Document generated on 06/06/2025 7:02 a.m.

Anthropologie et Sociétés

Anthropologie et discours analytique
Conférence éditée par Yann Guillaud

Christian Geffray, (1954-2001) and Yann Guillaud

Volume 25, Number 3, 2001

Politique, réflexivité, psychanalyse

URI: https://id.erudit.org/iderudit/000263ar
DOI: https://doi.org/10.7202/000263ar

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

Geffray, C. & Guillaud, Y. (2001). Anthropologie et discours analytique : conférence éditée par Yann Guillaud. *Anthropologie et Sociétés*, *25*(3), 137–151. https://doi.org/10.7202/000263ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

ANTHROPOLOGIE ET DISCOURS ANALYTIQUE

Christian Geffray (1954-2001)
Conférence éditée par Yann Guillaud

Avertissement

En hommage à Christian Geffray (1954-2001) et pour favoriser une plus grande diffusion de ses travaux, la revue *Anthropologie et Sociétés* publie cette conférence inédite, intitulée « Anthropologie et discours analytique », donnée le 7 décembre 2000 à l'Université Laval, à Québec. À l'époque post-doctorant au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT), je m'étais chargé d'organiser la venue au Québec de Christian Geffray, conjointement invité à l'Université Laval par le Département de sociologie et le CÉLAT. C'est à ce titre que j'édite ce texte à partir des notes de l'auteur complétées ponctuellement par mes propres notes prises durant son exposé. Celles de l'auteur étant très synthétiques, la mise en forme littéraire est donc de ma responsabilité même si j'ai collé le plus possible à la tonalité du texte exposé. Signalons aussi que les intertitres sont de moi.

Nous invitons le lecteur qui souhaiterait approfondir le sujet à se reporter à l'ouvrage de l'auteur, *Le nom du maître* (Geffray 1997), et en particulier à la deuxième partie du livre où le contenu de cet exposé est traité de manière très détaillée. Pour une présentation plus générale des travaux de Christian Geffray, le lecteur peut consulter mon essai bibliographique « La valeur des biens contre les Hommes de valeur. Sur "l'anthropologie analytique" de Christian Geffray » (ce numéro) où sont présentés ses grands thèmes de recherche, en particulier la démarche qui a consisté, au fil de ses ouvrages, à prendre en compte différents concepts développés par la pensée psychanalytique pour mieux appréhender le social.

Enfin, nous tenons à remercier la compagne de Christian Geffray, Pascale, de nous avoir fait confiance pour ce travail d'édition. Nos remerciements vont aussi à Frédéric Létang pour avoir retrouvé ces notes et à la rédaction de la revue *Anthropologie et Sociétés* pour avoir immédiatement accepté ce projet d'édition. Ce modeste travail est notre façon de « rendre » à Christian Geffray le soutien et l'amitié jamais démentis depuis notre première rencontre amazonienne en 1992 et, surtout, de mettre en lumière le caractère heuristique de ses travaux et d'appeler de nos vœux que ces propos soient largement discutés.

Paris, août 2001

ANTHROPOLOGIE ET DISCOURS ANALYTIQUE

Christian Geffray (1954-2001)

Il convient, avant de commencer ma présentation, d'évoquer en quelques mots mon expérience comme anthropologue pour situer ma position vis-à-vis de la pensée psychanalytique : Freud et Lacan. Préciser les origines d'une interrogation théorique est toujours important, mais peut-être l'est-ce encore davantage dans mon cas puisque les thèmes sur lesquels j'ai travaillé ne sont pas ceux que l'on trouve d'ordinaire à la croisée des sciences sociales et de la psychanalyse. Je n'ai ainsi aucune expérience de recherche, par exemple, sur les mythologies, les cosmologies ou la « culture » au sens de Lévi-Strauss, ni sur les systèmes de représentations, sur les pratiques magiques, la sorcellerie ou la religion… ni sur la sexualité. J'ai, en effet, commencé par travailler sur la parenté avec mon premier livre *Ni père ni mère* (Geffray 1990a). Mais, même là, il s'agissait d'une réflexion inspirée par « l'anthropologie économique ». Cependant, c'est sur ce thème que j'ai commencé à étudier Lacan ; au moins la conception du signifiant qui s'est avérée être la définition la plus raisonnable du *nihimo* makhuwa, ce nom de clan transféré à l'initiation. Avec l'entrée en guerre, au cours des années 1980, des populations makhuwa dont j'avais étudié le système de parenté, j'ai été mené à enquêter sur les causes de la guerre civile mozambicaine exposées dans mon deuxième livre, *La cause des armes au Mozambique* (Geffray 1990b). J'ai poursuivi mes travaux sur la violence en Amazonie brésilienne à propos des assassinats sociaux et des formes paternalistes de servitude que j'ai retracées dans *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne* (Geffray 1995). J'essaie de répondre dans ce livre à la question que l'on pourrait résumer ainsi, et de manière un peu brutale : pourquoi, en dépit de l'exploitation, les populations en cause aiment-elles leur maître? Je termine actuellement une recherche sur le grand trafic de cocaïne en Amazonie (Geffray 2000) et je vais, prochainement, travailler sur le Rwanda pour essayer de comprendre le mécanisme d'un génocide, ou comment l'on massacre ses voisins.

