

Anthropologie et Sociétés



Psychanalyse et ethnologie

Francis Martens

Volume 4, Number 2, 1980

L'usage social des enfants

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000964ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000964ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Martens, F. (1980). Psychanalyse et ethnologie. *Anthropologie et Sociétés*, 4(2), 101–111. <https://doi.org/10.7202/000964ar>

PSYCHANALYSE ET ETHNOLOGIE

Francis Martens
Université de Louvain



▣ Perspectives

L'être humain n'est capable de se penser qu'en s'opposant à ce qui n'est pas lui ou comme lui. Se définir comme individu ou comme groupe en termes positifs lui est tâche quasi surhumaine. Il n'arrive à s'identifier qu'en se différenciant, et de la différence explicitée à la dévalorisation de l'autre ainsi balisé il y a moins loin que de la coupe aux lèvres.

Si l'homme de l'Antiquité a su se tailler un territoire symbolique dans 'l'entre-deux', entre bêtes et dieux, les dissemblances entre groupes humains se sont vues très rapidement coulées en termes de jugement de valeur péremptoire. Qu'on pense, par exemple, à la fortune singulière du mot 'barbare'. Pour les Grecs, le *barbaros* c'est tout d'abord l'étranger qui ne parle pas grec et dont l'idiôme rocailleux sonne aux oreilles classiques comme un bruit dépourvu de sens : bar-bar-bar..., mais au fil des temps on voit ce terme – ironiquement descriptif – glisser vers la péjoration la plus nette et donner, en sémantique française, quelque chose comme l'image de la brute sanguinaire et sans âme. Il en va de même du terme 'sauvage' : employé, dans les récits de voyage français des XVIIe et XVIIIe siècles, pour qualifier des êtres lointains nimbés d'une exotique étrangeté, fréquemment cités en exemple néanmoins pour leurs vertus, ce mot 'sauvage' en arrive assez vite à signifier la brutalité sans frein ni compassion de celui dont les pulsions n'ont pas encore été polies par la 'civilisation'.

Il est piquant de constater que c'est au moment où l'approche de l'autre tend à se réclamer de la scientificité, se prétend rigoureuse et objective, que les appréciations les plus naïvement monolithiques sont portées à leur comble. Fondateur de l'anthropologie contemporaine et extrêmement respectueux pourtant des différences culturelles, Lewis Henry Morgan (1818-1881) n'en jalonne pas moins sa lecture de l'histoire humaine des

trois degrés glissants : sauvagerie, barbarie, civilisation. Lucien Lévy-Bruhl – bien que repentant sur le tard – oppose sans cesse la ‘mentalité primitive mystique et prélogique’ à la pensée moderne pétrée, elle, de logique et de rationalité. Francis Galton (1822-1911) – considéré comme un des plus éminents pionniers de l’objectivité et de la mesure en sciences humaines – prétend que son chien est plus intelligent que les Damara rencontrés lors d’un voyage africain¹. Le mythologue Max Müller (1823-1900), quant à lui, fait appel au témoignage d’un certain Emerson Tennent, lequel explique que les Veddas de l’île de Ceylan sont pratiquement dépourvus de langage : « Ils se comprennent par des signes, des grimaces, des sons gutturaux, qui ressemblent peu à un langage articulé »²; or ces braves gens parlent cingalais, c’est-à-dire une langue indo-européenne tout comme l’anglais.

