 217, 240, 241, 250, 251, 252, 267, 269, 270, 274, 277, 280, 281, 285
 incubation, 63
 individu, 7, 14, 16, 21, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 41, 46, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 62, 66, 68, 69, 71, 75, 78, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 95, 102, 115, 121, 131, 137, 139, 140, 147, 150, 169, 173, 179, 191, 192, 193, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 228, 231, 234, 239, 247, 249, 256, 258, 259, 262, 263, 264, 268, 270, 273, 276, 285
 individual, 4
 individualisation, 16, 255
 individuation, 21, 23, 35, 41, 47, 48, 133, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 202, 207, 208, 217, 219, 220, 221, 222, 225, 252, 253, 255, 263, 268
 individuations, 21, 192
 individus, 7, 8, 15, 16, 18, 19, 25, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 38, 40, 48, 49, 52, 57, 62, 66, 68, 69, 70, 74, 81, 83, 87, 88, 94, 96, 98, 99, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 120, 123, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 143, 145, 147, 162, 171, 175, 176, 190, 191, 193, 196, 205, 206, 207, 218, 219, 220, 221, 222, 229, 233, 239, 240, 255, 256, 259, 260, 262, 263, 264, 267, 273, 274, 275, 276, 277
 innovation, 10, 165, 166, 169, 273, 274
 instance psychique, 51
 instinct, 43, 178, 260
 institution, 9, 13, 18, 20, 21, 23, 25, 32, 46, 54, 85, 94, 102, 107, 117, 121, 134, 137, 146, 148, 162, 163, 169, 171, 188, 190, 200, 205, 207, 208, 222, 225, 228, 229, 233, 245, 254, 256, 266, 275, 276, 277, 279
 institutionnel, 20, 217, 218, 234, 242, 247, 248, 259, 267
 institutions, 4, 15, 18, 25, 42, 67, 100, 102, 117, 123, 130, 146, 147, 151, 166, 171, 179, 181, 191, 221, 222, 227, 229, 246, 276
 Institutions, 84, 147
 interaction, 23, 49, 180, 272, 276
 interactions
 interaction, 9, 27, 190, 241, 274
 interdépendance, 11, 16, 28, 38, 39, 47, 48, 50, 54, 58, 65, 81, 83, 85, 93, 102, 130, 132, 133, 134, 138, 139, 166, 220, 251
 interdit, 76
 interdits, 40, 60, 74, 91, 148, 190, 200, 208, 217, 223, 226
 intérêt, 33, 50, 82, 83, 117, 121, 166, 178
 intériorisation, 9, 17, 24, 50, 59, 92, 208, 218, 225, 277
 inter-subjectivité, 24
 intra-subjectivité, 24
 inutilité, 7, 152, 260
 invention, 21, 22, 35, 47, 52, 86, 94, 109, 128, 171, 185, 187, 193, 194, 198, 212, 221, 226, 228, 256
 investissement, 11, 33, 50, 112, 114, 178, 227, 253, 267, 278
 investissements, 58, 208, 220
 Israël, 111, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 163, 166, 167, 169, 171, 172, 180
 Israélites, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 169
 Italie, 162
 Jacob, 25, 87, 119, 155, 156, 161, 177, 284, 288
 jalousie, 43, 92, 101

jalousies, 101
 Japy, 34, 35
 je, 6, 30, 31, 34, 52, 56, 149, 150, 169,
 191, 192, 201, 208, 223, 227, 232, 235,
 237, 248, 252, 253
 Jérusalem, 153, 159, 164, 166, 167, 168,
 169, 173, 174, 175, 176, 287
 Jésus, 68, 76, 96, 105, 150, 172, 173, 176,
 177, 198
 Jones, 187, 206, 282
 jouissance, 8, 33, 233, 239, 240, 250, 259
 Jouvenot, 215, 282
 Juda, 22, 102, 109, 158, 159, 164, 165,
 166, 167, 171, 179, 181, 194, 275
 judaïsme, 23, 111, 270, 281
 Judée, 163, 174, 176
 judiciarisation, 213, 257
 justice, 23, 65, 67, 75, 111, 183, 185, 186,
 196, 202, 204, 207, 210, 211, 212, 213,
 218, 219, 220, 221, 222, 225, 228, 231,
 234, 237, 238, 250, 252, 257, 258, 260,
 264, 265, 266, 273, 275, 277, 278
 Kaës, 17, 20, 30, 54, 197, 222, 282, 283,
 287
 kanak, 98, 99, 101, 102, 109, 280
 Kanaks, 98
 Kantorowicz, 66, 68
 Klein, 232
 kómmós, 201
 krátos, 234, 236, 239
 Kremer-Maretti, 260, 283
 Kwakiutl, 132
 L'avenir d'une illusion, 55, 282
 l'école psychanalytique de Zurich, 41
 L'homme Moïse et le monothéisme, 19,
 63, 206, 240, 268, 269, 270
 l'Institution Éducative, 7, 9
 Lacan, 54, 129, 186, 240, 269, 277, 280,
 283
 Lafon, 126, 139, 283
 Landier, 13, 14, 287
 langage, 15, 38, 70, 84, 86, 87, 88, 90, 91,
 110, 121, 123, 124, 125, 126, 129, 138,
 259, 268, 269, 270, 277, 281, 282, 284
 latence, 63, 68, 69, 72, 73, 112, 148, 272
 Lavinium, 162
 Law, 43
 le cycle de la vengeance, 59
 Le Goff, 15, 283
 Le malaise dans la culture, 282
 leader, 16, 49, 52, 256
 Lebeau, 209, 210, 283
 Leclaire, 146, 282
 Ledoux, 35
 Legendre, 54, 55, 66, 73, 146, 207, 217,
 218, 223, 282
 légitimation, 53, 136, 171, 241
 légitimement, 24
 légitimité, 8, 24, 36, 52, 53, 65, 91, 101,
 105, 112, 135, 145, 146, 161, 163, 168,
 181, 194, 210, 270
 Lemaire, 170, 282
 Leroi-Gourhan, 94, 104, 109, 110, 194,
 283
 leurre, 8, 32
 Lévi-Strauss, 70, 81, 82, 84, 85, 86, 87,
 116, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129,
 135, 136, 137, 138, 139, 186, 283
 Lévy, 10, 32, 283
 libido, 49, 50, 51, 55, 58, 66, 75, 219
 lien généalogique, 66
 lien libidinal, 47, 66
 lien social, 6, 8, 9, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 39,
 40, 41, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 57, 63, 64,
 66, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 85, 87,
 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 108, 109,
 110, 112, 115, 116, 118, 119, 121, 127,
 136, 137, 139, 144, 145, 147, 148, 149,
 152, 166, 169, 171, 172, 183, 185, 186,
 187, 188, 189, 190, 193, 194, 203, 206,
 219, 220, 221, 222, 225, 226, 229, 230,
 237, 240, 241, 249, 250, 251, 252, 253,
 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263,
 264, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275,
 276, 277, 278, 279
 lier, 9, 25, 37, 49, 66, 85, 177, 183, 186,
 207, 231, 235, 273
 litote, 73, 214, 217, 263
 logique, 10, 20, 27, 39, 71, 92, 102, 103,
 105, 115, 131, 132, 133, 151, 157, 160,
 176, 178, 208, 218, 225, 231, 238, 265,
 268, 270, 271
 logos, 66, 183, 190, 221, 245
 loi, 9, 23, 24, 25, 32, 35, 36, 37, 43, 66, 67,
 73, 74, 76, 81, 85, 88, 89, 91, 93, 97,
 112, 114, 134, 151, 156, 162, 169, 171,
 185, 186, 196, 198, 207, 210, 211, 213,
 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
 225, 226, 227, 233, 236, 240, 243, 245,

