

1981

13

INCONSCIENT ET / OU CULTURE

Paru in: *Psychopathologie Africaine*,
1981, XVII, n° 1/2/3, p.394-401.

Ils marchaient d'un pas vif dans la rue et des ondes de peur passaient en vagues rapides du cerveau de la mère jusque dans le fils... Ils nous suivent Jonny, transmet le cerveau maternel...

A.E. van vogt, *A la poursuite des Slans*.

Le choix du lieu, au sens géographique du terme, d'où je parle aujourd'hui, m'importe en raison de l'espoir qu'il conditionne de mieux me faire entendre de là d'où je tente de m'adresser à vous, au sens rhétorique du terme. Que je vienne vous parler «d'en haut» risque d'être, en effet, mieux reçu ici qu'ailleurs, en Europe notamment, où pour des raisons «culturelles», si vous voulez bien me concéder ce qualificatif, trop d'obstacles s'opposent à une voie d'approche du mythe qui se voudrait inspirée.

Le mythe en tant que pierre angulaire de toute tradition efficace, je veux dire susceptible de donner un sens et donc d'inspirer tout un ensemble de destins individuels, qu'elle marque de son style de façon à les inclure dans la voie qu'elle propose, le mythe, dis-je, est ce qui passe le moins bien cette barrière culturelle que demeure (entre l'Europe et l'Afrique) le bras de mer pollué que l'on nomme Méditerranée.

Sur le plan de la pratique psychanalytique qui est la mienne, ce que le praticien peut espérer de mieux c'est de parvenir à faire retrouver au malade, au névrosé ou pire au psychotique, un noyau mythique auquel il puisse s'arrimer pour y puiser un minimum d'existence et d'inspiration. Source donc du mythe, souvent tarie pour le sujet depuis deux ou trois générations et qu'il faut retrouver sous les flots de fange que la lame de fond du développement industriel a déversés. Loin d'être indemnes de ces effets dénaturants il me semble, mais je puis me tromper et c'est en quoi l'histoire tranchera, que certaines sociétés traditionnelles résistent mieux à l'emprise de ce Léviathan. et ce grâce à certaines pratiques plus ou moins rituelles, à certains édifices idéologiques, à la hase desquels on retrouve toujours le mythe avec ses fonctions (sironneau, 1980) cognitives.

1°. Le mythe comme inscription d'une jouissance

La question qui surgit d'emblée c'est celle des modes d'inscription du mythe dans l'inconscient et, inversement, celle de ses modes de déchiffrement ainsi que celle de la langue dont il convient d'user pour accéder aux messages fondamentaux susceptibles d'émaner de ce code originel que l'on nomme le mythe. D'où les nécessités d'ordre méthodologiques qui s'imposent à ceux qu'intéressent les interactions psychisme/culture. Pour rendre compte des résultats de leurs investigations et donc pour les transcrire, les chercheurs devront user (de préférence à tout autre mode de traduction) de la langue originale du sujet interrogé dans la mesure où son inconscient est nourri d'une tradition, le plus souvent orale, souchée sur un support linguistique spécifié.

Lorsqu'il s'agira d'un thérapeute, il conviendra, selon la recommandation expresse de Freud, qu'il soit « de la paroisse », ou tout au moins suffisamment délié de son propre contexte culturel pour pouvoir accéder à ce que le discours du malade véhicule comme lambeaux d'une tradition authentique.

Loin donc de devoir tenter une synthèse, qui au mieux ne serait qu'une prothèse, une substitution de ce qui aura été perdu, il devra respecter jusqu'aux lacunes du message ainsi restitué et se garder de réduire les possibilités combinatoires du mythe et d'omettre que certaines lacunes ont précisément pour fonction de les préserver. C'est ainsi que pour être commun à tout un ensemble humain un mythe (avec ses variantes) est apte à satisfaire de surcroît chaque individu dans sa singularité.

Quelle est donc la nature de cette satisfaction et comment la reconnaître à travers les productions du sujet, qu'il s'agisse de rêves, de symptômes ou des divers ratés de sa conduite ? Paul Federn, (1965) bien avant Bruno Bettelheim, avait insisté sur l'importance des contes pour enfant. Ces contes :

« même quand ils lui font peur lui font du bien. Il parvient à mieux appréhender son monde réel lorsqu'il apparente ses vœux et ses luttes inconscientes non pas avec lui, mais avec celui des contes. Ainsi les contes lui rendent le même service que le théâtre, le cinéma et la lecture pour l'adulte ».