Tous ces thèmes d'apparence disparates ont en commun d'être entrés en résonance, pour moi en tous les cas, avec le discours ou les catégories de la psychanalyse sur deux grandes séries de questions.

1. Tout d'abord, sur la question de l'amour et de la haine dans la vie sociale, ce qui renvoie aux questions de la foi, de la parole et de la mort. L'im-portance de ces thèmes est évidente dans l'analyse de la guerre, tout comme dans l'étude des formes paternalistes de servitude pour assurer la mobilisation du travail et la sujétion, de même que pour la formation des réseaux sociaux hors-la-loi. Avec la question de l'amour et de la haine, ou autrement dit avec la foi, la parole et la mort, nous avons l'essentiel de ce qui fonde un ordre social ; seule manque la question de la richesse.

2. Ensuite, sur la question de la naissance et de la mort des institutions qui, d'ailleurs, requiert elle aussi pour y répondre une conception de l'amour et du désamour, de la foi et de la parole.

Or, toutes ces questions sont contournées, sinon absentes, du discours de la sociologie (ou de l'anthropologie) positive depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss et Bourdieu. Nous pourrions même dire que ces questions sont refoulées, mais c'est là un autre exposé. Pourtant, la guerre et les autres thèmes que j'ai abordés ne m'ont pas paru pensables en toute rigueur à moins de poser ces questions, qui se trouvent justement posées, et bien présentes en revanche, dans le discours analytique. Non seulement ces questions sont présentes, mais encore elles sont pensées grâce en particulier à la catégorie de l'identification qui n'est pas une notion sociologique. La sociologie, bien souvent, s'obstine en effet à envisager « l'identité » sans concevoir l'identification. Or la psychanalyse articule précisément la notion d'identification à la question de l'amour et de la haine, dans un corps de concept rigoureux et cohérent. L'identification, par ailleurs, se trouve également en cause, explicitement, dans la question de la formation ou du délitement des institutions dans le texte de Freud « Psychologie des masses et analyse du Moi ». C'est donc par là que je suis venu à la lecture des psychanalystes pour tenter de résoudre des problèmes posés hors de leur champ et qui ne sont pas ceux qui les intéressent d'habitude, puisque ces problèmes ne sont pas ceux où les psychanalystes croient être le plus autorisés à donner leur point de vue.

C'est donc par un autre biais que l'anthropologie psychanalytique — qui s'occupe en général des mythes, des pratiques religieuses ou des systèmes de représentations — que j'ai été conduit à lire Freud et Lacan pour mes recherches anthropologiques, car la référence au discours analytique m'a été indispensable pour comprendre ce qui se passe dans les failles ou lors de la ruine des institutions que constituent respectivement la pègre et la guerre. L'idée centrale de ma démarche est qu'il y a *et* de la vie sociale en guerre *et* de la vie sociale hors-la-loi. Cela revient à se demander pourquoi les asservis aiment leurs maîtres — étant entendu que cet amour est suspendu à la foi dont ils créditent la parole de ces maîtres —, et pourquoi, avec la faillite de cette parole si elle survient, on n'est plus très loin du meurtre.

Freud a certes écrit sur la guerre, la Première Guerre mondiale en l'occurrence, de très beaux textes à propos de la levée collective de la censure sur le meurtre et ses conséquences. Cela nous apprend des choses sur les névroses traumatiques de la guerre et sur le comportement effroyable de certains soldats, mais cela ne nous apprend rien sur ce qui nous intéresse, en tant que sociologues ou anthropologues : pourquoi la guerre éclate-t-elle? pourquoi cette guerre-là? Freud a écrit également de très belles pages, dans *Malaise dans la civilisation* ou dans *Avenir d'une illusion*, sur les processus identificatoires à l'œuvre dans la religion, par exemple, qui paraissent identiques à ceux qu'il observe au travail

dans la névrose obsessionnelle. Beaucoup d'observations riches et importantes en ont été tirées, mais une fois admis ces acquis ou ces aperçus lumineux de Freud (et d'autres psychanalystes) sur la vie sociale, il n'en demeure pas moins que la religion n'est justement pas une névrose. Si on se contentait de dire cela dans le discours anthropologique, nos collègues s'en iraient en haussant les épaules et ils n'auraient pas tort ; considérer qu'ils résisteraient ainsi aux acquis de la psychanalyse n'est pas suffisant, comme nous allons le voir.

Mais puisque la psychanalyse concerne tout de même les sciences sociales par sa théorie de l'identification, et qu'il s'agissait pour moi d'essayer d'y voir clair, je me suis arrêté d'abord sur le texte « Psychologie des masses et analyse du Moi » (1921) où Freud expose lui-même sa propre thèse sur la vie sociale.

La thèse de Freud sur la vie sociale

Je rappelle donc la thèse de Freud qui est développée dans un texte devenu un grand classique de la psychanalyse : « Psychologie des masses et analyse du Moi ».

