

Le « symbolique » en question

À propos du livre de Christian Geffray, *Trésors*

Alban Bensa

Les propositions théoriques de Christian Geffray

Pour Geffray, les Yanomami répondent au doute sur leur parole par le don de leur vie, faisant ainsi de la Mort le signifiant qui fait lien entre tous les membres de la communauté. Les Trobriandais, pour leur part, authentifient leur parole par le Don qui occuperait donc la même place que celle tenue par la Mort chez les Yanomami. Là où, comme dans l'échange marchand, la parole n'a pas besoin d'être garantie par l'engagement du sujet, les objets sont sur le devant de la scène et les personnes n'en sont plus que les exposants. Si chaque communauté présente un ordre symbolique particulier, il existerait toutefois des types d'ordres symboliques repérables dans des communautés différentes formant ainsi des ensembles caractéristiques. Geffray classe en effet les Yanomami et les Trobriandais dans les sociétés « à honneur » par opposition aux sociétés « à calcul », globalement définies (sans référence à des ethnonymes distincts) par leur intégration à une logique marchande et monétaire.

Les sociétés où l'enjeu principal reste le nom et la gloire font du don la garantie de la parole d'honneur du sujet. Don d'objets, qu'ils s'agissent de coquillages précieux ou des corps transformés en ces objets tout aussi précieux que sont les corps des héros morts. Dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie, par exemple, la richesse en biens n'était pas le levier du pouvoir. La puissance de la chefferie se mesurait à l'ancienneté du titre porté par le chef et à la capacité de ce dernier à rassembler autour de lui des vivants et des morts. L'anthropophagie anéantissait les corps morts des ennemis en les objectivant comme « viande » comestible, les privant ainsi des rituels de deuil par lesquels on les ancestralisait. En conséquence, les échanges non marchands (toujours pratiqués) de biens identiques, en quantités si équivalentes qu'il faut compter et recompter chaque bien qui doit être transféré, tentent de conjurer le danger de l'agression, aujourd'hui sorcière, autrefois cannibale. La natte, l'étoffe, l'igname ou, mieux encore, le fin chapelet de coquillages appelé *ádi*, se substituent au corps que l'on risque d'avoir à donner si l'on est tué et autrefois mangé. Le jeu des dons et contre-dons

obligés, comme le souligne à juste titre Geffray, est habité par la peur. Peur de tous les autres dans un système social où il n'y a nulle part de monopole stable de la violence légitime et peur, plus ciblée, des oncles maternels dont le courroux peut les inciter à tuer leurs neveux et nièces utérins. En participant aux échanges cérémoniels, les Kanak entendent donc, comme ils l'expliquent eux-mêmes, « prendre une assurance-vie » : d'une part, ils aident une famille à honorer ses maternels et peuvent légitimement s'attendre à être aidés à leur tour quand pour le mariage de leur fils ou la mort d'un parent proche ils devront aussi pratiquer des échanges avec leurs propres maternels ; d'autre part, s'ils sont au centre de la cérémonie, ils apaisent la colère des maternels en recevant d'eux un don auxquels ils répondront par un contre-don plus important ; enfin, ils se protègent de tous ceux et celles avec lesquels ils engagent dons et contre-dons à l'occasion de la cérémonie. L'hypothèse de Geffray fonctionne bien dans ce cas et nous incite même à travailler l'équivalence corps/objet, la conversion de l'un dans l'autre se faisant par la mort ou bien par l'objet lui-même quand celui-ci, comme pour les chapelets kanak de coquillages, les *ádi*, entend être la figuration d'une personne (tête, bras, tronc, pied).

