

## **Acte et discours épideictique dans les thérapies traditionnelle et psychanalytique**

Charles-Henry Pradelles de Latour

Contrairement à plusieurs de mes collègues qui viennent de la philosophie, comme Marc Abélès, Alfred Adler, Michel Cartry, Philippe Descola, Maurice Godelier, Michel Izard, Gérard Lenclud, Jean-Louis Siran, Emmanuel Terray..., je viens de la théologie protestante. À cet égard j'ai dans notre discipline deux illustres prédécesseurs, Henri Junod et Maurice Leenhardt, dont j'ai particulièrement apprécié les enquêtes ethnographiques riches et détaillées, effectuées respectivement auprès des Tonga de Rhodésie et des Kanak de la Nouvelle Calédonie. Mais à la différence de ces derniers je me suis détaché de la religion avant de partir sur le terrain. Cette rupture ayant joué un rôle déterminant pour comprendre mon rapport à l'acte et au discours épideictique de la psychanalyse, je vais en reprendre succinctement les prémisses.

### **L'acte et l'action**

Deux mois avant ma naissance, mon père qui venait d'être nommé pasteur dans une paroisse du Vivarais est mort accidentellement. Les Bamiléké, chez lesquels j'ai fait mon premier terrain africain, m'ont dit à ce propos : « Si tu étais né chez nous, on t'aurait appelé Tangnjang, « Dès que posé, rejeté ». J'ai appris ensuite que dans d'autres sociétés africaines on donne souvent aux enfants nés après la mort d'un parent ou d'un germain des noms tels que « Laissé après moi », « Resté derrière », « Chose jetée », « Je ne suis nulle part », « Cailloux », « Rebus ». On a dit non sans raison que, par leurs significations erratiques, ces dénominations ont pour fonction de conjurer, pour les nouveau-nés, le destin fatal auquel ils sont voués s'ils cèdent le pas à l'impulsion de la rétroactivité. Naître après la mort d'un proche, c'est en effet être considéré comme un reste partiel du défunt, un objet non détaché qui risque de connaître un sort similaire à celui du parent décédé. Là où il aurait dû y avoir une séparation des corps et des générations, il y a une collusion entre la mort et la vie, génératrice de confusion, terreau favori de l'angoisse. On ne sort pas de ce type de traumatisme sans en payer un prix psychologique : la formation d'un symptôme, une pathologie... Pour ma part, je m'en suis tiré par une phobie, qui consistait à faire barrage

contre l'irrationalité de la montée des pulsions au moyen d'une pseudo-rationalité, c'est-à-dire une peur construite à cette fin. À cela s'est ajouté le fait qu'à ma naissance, on m'a donné le prénom de mon père, Charles-Henry, et, cerise sur le gâteau, pour second prénom celui de mon parrain, « René ». Que pouvais-je faire d'autre que de devenir pasteur comme mon père ? À vingt-sept ans, ayant atteint l'âge qu'il avait quand il est mort, je me suis retrouvé à l'hôpital ne pouvant plus « marcher », ce qui m'a conduit à commencer une analyse et à changer de voie. Durant ce travail analytique, la prise de conscience de mon identification massive à mon double de père a fait acte ; elle a instauré une coupure irréversible avec ma vocation d'origine paternelle et m'a propulsé vers des études de sociologie afin de devenir ethnologue, ce que j'avais toujours souhaité d'être.

Dans cette profession j'ai aimé le terrain, ce qui m'a conduit au Cameroun à mener deux enquêtes ethnographiques chez les Bamiléké et chez les Père. Et, quand, l'âge venant, ces missions qui avaient soutenu mon travail de recherche se sont progressivement arrêtées, elles ont laissé place à un nouveau « terrain », les familles africaines en banlieue parisienne. Mandaté par les juges d'enfants pour intervenir dans des situations parentales souvent complexes, je suis devenu peu à peu psychothérapeute auprès d'adolescents issus de ces familles. Cette pratique m'a amené à collaborer avec des éducateurs et à différencier mon activité thérapeutique, centrée sur l'acte, de la leur qui repose sur l'action. Alors que, pour les éducateurs, la pédagogie implique une intention étayée par la connaissance de la situation du jeune homme ou de la jeune fille, des moyens opérationnels (soutien scolaire, activités variées, séjour de rupture, placement, etc.) à mettre en œuvre, et une fin, l'insertion sociale, la pratique thérapeutique s'appuie sur l'acte. Elle consiste dans les moments de crise marqués par un passage à l'acte – fugues, délits ou par des altercations répétées –, à chercher en quoi le sujet a été déterminé par ses antécédents et son milieu, afin que, grâce à cette interprétation, il puisse se situer après-coup de façon différente par rapport à lui-même et aux autres. Si l'action est l'apanage du moi, du sujet-agent maître de sa mise et de ses enjeux, l'acte est le fait du sujet, *upokeimenon*, qui, « se tenant en dessous », est d'abord agi, puis, lorsqu'il en mesure les effets sur lui, est prêt à se séparer de ce qu'il était et à prendre un nouveau départ. L'acte a ainsi une fonction inaugurale que n'a pas l'action. Ainsi en va-t-il dans notre société des actes institués : actes civils de naissance, de mariage et de décès, et actes juridiques, sentences et législations.