Au départ, il y a des gens quelconques, normaux, des « Moi », dit Freud qui se demande comment et pourquoi ces « Moi » en « groupe » peuvent révéler des comportements, sinon étranges, du moins insoupçonnés de ceux qui les connaissent dans l'intimité. C'est-à-dire insoupçonnés dans le cercle des familiers que Freud oppose, structuralement, au monde des inconnus dans lequel ils se meuvent sur la scène sociale. Signalons d'ailleurs que la dimension structurale de cette opposition entre familiers et inconnus a rarement été perçue, par la sociologie en tous les cas, et que sa signification est différente de l'opposition publique/privée, et sa portée est peut-être plus profonde. Quoi qu'il en soit, le problème de Freud est de comprendre comment ils font « groupe », masse. Comment il se fait qu'ils paraissent transfigurés, parfois, lorsqu'ils agissent sur la scène sociale en tant que membres d'un groupe, d'une foule ou d'une institution quelconque. Il s'agit de comprendre l'étrangeté du comportement du sujet dans la foule, la foule de l'émeute par exemple (bien que cette image un peu réductrice ait pu être dommageable dans les interprétations ultérieures), ou encore la foule dans le cadre d'institutions aussi vénérables que l'Église ou l'Armée. En réalité, il s'agit de la foule dans n'importe quelle institution. On pourrait tout aussi bien évoquer l'étrangeté des comportements rituels, de sorte que Freud pose, en fait, la question de ce qui fait lien socialement et de la genèse de toute institution. C'est ce qui donne toute la portée à ce texte de Freud dont l'immense ambition constitue tout l'intérêt.

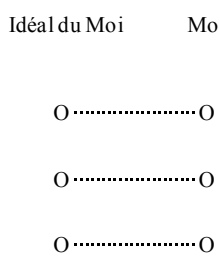
Freud développe une théorie psychanalytique de la vie sociale, du lien social, qui est entièrement suspendue à la catégorie d'identification. Pour illustrer sa thèse, Freud propose un schéma que nous allons reconstruire, pas à pas, en même temps que la démonstration. Ce schéma commence ainsi :

Il y a des « Moi » qui, ensemble, vont former une « masse », une foule, puis une institution. Ce groupe de gens quelconques, qui peuvent être trois ou dix millions, sont des gens matures (normaux) qui sont passés par l'œdipe, c'est-à-dire qu'ils ont passé deux identifications successives qui concernent au premier chef les psychanalystes dans leur pratique clinique mais qui, *a priori*, ne nous intéressent pas directement comme anthropologues. Je les rappelle brièvement.

1. Avant l'œdipe, il y a « l'identification primaire » au père, pris comme modèle. Cette identification, où l'enfant admire et imite le père (ce qui en tient lieu fonctionnellement), est génératrice de l'instance du Moi qui se forme par différenciation à partir du Ça.

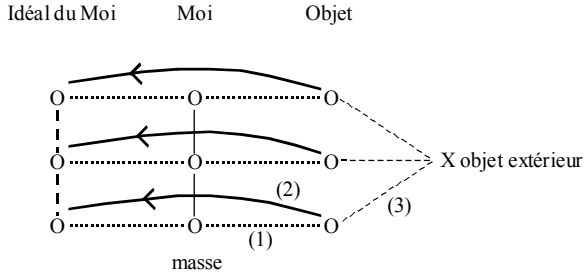
2. Puis il y a l'œdipe, c'est-à-dire « l'identification secondaire » au terme de laquelle le sujet incorpore, cette fois, les idéaux véhiculés par le père. Le père est aimé, mais il y a une équivoque, car il est à la fois jalousé et admiré. Cette nouvelle identification permet à l'enfant simultanément d'écarter le père (en tant qu'il est jalousé) tout en l'incorporant, de telle sorte qu'une nouvelle instance se forme par différenciation à partir du Moi cette fois : c'est l'Idéal du Moi.

Donc si tout le monde va bien, c'est-à-dire si chacun dispose d'un idéal, le schéma devient alors le suivant :



Pour autant que ces gens s'ébattent sur la scène de la vie sociale comme membres d'une « masse » quelconque, d'un groupe ou d'une institution, il se passe alors entre eux quelque chose comme un « miracle » selon Freud. Ce miracle, c'est le processus au terme duquel « l'individu abandonne son idéal du moi et l'échange contre l'idéal de la masse incarné dans le meneur » (Freud 1921 : 68), en vertu de

quoi les individus s'identifient entre eux. Le schéma complet de Freud (*ibid.* : 54) est le suivant :



L'objet, à savoir l'image du meneur, est perçu par la population des « Moi » (relation 1 sur le schéma) qui, individuellement, s'identifie à lui, c'est-à-dire le met à la place de son Idéal du Moi (relation 2 sur le schéma). Or, comme toute la population s'identifie au même objet, l'image du meneur, il y a alors identification entre ces « Moi » (relation 3 sur le schéma) qui forment par conséquent une « masse » dont l'idéal est incarné par l'objet extérieur, le meneur. C'est donc en vertu du fait qu'il ont mis « un seul et même objet à la place de leur idéal du moi [qu'ils peuvent], en conséquence, [s']identifier les uns avec les autres » (Freud 1921 : 54). Telle est la « communauté significative » des membres de la masse, selon Freud, autorisant leur identification mutuelle, du « troisième type », en vertu de leur commune identification individuelle au meneur.