246, 250, 251, 253, 254, 257, 258, 262,
 263, 266, 267, 275, 278
 Loi, 63, 67, 68, 75, 88, 90, 145, 147, 157,
 183, 207, 273, 277
 loi du père, 23, 35, 73, 185, 227
 loi du talion, 74, 211, 213, 258
 Loraux, 53, 74, 192, 195, 197, 199, 200,
 201, 202, 228, 230, 231, 233, 234, 235,
 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 247, 248, 249, 251, 266, 283
 Luc, 176
 lutte, 17, 39, 48, 49, 82, 84, 109, 132, 150,
 168, 170, 195, 202, 215, 222, 239, 250,
 256
 Madian, 156
 Maenge
 maenge, 107, 136
 magie, 47, 63, 65, 110, 122, 246
 Maïandros, 203
 malaise, 18, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 75,
 78, 275, 282
 malaise social, 18
 Malberg, 127, 283
 management, 11, 13, 186
 managerial sociology, 6
 Manéthon, 153
 Marc, 176
 marché, 10, 11, 12, 15, 50, 116, 117, 138,
 165, 178, 240, 279
 masochiste, 107
 matrice, 28, 52, 74, 130, 183, 190, 228,
 229, 247, 273
 matricide, 23, 24, 58, 72, 79, 183, 185,
 186, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213,
 214, 215, 216, 217, 218, 225, 257, 261,
 263, 264, 265
 Mauss, 50, 90, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 130, 132, 133, 134,
 135, 136, 139, 140, 143, 283, 284
 Médée, 208, 249, 251, 252, 253, 254
 médiation, 114, 161, 221, 262
 Mélanésie, 104
 mémoire collective, 95, 102, 145, 158,
 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182,
 183, 241, 255, 267, 270, 273, 276
 meneur, 63, 113, 240, 255, 272
 mer Morte, 157, 171
 mère, 24, 25, 29, 30, 32, 48, 52, 55, 56, 59,
 73, 81, 87, 97, 99, 129, 137, 144, 161,
 188, 198, 199, 206, 208, 211, 212, 213,
 214, 215, 216, 223, 232, 242, 243, 245,
 246, 248, 250, 251, 255, 257, 258, 262,
 263, 288
 Mère, 199, 242
 Meschonnic, 144, 284
 Mésopotamie, 154, 160
 métamorphose, 20, 140, 147
 métapsychologie freudienne, 19, 22, 49
 metonymic movement, 4
 métonymie, 277
 métonymique, 8, 23, 178, 183, 266, 273,
 277
 meurtre, 23, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 63, 64,
 65, 66, 68, 71, 72, 73, 75, 79, 80, 86, 88,
 89, 90, 92, 96, 97, 101, 103, 104, 107,
 108, 109, 110, 111, 149, 186, 206, 207,
 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 218, 222, 223, 225, 230, 232, 233, 235,
 236, 239, 251, 257, 261, 262, 263, 265,
 268, 270
 meurtre du père, 73, 108, 110, 149
 MGEN, 16
 Michaud, 16, 284
 Mill, 14
 Miller, 30, 284
 Milton, 188
 mise en perspective, 8, 19, 20, 21, 64, 77,
 183, 234, 279
 modèle phylogénique, 61
 modernisation, 10, 11, 15
 moi, 14, 24, 30, 34, 49, 50, 51, 54, 57, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 69, 96, 103, 112, 114,
 136, 152, 170, 191, 192, 194, 208, 225,
 254, 281, 287
 moi idéal, 51, 54
 Moïse, 19, 24, 48, 56, 63, 64, 65, 66, 68,
 69, 70, 71, 72, 75, 94, 98, 102, 106, 111,
 121, 142, 149, 150, 151, 152, 155, 156,
 157, 160, 161, 162, 164, 168, 169, 170,
 171, 177, 180, 181, 182, 183, 186, 206,
 225, 240, 268, 269, 270, 271, 274, 275,
 282, 283, 284
 mondialisation, 10, 11
 monothéisme, 63, 94, 95, 149, 151, 152,
 163, 166, 167, 169, 171, 268, 275, 282
 monothéiste, 19, 22, 24, 25, 48, 56, 63, 65,
 66, 68, 69, 70, 71, 75, 94, 111, 142, 149,
 151, 152, 160, 168, 181, 182, 268, 284