Par sa portée subjective, l'acte est une notion peu utilisée dans les sciences humaines, à l'exception des linguistes. John Langshaw Austin<sup>1</sup> en Angleterre et Oswald Ducrot<sup>2</sup> en France, qui l'ont retenue pour différencier les énoncés performatifs des énoncés descriptifs et

narratifs, c'est-à-dire les énoncés qui font de la parole un faire, tels que « Je promets de ne plus fumer », « Je parie qu'il gagnera », « Je baptise ce bateau le *Splendida* », « Je lègue ma fortune à mon frère ». Mais ces formes d'acte sont soit autoréférentielles – c'est-à-dire que le sujet de l'énonciation cautionne lui-même son énoncé par son engagement –, soit sociologiquement validées par une représentation ou une juridiction d'État qui se porte en tiers garant de la loi. L'acte performatif et l'acte thérapeutique sont tous les deux rétroactifs, leurs effets sont validés dans un après coup, mais le premier est auto ou socio-validant alors que le second est partiellement invalidant car il implique toujours quelque chose de l'ordre d'une perte d'illusion, d'image de soi ou de préjugés. De ce fait, le sujet de l'acte est un sujet-effet appréhendable dans l'écart qu'il creuse entre soi et soi (entre énoncé et énonciation) ; c'est pourquoi Jacques Lacan l'appelle le « sujet divisé », place où se jouent les aléas, excès et pondérations, du désir<sup>3</sup>.

L'acte dissociatif, qui fonde le sujet dans sa division – dans son rapport autre à lui-même et aux autres –, n'est pas seulement l'apanage de la psychanalyse, on le retrouve dans certaines thérapies traditionnelles mis en œuvre par le biais de discours qui leur sont propres. Nous allons en préciser la logique interne en faisant d'abord un détour par la Grèce antique où les discours de la raison et de sa réfutation ont pris leur point de départ. Ce retour en arrière nous permettra ensuite d'éclairer ce qui rapproche les thérapies traditionnelles de la cure psychanalytique.

### **Les discours apodictique et épидictique**

À la différence du moi-agent externe à l'action qu'il conduit, le sujet-effet est interne à l'acte qui le produit. Ainsi action et acte relèvent-ils respectivement des discours apodictique et épидictique qui, au V<sup>e</sup> siècle BP., se sont départagés à Athènes<sup>4</sup>. Le premier, qui postule que la vérité est donnée avant la parole, est instauré par Parménide, enseigné par l'École des Éléates, et appliqué par Platon et Aristote à leur philosophie ; le second, qui soutient à l'inverse que la vérité se révèle après le dire dans son après coup, est l'apanage des sophistes, dont Protagoras et Gorgias sont les figures les plus marquantes. L'enjeu de cette opposition tient initialement au fait que Parménide énonce en initiateur de la connaissance rationnelle déconnectée de la croyance qu'il n'y a que deux voies. « La première est celle de l'être, impossible qu'il ne soit pas, c'est le chemin de la vérité ; la seconde où le non-être est nécessaire, c'est le sentier où l'on ne trouve rien à quoi se fier<sup>5</sup> ». Autrement dit, l'être est vrai, le non-être faux, et la vérité est l'être un, qui est d'un seul tenant à la fois penser et être, c'est-à-dire l'identique<sup>6</sup>. Platon s'appuie sur ce postulat tenu pour universel pour fonder

ontologiquement l'unité des idées dont il faut s'attacher à reconnaître, derrière leur apparence, leur être véritable, lequel, stable et immuable, constitue la réalité belle à contempler. Aristote, qui ne reconnaît pas cette transcendance, postule pour sa part que les êtres sont uns dans leurs fins que recèlent leurs essences, substances et formes. Poussant plus loin que son prédécesseur le réalisme du discours apodictique, il ancre l'être non plus dans l'idée en soi, mais dans les espèces dont les formes et les substances définissent les propriétés et régissent leur devenir en puissance. « La nature, dit-il, ne fait rien sans dessein<sup>7</sup> ». Pour dissiper toute confusion entre les espèces, il les définit à l'aide d'une dizaine de catégories, et pour déjouer les impasses du raisonnement il crée la syllogistique qui soumet le dire à la loi de non-contradiction. Ainsi, parler (*legein*) et signifier (*semenainein*) s'équivalent<sup>8</sup>, l'énoncé étant résolument déconnecté de l'énonciation

À ce discours fondé sur une vérité apodictique une et première, ou dernière, qui détermine universellement aussi bien le monde des hommes que la nature des choses, les sophistes répondent au contraire que la vérité épictique est plurielle et seconde, car elle dépend essentiellement des lois que les hommes se donnent par convention dans les cités. La loi est-elle de nature, comme les philosophes présocratiques ont commencé de l'affirmer, ou celle des hommes, comme les débats des assemblées démocratiques le laissent ostensiblement présager ? Tel est le dilemme fondamental – *physis* ou *nomos* – auquel les anciens Grecs sont confrontés, et que stigmatise l'opposition entre philosophes et sophistes<sup>9</sup>.