Comme cette identification est au principe de l'existence des « masses », ou unités identificatoires quelconques (rassemblant *n* sujets) qui constituent la substance de toute vie sociale, c'est la vie sociale tout entière, en fait, qui procède de cette identification « d'un type particulier ». Ce lien identificatoire, « du troisième type », est donc tout simplement le lien social et représente la thèse de Freud sur la vie sociale. Par conséquent, cette thèse ne concerne pas directement les analystes, mais elle aurait dû nous intéresser au premier chef, nous autres sociologues ou anthropologues, bref tous ceux qui s'intéressent à la vie sociale. Or, cette thèse freudienne sur le lien social n'est pas triviale.

Commentaires sur la thèse de Freud

Le mouvement décrit par Freud est en réalité double, même si cette dualité n'est que suggérée par Freud. D'une part, il y a substitution de l'Idéal du Moi par le meneur, écrit Freud, et plus précisément par son image, séparée de « l'objet extérieur » sur le schéma complet représenté par X. On est dans l'imaginaire puisque ce n'est évidemment pas la personne du meneur qui vient à la place de l'Idéal du Moi. Mais, d'autre part, il y a aussi échange des idéaux, car le meneur ne fait qu'incarner ici un « Idéal de la masse » comme dit Freud, un idéal qui est donc séparé de sa personne propre, laquelle n'est que le vecteur, la fonction, qui permet à l'échange de s'accomplir. L'échange de l'Idéal de la masse contre

l'Idéal du Moi de ceux qui l'écoutent est le processus en vertu de quoi ils font « masse » et cette procédure s'accomplit cette fois dans l'ordre symbolique.

Je propose de formaliser ce processus symbolique de façon simple, je crois, en notant que les « groupes/masses », à savoir les unités identificatoires quelconques qui constituent la substance de toute vie sociale, résultent d'un processus tel qu'un même Idéal de la masse, I', vient se substituer aux idéaux des différents Moi qui la composent, mettons I_1, I_2, I_3…, soit :

$$\frac{I'}{I_1, I_2, I_3 \ldots} \rightarrow \text{« masse » (unité sociologique, « atome social »).}$$

C'est une autre façon d'écrire le schéma de Freud et cela ne dit rien de plus que ce que dit Freud lui-même. Mais cela permet de mettre en évidence à quel point cet Idéal de la masse, I', occupe alors une place tout à fait stratégique dans le raisonnement de Freud. Nous remarquons ainsi que cet « idéal de la masse » n'est évidemment pas une catégorie analytique ; alors d'où vient-il ? qu'est-ce que c'est au juste, I' ?

Tout mon propos, ma seule préoccupation peut-être dans *Le nom du maître*, a consisté à éclaircir la signification de cette notion non psychanalytique qu'est « l'idéal de la masse », tout en jouant le jeu de l'hypothèse freudienne, je crois, sans réserve. Car si Freud répond effectivement à la question, c'est justement sa réponse qui pose problème. Il écrit en effet que « le père originaire est l'idéal de la masse » (Freud 1921 : 67). Donc que l'idéal de la masse, c'est le chef de la horde. Autrement dit, c'est à cet endroit précis du raisonnement que Freud mobilise le mythe du totem. Or, cette réponse me paraît difficilement acceptable. En fait, il me semble que c'est justement cette clôture du raisonnement analytique sur l'étrange mythe de *Totem et tabou* (1912-1913) qui nous embarrasse comme sociologues ou anthropologues. C'est cela qui empêche, me semble-t-il, de faire la différence entre une névrose et une religion, ou de comprendre pourquoi la guerre éclate. Nous y reviendrons donc un peu plus loin.

Quoi qu'il en soit, si l'on admet le meneur freudien, à savoir l'existence de cette fonction génératrice du lien social, et c'est toute la découverte de Freud dans ce texte, alors on peut essayer de préciser un peu les choses, ou essayer de les dire autrement.

On observe, par exemple, que ce que Freud appelle « masse » résulte d'un processus au terme duquel les membres d'une population quelconque s'identifient entre eux, ce qui revient à dire aussi qu'ils accèdent, par la grâce de la fonction du meneur, à une représentation commune d'eux-mêmes, une image commune qui permet à chacun de se reconnaître et donc de s'aimer un peu lui-même à travers cette image, à travers la représentation collective du groupe. C'est même pour cela que chacun se réclame membre du groupe. En termes