Les explorateurs aiment à noter que les populations visitées se réservent souvent à elles seules le terme d’‘homme’, laissant ce qui n’est pas eux dans les marges d’une ténébreuse altérité, mais eux-mêmes font preuve d’un ethnocentrisme forcené. Des concepts fourre-tout voient le jour, tel celui de ‘horde primitive’ dont le rôle est plus d’engloutir les différences que de mettre à jour quelque altérité fondamentale dans l’espace ou dans le temps. Au tournant de ce siècle, avec une ‘sauvagerie’ totale, les jeunes sciences de l’homme – qui avancent le front ceint d’un évolutionnisme messianique – amalgament pêle-mêle le ‘primitif’, la ‘femme’, l’‘enfant’, le ‘fou’, comme autant de purgatoires en attente de cette réalisation humaine suprême qu’est l’Européen mâle, adulte, éclairé. Sigmund Freud (1856-1939) fait prospérer une large part de cet héritage, même si le côté novateur de sa pensée permet de passer outre l’ethnocentrisme peu nuancé de certaines affirmations. D’autres esprits plus conformistes, tel celui du psychiatre Carl Gustav Jung (1875-1961), s’engouffrent tête baissée dans l’avenue idéologique du ‘progrès’ et portent à son comble la méconnaissance érudite. Il vaut la peine de citer un peu plus longuement cet auteur tant il témoigne, malgré lui, de la prudence avec laquelle il faut manier tout discours comparatiste, fût-il inscrit dans le registre de ce qu’il est convenu d’appeler ‘sciences humaines’. Pour Jung, l’état d’esprit du ‘primitif’ se caractérise par une indifférenciation d’avec le groupe et une insuffisance de la conscience individuelle qui le porte au préjugé d’égalité et d’identité de structure psychologique entre les êtres³; le ‘primitif’ – contrairement à la plupart des Européens – se voit submergé par l’affectif au détriment de la conscience et de la pensée :

Nombreux sont les êtres qui ne sont que partiellement conscients; jusque parmi les Européens fort civilisés se rencontrent un nombre important de sujets anormalement inconscients, pour lesquels une grande partie de la vie s’écoule de façon inconsciente.
(...)

¹ F. Galton, « Narrative of an Explorer in Tropical South Africa », ed. 1889, p. 82.

² M. Müller, « Selected Essays on Language, Mythology and Religion », II, 27.

³ C.G. Jung, « L’homme à la découverte de son âme » (1943), 6e éd., 1962, Genève, p. 71.

Nous nous en faisons difficilement une idée, mais observez un primitif et vous constaterez que, s'il n'est pas tenu en haleine par quelque événement, il ne se produit rien en lui : il reste assis pendant des heures, simplement là, dans une inertie totale; si vous lui demandez à quoi il songe, il est offensé, car penser est à ses yeux le privilège des fous ! Il n'y a donc pas lieu de supposer qu'une pensée s'agite en lui; cependant son état est aussi fort éloigné d'un état de repos absolu : l'inconscient exerce en lui une activité vivace, d'où peuvent jaillir des idées soudaines et intéressantes, le primitif étant maître dans 'l'art' de laisser parler son inconscient et de lui prêter une oreille attentive.⁴

Le moi est doté d'un pouvoir, d'une force créatrice, conquête tardive de l'humanité, que nous appelons volonté. À l'échelon primitif la volonté n'existe pas encore; le moi n'est fait que d'instincts, d'impulsions et de réactions; de la volonté on ne décèle pas encore la moindre trace. Chez les animaux aussi, on trouve une foule d'instincts, mais une quantité minime de volonté. Voici un exemple, que j'ai moi-même observé, de la faiblesse de la volonté chez les primitifs : j'ai séjourné quelque temps en Afrique orientale parmi une tribu très primitive. C'étaient de braves gens qui ne demandaient pas mieux que de m'aider. Il me fallut une fois envoyer des lettres et j'eus besoin d'un coureur. Je me rendis auprès du chef, le priant de m'en envoyer un. Un peu plus tard un jeune indigène vint vers moi et déclara être le coureur demandé. Il y avait une distance d'environ cent vingt kilomètres à parcourir jusqu'au terminus du chemin de fer de l'Ouganda, où séjournaient les Blancs les plus proches. Je tendis au coureur les lettres en paquet et dis : « Porte ces lettres à la station des hommes blancs en tel endroit ». Le coureur pour toute réponse me regarde d'un œil égaré et vide et ne tendit même pas la main vers le paquet. « Prends ces lettres et va », répétais-je. Le coureur m'avait certainement compris mais il ne parvenait pas à réagir à cette invite singulière. Je pensais tout d'abord qu'elle ne lui convenait pas. Survint alors un nègre somali qui me prit les lettres des mains et me dit : « Tu t'y prends de façon maladroite et bête; je vais te montrer comment cela se fait ». Il saisit un fouet et marcha menaçant sur l'homme en lui disant : « Voici les lettres, tu es le coureur, voilà le bâton (le bâton avait une fente dans laquelle on introduisait les lettres; c'était le 'bâton du messager', avec lequel on les portait), il faut que tu le prennes ». Et de lui frotter les côtes avec le bâton, de le secouer, de le maudire, lui et ses ancêtres, jusqu'à la septième génération ! « C'est comme ça qu'il te faut courir » criait mon nègre somali en mimant à l'indigène par une danse ce qu'il lui fallait faire. L'homme petit à petit s'éveilla, ses yeux s'allumèrent et un large sourire finit par s'épanouir sur toute sa face : il avait compris. Il partit comme un boulet de canon et parcourut les cent vingt kilomètres jusqu'à la station d'une seule traite. Que s'était-il passé ? Le primitif n'est pas capable de vouloir; ses énergies doivent d'abord être rassemblées; il avait fallu que notre homme fût mis dans l'humeur d'un messager; de là, la raison d'être et la nécessité de cette cérémonie : elle avait éveillé en lui l'état d'âme qui l'avait transformé en estafette; dorénavant il avait les lettres de l'homme blanc en main, les portait vers leur destination, et tous les indigènes rencontrés sur son parcours se disaient : « Oui, c'est le courrier, c'est le messager ».

