

# Du dit au dire : le pas anthropologique de Christian Geffray

Dominique Simonney

Christian Geffray aura été le premier anthropologue à faire de la psychanalyse un usage décomplexé. Sa très fine connaissance de celle-ci fit qu'il accueillit cet hôte sans craindre de le voir prendre possession de sa maison. La psychanalyse, du moins celle qui est rigoureuse, n'a pas vocation hégémonique : elle ne prétend pas expliquer le monde. Au contraire, elle multiplie elle-même les emprunts et les appuis sur les sciences qui lui sont affines, en particulier l'anthropologie. On sait que ce fut le cas de Freud. Et même si cet appui put, aux yeux de certains anthropologues, manquer de rigueur, il n'empêche qu'il contribua à lancer un débat qui fut fructueux, même si on eût pu espérer qu'il le fût plus encore.

Ce n'était donc qu'un juste retour des choses que l'anthropologie, sous l'impulsion de Geffray, s'adressât à la psychanalyse pour faire avancer une théorie en proie, me semble-t-il, à un certain nombre de difficultés qui ne tenaient pas seulement à la raréfaction du matériel disponible du fait de l'extinction, ou de l'assimilation, de nombre de sociétés primitives et de ce qu'il est convenu d'appeler la mondialisation<sup>1</sup>.

On sait que l'anthropologue peut tout à fait légitimement s'intéresser à des sociétés modernes, en pleine mutation. Mais n'a-t-il pas alors besoin d'autres outils, dont la psychanalyse, s'il ne veut pas se cantonner à un abord strictement structuraliste dont la prodigieuse fécondité n'en a pas moins laissé, depuis un certain nombre d'années, entrevoir ses limites<sup>2</sup> ? D'autres théories existent maintenant. Mais peuvent-elles faire l'économie de la notion de discours tel que l'a repéré Lacan, en tant que modèle de lien social qui fonctionne à l'insu du sujet ? Peut-on étudier, par exemple, la domination masculine dans telle ou telle société, sans inclure dans cette étude ce qu'elle doit aux processus inconscients qui en grande partie la

1. Claude Lévi-Strauss (entretien au *Monde*, Paris, 22/02/2005) : « Maintenant nous sommes, si je puis dire, dans un régime de "compénétration mutuelle". Nous allons vers une civilisation à l'échelle mondiale. Où probablement apparaîtront des différences – il faut du moins l'espérer. Mais ces différences ne seront plus de même nature, elles seront internes, non plus externes. »

2. Probablement du fait de sa difficulté d'inscrire le sujet comme tel, c'est-à-dire comme divisé, dans sa théorie.

surdéterminent ? À cette question, l'œuvre de Christian Geffray répond par ce nouage entre ces deux disciplines qu'est son *anthropologie analytique*.

## Au-delà des malentendus

Pour Claude Lévi-Strauss, l'interdit de l'inceste marque le seuil de l'état de culture par lequel la nature se dépasse elle-même. Il assimile l'interdit de l'inceste à l'interdit de l'inceste social, celui qui prévaut à la formation des alliances. S'il rapporte cet interdit à quelque bridage des pulsions, il ne le lie jamais à la question du désir, pourtant essentielle. Car le désir prend, comme on le sait depuis saint Paul, son origine dans la Loi. Celle-ci fait tout à la fois flamber le désir et lui indique sa limite, seule condition, comme nous le verrons, pour que l'enfant échappe à l'envahissement par la jouissance maternelle. En quelque sorte, en interdisant la mère, la Loi fait flamber le désir vers... ses substituts.

Freud, quant à lui, à partir de son mythe fondateur de *Totem et tabou*, confond également les deux dimensions inconscientes et sociales de l'interdit. Son personnage de l'« Urvater » introduit une cause au conflit inconscient des fils, pris entre amour et haine du père, et vient ensuite expliquer la dimension sociale de l'interdit.

Il est maintenant couramment admis que les alliances ne sont pas réglées par la crainte de voir survenir une relation incestueuse. Cet interdit n'est pas fondateur des alliances. À ce niveau du débat, on peut dire qu'aussi bien Lévi-Strauss que Freud sont maintenant « dépassés ». Il semble bien que l'interdit de l'inceste, au moins à ce premier degré que représente la relation entre le fils et sa mère, n'ait nul besoin d'une Loi pour être respecté.