morale, 28, 33, 34, 35, 39, 41, 42, 45, 46,
 59, 60, 61, 62, 66, 97, 117, 131, 135,
 136, 183, 194, 263
 Morris, 83
 Moscovici, 152, 182, 268, 284
 mouvement, 10, 14, 23, 40, 123, 134, 145,
 148, 151, 154, 168, 179, 225, 237, 238,
 255, 258, 266, 273, 277, 287
 mouvement métonymique, 258
 multiple, 21, 65, 167, 190, 201, 219, 235,
 275, 276
 mutation, 11, 13, 288
 Mutterrecht, 24
 Muzard, 82, 284
 myth, 4
 mythe, 10, 20, 24, 33, 73, 80, 86, 91, 104,
 138, 142, 143, 149, 150, 152, 162, 171,
 175, 176, 179, 181, 182, 185, 186, 187,
 190, 199, 201, 203, 206, 207, 208, 215,
 216, 217, 219, 221, 227, 228, 230, 234,
 235, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247,
 248, 253, 254, 255, 261, 262, 267, 268,
 272, 274, 276, 279
 mythologique, 54, 103
 Na, 137
 nation, 22, 23, 25, 50, 52, 55, 64, 98, 102,
 109, 151, 155, 160, 164, 165, 197, 199,
 256, 273
 nation juive, 22, 98
 nature, 28, 43, 44, 46, 49, 56, 73, 85, 86,
 87, 88, 89, 93, 106, 118, 124, 127, 128,
 130, 133, 134, 135, 140, 142, 148, 149,
 153, 154, 165, 179, 185, 186, 188, 190,
 204, 222, 235, 239, 240, 250, 269, 272,
 273, 285
 Nayar, 137
 Nazareth, 172
 Neandertal, 110, 126
 Nébo, 169, 170
 négation, 51, 88, 102, 239, 263
 névrose
 névroses, 41, 42, 90, 151, 187, 215, 268,
 272
 Nietzsche, 30, 65, 192, 220, 260, 261, 283,
 284
 Nil, 141, 144, 152, 156
 norme
 normes, 128, 169, 218
 nouage des individus, 109
 nous, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32,
 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 50, 52,
 53, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 64, 69, 71, 72,
 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 90, 91,
 94, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105,
 106, 109, 110, 111, 115, 116, 119, 121,
 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 132,
 133, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 145,
 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155,
 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 166,
 167, 169, 170, 172, 173, 175, 178, 179,
 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188,
 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 199,
 202, 204, 206, 208, 217, 218, 219, 220,
 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229,
 230, 231, 232, 234, 239, 240, 241, 242,
 246, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257,
 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265,
 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274,
 275, 276, 277, 278, 279, 284
 O.M.C, 11
 obéissance, 18, 45, 93, 112, 115, 145, 162,
 262
 objet, 6, 7, 8, 19, 20, 24, 29, 31, 33, 37, 46,
 49, 54, 56, 57, 58, 79, 81, 126, 128, 129,
 131, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 162,
 170, 173, 174, 175, 186, 197, 219, 227,
 253, 263, 269, 274
 objets, 7, 22, 29, 50, 55, 56, 57, 109,
 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138,
 139, 140, 141, 146, 178, 179, 191,
 206, 267, 278
 obligations, 10, 12, 48, 49, 51, 54, 97, 117,
 122, 131, 149
 occupation, 24, 157, 158, 160, 161, 162,
 171, 185, 240
 Odysée, 191, 203, 209, 213, 230, 237
 Œdipe, 41, 42, 46, 62, 71, 75, 93, 94, 150,
 187, 188, 206, 214, 215, 217, 232, 271,
 282, 285
 oestrus, 86, 87, 89, 128
 Olivier, 29, 284
 Olympe, 205, 232
 Omphalos, 203
 opinions
 opinion, 15, 195, 236, 239
 ordre, 10, 22, 25, 28, 33, 34, 53, 56, 59, 63,
 64, 65, 67, 73, 89, 90, 91, 99, 102, 103,
 112, 113, 132, 141, 142, 145, 146, 147,

156, 171, 173, 186, 194, 200, 204, 207,
 210, 213, 226, 227, 228, 232, 241, 247,
 250, 252, 262, 273, 274, 276
 ordre symbolique, 22, 65, 102, 194, 227,
 228, 241, 247, 262, 276
 Oreste, 29, 30, 79, 191, 209, 210, 211, 212,
 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 223,
 224, 232, 267, 281, 284
 Orestie, 24, 183, 185, 193, 201, 206, 209,
 210, 211, 214, 217, 219, 222, 225, 231,
 233, 234, 237, 250, 254, 257, 258, 273,
 275, 276, 278
 organisation, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
 16, 17, 18, 19, 22, 23, 32, 34, 35, 38, 42,
 44, 45, 48, 49, 51, 52, 54, 58, 66, 80, 81,
 82, 83, 84, 85, 86, 93, 94, 98, 99, 112,
 121, 126, 143, 144, 145, 148, 166, 174,
 187, 196, 197, 203, 229, 261, 262, 263,
 264, 274, 276, 277, 281
 organisations, 7, 10, 13, 14, 18, 28, 32, 40,
 81, 92, 95, 98, 146, 147, 229, 276, 277
 organisme, 10, 11
 Osée, 158, 161, 167, 168
 oubli, 18, 38, 68, 112, 135, 178, 185, 192,
 200, 201, 202, 207, 210, 230, 231, 233,
 234, 235, 236, 237, 238, 239, 249, 262,
 264, 265, 279, 283
 pacte, 22, 31, 47, 48, 55, 57, 190, 212, 219,
 225, 230, 238, 262, 281
 Palmade Guy et Jacqueline, 262, 284
 Palo Alto, 13
 Panoff, 106, 136, 284
 Pâque, 157
 paradigme, 9, 10, 13, 14, 54, 115, 181,
 187, 218, 263
 parenté, 42, 43, 84, 85, 87, 98, 99, 101,
 116, 117, 119, 134, 137, 138, 150, 152,
 160, 230, 245, 247, 248, 262, 282, 283
 parole, 7, 46, 67, 74, 125, 126, 127, 129,
 139, 146, 199, 220, 221, 222, 223, 230,
 234, 240, 254, 255, 257, 262, 266, 283
 parricide, 20, 23, 58, 91, 93, 94, 185, 186,
 187, 188, 206, 207, 211, 212, 214, 215,
 217, 218, 225, 232, 261, 262, 263, 264,
 265
 Passeron, 112, 114, 283
 pathologique, 239
 Paul, 65, 75, 76, 105, 106, 110, 111, 174,
 216, 271, 280, 282, 284
 péché, 59, 76, 106, 108, 109, 115
 Pendora, 242
 pensée, 13, 16, 18, 24, 35, 70, 71, 72, 84,
 87, 88, 96, 110, 114, 122, 124, 128, 129,
 135, 138, 139, 141, 142, 168, 178, 186,
 198, 228, 229, 235, 236, 237, 247, 270,
 276
 Pentateuque, 180
 père, 23, 24, 25, 29, 30, 32, 42, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 59, 61, 63, 64,
 65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 81, 86,
 90, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 103, 105,
 108, 109, 110, 111, 114, 137, 142, 144,
 149, 150, 156, 161, 170, 188, 207, 208,
 209, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 220,
 223, 225, 227, 239, 245, 246, 248, 250,
 255, 257, 262, 263, 268, 279, 282, 283,
 284
 Père, 34, 44, 65, 66, 75, 83, 86, 87, 88, 89,
 90, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 106,
 117, 136, 207, 219, 221, 223, 253, 262,
 263, 270, 277, 278, 280, 281, 282, 284
 père de la horde, 23, 44, 47, 61, 64, 65, 68,
 71, 239, 268, 279
 Perello, 147
 pérennité, 49, 82, 102, 113, 219, 229, 244,
 259, 273, 275
 Perrier, 196
 perspective freudienne, 19, 23, 76, 98, 110,
 111, 112, 138, 149, 162, 172, 179, 185,
 261, 271, 273, 277
 perspectives normatives, 9
 peuple d'Israël, 155, 162
 peuple élu, 22, 64, 151, 155, 171, 276
 peuple juif, 151, 152, 156, 160, 161, 164,
 168, 180, 181, 182, 269, 275, 276
 phalanstère, 33, 35
 phantasmes, 74
 Pharaon, 54, 146, 285
 phénomènes
 phénomène, 16, 25, 40, 41, 59, 63, 68,
 71, 86, 111, 117, 121, 127, 130, 150,
 188, 240, 269, 274
 phénoménologie, 269
 Philistins, 154, 156
 phylogénétique, 69, 70, 125
 Pilate, 172
 Pindare, 210
 Platon, 52, 205, 213, 219, 230, 285
 pôle de la personnalité, 51