L'homologie entre le corps et l'objet, fort bien explorée par Marc Augé et Jean Bazin pour le domaine africain, n'est plus de mise dans l'économie marchande. Tant que le sujet se porte garant de sa parole en exposant son corps au risque guerrier ou ses objets au risque du don, le corps et l'objet sont en relation de miroir, ce qui n'est sans doute pas sans conséquence pour l'histoire de l'art. Mais quand l'objet se fait marchandise et vient occuper tout l'espace relationnel, le corps glorieux, individué et nommé s'efface. La personne devient sujet anonyme, simple appendice de l'objet qui circule aussi loin que le marché s'étend. De ce point de vue, le christianisme, en ce qu'il dénigre le marché et pose, lui aussi, le corps au-dessus de la mort, pourrait être considéré comme l'ultime et pathétique chant du cygne des sociétés « à honneur ». Si le seul objet c'est le corps de la personne humaine, on ne saurait le commercialiser, le traiter comme un bien marchand ; on ne peut que l'offrir aux autres pour garantir la parole, en l'occurrence la parole divine. Et le corps de devenir signifiant glorieux par Celui-là même qui condamne à la fois le marché et la servitude.

Questions à l'anthropologie psychanalytique

Pour Christian Geffray, toute communauté humaine singulière, celle des Yanomami ou des Trobriandais, ou même celle, plus vaste et aux contours plus flous, qui participe de l'échange marchand, est en quelque sorte une communauté de désirs. Désirs communs à chacun en tant qu'individu et

à tous en tant que ces individus appartiennent à la même collectivité. Désirs articulés en une économie récurrente qu'il est possible d'identifier à un ordre symbolique, à un agencement de signifiants.

L'ordonnement du désir, à la fois individuel et collectif, dessine une configuration dominante, une sorte de portrait civilisationnel. Ce dispositif, propre à chacun en tant qu'il appartient à une communauté d'honneur ou au monde du calcul, est inconscient. Il ne peut être mis au jour que par l'anthropologue analyste ou par le révolutionnaire, le saint, le militant communiste ou le romancier, disait Raymond Abellio. Le clivage du sujet, entre inconscient et conscient, découverte « inouïe » de la psychanalyse, entend sujet au sens individuel du terme. Mais qu'en est-il d'une communauté dans son ensemble, composée de plusieurs sujets bien individualisés ? Faut-il supposer une sorte de fusion des inconscients, une entité collectivement inconsciente et, dans ce cas, que devient l'inconscient individuel de chacun ?

Geffray entend répondre à ces questions en montrant que les désirs individuels se lient indissolublement à l'ordre symbolique qui seul peut les montrer, les dire. Point de désir hors de ses signifiants, hors la langue qui s'impose comme un ordre symbolique incontournable et s'inscrit elle-même dans cette métalangue que serait l'ordre symbolique de la société dont on est membre.

Au point de rencontre des œuvres de Lévi-Strauss et de Lacan, l'anthropologie psychanalytique de Christian Geffray rapporte quelques pratiques dominantes dans diverses sociétés ou dans l'économie marchande à des « structures discursives, par elles-mêmes anhistoriques et universelles » (*Trésors*: 12). Afin de dégager le sens profond des pratiques, il faudrait donc se situer en un lieu où le sujet obéirait malgré lui à des injonctions à la fois compulsives et formalisées qui mêlent inextricablement désirs et signifiants au sein d'une seule architecture. Mû par autre chose que lui-même, le sujet ne se plierait alors qu'à des règles qu'il ne maîtriserait pas mais sous l'emprise desquelles il serait placé au même titre que tous ses *alter ego*. Il est, me semble-t-il, indispensable d'interroger ici les conceptions implicites auxquelles cette hypothèse renvoie.

Les propositions théoriques de Geffray situent l'obligation réglée à laquelle semble se soumettre les membres d'une même société au point supposé d'articulation entre le désir et la parole, là où au doute, à la violence et à la peur, viendrait se substituer la toute-puissance compensatoire du signifiant. Dans ce schéma que ne renierait pas Hobbes, le conflit originel de tous contre chacun est surmonté par l'échange symbolique de signifiants qui établit un lien pacifié entre les humains ; et tous les membres