analytiques, la représentation commune est érigée en objet de la libido narcissique, désexualisée, de ses membres. Par exemple, lorsqu'un sujet parle en vertu de son identification à la population, des intellectuels, des ouvriers, des français ou des Québécois (c'est-à-dire qu'il dit : « en tant qu'intellectuel [ouvrier, Français ou Québécois…] je pense ou fais ceci ou cela »), on peut toujours entendre : « en tant que [ce nom-là], je m'aime ». Et si le sujet peut faire cela, et parvenir ou continuer à s'aimer en tant qu'intellectuel ou Français, etc., c'est qu'il y a, ou qu'il y aura eu, l'intervention d'une personne tenant lieu de meneur à un moment quelconque de la vie du groupe envisagé (un Sartre, un De Gaulle…), ce meneur parle, ou aura parlé, à l'adresse de cette population (ou à une autre en son nom), en vertu de quoi une image commune d'elle-même est érigée dans laquelle ses membres se reconnaissent et parviennent à s'aimer comme tels, à s'aimer en tant que tels, c'est-à-dire en tant qu'éléments de l'ensemble constitué par la fonction du meneur. Ce que Freud appelle la « masse » suppose cette représentation commune de soi érigée dans l'imaginaire en objet de la libido narcissique de chacun des *n* sujets. En ce sens, la « masse » est l'agglomérat identificatoire qui résulte de la fonction du meneur, pour autant que le meneur a rendu possible l'érection de cette représentation commune de soi. Cette représentation commune conditionne d'ailleurs l'accès de ce rassemblement de sujets à la motilité sociale, c'est-à-dire à l'action collective sur la scène sociale en tant que groupe, qu'il s'agisse d'un manifestation pacifique ou d'une insurrection armée, en passant par le simple exercice du rite.

En formulant les choses ainsi, tout ce que je me permets d'ajouter au raisonnement de Freud, tout en demeurant complètement dans la perspective freudienne il me semble, c'est que dans la mesure où la représentation commune se présente comme condition d'accès à la motilité de l'ensemble en tant que tel, alors cette représentation devrait être envisagée comme une instance propre de la vie sociale. Instance qui est tout imaginaire dans son principe et qui, finalement, ressemble beaucoup au Moi dans sa nature et sa fonction imaginaires, mais qui est bien distincte du Moi, évidemment, sinon on ne comprendrait rien. J'ai dénommé cette instance le « Nous » dans *Le nom du maître*. Le Nous est cette représentation commune de soi, érigée en objet du narcissisme de ceux qui s'y représentent, s'y reconnaissent, et qui conditionne leur accès collectif à la motilité, à l'action commune, en tant que groupe. Par là, ce sont bien les caractéristiques d'une instance analogue au Moi qui, lui, est la condition de l'accès à la motilité du sujet. Si le Moi est le nom de la fonction imaginaire, selon Milner (1995 : 56), alors le Nous est un autre nom de la même fonction. En fait, il est l'instance subjective imaginaire résultant de l'intervention, toute symbolique, du meneur dans la substitution métaphorique des idéaux.

La nécessité du meneur

Mais pourquoi faut-il l'intervention du meneur (ou quelque tenant-lieu) pour que se noue le lien social, c'est-à-dire pour qu'il y ait un « groupe »? Freud

évoque le fait que cette intervention, l'opération de la fonction du meneur, suppose l'existence diffuse parmi la population en cause d'une sorte d'angoisse sociale. Mais il développe assez peu cette condition de l'intervention de la fonction du meneur. Disons, schématiquement, que pour que la fonction opère il faut, à la fois, que la continuité des liens de reconnaissance qui tissent la trame de la vie sociale ait été rompue quelque part et que les gens (populations de Moi) en souffrent de manière narcissique (forcément). Ces gens sont affectés d'une souffrance commune et donc d'un désir commun de s'en dégager, mais ils ne le savent pas encore en tant que groupe parce qu'ils ne disposent pas encore d'une représentation commune de cette souffrance et de ce désir. Le meneur ne surgit donc qu'à la faillite de la parole énonçant l'idéal d'une institution qui le précède. C'est une disposition subjective collective très facile à observer sur le terrain et verbalisée de façon souvent limpide. On est au plus proche ici des discours concrets effectivement prononcés, comme j'ai pu le constater dans la guerre au Mozambique (Geffray 1990b) ou dans les mouvements sociaux amazoniens comme les collecteurs de caoutchouc avec leur discours sur le « peuple de la forêt » incarné par Chico Mendes (Geffray 1995).

De ce point de vue, le meneur est ce Moi singulier qui se fait reconnaître par les institutions qui ne reconnaissent pas, elles, le désir commun véhiculé dans ce qu'on appelle l'Opinion d'une population quelconque (celle qui souffre). Une population dont les membres sont la proie d'un désir commun, mais en mal d'expression commune et donc aussi d'objet commun représentable. D'où la notion d'angoisse sociale, qui est la cristallisation d'un désir sans objet.

Or, le meneur reconnaît justement ce désir latent, encore délié et dépourvu de représentant (au sens freudien) dans la population. Autrement dit, le meneur devient lui-même ce représentant du désir commun. Il vient occuper la place d'un maillon neuf à l'endroit précis où s'est rompue la chaîne de la reconnaissance. Par la grâce de sa personne, les membres des populations en cause reconnaissent alors leurs désirs disparates comme étant identiques et communs. En se faisant une représentation identique et commune de ce désir, alors seulement dans le mouvement de cette alchimie identificatoire, les populations accèdent à la motilité susceptible de les conduire à la satisfaction de leur désir, éventuellement par l'entrée en guerre comme au Mozambique, ce qui explique que cela se fasse alors dans la joie…