L'horreur que représente pour le fils la « possession sexuelle » de cet objet primordial que fut pour lui sa mère suffit amplement pour le détourner d'elle. En effet, la jouissance de la mère représente pour le fils l'anéantissement de toute demande (que demander quand on est « comblé » ?) et donc la mort, symboliquement. Il y a par conséquent, dès le départ, une condition mise au désir de désirer « autre chose » et donc d'être comme une première défense face au désir impossible de la mère. Autrement dit, la Loi est déjà là, interne à l'expérience subjective de l'enfant, en tout cas dans le meilleur des cas<sup>3</sup>.

De plus, au dire même de Freud, le complexe d'œdipe subit à l'orée de l'adolescence une destruction (et non pas un refoulement) qui fait que

3. Nous laisserons de côté les cas où cet interdit passe mal, comme dans les psychoses.

l'objet de désir cesse d'être la mère. Ce qui n'empêchera pas les relations amoureuses de l'adulte d'être profondément marquées de cette première relation et d'en répéter bien souvent le style.

Nous pourrions alors résumer ainsi les choses : pour le jeune adulte en âge de se marier, la mère n'est plus un objet désirable et qui plus est, l'idée même de sa possession renvoie à une jouissance mortifère qui provoque l'horreur.

En revanche au niveau social, la prohibition de l'inceste garde un rôle majeur dans la détermination des alliances exogamiques qui permettent à un groupe donné de ne pas s'épuiser dans l'endogamie. À ce niveau, Geffray nous fournit un certain nombre d'indications précieuses dans *Ni père ni mère*, son étude sur certaines populations du Mozambique. Il montre que les termes même de « père » et de « mère » sont absents du vocabulaire de ces populations. D'autres anthropologues avaient déjà fait des observations similaires, portant sur l'absence de désignation d'un père ou d'une mère. L'originalité du propos de Geffray dépasse cependant la simple collection de faits anthropologiques. Il montre que les alliances visent essentiellement la mainmise sur ce bien infiniment précieux que sont les enfants. Cela n'empêche nullement que les sujets vivant dans cette société ne soient pourvus, dans leurs toutes premières années – celles qui sont décisives pour leur avenir psychique –, d'un père ou d'une mère. Simplement, ceux-ci, perdant rapidement ce statut dans l'élevage des enfants, ne se sont pas vu attribuer ce nom, *père* et *mère*, que l'on aurait tendance à considérer comme universels du fait même d'une confusion entretenue dans notre mentalité occidentale entre les premiers objets, que sont pour l'enfant le père et la mère, et ceux qui se trouvent ensuite socialement investis comme tels. Ce qui intervient et fait séparation est un Nom, qu'il soit directement ou non référé au père, qui va l'inscrire dans une filiation, un lignage et permettra par la même occasion la « normativisation » de son désir, celle-ci n'étant pas *normalisation*, mais au contraire ouverture à la Loi et, par là, accès à la (relative) liberté allouée à celui qui va intégrer les règles du jeu dans lequel, comme être sexué, il va entrer.

Il importe que le malentendu, survenu entre Freud et Lévi-Strauss<sup>4</sup> puisse être mis à plat. Faut-il soutenir l'existence de deux inconscients, ainsi que le font, sous différentes formes, de nombreux anthropologues, de Lévi-Strauss à Maurice Godelier ? C'est-à-dire une division entre un

4. Malentendu évidemment à nuancer du fait qu'ils n'ont jamais pu dialoguer. Il faudrait peut-être alors parler de malentendu entre Lévi-Strauss et les psychanalystes, Lacan au premier chef, ami de Lévi-Strauss. Au dire de ce dernier, quand ils se rencontraient, ils parlaient de tout autre chose : manière d'éviter les sujets qui fâchent ou impossibilité de dialoguer, Lacan ayant beaucoup emprunté à son ami, pour ensuite s'en distancier d'une façon assez radicale, à mesure qu'il approfondissait le concept de sujet ?

inconscient social ou symbolique – où s'inscrivent pour les uns les mythes, pour les autres différents interdits ou prescriptions que le sujet se verrait transmettre, à son insu (donc inconsciemment), par ses aînés et par la société – et un inconscient pulsionnel, sexuel, qui serait réservé aux avatars de la *libido* de tout un chacun. Autrement dit, deux dimensions du symbolique : l'une structurale, universelle, qui impose ses lois à chaque individu d'une population donnée ; l'autre individuelle, qui va surgir, par exemple dans les rêves, comme témoignage des désirs plus ou moins conflictuels dont tel sujet est la proie.

