

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Habilitation à Diriger des Recherches

Garant : Dionigi Albera (directeur de recherche au CNRS, IDEMEC)

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

Volume II

Perspectives de recherche
Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Table des matières

I.	Le lieu du politique	3
	Acte premier	3
	Les discours sociaux	5
	Groupe de Klein et structure discursive.....	7
	Loudun, une lecture.....	13
	<i>Roméo et Juliette</i> , un discours de l'amour.....	19
II.	Discours d'empire.....	31
	Un discours d'emprise	31
	Discours <i>d'en pire</i>	41
	Discours du nationalisme.....	44
	La conquête de l'Autre.....	52
	Une amnésie d'Etat.....	62
III.	Fragments d'un discours amoureux	77
	L'Un dans l'Autre.....	78
	« Tout anatolien est turc »	94
	« Tous les turcs sont musulmans »	100
	Le nom de l'amour d'un père	106
	Korkma	119
	La différence comme racine du mal	122
	Gezi, un amour 1-possible	129
IV.	Retour sur l'histoire d'un meurtre sans cadavre	148
	Un hors-sujet.....	148
	Les formules de la névrose	163
V.	Quatre lettres pour conclure.....	185
	L'âme orale de l'histoire	185
	Trois discours + une résistance = ?.....	188
	Le discours de la recherche comme résistance	189
	Bibliographie	192

I. Le lieu du politique

Acte premier

Après ce premier périple dans le lieu de l'Autre, à l'endroit de sa rencontre avec l'objet du désir, nous repartons sans escale depuis la barre entre le signifiant (*S*) et le signifié (*s*), liés par le « point de capiton ». BA ba de la psychanalyse (lacanienne) : lorsque les points de capiton sont défaits, les deux chaînes (des signifiants et des signifiés) se désarrent l'une à l'autre et se mettent à « filer » en des sens contraires. C'est là le signe d'une décompensation psychotique. Le sujet délire dans une langue qui ne renvoie plus à des signifiés socialement attendus. La déliaison entre signifiants et signifiés n'est pas du seul domaine psychique. Elle peut être aussi sociale, raison pour laquelle ce n'est pas de la coquetterie de mettre en regard capitalisme et schizophrénie comme l'ont fait Deleuze et Guattari¹.

Le structuralisme, issu de la linguistique saussurienne, prend sa genèse dans la barre séparant signifiant et signifié. Il y a là un acte topologique majeur qui constitue un enjeu parfaitement saisi par Lacan lorsqu'il inversera l'algorithme $\frac{s}{S}$ en $\frac{S}{s}$. La nouvelle mise en (/au) rapport est capitale puisque les places du numérateur et du dénominateur deviennent déterminantes. Le renversement lacanien est subversion de la logique du sens. Dans l'inconscient, le signifiant – pure différence négative – prime sur le signifié, raison pour laquelle nous sommes obligés d'en passer par la logique pour en saisir quelque chose. La barre pose aussi une opération régulant les échanges entre l'ensemble des signifiants et des signifiés. En disant cela, nous rejoignons la perspective critique quant à la relation biunivoque entre l'ensemble des signifiants et l'ensemble des signifiés². Toutefois la barre n'est pas seulement le signe d'une « transformation » entre deux groupes, elle peut aussi s'entendre dans sa fonction de démarcation. L'Autre est un espace ouvert, sans limite, puisqu'aucun signifiant ne fait bord à l'ensemble pour en faire un univers clos. Pourtant il est bordé. Se distingue l'espace des signifiés dont on notera ici qu'il ne porte aucun signifiant qui vienne le qualifier (est-ce parce que nous sommes ici devant un impossible que nous le nommerons « réel » ?) de l'espace des signifiants (l'Autre). Ce bord n'appartient pas à l'Autre – puisque ce dernier est « ouvert » -- mais au monde des signifiés. Tout le social s'y origine. Tout part/barre de là : le reste – le contrat social rousseauiste, l'échange lévi-straussien, les rapports de production, les modes du partage du sensible, les quatre ontologies, etc. –, n'est qu'une conséquence du bord des signifiants. Le bord de l'Autre appartient *a priori* aux signifiés. Qu'est-ce que dès lors « parler » si ce n'est poser l'empreinte des signifiants sur les signifiés ? La

¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1972, *L'antioedipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

² Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI. p. 44.

parole n'est jamais que la morsure du signifiant sur le signifié : le signifiant « entre dans le signifié pour produire du sens »³.

Associons à cette dernière proposition son inverse, plus troublante : l'écriture n'est que le passage du bord de l'espace des signifiés à celui des signifiants, mouvement qui est le premier geste inaugural du politique. L'écriture est l'empreinte des signifiés sur les signifiants. Dépôt du sens passé dans la chaîne symbolique, elle est l'anti-parole. Nous suivons en cela Roland Barthes, dans *Le degré zéro de l'écriture*⁴, lorsqu'il pose que l'écriture est le lieu du politique du fait qu'elle présente un « caractère de clôture étranger au langage parlé. L'écriture n'est pas un instrument de communication. Elle n'est pas une voie ouverte par où passerait une intention du langage ». Elle impose, à commencer par « *l'image d'une parole construite bien avant d'être inventée* ». Pour Barthes, l'écriture est « langage et coercition », ou pour le dire autrement, « langage fait coercition ». L'écriture est politique en ce qu'elle impose l'élimination de l'espace « entre le fait et la valeur », acte topologique majeur en ce qu'elle rend connexe – continu – ce qui ne l'était pas. L'écriture demeure toujours policière : elle met en ordre. Elle « intime »⁵, colonise, dresse une utopie qui aspire à l'efficacité⁶. Elle l'est. L'écriture fait clôture à la parole par le frayage répété dans le réseau des signifiants, indice qu'un signifié est passé par là, marque d'un disparu, un « déjà-là ». Sans l'empreinte d'un signifié, comment distinguer un hiéroglyphe d'un dessin ? Il lui est supposé une parole antérieure « *construite* ». Parce qu'elle est trace d'un signifié passé, l'écriture forme la clôture du cimetière de l'Autre. En ce sens, elle est l'agent du signifié mort. Derrida et Certeau ne disent pas autre chose : l'écriture est la trace de la mort qui tend à clore le langage au temps. Comme le dit Valérie Feschet, « écrire, c'est dater » (Séminaire de l'IDEMEC, 6 avril 2018).

L'expression graphique de l'écriture n'est qu'une conséquence de l'inclusion des morceaux de bordure dans le lieu de l'Autre, morsures (mort-sure) des signifiants pour qu'ils demeurent, même s'ils sont muets pour l'éternité. L'écriture n'est aucunement l'objet du politique. Elle en est la matrice. Le politique est le produit de ce premier geste mortuaire dans le lieu de l'altérité, bien loin du geste premier du politique dans la doxa foucauldienne – une action sur l'action d'autrui. Lorsque la prédation ne laisse pas de trace, elle n'est pas politique. Elle le devient lorsqu'elle devient « chasse », la mise à mort décomptée, lorsque le chasseur grave sur un bout d'os les encoches de ces trophées, pour reprendre l'exemple connu de l'analyse de Lacan du bâton de Lortet⁷.

L'écriture a bien sûr une action sur l'action et sur la cognition⁸. Elle est cependant plus que la mâchoire du prédateur en ce qu'elle constitue l'acte fondateur du politique. Qu'il soit entendu que le graphique n'est en rien la

³ Darmon 2004, p. 43.

⁴ Barthes Roland [1953], 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris : Le Seuil.

⁵ Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.

⁶ Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.

⁷ Lacan Jacques, 1961-1962, Séminaire *L'identification*, Paris : ALI.

⁸ Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : Éditions de Minuit.

graphie. En cela, la vieille dichotomie entre société à écriture et société orale n'est pas pertinente puisque l'écriture n'est liée en rien à la graphie mais est du ressort de la *logique* graphique. Nous le comprenons mieux si nous considérons les tracés des lettres comme l'expression de l'écriture, son *imaginarisation*, et non comme l'écriture elle-même. Autrement dit, à partir des trois registres R, S et I, l'écriture peut être considérée comme la mise à plat d'un nœud borroméen où le réel chevauche le symbolique (la « mort-sûre » des signifiés dans le signifiant) qui chevauche lui-même l'imaginaire (*imaginarisation* de la lettre) qui lui-même chevauche le réel. La parole, lorsqu'elle est *pleine* – c'est-à-dire « efficace » – est l'inversion de ces chevauchements. Dès lors, aucune parole efficace ne peut être politique, raison de la solitude de la psychanalyse, pratique d'une parole *pleine*. Elle ne peut se payer par des discours.

Trace de signifiés, mortels, dans la demeure des stèles éternelles, l'écriture donne naissance au politique. Toute l'anthropologie proposée tient dans cette inversion du rapport entre écriture et politique.

L'Autre est le lieu du politique dès l'instant qu'une écriture y prévaut.

Les discours sociaux

En découle une autre possibilité de théorisation du politique et du lien social. L'Autre est structuré par des signifiants maîtres, « S1 », signifiants qui déterminent d'autres séries de signifiants que l'on qualifiera de « savoirs » et qui seront désignés comme « S2 ». L'exemple le plus commun est celui des S1 inscrits sur les frontons des mairies françaises : « Liberté, Égalité, Fraternité ». Ces trois signifiants maîtres déterminent nos codes de lois, nos politiques, nos débats, bref nos savoirs sociaux (S2). Rien n'indique d'ailleurs qu'ils soient « cohérents » entre eux, comme le montre le débat de l'écriture dite « inclusive ». L'exemple est révélateur puisque, quoique puisse être notre opinion sur la question, il donne à voir comment le signifiant maître « Égalité » travaille *littéralement* les savoirs grammaticaux (S2) et les transforme. Un autre exemple pourra être donné. Durant la campagne présidentielle de 2017, Emmanuel Macron a fait un cours de science politique dans une école de primaire. Il écrivit alors les deux signifiants « Égalité » et « Liberté », expliquant que pour certains Français, ceux de « gauche », prévalait « l'égalité », tandis que pour ceux de droite, primait la « liberté ». Emmanuel Macron, même si sa démonstration visa à concilier les deux signifiants, a bien noté l'opposition, peu complémentaire, des deux S1. En cela, il a raison comme le montre l'augmentation exponentielle de la concentration des richesses, au nom de la « liberté », dévastant ainsi toute possibilité d'« égalité ». Par ailleurs, force est de constater que « Fraternité » paraissait le frère oublié, ce que nous pouvons vérifier chaque matin. La France n'aurait pas alors choisi l'indignité comme « solution » à la question migratoire, durant cette décennie où l'Afrique et le moyen Orient se noient quotidiennement dans la Méditerranée. Signifiant-maître occulté, voire délibérément attaqué en raison même de l'« Égalité », comme le fait Réjane Sénac⁹ par exemple, « Fraternité » devient vide de savoirs. Qui parle aujourd'hui au nom d'un tel S1 (saint) en France ? Personne.

⁹ Sénac Réjane, 2017, *Les non frères au pays de l'égalité*, Paris : Presses de Sciences Po.

S'articule aux signifiants le sujet dont nous posons qu'il se constitue dans sa division. La position subjective ne nous offre aucune transparence sur nous-mêmes, fusse-t-on l'objet d'une introspection. Le sujet est donc divisé *raison pour laquelle nous l'écrivons comme suit* : $\$$. Une définition « classique » chez les lacaniens doit être ici rappelée : S1 désigne le signifiant qui représente le sujet ($\$$) auprès de l'ensemble des signifiants S2. Si nous reprenons l'exemple de la bibliothèque, cette définition est facilement compréhensible. Les côtes (signifiants) sont dans un ordre. Chaque côte représente le livre – au sens littéral, le sujet dont parle le livre – auprès des autres côtes. Un signifiant représente donc bien un sujet auprès d'autres signifiants. Toute la différence avec le signe se situe ici puisqu'un signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. Dès lors parler de sujet ne renvoie pas nécessairement à de la « psychologie » ou à de la communication mais bien à de la logique en raison même de ce lien structural avec l'ordre symbolique. S (sujet) est donc barré ($\$$) pour indiquer qu'il n'est pas un sujet autonome mais qu'il est déterminé par les signifiants ayant barre sur lui. Une psychanalyse est la découverte de l'organisation de ces signifiants. Toutefois, nous devons aussi indiquer que si le sujet a un pied dans le symbolique, le second est dans l'imaginaire en raison même de la fonction de l'objet *a*, au moment du stade du miroir, dans la constitution du sujet. L'objet *a* est l'objet de la perte liée à l'entrée dans le langage du petit homme, insaisissable, sans image, nous ne le connaissons que sous ses déclinaisons érotisées, traditionnellement retenues, que sont les fèces, le sein, le phallus, le regard, l'ouïe, l'odeur, le regard, la voix, etc. Tout ce qui est détachable du corps et qui se trouve pensé comme une lettre, celle qui se détache du signifiant. Alors que le signifiant est dans le symbolique, la lettre est dans le réel.

La stabilité et la cohérence des signifiants maîtres entre eux ne sont en rien immuables, ceci en raison de leur mode d'enchâssement dans une structure que Lacan nomme « discours social »¹⁰. Nous ne devons pas confondre avec le discours du politicien et le discours social « lacanien ».

L'invention de Lacan présente l'une des deux solutions élégantes pour réduire le hiatus entre sujet et sociétés (l'autre étant le schéma L sur lequel nous reviendrons lorsque nous questionnerons la relation entre le sujet et la personne). Loin de nous éloigner de l'anthropologie, les discours sociaux n'ont pas fait l'objet d'une appropriation par cette dernière. Pourtant deux ouvrages remarquables de clarté et d'intelligence ont bien tenté de rompre avec la confidentialité limitée à la seule psychanalyse. Charles Pradelles de la Tour est l'un des rares anthropologues français à se servir des « discours », notamment dans son ouvrage *la dette symbolique* où il explore comment des phénomènes aussi « classiques » que la sorcellerie ou la magie sont des discours « lacaniens », qu'ils s'organisent autour des manques anthropologiques décrits plus haut comme la castration, la frustration ou la privation¹¹. Il était précédé une dizaine d'années auparavant, par Christian Geffray qui fut le premier à importer les discours dans les sciences

¹⁰ Lacan Jacques, 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.

¹¹ Pradelles de la Tour Charles, 2014 : *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris : Epel.

sociales¹², si nous faisons abstraction de Michel de Certeau et sa Possession de Loudun¹³, dont l'écriture repose sur l'analyse d'un discours, celui de la sorcellerie, bien que jamais explicité¹⁴. « Trésors. Anthropologie analytique de la valeur » est le dernier ouvrage de Christian Geffray, paru l'année de sa mort accidentelle en 2001. Coup du sort, la disparition précoce de l'auteur, explique sans doute que l'ouvrage n'a pas connu le succès qu'il mérite. Il est pourtant central pour comprendre la relation structurale entre mort et valeur. Souligné plusieurs fois dans ce texte, faut-il rappeler qu'en matière d'écriture, la mort n'est jamais loin. Il suffit de lire la fin des « arts de faire » de Certeau, pour comprendre ce lien structurel entre écriture, politique, valeur et mort. Geffray va plus loin : la Mort est le signifiant premier de la chaîne des signifiants de la parole. Le sujet doit à se positionner par rapport à ce signifiant premier. Diffère ici légèrement la proposition soutenue dans ce texte : la mort est le signifiant premier de l'écriture, genèse du politique. En raison de la nouveauté de l'outil conceptuel, il est nécessaire de s'y attarder en rappelant tout d'abord l'assise mathématique. Marc Darmon souligne très précisément dans ses *essais*, que Lacan prend appui sur le graphe tétraédrique supportant les transformations du groupe de Klein¹⁵. Autrement dit, il existerait un lien structurel entre le mathème du discours social, le groupe de Klein et la formule canonique, puisque cette dernière est un groupe de Klein comme l'a montré Emmanuel Désveaux dans son *Quadratura Americana*¹⁶. La parenté entre le quadrant kleinien et le discours social doit être gardé à l'esprit car nous la retrouverons lors de « l'application » de la formule canonique des mythes dans la névrose, notamment obsessionnelle.

Groupe de Klein et structure discursive

L'originalité du montage est d'avoir mis en relation quatre places – celles de la vérité, de l'agent (du discours), de la production (de l'Autre) et de la plus-value – reliées de façon structurale (un groupe de Klein auquel sera enlevé une relation). Autrement dit, utiliser le discours revient à penser ensemble des places qui, généralement, ne le sont pas. Décomposons cette structure. Nous suivrons ici Geffray¹⁷ tant son mode d'exposition est clair. Il sera *assez simple d'admettre qu'une place d'agent agit sur une autre place, celle de l'Autre*. La place de l'agent du discours n'est pas nécessairement celle de la personne qui tient le discours mais celle qui permet au discours d'opérer et produire des effets en « place de l'autre », de sorte qu'un lien social spécifique s'en trouve noué.

Agent → Autre

¹² Geffray Christian, 2001, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg : Arcanes.

¹³ Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Folio.

¹⁴ <https://ephep.com/fr/content/beno%C3%A9t-fliche-loudun-une-reprise>

¹⁵ Darmon, p. 346.

¹⁶ Désveaux Emmanuel, 2001, *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève : Georg, « Ethnos », p. 44.

¹⁷ Geffray, 2001.

L'Autre ne désigne en rien une hypostase comme le sens qui il lui est donné classiquement en anthropologie. Lieu de l'organisation de la différence, il est aussi le lieu de *référence* du discours, non pas lieu de celui auquel le discours entend s'adresser mais celui que le discours avoue vouloir maîtriser, ce sur quoi opère l'agent du discours.

La place de l'agent est soutenue par celle de la vérité dont nous posons tout de suite que nul retour n'y est possible, raison pour laquelle Lacan « retire » la flèche du bas du graphe original du groupe de Klein. C'est donc la « moitié » d'un groupe de Klein qui offre la structure supportant le discours social. Il s'agit là presque d'un axiome : pour que la vérité fonctionne, sa place doit être sanctuarisée. Nous verrons cependant plusieurs exceptions à la règle qui indiqueront d'ailleurs, en creux, combien la question de la position de la vérité est centrale dans la constitution du lien social. Geffray indique d'ailleurs avec beaucoup de justesse que la vérité se trouve être la chose *en cause* dans le discours, elle est l'enjeu pour la personne qui l'énonce. Ce qui se trouve en position de vérité est donc situé du côté de « celui qui tient le discours » et n'entretient pas de lien direct avec la référence à autrui. Cela passe toujours par le truchement de l'agent qui le représente. Lacan figure cette médiation de la vérité par l'agent du discours en les séparant par une barre. La transparence de la vérité n'est pas de mise : elle est toujours mi-dite. Lorsque nous déclarons vouloir agir, ou non, sur quelqu'un, nous nous plaçons dans un rapport à la vérité, puisque rentrent en jeu, invariablement le crédit et la confiance que cette personne peut ou non nous accorder. La place de la vérité agit donc sur la place de la référence, du travail puisqu'il faut bien s'accorder sur un minimum de vérité pour qu'une action puisse se tenir.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{?}$$

La dernière place est celle de la production. En cela on le reconnaît, un discours produit un effet, à distinguer de ce que le discours avoue vouloir maîtriser chez l'autre car il échappe à la maîtrise, aux fins conscientes des sujets du discours. La production retourne à la place de l'agent mais non à celle de la vérité en raison de l'axiome qu'aucun retour vers la vérité n'est possible. Plus que la place de la production, Lacan désigne cette place comme celle de la plus-value. Dans une perspective marxienne, la plus-value est-ce à quoi est obligé de renoncer le travailleur et le capitaliste pour être réinvesti dans le circuit de la production. Lacan donne une acception plus large du terme en parlant de « plus-de-jour lus-de-jour ».

$$\uparrow \frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \quad \swarrow \nearrow \frac{\text{Autre}}{\text{production}} \quad \downarrow$$

Répetons que ces quatre places sont les sommets d'un tétraèdre orienté, une figure géométrique à quatre faces et six arêtes orientées. Si ces arêtes sont toutes orientées, il n'existe alors qu'une seule possibilité de les orienter de façon à « circuler » sur l'ensemble du tétraèdre. Lacan barre une des arêtes, entre la vérité et la production. La circulation en est donc bloquée. Il s'agit

tant d'écrire l'impuissance, ou l'impossible, propre à chaque structure que de souligner le retour impossible vers la vérité depuis la place de la plus-value.

Dans ces places prennent position les quatre éléments que nous avons évoqué : *a*, *S*, *S1*, *S2*. Lacan forme dès lors quatre discours : celui du maître, de l'université, de d'hystérique et de l'analyse, auquel il viendra en rajouter un dernier, celui du capitalisme dont on remarquera qu'une flèche fait « retour » vers la position de vérité.

La question de l'inscription du sujet dans le discours est le point nodal du dispositif. Il faut bien qu'il y ait un sujet au discours. Cependant, chez Lacan, notamment dans *l'envers de la psychanalyse*, le discours est l'explication du lien social, dans sa structure et non seulement le sujet. Il le formule remarquablement lors d'un cours, très chahuté, à Vincennes où il déclare aux étudiants que le discours de l'URSS est le discours de l'Université¹⁸. Non seulement nous voyons encore une fois que le point de différence majeure entre lacanisme et freudisme est que dans le premier, l'inconscient, c'est le social alors que pour les post-freudiens, le social, c'est l'inconscient, mais nous comprenons toute la portée politique des discours. L'inversion du rapport de causalité entre inconscient et social nous permet de postuler que la structure discursive assure une équivalence entre assujettissement politique et constitution du sujet.

On pourra reprocher sans doute que les discours ne sauraient réduire la complexité du social. Nous n'en sommes malheureusement pas si sûrs : la simplicité de la structure dans laquelle s'enchâssent nos vies, présente parfois une brutalité, en raison même de cette simplicité « biblique », qui pousse à s'en défendre. En tout cas, à la suite de Geffray, est avancé ici que les structures discursives sont « anhistoriques » et « universelles », mais qu'elles trouvent des compositions historiques et singulières auxquelles nous avons affaire comme analystes du social¹⁹.

¹⁸ Lacan 1969-1970.

¹⁹ Geffray 2001 : p.12 et p.121.

discours hystérique. Mais il n'est pas le seul. Christian Geffray a montré avec une analyse de la Kula que le discours de la marchandise en Mélanésie en est un autre.

$$\frac{\text{Sujet divisé}}{\text{Bien du sujet}} \rightarrow \frac{\text{bien d'autrui (signifiant la valeur du bien du sujet)}}{\text{(marchandise)doute (désir de savoir) d'Autrui}}$$

Ce rapprochement entre hystérie, commerce et science se soutient en ceci qu'il s'agit toujours de la même opération. La structure du discours de l'hystérique se trouve attestée chaque fois qu'une personne s'emploie à faire désirer une autre, s'érigeant en représentant de l'objet de ce désir : « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet ». Geffray rajoute aux trois métiers impossibles de Freud « gouverner, éduquer, analyser », « faire désirer ». La mission commune de l'hystérique, du marchand et du scientifique est de « faire désirer ».

Le dernier discours est celui de l'analyse. En position de S2 est le savoir « supposé » que l'analysant prête au psychanalyste (sans quoi il n'irait pas le voir). Ce dernier est l'objet *a* de l'analysant. Il est en position d'agent et met au travail le sujet, en position Autre. En résultent les signifiants maîtres (S1) qui structurent le psychisme de l'analysant et qui sont donnés en retour au psychanalyste (objet *a*).

Lacan, plus tardivement, évoque un cinquième discours, celui du capitalisme qui a cette propriété de boucler le tétraèdre en inversant la flèche qui va de l'agent à la vérité. La vérité n'est en rien sanctuarisée. Les signifiants maîtres qui s'y trouvent appartiennent à un marché, comme tout autre bien, le marché de la vérité. Ils sont d'ailleurs la production du sujet. À ce dernier, en position d'agent, revient l'objet *a* en place de plus-value, ce qui caractérise la consommation effrénée du capitalisme. Les savoirs ne sont là que pour produire toujours plus d'objets de consommation. Dans le discours capitaliste, nous avons un discours où le sujet se trouve à la fois rivié à son objet et en position d'agent, comme assujéti à rien, maître des mots, des choses et de « ses » vérités qui vaut bien celles des autres.

D'autres discours possibles

Quatre discours + 1 sont-ils seuls capables de rendre compte de la réalité sociale ? La doxa lacanienne prescrit qu'il faut s'en contenter sauf qu'elle n'en donne aucune raison théorique (autrement dit, la théorie devient une dogmatique) et qu'à lire un peu la littérature psychanalytique, certains se sont sentis plus autorisés que d'autres à transgresser et à proposer d'autres types de discours, à commencer par l'un des plus célèbres héritiers de Lacan : Charles Melman. Toutefois si nos connaissances du champ lacanien ne sont pas trop mauvaises, nous trouvons deux articles parus en 1977 dans la Lettre de l'école (n° 21. Le numéro portait sur les mathèmes). S'y trouvent deux articles qui proposent de nouveaux discours. L'article de Solange Faladé, avec beaucoup de prudence, propose le discours du pervers et du phobique²⁰.

Discours du pervers

²⁰ Faladé Solange, 1977, « Pour un mathème de la perversion », *La lettre de l'école*, Paris. pp.69-70.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours du phobique

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{S1}{\$}$$

D'une autre dimension par l'ambition, Bernard This dans un article touffu propose de « nommer » les 25 discours possibles, si nous gardons la contrainte de ne pas sans changer le sens des flèches²¹. Bien que ce soit là un travail de bénédictin, il sera proposé un tableau récapitulatif en fin de chapitres de l'ensemble des discours trouvés empiriquement et mis en correspondance. Sorte de tableau périodique, il s'agit d'une première esquisse de l'ensemble des structures discursives du social. L'entreprise tombe à coup sûr sous la (dure) critique que fit Petitot à This :

« tout ce qui est structure fait sens : c'est un des problèmes grave du mathème, à savoir que, quand on écrit le mathème, on écrit des matrices structurelles ; ces matrices structurelles, si elles ont une certaine forme engendrent une certaine combinatoire elle-même matrice structurelle ; et se pose immédiatement la question de l'interprétation. [...] toutes ces combinaisons sont en fait des combinaisons trouées. Et c'est parce qu'elles sont des combinaisons trouées (l'anthropologie a montré ça : il n'y a pas de combinatoire complète), ces combinaisons ne valent que par les trous qui les limitent. D'où c'est comme produire au niveau de l'écriture elle-même ces trous qui font limite. C'est un problème qui renvoie au problème assez complexe qui est que l'intuition qui supporte le fait d'écrire un tableau, d'écrire des lettres est incompatible avec le discours analytique, justement pour cette raison-là. [...] c'est très différent de partir de l'empirique que de se fier aveuglément à certaines écritures et d'en faire l'exhaustion au niveau du sens, c'est-à-dire vouloir étiqueter toutes les cases ».

En aucune façon, il est donc souhaitable de partir des discours mais, au contraire, de l'idée d'incomplétude des matrices utilisées. La prudence est de mise car l'interprétation peut rapidement être erronée par une trop grande rapidité de lecture du social. Par ailleurs se limiter aux 25 discours possibles *a priori* revient à ne pas s'autoriser à penser les situations observées. En cela nous suivons l'exemple de Charles Melman lorsque, devant le discours du colonialisme, il n'hésite pas à renverser tout simplement les barres entre vérité / agent et Autre/ plus de jouir, pour proposer une autre structure où la vérité est en continuité avec l'agent, lui-même séparé de la place de l'Autre, en continuité avec la place de plus de jouir, elle-même séparée de la vérité, \$, S1, S2 et *a* se mettant en position du discours du maître²².

Nous reviendrons plus loin sur les propositions de Melman. Pour le moment, il serait peut-être utile de rappeler qu'un autre maître utilise les

²¹ This Bernard, 1977, «Mythèmes et mathèmes», *La lettre de l'école*, Paris.pp.167-199.

²² Melman Charles, 1995, « Casa grande e senzala », *De l'inconscient colonial, s'il existe*. Paris : Association freudienne Internationale-Maison de l'Amérique Latine. pp.7-12.

discours de Lacan sans qu'il n'en fasse pourtant clairement état. Michel de Certeau, dans son livre sur la possession de Loudun fait plusieurs fois référence au « discours de la sorcellerie ». En le lisant de près, il est possible d'en saisir la teneur.

Loudun, une lecture²³

Comme première protagoniste, Michel de Certeau parle de la ville elle-même, Loudun, un lieu où la vérité n'est plus au sacré. Dans ce contexte de la contre-réforme, la vérité n'est plus en lieu sûr, dans cette ville mixte, « brisée » entre catholiques et protestants. La bataille pour la vérité reste indéfinie, indécision qui se traduit dans la fragmentation des groupes sociaux. Les Ursulines, « héroïnes de la possession », sont un de ces groupes qui a cette particularité de vivre au centre de la ville, dans un haut degré d'enfermement.

Loudun est l'objet d'un enjeu politique puisque Richelieu veut détruire les remparts ainsi que le château tenu par les protestants et déplacer le grenier à sel pour renforcer, sa propre ville, La Rochelle. Il envoie pour cela un émissaire (Jean Martin de Laubardemont). Loudun subit donc une vraie attaque du pouvoir central. Face à elle, des résistances apparaissent, du côté protestant comme catholique, notamment en la personne d'Urbain Grandier, prêtre, auteur d'un pamphlet contre Richelieu.

La place de la vérité est donc centrale, surtout dans la confrontation entre le Diable et Dieu. Les démons ne peuvent pas dire la vérité, sauf sous une forte contrainte. Le mensonge signe la présence démoniaque. Un démon ne peut pas dire la vérité, comme dans l'énigme bien connue de la porte de l'enfer et de la porte du paradis. Le lieu de la vérité n'est en rien sacralisé : il est profané. Disons tout de suite que cela suppose un retour structurel sur ce lieu. À la suite de Michel de Certeau, avançons qu'à Loudun, le religieux ne fait plus la vérité. Ce rôle revient au politique. La place de l'agent détermine la place de la vérité. Les autres lieux (de l'agent, de l'Autre, de la plus-value) ne connaissent pas de particularités. Ils sont dès lors, à équivalence avec le lieu de la vérité qui, dans le discours « classique » lacanien, est un lieu de départ jamais d'arrivée du discours. Dès lors, quelque chose s'est mis « à tourner rond » à Loudun. En 1631, une épidémie de peste décime la population (un quart de sa population disparaît). Cinq mois plus tard, commencent les possessions.

$$\downarrow \frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus de jouir}}$$

Urbain Grandier est la principale victime du discours sorcellaire de Loudun. Il finira brûlé vif. Prêtre « étranger » à la ville, il arrive à Loudun en 1617. Grandier est un intellectuel très bien formé, presque surdimensionné pour cette cure. Libre penseur, il est contre le célibat des prêtres. En cela, il est plus proche des protestants que de la contre-réforme. Ce comportement de

²³ Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard.

père qui se conduit comme un fils a une grande importance. Il entretient des relations, nombreuses, ce qui n'est pas rare à l'époque mais qui contribue à alimenter une réputation sulfureuse. Opposant à Richelieu, Grandier se heurta directement à Laubardemont, magistrat de Bordeaux, envoyé pour surveiller les travaux de démantèlement. Grandier est un homme très courageux, comme il le montrera sous la torture, et s'il n'est pas « exemplaire » comme homme consacré dans ses relations avec la gent féminine, bien qu'il fût un compagnon fidèle à Madeleine, il a été exemplaire pendant la peste qui précède les possessions. Il a donc une aura considérable marquée par des contrastes vifs. Lors de son arrivée à Loudun, il se met à dos une grande partie du réseau des notables catholiques en engrossant une de leurs filles. Puis, il vit avec Madeleine de Brou, une femme d'une grande intelligence qui lui conseillera de ne pas être le confesseur des Ursulines. Le procès en sorcellerie n'est que l'aboutissement d'une longue suite de procès, parmi lesquels on l'accuse de meurtre. Il a donc de nombreux ennemis à Loudun. Il présente une grande saillance sociale. Il a fonction d'objet *a*. Il est l'objet du désir des possédées. Parce qu'il est en cette position particulière d'être à la fois convoité et rejeté, nous proposons de nommer l'objet du désir par ce néologisme : l'*a*-bjet. Du fait que l'*a*-bjet « agisse », nous pouvons dire qu'il est en place d'agent.

$$\frac{\text{Grandier}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus – de – Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus de jouir}}$$

Les Ursulines est un ordre jeune (moins d'un siècle). Au début de l'ordre, elles sont laïques puis sont cloîtrées à la fin du XVI^e siècle. En 1572, elles doivent faire leurs vœux et doivent mener vie commune et se retrancher du monde. À Loudun, l'ordre est installé depuis peu (1626), cela dans une grande pauvreté. Elles ont à leur tête une femme exceptionnelle qui va faire couler beaucoup d'encre et de sang : Jeanne des Anges, Jeanne de Belcier. Enfant sans doute mal traitée par sa mère en raison de son infirmité, Jeanne des Anges est dotée d'une redoutable intelligence et fait preuve d'un caractère jugé par son entourage épouvantable. Elle est expulsée du couvent où ses parents ont essayé de la cloîtrer, en raison de son caractère problématique une première fois à l'âge de quinze ans. Elle rentre chez ses parents mais elle leur rend la vie tellement insupportable que, finalement, elle « décide » de prendre le voile sans visiblement avoir la vocation. Elle rentre chez les Ursulines où elle se fait remarquer pour son attrait pour les plaies les plus repoussantes, un attrait pour l'*a*-bjet. Lorsque l'on connaît les souffrances de Grandier subie à cause d'elle, on saisit alors la façon dont elle s'est fait jouir par l'objet *a*. Elle a littéralement réussi à faire de Grandier une plaie vivante, grillée vive.

Elle prend le voile le 8 septembre 1623 alors même qu'elle avait la possibilité de renoncer et de rentrer chez ses parents, sans doute par « amour-propre ». Son caractère insupportable se manifeste encore. L'installation à

Loudun est une occasion inespérée pour exprimer son ambition. Elle se lance alors dans une course pour devenir supérieure de ce nouveau couvent, son ambition étant de l'agrandir et l'enrichir. Elle a alors 25 ans.

Le cloître n'empêche nullement Jeanne des Anges d'être au courant des rumeurs du monde. Elle a un réseau très performant d'oreilles, d'yeux qui lui rapportent quotidiennement la vie mondaine de Loudun. Quelque temps après la fin de la peste, en juin 1631, elle profite de la mort du confesseur des Ursulines, Moussaut, pour demander à Grandier de le remplacer, sachant parfaitement quelle est sa réputation. Il refuse sans doute sous l'influence de sa femme Madeleine de Brou. Il y a eu d'ailleurs une altercation violente entre Madeleine et Jeanne à ce propos. Jeanne s'adresse alors à l'ennemi de Grandier : Mignon, neveu de Trincant, le père de la fille que Grandier avait mis enceinte une dizaine d'années auparavant.

Grandier a fonction d'objet *a* pour Jeanne. Elle ne l'a jamais vu de visu. Elle ne le connaît que par ouï-dire. Grandier n'a jamais rendu visite aux Ursulines. Et pourtant, elle écrira : « dans ce temps-là, le prêtre dont je parlais se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui. *Ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler*. Plusieurs étaient dans ces mêmes sentiments sans les communiquer. Au contraire nous nous cachions les unes des autres autant que nous pouvions... Quand je ne le voyais pas, je brûlais d'amour pour lui et quand il se présentait à moi (la nuit en songe) et qu'il voulait me séduire, notre bon Dieu m'en donnait une grande *aversion* (*je souligne*). Ainsi tous mes sentiments changeaient. Je le haïssais plus que le diable »²⁴. Comment ne pas voir ici Grandier comme *a*-bjet. Objet du désir « *ab*-jecté », objet d'amour haï, objet persécuteur par l'intermédiaire des démons : Asmodée, Léviathan, Béhémot, Isaacaron, Balaam, Grésil et Aman.

La suite est bien documentée. Elle est glaçante tant la folie est implacable, tant le piège peu à peu se referme sur Grandier dont la seule erreur est d'avoir fait confiance à la raison alors même que celle-ci est *toujours* perdante lorsque son ombre se présente. Le sage ne finit-il pas par boire à son tour à la fontaine « qui rend fou », comme nous l'indique le conte ?

Dans la nuit du 21 septembre 1631, quelques mois après l'incident de la succession, Jeanne des Anges et sœur Marthe de Sainte Monique, reconnaissent la voix et aperçoivent l'ombre du prieur Moussaut, leur confesseur mort quelques mois plus tôt. Le 23 septembre, une boule noire traverse, soudainement, leur réfectoire. En pleine messe, saisies de convulsions, les trois femmes se mettent à grimacer, à insulter Dieu, à blasphémer et à recracher l'hostie. La « folie » gagne les quatorze autres sœurs. Les nuits suivantes, les autres religieuses du couvent affirment voir le même fantôme. Elles cessent de s'alimenter. Elles se mettent à courir à demi-nues sur les toits du couvent ou à grimper aux branches des arbres, malgré les intempéries. Le 11 octobre, elles affirment reconnaître, dans ce fantôme, le curé de la ville Urbain Grandier qu'elles accusent d'obscénités, d'attitudes lascives, de tentatives d'attouchements sexuels, et de les avoir ensorcelées. La prieure, Jeanne des Anges révèle des rêves impudiques avec le curé alors qu'elle ne l'a toujours pas vu. Les autres religieuses seraient tombées amoureuses de lui en humant des roses enchantées. Les Ursulines sont les sujets du discours sorcellaire.

²⁴ Certeau 2005, p. 200 et p. 67.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

La possession met en présence différents savoirs contradictoires : les médecins, les exorcistes, les prêtres, les juges. Les exorcismes se font en public. Cela se donne à voir : 6 000 personnes pour l'exorcisme de Jeanne lors de la sortie d'Asmodée, Aman et Grésil, par le père Lactance. Un vrai concert rock. Plus important encore est ce passage de l'espace intime du couvent à l'espace public dans une altération de leur propre subjectivité. Les Ursulines se donnent à voir au monde, elles qui ont fait vœu de se retirer du regard des autres. Elles se donnent à voir en place de l'Autre. Elles sont mises au travail, sur une scène publique, installées par le pouvoir médical et le pouvoir religieux pourtant concurrents. Sujets, elles sont en place de l'Autre.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Plus - de - Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\$}{\text{plus de jouir}}$$

Où se situent donc ces savoirs en compétition ? En la seule place qui ne devrait pas connaître l'ambiguïté de la dispute, la place de la vérité. Ces savoirs médicaux et religieux sont discussion au lieu de la vérité nullement acquise. Car il ne faut surtout pas penser que les acteurs étaient des convaincus, des crédules, des croyants, voire des apeurés devant la violence du « surnaturel ». Ils y font front, ne reculent pas et entendent comprendre. Les médecins, les juges, les prêtres, le public laïc ne sont pas dupes. Et c'est d'ailleurs l'enjeu du discours : la possession est-elle véridique ? Grandier est-il oui ou non un sorcier ? Il interroge donc bien la vérité depuis sa place d'agent.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{"savants"}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Plus - de - Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{\text{plus de jouir}}$$

Nombreux sont les témoignages qui donnent à penser que beaucoup pensaient que ce sont là des simulatrices. Le doute est le premier élément du procès. La meilleure preuve est qu'il sera tout bonnement interdit. Laubardemont va *littéralement* produire un arrêté pour interdire toute remise en question de la possession. L'agent de l'État décrète que la possession est véridique. Plus exactement, l'État démontre la culpabilité de Grandier. L'intervention du politique arrive à point car, *de facto*, peu de personnes y croient, si bien que le couvent commence à « chuter ». Les familles enlèvent leurs filles. Les revenus du couvent viennent à manquer. L'État a donc eu un rôle fondamental dans l'histoire de la possession de Loudun. Il est le S1 de l'affaire qui trouve son incarnation dans Laubardemont. Parent proche de Jeanne qui lui confie ses difficultés, il est

le bras armé du Cardinal, véritable bourreau du curé de Loudun. Laubardemont avait eu à se pencher, dans le passé, sur des cas de sorcellerie en Béarn. C'est un habitué de ce genre d'affaire. Il constitue un dossier contre ce petit prêtre rebelle. À la suite d'un Conseil présidé par le roi lui-même, le 30 novembre 1633, une commission spéciale composée de 12 magistrats et présidée par Laubermont, est constituée. Le 6 décembre 1633, Urbain Grandier est arrêté. En juillet 1634, la commission se réunit pour examiner les 4 000 pages de l'instruction (autre effet de *a* en place d'agent sur S2 en place de vérité !). Acquitté une première fois, Urbain Grandier, après avoir été soumis à la question, est condamné « pour crime de magie » au bûcher, le 18 août 1634. Il est brûlé vif sans strangulation, après torture. S1 a donc une implication directe sur *a*. Le plus étonnant est, comme le relève Michel de Certeau²⁵, que le discours de la possession fabrique au final de la « royauté », non de la croyance. Nous verrons en dernier lieu la réalisation concrète de cette production de la royauté. Une conclusion s'impose : au lieu de la plus-value, nous trouvons l'État.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{"savants"}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Etat}}$$

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Ici se trouve peut-être le premier intérêt d'étudier les discours. Des correspondances inattendues et pourtant dictées par la structure apparaissent entre des situations radicalement différentes. Nous aurons reconnu le discours de la psychanalyse, à ceci près que la flèche va de *a* à S2, c'est-à-dire que le discours de la possession est un discours de la psychanalyse qui se (la) boucle.

Discours de la psychanalyse :

$$\uparrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Discours de la possession de Loudun

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

En passer par le discours permet de se détacher du contexte d'inscription sociale. Ainsi le discours de la possession n'a à voir avec Grandier qu'en ceci : Grandier prend place comme objet *a* dans le discours, malgré lui et pour son malheur. Le discours survit à sa disparition alors même que l'on pourrait croire qu'une fois disparu, l'histoire s'arrête. Bonne preuve de l'indépendance de la structure par rapport au contexte et de son indépendance par rapport aux protagonistes qui y prennent place, la

²⁵ Certeau 2005, p. 148.

possession survit à la mort du sorcier. Ainsi, Grandier brûlé, disparu, sorti de la scène, les crises continuent jusqu'en 1637. En juin 1637, un jésuite, Jean Joseph Surin, s'efforce d'exorciser Jeanne des Anges. Il raconte son combat dans ses mémoires où il décrit précisément les assauts des démons qu'il subit : suggestions perverses, obsessions, impulsions violentes, sentiment de culpabilité et damnation. Jeanne des Anges se transforme alors progressivement. Elle devient pieuse, mystique pour finalement, stigmatisée, devenir une sainte, faiseuse de miracles, après un dernier pèlerinage sur la tombe de Saint François de Sales où elle est délivrée de son dernier démon. Lors d'un de ses épisodes les plus « dramatiques » où elle semble trépasser, Jeanne est récipiendaire d'une chemise « embaumée » de cinq gouttes miraculeuses d'onguent, don de Saint Joseph. Le discours fonctionne toujours puisqu'à l'aide de cette chemise embaumée, Jeanne aidera à la délivrance d'Anne d'Autriche dotant ainsi le royaume du plus grand de ses (signifiants-) maîtres, Louis XIV.

À quoi servent les discours ? À comparer l'incomparable. La parenté entre possession et psychanalyse ne devrait laisser froid ni les anthropologues – même s'ils sont trop frileux pour considérer le sérieux de la psychanalyse, ils ne pourront néanmoins éviter de voir en son avènement un événement d'ordre anthropologique –, ni les psychanalystes – dont on peut supposer qu'ils mettent en place ce qui est nécessaire pour se défendre contre l'assertion qui a mal tourner, le discours psychanalytique peut devenir celui d'une possession meurtrière. Car, pour conclure, Grandier ne fut pas la seule victime. Gabriel Legué et Gilles de La Tourette décomptent les victimes morts ou rendus fous : une religieuse s'est pendue de remords, deux exorcistes, un magistrat, le lieutenant civil Louis Chauvet, un chirurgien, et René Mannoury en ont perdu la raison²⁶. Surin restera sans voix pendant vingt ans et se défenestiera en 1665, l'année de la mort de Jeanne elle-même hémiplégique. La tête de cette dernière devint alors une relique, signe d'une supposée sainteté sur laquelle le couvent pourra prospérer jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle. Nous assistons à l'effet de l'objet a sur des savoirs en place de la vérité.

²⁶ Legué Gabriel et Tourette Gilles de la, 1886, *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun (XVIIe siècle). Autobiographie d'une hystérique possédéeI. D'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours. Annoté et publié par les docteurs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette.* Paris : Aux Bureaux du Progrès Médical, A Delahayes et Legrosnier, G.Charpentier et Cie Editeurs. p. 54.

Roméo et Juliette, un discours de l'amour

Shakespeare ne semble pas avoir eu une grande influence dans le champ de l'anthropologie, à la différence de l'empreinte qu'il a laissée dans la psychanalyse, avec *Hamlet* et l'analyse qu'en a donnée Lacan ou *le Marchand de Venise* pour Charles Melman. L'œuvre shakespearienne n'a pas fourni de paradigme anthropologique, alors même que la discipline a entretenu des liens étroits avec la littérature classique (*Antigone*, les *Argonautes*, *Œdipe*, etc.). *Roméo et Juliette* ne fait pas exception alors même que la pièce est l'illustration parfaite du complexe de l'honneur des sociétés méditerranéennes, du goût pour l'agôn, le narcissisme meurtrier de la petite différence et le familialisme. Pour autant la pièce n'est pas devenue l'un des paradigmes l'anthropologie méditerranéiste alors même que ses fondateurs (Pitt-Rivers, etc.) furent nourris de littérature classique anglaise. Aucun ne rendit à Shakespeare ce qui appartenait à William, à savoir la paternité des complexes familiaux méditerranéens. Là-dessus, suivons nos ancêtres, et continuons à déposséder le dramaturge pour faire entendre dans cette pièce, à défaut de paradigme, l'histoire sordide des amants de Vérone comme discours social de l'amour.

Le décor est posé. Dans un huis clos, Vérone, deux grandes familles se détestent. La pièce s'ouvre sur une rixe qui dégénère en émeute où les deux patriarches cherchent à en découdre, non sans ridicule. Capulet réclame son épée alors que lady Capulet lui conseille une béquille tandis que Lady Montague fait littéralement barrage à son mari. La fin du premier acte noue l'intrigue. Les héritiers de cette haine familiale tombent *follement* amoureux. Roméo et Juliette sont-ils pour autant les *sujets* (\$) de la pièce ? La question ne va pas de soi. Nous l'avons vu ailleurs : le sujet d'un discours n'est pas forcément celui que l'on pense. Nous les retenons pourtant comme tel, non parce qu'ils sont les éponymes du drame mais en raison de leur division subjective apparente, foyer du drame. Ils tombent amoureux alors même (ou *parce que* ?) qu'ils se savent ennemis.

Roméo. – C'est une Capulet ! ô trop chère créance ! Ma vie est due à mon ennemie !

[...]

Juliette. – Mon unique amour émane de mon unique haine ! Je l'ai vu trop tôt sans le connaître et je l'ai connu trop tard. Il m'est né un prodigieux amour, puisque je dois aimer un ennemi exécré !

(Acte I scène V)

Foyer de l'intrigue, ils sont divisés entre l'amour et les impératifs de leurs noms. Nous les placerons *agents* principaux du discours.

↑ $\frac{\text{Agent : Roméo et Juliette comme \$}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus de Jouir}}$

Roméo et Juliette sont jeunes. Juliette a juste quatorze ans. Roméo n'est guère plus âgé. Ils ne sont pas pour autant candides, connaissent les règles et savent parfaitement à quoi ils s'exposent en s'engageant ainsi. Enfants de deux grandes familles de Vérone, ils ne semblent pourtant pas rebelles à l'autorité parentale. Capulet dit de Roméo, lorsque celui-ci est découvert par Tybalt (Acte II scène V), qu'il a les « manières du plus courtois

gentilhomme ; et, à dire vrai, Vérone est fière de lui, comme d'un jeune homme vertueux et bien élevé ». Juliette lorsque sa mère évoque pour la première fois l'idée de mariage devant elle, répond avec grâce.

« Lady Capulet : – Voilà justement le sujet dont je viens l'entretenir... Dis-moi, Juliette, ma fille, quelle disposition te sens-tu pour le mariage ? Juliette. – C'est un honneur auquel je n'ai pas même songé.

Juliette ne donne pas pour autant son acquiescement définitif :

Lady Capulet, à Juliette. – Bref, dites-moi si vous répondrez à l'amour de Paris.

Juliette. – Je verrai à l'aimer, s'il suffit de voir pour aimer ! Mais mon attention à son égard ne dépassera pas la portée que lui donneront vos encouragements ».

Les amants, Juliette peut-être plus que Roméo, sont soumis aux impératifs du nom de famille, ce qu'ils expriment parfaitement lors de la scène du balcon.

Juliette. – Ô Roméo ! Roméo ! Pourquoi es-tu Roméo ? Renie ton père et abdique ton nom ; ou, si tu ne le veux pas, jure de m'aimer, et je ne serai plus une Capulet.

Juliette. – Ton nom seul est mon ennemi. Tu n'es pas un Montague, tu es toi-même. Qu'est-ce qu'un Montague ? Ce n'est ni une main, ni un pied, ni un bras, ni un visage, ni rien qui fasse partie d'un homme... Oh ! Sois quelque autre nom ! Qu'y a-t-il dans un nom ? Ce que nous appelons une rose embaumerait autant sous un autre nom. Ainsi, quand Roméo ne s'appellerait plus Roméo, il conserverait encore les chères perfections qu'il possède... Roméo, renonce à ton nom ; et, à la place de ce nom qui ne fait pas partie de toi, prends-moi tout entière.

$\uparrow \frac{\text{Agent : Roméo et Juliette comme \$}}{\text{vérité: patronymes}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus de Jouir}}$

La vérité des patronymes détermine les subjectivités des amants. Cela dit, la place de la vérité semble déterminée par celle qu'occupent les amoureux, dans ce dialogue. Roméo comme Juliette font mentir leur nom, sans doute avec beaucoup de raison car, à regarder de plus près, ce mariage aurait sans doute été idéal pour en finir avec la division meurtrière.

Roméo et Juliette ont ici l'intelligence de leur position sociale et anticipent l'alliance logique qui permettrait le retour de la paix. Pour le comprendre, regardons de plus près les autres protagonistes que sont Tybalt, Paris, Mercurio et le Prince. Remarquons encore une fois la finesse ethnographique dont fait preuve Shakespeare, avec Tybalt, le champion de la famille Capulet. Tybalt est le fils du frère de la femme de Capulet père. Il n'est nullement dit qu'elle soit sa cousine patrilatérale. Même si Capulet appelle son beau-frère frère, Tybalt est en position subalterne et ne sera pas l'héritier de Capulet. La domination de Capulet sur son neveu éclate dans cette scène où le patriarche interdit au jeune homme de se battre contre Roméo, acte I scène V.

Premier Capulet. – N'est-ce pas le jeune Roméo ?

Tybalt. – C'est lui, ce misérable Roméo !

Premier Capulet. – Du calme, gentil cousin ! Laisse-le tranquille ; il a les manières du plus courtois gentilhomme ; et, à dire vrai, Vérone est fière de lui, comme d'un jeune homme vertueux et bien élevé. Je ne voudrais pas, pour toutes les richesses de cette ville, qu'ici, dans ma maison, il lui fût

fait une avanie. Aie donc patience, ne fais pas attention à lui, c'est ma volonté ; si tu la respectes, prends un air gracieux et laisse là cette mine farouche qui sied mal dans une fête.

Tybalt. – Elle sied bien dès qu'on a pour hôte un tel misérable ; je ne le tolérerai pas !

Premier Capulet. – Vous le tolérerez ! Qu'est-ce à dire, monsieur le freluquet ! J'entends que vous le tolériez... Allons donc ! Qui est le maître ici, vous ou moi ? Allons donc ! Vous ne le tolérerez pas ! Dieu me pardonne ! Vous voulez soulever une émeute au milieu de mes hôtes ! Vous voulez mettre le vin en perce ! Vous voulez faire l'homme !

Tybalt. – Mais, mon oncle, c'est une honte.

Premier Capulet. – Allons, allons, vous êtes un insolent garçon. En vérité, cette incartade pourrait vous coûter cher : Je sais ce que je dis... Il faut que vous me contrariiez ! Morbleu ! C'est le moment ! ... (Aux danseurs.) À merveille, mes chers cœurs ! ... (À Tybalt.) Vous êtes un faquin... Restez tranquille, sinon... (Aux valets.) Des lumières ! Encore des lumières ! Par décence ! (À Tybalt.) Je vous ferai rester tranquille, allez ! (Aux danseurs.) De l'entrain, mes petits cœurs !

Tybalt. – La patience qu'on m'impose lutte en moi avec une colère obstinée, et leur choc fait trembler tous mes membres... Je vais me retirer ; mais cette fureur rentrée, qu'en ce moment on croit adoucie, se convertira en fiel amer (Il sort.)

Freluquet, faquin... Pourtant, bien que tancé vertement, Tybalt qui a pris pour objet de haine Roméo, se fait le champion de la famille Capulet, famille dans laquelle il n'occupe qu'une position mineure de par sa tante paternelle. Sans doute doit-il s'y assurer une place, la justifier, d'autant que les menaces de son oncle sont sans ambiguïté puisqu'il lui est signifié que la désobéissance pourrait lui coûter. L'autre preuve de cette place secondaire est que ce n'est nullement son père qui vient demander vengeance mais sa tante, Lady Capulet, comme si la famille ne se limitait qu'à elle. Une dernière preuve nous est donnée par le fait que Capulet, cynique, organise le mariage de Pâris et Juliette, trois jours après sa mort, calculant le nombre de jours minimum requis pour que cela ne paraisse pas trop scandaleux.

Nous trouvons là un point très « méditerranéen » soulevé par Artun Unsal dans une enquête qu'il a effectuée auprès des jeunes hommes condamnés pour *kan davası* (vengeance de sang) en Turquie. Il y apparaît que les premiers défenseurs de l'honneur familial sont souvent des adolescents qui se trouvaient en périphérie du système familial. Moins ils sont légitimes, plus ils s'estiment garants de cet honneur et s'identifient d'autant plus fortement à la *cause* familiale. Ce paradoxe se retrouve ici, dans la figure de Tybalt, sorte de champion de la famille dont il n'est aucunement l'héritier ni le dépositaire. Il trouve néanmoins une jouissance dans la fonction que lui fait jouer la famille Capulet.

Le personnage de Tybalt doit être mis en regard avec ceux de Mercutio et de Pâris. Ces derniers appartiennent à la même famille sans pour autant occuper la même position dans le champ social de Vérone. Le premier est l'ami de Roméo mais il se retrouve dans la liste des invités de Capulet. Il prendra la défense de Roméo lorsque Tybalt l'insultera. Il est du côté des Montague. Le second, Pâris, fait la cour à Juliette Capulet. Les deux parents jouent donc dans deux camps différents. L'alliance entre Pâris et Juliette est fondamentale pour les Capulet puisqu'ils ont pour seule héritière Juliette

qu'il convient dès lors de marier convenablement. Capulet porte son choix, très intéressé, sur la famille princière qui gouverne Vérone. Pourtant, un autre choix aurait été possible : celui des Montague. Tout porte en effet à ce mariage. De rangs égaux, le mariage de Roméo et Juliette aurait été une excellente affaire pour les deux familles. Cette haine entre familles aurait ainsi pris fin. La chose n'est pas incroyable puisque les mariages sont souvent là pour sceller la paix entre deux adversaires. L'Europe et la Méditerranée chrétienne – il en va autrement pour l'Empire ottoman – se sont faites à travers des alliances matrimoniales de ce type. Dans le cas de Vérone, le mariage des deux enfants héritiers étaient une conséquence logique de la structuration des rapports de force. Roméo et Juliette n'y ont fait qu'obéir. Or, l'alliance logique entre les Capulet et les Montague ne s'est pas faite. Pourquoi ? En raison de la troisième famille, celle du Prince qui, bien que se plaignant des affrontements et des rixes, est le bénéficiaire principal de la division antagoniste. Shakespeare met subtilement cela en scène dans le duel entre Mercutio et Tybalt.

La scène I de l'acte IV commence par ce constat. Mercutio cherche à en découdre avec les Capulet alors même que Benvolio, parent des Montague, tente d'éviter toute confrontation.

Benvolio. – Je t'en prie, bon Mercutio, retirons-nous ; la journée est chaude ; les Capulet sont dehors, et, si nous les rencontrons, nous ne pourrions pas éviter une querelle : car, dans ces jours de chaleur, le sang est furieusement excité !

[...]

Benvolio. – Nous parlons ici sur la promenade publique ; ou retirons-nous dans quelque lieu écarté, ou raisonnons froidement de nos griefs, ou enfin séparons-nous. Ici tous les yeux se fixent sur nous.

Mercutio. – Les yeux des hommes sont faits pour voir : laissons-les se fixer sur nous : aucune volonté humaine ne me fera bouger, moi !

Un peu plus tard Tybalt insulte Roméo. Mercutio encore, contre l'avis de son ami, dégaine son épée et engage le duel, bien que Roméo ait désigné Tybalt comme son cousin rendant ainsi publique l'alliance entre les deux familles. Pourquoi donc Mercutio, proche parent du Prince, vient-il donc provoquer en duel le champion des Capulet à cet instant, ce qu'il paiera de sa vie ? Ses dernières paroles sont pour maudire les deux maisons.

Mercutio. – Je suis blessé... Malédiction sur les deux maisons ! Je suis expédié... Il est parti ! Est-ce qu'il n'a rien ? (Il chancelle.)

[...]

Mercutio. – Non, elle n'est pas aussi profonde qu'un puits, ni aussi large qu'une porte d'église ; mais elle est suffisante, elle peut compter : demandez à me voir demain, et, quand vous me retrouverez, j'aurai la gravité que donne la bière. Je suis poivré, je vous le garantis, assez pour ce bas monde... Malédiction sur vos deux maisons ! ... Moi, un homme, être égratigné à mort par un chien, un rat, une souris, un chat ! Par un fier-à-bras, un gueux, un maroufle qui ne se bat que par règle d'arithmétique ! (À Roméo.) Pourquoi diable vous êtes-vous mis entre nous ? J'ai reçu le coup par-dessous votre bras.

[...]

Mercutio. – Aide-moi jusqu'à une maison, Benvolio, ou je vais défaillir... Malédiction sur vos deux maisons ! Elles ont fait de moi de la viande à

vermine... Oh ! J'ai reçu mon affaire, et bien à fond... Vos maisons !
(Mercutio sort, soutenu par Benvolio.)