⁴ C.G. Jung, *op. cit.*, pp. 105-106.

Cela faisait de lui l'homme important du moment, lui conférait une dignité à laquelle il n'aurait pas atteint, s'il n'avait tout d'abord, à grand renfort de coups de fouet, été mis dans l'état d'esprit d'un messenger. Il y avait eu là bel et bien suggestion; les indigènes ont, en quelque sorte, besoin, afin d'entreprendre quoi que ce soit, d'être hypnotisés en bonne et due forme. Cet exemple montre que le rapport entre le mot et l'action fait défaut, que la fonction de la volonté n'est pas éduquée en eux et qu'ils n'agissent que sous l'emprise des humeurs et des affects. Au début de mon séjour en Afrique, j'étais étonné de la brutalité avec laquelle les indigènes étaient traités, le fouet était monnaie courante; tout d'abord cela me parut être superflu, mais je dus me convaincre que c'était nécessaire; j'eus dès lors en permanence mon fouet en peau de rhinocéros à mes côtés.⁵

L'écrit ci-dessus pourrait laisser croire qu'une part, en outre, du cortex de l'illustre penseur se trouvait être en peau de rhinocéros. Mais il ne faut pas s'y tromper, même s'il n'est pas psychanalyste, encore moins ethnologue, et qu'il a en l'occurrence tout intérêt à penser comme il pense, Jung est loin d'être un esprit médiocre : il est seulement, dans une bonne part de son œuvre, un homme de son temps et de son clan, incapable de relativisation et de décentration culturelle. Il ne sait appréhender l'autre que sous une forme mythique, le renvoyant à sa propre théorie de la conscience, de la volonté, etc. Ce travers n'a rien de très spécifiquement jungien. Il est très proche du manque de différenciation d'autrui que Jung lui-même impute au 'primitif', ce qui donne à penser que lorsqu'il s'explique avec ce lointain cousin, c'est avec ses propres lointains intérieurs que dialogue le savant zurichois. En fait, le regard ethnologique n'est souvent qu'une prise d'écart pour apercevoir la face cachée ou inavouable de sa propre culture. Ceci (joint au manque ou au caractère peu fiable des matériaux ethnographiques anciens ainsi qu'à l'inextricable métissage culturel contemporain) rend des plus aléatoires une approche objective en la matière. La thématization des différences entre les hommes — dans l'espace ou dans le temps — peut servir en outre de rationalisation idéologique sommaire : toute différence, pour les dominants, fait aisément figure de justification, subtilement confondue qu'elle peut être avec la cause 'naturelle' de leurs privilèges. Comme le rappelle Serge Moscovici : « Jusqu'à ce jour, les collectivités n'ont toléré les différences qu'en les transformant en hiérarchie, et les hiérarchies se sont édifiées en creusant profondément les différences »⁶.

Ce qui précède fait plus que refléter un état 'archéologique' des sciences humaines. Les études contemporaines abondent⁷ qui, brochant sur la part respective du milieu et de l'hérédité, ne cessent de jeter les bases d'un racisme pseudo-scientifique basé, par exemple, sur la notion bâtarde de 'quotient intellectuel' (Q.I.). Interroger les sciences humaines sur les différences

⁵ C.G. Jung, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁶ S. Moscovici, « La société contre nature », Paris, 10/18, série 7.