Cela permet de comprendre aussi comment le meneur tend à « prendre la place », comme dit Freud, des Idéaux du Moi des membres de la population puisque c'est lui qui réintroduit, dans la chaîne des idéaux collectifs, l'Idéal nouveau (ou ressuscité) dont l'absence interdisait aux sujets frustrés de se reconnaître dans les institutions existantes et donc de se satisfaire d'eux-mêmes, c'est-à-dire de satisfaire leur Moi (en souffrance narcissique). S'ils ne s'aimaient pas avant, ils y parviennent en revanche dans le Nous dès qu'ils sont en mesure de dire, ou laisser entendre, « en tant que *ceci*, je m'aime » ; et le *ceci* est tou-

jours un nom propre ou la transformation d'un adjectif ou d'un nom commun en nom propre (écrit donc avec une majuscule) : Intellectuel, Ouvrier, Français, Québécois, Femme, etc.

Le Nous et le On

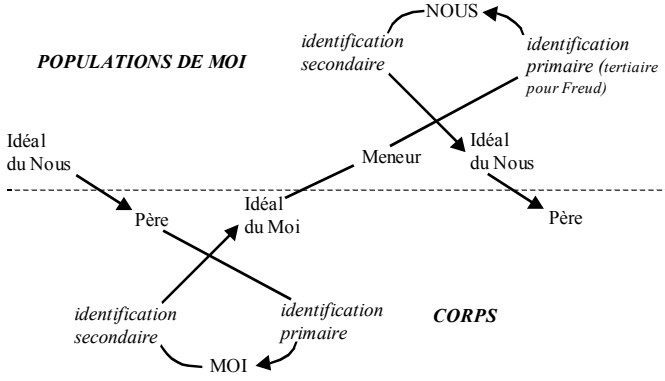
J'évoque ce développement sur la fonction du meneur pour faire valoir un processus que Freud n'avait pas remarqué dans son raisonnement. Le « Nous » comme instance subjective se forme lui-même par différentiation à partir de ce que j'avais appelé, dans *Le nom du maître*, « l'Opinion » et que j'appelle plus volontiers aujourd'hui le « On ». Ainsi, On souffre, On désire, mais On ne sait pas trop quoi… « Ça » s'exprime de façon individuelle, disparate, éventuellement complètement contradictoire. L'opération identificatoire dont le meneur est le vecteur, la matrice, est cette opération qui permet qu'un Nous se différencie à partir du On, ce qui suppose une nomination et une représentation commune de soi par la population en cause. Cette nomination permet à la population d'agir et d'intervenir sur la scène sociale pour la transformer conformément à l'idée que la population se fait de son désir.

La relation du Nous relativement au On s'est présentée à moi au départ sous la forme d'une curiosité. Dans un autre texte de Freud, *Le moi et le ça* (1923), où sur plusieurs pages (269-270, 282 et 298-299) il est frappant de pouvoir substituer le « Nous » de la vie sociale au « Moi » de Freud et « l'Opinion » de la vie sociale au « Ça » de Freud. La signification de cette substitution intégrale est limpide : si le Moi est le site, l'agent et le résultat tout à la fois de la liaison de désirs déliés dans le Ça, le Nous est le site, l'agent et le résultat de la liaison de désirs déliés dans le On. La correspondance est suffisamment troublante et radicale pour considérer qu'il y a dans cette coïncidence la manifestation d'un phénomène profond, structural, qui mérite réflexion et qui manifeste l'universalité de certaines fonctions du sujet mises en évidence par Freud.

En soulignant ceci, je voulais juste signaler que le Nous comme catégorie analytique n'a de portée heuristique que s'il est rapporté de façon topique et dynamique aux discours disparates de l'opinion : à ce qu'On dit. Le Nous se sépare du On par l'opération de la fonction du meneur et de l'agglomération identificatoire qu'elle engendre, mais aussi par l'homogénéisation des discours qu'elle implique, comme par exemple l'anti-communisme au Mozambique ou le discours sur l'écologie amazonienne. Ainsi, le Nous peut avoir un rapport très lointain avec les désirs exprimés par le mouvement social avant son identification.

Déplier le mythe du totem

Je voudrais récapituler cet exposé en m'aidant du schéma suivant. Ce schéma est aussi très utile pour bien localiser le point où Freud s'arrête et s'enferme dans le mythe de *Totem et tabou* et qui est le point à partir duquel nous pouvons « déplier » en quelque sorte le mythe et sortir de l'enfermement de Freud pour ce qui nous intéresse, qui n'est pas la vie psychique mais la vie sociale.



Le schéma présente, si l'on veut, le circuit du désir, les procédures identificatoires successives mises à jour par Freud dans son article « Psychologie des masses et analyse du Moi » et les fonctions qui permettent à ces procédures de s'accomplir ainsi que les différentes instances subjectives (le Moi et le Nous) qui en résultent. Je rappelle donc, s'agissant des configurations du sujet qui intéressent la psychanalyse, que nous avons : d'abord, la fonction paternelle et l'identification primaire au père-modèle dont résulte la formation du Moi, par différenciation à partir du Ça ; ensuite, l'identification secondaire au père, dont résulte la formation de l'Idéal du Moi, par différenciation à partir du Moi ; enfin, cette troisième identification comme dit Freud, que je viens d'évoquer et qui nous intéresse directement.