En maudissant ces maisons, il les désigne comme les responsables de sa mort. Elles font de lui de la « viande à vermine ». Mais ne peut-on pas y voir autre chose ? N'était-il pas de son devoir de les maudire puisqu'appartenant et travaillant pour une autre, la maison du Prince ? Sa fonction n'est-elle pas de maintenir l'antagonisme, raison pour laquelle au moment où Roméo tend sa main à Tybalt dans un geste de paix, Mercutio tire sa rapière pour qu'éclate la rixe. À regarder de plus près, tout indique que le devoir de Mercutio était d'empêcher l'union des deux maisons, fusse par son sacrifice. Le grand vainqueur de l'histoire demeure le Prince qui, même s'il s'en plaint, tire jouissance de la rivalité entre Capulet et Montague. De son propre aveu, il a fermé les yeux et n'a pas cherché à mettre fin à la guerre. Diviser pour mieux régner. Ensemble, Capulet et Montague auraient pu le renverser ; séparés, ils n'étaient que peu dangereux. Sans héritiers, ils deviennent inoffensifs. Les deux familles sortent du caveau anéanties. Nul coup du destin dans "l'accident" de Mercutio tant il fallait éviter, pour le Prince, le mariage de Juliette et Roméo qui aurait changé la distribution du pouvoir de Vérone. Le mariage est transgression tant en raison de l'interdiction parentale que de la politique de Vérone.

Vérone a une place précise dans le discours, avec une fonction déterminante sur les amants. Faisons ici un détour par l'Anatolie, terre remplie d'histoires d'amour contrarié, aisément expliquées par le fait que l'inclination n'est en rien prioritaire sur la raison dans le domaine de l'alliance. À part quelques poches d'exceptions sociologiques dans les quartiers riches d'Istanbul ou d'Ankara, on ne se marie guère par amour en Turquie. Le mariage est une affaire économique bien trop sérieuse pour qu'elle soit confiée à Cupidon. Les sentiments arriveraient une fois que le mariage est bien installé. D'ailleurs qu'est ce qui prévaut dans la relation matrimoniale ? Le respect (*saygı*), l'affection (*sevgi*) ou l'amour (*aşk*) dont la proximité avec la folie est soulignée dans la figure de l'*aşık*, le barde amoureux fou de Dieu ? La Turquie est pleine d'histoires d'amour interdit qui ne finissent pas toutes en meurtre, en suicide, en dépression, comme pourrait le laisser penser une lecture quotidienne de la troisième page du grand journal national *Hürriyet*. Les chroniques des faits divers ne doivent en rien cacher les amours cachés s'épanouissant dans les ombres de la vie sociale. Les résolutions heureuses ne sont pas rares grâce, notamment, à la fuite ou "l'enlèvement de la fille", une technique ayant fait ses preuves. Les amoureux complices fuient, passent une nuit ensemble. La virginité supposée envolée – valeur toujours cruciale –, mises devant le fait accompli, les familles sont obligées de s'entendre. La fuite fonctionne d'autant mieux avec un soutien à l'intérieur de la famille, comme nous avons pu le constater avec l'histoire de ces deux jeunes appartenant à deux branches apparentées mais ayant des statuts sociaux différents. La famille de la fille refusait le mariage en raison d'un dot jugée insuffisante. Devant la situation bloquée, l'oncle maternel proposa alors de recueillir les jeunes, les faire marier et mettre les deux familles devant le fait accompli. Le jeune homme n'ayant visiblement pas marqué les signes d'engagement qu'il aurait dû manifester pour sa promesse, les choses se sont faites ailleurs. Ils se sont mariés chacun de leur côté, ont fondé une famille, ne revenant jamais sur cette histoire. Tout cela s'est déroulé dans un certain "naturel". Certes, la crise familiale était majeure mais les

ressources culturelles à disposition étaient suffisantes pour y faire face en donnant un sens à tout cela. La "fuite", « l'enlèvement de la fille », était une solution plus ou moins admise, avec un enchaînement certes fait d'improvisation dont cependant le déroulement reste connu et mobilisable. Or, en lisant *Roméo et Juliette*, quelque chose cloche de toute évidence dans le déroulement. La fuite n'est évoquée qu'après le meurtre de Tybalt, dans ce curieux enchaînement. Roméo et Juliette se marient, Roméo tue Tybalt, après quoi ils pensent seulement à partir, là où des Anatoliens auraient d'abord fui et profité de cette nuit loin des familles pour consommer le mariage. Pourquoi donc cette stase dans Vérone ? Que vient donc faire la ville, espace clos, dans l'histoire ? Plus fort que l'amour, il y a Vérone. Le bannissement ne paraît-il pas plus cruel que l'exécution capitale pour Roméo ? Hors de Vérone, le monde n'existe pas, nul ailleurs autre que le caveau. Vérone est un monde fermé alors que le monde rural turc est ouvert sur des passages, des chemins, sur un horizon certes sauvage et dangereux. Les dernières maisons passées, l'ailleurs anatolien est une écriture du possible, parfois hasardeux, où seuls les inconscients et les anthropologues se promènent sans arme à feu. S'il est dangereux, il est néanmoins peuplé par des semblables, des apparentés plus ou moins lointains sur lesquels on sait pouvoir toujours compter. Dans *Roméo et Juliette*, rien ne semble pouvoir s'écrire en dehors de Vérone. Fermé, sans horizon, sans maquis où se réfugier, Vérone est un huis clos sous le soleil brûlant de juillet. Nulle échappatoire n'est possible d'autant que dehors la peste menace, raison pour laquelle le frère Jean n'arrivera pas à délivrer à temps la lettre à Roméo. L'extérieur de la ville est plus dangereux que son enceinte. Il l'est pour de jeunes riches héritiers qui, coupés de leurs réseaux familiaux, savent qu'ils cessent d'exister. Vérone n'est donc pas seulement un décor, un contexte. Vérone et les savoirs (S2) que sont ses lois, sa politique, ses règles du jeu social, exerce son magistère sur les amoureux, en place de la plus-value du discours.

$$\uparrow \frac{\text{Roméo et Juliette}}{\text{patronymes}} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Vérone}}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{S2}$$

Vérone n'est pas seulement la cage dorée d'une culture urbaine. C'est aussi une ville qui pose la transgression comme un mode de jouissance. Roméo et Juliette transgressent, c'est entendu. Ils ne diffèrent pas pour autant de leurs compatriotes dont le sport favori semble être la violation de l'interdit. En posant comme fondement de la trame sociale, la transgression de l'interdit Shakespeare était décidément un grand anthropologue. L'interdit engendre le désir de sa transgression, producteur des rapports de force et de la structuration du social. Tout *Roméo et Juliette* tourne autour de la violation de l'interdit : celui de dégainer son épée, de tuer son voisin, d'épouser la fille de son ennemi, etc. Tout ce monde emploie son temps à enfreindre la loi tout en prenant soin de la mettre de son côté. La première

scène où l'un des protagonistes est explicite. Assassiner le premier Montague nécessite d'être du bon côté de la loi (Acte I scène I).

Samson. – Mettons la loi de notre côté et laissons-les commencer.

Grégoire. – Je vais froncer le sourcil en passant près d'eux, et qu'ils le prennent comme ils le voudront.

Samson. – C'est-à-dire Comme ils n'oseront. Je vais mordre mon pouce en les regardant, et ce sera une disgrâce pour eux, s'ils le supportent.

Abraham, à Samson. – Est-ce à notre intention que vous mordez votre pouce, monsieur ? Samson. – Je mords mon pouce, monsieur.

Abraham. – Est-ce à notre intention que vous mordez votre pouce, monsieur ?

Samson, bas à Grégoire. – La loi est-elle de notre côté, si je dis oui ?

Grégoire, bas à Samson. – Non.

Transgressions sont multiples et répétées devant un Prince peu efficace (Acte I, scène I).

Le Prince. – Sujets rebelles, ennemis de la paix ! Profanateurs qui souillez cet acier par un fratricide !... Est-ce qu'on ne m'entend pas ?... Holà ! Vous tous, hommes ou brutes, qui éteignez la flamme de votre rage pernicieuse dans les flots de pourpre échappés de vos veines, sous peine de torture, obéissez ! Que vos mains sanglantes jettent à terre ces épées trempées dans le crime, et écoutez la sentence de votre Prince irrité ! (Tous les combattants s'arrêtent.) Trois querelles civiles, nées d'une parole en l'air, ont déjà troublé le repos de nos rues, par ta faute, vieux Capulet, et par la tienne, Montague ; trois fois les anciens de Vérone, dépouillant le vêtement grave qui leur sied, ont dû saisir de leurs vieilles mains leurs vieilles partisans, gangrenées par la rouille, pour séparer vos haines gangrenées. Si jamais vous troublez encore nos rues, votre vie payera le dommage fait à la paix. Pour cette fois, que tous se retirent. Vous, Capulet, venez avec moi ; et vous, Montague, vous vous rendrez cette après-midi, pour connaître notre décision ultérieure sur cette affaire, au vieux château de Villafranca, siège ordinaire de notre justice. Encore une fois, sous peine de mort, que tous se séparent ! ».

Lors de la dernière scène, le Prince reconnaît son impuissance.

Le Prince, jetant les yeux sur la lettre. – Cette lettre confirme les paroles du moine... Voilà tout le récit de leurs amours... Il a appris qu'elle était morte ; aussitôt, écrit-il, il a acheté du poison chez un pauvre apothicaire et sur-le-champ s'est rendu dans ce caveau pour y mourir et reposer près de Juliette. (Regardant autour de lui.) Où sont-ils, ces ennemis ? Capulet ! Montague ! Voyez par quel fléau le ciel châtie votre haine : pour tuer vos joies, il se sert de l'amour !... Et moi, pour avoir fermé les yeux sur vos discordes, j'ai perdu deux parents. Nous sommes tous punis.

Roméo et Juliette connaissent donc les règles de Vérone. Ils savent aussi quelle *jouissance* – n'est-ce pas là un terme parent usité par le Prince (la haine procure de la joie) ? – il y a à les contrevénir. Ils participent à ce jeu comme les autres. En ce sens, flirter avec la fille de l'ennemi n'est pas plus transgressif que se battre avec ce même ennemi. Il s'agit de la même jouissance organisée autour de l'interdit, d'un objet que l'on ne peut/ne doit saisir mais qui s'organise autour du regard.

Roméo et Juliette est l'histoire d'une double transgression, d'un double scandale. Celui d'un amour interdit, d'un mariage condamné qui aurait toutefois pu résoudre la question de l'affrontement aveugle entre les deux

maisons. N'est-ce pas là le métier de marchand de comprendre ce qu'est un intérêt « bien compris » qui aurait dû pousser à passer alliance plutôt qu'à se haïr stérilement. Roméo aurait pu manœuvrer avec plus d'astuce, en commençant par ne pas tuer Tybalt, le faire éliminer par le Prince, se libérant ainsi le champ et pouvant faire triompher sa cause facilement. Il faut entendre qu'un autre objet l'oriente, cela depuis le début de la pièce, par son désir de mort. Le suicide est déjà là lorsqu'il évoque Rosaline. Réside ici le second scandale, bien sûr !, le suicide final des deux mariés. Shakespeare indique cette profonde anormalité dans les modes même du suicide : Shakespeare fait mourir Roméo par du poison et Juliette par une dague. Roméo ne se pend pas, il ne se coupe pas les veines, il ne se défenestre pas, il ne se jette pas d'un pont avec une pierre autour du cou : il prend le temps d'aller soudoyer un apothicaire -- que Roméo condamne à mort en le dénonçant dans sa dernière lettre... -- pour acheter un poison. Il est froid et déterminé. Juliette réagit sur le moment, à chaud, bien que la dague soit déjà présente sur son lit, au moment où elle boit la potion du frère Laurence. Mais là encore, la détermination se lisait déjà. Elle se plante une lame dans le cœur, sans hésitation, ce qui demande beaucoup de courage tant la souffrance est insupportable. Le suicide est un péché mortel pour l'église. L'âme ne peut pas aller au Paradis. Le suicidé n'était pas enterré dans le cimetière à côté, même si le concile de Braga du VI^e siècle fait une exception pour les "fous" et les "victimes de grand chagrin", catégorie dans laquelle pourraient rentrer nos deux amoureux.

Parce qu'ils connaissent les savoirs de Vérone, ses règles sociales, ses lois, sa politique, prenons le parti d'avancer que, contrairement à ce que nous aurions tendance naturellement à dire, ni Juliette ni Roméo ne sont les innocents agneaux sacrifiés sur l'autel de la haine familiale. Ils ne sont pas le paradigme de l'amour contrarié mais bien d'une jouissance particulière d'un objet tout aussi particulier qui n'est dès lors pas sans lien avec la folie. Roméo s'exclame à l'acte III scène I : « O, I am fortune's fool ». Comment traduire « fool » ? Imbécile, dupe, bouffon ou fou ? Soyons sensible à cette dernière traduction possible. Car Roméo est fou. William nous le dit sans détour, bien que l'apparence soit trompeuse. Roméo est présenté comme au-dessus des duels, rêveur, peu belliqueux bien qu'il expédie *in patres* deux des meilleurs bretteurs de Vérone en moins de quarante-huit heures et qu'il est responsable de la mort d'un troisième. Roméo est fou. Juliette folle, sans doute aussi. Au début de la pièce, il n'a d'yeux que pour une certaine Rosaline qui a pour idée de rentrer dans les ordres, préférant l'amour de Dieu à celui du jeune homme. Il est désespéré lorsqu'il entre dans la cour des Capulet, sur les conseils de Benvolio, pour rendre « la liberté » à ses yeux (acte I, scène I). Il est alors littéralement *impressionné* par la beauté de la fille des Capulet. Juliette imprime son image dans la rétine de Roméo. La conversion de Roméo est proche de celle de Paul. Il tombe ébloui.

Roméo. – Oh ! Elle apprend aux flambeaux à illuminer ! Sa beauté est suspendue à la face de la nuit comme un riche joyau à l'oreille d'une Éthiopienne ! Beauté trop précieuse pour la possession, trop exquise pour la terre ! Telle la colombe de neige dans une troupe de corneilles, telle apparaît cette jeune dame au milieu de ses compagnes. Cette danse finie, j'épierai la place où elle se tient, et je donnerai à ma main grossière le bonheur de toucher la sienne. Mon cœur a-t-il aimé jusqu'ici ? Non ;

jurez-le, mes yeux Car jusqu'à ce soir, je n'avais pas vu la vraie beauté (acte I scène V).

Le problème est que ce n'est pas la première fois que Roméo tombe ainsi en pamoison, preuve en est la réplique du frère Laurence, le saint homme de la tragédie, (acte II scène III). Laurence. – Par saint François ! Quel changement ! Cette Rosaline que tu aimais tant, est-elle donc si vite délaissée ? Ah ! *L'amour des jeunes gens n'est pas vraiment dans le cœur, il n'est que dans les yeux* (nous soulignons). Jésus Maria ! Que de larmes pour Rosaline ont inondé tes joues blêmes ! Que d'eau salée prodiguée en pure perte pour assaisonner un amour qui n'en garde pas même l'amer goût ! Le soleil n'a pas encore dissipé tes soupirs dans le ciel : tes gémissements passés tintent encore à mes vieilles oreilles. Tiens, il y a encore là, sur ta joue, la trace d'une ancienne larme, non essuyée encore ! *Si alors tu étais bien toi-même, si ces douleurs étaient bien les tiennes, toi et tes douleurs vous étiez tout à Rosaline ; et te voilà déjà changé* (nous soulignons) ! Prononce donc avec moi cette sentence : Les femmes peuvent faillir, quand les hommes ont si peu de force.

Bien plus que par le cœur, Roméo s'amourache par les yeux et se consume dans l'image de l'aimée. Le registre de l'amour, chez Shakespeare, est celui de l'imaginaire. Le symbolique est néanmoins pas loin, caché. Nous savons que Roméo était amoureux de Rosaline. Or, nous apprenons au détour de la liste des invités de Capulet qu'elle est la nièce de ce dernier. Roméo n'est donc pas à son coup d'essai. Il est déjà tombé amoureux d'une Capulet, comme si ce nom interdit orientait son désir. Se rendant chez les Capulet, pour mettre à l'épreuve de la comparaison et tenter d'oublier l'image de Rosaline, fort était à parier qu'il allait trouver une autre image *marquée* par le signifiant Capulet. Avant de rencontrer Juliette, il cherchait une Capulet, un objet interdit, porteur de danger voire de mort. L'étrange pressentiment qu'il ressent au moment de pénétrer dans la cour des Capulet n'est pas tant le signe annonciateur de son destin que celui de son désir. Se dévoile ici en partie l'objet du désir, la mort. Se dévoile en partie sa folie.

Roméo - Trop tôt, j'en ai peur ! Mon âme pressent qu'une amère catastrophe, encore suspendue à mon étoile, aura pour date funeste cette nuit de fête, et terminera la méprisable existence contenue dans mon sein par le coup sinistre d'une mort prématurée. Mais que celui qui est le nautonnier de ma destinée dirige ma voile ! En avant, joyeux amis !

La folie est sous-jacente à l'ensemble du drame. Elle est toutefois manifeste, après le meurtre de Tybalt. Roméo se réfugie alors chez frère Laurence où il y apprend son bannissement de Vérone par le Prince. La sentence est clémentine puisqu'il aurait dû être puni de mort. Cela plonge pourtant Roméo dans un désespoir peu rationnel, sans aucune retenue. S'ensuit un long dialogue en vain où le frère tente de ramener à la raison son protégé. Laurence en vient à le désigner comme fou (*mad*).

Laurence. – Je vais te donner une armure à l'épreuve de ce mot. La philosophie, ce doux lait de l'adversité, te soutiendra dans ton bannissement.

Roméo. – Encore le bannissement !... Au gibet la philosophie ! Si la philosophie ne peut pas faire une Juliette, déplacer une ville, renverser l'arrêt d'un Prince, elle ne sert à rien, elle n'est bonne à rien, ne m'en parle plus !

Laurence. – Oh ! Je le vois bien, *les fous (madmen) n'ont pas d'oreilles !*

Roméo. – Comment en auraient-ils, quand les sages (*wise men*) n'ont pas d'yeux ?

Deux répliques plus tard, Roméo cherche à se poignarder, dans une première tentative de suicide, arrêté par la nourrice. Frère Laurence pose alors, avec lucidité, le diagnostic que, spectateurs, nous avons tendance à entendre comme un simple jeu emphatique d'acteur, dans une forme de résistance névrotique. Ne nous trompons pas : il s'agit bien d'une scène de folie.

Roméo. – Il semble que ce nom, lancé par quelque fusil meurtrier, l'assassine, comme la main maudite qui répond à ce nom a assassiné son cousin !... Oh ! Dis-moi, prêtre, dis-moi dans quelle vile partie de ce squelette est logé mon nom ; dis-le-moi, pour que je mette à sac ce hideux repaire ! (Il tire son poignard comme pour s'en frapper la nourrice le lui arrache.)

Suit alors l'une des tirades qui signe le sens clinique incontestable de Shakespeare.

Laurence. – Retiens ta main désespérée ! Es-tu un homme ? Ta forme crie que tu en es un ; mais tes larmes sont d'une femme, et *ta sauvage action dénonce la furie déraisonnable d'une bête brute. Ô femme disgracieuse qu'on croirait un homme, bête monstrueuse qu'on croirait homme et femme, tu m'as étonné !...* Par notre saint ordre, je croyais ton caractère mieux trempé. Tu as tué Tybalt et tu veux te tuer ! Tu veux tuer la femme qui ne respire que par toi, en assouvissant sur toi-même une haine damnée ! Pourquoi insultes-tu à la vie, au ciel et à la terre ? La vie, le ciel et la terre se sont tous trois réunis pour ton existence ; et tu veux renoncer à tous trois ! Fi ! fi ! tu fais honte à ta beauté, à ton amour à ton esprit. Usurier tu regorges de tous les biens, et tu ne les emploies pas à ce légitime usage qui ferait honneur à ta beauté, à ton amour à ton esprit. *Ta noble beauté n'est qu'une image de cire, dépourvue d'énergie vide ; ton amour ce tendre engagement, n'est qu'un misérable parjure, qui tue celle que tu avais fait vœu de chérir ; ton esprit, cet ornement de la beauté et de l'amour, n'en est chez toi que le guide égaré : comme la poudre dans laalebasse d'un soldat maladroit, il prend feu par ta propre ignorance et te mutile au lieu de te défendre.* Allons, relève-toi, l'homme ! Elle vit, ta Juliette, cette chère Juliette pour qui tu mourais tout à l'heure : n'es-tu pas heureux ? Tybalt voulait t'égorger, mais tu as tué Tybalt : n'es-tu pas heureux encore ? *La loi qui te menaçait de la mort devient ton amie et change la sentence en exil : n'es-tu pas heureux toujours ? Les bénédictions pleuvent sur ta tête, la fortune te courtise sous ses plus beaux atours ; mais toi, maussade comme une fille mal élevée, tu fais la moue au bonheur et à l'amour. Prends garde, prends garde, c'est ainsi qu'on meurt misérable.*

Juliette n'est pas moins folle que Roméo. Elle se donne en mariage en sur un clin d'œil, soumise à la même passion de l'objet, alors même qu'elle adopte une plus grande réserve, notamment lorsqu'elle dit à sa mère qu'il ne suffit pas de voir pour aimer. Or, Juliette va être, tout comme Roméo, dépossédée de sa raison. Elle accepte le mariage avec une facilité déconcertante, alors même que dans la scène du balcon, elle adopte un ton badin. Mais au moment de la séparation, elle pose alors le marché dans les

mains de Roméo, posément, comme une fille de négociant qu'elle est. L'affaire est conclue. Revoyons le passage. Au moment de partir, Roméo parle d'amour, non de mariage.

Roméo. – Oh ! Vas-tu donc me laisser si peu satisfait ?

Juliette. – Quelle satisfaction peux-tu obtenir cette nuit ?

Roméo. – Le solennel échange de ton amour contre le mien.

Juliette. – Mon amour ! Je te l'ai donné avant que tu l'aies demandé. Et pourtant je voudrais qu'il fût encore à donner.

Roméo. – Voudrais-tu me le retirer ? Et pour quelle raison, mon amour ?

Juliette se retire puis revient et sans hésitation pose le marché : « tu te dis amoureux ? Épouse-moi sur-le-champ ».

Juliette. – Trois mots encore, cher Roméo, et bonne nuit, cette fois ! Si l'intention de ton amour est honorable, si ton but est le mariage, fais-moi savoir demain, par la personne que je ferai parvenir jusqu'à toi, en quel lieu et à quel moment tu veux accomplir la cérémonie, et alors je déposerai à tes pieds toutes mes destinées, et je te suivrai, monseigneur jusqu'au bout du monde !

La scène est centrale bien sûr par la hâte qui signe la folie amoureuse. Faut-il être fou pour se précipiter dans les bras de l'ennemi, sans qu'aucune garantie ne soit offerte, alors même que l'on est dépositaire de l'héritage ?

Dans cette folie, quel est l'objet visé par la transgression ? La mort. Elle est au cœur de l'amour entre Juliette et Roméo. Roméo s'y prend à deux fois pour trouver l'amour chez l'ennemi Capulet. Finalement il arrive à ses fins et trouve en Juliette l'objet rêvé de sa transgression dont il sait tout de suite, que la ligne d'horizon est la mort prématurée. Le désir s'articule non autour de la vie mais autour de la mort. La jouissance de la transgression dans Vérone conduit toujours à la mort. Tout ramène à elle dans Vérone : les duels comme leurs punitions par le Prince qui n'hésite pas à prononcer la peine capitale. L'alternance entre les scènes comiques et tragiques, surtout les blagues et les jeux de mots sexuels sont invariablement associés avec la présence et le désir de mort. La mort, faut-il que nous nous en souvenions, est alors omniprésente. Rappelons que l'espérance de vie est de 19 ans. On comprend dès lors pourquoi Juliette est pressée par son entourage de devenir mère alors qu'elle n'a pas encore 14 ans. Sa mère n'en a pas 28.

La mort, Shakespeare la connaît. Le 14^{ème} siècle est celui des guerres de religion, de la peste, de la famine... Il la met au centre de la pièce. Elle revient sans arrêt, mais non sous forme d'actrice, de cause extérieure, mais d'objet de désir. Elle est désirée et joue un rôle dans le dispositif économique de la jouissance. Alors même que Vérone est une société de marchands prospères, habitués à calculer risques et dommages, à prévoir, à réduire la place de l'incertitude au bénéfice du profit, voilà même qu'en son cœur, qu'en ses tripes, Shakespeare montre la place de l'objet sordide du désir.

$$\uparrow \frac{\text{Roméo et Juliette}}{\text{patronymes}} \rightarrow \frac{\text{la mort}}{\text{Vérone}}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Ce discours amoureux ne saurait être clos. Nous devons pourtant conclure sans précipitation sur la hâte qui fait ravage durant toute la pièce. *Roméo et Juliette* met le *temps logique* à l'épreuve. La pièce est l'inverse de l'énigme des trois prisonniers. Une conclusion hâtive et c'est la mort. La hâte court dans toute la pièce, comme une sorte de remède contre la mort. Il ne faut pas attendre, se hâter de se marier aux premiers regards, hâter de se battre, de pleurer, se hâter de marier sa fille (le corps de Tybalt encore chaud). Une hâte toujours renouvelée comme pour devancer la mort. La hâte pousse Roméo à revenir trop tôt à Vérone. Toute la pièce compte sur le contretemps et la hâte, comme si de manière insistante, Shakespeare nous dit qu'à l'heure de conclure, nulle nécessité logique de se précipiter. Doucement, nous sommes pressés.

II. Discours d'empire

Parler des discours revient à se situer dans l'un. Passons ce point si ce n'est pour dire que nous avons une difficulté à penser sans être nous-même pris dans un discours. Le discours de l'anthropologie s'impose comme un discours sur les autres. Mettons-le de côté pour continuer à observer ce qu'il peut donner à voir, notamment concernant la Turquie et l'Empire ottoman. Doit-on insister sur l'idée que mettre en « discours » n'est pas tant une opération d'écriture mais de lecture. En disant cela, nous avançons que la structure est toujours notre ailleurs. Ci-dessous est donc prise la liberté d'une lecture non-autorisée de l'histoire ottomane, non autorisée et non publiée puisqu'historiens de l'Empire y trouveront à redire quant à l'idée insupportable défendue : la place de la structure achronique.

Un discours d'emprise

L'Empire ottoman est issu d'un beylicat (seigneurie) situé au nord-ouest de l'Anatolie, en frontière de l'Empire byzantin, qui eut successivement pour centre Brousse (Bursa) et Andrinople (Edirne), deux capitales ottomanes avant l'installation du sultanat à Istanbul à la fin du XV^e siècle, quelques décennies après la conquête²⁷. Cette position stratégique explique qu'il fut sans doute plus dynamique que les autres beylicats turcomans d'Anatolie. La perspective de conquérir des territoires sur les royaumes chrétiens des Balkans attirait de nombreux hommes d'armes aspirant à la Guerre Sainte (*cihad*)²⁸. La direction de l'expansion s'est donc effectuée en direction des Balkans à partir du XIV^e siècle, sous l'impulsion d'Osman I^{er} (1290-1324), fondateur éponyme de la dynastie. Les Balkans avaient la particularité d'être la frontière à repousser le plus loin possible puisque c'était celle de l'altérité religieuse. Au-delà d'elle, se trouvaient les "mécréants" chrétiens (*gavur* ou *kafir*). L'effort de guerre se tourna donc essentiellement vers l'Europe même si l'Anatolie posa de nombreuses difficultés, et que la conquête des provinces arabes ne fut pas non plus de tout repos.

À la différence de ces autres zones, celle-ci ne fut pas conquise uniquement à la pointe de l'épée : alliances matrimoniales, jeux diplomatiques subtils mettant en scène Byzance, les clans turcomans et des princes serbes – chrétiens mais peu enclins à servir l'Empereur byzantin –, eurent aussi une influence importante. Au 14^{ème} et 15^{ème} siècle, la dynastie ottomane s'appuya principalement sur son réseau d'alliés chrétiens. La preuve en fut donnée lors de la bataille d'Ankara en 1402 où s'affrontèrent Tamerlan (1336-1405) et Beyazit I^{er} (1360-1403). Ce dernier perdit essentiellement parce que passèrent à l'ennemi les émirats

²⁷ Yérasimos Stéphane, 2000, *Constantinople. de Byzance à Istanbul*, Paris: Éditions Place des Victoires.

²⁸ Cahen Claude, 1970, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, France: Bordas. p. 258.

anatoliens²⁹ alors même que ses alliés balkaniques restèrent de son côté. Battue, la dynastie reconstitua son sultanat à partir des Balkans.

L'Empire conserva un lien organique avec les Balkans, à travers les nombreux couvents des confréries religieuses, principalement des bektachis, ordre associé aux fameux janissaires, et surtout en raison du *devchirme* ("ramassage") qui avait pour fonction de procurer à la Porte un corps d'armée (les janissaires) et de fonctionnaires (*kapı kulları*, litt. les esclaves de la Porte) coupés de leur origine familiale, puisqu'il s'agissait de jeunes chrétiens convertis à l'Islam, entièrement dévolus au Sultan puisque de lui seul dépendait leur carrière³⁰. Ainsi, la prosopographie des vizirs montre que la plupart n'étaient pas d'origine turque mais venaient de l'Europe balkanique³¹. En ce sens, l'Empire ottoman est d'abord un empire *balkanique*. La relation dialectique avec le monde chrétien le constitue, ceci topologiquement, comme nous le verrons plus bas. Il reste balkanique jusqu'à sa dissolution qui commence par cette région, avec la fin du corps des Janissaires et de l'ordre des bektachis. La concomitance de l'effondrement de l'Empire depuis les Balkans et la disparition de l'ordre bektachi n'est en rien l'effet du hasard. L'expression du 19^{ème} siècle "l'Homme malade de l'Europe" a été bien choisie : l'Empire ottoman était pour une bonne partie "européen".

Cette relation au territoire balkanique indique de façon singulière que cet espace ouvert appelait à l'expansion. Il s'agissait de s'étendre non nécessairement pour créer un espace homogène. Force est de constater que jusqu'au début du 18^{ème} siècle, l'Empire est avant tout une "machine de guerre"³². Le sultanat ne vit que pour et par la guerre. Cette activité organise la hiérarchie sociale de la société ottomane, son économie, ses temps sociaux, son discours. La guerre n'est pas l'expression d'une volonté de conversion des autres. Les Ottomans n'avaient pas intérêt à ce que les populations chrétiennes ou juives (Les *zimmi*, litt. Les gens du Livre) deviennent musulmanes puisque cela les aurait privés de revenus importants, les *zimmi* payant plus d'impôts que les autres. Si elle n'est pas si sainte que cela, quel est alors l'objet de la guerre si ce n'est le territoire. Nous voyons dans celui-ci un objet *a* en position de production.

$$\frac{\text{agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Territoire} = a}$$

²⁹ Vatin Nicolas, 1989, "L'ascension des Ottomans (1362-1451)" in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 81-116.

³⁰ Vatin Nicolas, *ibid.*

³¹ Bozarslan Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*. Paris: Tallandier. p. 88.

³² Sigalas Nikos, 2007, "Devlet et Etat: du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman", in Grivaud Gilles, Petmezas Socrate (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*. Athènes: [Alexandria](#). pp. 385-415.p. 412.

Cet espace ouvert comporte un point particulier, le sultan, "l'ombre de Dieu sur terre". L'Empire ottoman est associé à une dynastie, les descendants d'Osman (d'où *Osmanlı*, Ottoman). Cependant cette dernière est au service d'un signifiant : le *devlet*. Que recouvre-t-il ? En turc moderne, *devlet* signifie "État". Il prend d'ailleurs cette signification à partir du 18^{ème} siècle. Jusqu'alors, il recouvrait une tout autre signification, difficile à saisir tant elle ne correspond pas au vocabulaire politique avec lequel nous avons coutume de penser.

Nikos Sigalas, dans son article sur le glissement sémantique de "*devlet*" invite à repenser ce terme dans sa longue évolution. Il montre que ce signifiant désigne le charisme de la lignée. Le *devlet* est un attribut "héréditaire". Il s'agit d'un don du pouvoir divin donné à la lignée d'Osman. Cela ne se réduit pas à un charisme religieux transmis. Il prend une autre texture au 15^{ème} siècle où le *devlet* est désigné comme un "lieu" qui prend la forme généralement d'une maison ou d'une tente. Il s'agit toujours d' "un lieu descendu du ciel ou "fait de lumière", mais un lieu habité".

"Le *devlet* est donc l'espace consacré du pouvoir, un espace invulnérable et impersonnel. il est évidemment habité par la lignée d'Osman, mais il n'est pas cette lignée ; il lui appartient sans lui être soumis. Le *devlet* est, en quelque sorte, autonome par rapport à la lignée d'Osman ; c'est elle qui lui est soumise. [...] Le *devlet* est ainsi à la fois consécration et dépersonnalisation conceptuelle d'un pouvoir qui reste pourtant, à cette époque, éminemment personnel. En tant que lieu du pouvoir, il est sa réification et sa dissociation conceptuelle de la personne du Prince et de sa lignée [...]. En tant que lieu du pouvoir, le *devlet* n'est pas, à cette époque, le lieu où le pouvoir est organisé ou géré, mais un lieu transcendant, d'où émanent les ordres, des décisions indiscutables et sans appel parce que justement, elles émanent d'un lieu transcendant"³³.

Ainsi le *devlet* comme "signifiant maître" commanderait ; il est le S1 en position de vérité. L'agent de cette puissance au service de ce *devlet* est le sultan. C'est là une des particularités du discours de l'Empire ottoman : S, le sultan est l'agent d'un S1 en position de vérité. Il sert ce signifiant³⁴.

$$\frac{\$: \text{sultan}}{S1 : \text{Devlet}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{a : \text{territoire}}$$

La place qu'occupe le sultan exclut tout partage. Il occupe une place d'agent dont il est le seul à devoir occuper, ce qui lui est dicté par le S1. Le sultan qui monte sur le trône doit être le seul, l'unique. À la lumière de cette position "d'unique", nous pouvons comprendre l'une des

³³ Sigalas, *op.cit.* p. 390-392.

³⁴ Nous rencontrons par ailleurs ce genre de position dans les familles "à nom" où les membres "servent un nom" plutôt que s'en servent.

particularités politiques les plus frappantes de la dynastie ottomane, à savoir que les Ottomans constituent une lignée et non une famille, une lignée qui se pense unique puisque répondant du *devlet*. L'une des conséquences visible de la position d'exception qu'ils entendaient tenir est que les Ottomans arrêtaient bientôt tout commerce matrimonial avec leurs semblables, les autres beys d'Anatolie, puisqu'ils n'avaient plus d'égaux, de semblables. Alors qu'au début de leur expansion, les Ottomans ne se distinguent pas dans leurs pratiques sociales des familles concurrentes et passent alliance par le mariage, s'intégrant dans un large système de dons et de contre-dons avec des princes chrétiens et musulmans, ils cessent leurs pratiques d'échanges au moment où leur hégémonie militaire se confirme. Le refus de l'échange se fait dans les deux sens. À partir du 15^{ème} siècle, ils refusent de prendre les filles des autres cours comme ils sont réticents en donner.

Pour les filles du sultan, un modèle s'imposa peu à peu : à partir de la fin du 15^{ème} siècle, la nouvelle pratique matrimoniale consista à les marier à des *kul* (esclaves), des serviteurs-fonctionnaires issus du *devchirme*, sans famille et devant beaucoup, si ce n'est pas tout, au sultan. Cette pratique devint une des coutumes dynastiques fondamentales de l'Empire ottoman³⁵. Elle fut dans un premier temps un moyen d'asseoir le pouvoir du sultan sur ses obligés.

Le résultat de cette fermeture de l'alliance à l'échange a pour conséquence politique que seule la guerre devient le moyen d'expansion du territoire. Le rapport à l'extérieur ne pouvait être que sous le mode de la conquête ; jamais de l'alliance, alors même que l'histoire de l'Europe est marquée autant par les guerres que par les alliances matrimoniales, par l'importance transnationale des princesses. La mutation anthropologique introduite était donc majeure. Les conséquences en sont topologiques. En se positionnant en lignage d'exception, les Ottomans ont instauré une extériorité *irréductible*, une différence infranchissable avec leurs voisins placés en éternels étrangers qu'aucune alliance ne pouvait venir faire sien. Nous retrouvons ici comment l'objet *a travaille* §³⁶, en retour.

Si les Ottomans cessèrent de faire alliance, c'est sans doute qu'eux-mêmes avaient cessé de faire famille. Ce sera le second point : les descendants d'Osman ne formèrent pas une "famille" mais une lignée qui se poursuivit par l'élagage successif, de génération en génération, par le fratricide jusqu'au 18^{ème} siècle puis par la *forclusion* des autres princes héritiers³⁷. De fait, pratiquement aucune succession ne s'est déroulée simplement. Le mode de succession fut toujours celui de la crise, de la

³⁵ Dumas Juliette, 2013, *Les perles de nacre du sultanat. Les princesses ottomanes (mi-XVe – mi-XVIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Paris: EHESS. p. 135.

³⁶ Cette fermeture de l'alliance eut des conséquences très graves au moment de la fin de l'Empire: les Ottomans se trouvèrent entièrement isolés sur la scène internationale et ne disposèrent d'aucun "parent" en Europe sur qui s'appuyer (Georgeon, 2003. *op.cit.* p. 25).

³⁷ Vatin Nicolas et Veinstein Gilles, 2003, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans 14^{ème}-19^{ème} siècle*. Paris : Fayard.

révolution de palais. Le jeu était ouvert entre aîné et cadets : c'était "l'affaire de Dieu", pour reprendre l'expression de Vatin et Veinstein³⁸. Si plusieurs historiens ont voulu minimiser cette pratique en rappelant que les grandes familles italiennes ou françaises du 16^{ème} siècle et du 17^{ème} siècle étaient tout à fait comparables en termes de violence politique – on s'assassine beaucoup en famille dans la noblesse –, en Europe, le fratricide toutefois n'est pas élevé au rang de lien politique comme ce fut le cas sous l'Empire ottoman. Cette tentative pour relativiser provient sans doute d'un effort pour éviter l'effroi que provoquent ces meurtres chez nous comme chez les contemporains des sultans – voir la description que donnent les chroniqueurs de l'époque de la réaction des stambouliotes au spectacle des 19 cercueils des frères de Mehmet III (règne de 1595 à 1603)³⁹. Mais ce relativisme nous fait perdre l'essentiel qui est en œuvre à savoir que les Ottomans, aussi curieux que cela puisse paraître lorsque l'on compare à la réinvention de la loi salique par les Valois au 14^{ème} siècle, n'ont jamais mis en place de règle de succession. En la matière, le réel du meurtre a toujours primé sur le symbolique : le plus fort des frères gagnait. C'était là le signe de son élection divine. Il devait pour cela exterminer l'ensemble de ses frères. Comme le sang, sacré, ne devait être versé, il était d'usage d'avoir recours au lacet ou à l'étouffement dans un tapis. L'ensemble des relations familiales était structuré par ces meurtres : les frères étaient engagés dans une lutte à mort dans laquelle le père et les mères jouaient leurs rôles en favorisant certains et en éliminant d'autres. Ainsi Hourrem, notre fameuse Roxelane, femme de Soliman le Magnifique, devait choisir entre ses deux fils. Elle eut la bonne idée de mourir avant de voir ces deux fils s'entre-tuer.

³⁸ Vatin et Veinstein, *op.cit.* p 81.

³⁹ Vatin Veinstein *op.cit.* p156.

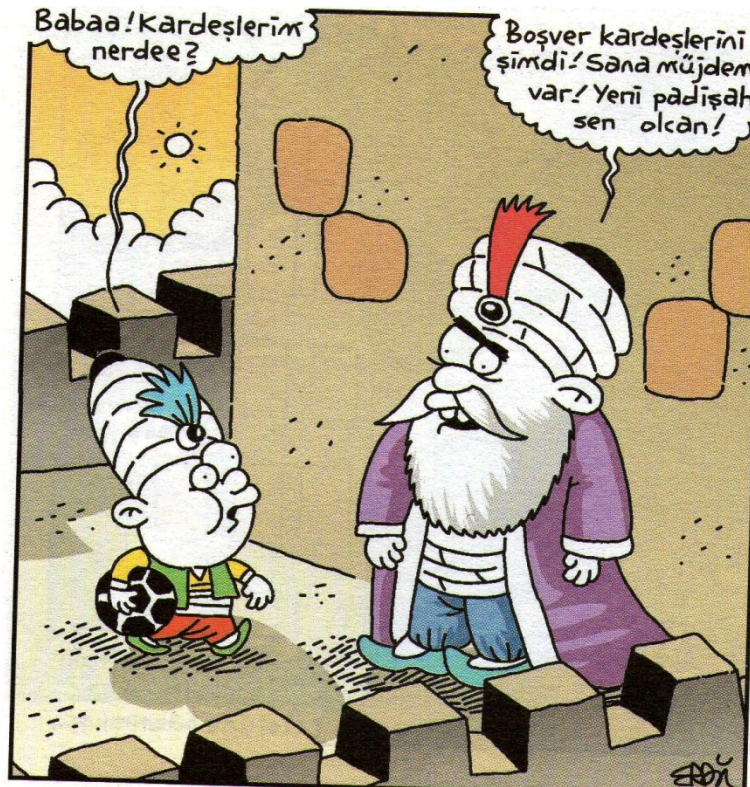


Illustration n° 1. Le fraticide par les humoristes turcs (le petit garçon : "Papaaa. Mes frères sont où?". Le sultan : "laisse tomber tes frères maintenant. J'ai une bonne nouvelle pour toi ! Le nouveau padisha, ce sera toi !")⁴⁰

Chose plus curieuse encore, les oulémas produisirent de façon idoine les textes juridiques légitimant le fraticide. Autrement dit, le symbolique fit allégeance au réel du meurtre et à cet impératif de l'unique, du seul, du 1 qui habite, et non incarne ou représente, la puissance divine, le *devlet*.

Le sultan est donc en double prise directe avec l'objet *a* et avec un signifiant maître. Il est en position que devrait normalement avoir S1, dans un discours du maître classique. Il n'est pas en position de vérité car il doit se faire l'agent *réel* du *devlet*. Cette inversion dans les places entre \$ et S1 induit un travail de mise en exception de \$. Il doit faire l'1 à la place S1, puisqu'il s'en fait son signifiant. Il vient le "réaliser": \$ travaille à rendre réel S1 (*devlet*) sans pouvoir avoir recours à du symbolique – un ordre de succession, par exemple –, puisque cette fonction reste attachée à ce même S1. Le sens de la flèche entre \$ et S1 est donc importante. Elle reste orientée comme elle le serait dans un discours du maître.

$$\uparrow \frac{\$: \text{sultan}}{S1 : \text{Devlet}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{a : \text{territoire}}$$

Le sultan s'impose en 1 dans le réel et s'adresse, au nom de S1, à S2 qui est en position d'Autre. Que recouvre ce S2 ? L'article de Nikos Sigalas montre autre chose étonnante : les sujets de l'Empire ottoman ne

⁴⁰ Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul: Dogan Kitap. p. 56.

commencèrent à prendre ce nom collectif *osmanli*, ottoman, qu'au 18^{ème} siècle⁴¹. Comment s'appelaient-ils avant cela ? Si l'on s'en réfère aux historiens, les habitants de l'Empire ne portaient pas de nom. Aucun signifiant ne venait les désigner si ce n'est ce terme de "*reya*" qui peut être traduit différemment comme « paysan » ou comme « sujet ». Ce terme a pour origine le "troupeau". Il s'applique tant aux musulmans qu'aux non musulmans durant les premiers siècles de l'Empire.

À la différence du système romain, nous dit Barkey, l'Empire ottoman ne disposait pas d'un concept de citoyenneté⁴²: une fois sous la loi du Sultan, une fois dans l'ensemble ouvert, les individus n'étaient pas porteurs d'un signifiant qui les rattache à cet ensemble. Il ne s'agit pas ici seulement de question d'identité imaginaire mais bien d'un manque de signifiant, d'une *indifférence* à créer une homogénéité de l'ensemble. La question de l'Empire ottoman, jusqu'au 18^{ème} siècle, n'était pas dans son identité ou dans celles des populations qui le composent. L'Empire ottoman à ses débuts a été longtemps celui de l'indifférence. Jusqu'au 18^{ème} siècle, la diversité des populations installées sur le territoire ne constituait pas une question politique importante, hormis peut-être la question du nomadisme. L'espace ottoman était en extension, non borné par une frontière définissant l'appartenance interne. Toujours repoussé, ce bord ne constituait pas son élément d'identification. L'espace était « ouvert ». L'une des priorités des ensembles ouverts est que l'homogénéité des points les composant ne constitue pas leur principe de définition. Ce dernier repose uniquement sur l'ensemble complémentaire (le monde chrétien). Nul besoin de produire un signifiant pour se ranger derrière lui. Si l'on note une absence de signifiant pour désigner l'ensemble, il ne reste pas moins que l'indifférence ne signifie en aucune façon l'égalité de statut. L'homogénéisation de l'Empire ottoman, foncièrement inégalitaire, n'était pas au travail, ce qu'il faut entendre comme le maintien des frontières entre communautés. Il y avait là un moyen de gouverner, par l'exception, ce qui était particulièrement visible avec l'impôt. Un pragmatisme et une étonnante capacité à accepter une grande diversité de situations juridiques et sociales présidaient à la gouvernance, pourvu que cela ne trouble pas l'ordre du S1. Loin d'imposer *une loi*, le mode de gouvernement était plutôt dans l'art de l'aménagement et la négociation.

Ainsi, alors même que cela contrevenait aux règles en vigueur en Islam, les villages hongrois disposaient d'une autonomie de pouvoir basée sur les élections⁴³. D'une façon générale, les communautés non musulmanes disposaient de structures autonomes.

Les administrateurs du territoire étaient issus de la classe militaire (*asker*). Elle se subdivisait en plusieurs corps d'armée : les janissaires dont nous avons déjà parlé, les cavaliers de la Porte (issus du corps des Janissaires) et les cavaliers timariotes. Ces derniers avaient un *timar* : une concession foncière personnelle (non transmissible) sur laquelle ils avaient l'unique droit de percevoir les principaux impôts dus par les habitants

⁴¹ Sigalas, *op.cit.*.p 409.

⁴² Barkey, *op.cit.*p 70.

⁴³ Bozarslan, *op.cit.*.p 76.

musulmans ou non. Cela permettait à l'Empire de maintenir des cavaliers légers sans pour autant en supporter le coût de l'entretien durant les périodes de paix⁴⁴. Le nerf de la guerre, l'argent, nécessitait une assiette fiscale dont les timariotes avaient la charge. Ils levaient l'impôt auprès des *reya*.

Les *reya* n'étaient pas propriétaires de la tenure, ne pouvaient donc pas la vendre, ni la mettre en gage, la léguer ou constituer une fondation pieuse. Seul l'usufruit était inaliénable et transmissible. Ils pouvaient néanmoins détenir en pleine propriété des biens immobiliers comme des vignes, des vergers, des jardins⁴⁵. Les musulmans et non musulmans n'étaient pas égaux devant l'impôt, c'est-à-dire devant le sultan. Les chrétiens payaient une capitation distinctive (*cizye*), importante⁴⁶. Cette source de recettes pour l'Empire était considérable, notamment dans la région balkanique. Il est souvent retenu que ce taux d'imposition élevé a conduit de multiples chrétiens à se convertir⁴⁷ et que les sultans successifs n'ont pas cherché à convertir massivement, pour des raisons économiques. Il est remarquable que ce soient les non-musulmans qui, du fait de ces lois fiscales, furent amenés à soutenir l'effort de guerre permanent contre les Etats chrétiens. Il reste que les différences entre groupes sociaux, culturels, ethniques et religieux étaient maintenues en vue de "produire" l'objet *a* (les nouveaux territoires).

Le discours d'Empire

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Le discours de l'Empire est un discours proche du discours du capitalisme qui est lui-même une torsion du discours du maître⁴⁸. Dans les deux cas, nous sommes devant des discours d'*emprise*.

Discours du capitalisme

$$\downarrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

⁴⁴ Beldiceanu Nicoara, 1980, "Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles)" in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Rome : École Française de Rome. pp. 743- 753.

⁴⁵ Veinstein Gilles, 1989, "L'Empire dans sa splendeur", in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 159-227. p 211.

⁴⁶ Cette inégalité se retrouve bien-sûr au niveau des carrières: les chrétiens ne pouvaient pas embrasser des professions liés au service du sultan. Bozarlan, *op.cit.*p. 71.

⁴⁷ Balivet Michel, 2011, *Byzantins et Ottomans. Relation, interaction, succession*, Istanbul: Gorgias Press & The Isis Press.

⁴⁸ Lacan Jacques, 1978, "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972", *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan: La Salamandra. pp. 32-55.

Dans les deux cas, le lien est direct en *a* et *S*. Dans le discours de l'Empire, le territoire – la terre – n'appartient à personne d'autre qu'au Sultan. Il lui en revient la jouissance. La différence entre les deux discours tient à ce que la flèche reliant *S* et *S1* est inverse. Cette divergence de structure est notable : " Alors que dans les quatre discours, la place de la vérité restait en position d'extériorité, puisqu'aucune flèche ne revenait former une boucle en passant par cette place, dans le discours du Capitaliste, ça boucle"⁴⁹. Dans le discours de l'Empire, le maintien du sens de la flèche entre la position de vérité et de l'agent empêche que le discours se boucle sur lui-même. Cela a pour conséquence de laisser un *S1* en position d'extériorité, c'est-à-dire en dehors du champ social. *S* se trouvait en position d'intermédiaire entre *S1* et *S2*. Du fait de l'ordre de "l'exception", et non de la règle, tout le champ social se construit autour de *S* et de la relation qu'il est possible d'établir avec lui. Dès lors, moins qu'une société de classe, la société ottomane était une société de "place", c'est-à-dire de proximité avec *S*, donc de réseaux. Ce système favorisait la corruption, les pots-de-vin si bien que le sultan avait pour charge d'écouter ses sujets et de les protéger contre ses propres fonctionnaires qui ne voyaient en eux qu'un moyen pour s'enrichir⁵⁰. Comme l'a bien décrit pour la Syrie⁵¹ ce grand géographe qu'était Jacques Weurlersse, le système des timariotes avait plusieurs effets sur le monde agricole. Le premier était l'attitude des bénéficiaires envers les paysans : n'ayant aucune responsabilité à leur égard, ils adoptaient des comportements de prédation. Plus la charge était éphémère, plus la ponction était lourde. Ce système n'entraîna pas la création d'une classe sociale supérieure rurale qui aurait eu le désir d'investir à long terme dans l'agriculture. Quant au paysan, il ne trouvait aucun intérêt à chercher à produire davantage puisqu'il aurait payé plus d'impôts.

On voit ici que la chaîne $S \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow S$ n'est pas sans présenter des faiblesses structurales dont la première tient à la position d'agent du sultan : le contrôle de *S2* dépend uniquement de ses compétences *réelles* à agir. Autant dire que sa capacité à contrôler *réellement* le territoire se réduit au fur et à mesure que celui-ci s'agrandit. Il est nécessaire qu'il délègue, qu'apparaissent des intermédiaires entre lui et ses sujets qui soient dans une autre modalité relationnelle au territoire que celle de la prédation. Car, et c'est là un point important, c'est bien la prédation – la consommation, dans le discours capitaliste – qui préside à la relation de l'objet *a*. Que cela soit par son appétit de conquête tourné vers l'extérieur ou la mauvaise gestion des territoires reposant sur l'avidité la plus brutale, l'Empire se consume.

⁴⁹ Defalvard Hervé, 2008, *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*, France: Eres. p 156.

⁵⁰ Bozarslan, *op.cit.* p 56.

⁵¹ Weurlersse Jacques, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris : Gallimard.

L'autre conséquence de ce lien direct $a \rightarrow \$$ est, comme dans le discours capitaliste, que le discours de l'Empire ne procède plus du registre du fantasme.

\$ \diamond a

Autrement dit, l'Empire perçoit difficilement le monde extérieur, sans doute parce qu'il se prend pour l'univers : l'ordre qu'il entend faire régner est, jusqu'au 18^{ème} siècle, nommé comme "ordre universel" (*Nizam-i alem*). Ce discours de l'Empire a donc une porte universelle mais qui contient, en sa structure, une faiblesse : en l'absence d'un registre fantasmatique, une forme de cécité à la différence semble être décelable. Elle explique en grande partie la fameuse "tolérance" des ottomans pour autrui. Hégémoniques, les Ottomans ne voient pas toujours le monde.

Pour illustrer cette étrange disposition, faisons un détour par la biographie de Cem (1459-1484), le frère et rival malheureux de Beyazit II (1447-1512). Ayant perdu la conquête du sultanat, Cem se retrouve en exil durant plusieurs années dans les cours européennes (1483-1489) avant de mourir sans doute de maladie. Une chronique de cet exil dans les pays mécréants, est écrite par un de ses compagnons au début du 16^{ème} siècle. Nicolas Vatin, historien et spécialiste de ce personnage historique, remarque avec pertinence l'indifférence manifeste du chroniqueur turc pour ce qui l'entoure. Il ne cherche pas à comprendre ce qui l'entoure, ni à imiter ni à influencer, ceci dans tous les domaines. Ainsi, lorsqu'on lui propose de se convertir au christianisme, Cem répond :

"vous savez, dit-il, que pour chacun de nous une religion autre que la sienne propre est fautive selon sa foi. Alors que la religion de Mohamet est la religion juste, pouvez-vous le moins du monde quitter la vôtre pour vous y convertir ?"

Cette grande tolérance est à comprendre dans cette perspective : pris dans la certitude de l'impossibilité de communication, aucun rapport n'est possible :

"À la lecture du journal de Christophe Colomb, on remarque d'abord la volonté de comprendre et d'être compris. Notre Turc au contraire, à la veille du second assaut ottoman contre l'Europe, n'a des occidentaux, qu'il a pourtant bien connus, qu'un point de vue extérieur : le réalisme tolérant avec lequel les Turcs agiront en pays conquis semble bien, à la lumière d'un texte comme le *Vâki'at* (ces chroniques), être dû à un manque total d'intérêt pour l'autre"⁵².

Le rapport à l'objet *a* doit donc être ici bien saisi : il ne vient pas faire fantasme. Si bien que dans cet exemple, aucune ethnographie n'est possible : il s'agit d'un récit de voyage dont le seul objectif est la surprise⁵³.

⁵² Vatin Nicolas, 1984, «À propos de l'exotisme dans les *Vâki'ât-ı Sultân Cem* : le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XV^e siècle par un Turc ottoman», in *Journal Asiatique* CCLXXXII (1984). pp. 237-248. p 245.

⁵³ Vatin 1984, *op.cit.* p 244.

Il sera peut-être jugé aventureux de proposer ici un parallèle entre l'absence de formule du fantasme et l'absence d'université. Les *medrese* (écoles religieuses), même si elles furent des lieux de transmission de science, ne peuvent pas être considérées comme des universités⁵⁴. La défiance à l'égard de la science à partir du 16^{ème} siècle est importante⁵⁵. Certes l'empire a connu des hommes de science remarquables et, à la fin du 16^{ème} siècle, il disposait de données sur le monde d'une rare qualité comme le prouve la fameuse carte de Piri Reis (1513) représentant l'Amérique du Sud quelques décennies après sa découverte. Cependant la science semble particulièrement reculer ou, en tout cas, ne pas suivre l'essor européen. L'exemple d'Hazerfen Ahmet Çelebi nous en donne l'illustration. Sans doute est-ce l'un des premiers hommes volant de l'humanité. L'histoire voudrait qu'il ait mis la main sur des plans de Léonard de Vinci et qu'il ait fabriqué lui-même des ailes. Il se serait élancé de la tour de Galata et aurait volé jusqu'à Üsküdar, soit sur plus de trois kilomètres, traversant ainsi le Bosphore. Murad IV, sous la pression de ses conseillers l'exila en Algérie, comme réponse à son acte. Hezârfe y mourut à l'âge de 31 ans.

Ce désintéret pour le monde que pointe Durmuş Hocaoğlu et que reprend Hamit Bozarslan dans son analyse de l'histoire de l'Empire⁵⁶, est la conséquence du discours de l'Empire, qui repose sur l'impossibilité de la mise en place d'un fantasme. Les Ottomans ne voient pas le monde. Le monde va se rappeler à eux.

Discours d'en pire

Le siège de Vienne (1683), que les Ottomans engagèrent sans savoir bien pourquoi, marque un tournant. À partir de cette période, un changement topologique se produisit : l'ensemble se ferme. Le premier glissement observable est celui du mot *devlet*, à partir du 18^{ème} siècle. Il commence alors à désigner d'autres formes de pouvoir, comme le *devlet* de France, par exemple⁵⁷. Ce glissement s'opère au moment où l'Empire paraît atteindre les limites de son expansion : les sources semblent montrer que ce nouvel usage se retrouve après le traité de Karlowitz en 1699, date qui marque le début du déclin de l'Empire ottoman. À la même période, en raison des ambassades en Europe qui commencent à se développer, apparaît le terme "*osmanlı*" (ottoman) qui vient désigner les sujets du sultan⁵⁸. Autrement dit un signifiant vient désigner les éléments de cet ensemble ouvert qui est en passe de se fermer. Il s'agit en fin de compte de la transformation radicale du discours de l'Empire⁵⁹.

"[...] l'apparition des deux concepts nous semble être liée à une même dynamique, à un changement général dans la conception des collectivités, après les défaites cuisantes essayées par l'armée du sultan face à celle de

⁵⁴ Les *medrese*, même si elles furent des lieux de transmission de science, ne peuvent pas être considérées comme des universités.

⁵⁵ Adnan-Adivar Abdülhak, 1943, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Istanbul: Maarif Matbaası.

⁵⁶ Bozarslan op.cit. p 114.

⁵⁷ Sigalas, op.cit.p 405.

⁵⁸ Sigalas, *ibid.* p 409.

⁵⁹ Sigalas, *ibid.* p 410.

l'empereur et les traités de paix qui ont suivi. Ce changement dans la conception de collectivités s'accompagne d'un changement dans la conception du pouvoir. Dans les deux cas, les habitants des terres protégées sont concrètement nommés à travers les concepts du pouvoir du sultan, à travers des concepts qui étaient jusque-là réservés à sa personne. Les sources savantes du début du 18^{ème} siècle font état d'une nouvelle idée de communauté, consistant en l'assimilation des attributs du souverain (son armée, ses terres, son nom, etc.) aux individus sur lesquels son pouvoir s'exerce"⁶⁰.

Ce changement s'accompagne d'une mise en position de vérité du Sultan. Comme plusieurs historiens l'ont observé, il se retire physiquement de la scène et passe de la tente de campagne aux odalisques du harem. La pratique du fratricide prend fin. Le pouvoir de l'État se transpose du sultan aux fonctionnaires et militaires du Palais qui commence à souffrir des dysfonctionnements qu'entretiennent régulièrement les crises de succession. À la fin du 17^{ème} siècle, la classe religieuse des ulémas et celles des bureaucrates dont les plus influents ont passé alliance avec le sultanat en épousant des "princesses" ottomanes⁶¹ prennent la main sur le pouvoir politique. Ils font et défont les sultans, si bien que le vizir n'a plus peur du sultan mais au contraire, le sultan se met à craindre son vizir. Le jeu se verrouille – les prétendants au trône perdent en autonomie et sont les jouets d'acteurs qui ne descendent pas de la dynastie impériale : la succession devient une "affaire d'hommes"⁶². La compétition n'est plus dès lors vitale. Les frères malheureux sont exilés dans les îles près d'Istanbul, les fameuses "Îles aux princes". Il reste que les révolutions de palais sont nombreuses. Le harem n'est pas sans risque, beaucoup y perdent leur tête.