Tout le travail de Geffray va démontrer que ces deux symboliques n'en font qu'un : c'est le parcours d'un anthropologue qui va rejoindre celui qu'un psychanalyste, Lacan, a effectué dans l'autre sens.

L'inconscient d'un sujet ne se révèle qu'à travers la cure analytique, c'est là qu'il trouve son statut, même si ses effets se font sentir bien au-delà, que ce soit au plan individuel (chez chacun) ou collectif. Les psychanalystes, Freud et Lacan en tête, ont pu interpréter un certain nombre de phénomènes survenant dans le social comme pouvant trouver leur cause dans l'inconscient de chacun, en tant qu'il se trouve, pour un certain nombre de raisons, se collectiviser avec l'inconscient d'autres sujets. Ainsi en va-t-il, par exemple, pour la notion de discours pour Lacan : les sujets se retrouvent dans une position commune vis-à-vis des places qu'ils occupent dans ce discours.

On comprendra que cette transposition de l'individuel dans le collectif demande une extrême rigueur conceptuelle, elle exclut les interprétations sauvages, comme celles de certains psychanalystes qui, par exemple, interprétèrent Mai 1968 en termes de révolte contre le père. La révolte contre le père étant, chez les adolescents, « vieille comme le monde », elle ne peut expliquer ce mouvement. En revanche, la faillite d'un certain « discours du maître » en tant qu'il régnait alors au sein du « discours universitaire » nous met sur la piste de bien plus intéressantes remarques. C'est de l'inadaptation d'un (ou de plusieurs) discours à faire face à ce qui pouvait s'interpréter non seulement comme révolte contre l'injustice de l'ordre établi et demande d'« autre chose », mais aussi comme vœu d'accéder à un pouvoir qui leur semblait barré dans le futur qui permit à ce mouvement de se développer avec l'ampleur que l'on sait. La suite montra que certains, dont nombre des « leaders » du mouvement, se retrouvèrent très largement du côté du « manche » – c'est-à-dire des postes de pouvoir –, tandis qu'un certain nombre d'adeptes d'« autre chose » – faute de trouver un discours dans lequel s'inscrire – en furent souvent réduits à différentes sortes d'errance, à la notable exception de ceux qui surent s'inscrire dans une activité créatrice.

Le sociologue ou l'anthropologue, qui aborde son *sujet* par l'autre côté, c'est-à-dire celui du social, du collectif, pourra, comme le montre Geffray, donner toute sa place aux effets de l'inconscient dans son champ. Non seulement il n'y perdra pas son « âme », mais il pourra alors donner la raison de certains phénomènes qui autrement lui échapperaient.

Il n'est cependant pas une seule seconde question d'une unification de ces deux champs qui verraient l'anthropologie se présenter en quelque sorte comme le miroir, au plan collectif, de ce qui concernerait le sujet au plan individuel. Il nous faut parcourir l'œuvre de Geffray pour saisir comment les rapports entre ces deux conceptions de l'homme sont à la fois solidaires et différentes.

## Entre individus et sujet, un rapport möbien

L'œuvre de Geffray est ce franchissement qui propulse l'anthropologie moderne vers une perspective dont elle ne pourra plus faire l'économie. L'étude de la configuration sociale du désir ne peut être que le fruit du travail d'un anthropologue, même s'il s'appuie sur des concepts analytiques. Son matériel « clinique », il le recueille auprès des populations concernées.

Au-delà de la collection des *dits* des individus d'une société donnée, qui permettent de repérer la nature des échanges symboliques qui y ont cours, il prend en compte un *dire* : du *dit* au *dire*, se trouve toute la distance qu'a pu repérer la linguistique entre l'énoncé et l'énonciation. Le dit exprime une vérité, par exemple celle des actes qu'un *individu* se doit d'accomplir, au sein d'une société donnée, s'il ne veut pas être mis au ban de celle-ci. Un dire exprime l'engagement d'un *sujet* à propos des multiples questions qui peuvent se poser à lui au sein même de cette société, particulièrement à notre époque où les repères structureaux s'avèrent de plus en plus mouvants face au surgissement de la mondialisation qui érode les cadres traditionnels. Un dire, s'il veut se faire entendre au sein d'une groupe quelconque, doit s'insérer dans le cadre d'un discours. Celui-ci rend compte du lien social dans lequel le sujet est pris. Seul le discours est audible par les autres que veut atteindre un sujet, sinon celui-ci est condamné à parler dans le désert. Tout fondateur est d'abord fondateur de discursivité.