politique, 10, 11, 16, 21, 24, 25, 28, 31, 32, 55, 102, 104, 116, 132, 136, 146, 148, 150, 159, 163, 164, 168, 185, 190, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 205, 207, 210, 219, 220, 221, 222, 228, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 246, 247, 250, 252, 254, 255, 263

polycellulaire
 polycellulaires, 13, 14, 287

Polycrate, 203

Polynice, 188

Pontalis, 66, 149, 284

potlatch, 118, 119, 130, 132, 133, 144

pouvoir, 7, 16, 20, 21, 25, 32, 36, 38, 46, 48, 51, 55, 60, 63, 64, 66, 67, 80, 82, 94, 100, 104, 112, 114, 115, 119, 124, 130, 132, 134, 136, 137, 145, 146, 153, 159, 162, 164, 167, 181, 196, 199, 203, 205, 212, 217, 219, 221, 228, 234, 236, 241, 247, 250, 254, 256, 264

préhistoire, 94, 104, 109, 110, 268, 283

primatologie, 80, 96

primatologues, 78, 81, 82

primitive horde, 4

problématique, 24, 25, 44, 54, 56, 81, 91, 116, 137, 161, 183, 196, 219, 233, 254, 257, 271, 275

processus, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 57, 59, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 102, 108, 109, 113, 126, 128, 129, 133, 136, 138, 140, 141, 143, 146, 147, 150, 151, 153, 156, 169, 173, 175, 177, 178, 181, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 201, 202, 207, 208, 217, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 228, 236, 240, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278

processus d'idéalisation, 20, 22, 23, 24, 48, 49, 57, 58, 256

processus pédagogique, 8, 10, 17

progrès, 35

progress, 4

projection, 47, 79, 124, 175, 176, 194, 209, 212, 213, 215, 216, 217, 274, 281

projection collective, 47

projet, 7, 8, 13, 14, 21, 23, 37, 39, 47, 68, 91, 148, 169, 171, 254

promesse, 25, 35, 50, 115, 144, 156, 194, 226

promesses, 108, 115

Protagoras, 219

prothésis, 201

psychanalyse, 7, 8, 18, 19, 20, 27, 28, 29, 31, 34, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 63, 66, 70, 72, 73, 74, 75, 84, 85, 90, 94, 95, 96, 108, 111, 121, 149, 150, 152, 185, 186, 187, 188, 225, 240, 241, 250, 251, 252, 259, 260, 261, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 279, 283

psychic processes, 4

psychique
 psychiques, 19, 21, 23, 25, 58, 63, 69, 75, 95, 138, 143, 150, 187, 188, 228, 256, 268, 270, 272, 278

psychisme, 19, 96, 139, 141, 146, 152, 187, 268, 269

psychoanalysis, 4

psycholinguistique, 125

psychologie collective, 41, 96, 146

psychologie de masse, 69

Psychologie des foules, 49, 64

Psychologie des foules et analyse du moi, 49

psychologie des masses, 68, 71, 75, 239

psychologie individuelle, 41, 68, 69, 71, 96, 146, 216

psychologie sociale, 6, 9, 30, 32, 40, 186, 283

psychologie sociale clinique, 6, 186

psychology
 individual psychology, 4
 individual psychology, 4
 mass psychology, 4
 of the neuroses, 4
 of the primitive people, 4
 social psychology, 4

psychosociologie, 6, 7, 20, 21, 28, 32, 40, 46, 51, 52, 55, 57, 116, 166, 259, 260, 268, 274, 275, 277, 278, 279

psychosociologie sociale, 73

pulsion de destruction, 58, 208, 234

pulsion de mort, 56, 58, 108, 111, 195, 223, 234, 256

pulsions, 7, 21, 22, 23, 24, 29, 34, 35, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 60, 63, 69, 82, 111, 114, 142, 171, 194, 195, 208, 219, 225, 256, 262, 263, 266, 272, 273, 275