S1 *devlet* prend place d'agent du sultan qui se retrouve en place de vérité. La capacité à agir *réellement* compte moins que sa position. Il se vide de sa puissance aux profits de ses agents qui ont à administrer des sujets "ottomans". Nous pouvons alors écrire que le discours du maître semble se mettre en place, à ceci près que la flèche entre S1 et \$ est descendante, comme dans le discours capitaliste. Nous avons donc un bouclage du discours de l'Empire dont le grand gagnant reste sans conteste S1. Cela reste un discours d'emprise et de prédation, les agents de l'État qu'ils soient ulémas, militaires ou bureaucrates entendent jouir pleinement de l'objet *a* sur le dos du sultan.

Altération du discours du maître

$$\downarrow \frac{S1: devlet}{\$: sultan} \rightarrow \frac{S2: ottomans}{a: territoire}$$

Trois siècles après l'invention de Gutenberg et deux siècles après la permission de son usage réservé aux communautés non musulmanes, un

⁶⁰ Sigalas, *ibid.* p 410.

⁶¹ Dumas, *op.cit.*

⁶² Vatin et Veinstein, *op.cit.*

converti d'origine roumaine, Ibrahim Mütefferrika, publie et imprime le premier livre en ottoman intitulé "Les formes de gouvernement dans l'ordre des nations" (1729). L'auteur fait une critique sévère de l'organisation de l'Empire et des raisons de son repli. Les raisons évoquées sont assez révélatrices des points de changement de la structure du discours dans son basculement vers ce nouveau discours que nous avons ici essayé d'isoler⁶³. Plusieurs d'entre elles ont un lien avec la cécité ottomane au monde extérieur. L'acte d'impression de Mütefferrika est, en cela, une véritable rupture. Par ailleurs l'auteur note les défaillances de S1 : le *devlet* ne tient pas sa place d'agent. L'occupation des fonctions étatiques par des individus incompetents, la non application des lois, les pots-de-*vin*, les abus de la trésorerie publique, l'injustice, sont autant de griefs faits au *devlet* qui, loin de se soumettre au commandement du sultan entend régir le pays. Le népotisme est tel que pour deux historiens allemands, les vrais maîtres de l'empire sont, au 17ème siècle, 11 familles alliées par des jeux matrimoniaux⁶⁴.

Toutefois l'acte fondateur de Mütefferrika nous dit autre chose : il montre comment S2 vient interroger un S1 sur cet "ordre" qu'il maintient et en appelle à un autre discours que Mütefferrika nomme le "nouvel ordre" (*nizam-i cedit*). De l'universel, intemporel, l'empire est passé dans un ordre « nouveau » temporel qui passe avant tout par la réforme en profondeur du *devlet* S1. Le sultanat n'aura de cesse durant le 19ème siècle d'inverser le sens de la flèche entre S et S1 et de réordonner les agents de l'État. L'un des premiers sultans réformateurs fut Selim III (1761-1808). Associé dans l'historiographie comme l'un des premiers porteurs de ce "nouvel ordre" (*nizam-i cedit*), Selim III commença par s'attaquer à l'armée en créant une infanterie à l'europpéenne entraînée par des officiers français, en rendant le recrutement des janissaires plus strict – le népotisme était devenu si régulier que ce « corps d'élites » s'était peu à peu transformé en "caste". Il tenta aussi des réformes civiles en réorganisant le service des finances. Il marqua une rupture avec ses prédécesseurs en créant une véritable diplomatie, c'est-à-dire un organe d'État capable de prendre en considération l'altérité. L'empire cesse d'être aveugle : quelque chose de l'ordre du registre du fantasme, du *frame* (cadre d'interprétation) dirait Goffman, se met en place⁶⁵.

\$ ◇ a

Ce faisant l'Empire glisse peu à peu dans une « non-évidence de soi » qui se révélera mortifère. "L'extérieur" se met à exister sous une forme d'*a-bjet*, c'est-à-dire l'objet du désir ambivalent, pour l'Empire, si bien que cela devient une véritable "obsession" pour ce Sultan qui porte son effort sur l'armée laissant vacant le maintien de l'ordre dans les provinces.

⁶³ Bozarslan, *op.cit.* p 127.

⁶⁴ Kreiser Klaus et Neumann Christopher K., 2003, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart: Philipp Reklam. p 255.

⁶⁵ Mantran Robert, 1989, "Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839), *in* Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 421-459. p 426-427.

Des insurrections voient alors le jour, avec notamment la révolte de la tribu des Wahhabites, prosélytes d'une interprétation radicale de l'Islam, le wahhabisme, dont nous connaissons l'influence de nos jours. De toutes parts, la sédition se fait sentir. Si les idées d'indépendance ne sont pas encore clairement évoquées, que cela soit en Bulgarie, en Anatolie ou en Arabie, ces mouvements insurrectionnels tentent de remettre en cause le système de domination des Ottomans. Ce ne sont cependant pas eux qui eurent raison de Selim III mais les Janissaires qui fomentèrent une révolte, déposèrent le sultan et mirent à sa place Mustafa IV, sultan fantoche. Selim et un autre prétendant au trône Mahmut II, l'un des fils d'Abdulhamid I, se retrouvèrent en prison. Mahmut réussit à s'évader. Selim fut étranglé alors qu'il jouait du ney⁶⁶ nous dit la légende.

Mahmut II (1784-1839) va finalement monter sur le trône, grâce – notons le puisque cela indique combien la relation entre sultan et agents de l'État était complexe – à Mustafa Bayraktar, chef d'une rébellion contre Mustafa IV. Mahmut II "fit" de cet homme son vizir bien que ce soit dans les faits le contraire qui se produisit : Bayraktar fit de Mahmut son sultan. Il mourut peu après dans une (autre) révolte populaire qu'il cherchait à mater. S'il revient à Mahmut II ce mérite d'avoir entamé le mouvement de réformes en profondeur dont avait besoin l'Empire, il reste que le sens de la flèche entre \$ et S1 était bien descendante. Les descendants d'Osman ne reprendront la main qu'à la fin du 19ème siècle, notamment à partir d'Abduhamid II (1871), avec l'appui de ministres et de théoriciens d'un pouvoir sultanien fort.

Après le règne de Mahmud II qui la rendit possible, s'ouvre la période des *Tanzimat* (1839 à 1876) : l'ère des réformes, d'une mise en ordre de l'Empire ottoman. Son objectif était indéniablement l'installation du discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{S2: \text{ottomans}}{a: \text{territoire}}$$

Mais le résultat fut l'installation d'un discours particulier promis à un grand avenir : le discours du "nationalisme".

Discours du nationalisme

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{a: \text{territoire}}{S2: \text{ottomans}}$$

⁶⁶ Le ney est une flûte à sept trous en roseau. Instrument noble dans la musique classique ottomane, il est souvent associé au courant mystique des mevlevi. Selim III était non seulement un grand joueur de ney mais aussi compositeur : ses pièces, très belles, sont toujours jouées.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Cette structure est qualifiée de discours pervers par Charles Melman dans son séminaire de 1986, publié récemment sous le titre *une enquête chez Lacan*⁶⁷. Elle diffère donc de celle qu'en donne Solange Falandé qui, nous devons le souligner, est très proche du discours capitaliste de Lacan, à ceci près qu'il ne se boucle pas. Dans la même perspective, Melman construit le discours du pervers à partir du discours capitaliste. Pourquoi pervers ? Parce que nous retrouvons cet "idéal pervers" que l'objet puisse s'ériger, se dresser au doigt et à l'œil, répondre au commandement, "avec là aussi production de savoir"⁶⁸, ce qui est une des singularités du pervers :

"le fait qu'il a sans cesse besoin de la présence de cet objet pour être assuré de sa position de maîtrise et du même coup de valoir en tant que S1, Un totalisant ici, Un non castré ; [...] il en est de même pour le maître qui a besoin, bien entendu, d'un Vendredi, qui a besoin d'un serviteur pour également s'assurer, maintenir ce qu'il en est de sa position de maîtrise"⁶⁹.

Quelques années plus tard, en 1991, Charles Melman reviendra sur ce discours du pervers dans son séminaire sur "la nature du symptôme". Curieusement il revient sur la structure qu'il avait établie auparavant en déclarant qu'elle était fautive et il en donne un schéma qui n'est pas celui de 1986 mais qui semble correspondre à celui que Falandé désigne comme le discours du phobique.

Discours du pervers pour Charles Melman en 1991 / discours du phobique chez Solange Falandé

$$\uparrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{S1}{\$}$$

Le commentaire qu'il en fait est sans appel : un discours du maître qui fonctionnerait sans restriction, sans respecter aucunement le maintien de l'existence de son partenaire serait la structure de la perversion, "les pervers étant ceux qui s'échinent en se mettant à cette place dans l'Autre, à la place de l'instrument, et qui en tant que sujets, s'annulent eux-mêmes, s'éclipsent pour n'être plus que cet instrument propre à réaliser cette jouissance accomplie"⁷⁰. Nous voyons ici que l'établissement des structures discursives n'est en rien évident. Même les grands noms de la psychanalyse sont dans l'obligation de procéder avec prudence dans leur

⁶⁷ Melman Charles, 2011, *Une enquête chez Lacan*, Paris: Eres. p 72.

⁶⁸ Melman 2011: 72.

⁶⁹ Melman *ibid.*

⁷⁰ Melman Charles, 1999, *La nature du symptôme, séminaire 1990-1991*, Paris: ALL.p. 169.

maniement. On comprend dès lors que la majorité des lacaniens entendent se limiter aux quatre discours + 1, position pourtant intenable devant la diversité du social. Quoi qu'il en soit, les discours sociaux ouvrent un chantier colossal et posent bien plus de questions qu'ils n'en résolvent.

Comment dès lors appeler le premier discours ?

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

S'agit-il d'un discours que nous pouvons qualifier de pervers ? Nous verrons qu'il correspond au discours qui se met en place à la fin du 19ème siècle et qu'il est associé à des formes de gouvernement, marqués par une "paranoïa" et à la montée du nationalisme. S'il est difficile de dire à ce moment de l'argumentation si nous sommes en présence d'un discours "pervers" ou "paranoïaque", nous pouvons le qualifier de "nationaliste". Avant de l'analyser, revenons sur les Tanzimat et, en quelques points, le renversement – partiel, il faut bien le dire – de la flèche entre \$ et S1.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Mahmut II avait préparé le terrain aux réformes, s'inspirant des réformes menées par Mehmed Ali en Égypte qui avait institué par exemple la conscription. Mahmut II eut l'audace d'éliminer l'une des clefs de voûte du système impérial, à savoir les Janissaires. Ce corps d'armée était devenu puissant et autonome. Alors même que sur eux reposait l'ordre public dans la capitale, ils étaient devenus, à partir du début du 18ème siècle, les fers de lance des révoltes urbaines qui secouaient régulièrement le pouvoir politique. Appuyé par les ulémas et par la nouvelle armée, Mahmud II fit bombarder leurs casernes le 15 juin 1826. Ils sont alors traqués et exécutés. La confrérie bektachi, très influente auprès du petit peuple urbain est aussi abolie ; ses couvents sont confisqués, plusieurs de ses dirigeants sont exécutés ou exilés, s'apant ainsi l'un des éléments les plus importants de relais entre les populations balkaniques et la Porte. En éliminant ce corps, le pouvoir ottoman renverse les équilibres sociopolitiques de l'empire et la capitale, décapitant ainsi l'une des forces de protestation qu'avait la population stambouliote. Dès lors est rendue possible une centralisation et un renforcement de l'autorité publique. Les janissaires exterminés, les possibilités de contestation politique populaire se trouvaient considérablement réduites. Le résultat est une quasi-absence de révoltes populaires pendant les *Tanzimat* ⁷¹.

Après la mort de Mahmut II, son fils Abdulmecit I proclama un texte marquant l'entrée dans l'ère des réformes. Ce changement de place ne s'est

⁷¹ Lévy-Aksu Noémi, 2013, *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909)*. Paris: Karthala. p 71-76.

pas produit immédiatement comme nous allons le voir. Il reste même étonnant qu'il se soit produit si nous reprenons par exemple le texte fondateur des *Tanzimat* : Le "rescrit sacré" de la Maison des roses (Gülhane) proclamé le 3 novembre 1839 par le vizir du sultan Abdulmecit Ier. Ce document est considéré comme la charte des réformes ottomanes. Il reste à bien des égards étonnant notamment par le discours social qu'il propose – indéniablement un discours de maître –, et par les nouveaux signifiants qu'il introduit.

Le texte, si nous nous référons à la traduction de Bianchi (1852)⁷², pose un constat de crise. Depuis 150 ans, l'empire « empire ». Il est intéressant que les Ottomans mettent une date, s'inscrivent ici dans un temps, et que cela soit évidemment le siège de Vienne qui soit pris comme point de repère pour cette longue déprise.

Plus intéressant encore est ce signifiant que le sultan introduit : *tebaa'*. Bianchi le traduit par "sujet", avec une note de bas de page pour préciser qu'il n'existe pas dans le dictionnaire puisqu'il est nouveau. Il vient de l'arabe *tabi'* et, pour Bianchi, a exactement la signification du mot "sujet" : "soumis à une autorité qui gouverne, roi ou république". Bianchi continue en précisant que "cette désignation annule complètement aujourd'hui, en Turquie, la distinction qui existait autrefois entre les musulmans et les *re'aïa* ou peuples conquis et infidèles". Précisons ici que Bianchi a une traduction juste du terme *re'aïa* que nous avons croisé sous la forme *reya*. Si au début de l'empire, il désignait les paysans de l'empire, un glissement sémantique au cours du 18^{ème} siècle l'amène à qualifier les "non-musulmans". Ce changement de signifiant en S2 n'est donc pas rien. Il opère une homogénéisation de l'ensemble en annulant la frontière confessionnelle : pour la première fois de son existence, l'Empire propose un *trait unaire*, un trait distinctif qui offre un support fort à l'identification de chacun. Le document est explicite : la différence confessionnelle ne constituera plus une raison de différenciation devant l'impôt. Seule comptera la situation du contribuable.

L'argumentation du texte est simple : l'État se doit d'assurer les biens et la protection de ses sujets sans quoi ses derniers restent "*froids à la voix du Prince et de la patrie*" et ne s'occupent pas de la "*fortune publique*" (nous soulignons). L'impôt est nécessaire pour que l'État assure la défense de ses sujets mais il doit être réparti équitablement selon la situation de chacun. Cette défense ne peut plus se faire au détriment de l'agriculture. Il est nécessaire d'avoir une armée de conscrits. Il est précisé que "*ces concessions impériales s'étendant à tous les sujets de quelque religion ou secte qu'ils puissent être, ils en jouiront sans exception*". Nous avons là un

⁷² Bianchi Thomas-Xavier, 1852, *Le nouveau guide de conversation en français et en turc à l'usage des voyageurs Français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France; Suivi de la collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane, depuis 1535 et compris la dernière convention de Constantinople du 25 novembre 1838 et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires.* Paris: Dondey-Dupré.

renversement complet du discours de l'Empire qui trouve une formalisation dans le discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1: Devlet}{\$: Sultan} \rightarrow \frac{S2: Tanzimat}{a}$$

Indéniablement, cette parole du sultan eut une influence. Il marqua suffisamment les esprits pour que, plus d'une dizaine d'années plus tard, un traducteur français éditant un manuel de conversation français-turc trouve nécessaire de l'y faire figurer. Fut-il suivi des faits ? Le bilan est plus mitigé.

Les *Tanzimat* sont littéralement des "mises en ordre"⁷³ qui passent par un commandement de \$ vers S2, directement et indirectement. Cette prégnance de \$ sur S1 se met lentement en place et passe par la naissance d'une véritable administration de l'État qui se traduit par l'universalisation des examens des fonctionnaires, la création d'universités, de nouvelles écoles d'ingénieurs, de techniciens ou d'administrateurs – dont l'École d'Administration (*Mülkiye*) par laquelle passeront tous les dirigeants du pays jusqu'au milieu des années 1980, le redécoupage administratif du territoire, la construction de routes, de ponts d'infrastructures. Ces réformes, si spectaculaires qu'elles puissent paraître, n'eurent pas l'influence espérée⁷⁴. Ainsi Olivier Bouquet remarque le maintien de fortes pratiques de clientélisme dans la carrière des Pachas, ces hauts agents de l'État, même si la méritocratie fait aussi son apparition⁷⁵. Comme l'a montré Marc Aymes dans son ouvrage sur Chypre sous les *Tanzimat*, la *lettre* de la réforme a pris des accents provinciaux. Si bien que nous devons être prudents quant à la centralisation administrative. L'élite bureaucratique locale était loin d'être unifiée par son savoir, si bien que Marc Aymes parle de savoir local des *Tanzimat* qui "signifie, en somme, la tension sans relâche entre normativité du modèle et la surprise d'un inqualifiable". Et l'historien de conclure :

"Imbu d'un discours normatif visant à instituer une lisibilité univoque, le verbe des réformes est aussitôt soufflé par la démultiplication poétique dont il est porteur [...]. Cette écriture n'en finit pas de s'échapper à elle-même"⁷⁶.

Cette "lettre de la réforme", en position de plus-de-jour, échappe à ses scripteurs dans des déclinaisons que ces derniers n'auraient pu anticiper. Ils entendent pourtant la maîtriser. Plus exactement de la mettre au travail, c'est-à-dire de positionner l'objet *a* en position d'Autre tandis que les *Tanzimat* glissent en position de plus-de-jour. Tout le pivotement d'un discours du maître à un discours "nationaliste" réside sans doute ici.

⁷³ Aymes Marc, 2010, *"Un grand progrès -- sur le papier". Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*. Louvain: Peeters. p38.

⁷⁴ Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Louvain: Peeters.

⁷⁵ Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Louvain: Peeters.

⁷⁶ Aymes, *op.cit.* p 287.

Les *tanzimat* n'ont pas été seulement une réforme visant à l'instauration d'un discours du maître sur un ensemble "ouvert" mais d'un discours nationaliste sur un ensemble "fermé". Le résultat fut génocidaire. Car il ne s'agira pas "simplement" de sauver l'État mais, selon un mot supposé d'un des grands réformateurs de l'époque, de "créer une nation pour cet État"⁷⁷. Dès lors S2 n'est plus en position de travail. Le discours "nationaliste" se met en place.

Le discours nationaliste

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{a: \text{territoire}}{S2: \text{Turcs}}$$

Avancer cela revient à dire que le territoire produit les signifiants qui devraient le peupler, c'est-à-dire ses occupants. La différence théorique est radicale avec ce que supposent les théories sur le nationalisme, à savoir que ce dernier découle d'une revendication « savante » (S2) sur un territoire (a). Autrement dit, S2 est en position de travail et l'objet a en position de production (les occupants revendiquent leur territoire). Les théories qui analysent le nationalisme ne sont pas pour autant "primordialistes" ou qu'elles expliquent le phénomène comme la conséquence d'un "réveil" national vers le milieu du 19ème siècle. Toutes insistent maintenant sur le rôle central des "acteurs" nationalistes. Le consensus voudrait que le nationalisme soit issu d'un travail de "mobilisation" sociale et de construction identitaire soutenu par un "imaginaire" tout autant "construit" (Benedict Anderson). Le territoire ne serait que la conséquence de la revendication nationale. Dans cette forme, le nationalisme est un discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Deux remarques doivent être faites. La première est qu'aucune de ces études ne cherche à comprendre les mécanismes d'identification à l'œuvre. Une fois dit que les identités étaient socialement "construites", sommes-nous plus avancés ? En ne cherchant pas à y répondre, n'est-ce pas une façon de naturaliser l'efficacité de ces discours nationalistes ? La seconde remarque s'articule à cette première. Si la question de l'identification n'est jamais traitée, il n'est pas non plus pris en considération la question adjacente, celle de la langue. Les nationalismes s'appuient toujours sur la langue. Pourquoi existe-t-il toujours une politique de la langue ? Sur la différence linguistique vient souvent se découper les nations. Là encore, il semble "naturel" qu'il en soit ainsi, que des personnes ne parlant pas la même langue ne puissent cohabiter sous le même toit. Encore une fois, si les sciences sociales ont bien vu que les nationalismes se soutiennent d'une construction linguistique, il est rare qu'elles veuillent en trouver la cause. Après tout, pourquoi la langue divise-t-elle ? Pourquoi l'Autre serait-il le lieu d'une séparation des eaux ? L'hypothèse que nous ferons est donc structurale : lorsque l'objet a prend place en l'Autre se produit alors ces

⁷⁷Bozarslan, *op.cit.* p 145.

phénomènes de ségrégation. La "revendication territoriale" n'est qu'une conséquence du travail de l'objet *a* en position d'Autre. Nous proposons donc une explication totale inverse des théories nationalistes en cours.

Une précision s'impose. Jusqu'à présent, pour des raisons de clarté, n'a été retenue que la forme "territoriale" de l'*a*-bjet. Or, qu'est-ce qu'un territoire si ce n'est un espace constitué par une différence ? Si bien qu'il n'est pas illégitime de procéder par métonymie en avançant que la "différence" est à l'œuvre comme objet *a*. L'Empire ottoman est une machine de guerre à conquérir la différence de son ensemble complémentaire sans pour autant la réduire. Il s'inscrit jusqu'au 18^{ème} siècle dans cette vieille notion islamique du domaine de l'islam (*dar ül islam*) par opposition à celui des infidèles (*dar ül-harb*) : *le domaine de la guerre*⁷⁸.

La relation à la différence change considérable à partir du recul de l'Empire. Il n'est plus question de la conquérir mais de la défendre, dans ce grand moment de doute, de « non-évidence de soi », qui commence au 19^{ème} siècle. Sa défense introduit un changement topologique majeur : l'espace se ferme. Dès lors les logiques en place dans l'ensemble vont différer entièrement. Les Ottomans comprirent l'impératif d'imposer une homogénéité à l'ensemble. L'ensemble fermé, les points qui le constituent doivent dès lors avoir la même caractéristique que son bord. Le signifiant "ottomans" borne l'espace de l'Empire à partir de la fin du 18^{ème} siècle. Cependant, ce signifiant n'est pas en position de travail, en place d'Autre. Les sultans comprennent bien qu'autre chose travaille le discours, cet objet *a*, l'objet de la différence. Si l'Empire se dote d'un nom commun pour désigner ses sujets, alors qu'il n'avait jamais eu nécessité de faire, il n'est pas épargné par cette logique de l'objet. Toute la difficulté de la démonstration qui suit tient au fait que le discours "officiel" était celui de l'"ottomanisme" alors même qu'un autre discours était déjà présent en raison de la place de l'objet *a*.

Le décret du "rescrit sacré" de la Maison des roses de 1839, étonnant par la clarté de son propos, cherchait à dépasser la séparation confessionnelle qui traversait et structurait la société ottomane jusqu'alors. Un trait unaire semblait se dégager. Cette tentative doit être remise dans son contexte politique : en 1839, l'Égypte et la Grèce ont déjà acquis leur indépendance. Pour la Grèce, le rôle des puissances extérieures est évident. Les ottomans prennent conscience de la fragilité géopolitique de leur empire. Ils comprennent que les puissances voisines tendent les relations internes, à commencer par l'Empire russe avec qui les confrontations déboucheront bientôt sur la Guerre de Crimée. Cela s'accroît durant tout le 19^{ème} siècle. Ainsi les tensions seront des plus vives entre la Grèce et l'Empire en raison de l'ingérence de plus en plus forte de la première sur les

⁷⁸ Georgeon, François, 1995, *Des Ottomans aux Turcs, Naissance d'une nation*. Istanbul: Isis Press. p 16.

communautés grecques de la seconde. La Grèce mènera une véritable politique culturelle avec la distribution de manuels scolaires en grec⁷⁹.

Le nationalisme européen se « diffuse » d'Ouest en Est et gagne de proche en proche les "nations" de l'Empire ottoman, idée neuve qui voudrait que pour chacune d'elles corresponde un territoire. Le nationalisme fait croire au discours du maître où S2 induit l'objet a alors même qu'il fonctionne avec la mise en rapport :

$$\downarrow \frac{\text{Autre: a}}{\text{plus de jouir: S2}}$$

Nous reviendrons sur ce point plus loin. Continuons en soulignant qu'auparavant l'Empire n'avait jamais trouvé nécessaire de donner un nom commun à ses sujets, et qu'une fois le pas franchi, il ne fut pas épargné par la logique de l'objet. Pour le démontrer, la difficulté tient au fait que le discours "officiel" était celui de l'"ottomanisme", un discours du maître, alors même qu'un autre discours était déjà présent en raison de la place de l'objet a. "Tous les individus sujets de l'Empire, quelle que soit leur religion ou confession, sont appelés, sans exception des Ottomans", proclame l'éphémère Constitution de 1876. La volonté de faire 1, par le signifiant, est ici explicite. Elle se traduit dans une volonté d'homogénéiser les pratiques de gouvernement à l'ensemble de l'Empire. Les réformes prennent pour objectif de redécouper le territoire en unités administratives "pertinentes" et s'accompagnent d'une montée d'autoritarisme et de brutalisation des sociétés locales. Ainsi, les Ottomans détruisent les pouvoirs locaux qui pourraient les concurrencer, sans se rendre compte qu'ils évitent peut-être la sédition mais non la destruction des équilibres provinciaux, source de paix. Les émirats kurdes (alors autonomes) sont détruits, les dynasties de Damas sont brutalisées, les *ayans* (seigneurs locaux) sont mis au pas comme ce fut le cas par exemple en Anatolie centrale, dans la région du Bozok⁸⁰. L'administration ottomane se fait de plus en plus intrusive dans les communautés. La destruction des stabilités locales entraîne, paradoxalement la recrudescence du banditisme.

La réforme de l'État ne se limite pas à la destruction des pouvoirs traditionnels ou à un nivellement des différences à l'intérieur de l'ensemble désormais fermé. C'est là où nous pouvons observer le chiasme entre le discours de l'ottomanisme et celui du nationalisme, entre

$$\uparrow \frac{\text{S1: Devlet} \quad \text{S2: Tanzimat}}{\text{\$: Sultan} \quad \text{a}}$$

et

$$\uparrow \frac{\text{S1: devlet} \quad \text{a}}{\text{\$: sultan} \quad \text{S2: Turcs}}$$

⁷⁹ Smyrnelis Marie-Carmen, 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*. Louvain: Peeters. p 96.

⁸⁰ Fliche, Benoît, 2007, *Odyssées Turques*, Paris: CNRS Éditions.

L'État (S1) renforça les différences (a) notamment confessionnelles en institutionnalisant le système des *millet*. Comme le souligne Marc Aymes⁸¹, il est devenu routinier de mettre un trait d'union entre *millet* et nation. Les nations seraient la continuité "naturelle" des *millet*. Ce trait d'union entre les deux termes mettra en fait beaucoup de temps avant de s'imposer. Au 19^{ème} siècle, *millet* ne veut pas alors dire "nation". Il a alors de nombreuses significations et fait l'objet de nombreuses controverses. *Millet* désignerait alors plutôt le "peuple", sans que cette notion ne soit elle-même très précise, comme nous le retrouvons d'ailleurs dans son sens oral, dans les villages d'Anatolie centrale jusqu'à peu. Au village, *millet*, c'est « les gens ». Le terme de "nation" est plutôt traduit par le terme d'*ümmet*, car "paradoxalement, tous les lexicographes se sont refusés d'accepter *millet* comme équivalent de "nation" bien que ce soit devenu la signification courante après"⁸².

Millet, « les gens » donc, fut le terme utilisé par le pouvoir pour administrer les non-musulmans, en l'institutionnalisant en un système. À partir du 19^{ème} siècle, "le *millet*, nous dit Marie-Carmen Smyrnelis, est chargé d'encadrer, dans tous les actes de leur vie, les habitants non-musulmans de l'Empire ottoman, cela au moyen des pouvoirs dont le « *millet* » jouit en matière de justice, d'état civil ou d'éducation" ⁸³. Se forment donc des communautés élues et représentatives qui changent les vieilles structures de domination religieuse.

Nous pourrions dire que ce jeu identitaire ne concerne que les non-musulmans. Il n'en est rien. À l'intérieur de l'ensemble même des musulmans, la différence commence à opérer entre "turcs" et "arabes", les premiers ayant vocation à dominer les seconds. Plus largement, un jeu de différenciation se met graduellement en place, avec l'apparition de signifiants "nouveaux" découpant l'ensemble ottoman. L'objet *a* n'est pas à la place du plus de jouir mais bien à celle de travail. Il "travaille" le discours ottoman et produit des nouveaux signifiants : *Millet* en un, *Türk* en est un autre. Commence dès lors une longue conquête de l'Autre qui verra son acmé dans les réformes de la langue de la République.

La conquête de l'Autre

Emmanuel Szurek⁸⁴ montre dans sa thèse que la "turcité" fut en grande partie une production transnationale entre l'Europe et l'Empire ottoman. Ce vocable de *Turquie* se retrouve dans le vocabulaire géographique européen depuis le Moyen-Âge. Avec le 19^{ème} siècle et le développement de l'orientalisme, un "turquisme" académique se

⁸¹ Aymes Marc, 2005, "la communauté d'historicité" in Aymes Marc, Hersant Jeanne et Massicard Élise, *Communauté en pièces:d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, Labyrinthe, 21.

⁸² Strauss Johann, 2002, "Ottomanisme et "ottomanité": le témoignage linguistique", in Kieser Hans-Lukas, *Aspects of the political language in Turkey*, Istanbul: Isis Press. p. 23.

⁸³ Smyrnelis, *op.cit.* p 40.

⁸⁴ Szurek Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris: EHESS.

développe, si bien que l'élite ottomane va apprendre qu'elle est "turque" lorsqu'elle part se former en Europe, plus particulièrement à Paris. Le terme de "türk" alors était considéré comme péjoratif. Il désignait le paysan, l'habitant du monde rural, rustaud et ignorant. Il va prendre tout son lustre avec le mouvement des Jeunes Turcs.

L'introduction de ce nouveau signifiant n'est donc pas sans conséquence puisqu'il marque une différence, une nouvelle, qui peu à peu travaille le discours social. Il rattache les ottomans à un territoire plus vaste dont la définition prend pour appui la langue. On voit ici comme l'objet *a* à la place de l'Autre produit un nouveau savoir, *la Turcologie* (S2) qui produit elle-même un État turc (S1) qui produit des... Turcs (*a*). Pour réellement saisir l'importance de la structure discursive, il faut comprendre que le mot de « *türk* » ne renvoie alors à aucune idée de nation. Les turcs naissent de la Turcologie. Un nouvel élément de différenciation voit le jour grâce à elle : « Türk désigne de plus en plus une communauté politique *possible*, dont les contours territoriaux et humains, encore flous et mobiles, se recentrent sur l'Anatolie à mesure que s'étiolent les possessions ottomanes »⁸⁵.

$$\uparrow \frac{S1: devlet}{\$: sultan} \rightarrow \frac{a: différence}{S2: Turcologie}$$

Dès lors le jeu identitaire devient redoutable : l'ensemble fermé commence sa longue décomposition en différents sous-ensembles qui se regroupent plus ou moins : les ottomans seraient composés des musulmans et des non-musulmans pour certains, tandis que d'autres voudraient voir ce terme réservé aux musulmans. Les ottomans sont-ils des turcs et des musulmans ? Les musulmans ne sont pas forcément turcs, les turcs pas nécessairement musulmans, les non musulmans pas obligatoirement non-turcophones et les non-turcophones parfois se considèrent comme turcs. Une division à l'infini de S2 s'opère, toujours sur une base territoriale : l'empire commence à compter.

Fuat Dundar montre très bien dans sa thèse sur l'ingénierie ethnique du CUP (Comité Union et Progrès. Parti des Jeunes Turcs) et la turcisation de l'Anatolie que ces politiques passent d'abord par l'établissement d'une cartographie précise et par des recensements non moins précis. Jusqu'alors, nous ne pouvions pas dire que c'était là une véritable préoccupation de l'État. À la fin du 19^{ème}, il veut savoir *qui* et *où* sont ses sujets. Si bien que les actes de déportation ne concernèrent pas seulement les Arméniens. Les Juifs, les Bulgares, les Rums, les Albanais, les Arabes, les Géorgiens, les Lazes, les Tcherkesses, les Tziganes, les Kurdes, les Nestoriens, les Syriaques, tous furent touchés par cette ingénierie ethnique paranoïaque. Le même prétexte était toujours évoqué : la sécurité du territoire⁸⁶. La comptabilité commence avec l'indexation

⁸⁵ Szurek, *ibid.* p 418.

⁸⁶ Dundar Fuat, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, 2006. Thèse de doctorat, Paris: EHESS.

d'un territoire indexé à une différence. Officiellement, pour des raisons d'administration du territoire, l'État renforça ces différences en cherchant à les identifier, devenant par là un « Empire de la taxinomie ». Un jeu de différenciation se met graduellement en place, avec l'apparition de nouveaux signifiants venant découper l'ensemble ottoman : *türk* en est un, *millet* en est un autre, contemporain de la violence de masse qui se comprend à la lumière de l'échec de l'État à produire un 1 identificatoire politiquement viable. La production de la différence par l'État est un moyen pour lui d'institutionnaliser sa position de domination. La passion de la coupure et du classement par « peuple » se corréle à l'idée d'un 1 qui ferait tout, avec les mathématiques dont elle se réclame. Dès lors, le vocabulaire de la différence s'indexe sur un impératif : celui de l'unité. Les « peuples » sont formés, comptés, découpés, déportés pour qu'il ne reste sur un espace aucunement défini un 1 homogénéisant, total, absolu. Autrement dit, d'un 1 comptable, nous passons à un 1 totalisant, totalitaire. L'articulation entre l'unité et le comptage entre une expulsion du différent vers un « même » hors des « frontières » de ce 1. Lorsque cette différence n'a pas d'ailleurs, son destin se noue à celui de sa disparition, comme ce fut le cas des Arméniens : sans « patrie extérieure », ils furent exterminés.

La langue devient rapidement l'objet de réforme au même moment. Certes, il fallait une réforme pour la rendre plus efficace, notamment la langue administrative. La complexité des formules et de la graphie aboutit à des difficultés indéniables de communication⁸⁷. Ainsi Abdulhamid II (dates de règne : 1876-1909) ne maîtrise que très mal l'ottoman bureaucratique et doit se faire traduire alors même qu'il examine plus de 2000 documents par jour⁸⁸, ce qui prouve le décalage de plus en plus grand entre une langue de la bureaucratie et celle des sujets. En germe, la réforme de l'Autre par Mustafa Kemal est déjà là. Les conséquences cliniques de ce discours sont une obstruction de l'Autre car ce qui vient en position d'Autre est l'objet *a*.

Nous savons que l'objet *a* est l'objet de la chaîne des signifiants. Le manque produit vient être représenté par un signifiant premier, un S1. L'objet *a* est non représentable mais prend des déclinaisons diverses : le regard, la voix, le sein, les fèces etc. Ajoutons ici la différence, c'est-à-dire l'espace entre deux signifiants introduit lui-même dans la chaîne signifiant par S1. Promu comme objet chu, la différence vient à sortir de la chaîne des signifiants : cette dernière devient compacte et perd l'accrochage originel qui vient assurer au sujet névrosé qu'il est, dans sa relation à l'Autre déterminé par un ordre fini. Dans cette configuration, le sujet se trouve déterminé par une compacité infinie de l'Autre⁸⁹. On sait que l'angoisse est le manque du manque⁹⁰. Or, si une situation ressemble bien à cela, c'est

⁸⁷ Mardin Serif, 1960-1961, « Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey » *Comparative Studies in Society and History*, vol. III, no 3, 1960-1961, p. 250-271: 255.

⁸⁸ Georgeon 2003, *op.cit.* p 148.

⁸⁹ Melman Charles, 2010, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Paris: Eres. Chapitre 19.

⁹⁰ Lacan Jacques, 2014, séminaire 1962-1963, *L'Angoisse*, Paris: ALI.

lorsque la différence vient en place d'Autre, comme objet *a*. L'indifférence ottomane à la différence cesse dès lors que cette dernière vient à manquer : sans différence, plus de manque possible et plus aucune possibilité non plus de procéder à un découpage des signifiants. Dès lors l'opération doit être faite sans tarder : l'Autre devient le lieu de la réforme.

Pour illustrer la défense contre cette compacité de l'Autre, tournons-nous vers les réformes de l'alphabet. Celles-ci sont en germe bien avant la révolution kémaliste des années 1920 et 1930. Si l'on s'en réfère à Szurek, la question de la langue ottomane commence dès 1850⁹¹. Les intellectuels, comme Namik Kemal un grand "poète de la Patrie", réfléchissent à la simplification de l'orthographe et certains avancent déjà la possibilité de la romanisation de l'alphabet. Dès 1860, le débat s'engage.

Toute réforme de la langue, et notamment de la romanisation de son alphabet, connaît toutefois une vive résistance du fait que l'on touche alors à la lettre du Coran. Abandonner l'arabe, c'est abandonner les caractères de l'Islam et se priver de la possibilité de pouvoir lire le texte sacré du Coran. Précisons ici qu'étant la parole de Dieu, pour de nombreux religieux de l'époque et encore de nos jours, le Coran ne peut pas être traduit ni retranscrit dans un autre alphabet. Par ailleurs d'autres raisons sont évoquées comme l'adéquation entre l'alphabet arabe et l'ottoman dont le vocabulaire est composé pour près d'un tiers de mots arabes et d'un tiers de persan.

Cette question revient en force au moment de la révolution des Jeunes Turcs, en 1908. Cela devient une affaire d'État⁹². Il n'est pas insignifiant que cela soit l'homme fort du pouvoir, Enver Pacha, ministre de la Guerre, qui engage en mai 1914 la première réforme alphabétique. Très curieusement, pour "simplifier" l'écriture ottomane, il propose d'appliquer la "séparation des lettres". Au lieu de lier les caractères entre eux, il s'agit de les délier. Le résultat est une catastrophe. Le projet est abandonné. Il sera repris dix ans plus tard par Mustafa Kemal.

Deux remarques en découlent. La première est que la réforme de l'alphabet par la séparation des lettres peut paraître absurde. Elle l'est par bien des côtés. Elle n'est pourtant pas sans interroger. Pouvons-nous y voir une façon de décompactifier l'Autre, restaurer le manque dans la chaîne des signifiants, ceci d'autant plus que nous retrouvons actuellement cette caractéristique dans la façon dont les Turcs apprennent à écrire (d'une façon déliée) ? Ainsi, dans les registres de vœux étudiés à Saint Antoine ou Büyük Ada, près des deux tiers des messages présentent une écriture déliée. La seconde remarque est que cette réforme est concomitante au génocide arménien et qu'elle est impulsée par l'un de ses trois commanditaires : Enver Pacha. Le lien entre la réforme de l'Autre et génocide est donc bien plus qu'une hypothèse.

Les conséquences de cet Autre non altérable est qu'un rapport à autrui s'instaure sur un mode paranoïaque. Continuons la lecture de Charles Melman. L'une des conséquences majeures de cette détermination par cet ordre infini est que le *sub-jectum* n'a plus, dans l'Autre, aucune

⁹¹ Szurek *op.cit.* p. 132.

⁹² Szurek *ibid.* p. 144.

place fixe qui lui serait réservé, quel que soit le pacte qu'il essaie de passer avec lui. Melman donne pour exemple ce trouble produit par l'intrusion dans le domicile du bruit d'une langue étrangère⁹³. Il y voit une circonstance qui serait tout à fait susceptible de déclencher une psychose de façon expérimentale. Ce bruit d'une langue autre chez soi, venant perturber la jouissance du domicile viendrait ressusciter la situation originelle dans laquelle l'enfant se retrouve au moment où il est en présence de cette langue étrangère qui l'entoure et dont il va faire sa langue maternelle, du moment où ses dons vont être acceptés, du moment où sa valeur phallique se trouve reconnue. Melman y voit l'une des sources de la xénophobie et du racisme. La remarque de Melman est précieuse pour comprendre ce que l'ethnographie quotidienne montre en Turquie. Ainsi, une jeune professeur de musique, fille de soufi, alors même qu'elle savait faire preuve d'une hospitalité et d'une ouverture d'esprit remarquable, disait combien elle se sentait « agressée » lorsqu'elle entendait parler kurde dans la rue. Nombreux furent les habitats du quartier de Şentepe (Ankara) ou des migrants turcs de Narbonne qui se disaient « dérangés » par la présence de la langue kurde, notamment parce « qu'on ne comprend pas ce qu'ils disent entre eux ». L'absence de transparence renforce le sentiment de défiance. Plus largement, une étude plus importante devrait être effectuée sur la relation particulière que les Turcs entretiennent avec leur langue.

Le parallèle doit être fait avec la question linguistique sous l'Empire ottoman. Car, nous devons le souligner fortement, la société ottomane était marquée par une très grande diversité linguistique. Outre la diglossie au sein même des locuteurs turcs – l'ottoman des hautes classes et les Turcs démotiques⁹⁴ des paysans –, on y parlait différents arabes ("dialectals", classique, etc.)⁹⁵, l'araméen, le grec, l'hébreu, le ladino, le français, toute la variété des langues balkaniques, sans oublier les kurdes (zaza et kurmanci), les langues caucasiennes dont la fameuse oubykh⁹⁶, etc. Or l'unité de la langue est l'une des revendications principales des nationalismes turcs : est Turc celui qui (ne) parle (que) turc. Nous verrons

⁹³ Melman Charles 2010, *op.cit.* p 145.

⁹⁴ Les accents et les langues locales varient considérablement entre les différentes régions d'Anatolie. La chance d'apprendre le turc au contact de locuteurs qui maîtrisaient très mal le turc scolaire (*öztürkçe*), un peu comme si un étranger apprenait le français dans un village provençal au début du 20^{ème} siècle, permet de saisir toute la distance linguistique qui existe encore entre les différentes couches de la population. Indéniablement, ce n'est pas le même turc dans les villages de Yozgat que dans les quartiers intellectuels d'Istanbul.

⁹⁵ Les administrateurs des provinces n'écrivaient pas nécessairement en ottoman mais en arabe: les sources des historiens travaillant sur ces régions ne sont pas en ottoman mais en arabe.

⁹⁶ L'oubykh est une langue caucasienne, disparue, parlée jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle en Turquie et en Géorgie. Elle possédait 83 consonnes, pour deux voyelles. Le dernier locuteur est mort au début des années 1990. Elle a été étudiée et "sauvée" par Georges Dumézil.

que la question de l'appartenance religieuse reste très importante mais prime d'abord l'appartenance linguistique. Les sujets ottomans sont polyglottes. Pour bon nombre d'entre eux, on ne saurait en définir l'appartenance linguistique, c'est par cette frontière que les nationalistes entendent découper les "nations". La demande d'exclusivité linguistique est forte : le sujet ne peut appartenir qu'à une seule langue qui est bien souvent fondatrice du "peuple". Il est toujours troublant de voir combien ces raisonnements nationalistes relèvent d'une rhétorique circulaire. Mais il est encore plus étonnant de voir comment, très tôt, les nationalistes comprennent qu'ils ne peuvent pas faire autrement que se saisir de la langue pour créer la nation. Dans le cas de la Turquie, cela passe par l'invention, ni plus ni moins d'une nouvelle langue, l'*öztürkçe* (le "turc pur"), car de turc, il n'en existe pas qu'un au 19^{ème} siècle. S'il devient peu à peu inadmissible d'entendre sous l'Empire des langues jugées "autres", c'est en raison de cette recherche d'un turc qui n'existe pas.

Cette conquête de l'Autre, de ce lieu qui organise la différence, ne repose pas sur des enjeux de calcul et de stratégie ou de construction sociale. L'argument est de dire que cette lecture "constructiviste" ne rend pas compte de cette relation forte et répétée entre nationalisme et langue. Le discours nationaliste met toujours au cœur de son dispositif la langue, en raison de la logique structurale de la paranoïa qui le supporte : il ne peut être autrement que prendre possession de cet Autre, de la langue. Sinon, que se passerait-il si cet abordage de l'Autre ne s'effectuait pas ? Un défaut d'arrimage dans l'Autre, nous dit Melman, agit de façon dévalorisante pour le sujet. Le lieu dont il tente d'autoriser sa parole se révèle sans cesse fluctuant, mobile. Sa valeur phallique n'y a pas court. Melman souligne que les offrandes et les sacrifices à l'Autre dans l'espoir d'une adoption ne suffisent pas à instaurer un ordre fini. Il en déduit que ce que l'Autre veut, c'est son rejet à lui ; puisque c'est ce qui lui est sans cesse signifié. Il accepte cette position de rejet, il dépouille l'Autre de sa qualité d'altérité pour l'endosser lui-même. C'est lui-même dans cette position de rejet qui devient l'Autre, comme s'il devenait lui-même cause fondatrice d'une limite dans l'Autre. C'est lui-même qui passe tout entier dans l'Autre dans un renoncement ultime. Il vient faire limite chez l'Autre.

Dès que ce discours nationaliste est bien établi, il donne lieu à des massacres de masse et au génocide des Arméniens, à l'expulsion des populations grecques (1923) et au massacre de Dersim (1938). Autrement dit, si des S2 sont produits, c'est par l'expulsion de la différence, de l'objet *a*. Car toute l'ambiguïté de l'*a*-bjet est là : il vient travailler en place de l'Autre mais d'un Autre qui présente une compacité du simple fait que lui, la différence, en est chu. Nous nous retrouvons dès lors dans un cas de figure très similaire à ce que Pierre-Yves Gaudard a analysé dans un article important intitulé "hypocondrie sociale et ségrégation"⁹⁷.

À travers une comparaison entre la doctrine espagnole de la *limpieza de sangre* du 15^{ème} siècle et le nazisme, Pierre-Yves Gaudard montre comment les logiques discursives conduisent à ce qu'il appelle une "hypocondrie sociale". Le corps "social", du fait du dysfonctionnement de

⁹⁷ Gaudard, Pierre-Yves, "Hypocondrie sociale et ségrégation", *Le Journal Français de Psychiatrie*, 28, 2007, 5-10.

la chaîne symbolique, ne fait plus métaphore du politique. Le corps du *volk* est entièrement pris dans l'imaginaire. Et c'est pour soigner ce corps que se met en place cette médecine nazie dont les deux facettes – de grandes avancées médicales associées à une barbarie effroyable –, sont à rattacher au même délire hypocondriaque. Il s'agit dans tous les cas d'éviter le retour de l'objet *a* qui viendrait obstruer le corps du peuple : "afin d'éviter la compacité et l'angoisse absolue du manque du manque, la logique discursive génocidaire met en œuvre le repérage et la désignation de l'altérité, non pas symbolique – elle est forclosée –, mais imaginaire et surtout réelle, pour la combattre et l'éliminer"⁹⁸. Dans cette logique génocidaire, le "Juif", parce qu'il cause d'un dol imaginaire, déchaîne son éjection sur un mode paranoïaque⁹⁹.

Le discours nationaliste reste un discours : il suppose donc que le symbolique soit en mesure de remplir sa fonction, c'est-à-dire d'instaurer le politique en séparant les différentes places du discours. Il n'en reste pas moins qu'il peut préparer le terrain, par la position de l'objet *a*, à un délire paranoïaque. Il est en tout cas important de noter les similitudes du nazisme avec la fin de l'empire ottoman. De la même façon, la médecine va jouer un rôle important comme le montre Hans-Lukas Kieser¹⁰⁰. Les Arméniens sont peu à peu considérés comme des "parasites" dont il faut se débarrasser, selon la même rhétorique nazie. L'idéologie raciale ne cesse de prendre de l'ampleur : le darwinisme-social connaît un succès important¹⁰¹. Nous trouvons dans les archives des expressions qui font penser au discours nazi des années 1930. Les Arméniens sont désignés comme "des tiques qui sucent le sang du corps de l'État", de "traîtres", etc. La rhétorique du corps, du parasite à éliminer, nous renvoie à cette "hypocondrie sociale" qu'analysait Pierre-Yves Gaudard. L'idéologie raciale ne cesse de prendre de l'ampleur : le darwinisme-social connaît un succès important¹⁰². Nous trouvons dans les archives des expressions qui font penser au discours nazi des années 1930. Pour exemple, ce texte que Noémi Lévy, amie historienne, a bien voulu envoyer pour illustrer le propos :

BOA, Y.PRK.ŞH 3/55

*Maruz-ı câker-i kemîneleridir ki
Kene gibi vücûd-ı devlete yapışıp kanını emmekte bulunan Ermeni
milletinin bir Ermenistan teşkili maksadıyla geçenlerde gösterdikleri
nümâyîş yüzünden hükümet-i seniyye el-haletü hazîhi meşgul bulunduğ
ma'lûm-ı ûlü'l-erbâbdır. [...]*

⁹⁸ Gaudard, *ibid*: 28.

⁹⁹ Gaudard, *id*.

¹⁰⁰ Kieser, Hans-Lukas, 2010, "From 'patriotism' to mass murder: Dr. Mehmed Reşid (1873–1919) in Suny, R. A, *question of genocide: Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*. New York . pp. 126-149.

¹⁰¹ Bozarslan, *op.cit*.

¹⁰² Bozarslan, *op.cit*.

*Şimdi hükûmet-i seniyye için şu aralık lâzîmü'l-icra bir cihet-i mutenâ var ise o da min gayr-i haddin âtide arz edeceğim bir keyfiyettir. Şöyle ki milel-i Hristiyanîye ve Yahudiye şimdiye kadar ism-i âslîlerini muhafaza edip hiçbir tagayyürâta uğramamış olduğu halde Ermenilerin öteden beri zamîrlerinde câygîr olan küfrân-ı nimetlik ve hainlik hususu ol derece ilerlemiştir ki millet-i muazzama-i islamiyenin nesillerine bile Ermenilik kanını karıştırmak niyet-i hainanesiyle Karabet ve Artin ve Kırkor ve Bedros namlarını şu az zaman içinde Sıdkı ve Naili ve Sezai ve Sırrı ve daha buna münasib ve İslam mahlasına mütenasib mahlaslar ile tesmiye etmeye başlayan Ermeniler saye-i seniyye-i hazret-i pâdişahîde birer memuriyet istihsâliyle taşraya gittiklerinde bunları gören Müslümanlar nam-ı müstearına aldanarak bir İslam evladı zannıyla tehhül arzusunda bulunanlara kızlarını veriyorlar o memur Ermeni devam-ı memuriyeti içinde bir iki evlâd sahibi olarak infisâlinde aldığı kızı çocuklarıyla maan mahallinde terk ederek bir daha nam ve nişanını lisanına almadıkları emsali delâletiyle müsbettir [...].
Fi 9 Kânunuevvel 306 [21 Aralık 1890]*

Les Arméniens, dès les premiers mots, sont désignés comme "des tiques qui sucent le sang du corps de l'État". Un peu plus loin, ils sont qualifiés comme "traîtres". La rhétorique du corps, du parasite à éliminer, nous renvoie à cette "hypocondrie sociale" qu'analysait Pierre-Yves Gaudard. La date est importante : nous sommes au moment des massacres "hamidiens"¹⁰³ de 1890.

Ce lien entre langue, objet a, ségrégation et violence de masse pourrait se révéler étroit, d'autant qu'est mise de côté la question de la "religion". Il est évident que ce découpage entre musulmans et non musulmans opère et qu'il s'agit en définitive d'avoir un ensemble homogène musulman sunnite et turcophone. Il reste toutefois que cette production du "même" n'est pas liée à un programme religieux mais à des logiques discursives désignées comme "nationalistes". Cela passe par la production d'une potentielle différence territoriale qu'il faut ensuite réduire, par l'accusation de "séparatisme". Qu'il soit bien entendu que ce discours conserve toute sa portée malgré la réalisation des objectifs "réels" qu'il aurait pu se fixer : il n'a jamais fini de produire du "même" et de l'homogène. Ainsi même si la Turquie est à 99 % musulmane, il ne reste pas moins que sont encore désignés régulièrement des ennemis intérieurs, des séparatistes, des fauteurs de troubles. Les discours de Tayyip Erdogan en juin 2013 sont en ce sens révélateurs : furent désignés responsables des

¹⁰³Georgeon François, *Abdulhamid II*, op.cit. p 294-295. Ces massacres furent provoqués par l'acceptation supposée des réformes réclamées par les Arméniens au Sultan pour améliorer leur sort. Pour les musulmans, elles signifiaient l'indépendance et par là un risque d'expropriation et d'expulsion comme les musulmans de Crimée, du Caucase et des Balkans le vivaient depuis un siècle. La tension entre Arméniens et musulmans étaient donc à son comble dès les années 1890. Nous noterons que si le pouvoir hamidien a laissé les massacres se faire, en revanche certains gouverneurs et administrateurs ont pu s'opposer aux violences (à Mus, Tokat, Mersin, Mardin, Ankara, Van).

événements qui secouèrent la Turquie le lobby juif de la finance, les alévis et les chrétiens convertis.

Les Arméniens ne furent pas les seuls concernés par l'ingénierie démographique et ethnique. La logique génocidaire s'est poursuivie dans un nettoyage ethnique de grande ampleur. En 1923, la majorité des Grecs (900 000) ont été expulsés vers la Grèce -- la reprise d'Izmir "l'infidèle" se solda par un massacre et un incendie criminel qui la ravagea. Le recensement de 1927 indique qu'il n'existe plus de minorités d'importance en Turquie¹⁰⁴. La communauté juive, pourtant si loyale au pouvoir ottoman, est aussi désignée comme ennemie de la Turquie¹⁰⁵. En 1920-1923, un député compare le fait qu'un Juif parle turc à un "viol de notre si belle langue et notre si doux dialecte"¹⁰⁶. Quelques années plus tard, c'est le judéo-espagnol qui est interdit : les Juifs doivent parler uniquement turc. On les accuse d'avoir collaboré avec les Grecs. L'antisémitisme sous la République, extrêmement répandu, est dans la continuité de celui des Jeunes Turcs¹⁰⁷. Il éclate au grand jour pendant la seconde Guerre mondiale où les Turcs ne renouvelèrent pas l'acte d'hospitalité de 1492. Ils refusèrent d'accueillir les Juifs venant d'Europe de l'Est. Un décret, en 1941, interdit "le séjour des Juifs étrangers dont les libertés de vie et de circulation sont restreintes dans les pays où ils résident"¹⁰⁸. Cet antisémitisme débouche en 1942 sur l'affaire de "l'impôt sur la fortune". La loi vise "les étrangers de l'intérieur". Elles divisent les citoyens en quatre catégories : Les musulmans, les non musulmans, les *dönme*¹⁰⁹ et les étrangers. Les *dönme* étant considérés comme musulmans, ils ne sont pas inquiétés par l'impôt. En revanche, les autres (arméniens, juifs, grecs) voient leurs capitaux taxés à plus 150 %. Autant dire que l'État cherche à ruiner les dernières fortunes "non musulmanes". Ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas payer sont envoyés dans un camp de concentration¹¹⁰. La loi est révoquée en 1944. Sans indemnisation des victimes.

Enfin, le 6 et 7 septembre 1955 a lieu le pogrom d'Istanbul, organisé par l'État. Les quartiers grecs d'Istanbul sont pris d'assaut par des émeutiers : les dégâts sont importants, les exactions graves (circoncisions forcées, etc.). Cela marque la fin des derniers Grecs de Turquie qui bientôt s'exilent en Grèce.

¹⁰⁴ Bozarlan, op.cit.p. 338.

¹⁰⁵ Mallet, Laurent-Olivier, 2008, *La Turquie, les Turcs et les Juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies*, Istanbul: Isis Press.

¹⁰⁶ Bozarlan, op.cit.p.341

¹⁰⁷ Turesay Ozgür, « Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909-1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik », *Turcica*, vol. 41, 2009, p. 147-178.

¹⁰⁸ Bozarlan, op.cit.p.343.

¹⁰⁹ Les *dönme* sont des juifs convertis volontairement à l'islam au 18^{ème} siècle; le double rattachement à l'islam et le judaïsme étant un commandement divin.

¹¹⁰ Bali, op.cit

La politique d'effacement de toutes différences s'étend aussi aux musulmans, en premier lieu aux Kurdes. Dès le début de la République, l'État mène une politique anti-kurde des plus sévères qui conduit à plusieurs révoltes : celle de Cheikh Said en 1925, celle d'Ararat en 1927 et 1930 et celle de Dersim en 1937 et 1938. Cette dernière aurait fait plus de 40 000 morts. Les alévis ne sont pas mieux lotis. Ils sont régulièrement la cible d'exactions depuis le début de la République. Massacrés en 1919 dans le Bozok, écrasés à Dersim qui est une région kurde et alévie, ils sont régulièrement la cible de l'extrême droite. Ainsi en 1993, à Sivas, une émeute populaire contre la présence d'un écrivain célèbre (Aziz Nesin) qui a traduit *Les versets sataniques*, dégénère : les manifestants mettent le feu à son hôtel dans lequel Nesin est avec des artistes alévis. Si, lui, arrive à échapper aux flammes, 37 alévis moururent dans l'incendie : la foule d'islamistes bloquait les issues de secours. Nous pourrions multiplier les exemples et rallonger considérablement la liste des actes d'intolérance, de crimes racistes, religieux.

La différence semble insupportable. Faut-il peut-être y voir l'une des conséquences logiques de la paranoïa érigée en discours. Il passe en tout cas, si nous suivons encore Melman, par l'établissement d'une communauté de semblables qui ont cela de commun que ce ne sont que des semblables¹¹¹. Si le paranoïaque accepte sa position de rejet, il procède aussi à une curieuse opération : il dépouille l'Autre de sa qualité d'altérité pour l'endosser lui-même. C'est lui-même dans cette position de rejet qui devient l'Autre nous dit Melman. Il fait de ce rejet sa loi comme s'il devenait lui-même cause fondatrice d'une limite dans l'Autre. La conséquence est que cela aboutit à une communauté de purs semblables parce que l'opération aboutit d'une certaine façon à abolir la catégorie de l'Autre :

"Tout le monde à ce moment-là est identique, un signifiant en vaut un autre. Et dans cette communauté, une exception comme il est de règle dans tout ensemble. C'est cependant le paranoïaque lui-même en tant que lui aurait parfaitement accompli et réussi ce renoncement à la position subjective : au titre d'idéal, d'idéal accompli"¹¹²

Les effets ne s'arrêtent pas. Le paranoïaque invite les autres à en faire autant que lui, à renoncer, sauf qu'ils sont aussi invités ne pas réussir ce grand sacrifice pour l'Autre, sans quoi ils mettraient en péril sa position d'exception. C'est cette position d'exception, cette façon de devenir objet et pur instrument de l'Autre, qui lui permet de récupérer le droit à l'existence qui sera celle "du pur caprice en tant qu'il n'est rien qui puisse la brider ni la contrôler". C'est là un point très important :

"Comme au prix d'une acceptation de ce qui est entendu et accepté comme le vœu de l'Autre, le paranoïaque gagne un statut, une place stable, une mise en ordre en s'attribuant d'ailleurs la paternité de cette chaîne et par un renversement le droit à une espèce d'existence livrée au pur caprice et que rien ne peut brider"¹¹³.