Aussi minime soit-elle cette satisfaction doit être reconnue (et parfois à travers ses formes déniées par le sujet) parce que ce n'est que par sa médiation qu'il retrouvera son identité. Les formes négatives de cette identité, calquées par exemple sur ce que Georges Devereux nomme « un modèle d'inconduite socialement prescrit » (1970: 255), sont souvent celles par le biais desquelles, après la levée de ce que Freud appelle le refoulement, l'individu en proie au pire des désarrois parviendra enfin à reconquérir ce qui fonctionne pour lui non seulement comme matrice identificatoire mais aussi comme source de toute légitimité.

2°. Le principe de raison suffisante ou le suppôt de Satan

Le premier dit légifère et il est repris par diverses traditions sous des modes mythiques non moins divers, pour mettre en scène l'énonciateur inspiré. Il sera animé, par exemple, par le *Nyamé*, puissance fécondante et enveloppante (Prince Dika Akwa Nya Bonam-Bela, 1980), en tant qu'élément principal de la souveraineté et du pouvoir absolu. Parmi les quatre fondements du pouvoir il y aura l'homme capable de l'*Etoki*, de l'acte gratuit, présenté comme un acte de démence, fondateur d'un ordre nouveau qui chasse l'ordre ancien. Les trois autres fondements étant l'Ancêtre, les divinités et enfin Dieu en tant que subsumant l'ensemble des divinités. Ce «Nom-du-Père» (Lacan, 1966, 278), cette base quadripartite de toute légitimité valable semble-t-il pour une bonne partie de la population du continent africain, sont constructibles, pour peu qu'on se donne la peine de les analyser, à partir des propos de chaque individu assujetti à la Loi qui soutient son désir. Une telle structure peut être mise en évidence sous des formes moins canoniques (parfois partielles mais toujours partiales) chez des sujets déviants et notamment psychotiques, et le cas du Président Schreber étudié par Freud (1910) est en cela non seulement convainquant mais exemplaire. Chez Schreber ces fondements sont perçus sous leur aspect négatif, nous dirions volontiers chthonien, et c'est en cela qu'il nous livre l'accès à d'autres thèmes délirants tel celui de la possession diabolique.

Il nous a paru utile, à côté de cas personnels malheureusement impubliables, de reprendre parmi les cas déjà publiés celui présenté par Tobie Nathan (1978) en raison des incidences culturelles multiples de cette observation.

Le coup de folie de ce jeune patient de 21 ans se présente comme un acte à visée restauratrice et fondatrice.

Dans sa première crise il est, en effet, «le premier homme nouveau» duquel sortira la civilisation future: une civilisation pleine de bonté! Sa seconde crise mettra en scène le coauteur, en quelque sorte, de cette civilisation nouvelle: Satan en personne.

Ici notre question portera sur le pourquoi du choix de ce thème délirant qui s'accompagne d'une transe digne des envoûtés que décrit Georges Lapassade (1976). Cette résurgence du thème diabolique et donc dualiste chez un israélite étonne le rabbin auquel le malade se confie; en réalité le sujet, sommé de rendre compte de ce qu'il sait, puise dans le matériel culturel à sa disposition et tente de faire feu de tout bois. Ce qu'il doit reformuler c'est la question des origines, et ce dans le style qui lui est imposé par sa maladie. Le sujet est en effet en proie à un conflit identificatoire: il est à la fois juif et nazi, autant dire: Dieu et Satan. D'où son style marqué de *misophilie*, ce néologisme devant se substituer au terme d'ambivalence largement galvaudé. Ce qu'il convient de souligner c'est la valeur structurante pour le sujet de la fable, ou du mythe des origines que narre son délire, et que l'en priver ce serait le couper de toute possibilité de se récupérer, de se réorganiser, et de se réinvestir dans une légitimité qui seule permettrait de reprendre une activité responsable. En réalité ce que le sujet tente de rétablir c'est ce qui fonctionne comme *fons et origo* de toute légitimité, mais qui porte un nom imprononçable comme tel, que les philosophes désignant comme principe de raison suffisante. Principe à retrouver sous d'autres formes dans les mythes africains du fondement de la sacralité et du pouvoir.

3°. Effets de la parole sur le corps comme lieu d'inscription du savoir inconscient