Le discours structure les rapports sociaux à un autre niveau que ne le fait la distribution symbolique des rôles que l'on peut repérer dans une lecture anthropologique classique d'une société. Si on veut introduire la temporalité (donc l'histoire) dans l'anthropologie, il faut y insérer l'étude

de la façon dont les discours évoluent et pour ce faire, la connaissance des surdéterminations inconscientes qui sous-tendent cette évolution est déterminante. C'est ce que fait brillamment Geffray dans *Le nom du maître*. Il repère la façon dont l'opinion, celle qui parle en s'autorisant d'un « nous » est le fruit d'un chiasme entre les identifications singulières des individus et les identifications des groupes qui se constituent autour de ce nous. Passage de l'identification au Père à l'identification au Meneur, par le biais d'opérations métaphoriques qui font respectivement intervenir les Noms du Père et ce que Geffray intitule les Noms du Meneur, qui frayent la voie à un discours qui va pouvoir se mettre en place comme celui du maître, quand le discours du Meneur fera force de Loi. Mais aussi opération en retour qui verra le Père s'autoriser de la Loi. La fonction du Père et du Meneur s'exercent « sur deux scènes articulées et distinctes, qui [...] sont données ensemble » (*Le nom du maître*: 136).

Cette contemporanéité n'exclut pas la temporalité qui fait qu'une scène influe sur l'autre dans une dimension diachronique. Geffray en vient donc fort logiquement à réfuter le mythe freudien du père de la horde, qui a ses yeux, fait fusion et aussi confusion originaire du père et du meneur.

Lacan a fait un sort à ce mythe originel, en montrant ce qu'il portait en lui de dimension religieuse. Pour Lacan, tout père ne fait jamais que s'autoriser d'une fonction, qui est celle de l'exception. C'est une pure fonction logique, établissant que dans la classe des pères au moins « Un » échapperait à la castration. Celui-ci n'a bien sûr nulle réalité, mais c'est de lui que chaque père s'autorise, pour, d'une position de semblant, proférer la Loi, donc l'interdit, qui permet à l'enfant (garçon ou fille) de décoller de sa mère et de passer par une identification au père qui lui permet de sortir du monde clos maternel.

Cet Un ne saurait être identifié à Dieu, il ne fonde rien, mais permet que chaque père, bien que castré, s'autorise cependant à dire la Loi. Mais si cet Un en vient à être adoré, on voit comment à partir de là religion et magie peuvent se déployer. Il en est d'ailleurs de même pour la figure maternelle quand la toute-puissance lui est attribuée.

Concernant la nature des foules dans leur rapport au leader, à celui qui s'autorise (en général sans vergogne) du Un, Geffray va nous livrer de très précieux enseignements. Il s'agit moins d'une reprise de l'œuvre de Freud là où ce dernier l'a laissée dans une certaine indétermination – celle de la nature de cette « masse » (pourquoi celle-ci, à tel moment historique, se forme-t-elle ?) qui vient s'agréger autour de l'amour d'un chef – que d'un renversement de perspective où le sociologue (ou l'anthropologue) vient rendre compte de ce qui prévaut à la formation de cette masse. Il y a,

selon Geffray, un lien de nature *möbienne* entre la raison qui prévaut dans le tissu social à l'agrégation d'un certain nombre *d'individus* et la nature inconsciente de ce lien qui motive chaque *sujet*.

En topologie, la bande de Möbius est une surface dont l'envers et l'endroit se poursuivent sans discontinuité : elle a une seule face et un seul bord. Mais si l'on se place du point de vue d'un endroit quelconque de cette surface, il y a une face opposée à laquelle l'observateur situé en ce point n'a pas accès. Et cependant, c'est la même face, il suffit de parcourir la surface (en faisant deux fois le tour) pour le constater.