d'un même univers social s'y conforment sans le savoir. L'obligation ne serait donc pas simplement morale, avec la marge d'incertitude que l'application de toute morale laisse planer (on peut ou non en tenir compte), mais d'une nécessité aussi impérieuse qu'elle est inconsciente. Il faut reconnaître, selon moi, que si la notion d'obligation inconsciente permet d'esquisser une théorie générale du lien social et de sa constitution, elle présente l'inconvénient d'escamoter ce niveau de réalité où les anthropologues du politique se situent en général, celui des institutions. L'obligation, telle que la description ethnographique l'appréhende, relève d'abord du droit et de la conformité, souvent toute relative parce qu'intentionnelle, aux règles qu'il prescrit et dont s'accommodent les personnes concernées. Ainsi, Vincent Descombes souligne-t-il que « des règles destinées à être appliquées ne sauraient être inconscientes¹ » et que, par exemple, « le don ne peut avoir lieu qu'au sein d'un ordre de justice, lequel ne peut s'établir qu'entre des personnes autonomes² ». Pour Geffray, en revanche, les personnes sont dépendantes les unes des autres, à la fois en raison de la peur qu'elles s'inspirent mutuellement et par l'emprise de la même structure discursive qui les lie entre elles. Dans *Trésors*, le désir et l'ordre symbolique qui le socialise précèdent et dominent les institutions ; le sujet serait dès lors davantage agi qu'acteur. Ce type d'argumentation est sans doute probant, dans le domaine de la psychanalyse en tant que celle-ci prend en charge des individus et leurs paroles. Mais le passage au collectif, à des sociétés entières, voire à des types de société, qu'opère l'anthropologie psychanalytique, nécessite de sauter par-dessus les institutions en renvoyant à la toute-puissance supposée de la vie psychique inconsciente tant l'obligation que la règle.

L'essentiel du débat tourne, au fond, autour de la notion de règle. Si la règle est inconsciente, elle échappe aux institutions qui pourtant se dotent elles aussi de règles que chacun doit suivre. Si la règle est un ordre symbolique inconscient dont le social n'est que l'effet, se trouvent alors enjambées toutes les instances « régulières » dont se dotent les individus d'une société pour légiférer sur ce qui doit et ne doit pas être fait ou dit chez eux.

Le basculement du social dans le symbolique, de l'institution dans la structure inconsciente s'opère, à mon sens, à partir d'une conception toute saussurienne du langage. L'opposition langue/parole et le primat accordé à la langue par rapport à la parole ont eu deux conséquences

1. Vincent DESCOMBES, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit (collection Critique), 1996 : 251.

2. Vincent DESCOMBES, *op. cit.*

majeures. D'une part, la parole en tant qu'acte de langage contextualisé et intentionnel, et avec elle l'événement, l'intention et l'histoire, ont été rabattus sur un cadre sous-jacent immuable, renvoyant les significations à un ordre symbolique transcendant. D'autre part, le modèle linguistique structural difficilement contestable, qui fait de la langue un système d'oppositions entre unités discrètes (phonèmes et sémantèmes), a servi de matrice, comme on sait, à une anthropologie structurale qui identifie langue et société au prix du raccourci, lourd de conséquences qui laisse hors champ le social lui-même.

La part d'opacité du sujet à lui-même, où Geffray situe toute son entreprise, n'est-elle compréhensible qu'en regard d'un appel à l'idée d'un inconscient profond situé à l'origine de toute vie sociale, quitte à sans cesse devoir imaginer cette situation originelle avec l'aide éventuelle des mythes fondateurs proposés par Hobbes ou Rousseau ? Ou bien ne peut-on pas, avec Pierre Bourdieu par exemple, considérer que « l'inconscient c'est l'histoire », et qu'il est donc susceptible, au terme plutôt d'une socioanalyse que d'une psychanalyse des sociétés, d'être rendu accessible, ne serait-ce que partiellement, au conscient et à l'intention ? Dans ce cas, il faudrait ressaisir le langage non plus comme le lieu d'imposition d'une règle absolument inconsciente mais comme un outil par lequel chaque individu pourrait évaluer son rapport aux institutions et, au gré des situations ou grâce à un travail de retour sur l'histoire sociale de soi, élargir sa conscience de ce qu'il fait et, par là, de ce qu'il est.