Pour savoir ce que veut dire ce mythe satanique il nous faut remonter à ces temps bénits où, sous la forme d'une démonologie hiérarchisée, d'une topologie du royaume du Prince des Ténèbres, tout un pan de l'inconscient se trouvait en quelque sorte théorisé jusque dans ses ressorts structuraux. Nous n'en voulons pour preuve que la reprise par Henri-Charles Puech dans un article récent (1979), des «*Kephalias*» manichéens, où il est explicitement dit de Satan qu' :1°) Il frappe et tue par la magie de son verbe (ce que nous traduirons en disant que l'inconscient comporte des paroles et des symboles efficaces dont les effets peuvent être sidérants). 2°) Il connaît les propos et le langage des cinq mondes (les cinq sens); il saisit tout ce qu'il entend de leur bouche, ce qu'ils se disent les uns aux autres, chacun en son langage. Tout plan qu'ils projettent contre lui, toute perfidie qu'ils trament entre eux pour lui nuire, il les sait (ici nous avons incontestablement affaire à un sujet supposé savoir, et les liens qu'il reconnaît lui sont d'abord attribuables, ainsi que nous le rappelle J.J. Walter (1977, 375) à propos du nom *de Varuna*, dieu de la justice qui lance ses lacets, ses filets propres à emprisonner quiconque désobéit à ses lois). 3°) Sa voix est formidable. 4°) Mais il y a une seule chose qu'il ne connaît pas : ce qui est loin de lui (d'où la possibilité de tromper sa censure par un déplacement métonymique). 5°) Son esprit est celui de l'idolâtrie des Esprits de l'Erreur.

Il a l'esprit obtus et confus, ses pensées sont embarrassées, il ne connaît ni le principe ni la fin (c'est de l'ordre de ce que Freud postule de l'inconscient qui ne connaîtrait ni négation ni temporalité).

Ce dernier avait également annoncé (Freud, 1923, 317) que les démons sont des désirs mauvais, forclos (*verworfen*), des rejetons de pulsions rejetées, refoulées. Or ce qui est ainsi rejeté se retrouve au niveau du Surmoi.

A ce propos Pierre Kaufmann (1974: 190) dit ceci :

« délégué à représenter phylogénétiquement la lignée des ancêtres, le Surmoi, en effet, marque en un système de statuts, et selon l'ordre des échanges que ce système proscribit, prescrit ou facilite le point d'insertion du sujet de la culture dans le champ de la parenté et de l'alliance ».

Revenons à présent à l'observation de Nathan et au premier rêve rapporté par son patient, qui se met en scène au centre d'une ronde enfantine, témoignant par là de son désir de restaurer son narcissisme et de prendre la place du phallus, de la signification primordiale qu'il a quelque difficulté à reconstruire. Car ce centre du cercle c'est précisément le lieu du manque et c'est de son être que le sujet cherche à suppléer à ce manque. Que ceci soit suggéré par la structure dans laquelle le sujet se trouve pris c'est ce que J.-A. Miller (1968, 96) nous invite à méditer en ces termes : un élément suturant, un point utopique, « un leurre, tenant lieu du manque /.../ cet élément exactement irrationnel dans la réalité dénonce en s'y insérant la place du manque ». Que cet élément soit un représentant non-représentatif de la féminité, par exemple, c'est ce que l'image de la Déesse mère vient combler. D'autres comme Denis l'Aréopagite (1970) parlent d'*amiméton miméma*, ce qui est de nature à écarter l'idée d'une mimesis pure et simple ; ceci s'explique si l'on songe simplement que l'idée de la divinité est transcendante et qu'en cela est elle inimitable. Nous retrouvons ce trait d'union, incarné dans le monde *Ngala-Dvala* par l'arbre *Bôngôngi*, qui symbolise l'arbre du pouvoir politique détenu par Osiris, le dieu des morts. Nous serions fondés par conséquent à penser que ce rêve du patient soit à la fois mortifère mais aussi qu'il contient en germe l'espoir d'une renaissance. C'est d'ailleurs sur ce thème de la « résurrection clandestine » que se clôt le roman de A.E. Van Vogt (1954) auquel le jeune délirant ne cesse de se référer.

4°. Œdipe ou Osiris : le mythe comme nœud d'une énigme

Que dire du problème du désir de fusion que l'auteur évoque au sujet de ce rêve de son patient ? Ne convient-il pas de s'en tenir, comme Freud nous le suggère à maints endroits (Freud 1916 : 399 ; 1926:170) au fait que c'est le corps en sa totalité qui fait fonction de phallus pénétrant la mère ? D'ailleurs les rêves suivants reprendront ce même thème et rien ne s'oppose fondamentalement à ce que la barque qui tient lieu de réceptacle pour le sujet soit déchiffrée comme barque d'Osiris ; autrement dit, nous aurions une double lecture de ce rêve : l'une œdipienne, en raison du signifié de l'inceste qui nous y oblige, mais aussi une lecture osirienne, ne serait-ce qu'en raison des prérogatives que donnent au rêveur les signifiés de souverain, de césar, de Kaiser avec, *last but not the least*, celle d'épouser sa propre sœur selon la plus pure tradition des dynasties égyptiennes.