⁷ Par exemple, celles du psychologue Cyrill Burt (dont il semble avéré qu'il inventa la plupart de ses données), d'Arthur Jensen, Hans J. Eysenck, et plus près de nous de Debray-Ritzen.

entre les hommes est donc tâche des plus délicates. Bien que l'on sache, depuis l'âge classique, que 'comparaison n'est pas raison', il a quasiment fallu attendre l'apparition du structuralisme, en ethnologie, pour que cette vérité pénètre nos façons de penser et que nous comprenions qu'il n'est légitime de décrire un système de valeurs et de classer ses éléments « *que sous l'angle du système en question, c'est-à-dire sous l'angle des tâches que ce système remplit* »⁸ : une coutume d'apparence identique, autrement dit, n'a pas le même sens ici et là, un geste ici absurde peut être là-bas plein de sens, et ainsi de suite. Il est malaisé dès lors d'extraire des matériaux ethnologiques un discours général sur l'être humain, toute différence ou similitude constatée demandant à s'éclairer de la totalité du contexte. Il est tout aussi délicat – mais peut-être un peu moins aventureux – d'extraire de quelques regards convergents portés par les sciences humaines sur leur objet quelque chose comme un commun dénominateur élémentaire des institutions humaines, quelque part là-bas du côté – évidemment pétri de mythologie – où s'opérerait le passage du 'biologique' aux 'institutions'. Il reste en effet que ce que les êtres humains ont de moins dissemblable, c'est leur être corporel – marqué notamment par la sexuation – et qu'il serait tout à fait étonnant que cette part de corporéité identique ne détermine nulle part commune dans leur être de société. Or, ce qui précisément apparaît (et ce tant à la psychanalyse qu'à l'anthropologie sociale), c'est que toute vie en société humaine repose sur un minimum nécessaire de *communication symbolique*, scandé par un triple registre d'*échange* – matrimonial, économique, langagier –, et que cette matrice symbolique n'est pas sans rapport avec la façon dont les êtres humains spécifiquement naissent, subsistent, se reproduisent et meurent.

Le pivot universel de ce réseau communicationnel semble bien être la *prohibition de l'inceste* : loi humaine par excellence – sans exception véritable – impératif de séparation qui serait la condition sine qua non de toute *identité* consciente. Condition certes nécessaire mais non suffisante; loi surdéterminée aussi dont les implications sont probablement autant biologiques que culturelles – notamment au niveau du polymorphisme génique qu'elle entretient et qui, en élargissant la niche écologique de la population humaine, la rend plus résistante aux agressions du milieu. Mais ceci n'est pas de notre propos : ce qui intéresse la psychanalyse et l'ethnologie, c'est la question de l'inceste en tant 'qu'affaire de famille', ou mieux, en tant que prescription négative qui vient fonder les obligations positives de la vie en société, ou encore, en tant que lieu théorique idéal de la transmutation du 'naturel' en 'culturel'.

⁸ Cf. Roman Jakobson, « Six leçons sur le son et le sens » (1942-1943), 1976, Paris, p. 95.

▣ La cellule familiale

Les biologistes nous ont appris que l'avènement de l'homme tel que nous le connaissons était impensable hors une double révolution : celle de l'homéothermie (le fait, pour un organisme, de garder une température constante, ce qui le libère d'une part importante des contraintes climatiques) et celle de l'allaitement. Ce qui distingue un mammifère homéotherme d'un ovipare à sang froid, c'est sa moindre dépendance du milieu naturel et le lien organique plus étroit qui l'associe au groupe de ses géniteurs et congénères. Les biologistes expriment cela en disant qu'il est moins éco-dépendant que socio-dépendant. Homéotherme, il emporte en quelque sorte son milieu avec lui; mammifère, s'il met au monde moins de descendants, il leur offre infiniment plus de chances de survie car il s'en occupe longuement. Cette socio-dépendance du petit mammifère humain va de pair – surtout de mère – avec une inflation des comportements appris au détriment des comportements innés, ce qui le rend beaucoup plus plastique, susceptible de changement et d'adaptation, et constitue le sol véritable de l'hominisation.