En raison du présupposé nominaliste des sophistes, Protagoras pense que les lois humaines également justes et injustes participent d'une double raison, *dissos logos*<sup>10</sup>, qui, sous des formes différentes, est au principe des controverses politiques et des envolées poétiques. Contre les Éléates, il affirme ainsi sans ambages qu'« une chose à la fois bonne et mauvaise est et n'est pas<sup>11</sup> ». « L'homme étant, pour lui, la mesure de toute chose<sup>12</sup> », il incite chacun à trouver sa place dans la cité en se formant et en se défendant à l'aide d'arguments convaincants et de discours appropriés. D'où l'apologie de l'enseignement de la vertu et la défense de la rhétorique qu'il soutient contre Socrate<sup>13</sup>. Contrairement à Parménide qui explique que les sensations – froid/chaud, doux/amer – sont fallacieuses, il y a recours pour fonder empiriquement la raison sur les perceptions et montrer que si deux opinions sont également vraies, elles sont inégalement valables car elles n'ont pas le même effet. « La vérité est moins un jugement qu'une opération<sup>14</sup>. » Protagoras ne cherche pas à définir le vrai et le faux, mais à tirer des situations le meilleur afin de faire passer une personne d'un état à un autre. Au final, la vérité est pour lui temporaire et particulière, c'est ce dont on peut être persuadé après délibération. Bien que résolument subjectiviste, il ne prône pas pour autant

l'anarchie. À l'instar de ses contemporains, il est un adepte de la concorde et de l'égalité<sup>15</sup>, même s'il reconnaît que celles-ci ne sont jamais parfaites.

Gorgias, pour sa part, s'érige contre les Éléates en faisant l'apologie du non-être que ceux-ci rejettent dans le domaine du mensonge et de l'irrationalité. Selon un de ses arguments typiquement grec, si Scylla, la chimère de Sicile que les marins connaissent bien peut être pensée, c'est qu'un non-étant existe – le non-être est. Cette contradiction étant, selon lui, au fondement même de la mythologie et de la dialectique qui sous-tend la tragédie. Là, en effet, l'ordre – l'être – s'oppose au chaos – le non-être –, et la justice arbitraire des dieux à la justice distributive des hommes, dans une lutte effrayante et bouleversante. Selon cette conception littéraire du discours élevée au-dessus des opinions de façon différente de celle de la philosophie, le drame de la raison subséquent au drame des êtres humains est propagé par un artefact du langage, tel l'illusion du mythe ou la persuasion du discours<sup>16</sup>. Ainsi toute expérience de connaissance en prise sur l'action est-elle vouée à l'échec, sinon en changeant de thématique, c'est-à-dire en renversant l'advenu d'un contenu et d'un mode de pensée en son contraire. Passage de l'illusion à la persuasion ou vice versa – la persuasion démasquée en leurre –, qui ne peut se faire qu'au moment opportun choisi à dessein par l'orateur ou le dramaturge. On ne change pas sans délaissier derrière soi des préjugés et un mode de penser. Cet entre-deux en creux, que les Grecs appellent *kairos*, est le temps par excellence de l'acte. C'est le moment favorable et adéquat, non prédéterminé, qui, en fonction d'une situation donnée et de ses paramètres fait coupure et ouverture<sup>17</sup>. En dénonçant un défaut de cuirasse dans une argumentation et en y substituant une autre armure, Gorgias amorce un changement de discours et un changement d'état. Il a pu ainsi soutenir qu'il fait avec les mots ce que le médecin fait avec le remède. « De même que les drogues, dit-il, tirent des dispositions différentes au corps, que certaines mettent fin à la maladie, d'autres à la vie, de même les mots peuvent provoquer la joie ou le chagrin, la peur ou la confiance [...] »<sup>18</sup>. Parole qui libère, parole qui soumet. Ainsi le langage est-il pour les sophistes non pas un *organon*, « un instrument maîtrisable » à la manière d'Aristote, mais un *pharmakon*, un moyen de soigner ou d'empoisonner<sup>19</sup>.