C'est en ce double tour que consiste l'anthropologie analytique. Par exemple, on part des individus, dont la collection constitue la masse, on se tourne ensuite vers le sujet, pour examiner quel processus inconscient peut être à l'œuvre chez lui, et on fait retour à la masse pour constater quels effets en retour peuvent surgir des remaniements qui se sont éventuellement produits chez ce sujet. Mais entre temps, du temps, justement, est passé, l'histoire a suivi son cours. Dans cette figure de la bande de Möbius, la temporalité est essentielle : l'inconscient de chacun influence le groupe qui en retour influence l'inconscient, mais ce mouvement peut être fort long et ne se repère qu'après coup.

De cela, on peut donner un exemple tout à fait actuel : que deviendra l'inconscient de nos arrière-petits-enfants, quand sera (probablement) passé dans les mœurs qu'une mère peut, faisant alliance avec ce mythe moderne qu'est la science, se passer radicalement, non seulement de père, mais aussi de géniteur ? En ce qui me concerne, je crains que la structure de ces enfants manifeste un tropisme beaucoup plus important qu'aujourd'hui pour la psychose ou la perversion. Il s'agit là, bien sûr, d'une simple hypothèse, mais elle a l'intérêt de montrer que la structure de l'inconscient n'a rien de figé et encore moins d'éternel.

Pour revenir à Geffray, ajoutons qu'il faut prendre garde de ne pas se laisser prendre à l'imaginaire qu'implique cette « belle » construction *möbienne* : on ne saisit jamais les deux champs, anthropologique et psychanalytique, en même temps, tout comme on ne peut se trouver au même moment des deux côtés de la bande. Quand on progresse dans un champ, on perd de la lisibilité dans l'autre. Nul « risque » donc de voir s'unifier ces deux disciplines, mais une réelle opportunité de les voir dialoguer et trouver, mutuellement, des appuis. Geffray permet à l'anthropologie de se situer dans un rapport à la psychanalyse qui n'est aucunement d'inféodation à celle-ci, mais de dialogue, au sens le plus fort du terme : il apporte, à partir de son champ propre, une réponse au lieu même où la psychanalyse n'est plus compétente.

## De l'utilité du concept de discours pour l'anthropologie

Geffray montre comment, lors des guerres au Mozambique, une population va se retourner contre ses « libérateurs », un peu trop pressés, au nom de la révolution, de détruire les structures traditionnelles. Le nouveau maître qui se profile à travers la figure du libérateur n'a pas tenu compte de l'inertie des structures en place, notamment de l'attachement des populations à leurs chefs coutumiers. On ne change pas de régime symbolique comme ça, et c'est justement ce qui va être théorisé quelques années plus tard par Geffray dans *Le nom du maître*.

De même, dans ses *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, il illustre ce que donne un discours quand des individus ne jouent pas le jeu de celui-ci, tout en s'en autorisant. Un discours, selon Lacan, a une fonction de lien social et un certain nombre de conséquences sur les sujets qui s'y inscrivent. L'un ou l'autre des discours peut à un moment donné prendre une place prépondérante dans ce lien. Rappelons que Lacan en a dégagé quatre : l'*hystérique*, celui du *maître*, l'*universitaire* et l'*analytique*. Auxquels il a ensuite ajouté le *capitaliste*.

Quelqu'un se réclamant d'un discours sans jouer le jeu de celui-ci se révèle souvent être une canaille. Ceci est magistralement démontré par Geffray. Les oligarques brésiliens maintiennent l'exploitation de nature esclavagiste de leurs « employés » à travers un pseudo discours de type paternaliste (qui n'est ni celui du maître, ni le « capitaliste ») alliant étalage de bons sentiments, promesses de protection et répression impitoyable envers ceux qui se refusent à jouer ce jeu pipé.

*Pseudo* discours, car les « vrais » discours maintiennent une ouverture : un maître peut être contesté, voire destitué, le capitalisme peut être combattu, c'est ce à quoi s'essayent actuellement un certain nombre de mouvements alternatifs. De plus, un même sujet peut passer d'un discours à un autre : c'est ce qui se passe, par exemple, lors d'une psychanalyse, le discours hystérique (qui est celui que le patient « emprunte » dans la cure) finit, dans un certain nombre de cas, par basculer en discours analytique. Ce dernier n'est lui-même nullement à l'abri d'un nouveau virage, en discours universitaire ou en discours du maître.