On comprend sans difficulté l'importance primordiale des relations entre un mammifère et son petit, leur valeur naturelle d'assise de la cellule familiale. Mais toute organisation humaine connue repose en outre sur une codification des rapports entre les générations et les sexes, sur une régulation rigoureuse des réseaux de parenté suivant les deux axes de l'*alliance* et de la *consanguinité*. En ce sens, l'univers familial du mammifère humain est tout autant le fruit du 'symbolique' que du biologique; c'est ainsi que, contrairement aux animaux, il se trouve être l'enfant d'une mère. Appliqué aux autres animaux, l'emploi du terme *mère* est évidemment purement analogique : ce simple mot implique en effet un univers relationnel déjà régi par la loi de prohibition de l'inceste (où interviennent les autres termes : *père, oncle, enfant, ...*) et qui distingue entre des relations d'alliance et de filiation. Dans l'histoire des hommes – celle où la notion de 'nature' n'a aucune pertinence et où le fait le plus 'physiologique' est toujours déjà pris dans les mailles du symbolique (c'est-à-dire dans un langage) – le *petit* tête sa *génitrice* et devient, un beau jour, le *fils* d'une *mère*, autrement dit, il se met à *parler*.

Il est vain de spéculer sur ce qui, à l'aurore des temps, a permis cette éclosion; il est par contre a posteriori assez facile de constater que l'ordre humain, tel que caractérisé par l'émergence de la fonction symbolique (échange de biens, de personnes et de signes), nous est inconcevable hors le tabou de l'inceste – si du moins on l'entend comme loi génératrice d'ordre et de différence qui vient fonder la possibilité de communiquer autrement que dans l'affectivité immédiate. La question de l'inceste est le lieu d'échange obligé entre la psychanalyse et l'ethnologie : les conditions d'avènement d'un groupe qui ne soit pas simple horde sont aussi celles qui rendent possibles les péripéties individuelles de l'identification. Au regard de la psychanalyse, la fonction symbolique implique rupture, absence, séparation (on

parle métaphoriquement de 'castration symbolique'); c'est pourquoi, en toute rigueur, le terme *inceste* s'applique essentiellement au court-circuit : mère-fils, mère-fille. Plutôt que d'une union avec la mère, il s'agit d'une non-séparation d'avec elle perpétuant en quelque sorte la symbiose utérine, interdisant en tout cas – par manque de 'jeu' – le jeu social. Dans cette perspective, la loi de prohibition de l'inceste et les règles positives (de circulation matrimoniale) qui en découlent dériveraient a posteriori de la perception (inconsciente) par la fonction symbolique de ses conditions élémentaires de possibilité. Quoi qu'il en soit, s'il n'est, pour la psychanalyse, d'inceste qualifié qu'avec la mère, c'est aussi le seul, pour l'anthropologie, à se voir universellement prohibé.

La prohibition de l'inceste vient régler les relations tant sexuelles que matrimoniales et se trouve dès lors au cœur de la problématique familiale. Même si la relation privilégiée entre un mammifère et son petit et le très long maternage qui préside au destin du rejeton humain constituent le sol inaliénable de l'institution familiale, il faut se garder de croire que le tissu social originel est constitué sans plus de la juxtaposition de petites unités biologiques du type progéniture-géniteurs. On ne saurait mieux faire ici que de citer Claude Lévi-Strauss auquel, plus qu'à aucun autre, l'anthropologie est en cette matière redevable :

(...) la prohibition de l'inceste établit simplement que les familles (quelle que soit la manière dont elles se définissent) peuvent s'allier uniquement les unes aux autres, et non, chacune pour son compte, avec soi.

Nous comprenons maintenant pourquoi on se trompe quand on cherche à interpréter la famille à partir des bases purement naturelles de la procréation, de l'instinct maternel, des sentiments psychologiques entre le mari et la femme, entre le père et les enfants. Aucun de ces facteurs ne suffirait à donner naissance à une famille, et cela pour une raison assez simple : dans toute l'humanité, la condition absolument nécessaire pour la création d'une famille est l'existence préalable de deux autres familles, l'une prête à fournir un homme, l'autre une femme, qui, par leur mariage, en feront naître une troisième, et ainsi de suite indéfiniment. En d'autres termes, ce qui différencie réellement l'homme de l'animal, c'est que, dans l'humanité, une famille ne saurait exister sans société, c'est-à-dire sans une pluralité de familles prêtes à reconnaître qu'il existe d'autres liens que la consanguinité, et que le procès naturel de la filiation ne peut se poursuivre qu'à travers le procès social de l'alliance.¹⁰