En somme, en appliquant la logique binaire vrai/faux et le principe de non-contradiction qui en découle, le discours apodictique des philosophes subordonne la parole à une sémantique unilatérale qui vise, au sein de la réalité, une unité universellement stable – l'être de l'étant. En revanche, le discours épideictique des sophistes joue en permanence sur l'ambiguïté des idées et des sensations et sur les antinomies des drames humains afin de faire, dans une situation particulière donnée, basculer en un temps jugé favorable (*kairos*) une

opinion unanimement admise en une opinion nouvelle dont la véracité est évaluée après coup dans ses effets<sup>20</sup>. Ce détour par l'Antiquité grecque présente l'avantage de montrer comment les logiques discursives apodictique et épictique se sont mises en place en se récusant mutuellement. De nos jours, cette opposition s'est accentuée sous des formes remaniées entre l'anthropologie sociale, qui est centrée sur l'objectivité des faits et leur inscription dans des structures relationnelles ou cognitives stables, et la psychanalyse qui, attentive au sujet divisé en décalage par rapport à son énonciation, privilégie les moments de coupure, dont l'efficacité n'est révélée que dans un après coup. Ce contraste indique suffisamment qu'une discipline qui voudrait réunir ces deux types de discours en un seul est vouée à l'échec. L'anthropologie psychanalytique ou l'ethnopsychanalyse est une gageure. Ce à quoi il est souvent répondu : mais que faites-vous de l'inconscient collectif, n'est-il pas une passerelle nécessaire entre les champs du subjectif et du social ? À supposer qu'il existe, de quel discours relèverait-il ? Du discours apodictique, sa forme étant fermement préétablie comme celle de l'idéologie dans le monde social, ou du discours épictique selon lequel sa vérité serait donnée dans l'après-coup ? L'inconscient collectif peut-il faire acte ? On voit là qu'il y a quelque chose de bancal. Disons-le clairement, l'inconscient collectif est une hypothèse dont on peut se passer.

### **Du désir, comme manque, dans les thérapies traditionnelle et psychanalytique**

Si le traitement des sophistes dépend essentiellement de leur art oratoire, les thérapies traditionnelles pratiquées par les guérisseurs recourent aux croyances socialement instituées, qui ont pour principale caractéristique – on l'oublie trop souvent – d'être épictiques. Que ce soit dans la magie, la religion ou la sorcellerie, l'efficacité d'une formule rituellement proférée, d'une offrande sacrificielle ou d'un jugement par ignorance se vérifie dans l'après-coup de leur effectuation, laquelle est sanctionnée par les tiers faisant autorité. Si donc le savoir et la connaissance apodictiques dépendent de la logique binaire vrai/faux, bien/mal, qui est au fondement de leur argumentation et de leur développement, les croyances épictiques répondent à une logique ternaire selon laquelle les relations entre les sujets sont pré-ordonnées par l'altérité tierce dont elles relèvent : puissances tutélaires de la religion, objet impersonnel et supposé efficace de la magie, au-delà bivalent de la sorcellerie. Là, la vérité du dire, qui ne doit rien à une identité, est garantie par une altérité. La croyance et la connaissance sont à cet égard de nature différente ; il n'y a pas lieu de les confondre comme le font des auteurs contemporains neurologue<sup>21</sup> et psychologue cognitiviste<sup>22</sup>.

Alors, comment ces discours épidiectiques font-ils acte dans les thérapies traditionnelles ? Deux chemins sont empruntés à cette fin. Le premier chemin repose sur le fait que, pour la plupart d'entre elles, les croyances prétendent, elles-mêmes, être curatives. Ainsi en va-t-il pour de nombreuses religions et pour la magie. Aussi surprenant que cela puisse paraître, ces croyances sont thérapeutiques par leurs échecs qui, comme l'expérience le prouve, sont assez fréquents. Quand un sujet s'aperçoit que le sacrifice qu'il a fait ou le rite qu'il a accompli ne répond pas à son attente, sa déception le détourne momentanément de l'instance tierce à laquelle il s'était adressé, et cette séparation de lui à l'autre lui-même peut être bénéfique si elle lui permet de se remettre en question. Cette explication, aberrante dans une logique apodictique, est cohérente dans une logique épidiectique, car là, ce qui compte, ce n'est pas la réussite, l'unité retrouvée du moi, mais la division du sujet génératrice de renouvellement. Depuis la Réforme advenue au XVI<sup>e</sup> siècle et la Contre-Réforme mise en place au XVII<sup>e</sup> siècle, le christianisme s'est appuyé sur cette division en ancrant la culpabilité dans le péché originel et en promouvant comme remède à tous les maux la privation, laquelle implique le renoncement aux nourritures terrestres afin d'assurer son salut. Le second chemin emprunté par les thérapies exercées dans les sociétés orales consiste à profiter d'un changement de discours pour faire acte. Toutefois, pour que ce renouvellement puisse être efficient, il doit être scandé par un temps de rupture portant le sceau de l'alliance matrimoniale, qui, dans l'ordre parental, répond de la sexualité. Mais comment ?