punition, 60, 61, 62, 107, 166, 181, 186, 265
 pyramidale, 11, 14, 80, 261
 Qadesh-Barnéa, 170
 Qénites, 156
 quotidianisation, 112, 113
 Racine, 188
 Ramsès, 153, 158
 rapport, 13, 19, 20, 25, 27, 28, 31, 35, 36, 39, 47, 48, 66, 71, 82, 85, 90, 107, 110, 118, 122, 126, 128, 129, 130, 134, 135, 136, 139, 143, 146, 156, 160, 162, 173, 175, 189, 197, 200, 203, 218, 224, 227, 231, 235, 241, 242, 248, 249, 250, 260, 262, 269, 271, 277, 279, 284
 rapports sexuels, 42, 43, 45, 47, 86, 93
 rapports sociaux, 27, 53, 83, 97, 119, 120, 130, 131, 132, 134, 139, 140, 147, 208, 264, 275, 276
 reconnaissance, 8, 11, 16, 21, 25, 29, 46, 47, 48, 50, 115, 118, 129, 132, 151, 174, 208, 218, 225, 246, 248, 251, 252, 253, 254, 270, 273, 275, 278
 réel, 10, 19, 32, 46, 61, 68, 73, 75, 84, 96, 121, 124, 127, 129, 141, 175, 189, 204, 216, 227, 228, 229, 244, 247, 248, 256, 269, 279
 Réueil, 156
 Référence, 55, 66, 218
 référenciations, 21, 260, 279
 réforme, 32, 166, 198
 refoulement, 22, 23, 63, 68, 72, 73, 88, 89, 112, 114, 116, 119, 138, 143, 146, 147, 151, 185, 187, 188, 202, 250, 262, 263, 264, 270
 refoulements, 132, 146
 règle, 84, 85, 92, 93, 117, 134, 223, 225, 233, 266, 270
 règles
 règle, 10, 16, 18, 19, 27, 35, 85, 91, 128, 135, 143, 205, 217, 227, 257, 269, 270, 281
 régulation, 10, 12, 19, 23, 49, 83, 104, 108, 110, 112, 144, 145, 147, 172, 185, 193, 221, 225, 229, 258, 262, 263, 264, 272, 273, 274
 réguler, 19, 24, 144, 166, 171, 220, 222
 relation
 relations, 9, 13, 15, 18, 19, 23, 25, 29, 35, 37, 52, 54, 55, 64, 66, 92, 94, 99, 111, 121, 125, 126, 127, 131, 137, 144, 147, 173, 183, 186, 200, 215, 225, 250, 254, 256, 259, 262, 283
 relier, 9, 25, 121, 138, 183
 religieux, 24, 31, 39, 44, 54, 68, 71, 75, 104, 110, 111, 113, 121, 129, 130, 136, 142, 146, 150, 163, 164, 166, 168, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 185, 193, 207, 210, 228, 229, 234, 259
 religion, 7, 9, 19, 22, 24, 25, 31, 41, 42, 45, 46, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 94, 97, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 131, 142, 145, 149, 151, 152, 155, 157, 160, 161, 163, 166, 167, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 194, 202, 220, 224, 229, 234, 259, 268, 269, 271, 272, 279, 284
 religions, 45, 46, 53, 56, 92, 94, 104, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 178, 207, 283, 284, 285
 religion monotheist, 4
 remord, 61, 65, 214
 renonciation, 50, 60
 repas, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 65, 94, 100, 104, 105, 106, 108, 109, 111, 118
 repas totémique, 42, 44, 45, 47, 65, 104, 105, 108
 représentations, 20, 27, 53, 70, 95, 103, 123, 124, 129, 135, 139, 140, 145, 152, 168, 180, 190, 215, 226, 228, 245, 246, 247, 254, 267, 268
 reproduction, 7, 10, 25, 27, 34, 47, 49, 50, 58, 64, 86, 87, 88, 90, 97, 104, 112, 115, 119, 120, 128, 130, 131, 132, 135, 136, 143, 145, 146, 147, 169, 206, 208, 218, 222, 227, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 273, 275, 277
 résonance, 17, 22, 116, 159, 189, 262
 ressentiment, 39, 91
 retour du refoulé, 23, 63, 69, 72, 73, 95, 112, 208
 rêves, 41, 74, 150, 215, 264, 279
 Rey-Flaud, 52, 74, 229, 257, 263, 268, 269, 270, 271, 273, 283
 Ricœur, 191, 261, 283
 rite
 rites, 48, 106, 109, 141, 143, 240
 ritualité, 55
 rituel

rituels, 48, 74, 80, 85, 100, 131, 145, 167, 257
 Robert, 25, 284
 roman historique, 20, 152, 182, 268
 Rondal, 125, 284
 s'auto-gouverné, 16
 sacré, 10, 31, 48, 52, 67, 103, 106, 123, 130, 131, 135, 136, 142, 143, 145, 174, 181, 228, 253, 265, 282
 sacrifice, 34, 42, 44, 58, 65, 72, 75, 83, 87, 88, 89, 90, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 109, 135, 139, 140, 145, 157, 195, 208, 240, 249, 253, 256, 262, 280
 sacrifices, 46, 51, 135, 143, 146, 240
 Sahlins, 103
 salut, 67, 112, 113, 179, 207, 213, 216, 250
 Samarie, 166, 167
 Samos, 203
 santé, 14, 15, 17, 195
 Sapiens, 126
 Sartre, 257, 284
 satisfactions libidinales, 60
 Saussure de, 129, 288
 savoir, 6, 7, 9, 12, 15, 17, 19, 20, 38, 56, 57, 70, 71, 72, 83, 95, 107, 110, 124, 143, 144, 145, 146, 151, 153, 172, 187, 212, 227, 234, 244, 254, 255, 259, 260, 270, 271, 278
 scène, 7, 8, 16, 23, 33, 36, 39, 46, 47, 63, 64, 66, 72, 98, 109, 144, 146, 161, 185, 188, 193, 197, 198, 206, 207, 213, 214, 218, 219, 220, 222, 223, 232, 233, 247, 253, 255, 257, 258, 260, 262, 264, 266, 276
 scène pédagogique, 7, 8, 16
 scène sociale, 23, 36, 63, 64, 72, 260
 Schepens, 270, 288
 Schied, 109, 110, 182, 284
 Schneider, 25, 284
 science, 4, 19, 20, 21, 41, 149, 219, 259, 260, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 277, 279
 Sellars, 195, 196
 Sellin, 150
 Sémonide, 243
 Sérieyx, 13, 288
 Sérieyx et Archer, 13, 288
 servilité, 12
 sexualité, 36, 47, 58, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 106, 117, 128, 136, 216, 242, 246, 250, 264, 275, 280, 282, 284
 sexualité humaine, 58, 86, 87, 88, 97, 128, 275
 Shakespeare, 188, 215
 Sibony, 119, 284
 signes
 signe, 12, 15, 84, 86, 125, 128, 132, 145, 152, 178
 signifiant, 24, 48, 107, 118, 124, 128, 129, 141, 147, 183, 186, 207, 227, 228, 229, 247, 262, 267, 269, 277
 signifiants, 37, 52, 123, 127, 190, 229, 270, 273, 277
 significations, 53, 73, 121, 124, 128, 145, 189, 194, 226, 228, 266, 267, 275, 276, 277
 signifié-signifiant central, 24, 263, 267
 Simmel, 49, 144, 284
 Sinaï, 156, 157
 singes supérieurs, 43, 80, 261
 Singly de, 116, 280
 Sisyphe, 63
 Smith Adam, 117, 165, 166, 285
 Smith Robertson, 94, 108, 109
 social, 6, 9, 10, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 63, 64, 67, 72, 73, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 102, 108, 110, 112, 116, 117, 118, 119, 121, 124, 126, 127, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 154, 166, 169, 171, 175, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 197, 198, 199, 202, 204, 208, 211, 212, 213, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 240, 241, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 268, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281
 social bond, 4
 social change, 4
 socialisation, 9, 38, 195, 263, 264
 socialité, 32, 36, 38, 39, 80
 société, 9, 10, 14, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 33, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 64, 72,