Avec les familles restreintes, le groupe social envisagé comme un tout n'entretient donc pas un rapport statique : on aurait tort de croire qu'elles le composent à la façon de briques dont l'empilement constitue l'édifice. Ce rapport est plutôt dynamique : il résulte de tensions et d'oppositions qui trouvent difficilement un point d'équilibre, et la manière dont cet équilibre s'établit varie à l'infini selon les époques

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, « La famille », in « Claude Lévi-Strauss », Idées no 382, 1979, Paris, p. 119.

et les sociétés. Mais la parole de l'Écriture : « Tu quitteras ton père et ta mère », énonce la règle infrangible dictée à toute société pour qu'elle puisse s'établir et durer.¹¹

L'intuition et le génie de Lévi-Strauss, c'est d'avoir perçu — et démontré — sous la complexité, à première vue inextricable, des multiples systèmes de parenté, l'existence d'un principe organisateur simple : l'obligation vitale pour les petits groupes humains de *communiquer* entre eux en échangeant des partenaires matrimoniaux — ceci pour s'affranchir de la concurrence aveugle que serait celle de petites unités consanguines simplement juxtaposées. L'anthropologue Edward Tylor (1832-1917) avait déjà noté que, pour la jeune humanité, le dilemme avait dû être très clair : « *either marrying-out or being killed-out* »¹², soit aller se faire épouser, soit aller se faire tuer au *dehors*... Comme on sait, partir c'est mourir un peu. Dans cette perspective, les règles régissant les systèmes de parenté concourent toutes — des plus simples aux plus complexes — à une finalité identique qui est de réaliser un réseau d'échange garanti par un minimum de réciprocité entre les unités créditrices et débitrices de partenaires matrimoniaux. Sous cet angle, le tabou de l'inceste n'est que la formulation négative de l'injonction positive — fondatrice de toute vie en société — de communiquer, circuler, échanger. On peut même identifier la culture à l'échange, et voir ainsi dans la prohibition de l'inceste (où la société donne rétroactivement force de loi au fait contingent qui la fonde) le lieu mythique du passage entre 'nature' et 'culture'.

▣ Ce que parler veut dire

Structures d'échange, les systèmes de parenté sont en même temps de vastes appareils symboliques générateurs de différence et donc d'identité. Quels que soient les modèles familiaux et matrimoniaux adoptés¹³, tous contribuent à distinguer soigneusement entre les sexes, les générations, les rapports d'alliance et de consanguinité. La structure familiale est en outre le théâtre privilégié d'une répartition qualitative du travail entre les hommes et les femmes. Le mode de répartition des tâches peut varier du tout au tout selon les cultures; ce qui demeure, par delà l'impact économique et la nature-même des prestations, c'est le maintien social de la différence. Famille et mariage sont rien moins qu'une affaire privée : ils s'inscrivent dans un réseau complexe s'étendant jusqu'aux confins du système culturel concerné.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 130.

¹² Cité par Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 120.

¹³ Contrairement à ce qu'on croyait, la famille conjugale monogamique semble avoir existé depuis le tout début de l'humanité. Bien que son occurrence soit fréquente, elle est loin d'être un modèle purement 'naturel', encore moins le seul modèle.

Ce maintien opérationnel des différences peut faire penser au système de la *langue*. En vérité, c'est la description structurale du langage et des langues qui, pour une part importante, a servi de modèle de référence à Claude Lévi-Strauss. Prolongeant les découvertes de Ferdinand de Saussure (1857-1913), le linguiste Roman Jakobson, dès 1942, avait clairement montré que la communication linguistique repose sur un *système de différences* – en soi dépourvues de sens – qui permettent la signification¹⁴. Si toute langue parlée repose sur du son dénué de signification et qui est pourtant la seule assise possible du sens, c'est que tout le son possible y est sélectionné et plus ou moins arbitrairement *découpé* en petites unités phoniques relatives, oppositives, distinctives – *les phonèmes* – qui le rendent apte à jouer ce rôle signifiant (qu'on pense, par exemple, aux voyelles du français). Ces unités fonctionnelles – signifiantes bien qu'en elles-mêmes vides de signification – ne sont à la fois rien d'autre et infiniment plus que du son. La description structurale des langues nous donne en tout cas à méditer sur un état de fait qui, pour la psychanalyse et l'ethnologie, prend valeur de parabole : il ne peut y avoir contact linguistique – et plus largement, communication symbolique – que là où d'abord il y a eu coupure, sélection – et donc abandon – dans la totalité physique virtuelle des supports possibles de la communication.