En se référant à la théorie de Lacan sur la sexualité, on considère que le désir diffère du besoin, même si dans leur fonctionnement ces deux notions se recouvrent partiellement. Tandis que le besoin, déterminé par ses fins, est centré sur sa satisfaction dont dépendent la régulation et la survie physiologique du corps, le désir procède originellement dans l'inconscient d'un manque qui assure sa vitalité tant qu'il n'est pas comblé. C'est en effet dans ce manque que viennent se loger tour à tour ou dans le désordre les objets moteurs – orale, anale, scopique, phallique – des pulsions, qui, par le biais des représentations érotisées du corps de l'autre qu'elles impulsent, sont au principe de la jouissance. Le désir et la jouissance constituent ainsi les deux principaux pôles de la sexualité, qui, bien qu'interdépendants – l'un n'existant pas sans l'autre –, sont foncièrement antagonistes. Si le désir fait exister la jouissance et que celle-ci donne corps au désir, on sait aussi qu'un excès de jouissance tue le désir lorsqu'il sature son manque, et que le désir n'a de cesse d'endiguer les débordements de la jouissance selon quelques modalités, inhibition, symptôme, angoisse, que Freud a décryptées en pionnier<sup>23</sup>. Le désir et la jouissance peuvent ainsi se manifester sous des formes extrêmes. D'un côté, par son absence d'objet initial, le désir est au principe

de la pudeur, laquelle cache plus la fragilité de son manque interne que la visibilité de ses organes externes<sup>24</sup>. Ce manque, qui est protégé par les règles de la convenance dans notre société et, aussi, par des rites de séparation dans les sociétés traditionnelles, a pour vertu d'établir entre les sujets une distance passive et neutre, posée en tiers. Dans la sexualité, on ne dit pas tout, on ne montre pas tout et on ne fait pas tout sinon à sombrer dans l'indécence destructrice du désir. D'un autre côté, lorsque la jouissance est en proie aux impératifs des pulsions, elle exerce une tension entre moi et l'autre et une aliénation au corps fantasmé de l'autre, qui peuvent être l'objet d'attraction et de répulsion aussi bien conjointes que disjointes. La jouissance est ambivalente par nature. La libération de ses tensions s'effectue communément par le biais de la « petite-mort » propre à l'orgasme, qui assure le retour de la jouissance au « point mort » du désir. Mais, à défaut de cette sortie usuelle, la jouissance peut être source de conflits sans fin attisés par la jalousie, la haine et les sentiments de persécution. Bref, autant le désir est séparateur et pondérateur, donc pacifique, autant la jouissance, fusionnelle et passionnelle, est conflictuelle.

Cette double polarité de la sexualité nous importe pour deux raisons. En premier lieu, elle sous-tend l'opposition entre sociétés froides et sociétés chaudes que fait Lévi-Strauss dans ses entretiens avec Georges Charbonnier pour distinguer les sociétés traditionnelles des sociétés occidentales<sup>25</sup>. Les premières privilégient, au travers de la dette d'alliance matrimoniale contractée par les preneurs de femmes envers les donneurs, le manque intrinsèque du désir qui postule que les femmes échangées ne sont « Pas-toutes ». Du fait qu'elles participent d'un manque, elles sont des sujets désirants au même titre que les hommes qui contractent la dette symbolique d'alliance matrimoniale envers leur belle-famille. Sur le plan du désir hommes et femmes sont égaux, l'un n'est pas supérieur à l'autre. Cette dette symbolique existe aussi pour les femmes qui font l'objet d'un échange restreint lévi-straussien. À cet égard Maurice Godelier mentionne que chez les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée, lorsque deux hommes échangent leurs sœurs pour se marier ils ne sont pas quittes, mais redevables mutuellement d'une dette d'alliance qui, étant sans contenu, non comptable, renforce leur coopération<sup>26</sup>. Dans les sociétés occidentalisées, l'union des partenaires est au contraire érigée en valeur suprême, soit sous sa forme passionnelle dans les relations amoureuses montées en épingle par les arts et les médias, soit sous sa forme charnelle selon laquelle l'acmé du plaisir est atteinte dans l'instant fugace mais extrême où la jouissance éclate en s'effaçant dans son propre éblouissement. D'où l'impératif catégorique de la pratique contemporaine des loisirs, « s'éclater ».