80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 112, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 153, 158, 160, 161, 164, 166, 168, 174, 175, 178, 179, 186, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 217, 218, 219, 222, 223, 225, 227, 228, 232, 240, 248, 250, 253, 256, 257, 259, 261, 262, 264, 267, 273, 274, 275, 276, 277, 278

société patriarcale, 46

sociétés, 18, 19, 50, 51, 68, 73, 81, 84, 85, 88, 90, 92, 94, 98, 99, 101, 102, 105, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 140, 142, 144, 219, 220, 280, 283, 284, 285

sociétés matriarcales, 81

socius, 41, 90

soi, 7, 12, 16, 20, 37, 38, 48, 50, 51, 65, 67, 89, 91, 108, 110, 114, 116, 119, 125, 137, 139, 182, 183, 194, 197, 203, 215, 226, 236, 238, 243, 248, 249, 258, 260, 263, 278

solidarité, 12, 17, 45, 48, 79, 118, 134, 139, 143, 159, 200, 251, 286

Solis, 195, 285

Sophocle, 186, 187, 188, 198, 209, 210, 211, 215, 223, 283

souffrance, 12, 15, 16, 24, 53, 58, 76, 88, 107, 192, 235, 243

Soulier, 265, 266, 285

soumettre, 8, 57, 59, 197

soumission, 8, 9, 15, 16, 66, 86, 89, 102, 111, 114, 115, 192, 225, 240, 254

spéculations, 272

Starobinski, 187, 285

stásis, 204, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 239, 263

statut, 10, 11, 12, 13, 46, 49, 58, 100, 134, 136, 155, 164, 171, 193, 205, 208, 251, 255, 270, 272

Steinmann, 105, 285

Stésichore, 209, 210

Stiegler, 111, 116, 133, 190, 192, 193, 194, 195, 219, 220, 222, 252, 253, 285

stratégie, 47, 79, 80, 83, 100, 168, 169, 207, 235, 237, 238

stratégies, 79

Strauss, 85, 86, 116, 121, 205, 285

stress, 11

structuration oedipienne, 35, 39

structure, 7, 11, 14, 16, 34, 51, 80, 82, 86, 90, 113, 114, 119, 121, 122, 123, 127, 128, 136, 145, 186, 200, 203, 217, 228, 260, 269, 275

structure stratégique, 14

subjectif, 6, 218

sublimation, 4, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 50, 57, 58, 63, 88, 171, 187, 188, 193, 194, 206, 208, 218, 226, 227, 255, 256, 260, 264, 265, 266, 268, 269, 273, 275, 277, 278

subject

collective subject, 4

individual subject, 4

subsidiarité, 14

sujet, 6, 7, 8, 16, 20, 23, 24, 25, 27, 30, 35, 36, 38, 39, 47, 54, 55, 66, 86, 89, 95, 102, 108, 113, 114, 115, 126, 138, 139, 145, 146, 147, 169, 183, 188, 191, 192, 205, 208, 209, 217, 218, 219, 222, 224, 226, 230, 232, 236, 237, 239, 248, 250, 252, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 282

sujet collectif, 8, 20, 146, 188, 230, 239, 256, 264, 275, 276, 278

sujet individuel, 8, 20, 188, 256, 264, 275, 276, 277, 278

sujet social, 30, 86, 89, 95, 169, 281

superman, 4

Suppliantes, 255

surmoi, 21, 24, 59, 96, 152, 220, 232, 252, 273, 275, 276

Surmoi, 218, 224

Sur-Moi, 50, 51, 62

surmoïque, 33, 38, 219

survie, 17, 39, 84, 135, 139, 142, 145, 181, 197, 220, 239

symboles, 74, 94, 110, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 141, 146, 147, 177, 179, 229

symbolique, 6, 12, 20, 25, 31, 50, 53, 57, 65, 70, 73, 84, 87, 88, 90, 91, 98, 102, 109, 112, 116, 117, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 133, 134, 136, 138, 139, 141, 147, 148, 150, 166, 171, 175, 194, 204, 214, 215, 216, 217, 218, 223, 227, 228,