En revanche, le paternalisme décrit par Geffray, en ne s'inscrivant dans aucun discours, a ce côté sans issue (au moins provisoirement) qu'a pu aussi avoir le communisme quand, au nom du combat contre les « maîtres » capitalistes, il en instaura d'autres encore plus féroces et cupides, mais qui ne toléraient pas la critique, puisqu'ils étaient censés incarner la vérité ultime de l'histoire : autre forme de canaillerie !

Lacan a montré que dans le discours du maître – dont il a trouvé le modèle chez le maître antique et une première tentative de théorisation chez Hegel –, le maître doit, pour établir son pouvoir, effectuer un renoncement de jouissance. Par exemple, s'il veut se livrer à la « lutte à mort de pur prestige », il lui faut par avance accepter de renoncer à l'éventuelle jouissance de sa vie. Lacan souligne que, contrairement à une idée reçue, c'est l'esclave qui jouit, car, lui, ne veut rien perdre, moyennant quoi il va aliéner sa liberté. Il faut se garder de confondre le maître du discours qui porte son nom avec le « riche » ou le capitaliste qui n'ont pas le même rapport aux biens. Un exemple saisissant de discours du maître nous est donné par Geffray dans *Trésors*: il montre comment, chez les Yanomami, la mort a pris cette place dans leurs coutumes d'être « le signifiant de la valeur du sujet », donc le signifiant maître. Pour éviter que le doute sur leur valeur s'insinue chez l'autre, ils mettent leur vie en jeu dès que cette valeur se trouve mise en question. Geffray remarque que le doute chez autrui, c'est « le désir de savoir ». En effet, le doute, depuis Descartes, est le chemin vers le savoir. Et que pourrait apprendre l'autre à propos de cet *individu* qui met ainsi sa vie en jeu, pris dans le discours qui prévaut dans son groupe ? Qu'il est comme tout *sujet*, divisé, entre ses craintes et ses ambitions, ses amours et ses haines, sa passion et sa raison, etc., bref, divisé du fait d'être un être parlant. Or c'est ce que le discours du maître, tel qu'établit par Lacan, refoule. Celui qui veut manier le signifiant de la puissance ne doit pas apparaître divisé. L'étude de Geffray met donc à jour un exemple absolument saisissant d'un discours du maître, à l'œuvre, dans toute sa pureté, à l'intérieur de cette tribu. Par la même occasion, il nous livre une illustration frappante de la lutte à mort de pur prestige, telle que repérée par Hegel.

Geffray montre qu'un discours est aussi à l'œuvre dans l'échange entre marchand et acheteur. Il y repère, d'une façon tout à fait originale, la « patte » du discours hystérique. Il montre que le marchand privilégie l'intérêt, là où le discours du maître, version yanomani, privilégiait l'honneur. Le marchand ne se préoccupe pas de l'amour, son discours étant commandé par la seule exigence de séduire au nom de l'objet. On pourrait ajouter que le marchand, comme l'hystérique, ne se préoccupe de l'amour qu'en tant qu'il vise quelque chose qui, au-delà de lui comme sujet, vise l'objet en lui, certes refoulé mais néanmoins vérité de son propre désir, ce qui s'énonce d'un « tu ne sais pas ce que tu manques ». À ceci près que pas plus le marchand que l'hystérique ne savent ce que l'autre, qui s'adresse à eux, cherche véritablement ainsi. Quelle valeur accorde-t-il à l'objet qu'il leur propose, celle-ci étant toujours cachée et subvertissant la notion même de valeur ?

## La valeur en question

Dans son dernier ouvrage, le plus achevé, *Trésors*, Geffray poursuit l'élaboration de son anthropologie analytique en la centrant sur la question de la valeur. À ce propos, va se trouver introduit d'une manière particulièrement pertinente le concept (lacanien) de jouissance. La signification usuelle de ce mot : satisfaction que quelqu'un peut retirer d'un bien, fut d'abord juridique (usufruit), elle est maintenant beaucoup plus large et couramment entendue au sens de jouissance sexuelle.

Les psychanalystes, surtout depuis Lacan, ont beaucoup travaillé sur ce concept. On peut résumer la position de ce dernier d'une de ses formules lapidaires dont il avait le secret : « la jouissance, c'est ce qui ne sert à rien ». En effet, elle ne sert à rien, non pas à *l'individu* que nous sommes et qui courront après elle, de l'avare qui retient son bien au joueur qui le dilapide, mais au *sujet*, c'est-à-dire à celui qui, contrairement à l'individu, qui se croit un, qui se pense comme un tout, est divisé par le langage. L'objet de son désir est ainsi toujours repoussé vers un « autre chose » et la jouissance poursuit cet « autre chose ». Chaque mot qu'il prononce pour nommer ce désir, c'est-à-dire ce dont il aimerait jouir, ne fait que le renvoyer à un ailleurs se trouvant désigné d'un autre mot.