En second lieu, l'antagonisme entre désir et jouissance est au principe des thérapies de type psychanalytique qui ont pour but commun d'éradiquer les effets conflictuels de la jouissance en rétablissant le manque intrinsèque au désir. Or cette perte de jouissance au profit du désir, que Lacan appelle castration, ne relève pas d'un renoncement ou d'une privation dont on aurait la maîtrise comme le soutient le christianisme, mais d'un acte ponctué par un changement de positions subjectives comme la cure psychanalytique le propose. Dans un premier temps, l'état de crise ou le malaise qui conduisent un patient à entreprendre une analyse sont générateurs de frustrations qui provoquent automatiquement à différents niveaux une régression. Si ce retour en arrière remodelé par les occurrences du présent est mis au travail, le patient découvre les signifiants qui l'ont déterminé à son insu – tel « Charles-Henry René » mentionné plus haut. Cette remémoration fait acte. Elle instaure une coupure symbolique et une chute imaginaire libératrices, qui sont au principe de la castration, laquelle, dans un troisième temps, engage le sujet divisé à se réinscrire autrement dans le jeu des identifications qui le relie à la réalité sociale.

Dans les thérapies des sociétés traditionnelles, ce changement d'états subjectifs, générateur d'acte, s'effectue assez souvent par le biais d'un changement de croyance. Chez les Bamiléké il y a encore une trentaine d'années, le guérisseur, appelé *nggangkang*, « celui qui possède un pouvoir, *kang*, lié à la forêt », recevait des patients, affectés par une maladie physique, un malaise psychologique ou une infortune, qui pensaient unanimement que leur malheur était due à un sorcier ou une sorcière. Persécutés et frustrés, ils espéraient que le guérisseur, doté d'un pouvoir exceptionnel venant de la forêt, les désensorcèlerait. Le *nggangkang* les écoutait faire part de leurs maux et consultait ensuite l'araignée mygale, l'instance divinatoire des Bamiléké. Cet augure lui indiquait assez régulièrement de recommander aux patients d'apporter des offrandes de nourriture aux ancêtres masculins de leur mère, qui, dans cette société patrilinéaire, sont des parents par alliance. Le guérisseur leur donnait en sus une macération de plantes à boire matin et soir. Enfin, une fois les offrandes faites et le traitement médicinal appliqué, le guérisseur demandait aux patients de revenir le voir en apportant, selon leur sexe, un coq ou une poule avec lesquels il essuyait leur corps afin de chasser définitivement le mal qui les habitait. « Maintenant, la mauvaise chose est finie », disait-il pour conclure la cure.

L'efficacité de cette thérapie est parallèle à celle de la cure psychanalytique qui consiste pour un sujet à sortir d'une aliénation perturbante par un changement de position subjective. Ici, le *nggangkang* amène les patients à passer de la croyance en la sorcellerie, qui les enferme dans un conflit sans fin avec un proche parent ou avec un voisin, au culte des

ancêtres par alliance qui, en garantissant une dette symbolique, une absence de contenu vide de croyances et de présupposés, assure momentanément une séparation libératrice. Les Bamiléké disent alors : le *ndu* = c'est-à-dire « la malédiction » – est levé. Le patient réintègre ensuite, après la purification finale, la vie quotidienne régie par les normes sociales des lignages. La guérison advient dans l'après coup de la coupure effectuée.

La sorcellerie, qui intervient dans la première phase du rite thérapeutique, repose sur une conception du mal inverse de celle qui sous-tend la religion et la morale ordinaire. Tandis que pour celles-ci le mal, qui vient de soi et de la condition humaine, a pour support la transgression et la culpabilité, la croyance en la sorcellerie, qui implique que le mal vient de l'autre, fait le lit des sentiments de persécution. L'agent du mal étant supposé totalement maléfique, personne ne prétend être sorcier ou sorcière, il n'y a donc dans la sorcellerie, *witchcraft*, qu'Edward Evans-Pritchard oppose à la magie noire, *sorcery*, que des personnes accusées de l'être par des prétendues victimes<sup>27</sup>. Comme l'accusé appartient toujours à la parenté ou au voisinage de l'accusateur, tels deux frères ou deux coépouses, c'est leur rivalité entretenue qui donne lieu à l'accusation, et ce au moment même où l'un des deux antagonistes, étant affublé de malheurs – maladies, deuils ou échecs –, pense automatiquement qu'il est ensorcelé par l'autre. Lorsqu'un devin confirme ce soupçon et nomme le sorcier ou la sorcière, ceux-ci sont supposés être complices de leur autre eux-mêmes, leur doublures animales, qui résident dans la forêt. Le sorcier ou la sorcière, agent double, du village et de la brousse, doté d'omniscience et d'omnipotence, est tout à la fois craint et rejeté. Un accusé de sorcellerie ne peut vivre parmi les siens tant qu'un jugement ne le rétablit pas dans son statut d'être divisé, lequel n'entretient aucun rapport avec sa doublure et l'autre monde. En dehors de ces affaires de sorcellerie, qui se déroulent selon un scénario soigneusement établi – malheur, accusation d'un membre de la famille confirmée par la divination, jugement de l'accusé –, toute infortune est pensée être perpétrée par un agent de la sorcellerie, inconnu, que le guérisseur, doté de pouvoirs spéciaux par son initiation, est censé connaître et être apte à combattre son pouvoir. Les patients vont donc consulter le *nggangkang* en espérant qu'il va les désensorceler. Cependant le guérisseur ne répond pas à leur demande ; c'est là la grande force de la cure thérapeutique. Guidé par l'araignée divinatrice qu'il consulte, il renvoie les patients troublés par leurs maux et leurs conflits divers au culte des ancêtres par alliance. Ce faisant le guérisseur opère un changement de discours.