¹¹¹ Melman Charles, 2010, *op.cit.*

¹¹² Melman, 2010, *ibid.* p. 291.

¹¹³ Melman, 2010, *ibid.* p. 292.

Nous avons cité ici longuement Melman parce que nous pensons que la description du lien social qu'instaure le paranoïaque "correspond" avec le lien social dans lequel la Turquie reste inscrite.

Une amnésie d'État

Du génocide des Arméniens, personne n'en parle. Est-ce là un effet du discours du nationalisme ? Quelques mots doivent être dits sur ce silence. À Yozgat, il est particulièrement éloquent tant les Arméniens furent nombreux dans cette région. Ils étaient paysans, artisans et formaient aussi l'élite régionale. Ils occupaient des professions importantes. Au moment de la fondation de la ville éponyme de la région, Yozgat, au début du 19^{ème} siècle, le *bey* local avait fait venir dans cette ville nouvelle de nombreux médecins, ingénieurs et autres intellectuels arméniens. Si bien que cette ville passa, pour de nombreux voyageurs, comme l'une des plus modernes d'Anatolie. Le contraste avec aujourd'hui rend la chose difficilement imaginable, bien que depuis l'ouverture d'une université, elle reprenne des couleurs. Un siècle après sa fondation, cette ville et sa région se trouva être le théâtre de déportation et d'extermination de cette même population arménienne. Le préfet de l'époque fut particulièrement "zélé": il fut le seul responsable jugé et condamné à mort en 1919, immédiatement transformé en martyr et réhabilité quelques années plus tard par le régime kémaliste. Une pension fut même versée à sa veuve dès le début de la République¹¹⁴.

Le silence est de mise alors même qu'une transmission des massacres s'est faite selon Hacı Duran : "Tout le monde le sait. Dans notre génération (60 ans), on a tous été bercé par ces histoires, les rivières de sang etc. Tout le monde le sait". Et de continuer par une histoire qui pose directement la question de la responsabilité collective :

"Un jour, dans le village, ils ont attrapé un arménien. Ils ont vu un homme qui se cachait. Ils l'ont poursuivi et l'ont attrapé. Ils l'ont mis à nu. Parce qu'ils pensaient qu'il cachait des pièces d'or dans ses vêtements. Dans la doublure des vêtements. Il n'avait rien. Alors ils ne surent pas quoi à en faire. Ils se demandaient : "On le tue ? On le laisse partir ? On l'amène aux gendarmes ?". Finalement, ils l'ont amené aux gendarmes qui n'ont pas su qu'en faire. L'officier a dit de le relâcher. Il est parti, tout nu. Il a été tué, un village plus loin".

Une histoire ne saurait prouver que l'ensemble de la société a participé au génocide, hypothèse néanmoins fort probable. L'Anatolie de 1915 ne ressemblait en rien à nos campagnes françaises de la même époque. Beaucoup d'historiens ne prennent pas en considération cette variable pour expliquer le niveau de violence entre les communautés. Ils ignorent tout du retard technique et de la pauvreté structurelle de la société rurale d'alors, sans doute parce qu'ils n'ont jamais mené d'enquêtes orales ni de travaux sur l'histoire des techniques et qu'ils ne se sont rendus jamais dans un village anatolien.

La société anatolienne rurale, à la veille de 1914, est très largement "en retard" sur le monde rural européen. L'économie de subsistance est la règle.

¹¹⁴Akçam Taner, *Un acte honteux*, 2008, Paris: Denoël. p. 427.

Le seuil de la survie est très vite atteint ; la famine jamais loin. Qui aura l'occasion de lire la description que peut faire Mahmut Makal de la vie rurale dans les années cinquante, comprendra aisément que quarante ans plus tôt, la situation n'était guère plus enviable¹¹⁵. La guerre – depuis celle des Balkans en 1912 – a obligé les caravaniers et les pasteurs à se sédentariser et à adopter l'agriculture dont ils n'avaient alors aucune connaissance. Même cette dernière était rendue impossible : l'État réquisitionne jusqu'aux bêtes de trait, condamnant ainsi la paysannerie à la famine. Jusque dans les années soixante, dans de nombreux villages anatoliens, le niveau technique de l'outillage est plus proche de celui du néolithique que de celui des campagnes les plus reculées de l'Europe occidentale. Pour les moissons, par exemple, la faux n'existait pas. Les faucilles étaient en silex et non en métal. Le chauffage se faisait uniquement à partir de bouse de vache séchée ; le charbon ne faisant son entrée dans ces zones rurales qu'à la fin des années soixante. Mourir de froid était chose courante, le thermomètre descendant régulièrement à - 20 °C, l'hiver.

À partir de 1912, cette société est très largement en décomposition : les bêtes de trait réquisitionnées, il est presque impossible de labourer. La famine sévit. La guerre asphyxie les maisons en arrachant les hommes. L'insécurité est grande, la gendarmerie absente, les villageois sont régulièrement pillés par des bandes d'hommes armés incontrôlables ; les mêmes qui tuèrent les Arméniens une fois éloignés des habitations. Cette société anatolienne en crise était particulièrement visible dans le Bozok (ancien nom de la région de Yozgat), alors qu'elle avait connu un splendide 19^{ème} siècle. S'ajoutent aux difficultés liées à la guerre, l'effondrement du commerce de la laine de chèvre angora et l'interdiction du pavot, deux piliers importants de l'économie locale. L'Anatolie – contrairement à l'image que l'on peut en avoir en raison des migrations de travail dues à la pression sur la terre à partir de 1950 – est un espace vacant. L'État y est peu présent ; le lien social ne connaît plus que deux modalités : celui de la *familiarité* où prime le lien familial et celui de l'étrangeté, marqué par la prédation. La relation à l'autre n'est plus dialectisée qu'en termes de similarité ou d'ennemi. Pour s'en convaincre, il suffit de récolter les histoires innombrables de meurtres et de viols, une fois passées les terres connues du village pour avoir pénétré dans le *yaban* (le sauvage). Seul l'imprudent y circule sans arme. Dans ce contexte de crise économique et sociale, les Arméniens qui sont vus comme outrancièrement riches, deviennent rapidement des cibles. Si le gouvernement a organisé la déportation, les populations locales n'ont pas été en reste pour se débarrasser de leurs "riches" voisins et récupérer aussi leurs biens. Mais le paradoxe est que si les populations rurales ont participé au massacre, elles ont aussi, dans le même temps, sauvé des vies. Ainsi, dans le même village qui tua le fugitif arménien, se trouve aussi l'histoire d'une famille qui adopta deux enfants – un frère et une sœur – cachés dans une grange. La fille finit par épouser un des villageois. Le garçon rejoignit de la famille à Istanbul, des années plus tard. Toutefois qui parle aujourd'hui de cette grand-mère arménienne ? Il faudra deux ans à l'ethnologue pour qu'il l'apprenne et que cela retourne ensuite dans le silence familial. Nous sommes

¹¹⁵ Makal Mahmut, 2010, *un village anatolien*, Paris: CNRS Éditions.

loin de l'expérience de la romancière Fethiye Cetin¹¹⁶ qui ne "savait" pas que sa grand-mère était arménienne et qui l'apprit au moment de son enterrement. Dans les villages de Yozgat, tout le monde sait qui est descendant des rescapés du génocide. Personne n'ose le dire. Pour le comprendre, précisons que les "crypto-arméniens", sauvés par les "Justes", ou les jeunes femmes kidnappées, mariées de force et converties, sont désignés bien souvent comme "les restes de l'épée"¹¹⁷ et que "graine d'arménien" (*Ermeni dölü*) constitue une insulte.

Ce silence ne se limite pas à Yozgat. Toute la société turque est silencieuse, comme nous le rappelle Ahmet Insel, un grand intellectuel libéral, dans un entretien mené avec Michel Marian, orchestré avec intelligence par Ariane Bonzon :

"Dans nos manuels d'histoire aussi, c'est le silence. Pour l'essentiel, on nous enseigne la guerre de libération nationale des années 20. À la fin des années 60, la question du génocide arménien n'est pas à l'ordre du jour, on n'en parle donc pas. Il n'y a pas de propos ouvertement haineux vis-à-vis des Arméniens mais des insinuations selon lesquelles, vers la fin de l'Empire ottoman, les minorités religieuses collaboraient avec les puissances impérialistes. Mais sur les Arméniens, particulièrement, je ne me rappelle rien. C'est le *black-out* total. On ne parle ni de la déportation ni de quoi que ce soit d'autre [...]"¹¹⁸.

Entre 2005 et 2010, une prise de parole s'est engagée, notamment avec une conférence célèbre organisée par l'Université anglophone de Bilgi en 2005. Pour la première fois, des académiciens turcs prononcèrent le mot "génocide", même si ce fut pour le récuser par la plupart. Si cela donna beaucoup d'espoir sur la possibilité d'un dialogue entre Arméniens et Turcs, l'assassinat en 2007 de Hrant Dink, un journaliste arménien très célèbre pour ses prises de position sur cette question, marqua un arrêt¹¹⁹. Les optimistes ont alors dit que les choses étaient enclenchées et qu'il était

¹¹⁶Cetin Fethiye, *Le livre de ma grand-mère*, 2004, Éditions de l'Aube.

¹¹⁷D'après Ariane Bonzon, certains historiens estiment à près de dix millions de personnes les descendants des rescapés "cachés" et convertis du génocide arménien. <http://www.slate.fr/story/53949/genocide-armeniens-caches-turquie>

¹¹⁸Bonzon Ariane, Insel Ahmet Marian Michel, *Dialogue sur le tabou arménien*, 2009, Paris: Liana Lévi. p 53-54.

¹¹⁹Hrant Dink fut le fondateur du journal arménien *Agos*, très célèbre pour ses prises de position en faveur d'un dialogue arménien et turc sur la question du génocide. Hant Dink fut aussi celui qui "sortit" au grand jour l'origine arménienne d'une des filles adoptives de Mustafa Kemal, Sabiha Gökçen. Elle fut la première femme pilote de l'histoire de l'aviation turque et fut aussi connue pour avoir activement participé à la répression du Dersim en 1938. A partir de cette révélation en 2004, Hrant Dink était régulièrement menacé de mort. Il est assassiné le 19 janvier 2007 par un jeune nationaliste de 17 ans. Ses funérailles provoquèrent une prise de conscience collective : près de 150 000 personnes descendirent dans la rue pour accompagner le cercueil avec, pour slogan "nous sommes tous des Arméniens".

difficile de faire machine arrière. Les sceptiques, dont l'auteur fait partie, pensaient que ce dernier crime restaurerait le silence de façon durable. Où en est la reconnaissance du génocide des Arméniens dix ans après ? Les historiens se sont mis au travail mais, un siècle plus tard, le silence est roi. Il faut dire qu'entre-temps, la Turquie a connu un soulèvement populaire inédit (Gezi), une répression politique féroce, un « faux » coup d'État et la reprise de la guerre avec la Syrie. Cependant le contexte à lui seul ne peut expliquer ce trou de mémoire qui n'est nullement aisé de définir. Car de quoi s'agit-il en définitive ? D'une amnésie, d'une dénégation ou d'un déni ?

Si au moment du génocide, il n'est pas certain que l'ensemble de la population ottomane soit au courant – Istanbul semble avoir été tenue en dehors de toutes informations –, et s'il est assez évident que les populations locales voisines des Arméniens "savaient", il n'en reste pas moins que dès 1918, ces massacres de masse furent mis sur la place publique, pour être aussitôt "enterrés".

Le silence turc fut donc orchestré dès 1918. Sous la pression diplomatique de quelques puissances internationales, du Royaume-Uni principalement, les parlementaires ottomans – notamment ceux issus des *millet*, c'est-à-dire des députés grecs et arméniens – poussèrent à l'exécution d'enquêtes pour condamner les coupables, dès la fin de la Première Guerre Mondiale. Le résultat fut minime. Les trois principaux responsables du génocide – Talât Pacha¹²⁰, Enver Pacha¹²¹ et Cemal Pacha¹²² – qui avaient été au pouvoir et avaient dirigé le parti de l'époque (Comité Union et Progrès¹²³), s'étaient déjà enfuis en Allemagne dès octobre 1918. Le grand vizir d'après-guerre, Damat Ferid Pacha fut le plus ardent défenseur turc des poursuites pénales. S'il refusa d'admettre la responsabilité collective de la nation turque – question qu'il n'est pas encore possible de trancher, comme nous l'avons vu plus haut, il désigna rapidement les coupables, à savoir Talât, Enver et Cemal. Pour Damat Ferid

¹²⁰Talat Pacha (1874-1921) fut formé au lycée militaire d'Edirne. Il est élu député après 1908 de cette ville et devient l'un des membres du triumvirat unioniste (Comité Union et Progrès). Il fut l'un des principaux artisans de la déportation des Arméniens. Il est nommé grand vizir en 1916 et assassiné en 1921 à Berlin par Soghomon Tehlirian, survivant du génocide.

¹²¹Enver Pacha (1881-1922) est l'un des architectes de la révolution de 1908 et du coup de force de 1913 qui amena au pouvoir le CUP (Comité Union et Progrès). Il fut responsable de la défaite de la bataille de Sarikamis en 1915. Il fut tué en Asie centrale par l'armée bolchévique.

¹²²Cemal Pacha (1872-1922). Général connu pour sa politique répressive. Il fut chef de la police à Istanbul. Il fut assassiné par un Arménien à Tbilissi.

¹²³Le Comité Union et Progrès (*Ittihad ve terakki Cemiyeti*) est fondé en 1889 au sein de l'école militaire de médecine. Opposant à Abdulhamid II, il fut le principal acteur de la révolution "jeune turc" de 1908 avant d'être un parti de régime unique à partir de 1913. Il est alors sous la coupe du triumvirat Cemal, Enver et Talat. Ils furent à l'origine de l'entrée en guerre en 1914 et furent responsables du génocide. Outre Mustafa Kemal, on trouve chez les kémalistes de très nombreux anciens "unionistes": la continuité entre le mouvement nationaliste Jeune turc et le kémalisme s'est faite tant par les idées que par les hommes.

Pacha, ce triumvirat fit régner la terreur et expliquerait la participation de la population et de l'administration qui appliquèrent les ordres. Cela n'est pas faux : beaucoup de cas sont relatés de fonctionnaires qui refusèrent d'exécuter les ordres et qui le payèrent de leurs vies, assassinés dans des conditions plus ou moins mystérieuses¹²⁴.

Mustafa Kemal, bien que parlant "d'un acte honteux", s'employa à minimiser l'affaire du génocide ou, pour le dire autrement, à l'enterrer, sans funérailles. Les raisons les plus souvent évoquées sont de deux ordres. La première est économique. L'un des objectifs supposés de ce "nettoyage" était de transformer la société anatolienne. C'est la thèse "classique" de l'historien Hourani¹²⁵ (1957) qui, bien qu'ayant été critiquée, reste toujours solide dans les grandes lignes. Il s'agit d'un changement majeur économique au 18^{ème} siècle. Appelés par des économies plus spéculatives outre-Atlantique, les marchands européens se détournent des échelles du Levant, laissant dès lors la place à une nouvelle catégorie de marchands : les chrétiens du Levant. Durant le 19^{ème} siècle, cet investissement par les Grecs et les Arméniens de ces secteurs d'activité produisit un enrichissement de ces groupes "non musulmans" qui contrastaient avec l'indigence de nombre de musulmans. Aussi, l'un des objectifs affichés des déportations de 1915 était la création d'une bourgeoisie musulmane sur les biens des déportés. La même recette sera appliquée avec les derniers "minoritaires" de Turquie en 1942, lors de l'affaire de l'impôt sur la fortune. Du jour au lendemain, le gouvernement déclara que les "non musulmans" devaient payer un impôt sur la fortune d'une valeur astronomique sous peine d'être condamné aux travaux forcés. Cela eut pour résultats de ruiner une bonne partie de ces derniers citoyens "minoritaires" turcs¹²⁶.

Le résultat tangible de 1915 fut la création d'une nouvelle bourgeoisie "musulmane". Ce que ne soulignent peut-être pas les études historiques est que cet embourgeoisement ne fut pas sans un coût élevé. Au final, le pays se trouva amputé de la majorité de ses artisans qui étaient, pour la plupart, arméniens. On trouve d'ailleurs des récits de survivants ayant été épargnés parce qu'ils étaient les seuls à connaître un métier dans les petites villes anatoliennes où ils habitaient. Le génocide est l'une des raisons majeures pour lesquelles la Turquie n'a pas pu se redresser économiquement après la Première Guerre : elle n'avait plus d'artisans. Les savoir-faire ont disparu avec les femmes et les hommes qui en étaient les dépositaires. En exterminant une partie de la population anatolienne, les Jeunes Turcs condamnèrent à la pauvreté la Turquie pour près de soixante-dix ans. Ce n'est qu'avec l'argent de l'immigration et les flux migratoires de travail vers l'Europe que la société rurale anatolienne put sortir de sa misère et acquérir les savoir-faire qui lui faisaient défaut. Cette faiblesse de l'artisanat s'observe encore de nos jours et explique en partie les difficultés du pays dans certains secteurs.

¹²⁴Akçam Taner, *op.cit.*

¹²⁵Hourani Albert, "The changing Face of Fertile Crescent in the XVIIIth century", *Studia Islamica*, 1957, 8. p103.

¹²⁶Bali Rifat, *L'affaire Impôt sur la fortune (Varlık vergisi)*, 2010, Istanbul: Libra.

L'autre raison de la non-reconnaissance du génocide est plus connue. Elle tient à la peur de la division : reconnaître les massacres revenait à courir le risque de céder à de potentielles revendications notamment territoriales des Arméniens. Beaucoup d'historiens, sans évaluer la portée de ce qu'ils écrivent, parlent, pour évoquer cette peur de la division, du "syndrome" de Sèvres, du nom du traité signé le 10 août 1920 qui démantelait l'Empire ottoman. Nous sommes alors en pleine guerre de libération menée par Mustafa Kemal. L'objectif de ce dernier est clair : maintenir l'unité nationale et lutter contre cette division de l'espace anatolien. Il y réussira : le 24 juillet 1923 est signé le traité de Lausanne qui annule le traité de Sèvres. L'Empire ottoman est enterré ; le 29 octobre 1923 la République de Turquie est proclamée.

À partir de 1919, devant ce traité de Sèvres qui "cède" aux grecs l'Anatolie ex-hellénistique, qui "dépèce" l'Empire au profit des anciens "minoritaires, le discours nationaliste – alors même que ses promoteurs – dirigeants du Comité Union et Progrès (CUP) étaient en fuite en Europe – reprend de plus belle. Accepter de reconnaître les crimes du CUP revient à accepter Sèvres qui ouvre la voie à la création d'un Kurdistan, d'une Arménie indépendante. Reconnaître le génocide, c'est admettre le dépeçage de l'Empire. Or, en raison du discours nationaliste, ce démembrement est impossible à penser.

Ainsi, ce silence s'explique tout d'abord par la redistribution des capitaux arméniens à une nouvelle bourgeoisie musulmane, ensuite par une peur - celle de la division du territoire national. Mustafa Kemal - ancien unioniste, nationaliste, héros de la bataille des Dardanelles, et surtout "Libérateur" de la Turquie -, ne pouvait pas prendre le risque d'une revendication ou d'une partition. Il fallait faire le silence sur cet "acte honteux".

Il le fit. À moitié.

Si les livres d'histoire des collèges et des lycées parlent bien d'une chose, c'est de cela. L'argument présenté et qui est déjà en place dès le lendemain de la guerre est que les Arméniens ont trahi la confiance des Turcs, qu'ils ont cherché à diviser le pays en faisant alliance avec les Russes et, par conséquent, "traîtres à la nation", ils ont "mérité le sort" qui leur fut fait. Il est toujours passé sous silence que les femmes et les enfants furent déportés et que ce ne furent pas seulement les populations arméniennes de l'Anatolie orientale qui furent concernées. Celles d'Anatolie occidentale qui n'avaient pourtant aucun lien avec les forces russes, furent aussi massivement déportées.

Les Arméniens seraient morts par "accident" au moment de cette déportation et non en raison des massacres. En 2007, dans ce même village anatolien du premier terrain, un ami de Duran expliqua doctement que les Arméniens de la région étaient morts de froid : "c'était la guerre, tu comprends. Nous aussi, nous avons beaucoup souffert". Cet argument est devenu un lieu commun : une déportation qui aurait mal tourné. Un accident de l'histoire en somme, rien de plus.

À écouter les yozgathi, ils savent qu'il s'est passé quelque chose mais ils ne veulent pas en savoir plus. Les manuels d'histoire parlent de 1915.

Cependant, d'après Étienne Copeaux, ils n'ont pour seul but que de former les élèves à une rhétorique nécessaire et adéquate pour répondre aux accusations. L'historien, dont le travail est sans aucun doute l'un des plus innovants de ces trente dernières années sur le nationalisme turc, conclut à la construction d'une "négation polémique"¹²⁷. Si le négationnisme ne fait pas l'ombre d'un doute, pouvons-nous nous limiter à ce constat ? De quoi retourne-t-il en définitive ? D'un déni, d'une dénégation ou d'une amnésie ?

La chose est délicate à trancher. Cela nécessite de saisir le degré de conscience que cette société a des massacres. Pour essayer d'analyser un peu mieux de quoi il retourne, nous prendrons l'exemple de l'entretien entre Ahmet Insel et Michel Marian, organisé par Ariane Bonzon, en 2009. Vers la fin de l'entretien, Ahmet Insel explique pourquoi il pense que le mot "génocide" est inapproprié. Nous ne pouvons pas accuser ce grand intellectuel turc d'être "nationaliste" ou de présenter une quelconque sympathie pour les thèses révisionnistes. Ami intime de Hrant Dink, acteur central dans la libération de la parole autour du "tabou arménien", Ahmet Insel fait preuve d'une honnêteté intellectuelle qui fonde, avec raison, une réputation internationale.

C'est justement parce que cet intellectuel fait preuve de qualités reconnues que lire, avec une certaine précision, son témoignage nous renseigne un peu sur les logiques à l'œuvre. Y transparait un Ahmet Insel hésitant sur le terme de génocide, ne pouvant se décider à le dire, restant dans cette position "je sais bien mais quand même"¹²⁸. Il mettra encore quelques années avant de parler ouvertement de génocide, ce qu'il fait, d'après une discussion avec lui, depuis 2012.

Suivons le ici quelques instants :

"Je ne trouve pas l'utilisation du terme "génocide" appropriée. D'abord, le mot génocide est pour moi toujours associé à la Shoah, c'est-à-dire à une destruction volontaire, systématique et méticuleuse, des enfants jusqu'aux vieillards, sans aucune discrimination. Dans le passé, ne connaissant pas le détail de la déportation des Arméniens, je pensais que ces massacres ottomans vis-à-vis de ses propres sujets [...]"¹²⁹.

C'est là un premier pas qui est souvent fait : une comparaison avec la Shoah. Ce point de référence permet de dire que l'on ne peut pas comparer. Effectivement, en Anatolie, nulle chambre à gaz, ni de camps d'extermination. Les Jeunes Turcs n'ont pas fait preuve de la maîtrise technique des nazis. Cette façon de mettre en regard les deux procédés permet de sous-entendre que ce qui fut systématique chez les nazis fut de l'ordre de "l'accident" chez les ottomans. Le second moment est de rappeler que c'était là une tradition ottomane bien ancrée que de déporter les populations rebelles. Ce qui est rigoureusement exact. Sauf que ces déportations n'ont jamais fini par une réduction massive des populations

¹²⁷Copeaux Etienne, 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste*, Paris: CNRS Éditions.

¹²⁸Mannoni Octave, 1985, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris: Seuil.

¹²⁹Bonzon, *op.cit.* p110.

déplacées. Insel semble ici glisser sur ce constat même s'il reconnaît une "volonté particulière" de l'État ottoman.

"Je ne faisais pas la différence entre ce qui s'était passé pour les Alévites¹³⁰ et pour les Arméniens [...]. Puis j'ai commencé à découvrir qu'il y avait eu une volonté particulière de l'État ottoman. Mais au même moment, je découvre notamment la loi sur la déportation interne des Kurdes de 1934. Et je comprends qu'il est de tradition pour l'État ottoman de déporter ; on a déporté les populations musulmanes vers Chypre, il y a eu des déportations de peuplement, des déportations punitives. Même en 1959, des chefs de tribus kurdes ont été déportés de l'Est vers des villes du centre anatolien ou au bord de la Méditerranée [...]"¹³¹.

Nous retrouvons là encore une autre façon de nier : le traitement des Arméniens s'inscrit dans un programme plus vaste d'ingénierie ethnique. Là encore, c'est exact. Sauf que la fin du raisonnement consiste à dire : "comme les autres peuples n'ont pas connu le génocide, les Arméniens non plus". CQFD.

L'argument suivant est celui de la guerre et de la trahison supposée des Arméniens.

" Par ailleurs, en 1915 on est en guerre. Je sais que l'histoire officielle utilise beaucoup cet argument : les Arméniens sont des sujets qui sont passés du côté de l'ennemi russe, on était en guerre, il était donc normal qu'on les éloigne du front pour les empêcher de nous planter un couteau dans le dos. C'est un discours qui est assez efficace [...]"¹³².

Nécessité fait loi. Il fallait les éloigner du front, ces "traîtres à la patrie". Cependant Ahmet Insel, sentant bien la faiblesse de l'argument, reconnaît néanmoins que le but n'est pas sans poser quelques questions, si l'on regarde les télégrammes et si l'on prend en compte le fait que l'Empire a déporté des populations arméniennes qui n'étaient d'aucune façon en lien avec le front russe¹³³.

" À la rigueur, si l'État ottoman avait déporté les populations arméniennes proches du front russe, on aurait pu dire que c'est une mesure de précaution comme celle prise par les Américains vis-à-vis

¹³⁰Les alévis sont des groupes religieux dont le point commun est une adoration d'Ali, cousin et gendre du Mohamed, ce qui ne fait pas pour autant d'eux des chiïtes. Parce que dansant, hommes et femmes mélangés, et buvant de l'alcool durant leurs cérémonies, ils sont considérés comme des hétérodoxes par les sunnites. Au 16^{ème} siècle, les Ottomans les massacrèrent au moment de la conquête de l'Anatolie. Sur les alévis, Élise Massicard, *L'autre Turquie*, 2005, PUF: Paris.

¹³¹Bonzon, *op.cit.* p 111.

¹³²Bonzon, *op.cit.* p. 111.

¹³³Bonzon, *idem.* p112.

des Japonais en 1941, car effectivement il y avait des milices arméniennes qui jouaient le jeu russe"¹³⁴.

Première anicroche, donc. Les Ottomans auraient fait du "zèle"...Et ce "zèle", il faut bien se l'expliquer : pourquoi avoir déporté les populations arméniennes qui n'avaient aucun lien avec le front russe ?

"Donc, à ce moment-là, je commence à me dire que cela relève non plus d'une politique générale quoique répréhensible de l'État ottoman, mais d'une politique qui a pris pour cible particulière les Arméniens – même si les Grecs n'ont pas été épargnés non plus à d'autres moments de l'histoire ainsi que d'autres chrétiens des Églises d'Orient"¹³⁵.

Il y a donc quelque chose qui "cloche". Doit-on toutefois si attarder ? De nouveau, devant ce constat que plus de la moitié de la population arménienne a disparu, Ahmet Insel revient sur la comparaison avec la Shoah, à la phrase suivante. Pour éviter d'aller plus loin dans son développement ? Il rappelle encore une fois la différence de techniques d'extermination.

"Mais je fais encore la différence entre la systématisme allemande et la systématisme turque"¹³⁶.

Sauf que cette question technique ne tient pas l'examen. Ahmet Insel est bien obligé d'avouer qu'en lisant les télégrammes de Talat Pacha, on découvre une obstination et une obsession à suivre le déroulement des déportations. Cependant, là encore, cela lui paraît différent de l'Allemagne puisque les nazis ont traqué les Juifs bien au-delà de l'Allemagne alors que les ottomans ont sauvé des vies par la conversion¹³⁷:

"Ils veulent effacer le Juif de la surface de la terre. Alors qu'on voit des Turcs musulmans prendre des femmes arméniennes, adopter et convertir des enfants arméniens. On trouve toute une variété de comportement parmi les Ottomans musulmans. [...] et permet de dire que les Ottomans ne procèdent pas à l'éradication d'une "race", c'est pourquoi le mot génocide semble impropre"¹³⁸.

Nous voilà au cœur de l'affaire : les ottomans sont-ils complices ou non de leurs dirigeants ? Nous avons vu que la question de la responsabilité collective était difficile à trancher. Il y a eu sans aucun doute participation de la population locale¹³⁹. Ahmet Insel penche ici pour dire qu'il n'y a pas eu

¹³⁴Bonzon, *idem*. p.112.

¹³⁵Bonzon, *idem*. p 112.

¹³⁶Bonzon, *idem*. p 113.

¹³⁷Bonzon, *idem*. p 113. La conversion massive de certains villages d'Arméniens pour échapper à la déportation n'a pas été une technique très efficace: Talat Pacha donna des ordres très stricts pour déporter ces nouveaux convertis.

¹³⁸Bonzon, *idem*. p 113.

¹³⁹Le divan parfois fait surgir d'autres souvenirs. Ainsi cette patiente qui évoqua son arrière-grand-père, sorte de héros familial, dont le portrait trônait dans la salle commune de la maison familiale et qui, pour seul acte de bravoure, avait pris par la main deux enfants arméniens cachés dans le

responsabilité collective. Rien n'est moins sûr : l'intellectuel oublie les massacres "hamidiens" de 1890. Ils répondaient tous à un même scénario commun : une altercation banale au départ qui dégénère et c'est le signal du pogrom. Toutes les villes de l'Anatolie orientale furent touchées, faisant ainsi au total 100 000 à 300 000 morts¹⁴⁰. Toutefois, en admettant que certains Turcs aient cherché à sauver les Arméniens de leur sort, cela n'invalide en rien l'"hypothèse" génocidaire. On voit ici comme Ahmet Insel cherche à repousser le signifiant génocide. Pour lui, à ce moment de l'entretien, ce n'est pas un génocide mais une déportation qui aurait mal tourné :

" Quand je regarde ce qui s'est passé, je vois plutôt la volonté d'un groupe de déporter une population de l'Empire ottoman ; et je sais que cette déportation s'inscrit dans une logique d'ingénierie démographique. Les Grecs sont chassés vers la Grèce, les Bulgares sont chassés vers la Bulgarie, les Arméniens n'ont pas de patrie, alors...

Michel Marian : Alors, ils sont chassés dans le désert. L'anéantissement..."

L'intervention du philosophe Michel Marian vient comme un couperet. Sans patrie, les Arméniens sont voués à l'anéantissement. Car ils n'ont pas de territoire à eux. À relire ce passage, le spécialiste de la Turquie ne peut qu'être étonné par cette phrase "les Arméniens n'ont pas de patrie". Qu'entendre par là ? Que les Arméniens n'ont nulle part où aller, à la différence des Bulgares, etc. Comment le pourraient-ils puisqu'ils sont -- et c'est bien le problème pour les nationalistes turcs --, en Anatolie bien avant les Turcs ? Ils sont "autochtones". Ainsi les Arméniens ont, en 1915, une patrie. Elle s'appelle l'Empire ottoman. Dire d'eux qu'ils n'ont pas de patrie, revient à dire qu'ils devraient en avoir une parce qu'ils sont étrangers et qu'ils n'ont pas le droit d'être là, en Anatolie. Cette terre ne serait pas la leur.

Le réflexe d'Ahmet Insel indique parfaitement la façon dont le nationalisme travaille la question. L'intellectuel, aussi brillant soit-il, est rattrapé par une logique "nationale" dont il sait par ailleurs qu'elle est largement infondée. Il en vient à dire ce qui peut paraître à bien des égards comme une absurdité : les Arméniens n'ont pas de patrie.

Un dernier passage de l'entretien terminera de nous renseigner sur cette position si particulière que les Turcs peuvent avoir à l'égard de ces meurtres.

village pour les jeter dans le fleuve voisin. Cette histoire dont sa famille se glorifiait, lui faisait horreur et n'est pas sans jouer un rôle sur sa structure. Si cette patiente ne dénie pas le crime, il reste néanmoins cette béance: qu'en faire lorsque tous viennent dire qu'il n'a pas eu lieu? Comment construire alors son rapport à la vérité?

¹⁴⁰Georgeon François, *Abdulhamid II. Le sultan calife*. Paris: Fayard. p. 292. Georgeon donne comme raison une peur des musulmans que le sultan accepte les réformes proposés par les Arméniens. Ils sont persuadés que ces réformes visent à donner l'indépendance aux Arméniens, ce qui reviendrait pour eux à perdre leurs terres.

"Je me dis : on vit sur le territoire ottoman, les élites veulent créer un Etat-nation, ethniquement homogène, à tout prix, comme cela se fait ailleurs, les Arméniens n'ont pas de patrie, du coup leur déportation se fait dans le désert...

Voilà donc où j'en suis aujourd'hui : je pense que ce qui a eu lieu en 1915 est un crime contre l'humanité, très grave, dont le gouvernement ottoman est pleinement responsable. Mais l'utilisation du terme génocide implique pour moi, à tort ou à raison, qu'un peuple ait participé à l'éradication d'un autre peuple ; or il y a eu conversions de populations, des enfants adoptés, des bureaucrates qui n'ont pas suivi les ordres de déportations, donc je ne peux utiliser le terme de "génocide". Même si je sais que tout cela est inclus dans la définition de 1948. Je suis d'accord avec toi, Michel, si on prend la définition de Lemkin, c'est un génocide..."¹⁴¹.

N'ayant pas d'"extérieur", ils sont voués au zéro, ceci à la différence des autres "minorités". Pourtant, Ahmet Insel se refuse encore d'utiliser le terme de génocide, jusqu'à ce qu'il doive bien admettre que selon la définition de 1948, cela y "ressemble fort". Mais "je sais bien mais quand même".

Encore une fois, il ne s'agit pas ici de prendre une attitude de juge vis-à-vis d'Ahmet Insel. Il changera d'ailleurs d'avis et soutient depuis 2012 qu'il y a bien eu génocide. Cependant sa posture de 2009 reste exemplaire de celles des Turcs. Nous retrouvons dans les grandes lignes l'argumentation développée dans les manuels d'histoire ou dans les discussions que nous pouvons parfois avoir sur le sujet. Il illustre exactement l'articulation de l'objet *a* avec le savoir S2 issus du génocide.

↓ $\frac{a}{S2}$

La lecture de cet entretien nous permet de voir à quel mécanisme nous avons affaire. L'évidence est là. Les arguments voulant prouver l'absence de génocide sont peu à peu battus en brèche, presque d'eux-mêmes, jusqu'à ce socle de la "responsabilité collective" qui ne saurait être déterminante dans la définition d'un génocide et qui ne peut être actuellement tranchée. Ce long entretien montre qu'Ahmet Insel *sait* et qu'il s'emploie alors à refuser l'évidence qui, pourtant, revient sans cesse. Jusqu'à cet aveu : " Je suis d'accord avec toi, Michel, si on prend la définition de Lemkin, c'est un génocide".

Les Turcs sont amnésiques en ce sens où, comme l'amnésique, ils tentent d'échapper à la place assignée par leur histoire, par leur identité, par ce qui pourrait les engager. Ils désirent ne pas être "interpellés", ne pas avoir de compte à rendre, être absent de leur place, quitte à vivre dans une certaine atopie¹⁴². Néanmoins, ces amnésies revêtent un caractère si

¹⁴¹Bonzon, op.cit.114.

¹⁴²Noguès Renaud, "amnésie d'identité", in Chemama Roland et Vanderersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 54-55. Le développement urbain en Turquie, sur le mode de

volontaire que nous pouvons nous demander s'il ne s'agit pas d'une forme de dénégation¹⁴³, comme nous le montre l'entretien d'Ahmet Insel. Avec la dénégation, si l'on fait abstraction de la négation, nous obtenons le contenu de la pensée refoulée ; la négation étant en définitive une façon pour le symbole de s'articuler au réel¹⁴⁴. L'entretien d'Ahmet Insel relève finalement de cet ordre : il s'agit de l'affirmation d'une négation "non, il n'y a pas eu de génocide" qui vient dire "oui, il y a eu génocide", par tous les éléments de soutien qu'il propose. Tous ses arguments se renversent les uns après les autres contre lui jusqu'à l'aveu final. Cet entretien semble pourtant trouver une limite certaine : si la dénégation est sans doute l'une des modalités que les Turcs peuvent entretenir avec le génocide, il reste néanmoins que le déni semble aussi bien présent. Les Turcs savent qu'il y a eu "quelque chose" mais ne veulent pas savoir quel signifiant vient recouvrir cette chose. "Génocide ? Certainement pas ». Le mot même est interdit. Il y a quelques années encore, un ami juriste, occupant depuis de hautes fonctions au barreau d'Istanbul, me reprit vertement pour mon utilisation de ce terme, m'invitant à ne pas en faire usage, pour ne pas contrevenir à la loi. Autrement, il est rejeté de l'ordre symbolique. Un signifiant vient à manquer pour désigner quelque chose de réel. N'avons-nous pas là quelque chose de l'ordre du déni ? Il ne serait pas étonnant que le champ des psychoses en Turquie trouve là des éclairages inattendus à partir de ce point. Posons le cependant en forme d'interrogation.

Il semblerait toutefois que nous ayons ici un manque si particulier, qu'il soit possible de le caractériser puisque nous l'avons croisé plus haut. On se souvient que la castration est un manque symbolique d'un objet imaginaire opéré par un agent réel, que la frustration est un manque imaginaire d'un objet réel par un agent symbolique, et qu'enfin la privation est un manque réel d'un objet symbolique par un agent imaginaire¹⁴⁵. Nous avons vu que trois autres manques étaient envisageables à partir de cette typologie.

	Manque	Objet	Agent
Castration	Symbolique	Imaginaire	Réel
Frustration	Imaginaire	Réel	Symbolique

la prédation, devrait amener les urbanistes à s'interroger sur cette "atopie" turque. Elle peut paraître paradoxale tant l'intégrité du territoire est central dans la constitution du pays.

¹⁴³Périn Jean, "Dénégation", in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 142-143.

¹⁴⁴Dupuis-Elbaz, Perla, "Déni" in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 143-145.

¹⁴⁵Lacan Jacques, 1956-57, *séminaire IV La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris: ALI.

Privation	Réel	Symbolique	Imaginaire
Deuil	Réel	Imaginaire	Symbolique
Ignorance	Symbolique	Réel	Imaginaire
<i>a</i> -diction	Imaginaire	Symbolique	Réel

À savoir : un manque réel d'un objet imaginaire par un agent symbolique (le deuil), un manque symbolique d'un objet réel par un agent imaginaire (ignorance), un manque imaginaire d'un objet symbolique par un agent réel (*a*-diction). Or, on peut remarquer le déni est une forme d'*a*-diction, en cela que l'objet du manque est bien symbolique (le génocide) alors que le manque lui-même est du registre de l'imaginaire bien que l'agent soit bien réel (les Arméniens disparus). Les conséquences de l'*a*-diction ne sont pas neutres. Il conduit chez les autres, à l'impossibilité du deuil.

Taner Akçam rappelait qu'en ne reconnaissant pas le génocide, les Turcs condamnaient les Arméniens à la folie¹⁴⁶. Charles Melman, dans son séminaire de 1991 sur la *linguisterie*, aborde, au détour de la question de ce que pourrait être un étranger, ce crime particulier du "vol de mort".

"Leur attitude met en évidence que le pire que l'on puisse faire à quelqu'un c'est de lui voler, non pas son existence -- cela, c'est vraiment l'opération la plus commune et la plus ordinaire qui puisse se faire, voler l'existence de quelqu'un, il suffit de regarder autour de soi dans sa propre famille, c'est vraiment le pain quotidien ; donc, on s'en débrouille et puis ça soulage aussi, si on vous la vole, vous n'en avez pas le souci -- que lui voler sa mort. Que veut dire : voler la mort de quelqu'un ? C'est que la mort n'est pensable, appréhendable, puisqu'elle est de l'ordre du réel, elle n'est pensable que si elle a le sens -- imaginaire -- de contribuer, par le retour qu'elle constitue, à engraisser la vie dont elle marque ainsi le cycle.

Alors, on peut effectivement, comme certains héros, choisir la seconde mort, n'est-ce pas ? Autrement dit, prendre le parti de faire que sa propre vie, au moins, ne poursuive pas cette engeance dont nous sommes la progéniture, que ça s'arrête. D'accord, c'est le propre du héros, de l'individu. Mais pour un peuple, quand cela se produit à l'échelle d'un peuple, qu'on vienne lui voler ainsi sa mort c'est-à-dire empêcher qu'elle soit symbolisée, symbolisable, du même coup, c'est effrayant à dire, faire comme si d'une certaine façon cette mort n'avait pas eu lieu ; en tout cas, puisqu'elle n'est pas pensable, puisqu'elle n'est pas symbolisée (on peut toujours chercher les tombes!) rendre le deuil impossible, ce qui est aussi le pire qu'on puisse faire à quelqu'un. Donc, c'est vrai : c'est voler aussi la mort

¹⁴⁶Marchand Laure et Perrier Guillaume, *La Turquie et le fantôme arménien. Sur les traces du génocide*. 2013, Arles: Actes Sud Solin.

d'un peuple. Nous le savons, c'est ainsi que des peuples ont effectivement disparu, c'est attesté. Les tuer, faire que les gens soient tués, non pas du tout parce qu'ils étaient des guerriers ni des ennemis, ni parce que l'on pouvait leur reprocher quoi que ce soit, mais simplement parce qu'ils étaient étrangers, c'est-à-dire insupportables"¹⁴⁷.

En Anatolie, plusieurs peuples se sont fait voler leurs morts. Les premiers sont les Arméniens. Nul endroit n'est indiqué pour se recueillir. Le génocide n'est inscrit dans aucun lieu. Les églises sont à l'abandon, les maisons occupées. Même si des initiatives locales de patrimonialisation, notamment à Dersim¹⁴⁸, voient le jour, le silence recouvre l'Anatolie. Il protège les biens et empêche tout deuil, condamnant à la mélancolie les héritiers des survivants. Nous pourrions y voir quelque chose de non intentionnel. Mais comment alors expliquer la profanation systématique, et dans une totale impunité, des tombes chrétiennes dans un des cimetières de la capitale comme il est possible d'en donner témoignage en 2009 ? Le cimetière visité, avant d'en être expulsé *manu militari*, s'étend sur plusieurs hectares. Il n'existe pas d'espace réservé qui viendrait marquer une différence confessionnelle. Les tombes des chrétiens sont pourtant distinguées : elles sont situées le long du mur d'enceinte, formant ainsi une couronne intérieure, en bordure du cimetière, à la frontière des morts et des vivants. Proches des guérites des gardiens, ces tombes devraient être sous la surveillance du personnel du cimetière. Elles sont pourtant toutes profanées. Croix cassées, dalles éventrées, noms effacés à coups de burin. La pratique de la profanation qui se répète année après année rappelle les cimetières orthodoxes de Chypre Nord¹⁴⁹ que les militaires turcs ont systématiquement profanés "pour tuer les morts", et renvoie aussi à ces pierres tombales grecques employées comme éléments de décoration dans certains ronds-points d'Istanbul. Les auteurs de ces profanations sont impunis. Et lorsqu'on les évoque, les Turcs minimisent l'incident en rejetant la faute sur des bandes de jeunes écervelés et désœuvrés... Les journaux s'offusquent, avec raison, de temps en temps, de la profanation d'un cimetière grec mais cela concerne toujours des périphéries de la Turquie et oublie ce qui se passe dans la capitale. Capitale où, dorénavant, il ne reste plus qu'une seule chapelle, catholique, ouverte aux cultes chrétiens.

¹⁴⁷ Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALI, p. 20.

¹⁴⁸Dersim est une région d'Anatolie peuplée par des kurdes alévis qui furent massacrés entre 1937 et 1938 par le pouvoir kémaliste. Elle porte aujourd'hui le nom de Tunceli. Elle fut aussi très marquée par le génocide arménien. Les habitants du Dersim sont connus pour avoir sauvé beaucoup d'Arméniens et ne pas avoir suivi les ordres d'Istanbul.

¹⁴⁹Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, *Taksim! Chypre divisée*, 2005, Paris, Aedelsa.



Illustration n° 2. Tombe chrétienne profanée. Cimetière d'Ankara. 2009.

L'a-diction n'est pas seulement le refus de reconnaissance du génocide. Elle condamne les Arméniens comme les Turcs à la folie, les uns à la mélancolie, les autres à la paranoïa.

Ce discours comporte plusieurs éléments. Il en est un, cependant, qui vient de façon récurrente et qui apparaît dans cette phrase d'Insel lorsqu'il dit "les Arméniens n'ont pas de patrie". Ce mot de "patrie", nous devons l'isoler et le mettre en relation avec ce fameux "syndrome de Sèvres". Loin de s'être effacé du quotidien des Turcs, il régit encore le système politique turc, comme le montre Élise Massicard dans un article où, non sans humeur, elle analyse comment l'accusation de séparatisme est brandie pour disqualifier son adversaire¹⁵⁰. Ce "syndrome" serait celui de la peur de la division. Nous devons nous y arrêter un instant, le prendre au sérieux, c'est-à-dire y voir autre chose qu'une métaphore utilisée par des historiens pour qualifier une réalité psychique dont ils sentent l'importance mais dont ils n'arrivent pas à dessiner clairement les contours. Nous l'avons vu : ce "syndrome" ne date pas du traité de Sèvres du 10 août 1919. Il est bien antérieur puisqu'il commence avec le repli de l'Empire ottoman. Il est le fruit de l'évolution lente des différents discours sociaux qu'a connus l'Empire ottoman depuis sa fondation jusqu'à la République. Il est aujourd'hui articulé avec un discours "nationaliste". Pour qu'il tienne, il faut « plus » qu'un homme.

¹⁵⁰Massicard Élise, (2001), « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Etudes du CERI*.
<http://www.ceri-sciences-po.org/archive/octnovdec01/artem.pdf>

III. Fragments d'un discours amoureux

L'action de l'objet *a* en place de l'Autre commence à la fin de l'Empire ottoman. Il se poursuit durant la révolution kémaliste grâce au libérateur du territoire turc : Mustafa Kemal Atatürk (MKA). Les études sur la période kémaliste, et sur Atatürk plus particulièrement, sont foisonnantes même si bon nombre d'entre elles sont partisans et tendent à l'hagiographie. En proposer une lecture anthropologique à travers la relation entre *a* et *A* relève donc de la gageure. Qu'il soit donc entendu que nous ne procéderons pas à son analyse psychologique. L'objectif est de comprendre ce qu'un *a* en place d'Autre produit dans le discours social.

Pourtant, nous devons repartir de l'héritage qu'il fait sien : le discours nationaliste, MKA va le mettre « en pratique », jusqu'à le pousser à son paroxysme. Si nous accordons ici une grande place au fondateur de la Turquie contemporaine, nous chercherons moins à expliquer l'homme que l'œuvre. MKA est bien plus que l'héritier de la période « jeune turque », il en est l'opérateur.

Pour comprendre le discours kémaliste, nous devons le saisir dans la longue évolution des discours ottomans. Il n'est pas qualifié de « révolutionnaire » pour rien. L'historiographie classique voit un discours nationaliste. Pourtant, il diffère grandement du discours « Jeunes Turcs » que nous avons pu qualifier de « nationalisme ».

Le discours nationaliste

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Il va donc être montré que le kémalisme n'est pas un nationalisme, dans sa structure. Cela ne veut pas dire que nous ne soyons pas devant une rhétorique nationaliste. La proposition théorique faite ici n'est donc pas sans prétention. Elle se propose, benoîtement, de revisiter entièrement les études sur le nationalisme, en partant de ce point qu'un ensemble de mots ne fait pas discours et que compte plus que les discours politiques, la structure discursive, c'est-à-dire la topologie d'inscription.

Pour ressaisir, nous devons le remettre dans la perspective de l'histoire des discours ottomans.

Discours d'Empire (14^{ème} siècle-18^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours d'en pire (18^{ème} siècle)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours des Tanzimat (19^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours nationaliste (19^{ème} siècle-1930's)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Si nous faisons abstraction du discours des Tanzimat, nous nous rendons compte que les trois discours d'Empire, d'En pire et nationaliste s'articulent autour d'un twist « vérité-agent » dans le passage du discours d'Empire à celui d'En pire, puis d'un second twist « Autre-plus de jouir », du passage de l'En pire au nationalisme. Or, et c'est là un phénomène troublant par la règle qu'elle sous-entend, le discours kémaliste semble être le produit d'un autre twist « vérité-agent », comme si l'histoire balançait entre des torsions autour de la vérité ou autour de l'Autre.

Discours kémaliste

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

La différence avec le nationalisme et le kémalisme tient en deux points. S1 et non \$ se trouve en position de vérité avec un débouclage du graphème (la flèche va de nouveau de la vérité à la place d'agent). Les différences sont donc structurales fortes : la place de la vérité est de nouveau sanctuarisée. Le discours ne se boucle pas sur lui-même, comme dans le capitalisme et le nationalisme que rien n'arrête. Son efficacité est donc moindre. Il ne se transforme pas en grande entreprise d'autophage. Il n'est pas du registre de la paranoïa. Si nous reprenons la classification de Thys, il est associé à autre chose, un sentiment qui est censé se croiser dans le nationalisme : l'amour. Autrement dit, nous sommes devant un exemple parfait d'une homologie imaginaire (le kémalisme donne à voir un nationalisme) alors que la structure diffère entièrement : l'un renvoie à la paranoïa, l'autre à l'amour d'1 dans l'Autre.

L'Un dans l'Autre

L'histoire, avec un grand H mais que nous écrivons sans majuscule, rappelle que débarque, le 19 mai 1919 dans le port de Samsun, un jeune général en rupture de ban, héros des Dardanelles. Il s'est donné pour mission la libération d'un pays qui n'existe pas, un territoire dont les frontières ne sont pas encore fixées, l'Anatolie n'ayant alors aucune définition géographique stricte. Son objectif est de bouter les "étrangers" hors d'elle. Suit une longue "reconquête" de l'Anatolie qui se conclut par la prise et la mise à sac d'Izmir "la mécréante" (Gavur Izmir) en 1922, l'annulation du traité de Sèvres par le traité de Lausanne. Mustafa Kemal est donc le libérateur du territoire anatolien qui devient alors une matrice indivisible.

Pourquoi parler de « matrice » et non de « patrie » ? Le terme de vatan fait semble-t-il apparition dans le vocabulaire des années 1910. Avec la République, vient s'ajouter un mot "ana" qui veut dire "mère", autrement

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

dit, il ne s'agit pas d'une patrie mais d'une matrie, terme que nous utiliserons dans le reste de notre texte puisque qu'il est employé encore actuellement, comme nous pouvons le voir, par exemple, dans ce panneau du musée de la Guerre de Libération : « çünkü türk insana göre bayrak, vatanı, milleti, ve özgürlüğü temsil eden en önemli semboldür » [« parce que pour l'homme turc, le drapeau est le symbole le plus important qui représente la liberté, le peuple et la matrie »] / « according to the turks flag is the most important symbol wich represents the motherland, the nation and freedom ».

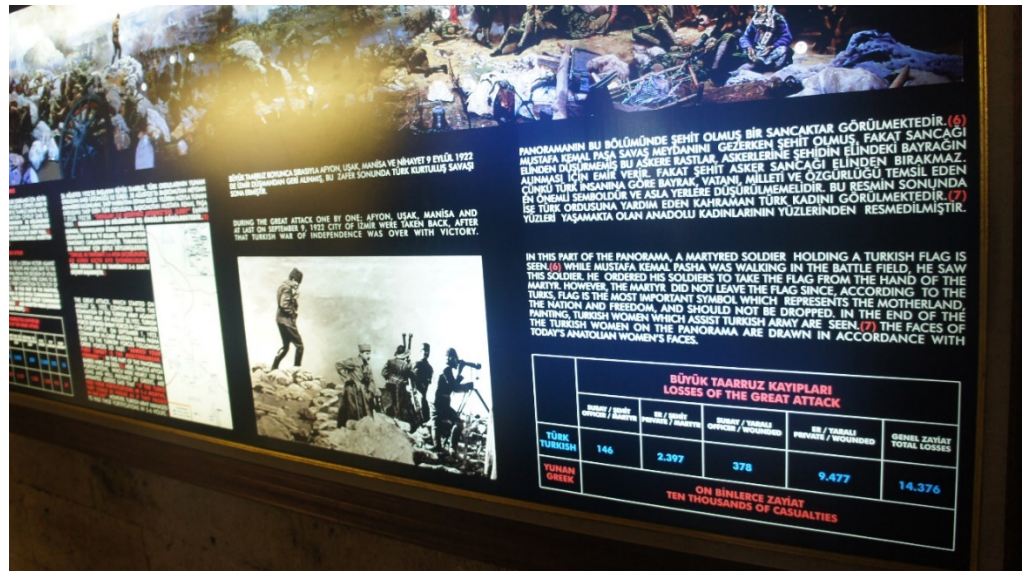


Illustration n° 3. Panneau du musée de la Libération. Ankara Photographie de l'auteur (novembre 2017).

Il est plus fondamental de montrer en quoi le territoire est pensé comme une unité, cela dès le début de la guerre d'Indépendance. Si nous continuons la visite du musée, nous pouvons ainsi lire : « Savunma hattı yoktur. Savunma cephesi vardır. O cephe vatanıdır. Vatanın her karış toprağı, vatandaşın kanıyla ıslanmadıkça terk olunamaz », phrase que MKA aurait prononcé le 26 août 1921. Nous pourrions la traduire par « il n'y a pas de lignes de défense. Il y a un front de défense. Ce front, c'est la « matrie ». Chaque pouce de terre de la matrie ne peut être abandonné sans être trempé du sang des « commatriotes » ». Sa traduction en anglais est intéressante puisque front « cephe » est traduit par « surface », ce qui correspond sans doute à l'idée de Mustafa Kemal : « there is no defence line. There is surface and that surface is the whole country not one inch of our country can be abandoned unless drenched with the blood of its people ». Le territoire turc forme une unité. Il est 1. Il n'y a pas une ligne mais une surface en résistance. Nous l'avons vu plus haut, le syndrome de Sèvres est déterminant dans la vie politique quotidienne des Turcs.

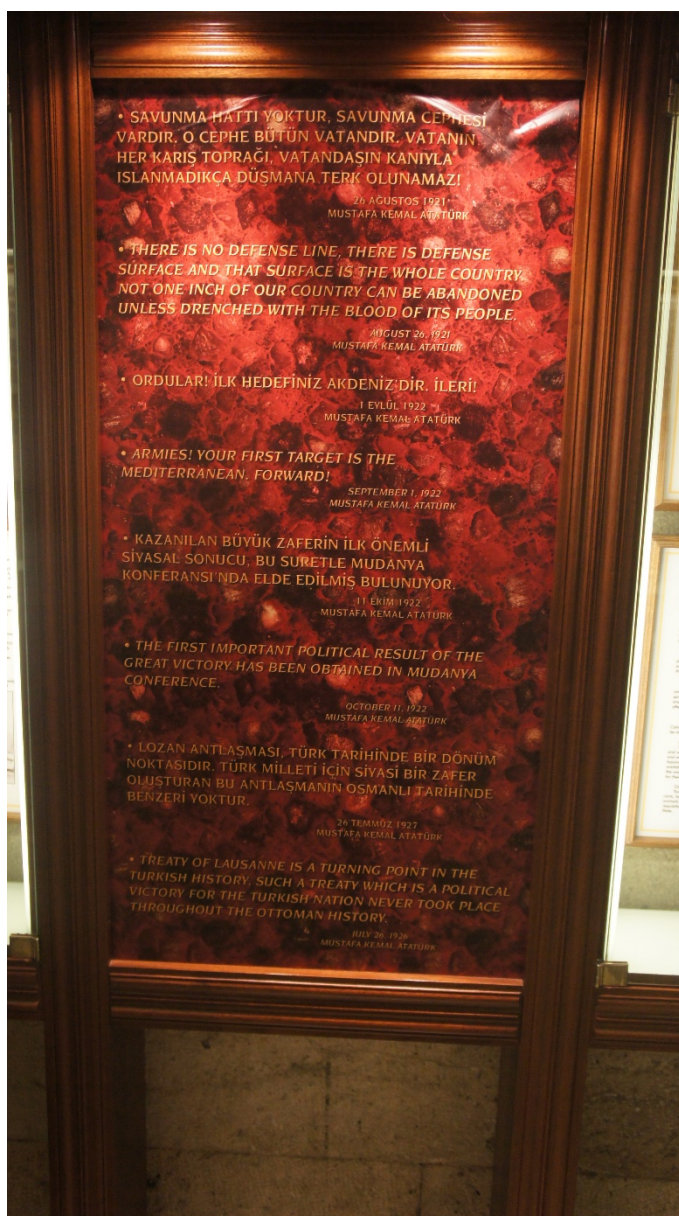


Illustration n° 4. La ligne contre la surface. Musée de la Libération, Ankara. Photographie novembre 2017.

Il régit encore le système politique turc où l'accusation de séparatisme est régulièrement brandie pour disqualifier son adversaire¹⁵¹. Le "syndrome" serait celui de la peur de la division, comme nous l'avons vu plus haut, une logique qui impose sa vérité sans que l'on puisse lui opposer une autre par simple fait d'argumentation. Une logique envahissante vient envahir l'espace du raisonnement si bien qu'elle en finit par en être le principe organisateur. Nous devons le prendre au sérieux, c'est-à-dire y voir autre chose qu'une métaphore utilisée par des historiens pour qualifier une réalité psychique dont ils sentent l'importance mais dont ils n'arrivent pas à

¹⁵¹Massicard Élise, 2001, « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Etudes du CERI*.
<http://www.ceri-sciences-po.org/archive/octnovdec01/artem.pdf>

dessiner clairement les contours. Nous l'avons dit : ce "syndrome" ne date pas du traité de Sèvres du 10 août 1919. Il est bien antérieur puisqu'il commence avec le repli de l'Empire ottoman.

Ensemble fermé, l'hétérogénéité des points qui composent la Turquie semble toujours être une difficulté majeure. Ces points, nous avons suffisamment insisté dessus pour ne pas y revenir, sont désignés comme "étrangers" à l'ensemble alors même que la frontière de cet ensemble est définie mais pas saisie. Autrement dit, les bords de la Turquie sont clos mais non saisissables puisque objet a. On objectera avec raison qu'il existe bien une frontière juridique, avec des miradors qui matérialisent la frontière du pays. Le simple passage de la douane à l'Aéroport d'Atatürk reste un moment solennel. On ne rentre et on ne sort pas sur le territoire national comme dans un moulin. Il n'en reste pas moins qu'en tant qu'objet a, la frontière de la matrice n'est jamais conquise. Si elle l'était, la conquête de Constantinople ne serait pas répétée chaque année, alors même que cela fait plus de cinq siècles que les Turcs ont pris Constantinople. Cela est commémoré chaque année avec des cérémonies rejouant l'entrée dans la ville par la muraille terrestre.