229, 231, 236, 248, 252, 253, 254, 255,
 257, 262, 274
 symbolisation, 56, 127, 250, 267
 symbolisme, 52, 53, 70, 123, 138, 216,
 229, 267
 symptôme
 symptômes, 68, 150, 264
 synchronisation, 121, 224, 252, 263, 273,
 276
 synchronise
 synchroniser, 201
 système, 8, 11, 15, 31, 33, 34, 37, 39, 42,
 44, 53, 63, 75, 93, 94, 99, 102, 108, 112,
 117, 118, 121, 129, 130, 131, 139, 147,
 165, 167, 168, 180, 192, 202, 204, 208,
 217, 218, 219, 222, 223, 224, 228, 229,
 240, 247, 248, 265, 266, 267, 269, 270
 système totémique, 42, 93
 systèmes, 13, 14, 55, 123, 147, 224, 240,
 258, 285
 tabou
 tabous, 40, 45, 63, 91, 93, 216
 Taylor, 86
 Tel Arad, 158
 Télôs, 23, 37, 38, 39, 222, 263, 273
 terrain, 6, 152, 194, 270
 terre promise, 22
 Terre promise, 24, 105, 121, 155, 156, 159,
 162, 163, 165, 168, 170, 171, 175, 181,
 185, 240, 275
 territoire, 79, 80, 81, 82, 100, 154, 155,
 156, 159, 161, 162, 163, 168, 174, 181,
 240, 259
 Texte, 146, 147, 178, 207
 Thanaké, 28
 Thanatos, 28, 56, 63, 111
 théâtre, 185, 195, 196, 197, 200, 201, 249,
 255, 265, 266, 280, 285
 théâtre tragique, 195, 255
 Thèbes, 199
 théodicée du bonheur, 53, 277
 Théogonie, 242
 théorie, 6, 8, 19, 20, 21, 23, 28, 29, 31, 44,
 74, 92, 121, 122, 123, 152, 183, 187,
 196, 248, 261, 269, 271, 279
 theoretical stakes, 4
 Tibériade, 173
 Tirésias, 191
 Tonga, 103, 281
 Tôra, 75
 Tort, 25, 111, 263, 272, 285
 totem, 44, 45, 46, 92, 93, 99, 103
 Totem et tabou, 40, 41, 49, 55, 63, 78, 90,
 92, 93, 94, 96, 103, 150
 totémisme, 42, 44, 45, 92, 93, 94, 95, 149
 traces mnésiques, 69, 70, 71, 95
 tragédie, 23, 24, 75, 96, 153, 183, 185,
 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 196,
 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 207,
 208, 210, 211, 213, 214, 215, 219, 220,
 221, 222, 223, 234, 235, 247, 248, 249,
 250, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 263,
 266, 267, 272, 274, 276, 278, 283
 Trauneker, 75
 transcendant, 10, 70
 transformation, 9, 15, 21
 transindividuation, 21
 transitionnel, 23, 25, 73, 256
 traumatisme, 68, 69, 71, 149
 traumatismes, 74
 travail, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19,
 20, 22, 29, 30, 34, 38, 39, 40, 41, 50, 57,
 58, 63, 64, 69, 71, 74, 82, 98, 99, 101,
 103, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 123,
 133, 146, 150, 153, 156, 165, 172, 173,
 183, 185, 190, 192, 195, 197, 199, 213,
 217, 219, 224, 229, 233, 237, 239, 240,
 241, 242, 255, 259, 263, 268, 278, 282,
 286, 287
 tribus, 44, 63, 65, 68, 94, 102, 117, 119,
 130, 203, 242, 243
 typologie, 106, 107
 tyran, 47, 48, 68, 80, 203
 Ulysse, 191, 209, 230, 257, 284
 Un, 9, 13, 16, 21, 23, 31, 33, 39, 49, 54,
 55, 59, 63, 65, 75, 103, 106, 109, 117,
 120, 128, 142, 146, 152, 153, 155, 157,
 160, 164, 171, 173, 178, 183, 196, 197,
 199, 203, 204, 207, 208, 214, 223, 224,
 227, 235, 236, 237, 240, 245, 247, 252,
 255, 256, 264, 266, 269, 275, 276
 unification, 168, 194, 219, 241
 unité, 9, 14, 82, 122, 143, 150, 159, 162,
 165, 169, 173, 185, 201, 210, 226, 228,
 229, 235, 238, 239
 unité sociologique, 9
 utopie, 32, 33, 36, 194, 234, 260
 valeurs, 12, 14, 16, 27, 28, 72, 84, 104,
 107, 116, 183, 220, 225, 244, 246
 Vaterrecht, 24

vécu, 9, 43, 69, 71, 92, 102, 112, 172, 188
 vengeance, 196, 209, 210, 216, 217, 221,
 222, 223, 225, 230, 231, 234, 236, 257,
 265
 Vénus, 162
 vérité, 18, 24, 28, 32, 51, 65, 66, 76, 103,
 146, 150, 159, 168, 174, 188, 192, 196,
 207, 227, 236, 244, 259, 260, 261, 263,
 268, 271, 272
 Vernant, 191, 198, 203, 204, 284
 Vidal-Naquet, 185, 200, 204, 209, 235,
 284
 vie psychique, 18, 69, 274
 vie sociale, 6, 18, 25, 27, 31, 40, 52, 65,
 86, 87, 89, 122, 123, 128, 131, 133, 134,
 138, 143, 147, 161, 196, 229, 230, 263
 Vincent, 86, 87
 vision, 13, 14, 31, 85, 90, 123, 176, 179,
 181, 192, 194, 196, 197, 217, 244, 266,
 277, 284
 Vivaner, 197, 284
 vivre ensemble, 12, 28, 32, 33, 35, 36, 37,
 38, 39, 91, 217, 219, 228, 256, 278, 280
 Vivre Ensemble, 6, 15, 30, 38, 39, 52, 64
 Voltaire, 180, 188, 285
 Wajeman-Schmitt, 186, 288
 Wallon, 29
 Weber, 52, 53, 67, 112, 113, 114, 207,
 283, 285
 Winnicott, 29, 197, 288
 Yahvé, 65, 166, 167, 168
 Yahweh, 106, 109, 152, 155, 156, 157,
 160, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170,
 225
 Yerushalmi, 111, 288
 Yéthro, 156
 YHWH, 156, 159, 167, 171
 Zeus, 204, 205, 209, 210, 211, 212, 219,
 230, 242, 243, 246