Si les offrandes remises aux ancêtres, ascendants dans la filiation, consistent à rétablir un lien de solidarité détérioré par des transgressions internes ou des souillures externes afin de

réinsérer le sacrifiant dans son groupe de descendance patrilinéaire, les offrandes destinées aux ancêtres par alliance n'ont pas pour but de rembourser une dette pour se racheter d'un mal commis ou pour expier une faute, comme on le pense habituellement, mais de restaurer la dette d'alliance contractée par tout homme envers la famille de sa femme lorsqu'il a scellé son alliance matrimoniale. Ainsi le *ndu*, la malédiction engendrée par les conflits intersubjectifs, mobile de la croyance en la sorcellerie, est éradiquée momentanément par l'instauration d'un manque, par une dette symbolique sans contenu, contractée par les lignages de preneurs de femmes envers les lignages des donneurs. La dette symbolique, qui rétablit une séparation inhérente à l'ordre de l'alliance matrimoniale, fait acte, elle crée momentanément une irréversibilité dont les effets se font jour ou pas quelques temps après. L'efficacité du rite vérifiée dans l'après coup est aléatoire, elle n'est nullement prédéterminée..

La troisième phase de la thérapie du *nggangkang* consiste pour le patient à reprendre la vie de tous les jours régie en première instance par les normes du groupe lignager et de la filiation dont il partage l'idéal par le biais des identifications à son père et au chef supérieur du village. Dans cette position subjective courante, l'idéal de groupe, qui fait lien et loi entre tous ses membres, implique des renoncements aux égoïsmes et la suspension des relations duelles qui, trop conflictuelles, sont génératrices d'accusations de sorcellerie. Ainsi, dans ce cadre parental où il n'y a pas d'identification sans privation, il faut se sacrifier, prendre sur soi, pour remédier aux défaillances de la réciprocité et du partage, et assurer ainsi le bon fonctionnement du groupe. La morale n'est pas oubliée.

Les phases du rite thérapeutique, qui reposent sur trois discours traditionnels, la sorcellerie, l'institution matrimoniale scellée par une redevance, et l'idéal de groupe, sont donc enchâssées dans trois positions subjectives, à savoir la frustration, la séparation symbolique intrinsèque à la castration et la privation, qui leur confèrent leur assise. Socialité et subjectivité étant étroitement associées, la thérapie a des effets conjugués autant sur le patient que sur la relation à son entourage.

### **Les deux formes élémentaires de rite de passage**

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, Arnold Van Gennep découvre, en comparant un grand nombre de rites de passage, que ceux-ci comprennent fréquemment trois phases. Dans des aires culturelles très diverses, ces rites comportent trois temps qu'il a appelés phase de sacralisation, phase de marge et phase de désacralisation<sup>28</sup>. Edmund Leach a ensuite redéfinies celles-ci de façon plus explicite<sup>29</sup>. Selon cette présentation plus fine, les rites de

passage comprennent : une première phase de mascarade qui, en inversant les rôles de la vie quotidienne, fait rupture avec cette dernière ; une deuxième phase de réclusion durant laquelle les novices, isolés en brousse ou dans un lieu à part, sont soumis à un ou plusieurs rites secrets au cours desquels ils sont amenés à s'identifier par incorporation à leurs aînés, en buvant par exemple quelques gouttes de leur sang ; et, pour finir, une troisième phase comportant une cérémonie officielle au cours de laquelle les initiés sont remis à leurs familles qui les introduisent à la vie adulte. Les trois temps de ce rituel ont ainsi pour but de séparer les initiés d'un état antérieur – enfance, maladie, période de deuil, etc. – et de les faire passer dans un autre état en les identifiant à leurs initiateurs et aux normes du groupe auquel ils vont désormais appartenir.

Au regard de cette composition ternaire, le rite thérapeutique des Bamiléké comporte lui aussi trois temps, nommément une phase de frustration ou l'impossible relation à soi et aux autres est exprimée en termes de sorcellerie ; une phase de séparation scellée par la réinstauration de la dette symbolique d'alliance matrimoniale qui, en régénérant le manque propre au désir, met un terme à la confusion engendrée par l'état précédent et amorce un nouvel état ; enfin, une phase fondée sur la privation, qui, intrinsèque aux idéaux de groupe, réinsère les patients dans l'ordre social.