Illustration n° 5. Affiche pour la commémoration du 558^{ème} anniversaire de la conquête d'Istanbul organisée par la grande municipalité d'Istanbul.

L'objet a en position d'Autre n'est pas sans produits, comme le démontre le film *La conquête : 1453*. Retraçant la conquête de Fatih Mehmet, ce film fut l'un des plus gros de l'histoire du cinéma turc par son budget et a connu un très grand succès populaire. L'affiche montre ici l'un

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

des héros de la prise de Constantinople, Hasan Ulubatlı, qui selon la légende serait mort transpercé de 27 flèches en plantant le premier drapeau ottoman en haut des remparts de la ville. La sémiologie du martyr est suffisamment explicite pour que l'on ne s'étende pas dessus.



Illustration n° 6. Affiche du film d'Aksoy, La conquête. 1453.

Autre mise en scène de cet objet a jamais acquis, toujours à conquérir : le musée de la Conquête, juste à l'extérieur des murailles de Constantinople, avec pour clou du spectacle une coupole "son et lumière". Il est l'un des lieux les plus visités d'Istanbul par les Stambouliotes. Après une première salle où sont donnés les éléments historiques, la coupole permet de revivre la bataille, cela sous le regard bienveillant de Mehmet le Conquérant lui-même caché dans les nuages.



Illustration n° 7. Le musée de la conquête. Istanbul.



Illustration n° 8. Musée de la conquête. Istanbul.



Illustration n° 9. Mehmet in the sky.

Autre opération de mise en scène de l'objet a, est, chaque année, la reconstitution de la bataille de Mantzigert (1071) qui vient rappeler l'entrée des Turcs en Anatolie. En 2013, la célébration de cette bataille organisée par le ministère de la Jeunesse et des Sports s'est faite avec la participation de 1071 jeunes hommes portant le nom d'Alparslan, nom du sultan à la tête des forces "turques".

La scénographie pour rappel de la conquête n'est donc pas à la marge. Elle montre la place de l'objet a qu'est le territoire. Parce qu'insaisissable comme objet, cela donne lieu à un marquage du paysage par des "lune et

étoile" gigantesques, des slogans disant que cette terre est turque ou d'autres slogans, comme sur cette photographie, où il est dit : "avant, la patrie".



Illustration n° 10. Slogan et appropriation du territoire ("avant, la patrie").

Est dit que l'Anatolie est "turque" parce que rien n'est moins sûr. Ahmet Insel pointe d'ailleurs ce sentiment d'inquiétude lorsqu'il dit que les Turcs se sentent finalement toujours étrangers à la Turquie¹⁵². Le sentiment d'étrangéité vient que, dans cette configuration, la référence à l'Autre n'est pas assurée si bien que "faute d'une référence au grand Autre, le petit autre devient pour moi non plus un petit autre mais un étranger"¹⁵³. La chose est étonnante lorsque l'on sait combien est louée l'hospitalité des Turcs, mais l'autre est toujours d'abord un étranger, c'est-à-dire susceptible d'être ignoré, avec qui le rapport sera d'abord une non prise en considération. La chaîne symbolique n'ayant aucune autorité, pour qu'un autre se mette à exister, il faut en passer par le registre imaginaire. Ainsi lorsque l'on conduit en Turquie, le code de la route (registre symbolique) compte beaucoup moins que le signe de main que vous ferez au chauffeur d'en face pour qu'il vous capte du regard et vous prenne en considération, une fois établi le contact visuel. Melman continue son raisonnement en soulignant qu'à défaut de l'Autre, l'étranger finalement vient se substituer à l'Autre : "La substitution au grand Autre de l'étranger ne peut qu'avoir un effet apaisant, contre l'angoisse, justement, de cette inexistence du grand Autre"¹⁵⁴. L'hospitalité turque serait peut-être à comprendre dans cette perspective.

Lorsque l'étranger surgit dans le réel et vient se concrétiser, si la différence s'affiche, la réaction produite est de la xénophobie : " En revanche, si dans le réel surgit l'étranger, cette émergence vient signer l'échec de notre effort. Elle sera entendue d'une certaine façon comme la forclusion que nous aurions opérée du Nom-du-Père puisque cet étranger qui se révèle dans toute sa crudité, le voilà, là, dans le réel ! C'est dire notre ambivalence foncière à l'égard de l'étranger qui apparaît ainsi dans le réel puisqu'il représente pour nous une menace [...] ; et parce qu'en même temps

¹⁵² Bonzon, *op.cit.* p. 97.

¹⁵³ Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALI. p 25.

¹⁵⁴ Melman Charles, *ibid.* p 14.

cet étranger qui apparaît dans le réel n'a pas d'existence légale puisqu'il n'est pas reconnu par le Père dont néanmoins nous nous réclamons. C'est bien pourquoi [...], la xénophobie est le sentiment au monde le mieux partagé"¹⁵⁵.

Nous verrons combien l'Autre n'est pas en position d'altérité, du fait de la révolution des signifiants. La conséquence est que la chaîne symbolique n'a plus aucune autorité. La différence n'est dès lors plus admissible car elle vient souligner le défaut de l'Autre qui est d'être plein d'un objet a. Il est particulièrement difficile à comprendre qu'en Turquie, la différence d'autrui n'est pas perçue comme le signifiant du manque de l'Autre – c'est la soubassement du succès des agences de voyages depuis plus d'un siècle et demi en Europe : l'exotisme – mais comme celui du manque du manque de l'Autre. Raison pour laquelle la différence d'autrui angoisse car elle menace l'Autre d'une division à l'infini. Toute différence est vécue sur le mode de la division, non de la soustraction ou de l'addition et encore moins de la multiplication. Toute émergence d'un 2 entraîne l'appréhension d'une suite infinie : Le 2, puis le 3, le 4 etc. Cette division s'appliquerait à "1", l'unité nationale – l'ensemble fermé –, dont l'existence n'est jamais bien assurée, comme nous le montre cet élément de grammaire dont une mathématicienne, un jour, nous a confié son étonnement devant sa persistance. En Turc, on rappelle toujours l'unité lorsque l'on compte. Ainsi on demandera une unité de pain (1 tane (unité) ekme (pain)) plutôt qu'un pain. Il y a une redondance logique avec ce rappel grammatical de l'unité. C'est donc ce 1 qui est divisible à l'infini : $1/ (2, 3, 4, \dots)$ tend vers le 0. Si bien que nous pouvons dire que cet élément "étranger" est moins une "différence", produit d'une soustraction, que celui d'un quotient, produit d'une "division".

Un dernier exemple permettra d'illustrer cette logique de la division supposée avec une population qui en porte une, sans quotient. Les hemşin sont des descendants d'Arméniens convertis à l'Islam au 17^{ème} siècle¹⁵⁶. Sorte d'oxymore identitaire en Turquie, les hemşin sont des Arméniens musulmans, même si bon nombre d'entre eux « rejettent » ou n'ont pas conscience de cette identité arménienne. Ainsi, Georges Dumézil qui a publié quatre articles sur eux, entre 1964 et 1986, notait que les jeunes hemşin ne savaient pas qu'ils parlaient arméniens. On comprend aisément la ligne de partage qui traverse le groupe « ethnique ». Sans surprise, les historiens et les ethnographes arméniens mettent l'accent sur la turcisation forcée tandis que les savants turcs avancent que les hemşin n'ont rien à voir avec les Arméniens, qu'il s'agit d'une tribu d'authentiques Turcs (oğuz) qui se seraient arménisés par contact, selon Orhan Türkdoğan (la même thèse est soutenue pour les alévis, les Kurdes). La thèse est élaborée par Fahrettin Kırzioğlu au début du 20^{ème} siècle. Il est le père de ce que Rüdiger Benninghaus¹⁵⁷ appelle le « rejectionnisme », terme inventé par pour

¹⁵⁵ Melman Charles, 2008, *ibid.* p15.

¹⁵⁶ Simonian, Hovann H. 2007. *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York.

¹⁵⁷ Benninghaus, Rüdiger, 2007, « Turks and Hemshinli. Manipulating ethnic origins and identity », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin*.

désigner le refus, conscient ou non, de nombreux hemşin de l'identité arménienne véhiculée par la langue même. Le rejectionnisme est bien sûr le fruit du « nationalisme turc ». Il a toutefois des racines profondes puisque, comme le montre en filigrane l'article d'Alexandre Tourmarkine dans ce livre collectif¹⁵⁸, avec l'étude de l'investissement dans la carrière des ulémas d'une partie des hemshins. Cela démontre la réalité d'une adhésion partielle aux cadres idéologiques, à commencer par l'islam, de l'Empire puis de la République de Turquie alors même que d'autres études historiques attestent que la conversion à l'islam s'est faite en partie dans la violence au 17^{ème} siècle et qu'elle a duré durant tout le long du 19^{ème} siècle, avec des crypto-pratiques chrétiennes jusqu'en 1890¹⁵⁹. Ce genre de renversement de loyauté n'est toutefois pas rare. Nous en avons vu un excellent exemple dans la révolte alévie menée par la famille des Çapanoğlu contre Atatürk pendant la guerre de libération. Les alévis du Bozok ont entièrement oublié qu'ils ont participé activement à la révolte et ont épousé un kémalisme des plus fervents.

Les hemşin parlent donc arméniens et sont musulmans. Ils sont les inverses structureaux des Karamanlis (chrétiens parlant turc, de la région de Capadoce¹⁶⁰). Or l'article de Benninghaus comme quelques recherches sur internet montrent qu'énoncer la possibilité de dire qu'il existe des "Arméniens musulmans" revient à mettre en péril l'unité de la Turquie comme si celle n'était jamais bien assurée. L'accusation d'un ennemi travaillant inlassablement à la destruction du pays est invariablement sortie. L'angoisse de la division, du démantèlement, du démembrement induit que la moindre expression d'une différence est interprétée comme une tentative de division, comme nous le montre cette photographie assez courante sur internet.

History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey, Routledge : London and New-York, pp. 353-388.

¹⁵⁸ Toumarkine Alexandre, 2007, « ottoman political and religion elites among the Hemshin. Te mid-nineteenth century to 1926 » in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp. 100-123.

¹⁵⁹ Simonian, Hovann H. 2007. « Hamshen before Hemshin », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp 19-41.

Simonian, Hovann H. 2007. « Hemshin form islamicization to the end of nineteenth century », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp 52-99.

¹⁶⁰ Tapia (de), Aude Aylin. 2016. "Orthodox Christians and Muslims of Cappadocia: Intercommunal Relations in an Ottoman Rural Context (1839-1923)." PhD, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques and Atatürk Institute for Modern Turkish History, EHESS and Boğaziçi University.



Illustration n° 11. "Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie".

Le slogan est explicite et se passe de commentaire : "Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie". Les exemples de slogans sont nombreux. Rappelons l'un d'entre eux : "Şehitler ölmez, Vatan bölünmez" ("les martyrs ne meurent pas ; la patrie est indivisible").

Un dernier exemple sera donné par un sondage effectué en 2006 par la revue *Tempo* auprès de 800 personnes dans 15 départements (avril 2006). L'objectif était de proposer une photographie du nationalisme turc. Plus de 50 % se définissent comme "patriote" et 37 % comme "nationaliste". Pour près de 40 % des sondés, il est impossible d'être juif ou chrétien et turc. Pour près de 60 % un turc doit accorder la plus haute importance à l'intégrité indivisible de la Turquie. Plus de 50 % pensent que la Turquie est menacée par une division ethnique mais, plus étonnant, 53 % pensent aussi qu'elle est menacée par une division confessionnelle, alors même qu'il n'existe plus aucune minorité susceptible d'avoir une revendication territoriale. Cela vise donc essentiellement les Alévis. Autre résultat remarquable est que si 89 % sont d'accord avec la proposition que la Turquie est une "mosaïque" composée de différentes cultures (image rhétorique classique), 84 % disent aussi que la culture turque doit dominer en Turquie.

Même chez les intellectuels d'envergure "internationale", ce syndrome envahit le raisonnement avec pour conséquence logique que "seuls les Turcs peuvent comprendre les Turcs", sans que cela soit de l'humour. Cette expression est la forme dérivée de cet adage : "'Türk'ün en iyi dostu Türk'tür" (le meilleur ami du turc est le turc) ou encore de cette phrase : « nous ne ressemblons qu'à nous-même »¹⁶¹. Nous trouverons une parfaite illustration dans l'introduction à *Fragments of Culture* écrite par Deniz Kandiyoti, le tout argumenté dans une rhétorique post-colonialiste. Il a même été entendu de la part d'un éminent collègue turc, enseignant à l'université francophone de Galatasaray, qu'il n'avait rien à apprendre de son pays d'un collègue français, en l'occurrence une brillante turcologue à qui il s'adressait, ceci après l'avoir « félicitée » sur son dernier ouvrage sur

¹⁶¹ Hanioglu p 174.

les alévis. Ce genre de considérations xénophobes est le quotidien du chercheur français dans le milieu universitaire turc.

Toutefois, est avancé autre chose que le constat souvent répété de la prégnance du syndrome de Sèvres. Celui-ci, comme tous les syndromes, n'explique rien. Pourquoi donc conserve-t-il une telle empreinte sur la société turque ? Pour y répondre, nous devons en passer encore par la logique en posant l'écriture de ce mathème

$$A = \frac{1}{1 - a}$$

Pour que 1, pensé comme indivisible mais toujours en danger de l'être, soit fait en l'Autre, il faut que a soit proche de zéro. Les lecteurs se souviendront peut-être que nous sommes ici devant un mathème qui n'est pas sans rappeler un autre, que nous avons vu lors de l'exploration du religieux.

$$A = \frac{1}{1 + a}$$

Nous devons en rester là pour cette correspondance entre deux relations a priori contraires et complémentaires du rapport entre A et a. Nous voudrions cependant souligner que si l'Autre divin est décomplété dans un cas, dans l'autre il n'a de cesse d'être complété. En ce point, nous devons maintenant comprendre en quoi cette place de l'Autre s'est vue conquérir par un 1 victorieux là où Dieu lui-même est régulièrement troué dans son altérité pour qu'il ne puisse pas être ce 1 inaccessible. Cela tient au travail de colonisation de l'espace de l'Autre par Mustafa Kemal Atatürk. Posons enfin que l'1 dans l'Autre est déjà l'indice d'un régime travaillé par la totalité, c'est-à-dire, littéralement totalitaire.

Nous savons que la révolution kémaliste fut une révolution (devrim) des signifiants bien que cela soit rarement exprimé ainsi. Cela a des conséquences qui ne tiennent pas seulement aux façonnements du social mais bien à la structuration du lieu de l'Autre. C'est en ce lieu que fut menée la révolution.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{1}{1 - a} \text{ plus de jouir}$$

L'ordre des révolutions (devrim) entreprises par Mustafa Kemal a son importance. Il a déconstruit méthodiquement l'ensemble de l'édifice ottoman, avec une précision chirurgicale. Nous passerons sur les aléas de la mise en place des réformes. Mustafa Kemal met fin dans un premier temps au sultanat (1er novembre 1922), ce qui a pour conséquence d'en finir avec la fonction politique de la dynastie d'Osman dont on se souvient qu'elle

s'était mise en position d'exception soutenue par le rapport de sélection divine. Dieu ne décide plus de qui doit régner sur la Turquie.

Mustafa Kemal fonde le Parti du Peuple Républicain (CHP) puis proclame la République le 29 octobre 1923 pour en devenir le Président jusqu'à sa mort¹⁶². Après le sultanat, après avoir réglé la dimension proprement politique de la souveraineté, il abolit le califat (3 mars 1924), opération plus difficile puisque cela ne concerne pas seulement la Turquie mais tout le monde musulman. La grande purge de l'Autre commence.

Un simulacre de débat démocratique pousse Kemal à fonder le parti d'opposition "Parti Républicain Progressiste" qu'il ferme quelques mois plus tard (17 novembre 1924-3 juin 1925)¹⁶³. La Turquie républicaine est donc un régime de parti unique, le CHP jusque dans les années cinquante. À la différence de ce que connaissaient à la même époque l'Union soviétique, l'Allemagne et l'Italie – pays avec lesquels Atatürk détestait que l'on compare la Turquie –, "c'était l'État et non le parti qui était le maître"¹⁶⁴. Or l'État, nous le verrons, c'est lui.

Mustafa Kemal s'applique ensuite à détruire l'ordre symbolique du pouvoir religieux. Qu'il soit bien entendu ici qu'il ne s'agit pas des symboles du religieux mais bien des signifiants, c'est-à-dire l'organisation de la différence par la lettre coranique. L'abolition du califat est une décapitation qui ne suffit pas à déloger Dieu lui-même du lieu de l'Autre. La réforme du fez est sans doute à comprendre dans cette perspective. Dans l'Empire ottoman, les couvre-chefs – turbans, fez, bonnets, coiffes – appartenaient à une sémiotique riche associée à la fonction sociale, à la profession, au rang de chacun. Sur chaque stèle était ainsi représenté le couvre-chef du défunt : la tombe du derviche était ornée du bonnet de sa confrérie. À partir de Mehmet II, les fonctionnaires et les militaires doivent porter le fez. Parmi ces couvre-chefs, le fez (bonnet de feutre rouge du nom de la ville de Fès au Maroc), était particulièrement apprécié parce qu'il ne comportait pas de visière. Il permettait donc la prosternation lors de la prière (rakat), le front devant toucher le sol. Le fez permettait surtout de ne pas souscrire à la prescription musulmane de ne pas soustraire son regard à Dieu. Dieu doit pouvoir voir les yeux du croyant. Couvrir la tête des Turcs par des chapeaux revenait donc à les soustraire du regard d'Allah, autrement dit de vider Allah de sa place d'Autre. Bien sûr la réforme du chapeau était une façon d'imposer un ordre imaginaire aux Turcs, de les faire "ressembler" aux Européens, aux "mécraents" (Gavur). Toutefois il s'agissait bien avant cela de commencer à altérer l'altérité de l'Autre, sans quoi cela n'aurait pas provoqué des émeutes et une répression forte de la part du pouvoir, dont une condamnation à mort. Lire la réforme du chapeau comme une question de "sécularisation" ou de mode vestimentaire « moderniste » revient à passer à côté du coup d'État dans l'ordre symbolique, de la révolution de

¹⁶² Il est possible que Mustafa Kemal ait eu l'idée de prendre le sultanat et le califat mais ces compagnons l'en auraient dissuadé, raison pour laquelle il aurait fondé la République. Voir sur ce point Mango Andrew, 2006, *Mustafa Kemal Atatürk*, Coda. p. 365.

¹⁶³ Une autre tentative d'un second parti est faite en 1930 (le Parti Républicain Libre). Il se dissout quelques mois plus tard.

¹⁶⁴ Mango, *op.cit.* p 459.

l'ordre de la différence. Remarquons que Mustafa Kemal n'est pas allé jusqu'à interdire le voile aux femmes même si une politique de dévoilement fut tout de suite mise en place. Nul hasard que ce soit présentée là une matière à politique de choix, au moment du retour au multipartisme dans les années cinquante. La question de la limite posée par les femmes est encore largement à explorer.

Une fois la réforme du chapeau accompli, les autres mesures suivirent : après les yeux, ce furent les poumons de la spiritualité religieuse. Mustafa Kemal ordonna, le 30 novembre 1925, la fermeture des couvents des ordres de derviches dont on sait que les pratiques spirituelles sont fortement associées au souffle (nefes). Ces tarikat (litt. chemin, confréries religieuses) constituaient et constituent toujours de formidables réservoirs de réseaux de solidarité. Il s'agissait de couper définitivement le monde religieux de ces traditions savantes et poétiques, sous prétexte de modernité. La formule était claire : « Medeniyet tarikatı, Türkiye şeyhler, dervişler ülkesi olamaz. « En doğru en gerçek tarikat medeniyet tarikatıdır » (« le chemin/confrérie (tarikat) de la civilisation ne peut pas être la Turquie des derviches et des sheikh. La plus droite et la plus vraie des confréries/des chemins est le chemin de la civilisation »)¹⁶⁵. Une fois ce coup de force réalisé, il en finit avec le droit musulman, change le code civil en adoptant celui de la Suisse (1926), donne le droit de vote aux femmes (1926). En 1928, la référence à l'Islam comme religion officielle disparaît de la constitution. La première homélie est faite en turc. L'Autre n'appartenait plus à Dieu. Mustafa Kemal pouvait dès lors lancer la révolution des signifiants, la transformation de l'Autre. Nous retrouvons ici le travail que nous avons trouvé dans la paranoïa : la nécessité de venir prendre place dans l'Autre pour y jouer le rôle de limite et structurer ainsi la chaîne des signifiants. Atatürk va jusqu'à inventer une nouvelle langue : le "turc pur" (öztürkçe). Pour cela, il va effectuer cette incroyable conversion à l'alphabet des "gavur", des mécréants, en abandonnant l'alphabet arabe au profit de l'alphabet latin.

Malgré l'opposition qui se fit entendre notamment des universitaires et des intellectuels, Mustafa Kemal décide de mener la réforme de l'alphabet tambour battant : "elle se fera en deux mois ou elle ne se fera pas" aurait-il déclaré. Elle fut donc menée avec célérité, et dans un premier temps, avec beaucoup de discrétion. En effet, Mustafa Kemal savait qu'il rencontrerait une opposition. Il se souvenait de la tentative échouée d'Enver Pacha pour qui il avait eu ce mot "il y a un temps pour la guerre et un temps pour l'alphabet".

Tout l'argument de la réforme reposait sur l'inadéquation alphabet arabe, surconsonnisé, et langue turque, survocalisée. Ce problème était déjà soulevé dès le milieu du 19^{ème} siècle. Une minorité, certes très visible, soutenait dès lors cette conversion "nécessaire" d'autant que la lettre latine se trouvait déjà dans le paysage culturel ottoman. De nombreux intellectuels étaient partis faire leurs études en Europe, en France. Beaucoup étaient parfaitement francophones, comme Mustafa Kemal lui-même. Enfin, on utilisait l'alphabet latin dans les télégrammes. Pourtant, en raison de la dimension blasphématoire que la conversion induisait, Mustafa Kemal

¹⁶⁵ Merci à Nicolas Elias pour ce rappel.

patientait d'autant qu'en face, une opposition s'était constituée depuis l'époque des Jeunes Turcs.

Les adversaires soutenaient, avec raison, que l'adoption des caractères latins était un arasement culturel. L'arabe est la lettre du Coran. Il en est son réel. La changer revenait à une apostasie, ni plus ni moins, c'est-à-dire une violation de la vérité divine. On comprend dès lors la violence de l'acte. Paradoxalement, cela a produit une sacralisation accrue de la lettre arabe. Plus que jamais l'arabe est "sacré". L'impossibilité de lire la lettre lui confère une puissance que les révolutionnaires kémalistes avaient sous-estimée. Ainsi, il n'est pas rare de voir des Turcs prier devant des inscriptions ottomanes – dont le texte relève de la plus banale déclaration d'évergétisme ou d'indication factuelle – pensant que ce sont là des versets du Coran. L'autre conséquence, voulue, était de couper littéralement avec l'univers littéraire antérieur, soit les six siècles de civilisation, d'archives, de poésie, de littérature et de science. Les intellectuels avaient parfaitement conscience de cette dépossession du passé ottoman. Par ailleurs, certains faisaient remarquer que le Japon connaissait trois alphabets et que cela ne l'avait nullement entravé dans sa marche vers la modernité pendant l'ère Meiji. La réforme n'était en aucun cas une condition du progrès. Enfin, pour beaucoup d'opposants, le problème n'était pas tant l'alphabet que les analphabètes. Outre que cela conduisait les lettrés à devenir analphabètes, cela ne permettait pas non plus aux Turcs d'apprendre à lire et à écrire. Pour résorber le taux de 80 % d'analphabètes, il fallait faire des écoles, non changer d'alphabet. Le dernier contre-argument était que la "transformation des institutions sociales ne se commande pas" ¹⁶⁶. Autrement dit, pas « touche au grisbi ». L'argument est surtout le signe de la haute conscience que le changement d'alphabet revient à bouleverser le trésor des signifiants puisque alphabet, orthographe et vocabulaire (arabe ou occidental) sont étroitement liés. Adopter les caractères latins donne la possibilité d'accéder au trésor des signifiants de l'autre. Les lettres latines étaient taillées pour pouvoir adapter les mots empruntés aux langues occidentales¹⁶⁷. La réforme de la lettre portait en son sein la réforme de la langue : elle frappait le réel du symbolique, ce que tout le monde comprenait. L'enjeu était la maîtrise de l'Autre, pour le mettre au service de la production des citoyens. Cela se traduit très concrètement par la campagne nationale, contemporaine de cette révolution de la lettre : "Vatandaş türkçe konuş" (Commatriote, parle turc !). Il est donc prescrit aux S2 de parler une seule langue de l'Autre : le turc.

La réforme de la lettre est une apostasie. Nous devons cependant nous garder d'explication en termes de logiques "laïques", car la laïcité turque n'est pas la française tant elle n'était qu'un moyen pour que l'objet a soit au travail en place de l'Autre comme nous le verrons plus bas. Dans la continuité du retrait de la référence religieuse, Mustafa Kemal voulait procéder à l'éradication des fondements de l'ordre symbolique ottoman. La "conversion" est orchestrée par une commission, dans les arènes parallèles d'Ankara. Neuf personnes sont nommées par Mustafa Kemal. Ces experts,

¹⁶⁶ Szurek, 2013, *op.cit.* p. 206.

¹⁶⁷ Notons que les lettres latines étaient déjà en usage dans les télégrammes.

nous dit Emmanuel Szurek, firent la comparaison de plusieurs alphabets européens (roumain, espagnol, polonais, norvégien, etc.) pour trouver le graphème correspondant à la valeur phonétique¹⁶⁸. Tout l'enjeu était de trouver des lettres qui correspondent à la sonorité de la langue "turque" qui n'était pas forcément rendue par l'alphabet arabe. Pour les linguistes, le turc est une langue qui respecte une harmonie vocalique inexistante en arabe. Si bien que le passage à l'alphabet latin permet d'identifier aisément les mots "turcs" (harmonie vocalique respectée), des mots arabes (pas d'harmonie vocalique). Elle fait donc ressortir la frontière étymologique, ce qui constitue un premier pas vers la réforme de la langue. Est décidé pour traduire tous les mots ottomans d'introduire des nouvelles lettres comme le ş, le ı, ç, ğ, ö, ü. En revanche, sont rejetées les lettres x, w et le q, lettres que l'on retrouve dans le kurde¹⁶⁹. Est-ce dans un jeu de miroirs différenciateur que ces lettres ont été exclues ? C'est possible, notamment pour le "x" qui se rencontre dans beaucoup de mots comme taksi (taxi) ou la place Taksim (taksim voulant dire "division").

Une autre lettre fut exclue et non des moindres : le q. Pour cette dernière, l'histoire est centrale, car elle le fut par Mustafa Kemal lui-même. Les savants chargés d'élaborer ce nouvel alphabet butaient sur le problème du "kh" arabe. Comment le traduire : par un q ou par un k ? Ils se tournèrent vers Mustafa Kemal qui prit son stylo et écrivit Qemal et Kemal. Après avoir regardé un instant les deux prénoms écrits, il lança en guise de sentence "böyle (Qemal) olmaz" ("Qemal, comme ça, ce n'était pas possible")¹⁷⁰. Qemal ne faisait pas assez viril dit-on. Cette préférence pour le K se retrouve dans sa signature ottomane où une lettre est tracée de façon à ce que l'on puisse lire un K. La présence de ce K, avant la lettre, invalide en partie l'anecdote : Mustafa Kemal savait déjà le Q condamné à disparaître parce qu'il était francophone. Il faut bien sûr entendre le sens "grivois" de la lettre, Q, lorsque nous disons qu'elle est exclue de la langue. Mustafa Kemal s'employa aussi à déssexualiser la langue. Dans les langues turciques, il n'y a pas de genre. Mais en Ottoman, via l'arabe certains mots étaient "genrés". Avec la réforme de la langue, ces mots vont disparaître. La langue va devenir sexuellement neutre. Comment ne pas penser que cela n'a pas eu des effets sur la façon dont les formules de la sexualité¹⁷¹ dans ce pays peuvent se mettre à l'œuvre ?

Emmanuel Szurek parle très justement de mutation anthropologique produite par ce changement de lettre, donnant comme exemple le fait d'appréhender par exemple le monde de gauche à droite et non plus de droite à gauche. La mutation s'observe dans l'ordre du changement radical

¹⁶⁸ Szurek, 2013, *op.cit.*p. 233.

¹⁶⁹ Au même moment, les kurdes, sous le même discours nationaliste, effectuent aussi une réforme de leur langue en latinisant leur alphabet et en révisant, en inventant leur langue. La comparaison entre les deux processus mériterait d'être faite. Voir sur ce point la thèse de Clémence Scalbert-Yücel, *Conflit linguistique et champ littéraire kurde en Turquie*, 2005, Thèse de doctorat, Paris: Université Paris IV.

¹⁷⁰ Mango rapporte l'anecdote. Mango, *op.cit.* 425. Voit aussi Korkmaz Zeynep, *Atatürk ve Türk dili*, 1992, Kitapyurdu.

¹⁷¹ Lacan Jacques, 2001, séminaire 1970-71, *Encore*, Paris: ALI.

de la fonction de l'Autre dans la société. Atatürk va réussir ce que tout paranoïaque, si l'on suit le texte de Melman, aspire à faire : dicter la loi à la langue, la loi à l'Autre. Non seulement il va faire limite mais il comble l'Autre en lui donnant l'objet a. Est-ce aller trop loin que ce n'est peut-être pas par amour des femmes mais en raison d'une identification avec elles ? Posons a minima la corrélation entre vote des femmes – ce qui revient à une égalité entre hommes et femmes –, la déssexualisation de la langue et l'absence d'enfants naturels, l'adoption de filles et la volonté de ne pas transmettre son nom, c'est-à-dire de ne pas se comporter comme un père, lui qui se proclame le "Turc-père".

Jusqu'à présent, nous avons résisté à la tentation de nous livrer à une "psychologie" d'Atatürk. Continuons cet effort et limitons-nous ici à noter que cet Autre n'est plus nécessairement manquant puisque Mustafa Kemal vient ordonner sa révolution. Nous devons préciser que sans nul doute une réforme de l'osmanlı était nécessaire tant la béance était grande entre langue démotique et langue du palais. La réforme a vite cédé le pas à une révolution que nous pourrions qualifier de « délire » tant elle apparaît comme une logique dévorant l'ensemble des champs de la raison, ravageant l'Autre dans une surjection de tous ses éléments vers un 1. Comme trésor des signifiants, sa "purge" commence dès 1928, avec la chasse aux constructions grammaticales arabo-persanes. En 1932, la Société d'Études de la Langue Turque (TDK) est créée. Elle est l'organe de la révolution linguistique. Une campagne de récolte de mots "turc-pur" (öztürkçe) commence en novembre 1932¹⁷². En mars 1933, les journaux publient quinze à vingt mots par jour "arabes" dont il faut trouver l'équivalent turc. La TDK centralise les propositions. En fait de trouvaille, il s'agit le plus souvent d'emprunt au français et de néologisme. Ainsi "général" donne "genel"; "école" donne "okul". Les kémalistes enlèvent des mots persans pour en mettre des français¹⁷³. Le résultat est un chaos linguistique, nous dit Emmanuel Szurek. Plus personne ne s'entend et plus personne ne dispose d'une langue commune. La langue produite est une novlangue de bureaucrates incompréhensible pour le reste de la population. Les villageois de Mahmut Makal la prennent d'ailleurs pour de l'arabe lorsqu'il débarque dans son village comme instituteur¹⁷⁴. C'est la langue de l'État, de "l'étranger". Alors que l'objectif était de redonner leur langue aux Turcs, ces derniers sont poussés dans une position d'extériorité par rapport à l'Autre et ne savent, pour le coup, ce que ce dernier veut d'eux. Insistons, il est impossible de voir une vision utilitariste de cette réforme : il s'agit d'un délire qui eut des effets réels désastreux. Outre la diglossie restaurée, il provoqua une purge du patrimoine littéraire (les classiques du divan sont bannis de l'enseignement secondaire), les intellectuels "cosmopolites" sont contraints à l'exil¹⁷⁵.

La "purification de la langue" est à comprendre dans la formule proposée plus haut où A tend vers 1. L'objectif est de boucher le trou de l'Autre pour qu'il ne soit d'aucune façon manquant.

¹⁷² Szurek, *op.cit.* p. 372.

¹⁷³ Szurek, *ibid.* p.433.

¹⁷⁴ Makal, *op.cit.*

¹⁷⁵ Szurek, *op.cit.* p. 438.

$$A = \frac{1}{1-a} \rightarrow \frac{1}{1-a} : a \downarrow$$

savoirs: S2

Ce 1 désiré en position d'Autre donne lieu à des savoirs (S2) travaillés par « l'1 dans l'Autre », par ce que nous pourrions appeler un délire de surjection. Une application surjective est une application pour laquelle tout élément de l'ensemble d'arrivée est l'image d'au moins un élément de l'ensemble de départ. Or ici l'ensemble d'arrivée ne contient qu'un seul élément : 1. Les autres n'en sont que des métonymies. Le délire de surjection est donc une « conversion » de toute dissemblance en « même ». Plus rien d'extérieur ne lui est étranger : plus de murs, plus de ponts, seulement des miroirs en guise de tolérance. Dès lors peut s'écrire que « tout anatolien est turc ». La logique totalitaire est en marche.

« Tout Anatolien est Turc »

Il est nécessaire de rappeler que la vision instrumentale de la production d'une histoire « nationale » ne peut rendre compte à elle seule de la dynamique des productions des savoirs du délire de surjection. Il faut donc faire l'exercice intellectuel de ne pas voir seulement « l'intérêt » à produire ce type d'histoire, sans quoi il nous manquera la force du lien d'amour qu'il engendre. Encore une fois, tout l'effort ici est de penser d'une manière *radicalement* autre le kémalisme et de le distinguer nettement du discours nationaliste dont il est pourtant le descendant.

Des savoirs, à savoir l'histoire, la linguistique, l'anthropologie (on pourrait rajouter la musique) sont donc le fruit de ce 1 dans l'Autre. C'est là encore une chose qui n'a pas été suffisamment soulignée : ces savoirs sont tous des *hétérologies*. Ils ont au centre de l'interrogation de l'Autre. Les autres sciences ne furent pas suggestionnées par Mustafa Kemal. Le parti pris adopté, autoritaire nous devons l'avouer, pourrait nous être reproché d'autant qu'à la lecture des premiers pages du *nutuk*, Mustafa Kemal lui-même paraît nous donner tort. De son propre aveu, il considère les associations savantes productrices d'histoire locale comme dangereuses car créatrices de revendications identitaires séparatistes. Oui, mais... À le lire de plus près, nous voyons tout de suite qu'autre chose travaille Kemal. Elles ne sont pas seulement dangereuses parce que particularistes. Pour lui, elles sont aussi fausses. Elles lui posaient donc un problème qui dépassait bien largement la question politique. Sans quoi aurait-il mis tant d'énergie à vouloir prouver l'improuvable. Il serait important ici de se garder uniquement d'une lecture stratégiste de ces "délires". Pour le dire plus crûment, le régime kémaliste n'a jamais eu besoin d'aucune théorie – à part celle du complot – pour réprimer rudement toute opposition. En 1937-1938, nul besoin d'anthropologie physique prouvant l'existence d'une race « turque » : les bombes lâchées de l'avion de Sabiha Gökçen, la fille adoptive d'Atatürk, sur le Dersim ne s'expliquent pas par les mesures métriques de sa sœur Âfet Inan.

Le délire de *surjection* est particulièrement visible depuis les travaux d'anthropologie biologique. La révolution de l'Autre est soutenue par l'imaginaire. Il fallait donner corps, littéralement, à la nation. Atatürk va

donc impulser l'anthropologie raciale par le biais notamment de sa fille adoptive : Âfet Inan.

Les Anatoliens seraient brachycéphales, à en croire l'enquête anthropométrique réalisée à la fin des années trente par Âfet Inan. Voici un caractère phénotypique – à savoir une forme crânienne présentant un indice céphalique supérieur à 80 –, partagé par une population et saisie dans le discours kémaliste. N'oublions pas que nous sommes dans les années 1930. Dans un contexte de raciologie scientifique et de racisme politique – les deux sont à différencier, même si le premier sert largement le second – s'élabore cette mesure de la "nation turque". De cette métrique, Zafer Toprak nous en propose une analyse détaillée¹⁷⁶.

Après avoir rappelé les sources de la raciologie scientifique du 19^{ème} siècle, et la façon dont elle a pris pied en Turquie, notamment par l'intermédiaire d'Eugène Pittard qui dirigea le doctorat d'Âfet Inan et qui fut l'ami d'Atatürk, Zafer Toprak montre comment la jeune République turque est passée, comme discours scientifique légitimateur, d'une sociologie durkheimienne à une anthropologie racialisante. Cette racialisation s'explique par le contexte international marqué par la montée du nazisme et du fascisme qui prend appui sur l'imaginaire de la race construite par l'anthropologie physique. Pour Atatürk, l'enjeu est d'abord de, littéralement, donner (1) corps à la nation, et d'en projeter l'image aux autres nations. Nous voyons donc la prégnance du 1 dans le savoir (S2).

$$\frac{1}{S2} \downarrow$$

L'image du 1 sera celle de la brachycéphalie. Celle-ci fait depuis plusieurs décennies objet d'un débat entre anthropologues physiques. Zafer Toprak rappelle les positions racistes d'un Vacher de la Pouché pour qui le brachycéphale *Homo Alpinus* serait un "parfait esclave", cela à la différence du dolichocéphale. Or, pour ces savants occidentaux, les Anatoliens, parce que brachycéphales, appartiennent à cette race alpine ou "alp-arménienne" – pour reprendre une terminologie d'un des papes de l'anthropologie physique de cette période, George Montandon (exécuté par la Résistance à la Libération). S'étendant de la France à l'Anatolie en passant par les Balkans, cette "race" brachycéphale serait venue d'Asie en Anatolie et aurait entamé une migration vers l'Europe au Néolithique pour venir se mélanger avec des populations dolichocéphales. Les débats et les hypothèses sur la différence entre brachycéphalie et dolichocéphalie, ne restent pas limités aux laboratoires des musées. Il existe une articulation étroite entre champ politique et champ scientifique. Loin d'être cantonnée à un espace neutre d'enjeu, la science, ici en position de plus-de-jouir semble avoir toute prégnance sur le politique si bien que pour prendre place sur la scène du politique, il faut d'abord répondre par celle de la science. Pour quelle

¹⁷⁶ Toprak Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul: Dogan Yayinlari.

raison ? Si nous prenons appui sur le discours, nous voyons alors que la place du plus-de-jour « détermine » la place d'agent.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus - de - jour}}$$

Or, l'Anatolie, dans ce contexte de racisme international, a un net désavantage : les populations sont brachycéphales, de toute évidence, donc jugées inférieures. Comment dès lors renverser le stigmate ? Certains y liront un discours délirant. Soyons plus prudents : le délire arrive sur les théories qui vont émaner de cette anthropologie sociale mais non dans ce racialisme "commun" de politique internationale de l'époque.

Mustafa Kemal Atatürk s'emploie à renverser le stigmate avec ce dont il dispose, à savoir deux théories scientifiques, plus ou moins admises à l'époque : la théorie d'une migration préhistorique de brachycéphales et celle voulant que la révolution néolithique aurait vu le jour dans le Croissant Fertile. Dès lors, un discours alternatif scientifique s'élabore contre celui du nazisme : ces brachycéphales migrants sont les créateurs et les porteurs de la civilisation. La suite s'appuie sur la "théorie de l'histoire turque" qui apparaît dès 1928 : selon elle, les Turcs seraient les ancêtres de la civilisation. L'Europe ne fut que le récipiendaire d'une haute culture répandue partout sur la surface de la terre plusieurs millénaires avant notre ère par la race alpine des prototurcs brachycéphales d'Asie centrale. Les Turcs sont donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant évidemment par l'Europe. Il s'agit donc d'un renversement de topologie : la frontière entre eux et les autres est abolie.

Plus rien qui lui est extérieur ne lui est étranger.



Illustration n° 12. la "théorie de l'histoire turque" revue par les humoristes turcs ("la migration des Turcs d'Asie centrale et la découverte du raki¹⁷⁷")

Nous retrouvons le même procédé dans la théorie de la langue solaire, en 1935. Elle repose sur trois propositions : la langue turque est la langue mère de l'humanité ; la "race" turque originaire d'Asie centrale est la source de toutes les grandes civilisations ; c'est dans l'observation de l'astre solaire que le langage est venu à l'homme, plusieurs millénaires avant l'Histoire¹⁷⁸. Dans les deux théories, il s'agit toujours d'abolir le "mur" séparant les Turcs des autres en s'assurant ainsi que personne d'autre ne soit derrière¹⁷⁹. Même s'il ne le sait pas, le semblable est turc. Autant dire que la pensée de la différence est à ce moment une pure surjection vers un 1. Nous sommes en présence d'un délire de grandeur qui travaille à réduire de toute dissemblance dans une conversion vers un "même".

L'orchestration de ce délire est rigoureuse : congrès internationaux, interventions de grands scientifiques étrangers visant à légitimer les thèses des Kémalistes, etc. La production délirante d'une science, et cela est notable, ne va pas sans une volonté d'apporter des preuves. Il ne s'agit pas seulement de la production d'un mythe. Des preuves sont attendues. Ainsi, Âfet Inan se lance dans une grande enquête métrique impulsée par son père. Plus de 64 000 Anatoliens seront ainsi mesurés. À la lecture des grilles d'observation, on réalise l'immense travail que cela a représenté. On se questionne aussi sur la validité des résultats sachant que tout cela fut effectué à la main par des fonctionnaires et des personnes peu formés à la métrique. L'objectif était de montrer que les Anatoliens appartenaient à une seule race, qu'ils n'étaient pas de race mongoloïde mais européenne. Toprak insiste sur la direction donnée à ce "discours" : il est tourné vers l'international. Au niveau national, il remarque par exemple que les considérations racistes s'effacent. Ainsi dans les manuels où l'on demande aux élèves de mesurer leur crâne, prouvant ainsi leur bonne appartenance à la nation, il est écrit qu'aucune race ne saurait être dite supérieure aux autres. Cette unité raciale proclamée permet de construire le corps biologique de la nouvelle République. Elle permet aussi de se débarrasser d'une différence encombrante : celle des Kurdes. Considérés comme brachycéphales eux aussi, voici ces derniers fondus dans ce corps "turc" bien que, selon l'enquête d'Âfet Inan, le pourcentage de dolichocéphalie augmente significativement lorsque nous nous dirigeons vers l'est. Dès lors, toute revendication d'un ordre "culturel" se trouve délégitimée : les Kurdes sont des Turcs qui s'ignorent, puisque de "race turque". La puissance de l'imaginaire semble avoir un certain effet comme le montre la réaction de cet intellectuel nationaliste kurde Chukru Mehmed Sekban qui écrit en 1933 un texte intitulé "La question kurde. Des problèmes des

¹⁷⁷ Le raki est une boisson alcoolisée, forte, parfumée à l'anis et à base de raisin.

Illustration tirée de Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul: Dogan Kitap. p. 69.

¹⁷⁸ Szurek *op.cit.* p. 433.

¹⁷⁹ Référence est ici faite à l'article "Introduction critique à l'étude de l'hallucination", où la question du mur mitoyen est centrale. (*Scilicet*, 1968, 2/3, pp. 120-134)

minorités". Véritable capitulation devant Mustafa Kemal, Sekban "adhère" aux thèses scientistes kémalistes – l'adhésion est telle qu'elle en devient caricaturale et que l'on peut légitimement se demander quelles sont les véritables conditions de rédaction de ce petit livre¹⁸⁰. La dernière phrase en dit long dans ce sens : "Et moi, contemplant les perspectives d'un meilleur avenir pour mes anciens compatriotes d'au-delà la frontière, dans la laborieuse ascension de la Turquie vers le bien-être économique, social et politique, je dis good-bye à ma vie politique" (p.41). La peur du racisme international n'est peut-être pas étrangère à cette adhésion. À la page 35, par exemple, ce passage semble l'indiquer : "Comme disait, il n'y a pas quatre mois, un des plus grands hommes d'État, pendant qu'il parlait de la réorganisation nouvelle d'un des plus grands peuples : "le fondement des États ne peut être que l'unité de la race". Sekban parle ici bien évidemment de l'Allemagne et d'Hitler. Or, il sait aussi ce qui s'est passé pour les Arméniens sous l'Empire ottoman. Avait-il le pressentiment que cela pouvait se reproduire avec les Kurdes. Ce serait donc pour "protéger" les Kurdes de ce qu'il pense voir se répéter¹⁸¹. Ainsi, les Kurdes sont en fait des "touraniens", donc des Turcs : "en réalité : turc, kurde, ce ne sont là que des prénoms, Touranien est notre nom de famille"¹⁸².

La machine "scientifique" pour faire du même est donc en marche : des travaux linguistiques développent par ailleurs l'idée que les langues kurdes sont du turc. La gymnastique est intense puisque les linguistes de Mustafa Kemal tentent de prouver l'existence du "turco-indo-européen"¹⁸³.

L'importance du délire surjectif, où *plus rien d'extérieur ne lui est étranger car tout ramène au 1*, a toujours des conséquences fortes sur la manière dont s'écrit l'altérité « ethnique » dans la Turquie contemporaine, notamment avec une importance considérable du spéculaire en Turquie pour comprendre les phénomènes identitaires s'observe particulièrement bien dans la façon. Aujourd'hui, l'ethnicité semble être devenue un prêt-à-penser commun. Cette hégémonie nouvelle n'est pas sans étonner lorsqu'on se souvient de la frilosité des chercheurs en sciences sociales à parler d'ethnie jusque dans les années 1980. L'énonciation de l'ethnicité a été longtemps problématique en Turquie, voire cela relevait d'impossibilité de se dire « autre », en raison de ce 1 hégémonique dans le lieu de l'Autre. La relation à l'Autre ne pouvait s'écrire sur un mode « ethnique ». Le jeu de connotation est construit de telle manière qu'évoquer une différence ethnique revient, dans le même temps, à évoquer une différence nationale et, par-là, à remettre en cause l'unité de la nation turque. La différence ethnique ne saurait être écrite sans qu'elle soit neutralisée de toute charge politique, à comprendre comme « séparatiste ».

¹⁸⁰ Sekban Chukru Mehmed, *La question kurde et les problèmes des minorités*, 1933, Paris: PUF.

¹⁸¹ La dernière phrase en dit long: "Et moi, contemplant les perspectives d'un meilleur avenir pour mes anciens compatriotes d'au-delà la frontière, dans la laborieuse ascension de la Turquie vers le bien-être économique, social et politique, je dis good-bye à ma vie politique" (p.41).

¹⁸² Sekban, *op.cit.* p36.

¹⁸³ Le paradoxe est que l'on doit à cette période l'émergence et l'essor de l'archéologie, de l'anthropologie et la diffusion de la théorie de l'évolution.

L'impossibilité d'en passer par une écriture symbolique de la différence, en raison de cette nécessité discursive de la faire disparaître ou de la neutraliser, explique en partie que ce soit par le registre imaginaire qu'elle fut appréhendée. Nul besoin de revenir sur la place centrale qu'occupa dans ce dispositif le folklore national. La diversité est donc « imaginée » avant de pouvoir être symbolisée. Prise dans ce processus imaginaire, la coupure culturelle semble être neutralisée et dépolitisée. Dès lors, l'« ethnique » se trouve pris par cette nécessité de produire une image, ce à quoi a contribué très largement l'ouvrage de Peter Alford Andrews, malgré lui¹⁸⁴. La différence ethnique y est « imaginée ». Nous retrouvons la dimension spéculaire au cœur même de la définition de la relation identitaire ethnique. Comme dans toute relation identitaire, il s'agit de l'image que l'on offre à l'autre et sur laquelle le narcissisme vient se fonder. Une fois posée cette relation spéculaire, tout le livre bascule dans l'imaginaire : Peter Alford Andrews donne à ses lecteurs une image des « ethnies » présentes en Turquie. De façon concomitante au livre de Peter Alford Andrews, la métaphore de la *mosaïque* fut dès lors la plus communément utilisée pour évoquer la diversité culturelle, même si les nationalistes les plus virulents se sont élevés fermement contre elle¹⁸⁵.

Un saut épistémologique vers la « fluidité » de l'identité est effectué, dix ans après, par une bonne partie de l'anthropologie turque avec une nouvelle métaphore : le papier marbré, *ebru* en Turc. L'*ebru* aurait cette particularité de produire des frontières floues. L'idée centrale est d'avancer que toutes les identités sont « métisses » et que les frontières qu'elles entendent dressées, sont « poreuses ». Il s'agit de proposer une voie alternative à l'essentialisme nationaliste et à la mosaïque multiculturaliste. Cette métaphore de l'*ebru* a une certaine consistance lorsque l'on compare son procédé technique à celui de la mosaïque. La mosaïque est une construction qui s'organise autour d'un « tout » final. Chaque pierre n'a de sens que par rapport à sa voisine ; l'ensemble s'organise en une image. D'autre part, la matérialité donne une solidité à l'image qui traverse le temps. Avec l'*ebru*, à la différence de la mosaïque, le dépôt des couleurs n'est jamais entièrement maîtrisé : l'aléatoire intervient toujours, si bien qu'il est presque impossible d'avoir deux papiers marbrés similaires. Par ailleurs, la composition ne s'organise pas nécessairement autour d'une image finale, autour d'un Un. Filer la métaphore du papier marbré n'est pas infondé, sauf qu'en Turquie l'ingénierie démographique sévit depuis plus d'un siècle. Cela inviterait plutôt à penser la diversité selon un mode « mosaïque », c'est-à-dire maîtrisé et organisé autour d'un « Un » tout. Puis de quelle « fluidité » parle-t-on ? Est-elle celle d'avant le séchage de la feuille de papier ? Car, après séchage, les couleurs sont prises, l'image stabilisée, les frontières précisées. De la même façon que pour la mosaïque, nous obtenons une icône toute aussi aliénante. Il est assez significatif dans ce débat autour du papier marbré identitaire qu'il revienne à une romancière de souligner la force aliénante de l'image. Elif Şafak, à travers

¹⁸⁴ Andrews P. A. (éd.), 1989, *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert [Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Geisteswissenschaften, n° 60].

¹⁸⁵ Benninghaus, p. 368.

une courte nouvelle, raconte l'histoire d'une petite fille confrontée peu à peu au miroir identitaire qu'une institutrice lui présente. Elle sombre peu à peu dans le silence. Une question scande tout le texte, non sans lien avec le soufisme, répétée comme un refrain : « qu'est-ce qu'une image ? ». D'où lui vient son pouvoir d'aliénation ? Pourquoi sommes-nous de cette façon englués dans le registre de l'imaginaire ? L'anthropologie des identités « ethniques », religieuses ou autres, ne semble pas échapper à ce regard de Méduse. Aborder la question de face revient à être pétrifié¹⁸⁶.

« Tous les Turcs sont musulmans »

Avançons sur l'archéologie de ce discours kémaliste dont nous avons pu saisir deux places tenues par l'objet *a* en position d'Autre et les S2 en position de plus-de-jour. Nous avons vu que les savoirs n'étaient pas sans une certaine efficacité sur les Turcs. Ils produisent une turcité qui éradique toute autre forme d'identité. Si les intellectuels libéraux des années 2000 ont tenté de produire un autre signifiant pour donner un espace d'inclusion à la différence ethnique et religieuse en promouvant le terme de « Türkiyeli » (de Turquie) plutôt que « türk », il n'est pas difficile de voir combien cela fut inefficace. Les Turcs se définissent toujours comme « türk » et le sentiment national est loin d'avoir faibli ces dernières années, bien au contraire.

Qu'est-ce que ce « sentiment d'amour national » ? Pourquoi donc l'amour pour la patrie est-il si puissant ? Nous y voyons l'effet du discours. Les Turcs sont amoureux de leur patrie non en raison d'une supposée socialisation « nationaliste » dans la prime enfance mais parce qu'ils occupent une place spécifique dans le discours. Ils n'en sont pas les « produits » finaux, comme dans le discours nationaliste, ils en sont les agents. Nous voyons dès lors la différence entre le nationalisme et le kémalisme.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{S1} \rightarrow \frac{1}{\text{turcologies}}$$

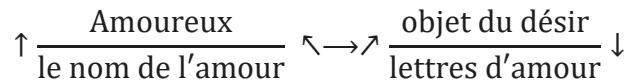
Les Turcs sont amoureux de l'unité de la Turquie. Pour reprendre la perspective du beau livre de Martin Stokes¹⁸⁷, la Turquie doit se comprendre comme une « Republic of love ». Martin Stokes, à la suite d'Herzfeld, pose la question de la relation sentimentale à la nation à travers la musique pop turque. Plus largement, à partir d'un article de l'écrivaine Elif Shafak, il interroge la fonction de l'amour dans la constitution du lien social en soulignant combien c'est là un enjeu tant politique et national que spirituel. Le livre de Stokes est dans la continuité des travaux herzfeldiens :

¹⁸⁶ Fliche Benoît, 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.

¹⁸⁷ Stokes Martin, 2012, *Aşk Cumhuriyeti. Türk Popüler Müziğinde Kültürel Mahrem*, Istanbul : Koç üniversitesi Yayınları.

les études d'Özyürek¹⁸⁸, sur la nostalgie du Kémalisme, qui propose la notion d'« État intime », celle de Navarro-Yashin sur le cynisme d'État comme mode de gouvernance en Turquie. Prétentieusement, qu'il soit avancé ici que le magnifique livre de Navarro-Yashin *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*¹⁸⁹ pourrait lu à partir de ce mathème du discours amoureux. Quoi qu'il en soit, une tradition de recherche, depuis Herzfeld, tant à explorer en quoi le sentiment amoureux constitue l'élément central du « nationalisme ».

Cependant le propos diffère ici légèrement puisqu'il ne s'agit plus de dire que l'amour participe du lien à la nation mais qu'il en est *la structure discursive même*. Le discours social est celui de l'amour, non seulement le lien entre le sujet amoureux et l'objet de l'amour. L'amoureux ne serait rien s'il n'était supporté par cette vérité qu'un signifiant maître, le nom de l'amour, en place de la vérité, cela conjugué à des savoirs dont lui seul serait bénéficiaire. Car l'amour produit des savoirs, ne serait-ce que ceux qui circulent dans les lettres, les courriels, voire les sms. Ces *lettres* de l'amour se conjuguent au signifiant maître pour porter l'amoureux vers son objet.



En place d'agent se trouve donc l'amoureux parcouru par la division subjective, de tout son long. L'amoureux ne sait pas ce qu'il fait. Il est agi autant qu'il est acteur du discours. Il est donc divisé. Concernant la Turquie, de quelle division parle-t-on ? De celle qu'instaure la laïcité, essentiellement commandée par les lettres d'amour des savoirs turcologiques (S2) et par Mustafa Kemal. L'impératif d'une mise en contexte historique s'impose non pour sa nécessité logique que par souci de clarté. La Turquie est souvent présentée comme le seul pays musulman « laïc » alors même qu'il est l'héritier du plus grand Empire musulman. Dès lors il est présenté sur le mode de la division entre deux entités pensées comme formant un oxymore. Karen Barkey qualifie d'Empire de la différence en raison de sa diversité confessionnelle et ethnique. Socle de sa légitimation, l'islam y est religion d'État. La doxa historique veut qu'en rupture avec cet héritage, Mustafa Kemal ait instauré une République reposant sur une autre légitimité, nous l'avons vu. L'abolition du sultanat et du califat entre 1922 et 1924, la fermeture des écoles coraniques et des couvents de derviches, l'abolition de la charia (1926) avec l'adaptation du Code civil suisse sont autant de preuves de la fin du religieux. En 1928, l'article stipulant que l'islam est religion d'État est supprimé de la constitution, ce qui met fin à la légitimation religieuse de l'ordre politique. En 1937, stade ultime, le principe de « laïcité » (*laiklik*) est inscrit dans la

¹⁸⁸ Özyürek Ayşe, 2006, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.

¹⁸⁹ Navarro-Yashin, Yaël, 2012, *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*, Duke University Press : Durham and London.

Constitution. La doxa a raison : l'énonciation de ces « réformes » évide, *a priori*, Dieu de la place de la vérité. Il n'est plus en position de faire la loi. Est-ce pour autant qu'il est hors champ ? Il n'en est rien. La foi en Dieu va être investie des logiques identitaires, raison pour laquelle la laïcité turque n'est pas une séparation mais bien une division : il y a un reste. La question n'est donc plus de savoir s'il y a une véritable séparation entre État et religion – il n'y en a pas – mais quelle fonction logique revêt la laïcité. Précision que l'absence de séparation va plus loin qu'un simple contrôle, comme le montre la création en mars 1924, dès le lendemain de l'abolition du califat, de la direction des Affaires Religieuses, le *Diyanet*, directement rattachée au cabinet du Premier ministre. Cette institution est chargée de réguler et d'administrer toutes les questions de croyance et de culte. Le *Diyanet* procède notamment à la fonctionnarisation des hommes de religion ; il gère donc ce qui ressemble à s'y méprendre à un « clergé ». Jusqu'à très récemment, il décidait des prêches lus chaque vendredi dans toutes les mosquées du pays. Il professe donc une *doxa* religieuse. Son objectif affiché est de contribuer aux valeurs et au développement spirituel, religieux et moral du peuple. Il s'agit de discipliner le croyant et de créer un citoyen musulman. Parallèlement, toutes les manifestations alternatives de l'islam (confréries notamment) sont interdites. Ainsi, avec la République, jamais la religion n'a été autant contrôlée par l'État¹⁹⁰, ce qui est également lié à la forte homogénéisation religieuse de la société turque. Les imams sont des fonctionnaires ; l'enseignement religieux est, depuis 1982, obligatoire dans les écoles ; le *Diyanet* est l'un des plus gros postes de dépenses de l'État. Dieu reste une affaire d'État.

L'oxymoron « laïc et musulman » a produit une *image* qui a envahi toute l'espace de la représentation, tant médiatique que scientifique, sur la Turquie. Elle a imposé son impression sur l'ensemble des discours courants. Les sciences sociales, notamment les sciences politiques, en sont complices, plus ou moins volontairement, du seul fait qu'elles ont cherché à donner du sens à l'oxymore. La tarte à la crème est difficile à éviter et même si nous (spécialistes de la Turquie) nous en défendons, nous retombons toujours sur ce couple d'opposition, soit pour constater que la laïcité est mise à mal par l'islam politique, soit pour dire que la laïcité turque n'a décidément pas le même sens qu'ailleurs.