Pour l'être humain, le patrimoine langagier compte tout autant que le patrimoine génétique. Il n'y a en fait de 'nature humaine' que culturelle. Cependant, bien que façonné en retour par le langage, c'est le relationnel humain le plus originaire qui semble offrir à ce dernier ses possibilités d'éclosion. Au regard de la biologie elle-même, l'animal humain, spécifiquement, apparaît comme le rejeton impuissant indéfiniment maternable (autant que comme l'adulte perpétuellement menacé ne trouvant de salut individuel que dans la coopération). Selon Louis Bolk (1866-1930), la différence la plus marquante entre l'être humain et ses cousins les primates consisterait dans l'arrêt du développement physiologique à un stade prématuré du développement (foetalisation) : l'originalité du petit d'homme résiderait surtout dans sa fragilité (absence de poils, fontanelles non soudées, retard moteur à la naissance, etc.). Paradoxalement, c'est cette précarité originelle et persistante – le maternage ou la mort – qui vient apparemment sceller le devenir humain. Rivé à sa génitrice, affranchi de la plupart des mécanismes comportementaux innés, l'enfant vient au jour non seulement comme une cire molle réceptive à toutes les empreintes sociales, mais comme une vivante dérégulation extraordinairement sensible à toutes les ruptures de symbiose d'avec la personne maternante : c'est-à-dire au jeu subtil de l'absence et du signe. Si l'on rapporte l'originalité du destin humain à la prématuration des petits d'homme (condition nécessaire mais évidemment non suffisante), c'est que cette caractéristique instaure entre mâles, femelles et

¹⁴ Cf. Roman Jakobson, *op. cit.* Ce petit livre constitue de loin la meilleure introduction possible au structuralisme.

progéniture un jeu de relations bien particulier qui donne une assise possible aux notions, elles spécifiquement langagières, de parents, enfants, désir, loi. Longuement et totalement dépendant pour sa survie d'un être qui n'est jamais tout à lui (requis qu'il se trouve par d'autres investissements sexuels et sociaux), le petit humain est en position de fortement éprouver tout ce qui est absence, rupture, discontinuité.

Or, si la psychanalyse nous a montré quelque chose, c'est combien le langage ne peut faire son lit que de l'absence. Il n'en est de meilleur exemple — donné par Freud, relu par Lacan en termes de 'double métaphore' — que celui de 'l'enfant à la bobine'¹⁵. Une bobine reliée à un bout de fil acquiert, dans un jeu de disparition-apparition, valeur de représentation symbolique de la mère absente; l'absence (ou l'angoisse) est ainsi rendue manipulable pour l'enfant qui fait apparaître ou disparaître à son gré l'objet (en soi arbitraire et quelconque); le va-et-vient de celui-ci est bientôt doublé par des phonèmes (o-o-o, etc.) devenus des mots — *fort* (loin) et *da* (ici) — qui ponctuent la disparition de la bobine, puis son retour à la lumière lorsque l'*infans*¹⁶ — désormais parlant — tire le fil à lui. Faisant de nécessité (l'absence maternelle) vertu symbolique, l'enfant a ce faisant *échangé* au moyen d'un tiers objet l'absence réelle de sa mère contre sa présence symbolique, avant de troquer l'objet lui-même contre des mots. Il y gagne en liberté et en économie d'angoisse ce qu'il y perd en 'réalité' (car la bobine — objet familial — est plus proche de la mère que le mot), mais ce n'est qu'au prix d'un leurre : on ne parle jamais que de ce qui n'est pas vraiment là, les mots ne présentifient que l'absence. Autrement dit, il n'est de langue que maternelle, il n'est de parole que de manque. Si la mère devient omniprésente, si l'enfant est son tout — ou reste un morceau d'elle-même —, si elle est gavante, sans écart, sans distance, la fonction symbolique ne peut que difficilement se développer : c'est le mutisme des psychoses symbiotiques. La clinique psychanalytique le montre à suffisance : la symbiose étouffe le symbole.