En cette course éperdue (et perdue) le sujet ne rencontre que son manque, celui-ci renvoyant au manque premier que fut l'impossibilité de posséder la mère, objet perdu dès le départ et dont la possession serait la mort du dit sujet, au travers de l'anéantissement de toute demande que suppose la possession (mythique) de l'objet premier : celui qui est « comblé » n'a plus rien à demander. Le sujet ne vit que de son manque, et c'est la mort qui scelle ce pacte dès le départ.

Dans la répétition de cette perte première à travers les expériences successives de la vie du sujet, cette expérience mortelle – mort que serait l'acte de rejoindre son objet premier et perte « mortelle » qui s'inscrit de devoir y renoncer – va désormais lui faire cortège. Le sujet (fille ou garçon) va trouver une issue, une porte de sortie, à cette impasse qu'est son duo amoureux avec la mère, dans son identification à ce tiers qu'est le père, identification de langage, au Nom du Père. C'est pourquoi le Nom du Père, sous toutes ses formes (qui ne se réduisent pas au patronyme de celui-ci) prendra une telle importance dans le discours. Ce signifiant, que Lacan nomme  $S_1$ , est d'abord signe de maîtrise face au danger d'anéantissement. Il sera ensuite le signe de toutes les maîtrises, et viendra former le fondement de ce discours du maître qu'a tant étudié Geffray.

Pourquoi, donc, la jouissance ne « sert-elle à rien », en dehors même de l'impossibilité des retrouvailles avec la « chose » (le terme freudien « *Das Ding* » est repris par Lacan) maternelle ? Parce que jouir de la totalité du corps d'un partenaire sexuel, ou d'un ennemi, est impossible. Pour cela, il faudrait le mettre en pièce, ou encore le dévorer, et même cette opération ne va pas sans reste. Les opérations symboliques qui sont de mises lors du repas cannibale et le fait que, comme le signale après d'autres Geffray, seul l'ennemi valeureux vaut d'être dévoré, en sont les preuves. Le symbole est toujours là, pour « encadrer » la jouissance, au point même que la parole elle-même peut être productrice de jouissance sexuelle sans intervention du corps de l'autre. La jouissance n'est jamais saisissable directement, globalement, pas plus dans l'accumulation des richesses que dans le rapport amoureux : « il n'y a pas de rapport sexuel », dit Lacan, à entendre comme pas de rapport qui puisse s'écrire sans reste, sans que quelque chose échappe.

L'homme est condamné à courir après, justement, ce qui échappe à cette inutilité (en terme d'utilitarisme), à cette vanité (en terme de rapport d'un corps à un autre corps, d'érotisme) qui frappe sa jouissance. Celle-ci, comme globalité, lui échappant, ce sera ce que Lacan appelle le « plus de jouir », ce qu'il nomme aussi l'objet *a*, que le sujet va poursuivre. Il va essayer de le retenir, pépète retrouvée dans ses mains après qu'elles se fussent refermées sur l'inanité de son objet. Mais pépète non cumulable, s'évanouissant aussitôt que saisie. Qu'on prenne l'exemple du *riche*, qui n'a d'autre but que d'amasser ce *plus* qui le fera plus riche encore : à peine le *plus* est-il acquis qu'il doit être mis au crédit de la fortune existante et perd donc son caractère d'*extra*. La même chose vaut pour le séducteur, il suffit de penser à Don Juan : chaque nouvelle conquête perd illico sa valeur de jouissance. Le désir s'épuise dans sa course à la jouissance.