Derrière son rôle d'image de propagande qui engluie la réflexion, la laïcité a une fonction simple, et terriblement efficace, d'opérateur logique identitaire. Elle permet tout bonnement d'établir pour vrai la sentence que « tous les Turcs sont musulmans », énoncé largement admis par la majorité des citoyens turcs sunnites ou non. Il est largement entendu que « citoyen turc » veut dire "turc musulman". Ainsi lorsqu'un étranger veut prendre la nationalité turque, l'état civil lui permet de changer son prénom et d'en prendre un "musulman". Par ailleurs, les juifs descendants des juifs espagnols qui ont pourtant la nationalité turque depuis la fondation de la

¹⁹⁰ Bayart Jean-François, 1994, « Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne » in G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Paris : Fayard. Bozarslan Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125.

République sont toujours considérés comme des "misafir", des "invités", alors même qu'ils sont dans le pays depuis plus de 500 ans. Cela fait partie du sens commun : ainsi une étudiante d'une des plus grandes universités d'Istanbul, "turque", nous dira au détour de la conversation, que les juifs n'étaient pas turcs, puisque juifs sans voir dans sa déclaration la moindre contradiction. Dernièrement, il est sorti dans la presse libérale que depuis 90 ans, l'administration turque utilisait un code secret pour ficher les Rums, les Arméniens et les Juifs¹⁹¹, marquant par là qu'ils n'étaient pas des citoyens comme les autres. La suspicion qu'ils forment une "cinquième colonne" est toujours forte. Mais avant même d'en venir aux équations identitaires que ces faits supposent, il convient de redonner sa dimension logique, unique possibilité pour comprendre qu'elle n'est en rien paradoxale, et que la Turquie n'est pas le Pays des Merveilles.

Lewis Carroll a laissé une œuvre admirable pour les logiciens *games of logic*. Dans ce traité de logique, il propose une méthode de diagramme pour résoudre les syllogismes définis comme il suit :

"Lorsqu'un trio de propositions de relation tel que :

1. tous les termes sont des espèces du même genre,
2. les propositions, prises deux à deux, contiennent un couple de classes co-divisionnelles,
3. les trois propositions sont reliées de telle façon que si les deux premières sont vraies, la troisième doit être vraie,

dans ce cas, le trio est appelé syllogisme ; le genre dont chacun des six termes constitue une espèce est appelé son "univers de discours", ou, en abrégé, "univers"; les deux premières propositions sont appelées ses "prémises" et la troisième est appelée sa "conclusion"; en outre, le couple de termes complémentaires appartenant aux prémisses constitue les *élimandes* et l'autre couple les "rétinendes"¹⁹².

Prenons le syllogisme suivant :

Aucun x n'est m : première prémisses

Aucun y n'est m : seconde prémisses

Aucun x n'est y : conclusion

m est l'élimande, x et y les rétinences.

Ce terme d'*élimande*, à la sonorité si curieuse, est crucial puisqu'il désigne ce qui doit choir pour que la conclusion logique advienne. Autrement dit, il désigne l'objet *a* dans un syllogisme. Qu'il se maintienne et la conclusion est impossible. Il doit disparaître alors même qu'il permet le lien logique entre les deux prémisses. Inutile donc d'insister sur la nécessité de son repérage.

¹⁹¹Radikal,

www.radikal.com.tr/turkiye/nufus_kayitlarinda_soy_kodu_ile_fisleme-1144436

¹⁹² Carroll Lewis, 1990, *La logique sans peine, Œuvres*, Paris: Gallimard collection La Pléiade. p 1533.

Reprenons maintenant cette formulation logique dans le cas de la laïcité turque. Qu'il soit souligné qu' x et y n'ont pas d'intersection. Il serait aisé de distinguer trois éléments qui organisent toute la rhétorique que nous avons déjà largement croisée : musulman/non musulman, turc / non turc, anatolien/ non anatolien. À partir de ces trois couples d'éléments, nous pouvons former 6 syllogismes différents, répondant toujours à l'une des formules logiques décrites par Lewis Carroll, à savoir :

$$xmo + ym1 = yx'1$$

À tour de rôle, nous pouvons désigner comme élimande anatolien, turc, musulman.

Nous obtenons ainsi les 6 syllogismes suivants :

1. élimande : Anatolien

- a. Aucun Anatolien (m) est non musulman (x') ($x'mo$)
- b. Tous les Anatoliens (m) sont Turcs (y) ($ym1$)
- c. Tous les Turcs sont musulmans ($yx1$)

2. élimande : Anatolien

- a. Aucun Anatolien est non Turc.
- b. Tous les Anatoliens sont musulmans.
- c. Tous les musulmans sont Turcs.

3. élimande : Turc

- a. Aucun turc est non musulman.
- b. Tous les Turcs sont Anatoliens.
- c. Tous les Anatoliens sont musulmans.

4. élimande : Turc

- a. Aucun Turc est non Anatolien.
- b. Tous les Turcs sont musulmans.
- c. Tout musulman est Anatolien.

5. élimande : musulman

- a. Aucun musulman est non Turc.
- b. Tous les musulmans sont Anatoliens.
- c. Tous les Anatoliens sont Turcs.

6. élimande : musulman

- a. Aucun musulman est non Anatolien
- b. Tous les musulmans sont Turcs.
- c. Tous les Turcs sont Anatoliens.

Sur ces six syllogismes, un seul peut convenir : le premier. Le second, le quatrième et le sixième ont des conclusions qui ne sont pas soutenables : tous les musulmans ne sont pas turcs et tous ne peuvent pas être Anatoliens. Enfin, tous les Turcs ne peuvent pas être déclarés comme Anatoliens puisque nous avons vu que l'un des fondements du turquisme était l'origine centrasiatique de ce "peuple". Le troisième, le cinquième ont des conclusions soutenables. Que tous les Anatoliens soient musulmans ou qu'ils soient turcs sont des syllogismes qui peuvent être tout à fait le fruit d'une rhétorique nationaliste. Mais l'une de leurs prémisses n'est pas

soutenable. Pour le cinquième, la prémisse voulant que "tous les musulmans soient Anatoliens" est démentie ; pour la troisième, nous retrouvons la prémisse "tous les Turcs sont Anatoliens" dont nous avons vu qu'elle était difficilement tenable comme conclusion.

Il ne reste donc qu'un seul syllogisme sur lequel la Turquie peut se fonder, avec pour élimande : Anatolien :

- a. Aucun Anatolien (m) est non musulman (x') (x'mo)
- b. Tous les Anatoliens (m) sont Turcs (y) (ym1)
- c. Tous les Turcs sont musulmans (yx1)¹⁹³

Le syllogisme, par le réel de la structure, noue la question de la religion et celle de la turcité et génère une *identité* logique. Le coup de force tient à cela qu'un seul syllogisme soit supposé tenir. Les autres sont balayés hors du champ du possible qui prend alors pour bornage l'exclusion de l'altérité. Nous voyons aussi que l'élimande n'est pas l'appartenance religieuse. Ce n'est donc pas elle qui fait lien dans le syllogisme. Elle n'est que la conclusion posée en vérité. Dieu n'est donc évincé que pour son affirmation. Il revient donc à l'endroit de l'endroit de la vérité. Il n'est pas l'objet du désir comme l'appréciation superficielle du discours conservateur pourrait nous le faire croire. L'élimande nous indique un autre objet a, l'Anatolie, c'est-à-dire la matrice, ce même « 1 dans l'Autre ».

La laïcité ne trouve donc sa valeur d'usage que dans la logique qu'elle porte. Une fois ressaisi sous cet angle, elle n'apparaît plus comme un oxymore. La fonction dans la logique de la laïcité est de neutraliser le religieux comme élimande, c'est-à-dire ne pas faire de Dieu un objet de désir. N'est-ce pas là le meilleur moyen de s'assurer de sa vérité ? Cela affirme aussi la conclusion finale "tous les Turcs sont des musulmans". S'il est donc effectivement vain d'opposer "laïcité" et "religiosité", ce serait moins en raison de la sociologie des acteurs, les ambiguïtés de l'État et le jeu d'articulation des arènes religieuses et politiques qu'en raison de sa fonction "logique". Ici se trouve le socle logique de la synthèse « turco-islamique » qu'avait découverte Etienne Copeaux à travers l'étude des manuels scolaires. Ainsi posée la laïcité n'est en rien la garante d'une liberté religieuse. La question est ailleurs, dans l'écriture explicite de l'identité turque qui prend force en cette équation établie. L'oxymore n'apparaît que lorsque l'observateur procède à ce jeu de référencement d'une déclaration d'un signifiant avec le corpus idéologique qui est censé lui être associé, que lorsqu'il indexe un signifiant à des signifiés, qu'il replace la déclaration dans des univers de sens qui, ici, sont irréconciliables. Or, ce que montre l'analyse de cet oxymore est qu'il ne s'agit rien de plus, et rien de moins, qu'une écriture poussée par la nécessité logique. L'absence d'épaisseur de l'écriture pourra déconcerter,

¹⁹³ Nous devons marquer une différence avec Lewis Carroll: xy n'est pas équivalent à yx (tous les Turcs sont des musulmans n'est pas équivalent à tous les musulmans sont des Turcs). D'ailleurs, lorsque l'on applique la méthode du diagramme de Carroll, on voit bien qu'un sens de lecture s'applique. Si de la formule xmo + y'm1, nous pouvons déduire x'y1, en revanche, il est spéculatif de conclure à yx'1 car nous ne connaissons rien de la valeur de la "case" x'y'.

puisqu'elle semble rester à la surface des signifiants. Surface ne veut nullement dire superficialité : cette écriture identitaire est efficace en raison même de la surface d'inscription. L'écriture identitaire est supportée par la topologie de l'identité. En effet, nous avons placé ici la logique carollienne dans un espace plan. Que se passe-t-il si nous sommes sur un tore ? Coupons le donuts en quatre correspondant à x , x' , y et y' . Il est aisé de voir que nous avons quatre quarts de donut. Pour rendre cela plus explicite nous allons prendre l'image de nappage : x est un nappage caramel, x' l'absence de nappage, y un saupoudrage de paillettes alimentaire de préférence artificielles et colorées. Nous aurons un quart sans rien, un quart avec du caramel, un quart avec des paillettes et un quart avec caramel et paillette. Posons là-dessus l'élimande « anatolien », représenté par un nappage « chocolat » m qui vient encercler le trou du donut. Celui-ci recouvrira alors l'ensemble du donut car si l'on n'opère pas une opération de contrainte, le chocolat coulera tant à l'intérieur du trou qu'à l'extérieur de la paroi du beignet rond. Pour que le nappage se cantonne à une surface, doit être alors posée une « seconde » limite, une seconde élimande. Soit l'élimande envahit le champ du raisonnement et empêche sa tenue, soit elle se double d'une autre, équivalente, comme proposition fantôme. Quel est l'objet fantôme de la laïcité torique ? Le génocide des Arméniens. Ici se trouve la division subjective, le refoulé qui fonde tout citoyen turc, tout \$ en position d'agent. Prend ici corps l'articulation logique entre le négationnisme, la laïcité et la construction subjective.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{S1} \nwarrow \frac{1}{\text{lettres d'amour turcologiques}}$$

Le nom de l'amour d'un père

La révolution kémaliste est une révolution des signifiants : les réformes du chapeau, des poids et des mesures, du calendrier, de l'alphabet ou des noms de famille participent de cette volonté de Mustafa Kemal Atatürk de prendre possession de « l'Autre » comme « trésor des signifiants ». L'emprise ne s'exerce pas de n'importe quelle place. Mustafa Kemal agit depuis le lieu de la vérité, ce qui est nettement visible en 1927 avec le *nutuk*, discours fleuve, prononcé en 6 jours, soit près de 36 heures, à l'assemblée générale du CHP, entre le 15 et 20 octobre 1927. Il est appelé "le grand discours". Il "énonce" la version officielle de la Guerre d'Indépendance, la fondation de la République de Turquie et ses premières réformes. Des lectures publiques lors de certaines fêtes nationales sont régulièrement faites. Sauf erreur, aucun travail analytique, lexicométrique, n'a été entrepris sur ce texte, ce qui mériterait d'être fait. Le *nutuk* n'est pas un livre de réflexion qui établirait la pensée officielle du kémalisme : il s'agit de l'histoire très factuelle des événements, avec une profusion de détails, de lettres, etc., comme s'il s'agissait de nourrir les preuves d'un procès. Littéralement, Mustafa Kemal fait la vérité dans ce discours. Il doit être entendu ainsi. Depuis cette place de vérité, il entend commander aux deux autres places que

sont celle de l'agent (les Turcs) et celle de l'Autre dont nous avons vu quelle révolution il avait entreprise.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{\text{Mustafa Kemal}} \nearrow \frac{1}{\text{lettres d'amour turcologiques}}$$

La révolution des signifiants va bien plus loin que la réforme de la langue. Elle vient l'instaurer comme signifiant-maître de l'Autre, cela au moyen de l'une d'entre elles qui avait pour objectif d'imposer l'obligation du port d'un nom de famille aux citoyens de Turquie. Imposer l'adoption d'un nom revenait à imposer une différence, à identifier pour mieux authentifier. Auparavant, le système de nomination ne reposait pas sur un prénom (*ad*) et un nom de famille (*soyadi*, se traduit littéralement par nom de la lignée) : il était composé d'un système de plusieurs noms – *isim*, *lakâp* et *mahlas*, que l'individu recevait ou qu'il décidait de prendre au cours de sa carrière ou des circonstances de la vie. Héritée de la prénomination arabe¹⁹⁴, la prénomination d'un sujet ottoman n'est donc pas stable et établie une fois pour toutes au moment de sa naissance. Olivier Bouquet a bien montré la fluctuation des nominations dans l'administration :

« C'est le nom sous lequel il est désigné et identifié comme employé de l'administration impériale. Pour un État ottoman en réforme qui répertorie ses serviteurs autant qu'il recense ses sujets, l'identification administrative agit comme un fixateur d'identité individuelle : le nom de l'employé est inscrit dans les registres pour longtemps. Mais c'est un fixateur très partiel : loin de rendre compte des noms portés au fil de la vie, dans les langes, sur les bancs de l'école, ou au cours de sa carrière, il n'illustre qu'un moment de la biographie du sujet. S'il est souvent complet, toujours accompagné d'un titre (en l'espèce *paşa*, sinon *bey*, *efendî* ou *ağa*) et parfois d'une épithète honorifique [...], il ne dit pas tout des noms sous lesquels l'individu est désigné par son entourage, dans sa famille, ou dans la rue. S'il est reconnu par l'État comme le plus officiel des noms, il ne s'impose ensuite qu'à une partie des univers sociaux de la désignation »¹⁹⁵.

Si l'État connaît des difficultés à identifier ses agents, nous pouvons supposer qu'il lui est encore plus difficile de le faire pour de simples paysans du plateau anatolien. Même s'il n'est pas aisé de prêter une intention rationnelle à cette réforme du prénom, il paraît cependant raisonnable de penser qu'il s'agissait d'augmenter la précision identificatoire en fixant une nomination stable pour le restant des jours du citoyen – changer de prénom ou de nom ne se fait plus sur une simple décision personnelle mais doit

¹⁹⁴ Sublet Jacqueline, 1991, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris: PUF.

¹⁹⁵ Bouquet Olivier, 2010 « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, mis en ligne le 05 janvier 2012, URL : <http://remmm.revues.org/6743>.

nécessiter un jugement – et en baissant le nombre d'homonymies par l'instauration du nom de famille.

Il s'agissait donc pour l'État – pour Mustafa Kemal – de réorganiser un ensemble particulier de signifiants et d'introduire des coupures stables différenciant efficacement les individus. Rien de très original à ce que l'État ait un droit de préhension sur l'Autre : comment gouverner s'il n'assure pas la stabilité de certaines coupures ?¹⁹⁶. L'État, afin de fabriquer et gouverner son territoire, doit dépasser les nominations vernaculaires pour, parfois, imposer les siennes, par exemple donner un nom à cette route qui ne dépende pas du lieu d'où on l'aborde. Il en va de même pour les individus : leur nomination ne doit dépendre ni du contexte ni du lieu de la diction.

Or, ce gain d'authentification par l'État fut très relatif. Cette réforme y fut amortie par la masse des homonymies qu'elle rencontra. En forçant volontairement le trait, nous pourrions dire qu'avant la réforme tout le monde se prénommaient Mehmet ; après elle, tout le monde s'appelait Mehmet Aslan. L'homonymie constitue donc un premier voile à l'authentification rigoureuse des individus. Compte tenu de sa banalité et des nombreuses falsifications et erreurs sur les dates de naissance, l'État a d'ailleurs recours à d'autres indicateurs pour authentifier un individu, comme le recours systématique à l'indication du prénom du père et de la mère ou au numéro de citoyenneté (*TC Kimlik Numarası*).

Cela ne fut pas seulement une réforme qui devait éviter l'homonymie. L'objectif de la réforme du nom de 1934 était de fabriquer des citoyens turcs par l'élimination des signifiants renvoyant à une appartenance « autre ». Le texte de loi est limpide sur la politique qu'il sous-tend, politique qui continue jusqu'à nos jours comme le montre Senem Aslan¹⁹⁷. Si bien que c'est en raison même de cet impératif "national" que des listes de noms "turcs" furent distribuées aux fonctionnaires chargés d'appliquer la réforme et que les Turcs se retrouvèrent avec les mêmes noms d'un village à l'autre. On doit aussi rappeler les mesures vexatoires bien répertoriées envers les populations kurdes.

Cette réforme achoppe d'autant plus qu'elle vient imposer du "même" à des sociétés rurales qui fonctionnent, dans leur mode de reproduction de la famille, sur une logique de la similarité. Dans les villages anatoliens, l'homonymie règne non par manque d'imagination et d'inventivité – un court séjour dans un village anatolien vaccine définitivement contre ce genre de préjugés – mais parce qu'elle soutient la fabrication de la famille. Par exemple, si un prénom rencontre tel succès dans telle famille, c'est parce qu'il s'inscrit dans un ordre symbolique. Ainsi un père, lui-même portant le

¹⁹⁶ Scott James C., Tehranian John, Mathias Jeremy, 2002, « The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1. pp. 4-44, URL: <http://www.jstor.org/stable/3879399>.

¹⁹⁷ Aslan Senem, 2009, « Incoherent State: The Controversy over Kurdish Naming in Turkey », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, Online since 29 décembre 2009, URL : <http://ejts.revues.org/index4142.html>.

prénom de son grand-père paternel, donnera le prénom de son père à son premier fils. Et ainsi de suite, en alternance, de génération en génération.

Deux conséquences de cette réforme doivent être notées. La première est que chaque Turc sait ce que veut dire son nom de famille. En France, nous ne savons pas nécessairement ce que signifient nos noms de famille ni d'où ils viennent ; leurs histoires "immédiates" nous échappent souvent. Il y a cette dimension d'altérité, avec laquelle nous sommes obligés de composer. Ce mystère de l'origine du nom, les incertitudes qui l'accompagnent, nous inscrivent dans une historicité qui voile la signification du nom et qui lui permet de fonctionner. Alors que le nom turc, de par sa signification littérale, est transparent. Aucun voile n'est jeté sur sa signification : tout le monde sait ce que veut dire son nom de famille. La seconde remarque est que tous les Turcs connaissent l'origine du patronyme. De ce fait, il rappelle la rupture de 1934. Comme si l'histoire de chacun commençait à partir de cette date. Paradoxalement, ce nom de famille déracine le sujet d'une histoire antérieure¹⁹⁸. L'histoire des Turcs commence avec Mustafa Kemal qui devient à cette occasion "Atatürk", le "Turc-père". Ils s'inscrivent donc dans une chaîne symbolique qui a un point d'arrimage clairement désigné. Ce point est unique. Si bien que personne d'autre que lui ne peut porter son nom. Il est donc le signifiant qui commande la chaîne des signifiants. Mustafa Kemal n'a pas pris le nom de son père ou inventé un nom à partir de celui de son père.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs}}{\text{Atatürk}} \rightarrow \frac{\text{Anvatan}}{\text{turcologiques}}$$

Le parlement "donne" à Mustafa Kemal le nom d'Atatürk, le "père des Turcs" le 24 novembre 1934. Ce nom a sans doute émergé lors de discussions avec son entourage : deux hypothèses sont faites. La première voudrait qu'on lui ait proposé "Türkatası", littéralement le "Père des Turcs" qu'il changea en "Atatürk" pour des raisons esthétiques et parce que cela faisait référence à un autre terme "atabey", titre que les seigneurs seldjoukides utilisaient. La seconde serait qu'un de ces conseillers aurait utilisé cette expression lors d'un discours quelque temps avant pour le flatter. Atatürk l'aurait repris alors à son compte¹⁹⁹.

Il est intéressant que ce nom d' "Atatürk" renvoie à la paternité alors que les treize noms en concurrence avec celui-ci ne relevaient pas du tout de ce domaine : il s'agissait de noms signifiants combien il était magnifique ou héroïque. Cependant, à bien y regarder, ce nom ne fonctionne pas comme un patronyme. Cela nous est clairement expliqué dans un article de journal qui sort le 26 novembre 1934 (*Milliyet*). Tout se résume dans ces deux

¹⁹⁸ Il est intéressant de noter que nous restons en grande partie dans une société de prénoms. Il compte plus que le nom de famille. Ainsi pendant longtemps l'annuaire fut classé par prénom et non par nom. Les bibliographies dans les ouvrages scientifiques sont souvent classées par prénom et non par nom.

¹⁹⁹ Alkan Mehmet Ö, "Atatürk soyadı nasıl bulundu?", 2011, *Toplumsal Tarihi*, 205. pp.48-53.

phrases : "on ne peut pas comprendre les Turcs sans Mustafa Kemal et Mustafa Kemal sans les Turcs" et "Atatürk n'est pas un nom de famille, Atatürk, c'est lui-même". Il est donc en position d'exception qui permet de comprendre, de donner un sens, à l'ensemble "Turcs". Atatürk est donc la parfaite illustration de ce que peut être un signifiant maître, un signifiant premier qui ne renvoie qu'à lui-même, une exception qui permet la règle.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: } \$}{\text{Atatürk: S1}} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: a}}{\text{turcologiques: S2}}$$

Cette position d'exception va être inscrite dans la chaîne symbolique, par la loi même. Le 17 décembre 1934 (article 2587.2), il est spécifié que lui seul a le droit de le porter. Nul ne peut le porter, le donner ou le transmettre. De fait, il donne des noms différents à chacune de ses filles adoptives (Inan, Gökçen, etc.). Son fils "adoptif" – dont nous ne savons pas si l'adoption a été clairement établie –, ne porte pas son nom. Sa propre sœur ne s'appelle pas comme lui. Il lui donne le nom d'Atadan (litt. "de l'ancêtre"). Son nom est donc protégé à jamais par la loi. Non transmissible, on peut difficilement voir en signifiant un nom du père. Mustafa Kemal refuse toute ascendance : il ne reprend pas le nom de son père. Plus que cela, il s'engage dans un processus d'une longue "déprénomisation". Il se déprend de ses prénoms à commencer par Mustafa. Ce prénom "arabe" qui veut dire l' élu lui a été donné par ses parents (sans doute sa mère). Si l'on suit l'historien Mehmet Ö. Aklan²⁰⁰, il aurait commencé par le "réduire" en le signifiant uniquement par un "M.". Puis il l'aurait fait disparaître au profit de son second prénom "Kemal". Celui-ci, selon le mode de prénomination courant à l'époque ottomane, lui aurait été donné par son professeur de mathématiques. Ce dernier lui aurait donné ce *lakâp* ("surnom") parce qu'il jugeait qu'il n'avait plus rien à lui apprendre. Il est certain que Mustafa Kemal eut une relation d'identification forte avec ce signifiant. On voit ainsi apparaître dans sa signature ottomane la lettre K.

²⁰⁰ <http://bianet.org/bianet/diger/127073-mustafa-dan-kamal-a-ataturk-un-isimleri>

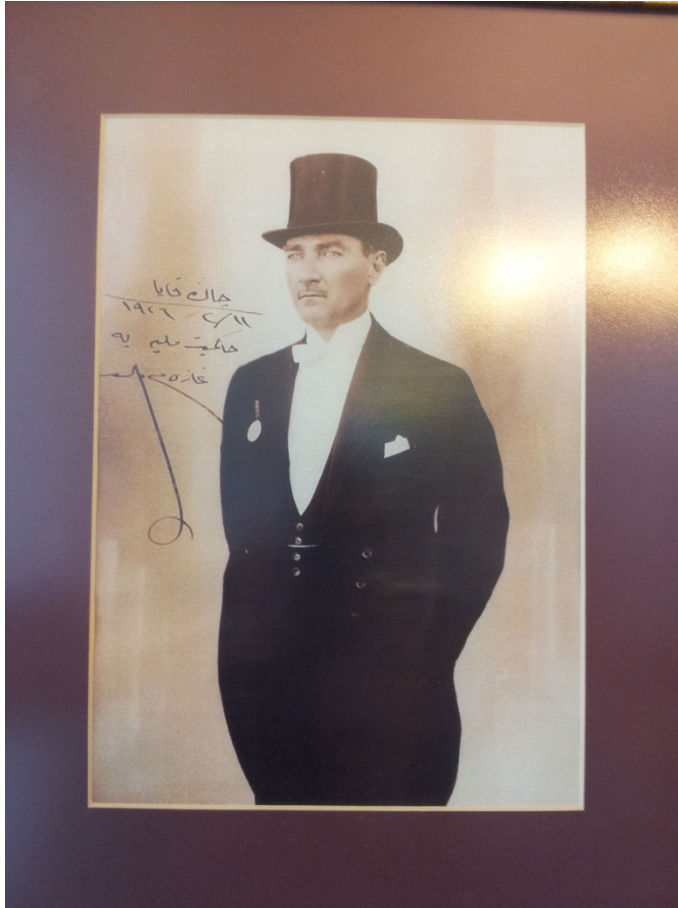


illustration 13. Photographie prise d'un portrait d'Atatürk donné par lui-même à l'Orient Institut, (Istanbul) signé en ottoman.

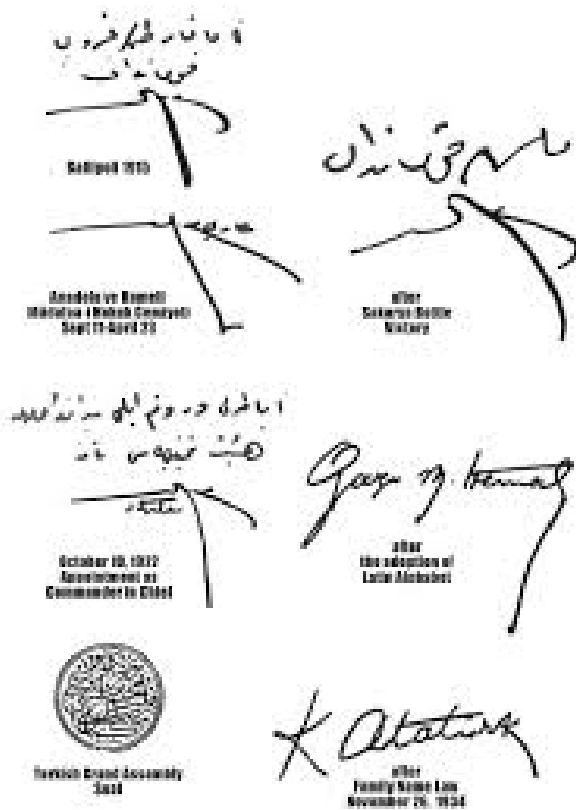


illustration 12. Les différentes signatures d'Atatürk : le K est présent même lorsqu'il signe en caractère arabe.

Nous avons vu le rôle de cette lettre dans la création de l'alphabet. Lorsqu'il adopte sa signature en caractères latins, ce K ressort alors avec force²⁰¹. On notera que le A d'Atatürk n'est pas une majuscule.



illustration 14. Les différentes signatures de Mustafa Kemal.

En 1934, sans doute trouvant que "Kemal" ne suivait pas la règle de l'harmonie vocalique qui prévaut dans cette nouvelle langue qu'il instaurait, il décide de le changer en "Kamâl", comme nous pouvons le trouver sur sa carte d'identité. "Mustafa" a alors disparu. Après sa mort, "Kamâl" redeviendra "Kemal" pour la postérité. Chose curieuse, les Turcs semblent avoir oublié cet épisode onomastique de leur héros national.

²⁰¹ L'ironie de l'histoire veut que ce soit un professeur arménien qui soit l'inventeur de la signature:
http://www.radikal.com.tr/yasam/ataturkun_imzasinin_oykusu-1028360.

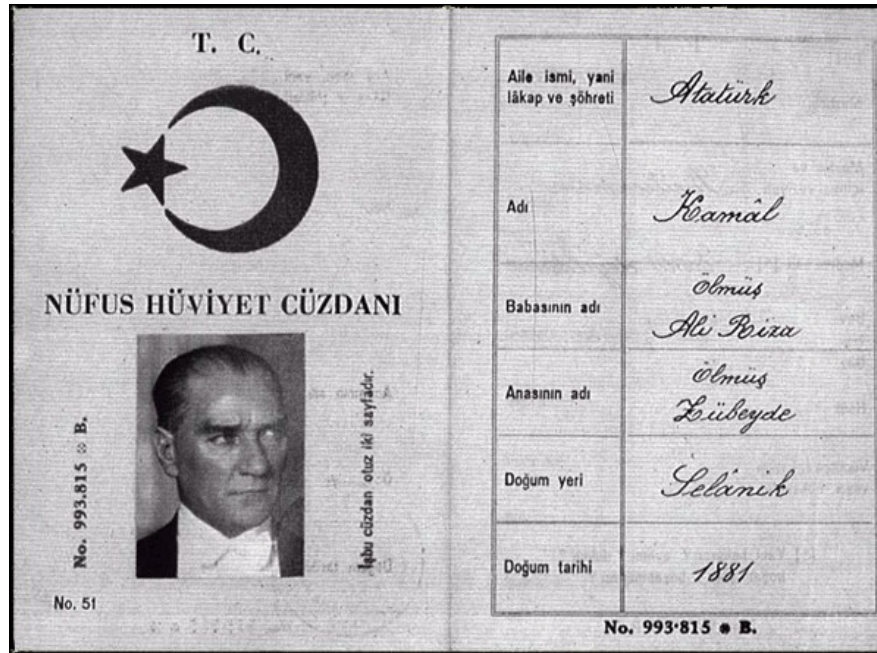


illustration 15. Carte d'identité de Kamâl Atatürk

Atatürk refuse aussi toute descendance : il ne transmet pas son nom et il refuse cette fonction paternelle. Aussi ce n'est peut-être pas un hasard s'il n'aimait pas que l'on diminue son "nom" pour conserver seulement "Ata" et qu'on l'appelle "Atam" ("Mon père")²⁰².

"Atatürk" n'est donc pas un "patronyme": "Atatürk, c'est lui-même". C'est le nom propre par excellence, non reproductible, intransmissible. Il serait tentant d'y voir un "Nom-du-Père", d'autant que les Turcs voient bien en lui le "père des Turcs". Modulons cette affirmation en soulignant que, de son vivant, Atatürk ne désirait pas nécessairement remplir cette fonction. La position d'exception qu'il entendait tenir était d'ailleurs incompatible avec la fonction paternelle : il n'est pas le représentant du S1 mais il est le S1 lui-même.

Ce "S1" qu'il entend être, obstrue l'Autre. Sa mort, quatre ans plus tard, permet de sortir de cette impasse qu'il avait mise en place, de la stase dans laquelle il plaçait le pays. En effet, à partir de 1934, Atatürk s'isole de plus en plus. Son mode de vie devient difficile, même pour ses proches : il sombre dans l'alcoolisme qui le conduit à prendre des décisions irréfléchies : "comme sa santé empirait, nous dit Andrew Mango, İnönü s'inquiéta du changement d'humeur de son chef. Auparavant, des décisions prises à la hâte, la nuit, sous l'emprise de l'alcool étaient annulées le lendemain. Maintenant, il insistait pour les mettre en application même après s'être désenivré"²⁰³. La position d'exception est comparable à celle des Sultans ottomans sauf qu'ici il ne trouve aucun contre-pouvoir, si ce n'est celui de son premier ministre. La crise couvait entre Atatürk et İnönü. L'objet qui déclencha d'ailleurs la rupture n'est pas anodin. Il s'agissait des

²⁰² Granda Cemal, *Atatürk usaginın gizli defteri*, 2011, Ankara: Kentkitap. p. 47.

²⁰³ Mango, *op.cit.* p 471.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

"fermes modèles" qu'avait fait construire Atatürk, avec l'argent du Trésor. Elles revenaient cher et İnönü voulait qu'Atatürk tienne sa promesse de les rendre au Parti du Peuple, ce à quoi il ne pouvait se résoudre. Atatürk proposa que l'État les rachète, ce que refusa İnönü. Mustafa Kemal céda. Mais quelques mois plus tard, en septembre 1937, il demanda à son premier ministre de démissionner. Seul son corps fait résistance à sa place de toute puissance. Il meurt d'une cirrhose le 10 novembre 1938. Depuis, chaque 10 novembre, dans toute la Turquie, à 9h05 précise, se mettent à hurler, klaxons, alarmes, sirènes de pompiers. Les passants s'immobilisent dans la rue, les voitures s'arrêtent sur le côté, leurs passagers descendent et se mettent au garde à vous. Une stase collective de quelques minutes : Atatürk est mort. Plus exactement, il vient de passer dans l'autre monde. Car Atatürk est immortel, comme l'apprend chaque écolier et comme nous le rappelle cette publicité d'une banque bien connue de Turquie. À la date de naissance 1881 correspond une date de mort plus énigmatique 193∞.



Illustration n° 16. « Si tu n'avais pas été, nous ne serions pas » (1881-193∞)

Ce huit allongé est signe de l'infini : Atatürk serait immortel. Atatürk inonde le paysage. Son portrait apparaît dans chaque magasin, à chaque

recoin de rue, dans chaque maison. 75 ans après sa disparition, il est présent au quotidien. Il donne lieu à un excès de commémoration à une *hypermnésie* qui pourrait faire sourire si cela ne s'accompagnait d'une très forte susceptibilité. La moindre entaille à cette "icône" – les guillemets s'imposent car il s'agit dans un tout autre registre que celui de l'imaginaire – provoque réactions et violences tant de la part de l'État que du citoyen *lambda*. Une loi protège sa "mémoire". Y contrevenir revient à courir le risque d'un procès. L'un des derniers en date fut le cas de l'éditeur Métis qui produisit un agenda original, en 2011, où un petit garçon était mis en scène pour lutter contre les injustices. Sur la case du jour d'anniversaire de la mort d'Atatürk, ce petit garçon faisait pipi sur le mot *zülüm* (répression). Le résultat fut un procès et l'agenda fut retiré de la vente. Cela a été perçu comme une attaque à Atatürk alors même qu'il aurait été possible d'interpréter ce dessin sur un autre mode.

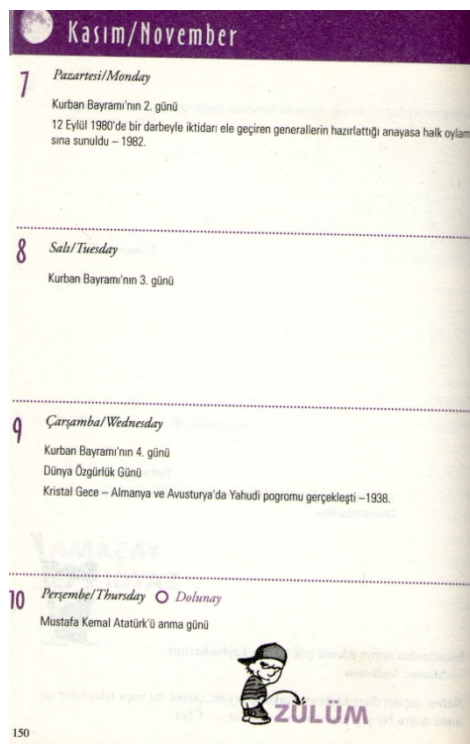


Illustration n° 17. Agenda Métis, à la page du 10 novembre, jour anniversaire de la mort d'Atatürk.

Devant cette sacralité d'Atatürk, il est possible de ne pas s'étonner, de rejeter ce "culte" dans un haussement d'épaules en disant, après tout, "ici, c'est la Turquie" (*burası Türkiye!*) pour reprendre une expression courante et qui contribue, par la position d'exception qu'elle donne à ce pays, à admettre beaucoup de choses. Prenons le parti inverse et étonnons-nous. Comment expliquer ce culte d'Atatürk, près de 80 ans après sa mort ? Quel héros national, de par le monde, peut se prévaloir d'une telle longévité dans le culte qui lui est rendu ? Même Lénine a fini par chuter²⁰⁴.

²⁰⁴ Brossat Alain, "Les statues meurent aussi (Le culte de Lénine et son avenir en URSS et en Europe de l'Est)", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 19, 1990. pp. 2-9.

Est-ce pour autant fini, une fois ce S1 vidé de l'Autre par la mort ? Quelque chose semble nous inviter à la prudence. Si le discours kémaliste va se transformer pour reprendre une forme "nationaliste", il reste néanmoins que la prégnance du S1 dans l'Autre a eu, et continue à avoir, des conséquences topologiques majeures. Notons pour commencer que le culte d'Atatürk fut orchestré autant, si ce n'est plus, après sa mort que par lui, de son vivant. Autrement dit, ses successeurs auraient pu tout à fait enterrer le héros national et passer à autre chose. Ils ne le firent pas. Les années cinquante qui voient par exemple l'accession au pouvoir du Parti Démocrate, contre le Parti d'Atatürk (CHP), furent la période où l'on vit réapparaître le portrait du leader sur la monnaie, les billets de banque, les timbres-poste, où fut votée une loi qui faisait de toute insulte à sa mémoire un délit, et il fut construit un mausolée gigantesque où l'on déposa sa dépouille.

Le mausolée qui mériterait une analyse à part entière, nécessite tout de même un mot. Il fut bâti à l'origine pour recevoir tous les présidents de la Turquie. Très vite, il fut décidé qu'il ne recevrait qu'un seul : Atatürk. En face de lui, repose İnönü. On y accède par une longue allée qui débouche sur une esplanade qui domine Ankara. Le mausolée n'est pas dans la ligne de l'allée mais se trouve sur la gauche.



Illustration n° 18. Anıtkabir (Ankara).



illustration n° 18. Tombe d'Atatürk au soleil couchant.

Cette disposition doit se comprendre en fait avec le soleil : il se couche sur la tombe du "Père-Turc", comme le montre cette photographie prise en janvier 2013. Le tableau ne serait pas complet si je ne prenais pas le temps de retranscrire les propos d'un de mes informateurs travaillant justement à Anitkabir (Mausolée d'Atatürk) et qui me confiait sur le ton du secret que le corps d'Atatürk reposait "officiellement", non sous la pierre tombale mais dans une chambre funéraire à dix mètres de profondeur... mais qu'en fait, les rumeurs les plus sérieuses disaient que celle-ci était vide... Des histoires équivalentes sur le corps d'Atatürk qui ne serait pas là où on le croit, sont nombreuses. Cela indique que, derrière ces histoires, il s'agit toujours de retirer ce "S1" et d'aménager une place vide dans l'Autre qui puisse le mettre en fonction. Est-ce pour autant qu'il a disparu du champ scopique ? Au contraire, il fait retour à travers des "ombres" et des nuages qui prennent sa forme et marquent la place qu'il occupe. Ces photographies, ci-dessous, très célèbres, étaient exposées jusqu'à peu dans le musée d'Anitkabir. Elles venaient conclure la visite et prouver par-là l'immortalité du Père qui continue à veiller sur sa "matrice" (S1→a).

Les ombres d'Atatürk sur le paysage turc.



illustration n° 19. Une des ombres d'Atatürk.



Illustration n° 20. Autre "manifestation" dans les cieux d'Atatürk.

Le kéalisme n'est donc pas un discours nationaliste. C'est un discours d'amour.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: } \$}{\text{Atatürk: } S1} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: } a}{\text{turcologiques: } S2}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Il partage avec le discours d'Empire ce S1 qui vient commander la place de l'agent où se trouve \$ depuis celle de la vérité et a en commun avec le discours du nationalisme la place de l'a-bjet dans l'Autre qui détermine

des savoirs S2. C'est dans ce discours de l'amour, qu'un lapsus historique fut fait par le présentateur de radio le 24 novembre 1934 : lors de l'adoption de "son" nom, une annonce fut faite à la radio nationale, au lieu d' "Atatürk", il fut prononcé "Anatürk" : "le Turc-mère".

Korkma

République de l'amour (Stokes), république de la nostalgie (Özyürek) ou République de la peur²⁰⁵ (White), il s'agit toujours pour les anthropologues d'adosser un sentiment au régime politique. Cela indique bien qu'une autre scène s'immisce dans la trame du social et qu'elle n'a pas lieu sans subjectivation, retrouvant par là l'une de nos hypothèses de départ, à savoir que « l'inconscient, c'est le politique » (Lacan).

En décrivant le kémalisme comme un « discours de l'amour », il n'est pas dit que nous indiquions un abri aux vicissitudes liées à la vie sociale et politique. Le discours de l'amour n'est pas, *a priori*, mieux qu'un autre, ce que *Roméo et Juliette* montre bien. Vérone n'est en rien synonyme d'harmonie, de paix, de joie, etc. La haine et la mort y sont plus souvent au rendez-vous que le roucoulement des colombes. Le discours de Vérone, par bien des aspects, présente la figure d'un enfer. De même, parler d'amour en Turquie ne doit en rien faire croire que la vie y serait plus rose qu'ailleurs et les rapports sociaux régis par la douceur, le « vivre ensemble », le respect (*saygı*), l'affection (*sevgi*), la tolérance ou l'hospitalité. On y vit, comme ailleurs, en compagnie du doute, de la méfiance, voire de la haine, revers de l'amour. Une chose cependant différencie la Turquie de bon nombre de pays, différence analysée par Jenny White : la place prépondérante de la peur. Il est significatif que ce soit une anthropologue *américaine* qui l'ait montré. Les USA sont un autre pays de la peur. Parler de peur comme intrinsèquement lié au discours social peut paraître contradictoire puisque le Kémalisme est le discours de l'amour. Pourtant la peur est une vieille histoire en Turquie. Les Turcs sont des *sujets historiques de la peur*. Preuve en est que le premier mot de l'hymne national turc est : « n'ai pas peur » (*korkma*).

La peur est consubstantielle à la naissance de la République. Depuis les Tanzimat, les Turcs ont peur, bien qu'ils soient peu enclins à l'admettre. Nul besoin de revenir sur la peur de la division, de la sédition ou de la trahison qui, pour beaucoup de Turcs, dans une tentative d'explication d'une naïveté confondante, auraient amené à 1915. La peur est au cœur de l'histoire de la République. Outre que la répression politique des années 80 a marqué le corps des Turcs par la torture massive – à la sortie du coup d'État tout le monde connaissait au moins une personne torturée dans son entourage proche, de quoi disséminer la peur de l'État – l'évolution depuis

²⁰⁵ White Jenny, 2013, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton and Oxford : Princeton University Press.

les années 2010, avec les grands procès pour complot (Ergenekon, KCK) plonge chacun dans la crainte d'être arrêté au petit matin, inculpé d'accusations fantaisistes. Des exemples précis pourraient être donnés si leur anonymat pouvait être mieux garanti. Un institut de sondage connu avait fait une enquête mondiale²⁰⁶ où la Turquie apparaissait comme le troisième pays au monde où l'on se fait le moins confiance. Le vrai-faux coup d'État du 15 juillet 2015, la chasse aux sorcières des « partisans de Fetullah Gülen », ont empiré les choses. La peur est redevenue un instrument de commandement, d'autant plus efficace que le S1 qui commande au \$ est en position de vérité, dans une position dont nous savons maintenant qu'elle ne connaît pas de retour. Elle échappe à tout contrôle. Dès lors, qui est véritablement ce S1 qui détermine tant le jeu politique ? L'État ? Des puissances étrangères ? L'État « profond » (*Derin Devlet*), l'État dans l'État qui commanderait secrètement aux destinées du pays ? N'est-ce pas là le fondement même de la rhétorique qui a permis la grande « purge » de toutes les administrations supposées, parfois avec raison, noyautés par les partisans de Fetullah Gülen et qui constituaient un réseau puissant d'opposants au sein même du corps étatique ? Qui est le *réel* garant de la vérité et qui, de cette place, commande à l'agent (le citoyen) et à l'Autre (la différence) ? Dans ce discours, comment le sujet du politique se trouve-t-il garanti de sa vérité ? Atatürk est le garant de cette vérité de la République. Dès lors que se passe-t-il si celui-ci vient à disparaître ?

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: \$}}{\text{Atatürk: S1}} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: a}}{\text{turcologiques: S2}}$$

Jenny White a montré que la peur s'articulait autour de la question des différences – celles que constituent la femme (voilée ou non) et le non musulman (*gayri muslim*). Cependant, sa perspective reste très « politologiste ». La suivre reviendrait à s'engluer dans les mêmes débats qui lestent les études turcologiques (laïcité vs islam, modernité vs tradition) vers le fond du Bosphore. Le parti-pris défendu ici est de ne pas tenir compte de ces grandes oppositions, non pas qu'il ne soit pas légitime de les poser mais parce qu'elles servent à cacher l'essentiel puisque c'est là leur fonction. Elles sont les défenses, autrement dit les symptômes de la société turque. Vouloir les expliquer nous fait manquer l'essentiel. La position prise est donc beaucoup plus inconfortable puisque le propos est condamné d'avance à une forme d'inattendu voire d'incompréhensibilité tant il sera sans valeur au regard du vocabulaire en usage (clin d'œil est fait ici à une conversation lilloise voilà quinze ans avec l'ami Marc Aymes).

²⁰⁶<http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyMaps.jsp?Idioma=I&SeccionTexto=04&NOID=104>

L'anthropologie n'est pas donnée à tous. Son lecteur doit y mettre le prix. À l'heure où il faut être lu – c'est-à-dire *être (un) vendu* – l'anthropologie aurait tort de faire des concessions au marché, c'est-à-dire de céder sur son désir. Demande-t-on aux mathématiciens d'être compréhensifs ? Réclamons notre droit à l'opacité, le droit d'être *inutiles* aux autres.

Un danger plus grave guette l'auteur. À vouloir différer dans une variation *somme toute* acceptable, risque est pris de passer outre l'évidence. Peut-être doit-on voir ici la raison de la cécité collective des « intellectuels » turcs et européens devant le régime d'Erdoğan entre 2002 et 2015 ? Les logiques marchandes de la valeur des idées expliquent en partie que nombre d'experts politiques n'ont pas voulu/pu voir ce qui était pourtant lisible dans la structure même alors que, depuis 2010, la couleur du politique n'était pas sans rappeler celle de l'Allemagne de 1933. La volonté de différer instaure parfois un « bien penser » qui, usant à outrance du contre-pied, gagne en légitimité ce qu'elle perd en équilibre. Ainsi, critiquer le régime de l'AKP, à la fin des années 2010, revenait à signer une islamophobie supposée, son conservatisme politique, son kéralisme inavoué ou, pire !, son manque de goût. Rappeler le sort des alévites passait pour la pire des abscondités. Les chercheurs « kurdologues », pour leur part, étaient trop obsédés par le processus bien fragile de paix pour avouer que la Turquie était engagée dans une voie qui ne mènerait pas à ce que l'on appelle communément démocratie. Dans ce marché de la vérité de l'interprétation politique, l'anthropologie a alors peu de valeur et ne rencontre que condescendance, voire mépris. Elle n'est en rien perçue comme un antidote à la production marchande de l'erreur sociologique dont les spécialistes de la Turquie contemporaine sont les recéleurs. Pourtant les preuves du recel sont nombreuses. Comment peut-on penser, par exemple, que la prison ait pu avoir force de conversion chez un homme politique comme Erdoğan, alors même que toute la sociologie carcérale montre que l'enfermement produit de la radicalisation et qu'en Turquie, elle constitue l'un des vecteurs principaux de la socialisation politique, raison pour laquelle il a été mis en place des prisons avec un fort isolement (F Tipi), afin de désocialiser les prisonniers politiques ? Comment enfin ne pas prendre en considération la *takiye*, l'art de la dissimulation promue depuis des siècles par les confréries religieuses, comme l'un des modes naturels du politique ? Comment prendre pour argent comptant la déclaration d'« absence » d'agenda politique « islamisation de la société » alors qu'aujourd'hui, est donnée à voir à tout le monde, l'ambition de produire une société musulmane [cela semble toutefois échouer si l'on en croit le dernier « scandale » secouant le gouvernement turc (les étudiants des lycées d'imam seraient en grande proportion des déistes, voire des athées, selon une enquête)] ? En 2005, la volonté d'instaurer un ordre social musulman ne se donnait peut-être pas à lire dans les textes de loi ni dans les harangues publiques mais une petite enquête ethnographique

dans les lieux de culte montrait déjà le travail d'orthodoxisation de la foi orchestré par le gouvernement.

Le livre de Jenny White est un exemple du risque à vouloir exister dans le segment du marché. L'ouvrage aspire au « contre-pied », suivant en cela l'oxymore vendeur de Nilüfer Göle²⁰⁷ (*Musulmanes et modernes*) dans une (dorénavant très classique) dénonciation du kémalisme au profit d'une reconnaissance de l'expérience islamique comme *subjectivation du soi*. Autrement dit, la « démocratie » n'est pas là où on le croit : le voile est le signe de la démocratisation des femmes musulmanes. Puisqu'il la « subjectivise », le voile « libère » la femme, comme une marque célèbre d'électroménager, dans les années quatre-vingt-dix, le déclarait benoîtement. Afin de se prémunir de tout péché d'islamophobie, White souligne que la peur des femmes voilées chez les « kémalistes » est infondée, voire délirante. Le fond de l'argument de vente est que les réactionnaires ne sont pas ceux que l'on croit ; les kémalistes sont plus rétrogrades que les conservateurs religieux. L'argument n'est pas tant problématique parce qu'il serait faux ou simpliste mais parce qu'il obstrue une évidence bien plus patente et dérangement, à savoir que l'objet de la peur n'est pas tant le voile que le signifié qu'il représente, la peur de l'autre. Le voile est le signifiant de la peur de l'autre sexe et, plus généralement, de l'Autre. Les « kémalistes », notamment les femmes, auraient peur de la peur de l'Autre. Voilà le réel enjeu du débat sur le voile. Le dévoilement d'une peur de l'Autre qui en passe par une peur de la différence des sexes, à l'endroit même où la République a instauré une égalité, un semblant de semblable. Le voile ne vient pas marquer la différence des sexes mais la peur de la différence des sexes. Quant aux *gayri müslim*, est-il utile de revenir sur le fait qu'ils sont considérés comme étroitement liés à l'idée du dépècement de l'Anatolie par les puissances étrangères dont ils seraient la cinquième colonne. Dans les deux cas, la même peur transparait : celle de l'Autre comme lieu de l'élaboration des différences. Or, nous avons vu qu'un objet s'y trouvait, *a*, et qu'un S1, l'État, en position de vérité avait barre sur lui.

$$\frac{\$}{S1} \nearrow \frac{a}{S2}$$

La différence comme racine du mal

Dès lors, nous devons nous rendre en ce lieu même de la différence, pour saisir la relation *logique* de la peur et de la méfiance. Le sophisme de Lacan

²⁰⁷ Göle Nilufer, 2003, *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, Paris : Poche/ La Découverte, Paris.

des boules blanches et des boules noires a une énigme sœur, un texte complémentaire, paru dans la même période (l'Occupation) : « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion »²⁰⁸. Le texte un peu délaissé chez les lacaniens. Pourtant, Lacan y opère un retour aux mathématiques qui annonce celui à Freud à travers Saussure : « Si précisément nous suggérons qu'il faille opérer un retour à la logique, c'est pour en retrouver la base, solide comme le roc, et non moins implacable, quand elle entre en mouvement ».

Rare élégance du nombre et de la lettre, le texte pose un problème de mathématique, « classique », de pesée. Soit douze pièces d'apparence semblable, l'une est dite mauvaise. Elle se distingue des autres par une variation de poids, imperceptible sans appareil de mesure, différence dont, il n'est pas dit qu'elle soit en plus ou en moins. En trois pesées, il faut déterminer laquelle est-ce. La démonstration ne sera pas reproduite ici (voir le texte de Lacan). Cependant, nous devons attirer l'attention sur le fait que trois opérations sont nécessaires : « Une première pour pouvoir fournir l'individu épuré de la suspicion, la seconde qui divise la suspicion entre les individus qu'elle inclut, une troisième qui les discrimine après la *rotation triple* ». Autrement dit, en situation de peser une collection, la suspicion se trouve *logiquement* divisée, individualisée. Faut-il ici faire le lien directement avec ce que nous avons dit sur la présence de l'1 dans l'Autre dans le discours de l'Amour que nous avons dévoilé à partir du kéalisme ?

Il est alors aisé de comprendre que cette individualisation qu'introduit, toujours *logiquement*, la suspicion dans une collection a un lien étroit avec le politique. La rédaction de ce texte date de l'Occupation et il ne faut pas être historien pour comprendre combien le contexte y ré(ai)sonne :

« Si le sens de ce problème se rapporte à la logique de la collection, où il manifeste la forme originale que nous désignons du terme de suspicion, c'est que la norme à laquelle se rapporte la différence ambiguë qu'il suppose, n'est pas une norme spécifiée ni spécifiante, elle n'est que relation d'individu à individu dans la collection, – référence non à l'espèce, mais à l'uniforme.

C'est ce qu'on met en évidence, si, restant donné que l'individu porteur de la différence ambiguë est unique, on supprime la donnée de son existence dans la collection, pour la remplacer par l'appoint d'un individu étalon, donné hors de la collection.

On peut être alors surpris de constater que rien strictement n'est changé dans les formes, ni dans les chiffres, que déterminera la nouvelle donnée appliquée à notre problème.

Certes ici les pièces devant être éprouvées jusqu'à la dernière, aucune ne pourra être tenue pour mauvaise en position de résidu externe à la

²⁰⁸ Lacan Jacques, 2001, « le nombre treize et la forme logique de la suspicion », *Autres écrits*, Paris : Le Seuil. pp.85-99.

dernière pesée, et la portée de cette pesée en sera diminuée d'une unité. Mais la pièce-étalon, pour ce fait que nous pourrions en disposer au départ, nous permettra d'introduire la position *par-trois-et-un* dès la première pesée et accroîtra d'une unité le groupe inclus dans celle-ci. Or la donnée de cette pièce, qui paraît d'un si grand prix à notre intuition formée à la logique classificatoire, n'aura absolument aucun autre effet. »²⁰⁹

Introduire un « étalon » ne change donc rien à l'affaire. Lorsque la suspicion constitue la relation entre individus, prime alors, non la norme, mais l'uniforme, c'est-à-dire *l'égalité*.

La portée du texte en termes d'anthropologie politique sur la Turquie est patente : dans une société où la différence est élidée, où la recherche est toujours celle du semblable, la suspicion y est mathématique. Le texte nous amène alors à un autre point crucial, toujours anthropologique.

« En quoi se manifeste que l'uniformité des objets de la donnée dans notre problème, ne constitue pas une classe, et que *chaque pièce doit être pesée individuellement*.

Quel que soit en effet le nombre des individus en cause dans notre problème, le cas exige d'être ramené à ce que révèle la pesée *unique* : à la notion absolue de la différence, racine de la forme de la suspicion.

Cette référence de l'individu à chacun de tous les autres est l'exigence fondamentale de la logique de la collection, et notre exemple démontre qu'elle est loin d'être impensable »²¹⁰.

La notion absolue de différence est la racine de la forme de la suspicion. Se trouve ici l'articulation entre politique et mathématiques, relation déjà croisée auparavant avec le nazar et l'okey. Il ne s'agit pas de penser, à la suite de Graeber par exemple, que nous aurions une instrumentalisation des mathématiques par le politique, comme il le propose, dans son *histoire de la dette* où il montre que la monnaie, donc la dette, est née de l'usage des mathématiques par la violence politique²¹¹. Ici, nous trouvons quelque chose de radicalement différent comme assertion : dans la différence s'enracine la suspicion. S'éclaircissent dès lors les autobiographies communistes²¹², les examens de conscience, les inquisitions ou les procès en sorcellerie et autres HDR. N'est jamais que « pesée » une individualité, voire une âme :

« Pour l'exprimer dans le registre d'un rêve qui hante les hommes, celui du Jugement dernier, nous indiquerons qu'à fixer à mille milliards le nombre des êtres qu'impliquerait cette grandiose manifestation, et sa

²⁰⁹ Lacan 2001, p.98.

²¹⁰ Lacan 2001, *idem*.

²¹¹ Graeber David, 2013, *dette. 5000 ans d'histoire*, Paris : LLL.

²¹² De Rapper Gilles, 2006, « La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, connection on 09 August 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/565>

perspective ne pouvant être conçue que de l'âme en tant qu'unique, la mise à l'épreuve de l'un par tous les autres selon la pure ambiguïté de la pesée que nous représentent les figures traditionnelles, s'effectuerait très au large en 26 coups, et qu'ainsi la cérémonie n'aurait nulle raison de traîner en longueur.

Nous dédions cet apologue à ceux pour qui la synthèse du particulier et de l'universel a un sens politique concret. Pour les autres, qu'ils s'essaient à appliquer à l'histoire de notre époque les formes que nous avons démontrées ici »²¹³.

« La suspicion s'enracinant dans la différence absolue ». Nous sommes là au cœur de l'Autre, le lieu de l'élaboration de la différence, qui constitue aussi le lieu du doute. La place de l'Autre s'oppose à la place de la vérité qui vient la déterminer. Ce n'est donc pas un hasard si une flèche part de la vérité pour aller vers l'Autre : elle signe la garantie nécessaire au travail. Dans le cas du discours de l'amour, S1 est donc le garant de *a*, l'État garantit, par sa vérité, l'*a*-bjet dans l'Autre.

$$\frac{\$}{S1} \nearrow \frac{a}{S2}$$

Si la suspicion s'enracine dans la différence absolue, où la confiance prend-elle racine ? En une symétrie inverse, dans un « même », une uniformité comme pourrait nous le faire songer l'épisode des vaches et des deux paysans ? La passion quotidienne dans le similaire, le semblable, qui a été amplement soulignée, pourrait finir de nous en convaincre.