Sur le schéma, au-dessus de la ligne, on change de scène avec le meneur pour passer sur le plan des configurations collectives du sujet et du désir dans la vie sociale. La formation d'une instance subjective, strictement imaginaire dans son principe, le Nous, procède de cette troisième identification : l'identification au meneur par substitution de l'idéal véhiculé par le meneur à l'Idéal du Moi. Mais si cette identification est tertiaire pour Freud, nous pouvons tout aussi bien la regarder de notre point de vue de sociologues ou d'anthropologues, sur notre schéma, comme primaire sur la scène sociale puisque c'est cette identification qui institue cette scène sociale (au-dessus de la ligne). Du reste, Freud fait lui-même la distinction entre les masses « primaires » et « secondaires » pour distinguer la foule

de l'institution et il conçoit bien ce passage de la foule à l'institution, comme une procédure « d'identification secondaire ». Il explique longuement dans « Psychologie des masses et analyse du Moi » comment l'idéal peut se séparer du meneur, comme l'idéal s'était d'ailleurs séparé du père dans la formation de l'Idéal du Moi, comment le meneur peut être abandonné comme objet d'amour et être incorporé en tant qu'idéal par le Nous (mais il écrit évidemment dans ce cas « par la masse »), et enfin comment une population peut faire l'objet d'une « identification secondaire » finalement, au terme de laquelle ce qu'il faudrait appeler en toute rigueur sans doute, non pas les Idéaux de masse, mais les Idéaux du Nous, deviennent autonomes. Idéaux qui sont la matrice, dans l'ordre symbolique, des institutions. Autrement dit, ce sont les idéaux qui permettent l'existence sociale des institutions, c'est-à-dire que ces Nous (l'Église, l'Armée) sont capables de se comporter, dit Freud, comme des individus. En vertu de quoi, le Nous subsiste au-delà de la mort du meneur et de la mort des corps de tous les sujets qui ont soutenu sa représentation historique originelle sur les fonts baptismaux : une Église peut vivre deux mille ans, une nation aussi, pharaon a vécu trois mille ans et, comme dit l'expression, « le roi est mort, vive le roi ».

Ce sont ces Idéaux du Nous qui sont véhiculés par le père, quand on repasse en dessous de la ligne dans la formation de la personne, et qui entrent dans la composition de l'Idéal du Moi. Ces idéaux sont mis en circulation au fil des générations par la grâce du père, mais ils ne sont pas distincts en substance de ceux que l'on retrouve à l'œuvre dans l'instance idéale du Nous dont le travail métaphorique opère, lui, sur la scène sociale. Ce sont exactement les mêmes, sauf qu'ils ne sont pas à la même place. C'est cette distinction de place qui, pour nous sociologues ou anthropologues, me paraît fondamentale, je dirais même critique, bien que cette disposition topique ne soit pas pensée par Freud, ou justement parce qu'elle n'est pas pensée par Freud. C'est un peu la part de notre réflexion propre comme anthropologues, parce que c'est cette non-distinction des places, me semble-t-il, qui est comme telle au principe structural du mythe freudien de *Totem et tabou*, qui l'alimente et lui confère toute sa richesse et son ambiguïté, mais qui nous gêne tant pour travailler avec les analystes, même s'ils savent parfaitement qu'il s'agit d'un mythe réputé « scientifique ». Or, il ne suffit pas de le qualifier de « scientifique » pour lever ses effets d'occultation.

Comme je l'ai souligné auparavant, Freud a répondu en réalité à la question de ce qu'était l'Idéal de la masse, I', que nous soulignions ne pas être une catégorie analytique, en disant que « le père originaire est l'idéal de la masse ». Ce qui revient à rabattre littéralement la fonction du meneur sur la fonction du père, à faire fusionner les deux fonctions aux origines d'une humanité imaginaire, chez le chef de la horde. Or, ce père-meneur qui n'existe pas, ce que nul n'ignore, ou du moins qui n'existe pas au principe d'une figure instituée de la vie sociale dans aucune société, on le retrouve en revanche dans les marges de n'importe quelle société, quelle que soit sa configuration historique, qu'il s'agisse

de certaines formes de rassemblements de la pègre (Geffray 2000) ou des pères incestueux et tout-puissants de certaines familles ou hordes de milieux marginaux. L'opération de *Totem et tabou* est mythique, tout le monde le sait bien et ce n'est donc pas le problème, même si Freud croyait à son existence historique, mais elle est aussi, à certains égards, surprenante. Parce que, d'un côté, Freud à jeté la passerelle pour mettre la vie sociale à portée du discours analytique avec la découverte de la fonction du meneur et de la procédure identificatoire qu'elle met en œuvre. Ainsi, c'est Freud qui est au principe du schéma, ce n'est pas moi, même s'il est indispensable pour faire valoir sa consistance de remplacer le substantif « masse » par le pronom « nous » (et le « On »). D'un autre côté, en même temps et dans le même texte, Freud retire la passerelle en court-circuitant ce trajet identificatoire de la libido narcissique de l'objet, il ne conçoit pas la formation des Idéaux du Nous sur la scène sociale. Le point où Freud s'arrête, de notre point de vue, se situe précisément dans ce court-circuitage mythologique : Freud fait fusionner dans le mythe « totémique » les deux fonctions du père et du meneur qu'il est pourtant parvenu par ailleurs à distinguer et à isoler l'une de l'autre. Par conséquent, il ne conçoit ni le non-recouvrement du social sur l'individuel, ni la circulation infinie de ces Idéaux du Nous (forme infinie du schéma). Ces deux instances, du Moi et du Nous, sont données ensemble et il serait vain de vouloir établir une forme d'antériorité quelconque de l'une sur l'autre, comme le fait Freud avec son mythe totémique. De sorte que si la libido narcissique parcourt bien un itinéraire ordonné, son circuit ne se boucle pas : il n'y a pas de clôture, donc pas de fin ni de commencement. D'où la remise en question de catégories séparées de l'individuel et du collectif.