Ici l'auteur puise à juste titre dans un autre mythe célèbre : celui d'Ulysse aux prises avec Polyphème, et pointe la ruse dont il doit user pour sauver sa vie. A s'identifier au bélier, l'animal du sacrifice, le sujet n'a rien à perdre puisqu'à l'instar d'Ulysse il dira « C'est 'personne' que m'appellent mon père, ma mère et tous mes compagnons ». Or, qui est ce Polyphème qui le menace sinon celui qui incarne la parole trompeuse, celle du « *double-bind* », celle qui part de la malédiction et se nie en quelque sorte de façon à rendre l'autre fou. Nous ne pouvons, bien entendu, reprendre ici l'ensemble de cette observation dont le matériel n'est jamais à entendre à la lettre.

Nous osons d'ailleurs nous demander avec André Green (1980 : 102) « pourquoi le mythe ne dit-il pas en clair ce qu'il a à dire, dès lors qu'il n'a en fait, rien à cacher ? » Rien, certes, sinon le caractère sacré des significations fondamentales, celles de la paternité, du sexe et de la procréation.

5. Conclusions

La difficulté de comprendre la nécessité du mythe sur le plan de la rationalité, rejoint, ici, celle inhérente à la notion de pulsion chez Freud en tant que concept-limite entre le psychique et le corporel. Si l'effet du dire sur le corps s'apparente à l'effet du mythe c'est en raison de leur structure commune. Or il suffit d'un seul narrateur pour énoncer le mythe qui sera transmis jusqu'à ce qu'un bon entendeur en reconnaisse la vérité. Il fonctionne par conséquent comme une parole pleine, équivalente à la signification qu'elle véhicule, celle de l'alliance, paradigme de l'intersubjectivité. Sa mise en acte, qui peut être l'acte d'un seul, implique le sacrifice: non pas comme résultat « d'une pulsion d'exigence de pouvoir de classe » (Mendel, 1972, 14), car ses effets devraient faire retour sur celui qui justement se fait l'agent du sacrifice tout autant qu'objet du sacrifice ; pas plus d'ailleurs comme « *mimesis* d'un meurtre collectif fondateur » (Girard 1972, 146), puisqu'un seul suffit pour s'en faire le support; mais comme source de « fongibilité universelle » (Horkheimer et Adorno, 1974, 28) ou encore comme figure de la signifiante et c'est ce que dit Julia Kristeva, lorsqu'elle écrit que « le sacrifice est une métaphore » (1980, 114).

Dire que cette métaphore ne pourra être réamorcée chez un sujet psychotique que grâce au transfert c'est mettre l'accent sur les conditions de ce dernier. Or l'analyste ne pourra reconnaître l'être de son patient, aussi satanique fut-il, qu'à la condition expresse qu'il se départisse, le temps du transfert, de ce dont il habille communément son être, autrement dit : c'est avec son desêtre qu'il devra affronter l'autre, celui qu'on dit malade ou fou.

Bibliographie

- Adorno T , Horkheimer M., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- Bosambela (Prince Dika Akwa Nya), in : *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique*, Paris, Éditions CNRS, 1979.
- Denis l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970.
- Dévereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.
- Federn P., Märchen-Mythus-Urgeschichte, in : Meng H. (Ed) *Psychoanalyse und Kultur*, München, Goldmans gelbe Taschenbücher, 1965.
- Freud S., Psychoanalytische Bemerkungen über einen auto-biographisch beschriebenen Fall von Paranoïa (*Dementia Paranoides*, 1910), in : *Gesammelte Werke*, 8, 239-320.
- Freud S., Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung, (1916), in *G.W.*, 10, 398-400.
- Freud S., Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert (1923), in : *G.W.*, 13, 317-353.

- Freud S., Hemmung, Symptom und Angst (1926), in : *G.W.*, 14, 113-205.
- Girard R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Green A., « Le mythe un objet transitionnel collectif », in : *Le temps de la Réflexion 1980*, Paris, Gallimard, 1980, 99-131.
- Kaufmann P., *Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Denoël/Gonthier, 1974.
- Khristéva J., *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Le Seuil, 1980.
- Lacan J., *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966 .
- Lapassade G., *Essai sur la transe*, Paris, J.P., Delarge, 1976.
- Mendel G., *Sociopsychanalyse 2*, Paris, Payot. 1972.
- Miller J.A., « L'action de la structure », *Cahiers pour l'analyse*, 1968 , 9, 93-105.
- Nathan T., « Considérations ethnopsychiatriques sur le traitement analytique des psychoses », *Ethnopsychiatrie*, 1978 I, 1, 15-42.
- Puech H.C., « Le prince des ténèbres et son royaume », in : *Satan*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 94-132.
- Sironneau J.P., Retour du mythe et imaginaire socio-politique, in : *Le Retour du mythe*, Grenoble, PUG, 1980, 9-28.
- Van Vogt A.E., *A la poursuite des Slans* , Paris, Édit. « J'ai lu », 1954.
- Walter J-J ., *Psychanalyse des rites*, Paris, Denoël, 1977.