On comprend, dans cette perspective, que l'inceste ait valeur de paradigme, c'est en effet « l'eau qui coule vers sa source » (Lévi-Strauss), le court-circuit suprême empêchant toute différenciation, toute médiation, tout métabolisme social. On comprend aussi que tant Lévi-Strauss que Freud passent une part considérable de leur œuvre à expliquer pourquoi on ne peut pas « se marier avec maman ». Certes, la symbiose fusionnelle se passe très bien de relation incestueuse stricto sensu; l'inceste 'consommé', pour sa part, ne débouche pas inéluctablement sur le mutisme psychotique. Grâce au ciel — ou plutôt à la société — chaque être humain n'a pas à revivre par lui seul le surgissement du langage. Dès avant la naissance — et comme un véritable placenta social — s'interpose entre sa génitrice et lui

¹⁵ Voir S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir » (1919), in « Essais de psychanalyse », Payot, Paris.

¹⁶ *Infans* : littéralement, *qui ne parle pas*.

la lente sédimentation symbolique des millénaires. Si sa mère (toujours déjà 'ailleurs' depuis la coupure ombilicale) a quelquefois du mal à marquer la séparation, la société (tierce marâtre toujours présente dès avant la conception) a veillé au grain en imposant au petit d'homme et un *nom* et un *père*. Ce qu'il faut voir, par delà les péripéties anecdotiques de l'Oedipe freudien, c'est un drame structural immuable où le legs des institutions humaines vient s'interposer en tiers dans les relations 'naturelles' pour les remodeler de sa *loi*. En ce sens, la rançon de l'individuation c'est d'être séparé d'une plénitude imaginaire, c'est aussi de pouvoir la reconstruire dans le langage. Ainsi, pour être 'individu', il faut d'abord être 'coupé': c'est là sans doute le sens ultime des pratiques de circoncision; pour accéder à l'identité sexuelle, il faut avoir, en outre, sacrifié l'un des deux sexes. C'est au cœur de ces exils qu'habite le désir humain¹⁷.

☒ À l'enseigne du sacré

La culture humaine se voit modulée selon des saveurs infiniment diverses. Ces différences apparaissent dérisoires au regard de l'héritage commun du langage.

Dans certaines langues, les mots ont gardé le souvenir de ce qui, en dernier ressort, fonde leur possibilité. L'*incestum* latin précisément, c'est *in-castum* : ce qui est non-pur, impur; or, *l'impur* (concept sacré et non pas hygiéniste) se trouve, dans la plupart des cultures, identifié au *mélangé*, à la confusion de ce qui doit, pour qu'un ordre culturel donné subsiste, rester *pur, séparé*. N'a-t-on pas vu que la vertu première d'un phonème c'est d'être distinctif ?

Vaste mise en ordre du Cosmos, l'ouverture de la Genèse voit émerger un acte de *création* dont la racine étymologique, elle aussi, équivaut en dernière analyse à *séparation*¹⁸. Quant à la cosmogonie grecque, c'est de la séparation – douloureuse – du Ciel et de la Terre qu'elle fait naître l'espace et le temps des hommes.

Atome et *individu* sont étymologiquement synonymes, ils gardent le rêve d'une totalité sans faille. Pourtant, l'individu humain est définitivement traversé – et constitué – par une coupure originelle qui le fonde en l'exilant.

En patrie de langage, Je est toujours un autre.

¹⁷ Psychanalyse et ethnologie ne font, en un certain sens, à ce niveau que redire autrement les grands mythes d'émergence. C'est pourquoi sans doute tant de leurs avatars ressemblent à des entreprises religieuses.

¹⁸ Pour les notions de *pur* et d'*impur*, voir, par exemple, Mary Douglas, « Les abominations du Lévitique » (1967), in « De la souillure », Maspéro, Paris, 1971, et Francis Martens, « Diététhique ou la cuisine de Dieu », in *Communication*, 26, 1977, Seuil, Paris. Pour la notion de *création-séparation*, voir Paul Beauchamp, « Création et séparation », BSR, Desclée de Brouwer et alii, 1969.