Du « même », donc. Mais quel « même » ? Un « même » qui serait du registre de l'imaginaire ou du symbolique ? S'agit-il de « ressembler à », avoir « l'apparence de » ? Moustaches, barbes, boucs, cheveux longs, couverts, « ouverts »... les poils et cheveux sont la matière première de ce que l'on appelle la *takiye*, l'art de la dissimulation. Grammaire commune de l'anthropologie politique en Turquie, tout le monde raisonne avec l'idée d'un double fond, d'un mensonge comme élément premier de chaque prise de parole. La *takiye*, donc le rapport à la vérité, est le centre de toute grammaire de l'action politique. La *takiye*, art de la dissimulation, est d'abord un jeu entre vérité et paraître, prenant en défaut le second pour protéger le premier puisqu'il est demandé ceci : « parais tel que tu n'es pas ; sois ce que tu ne parais pas ». Si le terme renvoie au registre sémantique des confréries religieuses et de la mystique, il constitue un cadre d'interprétation du registre du politique, notamment chez les alévis, habitués à ces pratiques. Les alévis qui ne font pas le ramadan, allument la lumière la nuit pour faire croire aux sunnites qu'ils le font. Un autre

²¹³Lacan 2001, p. 99.

exemple de *takiye* quotidienne nous est donné par cet alévi qui voulant migrer en Europe, avait besoin d'être dans les bons papiers de l'administration de Yozgat tenue par les membres du MHP. Il s'est donc fait pousser une moustache à la Gengis-khan, ressemblant ainsi à un loup gris, le temps d'avoir son visa pour l'Europe. On ne croit pas ce que l'on voit. Cela est particulièrement visible lors du dernier coup d'État, 15 au 16 juillet 2016, où l'on ne sait plus si celui qui devait être renversé n'est finalement pas le putschiste. Le coup d'État fut-il un vrai ou faux *darbe* (coup d'État) ? Au pays des icônes, allez donc chercher la vraie. Dès lors, la seule certitude est que le registre de l'imaginaire est toujours trompeur, qu'il ne garantit en rien la vérité.

L'égalité recherchée trouve racine dans la confiance et non l'inverse. Si la confiance prend racine dans une égalité, elle n'est pas du registre imaginaire, de la bonne conformité à une image. L'apparence trompe. Les exemples sur ce thème se répètent à l'infini chez les informateurs : tel hoca se révèle un coureur de jupons, tel barbu est un parfait Tartuffe, telle femme voilée, une prostituée. La disjonction entre l'habit et le moine remplit le quotidien des *dedikodu* (commérages), surtout lorsque l'ordre est à la morale. La *takiye* nous fait comprendre qu'en matière de différence, le recours au registre imaginaire n'enlève en rien l'ambiguïté. Si la similarité imaginaire ne réduit pas la suspicion, peut-on postuler qu'une égalité « symbolique » serait plus efficace ? Nous l'avons vu avec le terme d'*hemşehri*, expression qui permet l'élosion de l'inconnu pour une égalité. La question « *Nerelisin, hemşehri?* », « d'où tu viens, compatriote ? » est centrale pour comprendre ce passage de l'inconnu au connu, et l'opération de réduction de l'altérité afférente. Là où la différence présente une saillance, une question vient la réduire. Au final, la géographie importe peu puisque seul compte le point commun pour poser une égalité. Cette dernière aurait pu s'effectuer sur un autre mode comme la parenté. En appelant les étrangers à soi par des termes de parenté (grand-frère, grande sœur, oncle maternel, etc.), le système symbolique d'organisation de la différence générationnelle est utilisé comme opérateur de réduction de l'altérité, mais non de la différence, pour établir une homotopie, un espace indifférencié. Avec la géographie, les Turcs semblent échapper aux processus de différenciation. Non pas qu'il n'y ait pas de différence entre Yozgat, Izmir ou Çorum. En tant qu'opérateur de réducteur de la différence, le territoire semble être neutre. Nous pourrions en donner une première explication par l'impossible autochtonie. Les Turcs ne sont pas de Turquie : il existe une date d'entrée en Anatolie (1071) que tous les Turcs connaissent. Quant aux autochtones, nous savons ce qu'il en est depuis la fin du 19^{ème} siècle. Espace vide à la fin du 19^{ème}, il est néanmoins évidé : déportation, nettoyage ethnique, ethnocide, génocide. Le paysage humain de l'Anatolie s'est transformé en trente ans, entre 1890 et 1920 devenant une surface a-mémorielle, presque a-

chronique. La référence au territoire d'origine n'est pas forcément un rappel ou une évocation de l'imaginaire du pays. L'explication est proprement géocentrique : donner, ni plus ni moins, des coordonnées symboliques. L'imaginaire n'est pas convoqué, à la différence du symbolique mis en service par l'assurance de l'égalité. Voilà à quoi sert la question « *Nerelisin, hemşehri ?* » : à poser un signe « = » et, par-là, à faire assurance d'un symbolique, support de la relation possible. Mais toute l'entreprise nécessite pour autant un pari, un acte de confiance précédant la mise en égalité.

Les racines de la défiance et de la confiance ne sont pas les mêmes. La défiance prend genèse dans l'ordre de la différence, qu'elle soit positive ou négative. La confiance est de l'ordre du « Zéro » car il met en jeu le manque. La confiance est un pari qui suppose que l'autre ne vienne pas manquer à sa parole, qu'il réponde à la question et ne nous saute pas à la gorge. Face à l'inconnu auquel nous nous adressons, nous avons la faiblesse de lui prêter notre propre manque. Nous avons la « faiblesse de croire » pour reprendre le titre de Michel de Certeau²¹⁴. La confiance s'origine de l'incomplétude structurale de l'Autre, de son trou, de l'a-bjet qui vient lui à manquer. Si la suspicion a pour racine la différence, la confiance a pour origine l'objet manquant dans l'Autre.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{1}{S2 - a}$$

Or nous avons vu que cet Autre trouve une formule particulière dans la relation qui l'organise entre le 1 et le 0. Ne pouvant pas être marqué par le manque en raison de la révolution des signifiants, le lieu de l'Autre ne saurait être neutre. S'il l'était, si la langue était un simple outil pour communiquer, nous ne comprendrions pas pourquoi pas une telle ingénierie sociale et culturelle – ici kémaliste mais nous la retrouvons ailleurs – serait ainsi mise à l'œuvre. La profanation de l'Autre a pour conséquence visible la négociation avec l'ordre des signifiants cardinaux que sont les noms, les prénoms, les dates de naissance, etc. Comme il l'a été montré ailleurs²¹⁵, l'État – c'est-à-dire S1, malgré sa prétention à le

²¹⁴ Certeau Michel de, 2003, *La faiblesse de croire*, Paris : le Seuil.

²¹⁵ Fliche Benoît, 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

faire, ne garantit en rien la véracité des signifiants dont les Turcs sont porteurs. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme français, nous croyons que nous sommes porteurs d'un patronyme et d'un prénom stables, que notre date de naissance est fixée une fois pour toutes. En Turquie, ce n'est pas si sûr. Lorsque près d'un tiers d'un village a pour date de naissance le 1^{er} janvier, il est permis de douter de sa date de naissance. Dans le Sud-est, certaines fratries ont toutes la même date de naissance. Le faux fait partie du quotidien de l'administration turque, sans que cela soit de la fraude, plutôt des petits arrangements avec le réel qui ne sont pas sans conséquence sur la vie des personnes. Il n'est pas rare de porter le prénom d'un mort, voire d'avoir les papiers d'identité de cet « autre ». Cela entraîne une souplesse déconcertante dans le rapport que les Turcs peuvent entretenir avec ces signifiants qui, chez nous, contribuent grandement aux coordonnées du sujet. Il est aisément possible de changer de nom de famille, tout comme changer de date de naissance pour des raisons aussi diverses qu'un mariage, un service militaire, la retraite. L'Autre est donc faillible et l'État ne saurait le garantir. L'arbitraire du signifiant y étant à nu, il est possible d'en changer, voie qu'a indiqué Mustafa Kemal Atatürk en se dotant de ce nom mais aussi en transformant son prénom, en devenant Kamâl (« forteresse ») au lieu de Kemal (« Parfait »). La profanation de l'Autre ne cause pas, à elle seule, l'entame de la confiance.

L'absence de confiance est logiquement induite de l'absence de manque dans l'Autre. Révolutionné, révolutionnaire, l'Autre ne saurait être manquant. Avec un *a*-bjet qui tend vers un 1, l'Autre est complété. Dès lors il est moins le lieu de l'organisation de la différence que de l'indifférenciation. Comment lui faire crédit ? Il dépend entièrement de la vérité promulguée par S1. De nouveau, la paranoïa n'est pas loin puisque l'État turc exerce son droit de préemption sur l'Autre²¹⁶.

Retour donc sur ce qui fonde la vérité en Turquie, contre la confiance, une vérité anxiogène maîtresse et inaccessible, persécutive, particulièrement

Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

²¹⁶ Folies « raisonnantes », les paranoïas ont ceci de commun que le sujet se pense comme étant dans le collimateur de l'Autre. Elles se fondent sur la certitude, antonyme de la confiance. Le paranoïaque aimerait se passer de l'Autre. Or, sans référence à l'Autre, le semblable devient non pas un semblable mais un étranger, car comment reconnaître le semblable sans qu'il soit reconnu par un signifiant ? C'est pour cela que nous avons ces mouvements de balancier si caractéristique, entre des phases de haine et des phases de désir violent de reconnaissance par ses semblables. Une fois reconnue, on repasse à des phases de haine.

Melman Charles, 2014, *Les paranoïas*, Toulouse : Éditions érès.

observable dans la prolifération des théories du complot ou dans ce poncif de l'État « profond » (« il est *sûr* que l'État fonctionne avec un double fond, un État dans l'État », etc.) Ces manifestations ne doivent pas être prises comme des conséquences d'un doute généralisé mais au contraire comme la mise en œuvre de vérités entachées d'aucune suspicion. La vérité, triomphant de la confiance, ne s'en croit que plus aimée de ces cibles. La vérité est érotomane, ce qui constitue une excellente raison d'avoir peur.

Il reste qu'un évènement vient contraster avec cette peur de la vérité de l'État : Gezi. Les jeunes qui descendirent dans la rue pendant un mois se caractérisaient par leur courage ou plus exactement par l'absence de crainte. Il est important ici de noter l'effet générationnel. Ce sont des enfants du début des années 90 qui ont manifesté. Ils n'ont pas connu la répression des années 80, ne savent rien de ce que peut être la violence de l'État. Mais Gezi fut autre chose : de nouveau, s'y joua le rapport à l'Autre, à la vérité, à la jouissance. Et à l'amour.

Gezi, un amour 1-possible

« Anne, ma sœur Anne, ne vois-tu rien venir ? »

Gezi fut un moment exceptionnel à plus d'un titre. Nous le retenons ici car il illustre la question de l'articulation de la peur et du discours de l'amour dans la Turquie contemporaine en offrant un contrepoint extraordinaire : des citoyens n'ont pas eu peur de descendre dans la rue, d'affronter les lacrymogènes, les bagarres, la violence policière pour faire entendre leur voix. Sans doute, y a-t-il eu un effet de génération : les jeunes manifestants étaient la première génération à ne pas avoir connu la répression policière et avoir grandi dans un pays en pleine expansion économique. La différence de perception du danger était importante entre les générations. Ceux qui avaient des souvenirs des années soixante-dix et quatre-vingt frémissaient lorsqu'ils voyaient ces jeunes se rassemblaient dans de grandes assemblées ouvertes sans même l'instauration d'un groupe de surveillance, de vigiles permettant de prévenir l'arrivée, toujours possible, de groupes d'extrême droite ou de policiers. Tout l'enjeu était là : en finir avec cette peur, faire confiance à l'autre, l'inconnu, le voisin.

Aussi brutal que violent, Gezi est ce que Badiou a nommé « émeute historique ». Ce moment de révolte populaire s'inscrit sans doute dans une suite mondiale : les printemps arabes, occupy wall street, Meydan ou les évènements de Bosnie en février 2014. En ce sens, il n'est pas étonnant. Et pourtant, Gezi a été un mouvement qui a fait éruption et a bouleversé l'écriture politique de la Turquie. Il a proposé un autre discours que nous nommerons « discours de Gezi ». Gezi, c'est avant tout la confrontation de deux discours.

Ce bouleversement est-il écrit ? Aurions-nous pu le prédire ou le « prélire » ? Avouons tout de suite qu'il est tout aussi aisé d'admettre que personne n'a rien vu venir qu'avancer que Gezi était prévisible. Des signes annonciateurs, nous n'en manquions pas. Encore fallait-il que nous puissions les décoder. Si les choses sont écrites, encore faut-il être en possession du bon alphabet.

La tension sociale était tangible, depuis plusieurs années, notamment en ce qui concerne les alévis. Deux jours avant Gezi, l'ancien dirigeant du CHP confiait son inquiétude au journal Radikal des possibles conséquences de la guerre en Syrie, en Turquie sur les alévis²¹⁷. Son argument reposait sur les identifications imaginaires entre alévis non arabophone, alévis arabophones et le conflit syrien, ceci dans un mouvement de dominos. Début 2013, à ce jeu spéculaire des identités s'ajoutaient l'exclusion et la marginalisation sociale des alévis, grands perdants de l'akpisme. Bien sûr, cette marginalisation n'a rien d'officiel et il serait bien difficile de trouver quoique ce soit dans les textes législatifs. Nulle loi de ségrégation en Turquie mais plusieurs alévis, de différentes villes et différentes positions sociales, font part du même constat. Les histoires se répètent : tel médecin racontera comment il a été licencié d'un hôpital public, tel employé de mairie s'est vu placardiser, etc. Il n'était pas illégitime de considérer qu'en dessous des radars, quelque chose se passait bien,

. L'anti-alévisme était si prégnant que ce n'est pas sans raison qu'une dizaine de jours avant Gezi, le nom du Sultan Selim I (Yavuz Selim) avait été donné au troisième pont sur le Bosphore. À tort ou à raison, pour les alévis, Yavuz Selim est un grand assassin qui aurait commandité les massacres de masse à la suite de la bataille de Çaldıran en 1514. Ce baptême indiquait clairement la déconsidération profonde d'Erdoğan pour près d'un quart de ses citoyens. Nommer ainsi le troisième pont était une offense consciente. En rien une faute de communication. Précisons aussi que Gezi ne fut pas une protestation « alévie » même si, sociologiquement, ce fut le cas. Ce fut d'ailleurs ainsi qu'Erdoğan chercha à le discréditer : il s'agissait selon lui d'une « nouvelle » « révolte alévie », réactivant ainsi le stigmatisme de *kızılbaş* (tête rouge, révolté et incestueux).

Insistons. Il n'est pas innocent que la révolte soit associée aux alévis, ceux dont nous savons qu'il est impossible de les ranger sous un seul signifiant tant la diversité des groupes d'appartenance est grande. Les alévis sont des « pas-tous ». Leur existence met en jeu l'incomplétude de l'Autre, redoublé par le stigmatisme auquel ils sont associés, injustement, de *mum söndü* (éteindre la bougie), renvoyant par-là au même manque du langage puisqu'aucun mot ne vient désigner l'inceste. Il n'est pas innocent que les chercheurs aient donc nettement tenté de différencier l'alévitité (l'identité alévie) de l'alévisme (mobilisation identitaire) car ce dernier signifiant ne peut leur servir de trait unaire, tous ne s'y retrouvant pas. Les alévis sont donc l'incarnation du manque de l'Autre, raison pour laquelle ils font si peur. Or, il n'est pas dû au hasard qu'Erdoğan, dans la continuité du travail

²¹⁷Radikal, 28/05/2013 : « Baykal : Türkiye'de Alevi-Sünni çatışması çikabilir ».
<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=>

de l'a-bjet en position d'Autre, entend réduire cette *altérité sans différence*. Nommer le troisième pont du nom de celui qui a massacré les alévis revient tout simplement à reproduire l'éliision, certes de la différence, mais aussi du manque de l'Autre, pour imposer un 1 qui viendrait compléter, voire boucher, le lieu de la différence. Lieu du politique dès l'instant qu'une écriture y prévaut, l'Autre est ici marqué de l'écriture d'un 1. Dès lors, parce que l'occupation du parc de Gezi fut portée principalement par les alévis sans qu'aucune revendication identitaire « aléviste » soit prépondérante, la question de l'écriture de la différence s'est immédiatement posée à une place différente que celle occupée dans le discours républicain. La différence faisait vérité.

$$\overline{\text{la différence (a)}} \rightarrow \text{—}$$

Insistons encore. Qui dit inceste, dit avant tout sexualité. Même si ce signifiant fut totalement absent de Gezi, et qu'aucune revendication n'a porté sur la liberté sexuelle, à part les mouvements LBGT. Gezi fut très différent de 68 sur ce point, sans doute parce qu'il fallait paraître « moral » alors même que la mixité et la proximité sociale étaient largement décriées par Erdoğan qui fit de Gezi un lieu de débauche sexuelle. Pourtant la question du sexuel était bien là, portée pas seulement par les militants des minorités sexuelles. En témoigne ce signe annonciateur. Quelques jours avant les grandes manifestations, a éclaté la « crise du bisou » dans le métro d'Ankara. Un couple s'y était embrassé. Une annonce fut alors passée à la radio pour rappeler les règles de bienséance. En réponse à cette édicition d'un ordre moral « puritain » soudain devenu insupportable -- alors même que le métro d'Ankara a toujours été un espace « moral » (La station Kızılay se transformait en grand espace de prière le vendredi, par exemple, au début des années 2000)—, des centaines de personnes sont venues s'embrasser dans la même station le lendemain. Réponse à la réponse de la réponse : des jeunes conservateurs – visiblement des Loups-gris – ont menacé, voire blessé, les manifestants avec des couteaux. Cet évènement était d'autant plus frappant lorsque l'on sait qu'au début des années 2000, les comportements d'affection intime étaient rarement concevables dans la rue : les amoureux ne pouvaient pas s'embrasser dans la rue. Quinze ans plus tard, cela constitue une crise. Quelque chose du sexuel se disait. Un ordre établi (S1) était remis en cause en place de la jouissance, au lieu de l'Autre.

$$\frac{\text{—}}{a} \rightarrow \frac{S1}{\text{—}}$$

Les signes étaient donc là et personne n'a rien vu venir²¹⁸. Alors même que nous avions le nez dessus, nous étions collectivement aveugles. Qu'il soit

²¹⁸ Un mois avant gezi, au cours d'une rare rencontre avec les services de l'ambassade, j'avais « prophétisé » devant l'ambassadeur de France que la

permis ici de rappeler un souvenir personnel. Le soir du vendredi 30 mai, j'organisais un séminaire à l'IFEA. L'après-midi, je passais par Taksim et le parc de Gezi, revenant de l'Université Technique d'Istanbul à Maçka. J'ai alors vu les résultats de l'une des premières charges policières, respirant les gaz lacrymogènes. Ce qui était alors patent était l'indignation qui grondait et qui se transformait de minute en minute en protestation. La colère devant cette charge policière disproportionnée était palpable. De retour à l'IFEA, je décide alors d'annuler le séminaire à l'étonnement de mes collègues qui, n'étant pas sortis de l'Institut, pensaient que j'exagerais la gravité de la situation, ce qui est très compréhensible. Quelques heures plus tard commençait Gezi, à la surprise générale. Certes, Gezi a sans doute été préparé en amont par des groupes de militants. Il reste que la rapidité de la mobilisation, sa force, sa colère, sa détermination nous a tous surpris. Nous étions devant un *impossible*, car, et cela d'une façon paradoxale, nous étions convaincus que seule la geste erdoğanienne pouvait s'écrire. Rien ne pouvait advenir d'autre. L'inattendu était hors propos. Nous étions habitués à vivre dans cet impossible : cela ne cessait pas de ne pas s'écrire. En revanche, pour le pouvoir en place, pour Erdoğan, cela ne cessait pas de s'écrire. Gezi fut donc un grand moment politique, une bataille pour une écriture au lieu de l'Autre, avec l'irruption d'un possible, d'une contingence.

Du nécessaire au possible, de l'impossible à la contingence

L'Akpisme n'est pas un autre discours que le kémalisme. La partition n'est pas différente depuis le début de la République. Seuls changent les instruments. La structure est semblable.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Ces deux idéologies partagent le même caractère de *nécessité*. La logique de l'Akp est une logique *nécessaire* : cela ne cesse pas de s'écrire. Erdoğan *déroulait* son discours, si bien que beaucoup se demandait ce qui pourrait l'arrêter. Cet évènement est donc à comprendre comme un chamboulement des déterminations de l'écriture politique. Les deux bords du politique n'étaient pas dans la même logique : d'un côté, celui d'Erdoğan, la politique se rangeait dans un « nécessaire » alors que de l'autre, une partie des citoyens se voyait engluée dans un « impossible » : rien d'autre ne pouvait s'écrire. De toute évidence, ils n'entendaient pas rester dans le discours de l'amour et voulaient en proposer un autre que nous appellerons « discours de Gezi ».

Gezi fut un brusque moment de bascule. Pour l'AKP, parce que quelque chose « a cessé », le « nécessaire » fit place au « possible » : « cela ne cesse pas de s'écrire » devint « cela cesse de s'écrire ». Avec Gezi, la négation fut

situation avec les alévis était explosive, prophétie reçue avec la plus grande condescendance par le diplomate, obnubilé par « l'anniversaire » de 1915.

ôtée un moment. En revanche, pour les *çapulcu* (« Maraudeurs ». Terme utilisé par Erdoğan pour discréditer les protestataires qu'ils ont repris en inversant le stigmaté), l'impossible a laissé la place à la contingence : « cela ne cesse pas de ne pas s'écrire » a donné lieu à un « cela cesse de ne pas s'écrire ». Or, l'inscription dans cette contingence n'est pas neutre, car elle tend vers un autre point, celui de la nécessité. Or, Lacan, dans la leçon du 26 juin 1973 du séminaire *Encore* nous dit qu'entre les deux, il y a l'amour.

« [...] le passage de la négation au ne cesse pas de s'écrire, à la nécessité substituée à cette contingence, c'est bien là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour de ne subsister que de cesser de ne pas s'écrire tend à faire passer cette négation au ne cesse pas, ne cesse pas, ne cessera pas de s'écrire. Et tel est en effet le substitut qui, par la voie de l'existence, non pas du rapport sexuel mais de l'inconscient qui en diffère, qui par cette voie fait la destinée et aussi le drame de l'amour. »²¹⁹

La contingence, dont Lacan nous dit bien quel lien elle entretient avec la rencontre – Gezi fut le temps de la *rencontre* musclée, violente, mais aussi amicale et fraternelle, tend vers le nécessaire, avec pour opérateur l'amour. Or, et c'est justement sur ce « point de suspension », et d'articulation, que l'attention doit être attirée : Gezi fut un moment de contingence qui tendit vers le nécessaire, dans un mouvement d'amour. N'allons pas croire que cela soit romantique. Car si les protestataires vectorisaient par l'amour leur passage de l'impossible à la contingence, dans le même temps, Erdoğan glissait de la nécessité au possible, *dans la peur*. Ici réside l'articulation invisible entre la peur et l'amour. Un moment amoureux pour les uns, un moment terrifiant pour les autres.

Temps politique, Gezi fut un mouvement d'écriture collective. Les gouvernements devraient apprendre à se méfier de l'impossible comme écriture, surtout au printemps. Gezi fut la levée d'une négation qui pesait sur le verbe « cesser » : « cela cessa de s'écrire » ; un possible émergea. Cela cessa de ne pas s'écrire : l'espace des incertitudes était ouvert. L'AKP passa dans le registre du possible et les citoyens dans celui de la contingence. Or on observera que c'est justement dans cette situation trouble de la contingence que les écrits explosèrent : cela ne cessait pas de s'écrire. Autrement dit, nous étions dans une forme de nécessité qui contrastait avec les situations chaotiques surtout nocturnes. Les *Çapulcu* (« maraudeurs », protestataires) n'ont pas cessé d'écrire : sur les murs, sur les bus, les voitures renversées, sur les trottoirs mais aussi dans les librairies. On ne peut en effet qu'être frappé par la rapidité avec laquelle nos confrères et collègues sociologues, philosophes, anthropologues ont

²¹⁹Lacan Jacques, 2001, séminaire XX 1972-1973, *Encore* leçon du 26 juin 1973.

produit des analyses, des interprétations, des lectures. Ces écrits (S2) avaient, et ont encore, pour fonction de remettre du sens là où la contingence l'avait suspendu. Qu'est-ce à dire si ce n'est de vouloir faire glisser cette contingence, difficile à vivre – qui est capable de vivre dans la suspension du temps, à part le poète²²⁰ ? –, vers un « nécessaire ». Ainsi Gezi devint *nécessaire* ; une histoire, d'amour ?, déjà écrite.

$$\frac{\$}{\text{la différence (a)}} \rightarrow \frac{S1}{\text{Ecrits (S2)}}$$

Si j'avais du courage

L'abord de Gezi par l'écrit pourra néanmoins sembler anecdotique. Entendons la critique mais le réel se donne par morceaux, dans les détails de la vie, quotidienne ou psychique (le lapsus est-elle jamais une production « sérieuse » ?). Autre bribe, après la crise du bisou ankariote, attira l'attention : un coin de mur qui se couvrit de mots quelques jours avant Gezi.



Illustration n° 21. Tableau mural « *cesaretim olsa* ». Lieu d'expression libre du désir.

²²⁰« Oh temps ! Suspend ton vol » (Lamartine).

Sur cette photographie, nous sommes trois jours avant le samedi 1er juin 2013. Ce mur fait le coin d'une rue qui descend vers le lycée allemand, rejoignant la fameuse Serdar-i Ekrem Sokak. Le tableau géant avait été installé pour faire « évènement », tandis que des travaux de rénovation étaient entrepris pour changer cet ancien restaurant en café type « *star-bok* ». Il y était écrit « Si j'avais du courage » en turc et en anglais. Les passants devaient compléter cette phrase par un souhait. Comme le montre la photographie, ils se prêtaient volontiers à l'exercice d'écriture, écrivaient des lignes de ce qu'ils auraient pu ou du faire, s'ils avaient eu du courage. Du courage, ils en montrèrent pourtant, d'une façon indéniable, quelques heures plus tard. Reste qu'encore se présente, dans l'espace commun, la question de la peur.

Qu'est-ce que Gezi comme un moment d'écriture collective venait recouvrir ? Des souhaits, des regrets, bref du désir mis par écrit. Ce phénomène d'écriture désirante se retrouve dans quelques endroits précis de la ville d'Istanbul, comme nous l'avons vu plus haut. Nul besoin de répéter que ces écrits à Dieu viennent faire rature de l'écriture divine, imputant logiquement un manque à l'Autre, ceci *en place des autres*. Écrire à Dieu s'est donc fait selon le mode du braconnage, *d'une jouissance discrète de la différence*²²¹. Là encore, l'acte est politique : poser une barre sur l'Autre, là où S1 ne voudrait maintenir aucune lacune, aucune faille, aucun manque, mais un 1 inaltérable et inaccessible. Et cela fut clairement visible avec ce coin de mur. Le lundi, il était recouvert d'une peinture qui ne permettait plus que les passants écrivent dessus. La censure était là.

221



Illustration n° 22. Tableau « *cesaretim olsa* » censuré.

C'est alors, comme à Eyüp, que l'écrit explosa sur toutes les surfaces de l'urbain : les murs, les vitrines, les trottoirs. Alors que les graffitis et les tags sont des formes d'expression relativement rares par rapport à l'Europe, nous avons vu fleurir slogans, blagues, dessins, appels, initiales, le tout dans une déferlante d'humour. Gezi fut particulièrement drôle ; l'esprit, le mot d'esprit et le pied de nez régnèrent en maître. Jamais il n'a été autant question de *sujets* du politique.



Illustration n° 23. Le consulat de France, Gezi, juin 2013.



Illustration n° 24. Arbre à vœux, Gezi, Taksim, juin 2013.

Si pour Eyüp, Saint Antoine ou Büyük Ada, les messages votifs sont adressés à Dieu, ici l'adresse est aussi à un Autre mais incarné : Tayyip

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Recep Erdoğan, comme nous pouvons le voir sur les photographies prises de ces voitures de police.



Illustration n° 25. Voiture de police, Gezi, place de Taksim, juin 2013.



Illustration n° 26. Voiture de police, Gezi, place de Taksim, juin 2013.

Prises de guerre lors des premières confrontations, ces deux voitures de police furent saisies et renversées. Le lendemain matin, elles se sont couvertes de messages : des papiers, des dessins. Tout le matériel était à disposition des manifestants. Jusqu'à ce qu'un policier en civil vienne vider les réservoirs d'essence, ce n'était pas sans danger d'explosion. Le vocabulaire, la syntaxe, la construction mériteraient toute notre attention.

Un autre lieu d'écriture collective fut l'arbre à vœux. Les photographies sont prises seulement deux heures avant que la police charge et y mette le feu.



Illustration n° 27. Arbre à vœux, Gezi, Taksim, juin 2013.

Là encore, le lieu d'écriture était celui de la transgression. La forme même est transgressive : un arbre « à vœux » renvoie à ces « pratiques de l'espoir » dans la religion quotidienne que l'État républicain, bien avant Erdoğan, cherche à étouffer. L'arbre à vœux était une demande d'espoir adressée au lieu de l'Autre occupé par ailleurs, si bien que, dans l'occupation du parc – dont il faut rappeler combien il était sordide et dangereux d'y amener ses enfants –, il ne s'agissait pas d'autre chose : occuper le lieu de l'Autre. Et déloger son occupant. C'était là essentiellement le sujet des messages : qu'Erdoğan parte ou du moins qu'il écoute.

	Voiture (3 juin)	Arbre (12 juin)
Erdoğan	69 (34,5 %)	53 (26,5 %)
Mode de vie	14 (7 %)	5 (2,5 %)
Identité politique	55 (dont 7 alévis) (27,5 %)	48 (0 alévis) (24 %)
Manifestation	60 (30 %)	67 (33,5 %)
Vœux	0 (inexistant)	25 (12,5 %)

Les écrits s'adressaient donc à Erdoğan sous forme de plaisanteries (environ un tiers du corpus) mais pas seulement. Environ un quart du corpus concerne des messages de revendication identitaire ou politique (type CHP, alévi, etc.). Un dernier tiers était constitué de messages, humoristiques, commentant la situation de subversion, sans contenu directement politique ou identitaire, de l'ordre du « hic et nunc », de la manifestation de présence, de la blague. Ils sont de l'ordre de la présence du sujet. La modération des messages est remarquable en fin de compte. On y note peu d'appels à la violence, peu de messages racistes, xénophobes, pratiquement aucun ne concerne la religion, très peu la liberté sexuelle, très peu font état d'une appartenance identitaire. Erdoğan y est traité de fasciste, de dictateur mais moins souvent qu'on ne le penserait et souvent sur le mode de la dérision, de l'humour. Et si l'on fait le compte, il y a moins de messages demandant son départ que l'on ne pourrait le présupposer. Plus qu'un départ, il s'agit plutôt d'une demande d'écoute, voire une demande d'amour, une supplique.



Illustration n° 28. Barricade principale du parc de Gezi. Juin 2013.

Suppliques

De l'autre côté, Erdoğan était vectorisé par la peur. D'après les journalistes qui l'ont alors approché durant cette période, il ne comprenait pas ce qu'on lui reprochait. Outre qu'il a eu peur pour son intégrité physique, la crise fut vécue sous un plan tout à fait passionnel, ce qui attisa chez lui une haine et

une violence peu commune. Ses différents discours donnés aux quatre coins du pays incriminaient la « différence », l'autre, comme responsable de ce soulèvement populaire. Au lieu d'assouplir le ton, ce qui aurait pu permettre une sortie de crise rapide – le mouvement se serait essoufflé – il l'a attisé par la raideur de ses réactions, ses provocations, et surtout la disproportion de la violence policière. C'est en raison de la réponse jugée trop violente que les protestataires ont commencé à descendre dans la rue, bien plus que pour défendre les trois arbres du parc coupés un peu brutalement, alors même que la construction du troisième pont était en train de massacrer la forêt de Belgrade, véritable poumon vert d'Istanbul. L'objectif était d'ailleurs de faire passer les voitures sous la place de Taksim et de rendre ainsi plus vivable l'espace en le débarrassant des voitures. Se battre pour trois arbres ne pouvait que passer pour irrationnel. La réhabilitation n'est pas une idée insensée, d'autant que le parc était sans doute l'un des plus malfamés de la côte européenne. Le parc, objet de l'occupation, a cristallisé le conflit, mais l'enjeu était bien sûr ailleurs. Erdoğan n'a pas dû comprendre pourquoi cela suscitait tant de résistance, ne comprenant pas qu'il était devant une émeute « historique » et qu'envoyer les policiers ne changerait rien à l'affaire.

La violence des policiers a pourtant été un choix délibéré d'Erdoğan. On doit rappeler les conditions inhumaines, proches de la folie – privation de sommeil et de confort élémentaire sur des périodes de plus de soixante heures –, l'impréparation et l'inexpérience des jeunes policiers qui sont autant de décisions conscientes du pouvoir de jouer avec le feu. Nous devons aussi remarquer que la dizaine de morts (majoritairement des alévis) n'a pas été dépassée et que cela tenait du miracle. Quelque part, s'est exercé une tenue, un semblant de *res publica* entre les deux parties. Quel étonnement de voir les dialogues entre police et manifestants, de l'interpellation des policiers par les Çapulcu, faisant pivoter la question du droit et de la légitimité de leur côté. Chaque fois que la violence faisait un mort, des mécanismes de régulation et d'apaisement furent mis en place. Le spectre de la guerre civile n'a jamais été aussi présent. Conscients de ce gouffre, les manifestants sont descendus dans la rue, d'une façon « responsable », évitant tous les pièges de l'engrenage de la violence. Gezi était porté par un acte de responsabilité alors même qu'il n'y avait pas de héros, pas de porte-parole autre que collectif, pas de chef, bref... personne pour répondre *personnellement*. La responsabilité se traduisait aussi dans la parfaite organisation du camp de Gezi, admirable tant par la discipline, la bonne humeur, l'ingéniosité et l'entraide.



Illustration n° 29. Le camp de Gezi. Juin 2013.



Illustration n° 30. La corvée d'évacuation des poubelles au petit matin. Gezi. Juin 2013.

Mais il y avait autre chose en place : un acte de présence, *historique*, devant la différence d'autrui. L'a-bjet avait changé de place.



Illustration n° 31.

Cette photographie a fait le tour du monde. On y voit main dans la main un partisan prokurde avec un kémaliste. On remarquera aussi le loup gris à côté. Tous unis *contre*. Erdoğan aura été capable d'unir les opposants les plus farouches contre eux. Et que l'on veuille ou non, ces opposants, non sans mal, ont du se parler, vivre ensemble, faire lien social, passer outre leurs propres différences pour quelque chose d'autre. *Ils ont fait acte de présence de la différence d'autrui*, moment historique de l'histoire contemporaine de la Turquie. Ont coexisté des mouvements d'idées, des partis politiques différents voire adversaires. Ils ont cohabité. Reste qu'ils n'ont pas eu d'autres prospérités que l'instant étincelant. Car à être tous « contre », est-ce pour autant qu'un objet commun, un *res publica*, en émerge. Si oui, quel fut-il : est-ce les arbres coupés dont nous savons bien qu'ils furent des prétextes bien plus que des enjeux ? L'improbable démission d'Erdoğan que pourtant de nombreux intellectuels turcs prédisaient (« dans un mois, il est fini... ») ? La jouissance de la révolte dont il fallait être aveugle pour ne pas comprendre qu'une répression bien plus sauvage allait suivre ? L'énumération des raisons et des objets de la mobilisation est infinie. On en fera difficilement le tour et pour cause... Il n'y avait pas d'objet commun si ce n'est le signifiant « 1 » dans l'Autre qu'il fallait renverser. Cela fait-il un combat politique ?

Certes, passer outre ses différences (faut-il le rappeler ?) est le premier pas vers l'établissement d'un lien social. Il y en avait cependant un autre à effectuer vers la tolérance si on en retient la définition médicale, à savoir le fait de faire *sien* ce qui vient de l'*autre*. Or, dans le cas de Gezi, ce pas ne fut pas franchi. Si la différence de l'autre était observée et respectée,

l'impossible passage d'une écriture en « contre » (« contre Erdoğan », contre « l'AKP ») à une écriture construite autour d'un signifiant qui fasse abri à « pour » en est peut-être la preuve. Il aurait fallu un acte collectif de tolérance pour que s'inscrive un nouveau discours social. La peur de l'effritement de l'unité et celle de la réémergence des différences structurelles du champ politique, mises un temps entre parenthèses, expliquent qu'aucun signifiant nouveau n'ait donné naissance à ce discours social. Objet du désir, la différence mise en position de vérité n'ait pas pour autant interrogée. Elle est préservée, sanctifiée. Même si de sa place de vérité, elle venait questionner S1, elle demeurerait néanmoins sans retour possible.

Gezi a été une révolte contre un S1 qu'Erdoğan n'a jamais cessé d'incarner. Gezi fut un amour *contre* ce 1. Un autre 1 a pourtant été souhaité, désiré. Il nécessitait un acte de tolérance. On rétorquera non sans raison que pourtant de la tolérance il en a bien fallu dans ce parc, pour coexister ensemble au quotidien. Effectivement, s'interdire de boire de l'alcool le soir du *miraç kandili*, fêté d'ailleurs dignement dans le parc peut-il être vu comme un signe de tolérance ? Bien sûr.



Illustration n° 32. Organisation du *miraç kandili*. Juin 2013.

Ne soyons pas dupes : il y avait une volonté politique de signifier le bon respect des règles de l'Islam à ceux, majoritaires, qui soutenaient Erdoğan et qui regardaient les manifestants de Gezi comme des « fauteurs de troubles ». Le regard de l'extérieur a été déterminant, bien plus que la

volonté de faire lien. Il aurait fallu, à un moment donné, accepter d'en passer par l'Autre et admettre qu'il ne s'agissait pas seulement d'accepter l'existence de la différence mais de la faire sienne. Autre chose aurait pu alors commencer à s'écrire. Il y avait sans doute là, un impossible dont pourtant, les Çapulcu ont tenté de dépasser notamment lorsqu'ils ont essayé d'écrire la fin de Gezi, le 15 juin. Après une grande assemblée, ils avaient décidé de lever le camp et de laisser en guise de symbole une tente. La sortie de crise était toute proche. Plutôt que la saisir, Erdoğan donna l'ordre de vider le parc. Les policiers chargèrent violemment vers vingt heures trente. Laisser le lieu de l'Autre libre, avec cette tente aurait été une façon de mettre un point final. En l'investissant et en saccageant le camp, l'État a non seulement produit une nouvelle flambée de violence qui s'est prolongée plusieurs semaines, plusieurs mois, voire plusieurs années. Erdoğan a eu la bêtise de ne pas accepter le point de ponctuation mis par l'Autre et en ce sens, il n'a pas été capable de poser un point final. Gezi est resté en suspension depuis, histoire d'amour, pas fini, d'un 1 possible. Gezi reste un amour impossible, d'un 1-possible. Amour ? Oui, tant les Çapulcu ont donné ce qu'ils n'avaient pas à quelqu'un qui n'en voulait pas, par peur.

Pire encore

Quel était donc ce discours de Gezi qui n'a pas su exister ? Car bien qu'ils s'en défendent, les Çapulcu ont été dans un discours. Gezi, c'est d'abord un signifiant-maître (S1) qui aurait pu faire vérité et s'est mis en place de jouissance, d'Autre. Il a tout de suite travaillé à produire les écrits que nous avons vus plus haut. Ce S1 en position d'Autre en cache un autre : Erdoğan. Gezi est l'anti-Erdoğan. S1, c'est autant Gezi que l'État, par antonymie. Il convient dès lors de noter combien ces écrits font retour en place d'agent qu'occupent les Çapulcu (les fameux « maraudeurs »), sujet du discours.

$$\frac{\text{Çapulcu (\$)}}{\text{la différence (a)}} \rightarrow \frac{\text{Gezi}}{\text{Erdoğan (S1)}} \text{ Les écrits(S2)}$$

Nous l'avons dit, l'a-bjet a changé de place et occupe celle de la vérité depuis laquelle il interroge S1. Nous avons aussi montré qu'aucun retour sur cet objet a ne fut possible. Dès lors, nous reconnaitrons sans peine le discours de l'hystérique.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Les événements de Gezi furent l'affrontement entre deux discours : celui de l'amour et celui de l'hystérie.

IV. Retour sur l'histoire d'un meurtre sans cadavre
Un hors-sujet

Gezi pose une question bien plus large : celle de la subjectivation politique. Ce chapitre vise donc à établir un certain nombre de distinctions qui sont centrales pour comprendre les coordonnées d'une anthropologie subjective qui, précisons le immédiatement, n'a pas grand-chose en commun avec une anthropologie psychologique ou psychanalytique. Nous partirons du point de rencontre entre l'anthropologie, « la personne est-elle, en anthropologie, hors « sujet » ? ».

Lorsque l'anthropologue étudie la notion de personne, peut-il faire abstraction de la subjectivation ? La question mérite d'être reprise d'autant qu'elle est clairement posée outre-atlantique²²² sans que nous trouvions d'échos dans le champ français et que de nouveaux enjeux scientifiques voient le jour. Le sujet se rencontre plus que jamais tant dans les travaux d'anthropologie politique, que sur le genre²²³ ou, ces dernières années dans le champ du religieux, avec les travaux de Christophe Pons²²⁴, notamment, qui reprend les mêmes points d'articulation de départ (la formulation par mathème diffère toutefois). Dans ce dernier champ, le sujet a pris une certaine intensité, en réponse à la dynamique contemporaine des engagements militants, des itinéraires ascétiques et des conversions de plus en plus récurrentes aux diverses formes/courants/dénominations des monothéismes, dont la fluidité tient en partie à leurs caractères individualisés. Diverses modalités d'appréhension de ces formes contemporaines de l'adhésion religieuse ont été proposées, en termes de sociologie des réseaux, de politiques attentives aux contextes globalisés et localisés, de transformations des histoires sociales. En parallèle à ces modalités, il apparaît de plus en plus essentiel que l'anthropologie se ressaisisse des questions qu'elle a laissées à la psychologie et aux sciences cognitives, en l'occurrence celle de la subjectivation des « personnes croyantes », qui se pensent et le revendiquent socialement comme tel. Quelle est cette manière intime que le croyant a d'exister ? Comment existe-on en tant que sujet croyant ? Qu'est-ce donc ce que ce mode d'être singulier ? Mais surtout, pour reprendre la question posée par Christophe Pons, qu'est-ce qu'être agit par l'Autre ? Qu'est-ce que prendre conscience de l'altérité qui nous habite, nous agit, entrave notre volition ? Ces questions qui émergent dans le champ du religieux ne lui sont pas spécifiques – comme l'ont montré les journées organisées à l'IDEMEC en avril 2018, par Christophe Pons. Nous pourrions les décliner dans les différents champs que sont le genre, le politique ou l'économie. Il s'agit en définitive de reposer la question de l'*acrasie*, question que Platon

²²² Luhrmann, Tanya Marie. 2006, "subjectivity", *Anthropological Theory*, vol 6(3): 345-361.

Mahmood Saba, 2005, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le Bord de l'eau.

²²³ Lachenal Perrine, 2014, *Questions de genre. Comprendre pour dépasser les idées reçues*, Paris : Le Cavalier Bleu.

²²⁴ Pons Christophe, 2017, *De l'Islande au Cap Vert. Une anthropologie religieuse*. HDR. Paris : EHESS.

pose dans le Gorgias et le Protagoras. Pourquoi agissons-nous contre notre propre « bonne » volonté ?

Aborder le sujet n'est pas sans risque. En effet, cela conduit en un espace épistémologique flou, « ambigu », véritable ligne de partage entre les sciences dites sociales et les sciences dites « psychologiques ». En ce sens le sujet fait fonction de « checkpoint », de point de contrôle épistémologique : en parler et vous êtes en terre de « Ψ - ». Ignorer le, et vous êtes dans les eaux cartographiées des sciences sociales et humaines. Pour passer d'un espace épistémique à l'autre, nous devons présenter les bons papiers d'identité : qui clinicien, psychologue, psychanalyste, psychiatre, qui anthropologue, sociologue, géographe, historien. Certains, dont les plus grands (à commencer par Lévi-Strauss et Lacan mais aussi Bastide, Dévereux, de Certeau) se sont adonnés au commerce entre ces deux pays. Ils demeurent néanmoins rares. Ce ne sont que des incursions de l'autre côté de la frontière. La frontière entre l'individu et le social conserve une consistance qui explique en partie la retenue des uns et des autres à la franchir. Plus grave, elle participe de l'économie identitaire de chaque discipline, définissant ainsi une extériorité qui alimente la déconsidération systématique de l'autre versant : à la critique du « psychologisme » des uns répond la condamnation du « sociologisme » des autres. On se souvient par exemple du mépris de Lacan pour la sociologie (mais pas pour l'anthropologie).

Le soubassement théorique de cette construction identitaire se trouve dans les causes de l'action. Dans l'analyse du jeu des déterminations (sociales ou individuelles ? – n'avons-nous pas ici une ligne constitutive d'un autre partage, politique celui-ci ?), chacun est conscient que le débat est sans issue, ce qui n'empêche nullement qu'il soit sans arrêt reposé comme nous pouvons le voir quotidiennement lors des « discussions-réflexions » autour du jihadisme contemporain. Il illustre la tension, plus exacerbée encore puisque certains politiques entendent trancher en balayant d'un revers de la main le contexte social, à l'endroit même où il apparaît flagrant que les apories de notre société nécrosent la vie psychique de « certains » individus. « Certains ? » diront les « socio-sceptiques » : « pas tous, donc. » Dès lors pourquoi eux et pourquoi leurs voisins qui connaissent les mêmes contextes de socialisation ? Le dernier ressort explicatif ne relève-t-il pas de la psychologie, de l'individualité de chacun ? Dans un autre registre, de nombreux acteurs politiques de droite ont déclaré qu'il fallait en finir avec l'explication bourdieusienne du social : le « contexte » ne saurait tout expliquer et certainement pas la reproduction des élites qui pourtant ne cesse de s'accroître comme le montrent depuis des années Charlot et Pinson-Charlot.

Dans cette compétition des sciences, où le politique n'est pas absent, nous sommes en présence d'une circulation stérile entre les deux bords de la frontière découpée par le sujet, point de division. Disons-le tout de suite : en matière de paradoxe circulaire, aucun choix autre qu'arbitraire ne peut exister. Même si est proposée une variation d'échelles – du macroscopique au microscopique ; du macrologique au micrologique pour reprendre le jeu d'échelles proposé par Frédéric Sawicki ²²⁵—, en guise de solution, il viendra toujours se poser la question de celle qui déterminerait les autres, bref d'une valeur d'un 1 qui viendrait étalonner et constituer l'ensemble des éléments de causalité. Au final, la division demeure, si bien qu'entre le regard des logiques sociales et celui des

²²⁵ Sawicki Frédéric, 2000, « Les politistes et le microscope », in CURAPP, *Les méthodes au concret*. PUF, Paris, p 143-164.

logiques psychologiques individuelles, nous sommes sommés de choisir notre camp.

Pourtant reprendre la question de la subjectivation ne serait pas une opération inutile, à condition que nous la replaçions dans son histoire disciplinaire multiple et surtout que nous lui apportions des éclaircissements conceptuels importants notamment dans la différence que nous pouvons faire entre sujet et personne. Au final, nous nous proposons de travailler sur ce couple fondateur de notre discipline. L'anthropologie du sujet ne va pas sans une anthropologie de la personne. À ce couple, nous donnerons deux témoins que nous connaissons bien : le champ social et l'Autre.

Un sujet mort et enterré pour personne ?

Près d'un siècle après Mauss, il semble que le sort de la subjectivation soit réglé pour l'anthropologie française. Peu en parle, si bien qu'Agier va jusqu'à dire que c'est un concept qui vient de l'extérieur de l'anthropologie, ce qui est évidemment discutable²²⁶.

Du sujet, les anthropologues ne savent apparemment qu'en faire. Nous voudrions ici prendre pour exemple un des moments de vie de notre discipline qu'est le concours d'entrée au CNRS. Ainsi lorsqu'un poste de chargé de recherche au CNRS fut colorié « subjectivation », sous l'impulsion de Marc Abélès, nous fûmes plusieurs membres de la commission à constater le grand malaise chez nos collègues et les candidats que cela produisit. Nombre s'en ouvrirent à nous, parfois dans une forme de critique virulente, en nous demandant en quoi la subjectivation relevait de notre discipline, oubliant par là même une longue tradition anthropologique. Les projets de recherche qui eurent le courage d'un rapprochement avec ce coloriage montrèrent, pour la majorité d'entre eux, une nette absence de conceptualisation, voire des contresens théoriques. Qu'il soit bien clair que nous ne leur jetons pas la pierre mais cela scelle le constat : le sujet a été évacué du champ théorique et il paraît difficile de l'y réintroduire. Il faut dire que le sujet fut excommunié d'un trait de plume par le Pape de notre discipline, dans ses *mythologies* celui-là même qui y consacre tant de pages dans *l'introduction* :

« le structuralisme permet de faire abstraction du sujet —insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive »²²⁷.

Avec cette excommunication, le sujet paraît mort et enterré. Cela a pris du temps : en effet, à l'origine de l'anthropologie française, est cette interrogation de savoir comment le social s'incorpore dans l'inconscient de chacun. Aussi n'est-ce pas un hasard si l'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss de Claude Lévi-Strauss s'ouvre par un long développement sur la psychopathologie, la névrose, la folie. Toutefois Lévi-Strauss tente déjà d'évacuer la discipline de cet univers épistémique (Lévi-Strauss 1993 [1950]), par cette incroyable pirouette qui lui permet d'avancer que

²²⁶ Agier Michel, 2012, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme* 3, n°203 – 204 : 51-75. p.51

²²⁷ Lévi-Strauss, C. 1991 [1950], *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF Quadrige.

l'ethnologie s'occupe des systèmes symboliques qui englobent – sans en préciser la manière – les psychopathologies singulières.

À défaut de « mariage », l'histoire de l'anthropologie est jalonnée de « rencontres ». Depuis Mauss, comme une longue tresse, le singulier et le collectif n'ont cessé évidemment de se croiser. Ils se rejoignent, s'infléchissant alors l'un l'autre puisque, repartant chacun de son côté, déterminés dans leurs courses, par cette rencontre. Passage de droite à gauche puis de gauche à droite, les logiques du social croisent celle de l'individuel. Ces points de jonction sont autant de jalons dont il ne serait pas inutile de refaire la généalogie, à commencer par Bastide, Dévereux, ou plus proche de nous Ortigues, Geffray, Pradelle de La Tour, Alès, Raulin, Douville, etc. Il faudrait ici suivre les pistes dégagées par le travail précis et stimulant sur Abraham Kardiner d'Anne Raulin qui montre notamment que la conception, issue du freudisme, de la personne de Kardiner n'est pas sans être à l'origine de l'habitus chez Bourdieu²²⁸. D'une façon générale, l'anthropologie américaine prend son essor autour de ce point d'interrogation, à savoir l'articulation entre culture et psychisme. Ce courant, malheureusement galvaudé et caricaturé, avait ce même point d'entrée théorique : comment la composition psychique individuelle et la composition sociale s'intriquent mutuellement. Mauss aborde le même type de questionnement, comme nous pouvons le voir dans ces quelques lignes de Lévi-Strauss :

« Le même souci, qui domine l'ethnologie contemporaine [nous sommes près de trente ans plus tard], du rapport entre groupe et individu, inspire aussi la communication sur les techniques du corps par laquelle se clôt ce volume. En affirmant la valeur cruciale, pour les sciences de l'homme, d'une étude dont chaque société impose à l'individu un usage rigoureusement déterminé de son corps, Mauss annonce les plus actuelles préoccupations de l'École anthropologique américaine, telles qu'elles allaient s'exprimer dans les travaux de Ruth Benedict, Margaret Mead, et de la plupart des ethnologues américaines de la jeune génération »²²⁹ (1993 : 11).

Comme le rappelle Pierre-Yves Gaudard « Mauss introduit, presque de manière insidieuse, un continuum de représentations, subvertissant ainsi le rapport en solution de continuité entre représentations individuelles et représentations collectives » (2010 : 42). Reprenons ici la citation qu'utilise alors Gaudard²³⁰ :

« Il n'en est pas moins vrai qu'on peut passer des faits de conscience individuelle aux représentations collectives par une série de transitions. On aperçoit facilement quelques-uns des intermédiaires : de l'individu, on passe insensiblement à la société, par exemple, quand on série les faits d'imitation épidémique, de mouvement de foule, d'hallucination collective, etc. Inversement, le social redevient individuel, il n'existe que les consciences individuelles, mais chaque conscience n'en a qu'une parcelle. Et encore cette impression des choses sociales est-elle altérée par l'état particulier de la conscience qui la reçoit. » (Mauss)

²²⁸ Raulin 2016

²²⁹ Lévi-Strauss 1993. p. 11.

²³⁰ Gaudard 2010.

Le projet maussien est une tentative de dépasser la dichotomie individu-société pour établir une science, l'anthropologie, qui remette en question la tripartition entre psychologie, sociologie et physiologie. L'article de Mauss sur la catatonie mortelle doit être lu dans cette perspective, comme l'a magistralement fait Pierre-Yves Gaudard.

Si de ces rencontres nulle théorie anthropologique du sujet n'a émergé, il serait cependant faux de dire qu'elles furent stériles. Elles donnèrent lieu tout d'abord à un grand monument conceptuel : l'habitus. Pierre Bourdieu montre bien que c'est là le moyen d'articuler le social et l'individu. Or, nous devons noter que cette articulation, chez Bourdieu, ne peut se faire sans le recours à l'inconscient, fût-il « pas seulement » freudien²³¹. Nous avons donc là une amorce de pensée de la subjectivation qui sera reprise plus tard par Lahire avec son analyse de la pluralité des habitus et qu'il poursuit dans sa sociologie des rêves²³². Nous pourrions aussi faire référence à Norbert Elias qui, de la même manière, cherche à articuler inconscient et configuration sociale.

L'autre héritage bien connu est la notion de personne. Si le sujet a été ignoré en anthropologie, la personne en revanche a donné lieu à de nombreux travaux parmi lesquels certains ont marqué au-delà de la discipline. C'est en tout cas par l'intermédiaire de cette notion que l'anthropologie a pu montrer la relativité des manières de penser les individus ainsi que leur relation au « social ». Les textes de M. Mauss et de M. Leenhardt en sont bien évidemment des jalons importants mais nous voudrions aussi évoquer ici celui, plus contemporain, de M. Strathern. Le texte de Mauss propose une historicisation de la conception occidentale de la personne par sa mise en perspective ethnologique. Mauss a dressé, dans une perspective comparatiste, une esquisse de l'histoire de la catégorie de « personne » en Occident²³³, l'objectif étant de montrer que la personne comme synonyme du « moi social » est une conception issue d'une double tradition, la *persona* du droit latin et la personne chrétienne. Le texte de Leenhardt sur la personne mélanésienne présente une conception a priori radicalement autre, celui d'une personne sans intériorité, faite par l'ensemble des relations qui la lient aux autres. Implicitement, se tracent ici les liens entre sujet et personne dans le cadre de cette césure problématique Occident/non-Occident. D'un côté donc un individu authentique doté d'une intériorité qui le fait tout entier et comme obligé (secondairement) au jeu social qui le contraint et le falsifie tout à la fois. De l'autre, un « individu » vide, comme en vacance de soi, et même de « son » corps puisque l'individuation corporelle lui serait impensable (voir le malentendu autour du fameux « vous nous avez donné le corps » repris par Stéphane Breton dans *Qu'est-ce qu'un corps ?*).

Un texte plus contemporain de Strathern²³⁴ vient préciser cette divergence de conception en l'inscrivant dans le champ d'une anthropologie renouvelée

²³¹ Certeau 1990 :90

²³² Lahire Bernard, 2018, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris : Éditions la Découverte.

²³³ Théry Irène, 2007, *La distinction de sexe*, Paris : Odile Jacob.

²³⁴ Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley-Londres, University of California Press.

du genre. La portée de sa « personne dividuelle ou relationnelle », qu'elle a mise au jour à partir de son terrain néo-guinéen, a été immense, bien qu'elle n'ait pas toujours eu l'audience qu'elle mérite dans le cadre général des Études de genre. Strathern pointe le fait que pour saisir la distinction masculin/féminin et les relations sexuées en Mélanésie, il est essentiel de comprendre que, dans ces sociétés, la personne est un microcosme social, une matérialisation des relations qui la lient aux autres. Il s'agit donc de penser que, dans certains univers culturels et celui-ci en particulier, l'individu est décentré ou centré autrement : contrairement au sujet occidental égo-centré, l'individu mélanésien serait plutôt « alter-centré » au sens où sa possibilité d'auto-définition serait liée à sa position relative dans un ensemble socio-cosmique éminemment relié. Strathern décrit les implications d'une telle conception de la personne sur la question du genre et pointe le caractère ethnocentrique de beaucoup de recherches en la matière qui ne conçoivent le sexe que comme attribut des personnes alors que dans certaines sociétés, il est plutôt compris comme une modalité des actions et des relations. Autrement dit, ce qui est sexué ce ne sont pas tant les personnes comme en Occident que leurs actions et leurs relations. On mesure bien tout le potentiel de cette mise en perspective mais le fait qu'elle prend les contours du « grand partage » en a gêné plus d'un et peut-être aussi sa diffusion hors de la discipline. Quoi qu'il en soit il n'est pas si difficile de se débarrasser de cet inconvénient, ne serait-ce qu'en s'accordant avec Latour sur le fait que nous n'avons jamais été modernes, mais surtout en interrogeant la dimension relationnelle de la personne occidentale. Si nos théories sont différentes, il est envisageable que nos pratiques le soient moins, ce qui pourrait faire de la personne occidentale une personne également (ou autrement) relationnelle. Autrement dit, il s'agit de se donner les moyens de saisir cette dividualité particulière ou du moins d'interroger les pratiques à l'aune de la personne relationnelle, comme l'ont fait quelques chercheurs autour des questions de parenté contemporaine²³⁵. On peut en retenir qu'il y a différentes visions de la personne mais que ces différentes visions distinguent moins l'Occident et le reste du monde qu'il n'y paraît et devraient, en ce sens, être tenues plutôt pour des *versions* co-existantes des personnes humaines. Cela n'est pas sans lien avec les régimes ontologiques d'inscription²³⁶. Pour ce qui concerne les transformations des conceptions de la « personne », à l'aune des « révolutions » bio-technologiques contemporaines, ces différentes conceptions de la personne sont autant de modèles comparatifs pour comprendre ces évolutions²³⁷. Nous devons aussi noter que certains auteurs, à commencer par Strathern, il n'est pas dit que nous ne soyons pas dans des processus sociaux totalement inédits. Strathern analyse par exemple la littéralisation des champs de la parenté dans les sociétés occidentales – c'est-à-dire l'explicitation entière de l'implicite, l'instauration d'une absolue transparence avec les normes conventionnelles qui constituent l'individu. L'instauration du seul régime

²³⁵ Porqueres i Gené, Enrique, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Ed. de la MSH.

²³⁶ Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

²³⁷ Porqueres i Gené 2015.

de la métonymie comme mode de production des personnes est une rupture majeure par rapport aux autres sociétés qu'étudient les anthropologues²³⁸.