TABLE DES MATIERES

ENJEUX DES REFERENCIATIONS PSYCHANALYTIQUES EN PSYCHOSOCIOLOGIE : LE LIEN SOCIAL ENTRE HORDE PRIMITIVE ET CITE GRECQUE	1
Remerciements	2
Résumé	3
Summary	4
SOMMAIRE	5
AVANT PROPOS	6
I La croyance et l'illusion motrice du chercheur	6
II Le chemin de la thèse	7
III Un nouveau paradigme à l'œuvre dans l'Institution Éducative	9
INTRODUCTION	17
PREMIERE PARTIE L'APPROCHE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL	26
Chapitre I Le lien social	27
I Le lien social – approche	27
II Les questions du Vivre Ensemble	30
A La force fantasmatique du « Vivre-ensemble »	32
B Le fantasme de l'idiorrythmie	35
III Le Télos, la plus importante des raisons du groupement	37
Chapitre II L'approche freudienne du lien social	40
I « Les cinq axes principaux » de la psychologie sociale de Freud	40
A La liaison entre la réalité psychique et la réalité historique	40
B Le rôle central de l'individu dans le fonctionnement des groupes	49
C Le renoncement à la satisfaction immédiate des pulsions	49
D Le rôle de l'illusion et de la croyance dans la formation du lien social	51
E « Le jeu de deux pulsions antagonistes mais intriquées : Eros et Thanatos »	56
II Premier commencement d'un ordre moral et social	63
A L'importance du grand homme	64
B Les transferts de la psychologie individuelle à la psychologie des masses	68
PARTIE II LA MISE EN PERSPECTIVE DE L'APPROCHE FREUDIENNE DU LIEN SOCIAL	77
Chapitre I La confrontation de la sociologie freudienne aux apports de l'anthropologie et de l'ethnologie	78
I Que penser de l'analogie freudienne entre l'homme originaire et le singe ?	79
II La conception freudienne de l'humanité primitive comme une horde soumise à un tyran violent peut-elle s'accorder avec les données de la primatologie ?	80
III L'obligation pour l'humanité primitive d'entrer en coopération L'obligation pour l'humanité primitive d'entrer en coopération	84
A La thèse de Lévi-Strauss	84
B Le passage de la bande à l'organisation sociale	86
C Conséquences	87
Chapitre II Le meurtre du père et le sacrifice de la Sexualité	92
I La conjoncture freudienne sur le lien social	92
II « Conjonctures sur les fondements du lien social »	96
A Le meurtre du père	96
B Le meurtre de Moïse une nécessité pour créer la nation juive ?	98
C La naissance d'une dette ?	103

D Les frères sont-ils condamnés à vivre dans la culpabilité ?	106
III Comment produire le caractère de contrainte de la religion ?	111
A La régulation du lien social par la religion	112
B La soumission à dieu résulte-t-elle de la terreur inspirée par dieu ?	115
Chapitre III Refoulement et nécessité de produire de la société pour vivre	116
I La mise en cause de la primauté du symbolique sur l'imaginaire	117
A Qu'est-ce que donner ?	117
B L'énigme du don et sa résolution par Mauss	119
C La critique de Mauss par Lévi-Strauss	121
D La critique de Lévi-Strauss par Godelier	124
II La reproduction de la société dépend d'une production d'imaginaire	130
A Le caractère inaliénable des choses sacrées	130
B Les autres occultations de Mauss	132
C La production d'imaginaire et les réalités soustraites aux échanges	135
III Deux processus de refoulement conditionnent l'existence sociale des hommes	138
A Le rôle important de la pensée dans la "fabrication du social"	138
B La disparition de l'homme co-auteur de lui-même et de son être social	141
C Le besoin d'opacité de la société pour se reproduire	143
Chapitre III La perspective freudienne, la Bible et les nouvelles révélations	149
I Les intentions de Freud	149
II La question du peuple juif et la remise en cause de l'Exode	152
III Un seul homme Moïse a-t-il créé les juifs ?	160
A La naissance d'une nation	160
B D'Israël à Juda et l'innovation du monothéisme	166
IV La mort de Moïse	169
V « La mémoire collective comme imagination reproductrice »	172
PARTIE III LA CITE GRECQUE ET LE LIEN SOCIAL	184
Chapitre I La cité grecque, pourquoi ?	190
I La cité et le processus d'individuation psychique et collectif	190
A L'émergence de l'individu ?	191
B Deux processus d'individuation	192
II Les fonctions du théâtre tragique	195
A L'apport du théâtre tragique selon des hommes de théâtre contemporains	195
B La démocratie athénienne, une invention inséparable de la tragédie	198
C Un bon usage de la tragédie ?	199
III La cité grecque, ses caractéristiques	203
A La naissance de la cité	203
B Les caractéristiques de la cité	203
Chapitre II L' Orestie, le matricide ou la mise en scène d'une fiction de la cité idéale	206
I L'histoire	209
A Les sources littéraires	209
B L'histoire	211
C L'invention d'Eschyle	212
II La question du matricide et de sa représentation	213
III Mises en perspective	217
A Le lien entre le système normatif, les interdits structuraux de la société et l'avènement de la subjectivité, de la singularité du sujet	217
B Tribunal, système normatif et subjectivation de l'être humain	222
C Le passage du vengeur au citoyen par l'usage de la parole	223

IV L'effacement de la haine, l'évitement du conflit une nécessité sociale pour lutter contre la division de la cité.....	230
A L'effacement de la haine, une nécessité sociale.....	230
B Le passage des Erinyes aux Euménides	231
C L'effacement de la division participe à la formation de la communauté	235
D La conséquence de la recherche d'aucun conflit.....	238
VI La cité, le mythe de l'autochtonie et l'exclusion de la race des femmes.....	240
A Origine de la cité et autochtonie.....	241
B Médée et la mise à mal de la fiction de la cité.....	249
CONCLUSION	259
I La réalité de la vérité historique dans la perspective freudienne du lien social.....	261
A L'humanité ne vivait pas en horde	261
B Le parricide et le matricide, deux meurtres fondateur du lien social ?.....	261
C L'existence d'une régulation sociale articulée sur la fonction paternelle	264
II Prendre en compte l'imaginaire, la sublimation et la métonymie pour favoriser le changement social et l'individuation du sujet.....	268
A Quelle est la place de la vérité historique dans le travail de Freud ?	268
B « Critique de la raison psychanalytique ».....	271
C L'imaginaire social au cœur du processus de changement social	275
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES	280
SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES SECONDAIRES.....	285
INDEX	289
TABLE DES MATIERES	308