Si la première forme de rite découverte par Van Gennep et celle que nous venons de mettre en évidence répondent toutes deux à une composition ternaire, elles ne concourent pas aux mêmes fins. La phase centrale de la première forme est unificatrice, elle relie par une pratique secrète les initiés au groupe des officiants, tandis que la phase centrale de la seconde forme, séparatrice, détache l'initié d'un état antérieur confusionnel pour le faire accéder à un état postérieur pacifique. Autrement dit, la première forme rituelle établit une filiation, une continuité entre les générations, et la seconde instaure une séparation symbolique, intrinsèque à la sexualité qui est au fondement de l'alliance matrimoniale. L'alliance matrimoniales des sociétés traditionnelles ne scelle pas, comme nous l'avons vu, une union, une jouissance supposée partagée entre deux partenaires, mais une séparation, celle-là même du désir dont le manque non conflictuel est le même pour les deux conjoints.

Ces deux formes de rite sont canoniques car leurs structures se retrouvent à l'identique dans plusieurs aires culturelles, soit conjointement, comme chez les Arapesh de Papouasie-Nouvelle-Guinée dans les rites d'initiation des garçons et des filles<sup>30</sup>, soit séparément, la première forme étant privilégiée dans les rites de passage européens, et la seconde dans les rites africains<sup>31</sup>. Le rite d'initiation des jeunes garçons père que j'ai relevé lors de mon second

terrain au Cameroun répond parfaitement à ce dernier modèle<sup>32</sup>. Ainsi, dans cette seconde forme rituelle dont nous relevons en pionnier la structuration, un rite de passage est thérapeutique, de même qu'un rite thérapeutique est équivalent à un rite de passage, car les deux ont pour caractéristique commune de faire acte et de sous-tendre un discours épideictique.

### Notes bibliographiques :

- <sup>1</sup> John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire*, trad. Fr. Gilles Lane, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1970, p. 41.
- <sup>2</sup> Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 1972.
- <sup>3</sup> Jacques Lacan, *Encore. Le Séminaire, Livre XX*, Paris Seuil, 1975, p. 130.
- <sup>4</sup> Barbara Cassin, *Jacques le sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, 2012, p. 91-95.
- <sup>5</sup> Parménide, *Le poème*, présente par Jean Beaufret, Paris, PUF (Epiméthée), 1955, p. 79.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 79.
- <sup>7</sup> Aristote, *De caelo*, 291 b 13.
- <sup>8</sup> Barbara Cassin, « Du faux et du mensonge à la fiction (De *pseudos* à *plasma*) », in Barbara Cassin, *Le Plaisir de parler*, Paris, Editions de Minuit, 1986, p. 7.
- <sup>9</sup> W.K.C. Guthrie, *Les Sophistes*, Paris Payot, 1976, pp. 29, 66.
- <sup>10</sup> Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, T. I., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1967, p. 51.
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 119.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 119 sq..
- <sup>13</sup> Platon, *Protagoras ou les sophistes*, Œuvres complètes de Platon, Gallimard (Col. La Pléiade), 1950, p. 73-146.
- <sup>14</sup> Barbara Cassin, *op. cit.*, 2012, p. 76.
- <sup>15</sup> Platon, *Protagoras*, 323.
- <sup>16</sup> Mario Untersteiner, *op. cit.*, 1967, p. 210.
- <sup>17</sup> Barbara Cassin, *op. cit.*, 2012, p. 166.
- <sup>18</sup> Gorgias, *Hélène* 14.
- <sup>19</sup> Barbara Cassin, *op. cit.*, 2012, p. 93.
- <sup>20</sup> L'Éloge à Hélène de Gorgias est à cet égard la parfaite illustration de ce type de discours.
- <sup>21</sup> Lionel Naccache, *Perdons-nous connaissance ? De la mythologie à la neurologie*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- <sup>22</sup> Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2011.
- <sup>23</sup> Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme angoisse*, 6<sup>e</sup> éditions, Quadrige/PUF, Paris, 1993.
- <sup>24</sup> Jacques Lacan, *Le Désir et son interprétation. Le Séminaire, Livre IV*, Paris, Seuil, 1994, p.166.
- <sup>25</sup> Charbonnier Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Union générale d'éditions, 1961.
- <sup>26</sup> Maurice Godelier, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Flammarion (« Champs »), 1982, p. 51.
- <sup>27</sup> Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford University Press, (1937), 1988, p. 77-107.
- <sup>28</sup> Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, [1902], Paris, PUF, 1968.
- <sup>29</sup> Edmund Leach, *Critique de l'anthropologie*, [1966], Paris, PUF, 1968, p. 79.
- <sup>30</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris, Epel, 1914, p. 48-53.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 53-57
- <sup>32</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire. Le gèrem des Père (Cameroun)*, Paris, Karthala, 205, p. 93-107.