Christian Geffray a isolé cette fonction de la jouissance dans les échanges entre groupes d'individus, tels que les ont repérés les anthropologues et là encore nous touchons à la profonde originalité de sa pensée. Il questionne la fonction de l'objet d'échange dans la rivalité compétitive du *potlatch*. Ces coquillages qui s'échangent dans certaines tribus mélanésiennes selon le rite mis au jour par Malinowski, n'ont aucune valeur utilitaire. D'ailleurs, les épouses n'y prêtent aucune attention. Ils n'ont même pas valeur de parement. Ils sont là comme symboles absolus du pouvoir de don de chaque tribu, donc de sa puissance. Car celui qui se trouverait ne plus pouvoir équilibrer d'un contre-don équivalent ou supérieur celui qui lui a été fait va se trouver à la merci du donateur. La fonction symbolique du coquillage va ainsi manifester une redoutable efficacité dans le réel. Le

débiteur va se trouver à la merci de son créancier, ce qui pourra, le cas échéant, aboutir à son entrée dans la servitude vis-à-vis de celui-ci.

Geffray va reproduire ici la même opération « möbienne » que lors de son étude de la foule. Il va montrer comment la problématique du *sujet* est à l'œuvre dans cette pratique du *potlatch* qui est le fait de groupes d'*individus*. Le don de l'objet vient refouler le doute qu'un sujet peut avoir dans la bonne foi de l'autre. Mais, au-delà de l'autre, se profile l'Autre, c'est-à-dire un lieu où la parole pourrait se fonder d'une certitude, d'une garantie d'être entendue, de ne pas prêter à la méprise. Cet Autre est évidemment la figure que prend couramment Dieu. La tentative de maîtrise que tente le Mélanésien sur l'autre est tout d'abord tentative d'établir un Autre qui, de par son répondant, viendrait garantir que son adresse n'est pas sans écho chez son interlocuteur. Geffray démontre qu'au-delà de la rivalité, de la lutte de prestance des individus, c'est l'Autre, en tant qu'il conditionne la possibilité pour un sujet de se soutenir dans un désir, qui est concerné.

Il montre qu'au-delà de cette rivalité imaginaire – « tu m'en donnes plus, je t'en redonne encore plus » pour prendre le dessus et que tu sois mon débiteur – se joue quelque chose qui touche à cet objet petit *a*, en tant qu'il n'est pas un *objet du monde*<sup>5</sup> – ce coquillage qui ne sert à rien –, mais un symbole de toutes les richesses, le bien le plus précieux parce qu'échappant à toute comptabilité, à tout recensement.

L'exemple même de cet objet est le *trésor*, en tant qu'un *trésor* ne peut se mesurer à sa valeur marchande. Il n'est trésor qu'en tant que l'autre, dans sa convoitise, le rend visible – objet qui sans cela perd toute mesure – et ainsi le transforme en objet de convoitise et en objet d'échange : ce qui n'avait pas de prix, devenant visible, en acquiert un.

Christian Geffray va montrer en quoi cette richesse que suppose le trésor n'est mesurable qu'à l'aune du discours et il va indiquer, d'une façon extrêmement originale que le discours du marchand comporte en lui-même une potentialité subversive par rapport à la légitimité de la Loi. Car le discours du marchand, contrairement à celui du maître, implique un désir de savoir portant sur la valeur de l'objet en question dans l'échange. La mort, brandie par le maître comme valeur absolue, n'est plus au premier plan. Les Yanomani méprisaient les richesses, ce n'est pas le cas pour le marchand, ni pour son interlocuteur. Il cite l'exemple des Grecs, montrant comment le développement du commerce put coïncider avec

5. Les objets *a* sont, selon Lacan, au nombre de quatre : le sein, les fèces, la voix, le regard et, chacun à leur manière, échappent à la saisie du miroir, ils ne sont pas visibles.

« l'éveil d'une expression publique et impérieuse du désir de savoir » (*Trésors*: 117). Le marchand établit un lien sous la forme du contrat : il n'est plus question de lutte à mort, mais de répartition de jouissance. Nous avons vu combien cette notion repose sur une fiction, la jouissance ne pouvant se mesurer, mais c'est une fiction qui eut, et a encore, des effets indéniables sur le sujet et sur le discours qui lui est loisible d'emprunter.

À quelles impasses peut maintenant, en notre époque de mondialisation, mener ce discours, s'il ne prend plus en compte le dialogue même du marchand et de l'acheteur, mais transforme ce dernier en *consommateur* incapable d'interroger un Autre (qu'était le marchand) devenu complètement anonyme ? C'est une question tout à fait cruciale à laquelle il convient que nous trouvions une réponse. Le travail de Christian Geffray, si prématurément et tragiquement interrompu, nous sera d'une aide précieuse sur cette voie.