On n'a pas fini, je crois, de déplier le mythe du totem pour remettre, ou mettre véritablement, la vie sociale à portée du discours analytique pour reprendre pied raisonnablement — du point de vue du discours analytique — dans cette formidable manufacture, en quantité industrielle, d'idéaux qu'est la scène de la vie sociale et que l'on appelle l'Histoire. Il s'agit d'étudier les sédiments historiques dans chaque contexte pour comprendre les représentations des Nous-Eux, pour comprendre comment il est possible de s'aimer en tant que groupe. C'est ce que j'ai commencé à faire, en balbutiant, dans la dernière partie du *Nom du maître* et que j'ai poursuivi à propos de la mort, du don et de la marchandise dans un dernier travail, *Trésors* (2001).

En guise de conclusion

Je dirai, pour conclure, juste un mot à propos de l'adolescence puisque c'est là que s'effectue, de façon tangible et parfois risquée, le passage d'une scène à l'autre pour chaque sujet qui traverse la ligne sur le schéma pour se constituer des Idéaux du Nous. La compétence métaphorique, la substitution des idéaux, est acquise auparavant, bien sûr : à l'issue de l'oedipe, puisque le sujet sort de l'oedipe doté d'un idéal disponible pour l'échange avec un meneur. Les enfants ne se privent d'ailleurs pas d'exercer librement cette compétence (déguisements en tant

que cow-boy, en tant qu'infirmière), mais à l'adolescence il se passe encore autre chose. C'est à ce moment-là que le sujet est sommé de répondre à l'injonction qui lui est faite d'assumer son sexe et ses identifications, à l'extérieur du cercle des proches devant le monde des inconnus qui se meuvent sur la scène sociale. Dépourvu alors de protections familières, l'identification n'est plus pour rire : c'est le moment où l'opération de la fonction métaphorique du meneur soulève un enjeu narcissique vital où le nom du meneur ne peut plus être simplement celui d'un héros d'aventure, un nom doit venir se substituer à celui du père « pour de vrai », car on ne joue plus — c'est d'ailleurs l'âge des suicides.

Ce moment où l'adolescence met un terme à l'enfance, je l'ai appelé dans *Le nom du maître*, «la métaphore du nom du meneur», expression dont l'usage m'a paru fécond pour comprendre, par exemple, les enjeux et ce qui est à l'œuvre dans une institution comme l'initiation chez les Makhuwa où j'ai travaillé. Sur le schéma, l'initiation est l'institution du passage d'une instance à l'autre par intégration des Idéaux du Nous en devenant le dépositaire d'un nom, le nom de clan ou *nihimo*, que l'on reçoit à l'initiation. Avec ce nom vient également la signification toute faite de l'existence sociale de son hôte. Alors le sujet devient responsable de ses actes et de son sperme. Il devient comptable de la conformité de ses actes avec la Loi commune incarnée par les ancêtres qui portaient le même nom (*nihimo*) et s'il faillit, alors le *nihimo* peut se retirer du sujet, et entraîner sa mort.

Références

FREUD S., 1965 [1912-1913], *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris, Payot.

—, 1991 [1921], « Psychologie des masses et analyse du Moi » : 5-83, *in Œuvres complètes : Psychanalyse*. Volume XVI : 1921-1923. Paris, Presses Universitaires de France.

—, 1991 [1923], « Le Moi et le ça » : 257-301, *in Œuvres complètes : Psychanalyse*. Volume XVI : 1921-1923. Paris, Presses niversitaires de France.

GEFFRAY C., 1990a, *Ni père ni mère. Critique de la parenté : le cas makhuwa*. Paris, Seuil.

—, 1990b, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Paris, Karthala.

—, 1995, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*. Paris, Karthala.

—, 1997, *Le nom du maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg, Arcanes.

—, 2000, « État, richesse et criminels », *Mondes en Développement*, 28, 110 : 15-30.

—, 2001, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*. Strasbourg, Arcanes.

MILNER J.-C., 1995, *L'œuvre claire*. Paris, Seuil.

Christian Geffray (1954-2001)
Institut de la recherche sur le développement
Paris (France)

Texte édité par Yann Guillaud
Centre de recherche sur le Brésil contemporain
52 boul. Raspail
75006 Paris
France
guillaud@msh-paris.fr