Histoire d'un meurtre sans cadavre

En s'intéressant ainsi à la personne – comme à travers la notion d'habitus, d'hexis, de techniques corporelles --, les anthropologues ont cherché à dépasser la dichotomie entre individu et société. Cependant, ils n'échappent pas aux apories qu'enregistre malgré elle la notion de personne, même dans son versant « relationniste ». Elle renvoie au champ de l'identitaire car elle procède de phénomène d'identification. Se pose au final toujours la question de savoir ce qui est identifié, ce qui est mis en identique, ce qui s'inscrit dans l'équation de l'égalité. Or, si nous suivons Michel Agier, le sujet pourrait constituer un « tiers-concept » pour dépasser les problématiques de l'identité²³⁹. Pour cela, nous devons cependant opérer une relecture critique de ce que nous pouvons entendre par personne, sujet, moi etc. Car à lire les anthropologues, il semblerait qu'une confusion règne, si bien qu'à vouloir tuer le sujet, depuis l'homicide lévi-straussien, ces derniers se sont trompés de cible.

À l'inverse d'un roman policier, nous connaissons les meurtriers mais non l'identité des deux victimes. Revenons à Lévi-Strauss et aux *mythologies*. Comme dans le crime de l'*Orient express*, ils étaient plusieurs à tenir le poignard. Participent à ce meurtre prémédité les structuralistes de l'époque : Barthes, Foucault, Lacan, voire Bourdieu. Qui est donc cette victime gâtée par les philosophes ? Le sujet. Certes mais le sujet de la conscience, le « moi », l'égo cartésien. Tous s'y sont mis pour lui régler son compte, cela dès les années cinquante, si bien que la position lévi-straussienne adoptée dans *l'introduction*, et plus tard dans les *mythologies*, est la même que celle d'un Lacan pour qui « l'inconscient, c'est le social » (et non « le social, c'est l'inconscient », ce qui correspondrait à une position freudienne « orthodoxe »). Lévi-Strauss renvoie explicitement à la conception lacanienne dans *l'introduction*, notamment à un texte où Lacan pose comme point critique la confusion historique entre le sujet et le je, sortant ainsi le sujet d'une conception « égo-centrée » liée à la tradition philosophique occidentale :

« Seule la mentalité antidialectique d'une culture qui, pour être dominée par des fins objectivantes, tend à réduire à l'être du moi toute l'activité subjective, peut justifier l'étonnement produit chez un Van den Steinen par le Bororo qui profère : « Je suis un ara ». Et tous les sociologues de la « mentalité primitive de s'affairer autour de cette profession d'identité, qui pourtant n'a rien de plus surprenant pour la réflexion que d'affirmer : « Je suis médecin » ou « Je suis citoyen de la République française », et présente sûrement moins de difficultés logiques que de promulguer : « Je suis un homme », ce qui dans sa pleine valeur ne peut vouloir dire que ceci : « Je suis semblable à celui qu'en le reconnaissant comme homme, je fonde à me reconnaître pour tel ». Ces diverses formules ne se comprenant en fin de compte qu'en référence à la vérité du « Je est un autre », moins fulgurante à l'intuition du poète qu'évidente au regard du psychanalyste. Qui, sinon nous, remettra en question le statut objectif de

²³⁸ Strathern 2005.

²³⁹ Agier 2012, p.51.

ce « je », qu'une évolution historique propre à notre culture tend à confondre avec le sujet ? »²⁴⁰.

Le projet du meurtre du sujet cartésien prend ici l'une de ses sources. Chez Lacan, le sujet de la conscience (le « moi ») n'est en rien maître en sa demeure ; la condition subjective ne tient qu'à l'assujettissement à un Autre, instituteur de la différence, dont il peut se supporter. Depuis les années cinquante, que cela soit la psychanalyse structuraliste ou l'anthropologie, s'il est entendu que la subjectivation ne doit en rien être naturalisée, puisque l'on devient sujet par les cadres « culturels » de données contraignantes, il est aussi souligné que ce sont ces mêmes contraintes qui sont subjectivantes dans la mesure où elles structurent le désir et arrachent l'individu à l'indifférenciation. Pour qu'un sujet émerge, il faut de l'assujettissement, quel que puisse être la cohérence ou l'incohérence des instances subjectivantes. Pour les structuralistes, et le point est central, cela suppose que soit fait l'hypothèse de l'inconscient. Cette hypothèse de l'inconscient, tous la font : seulement, cet inconscient n'est pas tout « freudien ». Nous l'avons vu avec Bourdieu. Nous la retrouvons avec Foucault²⁴¹, Lévi-Strauss bien sûr pour qui l'inconscient renvoie au tube digestif²⁴², et Lacan qui aura le génie de comprendre que l'inconscient a plus à faire avec les mathématiques, et la topologie, que la « psychologie ».

Il n'y a de sujet que de l'inconscient car il n'y a de sujet qu'en raison de la division subjective : ce fait que quelque chose toujours nous échappe, vient nous faire boiter ou s'exprimer indépendamment de notre volonté au moyen de quatre voies principales que sont les rêves, les lapsus, les actes manqués et les mots d'esprit. La division subjective le processus de subjectivation se fait à l'insu de la personne. Autrement dit le sujet n'est pas la personne. Le moi n'est pas le sujet (qui n'est pas à confondre avec le *ça* freudien). Cette nette distinction s'impose, lorsque l'on lit l'*introduction* de Lévi-Strauss à l'œuvre de Mauss, sans quoi il nous est impossible de saisir la perspective qu'apporte Mauss à la question du rapport entre individu et groupe. Sans cela, on ne peut pas comprendre en qui le symbolique baigne largement le normal comme le pathologique, en quoi l'inconscient est le médiateur entre le moi et autrui. Toutefois le point sans doute le plus important tient dans cette phrase de Lévi-Strauss :

« comme le langage, le social est une réalité autonome (la même, d'ailleurs) (je souligne) ; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié »²⁴³.

Et de continuer par cette phrase qui n'est pas sans écho avec la célèbre phrase de Lacan disant que l'inconscient est structuré comme un langage :

« Mauss voyait donc juste quand il constatait dès 1902 qu' « en somme, dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage. » Car c'est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que

²⁴⁰ Lacan 1966, p.117.

²⁴¹ Certeau 1991.

²⁴² Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale 1*, Paris : Plon.

²⁴³ Lévi-Strauss 1958: 32

les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui conditionnent et déterminent ses formes générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. L'inconscient serait ainsi un médiateur entre moi et autrui »²⁴⁴.

Or, ce sujet de l'inconscient, qui ne se confond qu'en partie avec l'inconscient freudien, semble être mort avec le sujet cartésien qui était pourtant la cible principale des structuralistes. La question de la division subjective, c'est-à-dire, pour le dire autrement, de cette part qui fait et fait agir le sujet à son insu est restée lettre morte, trop souvent noyée dans un social normalisateur déterministe ou bien dans une absence renvoyant à une transparence non moins problématique. Nous sommes alors dans un modèle de l'*homo oeconomicus* aux choix rationnels auxquels personne ne croit mais sur lequel tout le monde s'entend pour régler ses politiques²⁴⁵. Bien sûr nous pouvons compter quelques travaux importants, notamment sur les rêves mais combien cherchent à comprendre quels liens structuraux existent entre cet Autre social et la division subjective de chacun ? En résumé, la division subjective qui pose que *personne* n'est transparent à lui-même, constitue un point mort de l'anthropologie.

Le revenant

À cette histoire de double meurtre, nous devons ajouter un fantôme. Car si le sujet de l'inconscient a disparu, en revanche celui de la conscience revient hanter le champ déserté de l'anthropologie de la subjectivation, ceci en profitant de la confusion originelle entre les deux victimes.

Cette confusion a été très clairement repérée par Jean-Pierre Warnier qui, dans l'introduction à *Matières à Politique*²⁴⁶, repart du débat de la subjectivation. Parlant de Foucault, il souligne combien il fut un des protagonistes de la mort du sujet « philosophique », c'est-à-dire de la conscience de soi. Foucault lie désir, sexualité et subjectivation dans une histoire de la vérité (Mendelsohn) et cherche à analyser les processus qui produisent et façonnent le sujet, notamment à travers le gouvernement dont nous connaissons la définition (« gouverner c'est structurer le champ d'action éventuel des autres »). Comme la psychanalyse – une anti « égo-psychologie » lorsqu'elle est « lacanienne », faut-il insister ? – repassée au crible d'une lecture américaine centrée sur l'égo, les théories de la subjectivation sont assez souvent devenues des théories de promotion du *self*. Parce que la subjectivation, comme processus de constitution du sujet, n'est en rien universelle, les techniques de soi sont lues comme des actions volontaires de soi sur soi en vertu d'un certain objectif identitaire à atteindre. Le sujet de la liberté, « humaniste », revient dès lors en contrebande. Le sujet n'est alors pas celui de l'inconscient mais le sujet du politique, « subjectivité » devenant l'homonyme d' « agentivité », comme le montre l'article de Luhrmann²⁴⁷.

²⁴⁴ Lévi-Strauss, 1993 [1950] : 33

²⁴⁵ Caillé, Alain, 2011, « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 5-23. DOI : 10.3917/rdm.037.0005 9

²⁴⁶ Warnier Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique*, Paris : Karthala.

²⁴⁷ Luhrmann 2005 : 346.

Cela est particulièrement visible dans le travail de Saba Mahmood²⁴⁸. L'anthropologue prend la question de la subjectivation non sous l'angle de ce qui peut échapper et pourtant déterminer l'individu, à savoir la division subjective, mais sur la façon dont il habite socialement son self et comment il fait usage de cette « subjectivité » en politique. La conception de la subjectivité est « volontariste » : l'incorporation est volontaire. L'individu pieux notamment conceptualisé par Mahmood est décrit comme se faisant son propre objet :

« À rebours de cette conception de la religion, les sujets pieux de ce livre postulent une relation très différente entre les manifestations extérieures de leur corps (incluant les rituels, les liturgies et le culte) et la croyance intérieure (l'état de l'âme). Non seulement ces deux choses sont inséparables selon leur conception, mais, et c'est plus important, la croyance est le produit des pratiques extérieures, des rituels, et des actes de culte plutôt que leur simple expression »²⁴⁹.

Autrement dit les normes, les rituels, constituent consciemment le sujet. C'est par cette conscience que le sujet humaniste reprend voix. Il s'infiltré par le biais du « moi social ».

La technique de soi est ici clairement envisagée sur un mode « volontariste » puisque c'est par le façonnement quotidien de la forme que se polit la piété, dans un mouvement pascalien : le geste rituel vient construire, consciemment, le sujet. Dès lors ce dernier est un objet. Nous ne sommes pas loin du culte californien de soi, du développement personnel, stigmatisé par Foucault lui-même²⁵⁰. La pratique volontaire agence le sujet. Certes. Faut-il cependant être conscient qu'en se rangeant sagement derrière le miroir du *self*, cela revient à ignorer la division subjective et la prégnance du discours social, ici la piété religieuse, sur cette dernière. Cela revient, ni plus ni moins, à une politique de dépolitisation du politique à l'endroit même où s'exerce le gouvernement d'autrui, à savoir là où cela échappe. Comme le montre Charlotte Beradt²⁵¹, un régime politique n'est pas sans efficacité sur la vie psychique : le IIIe Reich « assassina » le sommeil, en étendant sa domination jusqu'à la vie onirique. Les régimes totalitaires se reconnaissent en cela qu'ils cherchent à produire des individus démunis de division subjective, entier, unis, un. Sans aucun doute. Or, ce que montre Mahmood est exactement cela : l'effacement progressif de la division subjective par la politisation de la piété. Le remplacement d'un sujet par l'autre conduit tout droit à une pensée anthropologique dépolitisée à l'endroit même du politique. Il s'agit de la forme achevée de la domination : en posant ainsi le sujet, nous le supposons « libre » et transparent à lui-même. Nul doute que cette conception soit portée par les modèles idéologiques néolibéraux les plus durs.

Nous retrouvons cette dépolitisation, en raison de cette même confusion, en des lieux qui peuvent pourtant surprendre comme sous la plume de Philippe Descola lorsqu'il écrit :

« Ce moi (nous soulignons) sémiotique n'implique nullement que le locuteur se conçoive comme un sujet (nous soulignons) indépendant contenu tout

²⁴⁸ Mahmood, S., 2015. *Politics of Religious Freedom*, (ed. With W. Sullivan, E. Hurd & P. Danchin), Chicago, University of Chicago Press.

²⁴⁹ Mahmood, 2015, p.8.

²⁵⁰ Warnier 2004, p.23.

²⁵¹ Beradt Charlotte, 2002, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris : Payot.

entier dans les frontières de son corps, à l'instar de l'image traditionnellement proposée par l'individualisme occidental. Car il ne fait guère de doute non plus que maintes sociétés font dépendre l'idiosyncrasie, les actions et le devenir de la personne (nous soulignons) d'éléments extérieurs à son enveloppe physique, comme des relations de toutes sortes au sein desquelles elle est insérée »²⁵²

L'ouverture de *par-delà nature et culture*, voire la question centrale est celle de l'identification, question qui conduit nécessairement à celle des instances d'identification comme le moi, largement confondu avec le sujet, notamment dans le chapitre 12. Si la distinction entre moi et sujet avait été maintenue, et avec elle, celle de la division subjective, d'autres perspectives seraient apparues notamment qui pourraient montrer que les identifications imaginaires (par le « moi ») n'ont pas la même efficacité que les identifications symboliques (subjectivantes) et, par-là, que la relation entre sujet et « moi social » se structure peut-être de façon différenciée selon le régime ontologique d'inscription. Autrement dit la subjectivation dépend-elle, ou non, du régime d'identification des personnes et des mondes ? Que fait le régime ontologique (régime de gouvernement d'autrui si l'on suit le chapitre 12) à la division subjective ? En quoi celle-ci s'articule ou non avec le « moi social » ? Mais la subjectivité ne dépend pas seulement du régime d'identification dont elle serait le fruit.

Un tétraèdre en guise de solution ?

Une anthropologie du sujet ne pourrait tenir sans une anthropologie de la personne. L'inverse est aussi vrai. La distinction n'est bien sûr pas toujours aisée à maintenir. Pour la maintenir, nous devons ajouter deux autres éléments : le lieu de production de la différence (l'Autre) – le système symbolique – et le champ social.

La relation entre sujet et « moi social » n'est en rien évidente, d'autant que ce « moi social », que Mauss désigne comme la « personne » est ce qui fait surface sociale. Pour notre part, nous prendrons comme définition de la personne, dans la continuité de Mauss, cette acceptation d'un moi social dont autrui attend une réponse. Une personne est dotée d'une intention, elle a pour fonction de synthétiser des impératifs socio-culturels et des nécessités singulières, enfin, elle répond de ses actes devant autrui. Autrement dit, elle répond et elle est tenue pour responsable. Elle est associée à son image sociale et, par-là, à l'identification dans la définition la plus stricte, à savoir la transformation sur un sujet lorsqu'il assume une image²⁵³. Nous sommes donc très proches de la définition première que donne la psychanalyse du moi. Le point est important car il nous permettra d'établir un pont insoupçonné entre deux pans théoriques tenus pour l'instant séparés.

La difficulté que nous avons à penser le sujet en relation mais distinct de la personne/moi social demeure d'autant que le problème se corse si nous optons pour une optique non individualisante de cette notion. À la suite de Strathern, il est en effet possible de concevoir la personne non comme un

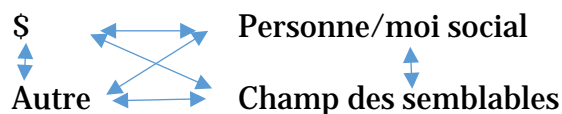
²⁵² Descola 2005 : 170

²⁵³ Lacan Jacques, 1966, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris : Le Seuil. p. 93.

individu mais comme un microcosme de relations (1988 : 131), comme l'intersection entre l'Autre instituteur de différence et le réseau social réel dans lequel navigue l'individu. Dans cette perspective, nous dit Pascale Bonnemère (2014), la personne est dite « relationnelle », ou « dividuelle ». La position dans l'Autre – par exemple dans le système de parenté, et la position concrète dans le réseau social forment les coordonnées de la personne avec lesquelles elle doit composer et agir. Cette conception de la personne permet de resituer clairement le débat de la subjectivation vers la question de la division subjective, puisque nous pouvons légitimement nous demander si la dividualité entretient la même relation avec la subjectivation que l'individualisation.

Pour comprendre cette articulation entre personne et sujet, nous devons effectuer une modélisation en rajoutant ces deux autres éléments plusieurs fois croisés. Ces deux éléments sont généralement traités séparément, à savoir le champ social et le lieu de l'Autre. Le champ social peut se comprendre comme étant celui du semblable, de la configuration concrète du réseau d'« égaux », adversaires ou amis, dans lequel le sujet doit évoluer. Bref, ce sont les *autres*. Le lieu de l'Autre, rappelons-le, est d'abord un réseau d'inscription des signifiants. Ces composantes – l'Autre, le sujet, la personne et le champ – entretiennent des liens structuraux dans un tétraèdre que nous pouvons représenter ainsi.

Nous pouvons aisément déterminer les positions



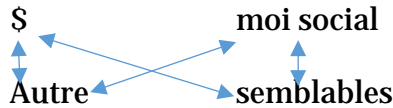
Ce tétraèdre n'est ni plus ni moins un groupe de transformation si l'on veut bien suivre la disposition suivante dans un jeu d'opposition et d'inversion qui prendrait pour ligne le singulier/pluriel et l'inconscient/le conscient (Barbut 1966).

	inconscient	Conscient
Singulier	Sujet	Personne
Pluriel	Autre	Champ des semblables

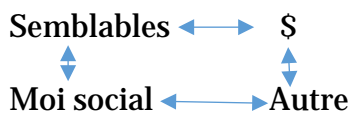
La personne/moi social est bien le contraire du sujet en ceci qu'elle participe de la conscience (le fameux « moi »), et elle trouve son inverse dans le champ des autres, tandis que l'Autre est bien en position inverse du sujet, si l'on se fie un tant soit peu à Lacan en ce domaine, et contraire au « champ social ».

Cette relation topologique entre sujet, champ, Autre et Personne constitue une première étape de modélisation du programme maussien d'articulation du social et de l'individuel. Nous proposons d'aller plus loin en nous interrogeant sur l'opération de transformation entre les différentes places. Autrement dit, comment passe-t-on d'un sujet à une personne? Les relations sont-elles toujours directes? Nous en avons déjà une intuition dans le constat que la relation entre l'Autre et le champ social des semblables est rarement directe. Elle trouve son incarnation dans la personne (conception de Strathern, Mauss) et/ou passe par le sujet. Cette symétrie de position de médiation est à l'origine de la confusion entre sujet

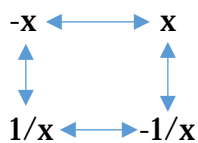
et personne. Pourtant les mécanismes ne sont pas les mêmes. La relation directe n'existe pas entre le sujet et la personne : l'Autre ou/et le champ doivent toujours être pris en considération pour relier l'un à l'autre. Ainsi nous aurions plutôt le rapport de structure qui suit.



Ce schéma peut aisément s'écrire ainsi, sans altération.

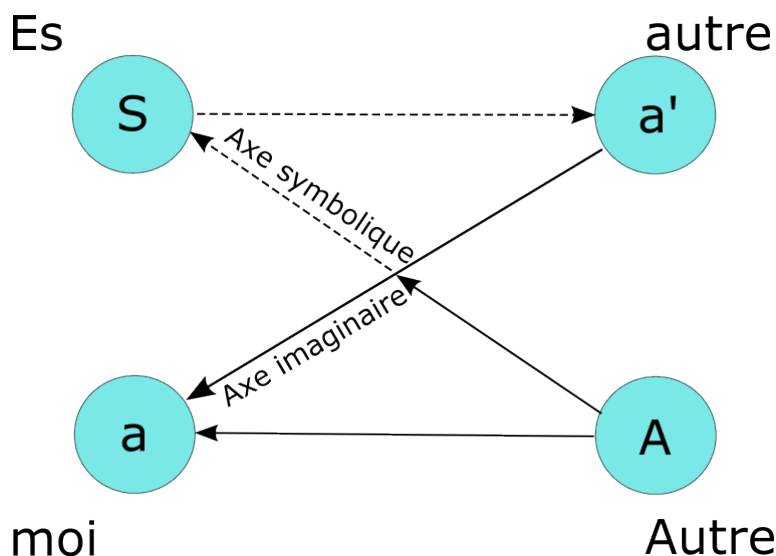


Soit



La relation de transformation par inversion a été éliminée. Pour passer d'un sommet à un autre, il est nécessaire de passer par un contraire. Le point est important mais nous le laisseront ici en suspens. À la lumière de ce tétraèdre, nous pouvons envisager une lecture plus fine des articulations entre position de personne et subjectivation et d'interroger la division subjective dans sa relation au social. En passant par cette topologie nous permet de dépasser la tension originelle de notre discipline entre individu et société. Il nous est possible de reposer la question d'ouverture de Descola à savoir l'identification comme mécanisme de médiation entre le « soi » et le « non-soi ». Mais ce tétraèdre nous amène bien plus loin qu'il n'y paraît puisqu'il nous conduit directement au schéma L de Lacan.

La démonstration que nous avons suivie débouche sur la même formalisation que Lacan, cela n'est pas sans interroger. Le schéma L date de 1955, l'année que Lacan consacre au moi dans la théorie de Freud. Il a pour fonction de rendre compte de la circulation de la parole en tant qu'elle relève de l'inconscient. Qui parle, et à qui ? D'où le sujet parle. Le sujet (S) s'adresse à son semblable, (a')utre, mais sa parole vise l'Autre, garantie de sa vérité. Son message lui revient de cet Autre sous une forme inversée. Ce qui fait barrage à la réception par S de A est l'axe imaginaire qui relie le semblable (a') au moi (a). Ce dernier est le fruit de la rencontre de l'Autre et de l'autre, comme le montre le stade du miroir, moment où l'enfant fait l'expérience de la reconnaissance de son image dans le miroir avec l'assomption d'un Autre qui lui confirme cette découverte en le nommant, c'est-à-dire en l'inscrivant dans l'ordre symbolique.



Source :

https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C3%A9ma_L#/media/File:Sch%C3%A9ma_L.png

Nous retrouvons donc dans les mêmes positions le sujet (S), le semblable, le moi et l'Autre. La similarité n'est pas seulement formelle : elle est parenté. En effet, Marc Darmon montre en quoi le schéma L est issu de la moitié d'un groupe de transformation de Klein²⁵⁴. La relation que nous mettons à jour entre personne, sujet, champ et Autre est donc la même que celle que Lacan formalise dans la circulation de la parole « pleine », entre le sujet, le semblable, le moi et l'Autre. Nous sommes devant les mêmes structures. Faisons un dernier pas qui va tenter le bouclage de ce que nous avançons. Le groupe de Klein que nous retrouvons à l'œuvre dans les discours, le schéma de la personne et le schéma L se retrouve aussi dans la formule canonique, celle-là même qui ouvre ce travail théorique. Or la formule canonique des mythes ne se limite pas aux mythes comme nous allons le voir maintenant.

Concluons ce passage qui paraîtra sans doute trop théorique par une histoire qui bouclera le propos. Bien plus qu'un cas « concret » puisqu'il est à l'origine de ce texte. Ce dernier a fait l'objet de deux interventions : l'une au séminaire d'Enrique Porqueres à Génève, en janvier 2017 (qu'il soit ici encore remercié pour l'accueil qu'il fit aux propositions développées) où il a été présenté sous une forme finalisée. Il a toutefois pour origine une autre intervention, en 2016, dans un séminaire organisé par Anne Raulin et Michel Agier sur la question du sujet en Anthropologie.

Il se passa ce jour-là un événement, une manifestation, qui illustre la difficile indistinction entre personne et sujet. L'objectif de la communication était une ébauche théorique pour établir la frontière conceptuelle entre personne et sujet. Devait servir d'exemple mon cher ami Haci Duran mort trois ans auparavant ou, plus exactement, sa « personne » facebook. En effet, chaque année, l'ensemble de ses amis continue à recevoir la notification de son anniversaire alors même que nous savons qu'il n'est

²⁵⁴ Darmon 2004, p. 110.

plus parmi nous, (« physiquement », devrais-je dire, puisque je rêve régulièrement de lui, souvent comme métaphore de la situation de la Turquie). Son compte est toujours alimenté par sa femme, ses parents proches et quelques amis. Le propos que je voulais défendre était de poser la question de savoir qui apparaissait dans cette notification ? Est-ce une personne ou un sujet ? Qui « nous » parlait ? L'exemple d'Hacı Duran montrait que si le sujet était mort, grâce à Facebook, la *persona* continuait à exister au-delà. Les personnes continuaient à parler alors même que les sujets ont disparu.

Le matin de la présentation, je cherchais fébrilement à retrouver la notification permettant d'illustrer mon propos. N'étant nullement doué pour les NTIC, je peinais. Où avais-je mis ça ? Hacı Duran était né « officiellement » un 1^{er} janvier, comme une grande partie des enfants du village de sa génération. Le fonctionnaire chargé de l'état civil de Sorgun ne s'embarrassait pas avec les dates de naissance. Le message devait donc dater du 1^{er} janvier. Or je ne trouvais rien à cette date-là. Passablement énervé, je plongeais dans mon café, cherchant à lire les traces, comme à mon habitude de falcı (lecteur de marc), lorsqu'une notification de facebook arriva, m'indiquant qu'il ne fallait pas que j'oublie de souhaiter l'anniversaire de mon ami. Coïncidence ?

J'ai d'abord cru que c'était là un tour d'un algorithme espion lorsque l'évidence se présenta. Nous étions le 19 mai ! Hacı Duran ne pouvait que choisir la date du 19 mai pour son propre compte facebook. Le 19 mai 1919 est le début de la Guerre d'Indépendance. Mustafa Kemal ouvre son fameux *nutuk* (discours) par cette phrase : « le 19 mai 1919 je débarquais à Samsun ». Mustafa Kemal prendra comme date de naissance le 19 mai comme nous pouvons le voir sur son passeport exposé dans le musée d'Anıtkabir. Le 19 mai 1919 fut une seconde naissance pour lui, selon ses propres mots. La date est fêtée comme celle de la commémoration de Mustafa Kemal Atatürk, de la jeunesse et des sports. Grand kémaliste, Hacı portait une admiration sans limite. Atatürk fut son modèle d'humanité qui a façonné sa façon de vivre jusque dans sa consommation parfois excessive d'alcool. Ce n'était pas là simplement des identifications imaginaires comme nous le voyons avec l'adoption la date de naissance, coordonnée première de l'identité symbolique. Hacı Duran ne pouvait prendre d'autre date que le 19 mai pour son anniversaire et non le 1^{er} janvier, articulant ainsi la singularité de son désir pour autrui.

Dès lors, cette coïncidence tient plus d'un lapsus temporel. Dans la notification du message de facebook qui se manifestait ? La personne ou le sujet ? L'idée de départ était que nous étions en face des émanations d'une personne « morale », un compte facebook, dont nous étions les récipiendaires. Cependant, dans ce moment, cet inattendu, autre chose venait de prendre la parole : la subjectivité. Celle d'Hacı Duran, tout d'abord, en inscrivant ainsi son amour pour le « Turc-père », son appartenance politique, son style de vie – car le kémalisme est bien plus qu'une « option » politique, c'est une anthropologie. La mienne enfin, celle-là même qui m'avait conduit à devoir nécessairement parler d'Hacı Duran un 19 mai même si, dans le même temps, s'oubliait la date de son anniversaire. Si ma personne « scientifique » cherchait une personne « social », je recherchais un sujet, la trace indélébile d'un désir qui me répond encore une fois.

Les formules de la névrose

La formule canonique se retrouve au cœur de la névrose individuelle. C'est là notre dernier point théorique qui s'appuiera sur trois cas « psychopathologiques ». Ce qu'est proposée est acte d'hétérodoxie. Cela ne le dédouane cependant pas de certaines préoccupations déontologiques dont la première est le strict anonymat. Dès lors, un important maquillage contextuel a été fait pour que n'apparaissent plus que les éléments de structure en jeu dans la névrose. Plus que jamais l'écriture a ici comme première fonction non la véracité mais la vérité. C'est le prix à payer qui repose sur le crédit que les lecteurs pourront faire à ces lignes. Précisons aussi que le critère de cette sélection n'est en rien la « réussite » de la cure. Bien au contraire, nous avons été, en partie, mis en échec. Mais une bataille n'est pas la guerre. Ces trois histoires ne se clôturent pas. Ce point conduit à relativiser l'interprétation que nous pourrions faire ici en termes de structure : il reste un insoluble qui laisse espérer un autre possible dénouement, autrement dit un autre nouage.

Le choix s'est porté sur elles en raison de l'étrange « sonorité » qu'elles prenaient lors des entretiens. Ces histoires, bien que très différentes, voire incomparables, semblaient suivre une trame logique similaire. Reprises par écrit, nous trouvons qu'elles répondent à la formule canonique des mythes, découverte par Claude Lévi-Strauss. Depuis, bien d'autres histoires étayaient l'hypothèse de Lacan. Le mythe individuel du névrosé n'échappe en rien au groupe de Klein.

Revenons sur l'histoire de la formule canonique. Claude Lévi-Strauss développe cette formule dans un article célèbre (« *The structural study of myth* »²⁵⁵), qui est ensuite traduit en français en 1958, dans *Anthropologie structurale*. Il effectue une lecture structurale des mythes, et notamment du mythe d'Œdipe – analyse à laquelle adhère Lacan et dont nous devons reconnaître qu'elle ne peut pas être lue comme freudienne –, Lévi-Strauss pose une formule, sans l'amener dans une argumentation préalable. Il la sort de son chapeau, tel un magicien.

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

Pour Lévi-Strauss, tout mythe est réductible à cette relation canonique.

« dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments ». Autrement dit, dans cette formule, a_{-1} n'est plus une variable, mais une fonction, c'est-à-dire que désormais :

$Fx(a)$ est à $Fy(b)$ ce que $Fx(b)$ est à $Fa_{-1}(y)$, soit quelque chose qui suppose certes un double échange de termes et des relations,

²⁵⁵ Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, octobre-décembre 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.

mais à la condition qu'au niveau du quatrième élément de la formule, un terme soit remplacé par son contraire (a par a_{-1}) et que soit inversée la valeur de fonction et la valeur de terme »²⁵⁶.

Claude Lévi-Strauss, dans cet article, va plus loin encore, puisqu'il la propose, comme clef de compréhension de la structuration des névroses :

« La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul, comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. En essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes (dont on postulerait qu'ils satisfont respectivement aux conditions 1 et 2 ci-dessus énoncées), on parviendrait sans doute à donner, de la loi générique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse »²⁵⁷.

Nous le verrons dans un instant, cette proposition n'est pas faite à la légère. Elle vient sans doute du dialogue entre Lévi-Strauss et Lacan.

Cette formule fut en définitive mal reçue des anthropologues. C'est d'ailleurs tout l'apport de la topologie qui fut dédaignée : la preuve est sans doute le séminaire de Lévi-Strauss sur l'identité de 1977 que les anthropologues lisent peu et dont ils ne retiennent qu'une phrase de Lévi-Strauss²⁵⁸. Pour nous convaincre de cette froideur vis-à-vis de la topologie, nous pourrions lire le compte-rendu de ce livre par Charles Macdonald²⁵⁹. Certains anthropologues ont eu le courage de travailler sur cette formule, comme Emmanuel Désveaux qui a montré que la formule était un groupe de transformation de Klein²⁶⁰, ce qui constitue une avancée théorique majeure, malheureusement ma. Récemment, rares sont ceux qui se sont emparés de la formule pour en faire quelque chose, comme Désveaux et Saumade sur la Tauromachie, le livre remarquable de Désveaux *Quadratura America*. Ce livre est important par l'hypothèse centrale qu'il propose. La pensée amérindienne ne serait sujette qu'aux seules règles logiques de transformation qui imprégnerait l'ensemble de toutes les formes symboliques : le mythe, le rite, l'organisation sociale, la culture matérielle, les modes de production. Plutôt que cantonner les logiques de

²⁵⁶ Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, p. 262.

²⁵⁷ Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, p. 263

²⁵⁸ Lévi-Strauss Claude, 1977, *L'identité*, Paris : PUF.

Pour nous convaincre de cette froideur vis-à-vis de la topologie, nous pourrions lire le compte-rendu de ce livre par Macdonald.

Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

²⁵⁹ Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

²⁶⁰ Désveaux Emmanuel, 1995, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 43-49.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1995_num_35_135_369949

transformations aux mythes, Désveaux fait un pas de plus en avançant que la formule canonique se retrouve bien au-delà de la seule pensée mythique. Dans une perspective similaire de décloisonnement de la formule canonique du domaine mythique, Laurent Berger montre comment elle permet de rendre compte des rites à Madagascar²⁶¹.

Il reste néanmoins que la plupart des anthropologues prennent cette formule pour une scorie et reste toujours dans une position d'incompréhension. Nous reverrons plus généralement à l'ouvrage majeur de Lucien Scubla sur la question²⁶². Indiquons seulement que Lévi-Strauss la mettra de côté et ne s'en resserra que quarante ans plus tard, dans son ouvrage *la potière jalouse*, à la fin de sa carrière.

En revanche, Lacan n'a pas été sourd à cette formule. Il la prend au sérieux et retient entièrement la proposition lévi-straussienne de son application possible au champ de la névrose. Dans une conférence célèbre intitulée « Le mythe individuel du névrosé, ou Poésie et vérité dans la névrose », donnée en 1952 au Collège philosophique, Lacan s'appuie très largement sur les travaux de son ami d'alors, Claude Lévi-Strauss²⁶³. La lecture de cette conférence laisse à supposer que Lacan connaît déjà la formule canonique. Ce rapprochement entre névrose et mythe trouve sa justification dès les premières pages :

« Nous voyons par ailleurs se dégager de la psychanalyse des méthodes qui, elles, tendent à objectiver des moyens d'agir sur l'homme, l'objet humain. Mais ce ne sont là que des techniques dérivées de cet art fondamental qu'est la psychanalyse en tant qu'elle est constituée par ce rapport intersubjectif qui ne peut, je vous l'ai dit, être épuisé, puisqu'il est ce qui nous fait hommes. C'est pourtant ce que nous sommes amenés à essayer d'exprimer quand même dans une formule (*nous soulignons*) qui en donne l'essentiel, et c'est bien pourquoi il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler un mythe.

Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose que ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité (*nous soulignons*), puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer – et ce, d'une façon mythique. C'est en ce sens qu'on peut dire que ce en quoi la théorie analytique concrétise le rapport intersubjectif, et qui est le complexe d'Édipe, a une valeur de mythe »²⁶⁴.

²⁶¹ Berger Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy politics », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.

²⁶² Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.

²⁶³ Lacan Jacques, 2007, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil.

²⁶⁴ Lacan, 2007, p. 14.

Lacan le démontre en reprenant ensuite *L'Homme aux rats*. À partir de cette relecture de cette névrose obsessionnelle, Lacan pose plusieurs jalons significatifs dont le premier est la notion de « constellation » dans laquelle s'insère le sujet.

« La constellation – pourquoi pas ? au sens où en parlent les astrologues – la constellation originelle qui a présidé à la naissance du sujet, à son destin, et je dirais presque à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont structuré l'union de ses parents, se trouve avoir un rapport très précis, et peut-être définissable par une formule de transformation, avec ce qui apparaît le plus contingent, le plus fantasmatique, le plus paradoxalement morbide de son cas, à savoir le dernier état de développement de sa grande appréhension obsédante, le scénario imaginaire auquel il parvient comme à la solution de l'angoisse liée au déclenchement de la crise.

La constellation du sujet est formée dans la tradition familiale par le récit d'un certain nombre de traits qui spécifient l'union des parents »²⁶⁵.

Le second point est que cette constellation est formée par un quatuor :

« J'ai pris là un exemple bien particulier. Mais je voudrais insister sur ce qui est une réalité clinique, qui peut servir d'orientation dans l'expérience analytique – il y a chez le névrosé une situation de quatuor, qui se renouvelle sans cesse, mais qui n'existe pas sur un seul plan »²⁶⁶.

Or la reconnaissance de ce système à quatre éléments n'est pas sans avoir des conséquences sur la théorie psychanalytique. Ici Lacan n'y va pas par quatre chemins. Il remet tout simplement en question la lecture freudienne du complexe d'Œdipe.

« Le système quaternaire si fondamental dans les impasses, les insolubilités de la situation vitale des névrosés, est d'une structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement – le désir incestueux de la mère, l'interdiction du père, ses effets de barrage, et, autour, la prolifération plus ou moins luxuriante de symptômes. Je crois que cette différence devrait nous conduire à discuter l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée. En un mot, tout le schème de l'Œdipe est à critiquer (nous soulignons). Je ne peux pas m'y engager ce soir, mais je ne peux pas pourtant ne pas essayer d'introduire ici le quart élément dont il s'agit »²⁶⁷.

Cette remise en question de l'Œdipe freudien n'a rien d'étonnant. Même si l'on veut voir dans Lacan l'héritier de Freud, il faudra bien avouer que

²⁶⁵ Lacan, 2007, p. 21.

²⁶⁶ Lacan, 2007, p.32.

²⁶⁷ Lacan, 2007, p. 43-44.

Lacan n'est pas freudien. Elle se retrouve ailleurs comme dans *l'Envers de la psychanalyse* :

« Alors le mythe, le mythe d'Œdipe, tel que Freud le fait fonctionner, je peux vous le dire, là pour ceux qui ne le savent pas, les mythographes, ça les fait plutôt rigoler! Ils trouvent que c'est absolument malvenu. Pourquoi ce privilège donné à ce mythe? Enfin la première étude sérieuse qu'on peut en faire montre qu'il est beaucoup plus compliqué. D'ailleurs comme par hasard Claude Lévi-Strauss qui ne se refuse pas à l'épreuve dans le même article nous énonce le mythe d'Œdipe complet, on peut voir qu'il s'agit de tout à fait autre chose que de savoir si on va ou non baiser sa maman! »²⁶⁸.

Le troisième point est absolument central : ce quatuor mythique comporte toujours un même élément : la mort (en gras : nous soulignons).

« Si le père imaginaire et le père symbolique sont le plus souvent fondamentalement distingués, ce n'est pas seulement pour la raison structurale que je suis en train de vous indiquer, mais aussi d'une façon historique, contingente, particulière à chaque sujet. Dans le cas des névrosés, il est très fréquent que le personnage du père, par quelque incident de la vie réelle, soit dédoublé. Soit que le père soit mort précocement, qu'un beau-père s'y soit substitué, avec lequel le sujet se trouve facilement dans une relation plus fraternisée, qui s'engagera tout naturellement sur le plan de cette virilité jalouse qui est la dimension agressive de la relation narcissique. Soit que ce soit la mère qui ait disparu et que les circonstances de la vie aient donné accès dans le groupe familial à une autre mère, qui n'est plus la vraie. Soit que le personnage fraternel introduise le rapport mortel de façon symbolique et à la fois l'incarne d'une façon réelle. Très fréquemment, comme je vous l'ai indiqué, il s'agit d'un ami, comme dans « *l'Homme aux rats* », cet ami inconnu et jamais retrouvé qui joue un rôle si essentiel dans la légende familiale. Tout cela aboutit au quatuor mythique. Il est réintégré dans l'histoire du sujet, et le méconnaître, c'est méconnaître l'élément dynamique le plus important dans la cure elle-même. Nous n'en sommes ici qu'à le mettre en valeur.

Le quart élément, quel est-il? Eh bien, je le désignerai ce soir en vous disant que c'est la mort.

La mort est parfaitement concevable comme un élément médiateur. [...] Et c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique. C'est également la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame œdipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé – et peut-être, jusqu'à un certain point, dans quelque

²⁶⁸ Lacan Jacques, 2012, séminaire 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI. p. 131.

chose qui dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne. »²⁶⁹.

Nous retrouverons plus loin, lors de l'analyse des cas, ces trois points. Continuons cette exploration de l'usage de Lacan de cette formule canonique en rappelant qu'il ne l'a pas seulement appliqué à l'Homme aux rats mais aussi au petit Hans, comme nous pouvons le lire dans le séminaire *La relation d'objet*, lors de la leçon du 3 avril 1957 :

« Vous procéderiez, en d'autres termes, selon cette méthode d'analyse des mythes que nous a donnée M. Claude Lévi-Strauss dans un article du *Journal of American Folklore* d'octobre-décembre 1955, et vous vous apercevrez qu'ainsi on peut arriver à ordonner tous les éléments de l'observation de Hans d'une façon telle que, lu dans un certain sens, ce soit la suite de ces mythes, mais que l'on est forcé au bout d'un certain temps, par le seul élément de retour, non pas simple, mais de retour transformé des mêmes éléments, de les ordonner, non pas simplement sur une ligne, mais dans une superposition de lignes qui s'ordonnent comme dans une partition. Et vous pouvez voir s'établir une série de successions lisibles, et horizontalement et verticalement, le mythe se lisant dans un sens, et son sens ou sa compréhension se référant dans la superposition des éléments analogiques qui reviennent sous des formes diverses, à chaque fois transformés, sans doute pour accomplir un certain parcours très précisément qui va du point de départ, comme dirait M. de La Palice, au point d'arrivée. Et qui fait que à la fin quelque chose qui était au début inadmissible, irréductible — c'est ce dans quoi je vous ai dit que nous partions dans l'histoire du petit Hans à savoir l'irruption dans ce jeu enfant-mère, qui est notre point de départ, du pénis réel — comment à la fin le pénis réel trouve à se loger d'une façon suffisante, pour qu'on puisse dire, pour le petit Hans, la vie peut être poursuivie sans angoisse »²⁷⁰.

La dernière occurrence que nous pouvons faire de cet usage de la formule canonique par Lacan se trouve dans son intervention, à la suite de la conférence de Lévi-Strauss faite à la Société française de Philosophie le 26 mai 1956, est largement motivée par une connaissance de première main de la formule :

« [...] La chose est par moi hautement appréciée en son relief, puisque, comme Claude Lévi-Strauss ne l'ignore pas, j'ai essayé presque tout de suite, et avec j'ose le dire, un plein succès, d'en appliquer la grille aux symptômes de la névrose obsessionnelle ; et spécialement, à l'admirable analyse que Freud a donné du cas de l'« homme aux rats », ceci dans une conférence que j'ai intitulée précisément le « mythe individuel du névrosé ». J'ai été jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve à la seconde

²⁶⁹ Lacan, Jacques, 2007, p. 48-49.

²⁷⁰ Lacan, Jacques, 2004, séminaire 1956-1957, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris, ALI, p. 278.

génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélative à la transformation du groupe : où se lit ce que je dirai le signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème du mythe. De sorte que le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible [...].

Aujourd'hui nous nous trouvons, grâce à l'exposé de Claude Lévi-Strauss, devant quelque chose qui me surprend, et c'est là en somme le sens de ma remarque, en ce que cela me semble un peu en retrait par rapport à ce que me semblait donner comme principe de structuration l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe. Je veux dire, par exemple, que je n'y retrouve pas les formules de transformation déjà très élaborées dont je parlais tout à l'heure. Il y a là une sorte de combinaison ternaire dont je vois bien le groupement deux par deux dans un sens tournant. Je dirai que c'est l'intrusion massive d'un élément venu du réel dans la fonction formatrice de ce mythe qui me paraît à la fois l'élément nouveau et l'élément qui, je ne dirai pas me déroute, mais me fait vous interroger »²⁷¹.

Si Lacan connaissait et usait de la formule canonique, il reste néanmoins un point obscur qu'il ne sera pas aisé de trancher mais qui néanmoins servira de fondement à notre analyse de cas cliniques à savoir à quelle formule Lacan se référerait-il. Car Lévi-Strauss a écrit deux formules canoniques.

Juan Pablo Lucchelli, dans plusieurs articles fondamentaux pour comprendre le lien intellectuel entre Lacan et Lévi-Strauss²⁷², archives à l'appui, prouve que l'intervention de Lacan, à la suite de la conférence de Lévi-Strauss faite à la Société française de Philosophie le 26 mai 1956, est largement motivée par une connaissance de première main de la formule. S'appuyant sur cette lecture lacanienne de la formule canonique lévi-straussienne, et à la suite de ce que propose Lacan dans le « mythe individuel du névrosé », Lucchelli²⁷³ fait une lecture de l'Homme aux rats où il met au travail cette formule. Nous ne sommes qu'en partie d'accord avec cette lecture, car il utilise pour ce faire la formule canonique que nous qualifierons de « lévi-straussienne », à savoir :

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

²⁷¹ Lacan, 2007, pp. 104-106, p. 108.

²⁷² Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, Volume 87 n°1. p. 5-6.

²⁷³ Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, Volume 82 n°2. p. 155-158.

Claude Landman, s'appuyant largement sur les travaux de Luccheli, reprend le débat. Il souligne que, pour Lacan, « Freud a donné l'interprétation qui, en l'introduisant à la dimension symbolique du Père comme élément quatrième a permis en complétant la formule canonique de la transformation du mythe, la résolution du symptôme ». Autrement dit, Freud a fait office de... chaman²⁷⁴.

Cependant Juan Pablo Luccheli, continuant son investigation, trouve quelques années plus tard, dans les archives de Lévi-Strauss une autre formule présentée en 1952-1953²⁷⁵.

$$d(b)/c(a) = d(a)/c - 1(b)$$

Elle s'écrit donc :

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fy_{-1}(a)$$

Les lecteurs attentifs auront remarqué l'entorse faite à la formule canonique de Lévi-Strauss.

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fy_{-1}(a)$$

est différent de

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

Deux précisions peuvent être apportées : la première est que les deux formules ne sont bien sûr pas équivalentes. Dès lors laquelle Lacan avait-il en tête lorsqu'il fait sa conférence en 1952, sur le « mythe individuel du névrosé ». Rien ne dit que cela ne soit la formule canonique « lévi-straussienne » se terminant par $Fa_{-1}(y)$. Il est même fort probable qu'il a utilisé celle se finissant par $Fy_{-1}(a)$ que nous qualifierons de « lacanienne », d'autant qu'une « solution $Fy_{-1}(a)$ » existe. Nous ne développerons pas ce point. Nous resterons ici sur cette variabilité d'écriture de la formule canonique qui est à interroger, à la suite de Laurent Berger²⁷⁶.

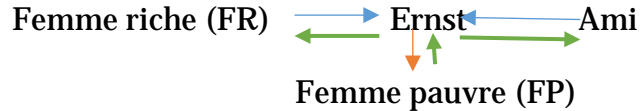
Dès lors, dans les cas cliniques que nous aurons à analyser, quelle formule utiliser ? La « lévi-straussienne » ou la « lacanienne » ?

²⁷⁴ Landman Claude, « La formule canonique de l'Homme aux rats ?. », *La revue lacanienne* 1/2015 (N° 16) , p. 133-141 URL : www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2015-1-page-133.htm. P. 138.

²⁷⁵ Lucchelli Juan Pablo, 2011.

²⁷⁶ Berger, Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy polities », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.

don et du contre-don. Les figures de femme riche et pauvre sont tenues successivement par plusieurs personnes mais il est notable que l'épisode prend toute sa diversité après la rencontre avec la fille de l'aubergiste, une fille pauvre, objet du désir. La dette et l'économie des échanges reprennent alors la structure de celle paternelle.



Nous avons la même structure que précédemment avec le père, si bien que l'on peut dire que le désir de l'Homme aux rats, c'est bien celui de son père. Cette affirmation se justifie du fait que le père ne s'élève pas contre ce mariage qui relève de la mésalliance. En ceci, Ernst réalise le désir de son père. Cette réalisation passe par la structuration mythique. Il est assez aisé en effet de repérer comment cette histoire répond en fait à la formule canonique d'engendrement de Lévi-Strauss. Pour le faire, nous devons repérer les termes commençant par la femme qui prend deux figures soit riche, soit pauvre. Il s'agit d'une inversion classique dans l'étude des mythes. Allons plus loin en remarquant la place particulière que prend la femme riche chez l'Homme aux rats qu'elle n'a pas chez son père : la femme riche devient sa mère (notée M). Par ailleurs, nous pouvons noter les trois autres protagonistes. L'homme aux rats (H.R), le père (P) et l'ami (A). Reprenons maintenant la formule. Il est aisé de remarquer le parallèle en raison de la relation non réciproque du don entre la mère, le père d'un côté et l'ami et l'homme aux rats de l'autre.

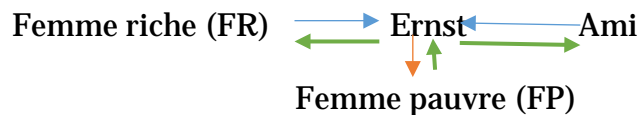
Donc, nous avons :

$$F A (H) : f M (P) :: f A (P) : f -M (H).$$

F ami (homme aux rats): F mère (père)

:: F ami (père): f 1_{-mère} (homme aux rats)

Traduisons : l'ami est à l'Homme aux rats ce que sa mère est à son père comme l'ami est à son père ce que l'inverse de sa mère est à l'homme aux rats. Car il faut bien écrire *f 1_{-mère}* en dernière instance. En épousant une femme pauvre, il n'épouse pas sa mère et sort ainsi de l'Œdipe. On aura compris que l'enjeu était la possibilité de l'inversion d'une femme {mère/riche et femme {épousable/pauvre et d'accéder ainsi à la sexualité en échappant à l'inceste. La flèche de la structure d'échange se trouve dès lors transformée par rapport à la structure d'échange du père.



On notera aussi que l'élément qui permet cette transformation est l'argent, celui-là même qui, en son absence, n'autorise pas son père à accéder à son désir.

Si Ernst permet de dépasser le conflit œdipien à travers une transformation canonique qu'il met en place de façon inconsciente, il n'en reste pas moins une rancœur à l'encontre de ce père qui non seulement lui interdit sa mère / femme riche mais lui prescrit l'objet de son désir : la femme pauvre à qu'il faut donner.

Freud s'étonne de cette haine alors même que son père se trouve conciliant avec ce mariage. Et pour cause : il s'agit bien plus de la réalisation de son propre désir que celui de son fils. L'ambivalence du fils à l'endroit du père peut se comprendre : il est l'héritier d'une histoire individuelle, bien que nous ne sachions rien du père et de la structure qui l'amena à engager son honneur, c'est-à-dire sa vie contre une bourse – qui se résout à travers une écriture mythique. En ce sens, le névrosé, ici l'obsessionnel, s'écrit à travers un mythe dont il ne sera jamais l'auteur, dans une formule dont il est rare qu'il puisse en prendre conscience. À travers ce mythe, il peut broder, faire des variations comme celle concernant la fille de Freud, brouiller les cartes. Il n'en reste pas moins qu'il est « parlé ».

Les lecteurs attentifs auront remarqué l'entorse faite à la formule canonique de Lévi-Strauss. Nous avons effectivement écrit :

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

Et non :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Deux précisions peuvent être apportées : la première est que les deux formules ne sont pas équivalentes. Nous les trouvons cependant toutes deux chez Lévi-Strauss qui a procédé à des variantes à plusieurs endroits de son œuvre, comme l'ont montré les travaux de Luccheli. Pablo Luccheli a trouvé dans les archives de Lévi-Strauss la formule présentée en 1952-1953 : $d(b)/c(a) = d(a)/c-1(b)$. Lacan aurait donc eu en tête cette seconde formule et non celle que l'on trouve dans l'article de Lévi-Strauss.

Encore une fois, cette variabilité d'écriture de la formule canonique est à interroger. Il reste que nous devons la mettre en évidence dans d'autres cas cliniques. L'enjeu théorique n'est pas mince. Si nous suivons Lévi-Strauss, c'est là un moyen de comprendre comment deux traumatismes forment une névrose, idée reprise par Lacan.

Place à l'empirie, donc. Nous nous appuyerons sur trois cas cliniques dont nous refusons dans un premier temps de marquer par un qualificatif analytique. Leurs histoires donnent lieu à un travail de composition de mise en œuvre de la formule canonique.

Il doit être ici de nouveau souligné la nécessité de l'anonymat. Il y a donc eu un gommage de toute indication biographique. L'écriture du cas est contrainte. Elle repose dès lors sur un acte de confiance : les détails (nombreux) volontairement tus, les déformations factuelles, les jeux de mots les noms et les prénoms donnés, sont des élaborations voulues qui visent dans le même temps un travail de dissimulation et de traduction d'une réalité. Il faut que le lecteur fasse confiance et que l'essentiel s'y trouve. Nous n'avons voulu conservé que ce qui pouvait être utile à la démonstration, pour effacer tous les éléments superflus pouvant

permettre une identification. Cela ne veut nullement dire que les cas ne soient pas authentiques.

Une formule obsessionnelle.

Issu d'une famille bourgeoise, Alexandre est fils unique. Sa mère dirige une société importante. Nous ne saurons pas grand-chose sur son père si ce n'est qu'il le considère comme un ami. En revanche, il considère comme un père, l'ami et collaborateur de sa mère.

Il est envoyé par un confrère qui le suit depuis quelque mois. Il confie ne pas savoir si ce patient est psychotique ou obsessionnel. Nous resterons dans cette même incertitude durant les quelques mois durant lesquels nous avons pu le suivre. Il présente en effet un délire mais sans voix associée et sans persécution. L'objet du délire est une « impotence » soudaine qu'il attribue à l'empoisonnement par son « beau-père » lors d'un café. Cet élément persécutif va disparaître peu à peu pour se fixer sur une prise excessive de citrate de sildénafil. Il se met alors à fréquenter l'ensemble des spécialistes pour lui confirmer son idée, faisant des recherches très poussées en pharmacologie pour arriver à établir avec certitude que son impotence est due à cette prise.

Les entretiens qui se sont déroulés sur quatre mois, à raison d'une fois par semaine, relève une anamnèse qu'il n'est pas aisé de reconstituer en raison des résistances fortes du patient. Durant cette période, il n'a jamais raconté un seul rêve.

L'histoire que nous avons pu reconstituer « commence » alors qu'il a douze ans. Sa mère a un accident cérébral, un AVC qui l'obligera à être hospitalisée plusieurs semaines. Il reste alors chez sa grand-mère et se souvient de l'ambiance « triste » de la maison. C'est une période difficile pour lui où la mort potentielle de sa mère est à l'esprit de tous.

Quelques années plus tard, il rencontre Adèle, lors de vacances. Alexandre dit ne l'avoir jamais oubliée. Il la retrouve quelques années plus tard et recommence à avoir une relation avec elle. C'est pour elle qu'il vient faire des études à Paris.

En avril 2013 a lieu la rencontre avec le père d'Adèle. Le lendemain, il se trouve impuissant. Il n'est plus capable de faire l'amour avec Adèle. Il accuse alors le père d'Adèle d'avoir empoisonné son café. Il l'accuse aussi d'avoir empoisonné sa femme qui est morte quelques années auparavant d'un cancer du foie. Le délire se déplace finalement. Lorsqu'enfin il arrive à se débarrasser de cette idée, il pense que son impotence est due à la prise du viagra.

Son délire est très détaillé. Il ne se fixe pas sur une personne, ne prend pas la forme d'une persécution même si dans un premier temps le père d'Adèle est perçu comme le persécuteur.

Après une séance où est posée comme clair que l'homme dépend aussi du désir de la femme qu'il désire, il commence à aller mieux. La relation avec sa mère change, une distance s'établit. Il se sépare d'Adèle. Lors d'une soirée, ils se recroisent, elle aux bras d'un autre homme. Ils se disputent. Il se saoule et tombe dans le métro. Le lendemain matin, il prend peur en raison de ses bleus ; il craint d'avoir un traumatisme crânien. Sa mère

monte pour le ramener à la maison, arguant que c'est sa volonté. Le délire était presque passé. C'est au moment où la cure prend une tournure œdipienne qu'elle cesse.

Cette histoire d'Alexandre se conclut donc, provisoirement, par un « rapatriement », un *ramatriement* devrions nous dire, tant la mère joue un rôle important dans ce retour. C'est au moment où il se passait quelque chose, qu'une sortie du délire était rendue possible qu'Alexandre échappe à la thérapie. Nous proposerons plus loin une interprétation. Si nous ne pouvons pas constater une réussite, gardons encore une fois à l'esprit que l'histoire n'est pas finie. En attendant les suites, nous pouvons inscrire cette histoire dans la formule logique de transformation qu'utilise Lacan à propos de l'Homme aux Rats. Est-ce à dire qu'Alexandre est obsessionnel ? Nous devons rester prudents : durant les trois mois de thérapie, il a toujours été difficile de trancher dans un sens ou dans l'autre. Le délire était sectoriel, non envahissant, structuré. La figure du persécuter – le père d'Adèle --, a rapidement laissé la place à la molécule de citrate de sildénafil, faisant ainsi un pas vers une autre élaboration moins « persécutive » puisque ne se demandant plus qui était à l'origine de son impotence mais ce qui avait pu la maintenir.

Lorsque nous disons que cette histoire tient en une formule, qu'il soit bien clair qu'il ne s'agit nullement de l'y réduire mais de comprendre un peu mieux les jeux d'équivalence qu'elle met en place. Comme le souligne Lacan, « [...] le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible [...] ».

La *formulation* permet un meilleur repérage dans la clinique. Elle n'est qu'un moyen parmi d'autres. Nous la présentons de façon abrupte pour ensuite la développer.

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

Il nous semble que dans cette histoire, plusieurs personnages sont présents, d'autres curieusement absents. Commençons par cette mère dont nous avons dit qu'elle occupe une place toute particulière pour lui. La relation œdipienne forte, est renforcée par l'accident cérébral de la mère qui constitue le premier traumatisme du patient. À cette relation œdipienne, nous pouvons dresser le parallèle avec celle qu'entretient Adèle avec son père. Dans les deux cas, le tiers est absent, d'une façon tragique et réelle pour Adèle puisque sa mère est morte d'un cancer du foie, d'une façon plus imaginaire pour le père d'Alexandre. Cette symétrie n'a rien d'extraordinaire et nous pouvons sans difficulté écrire : la mère d'Alexandre a la même fonction œdipienne pour Alexandre que le père d'Adèle a cette fonction pour Adèle. La mère est à Alexandre ce que le père est à Adèle.

f mère d'Alexandre (Alexandre) : f père Adèle (Adèle)

$$f_x(a) : f_y(b)$$

La seconde partie de la formule est plus difficile à écrire. S'y joue la répétition du traumatisme et la transformation de la structure.

$$f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

[La mère d'Alexandre a fonction pour Adèle] : nous restons encore une fois dans quelque chose de compréhensible. Que cela soit dans un jeu d'identification avec l'objet désiré, comme dans la relation entre belle-mère et belle-fille, nous pouvons sans difficulté écrire :

f mère d'Alexandre (Adèle)

Cette mise en formule renvoie à la première partie de la formule. Dans cette écriture, nous nous attendrions sans trop de surprise à ce que s'écrive l'équivalent du côté d'Alexandre :

f père d'Adèle (Alexandre).

Mais voilà : la lecture de l'anamnèse nous conduit à écrire autrement cette partie. Le déclencheur du délire est la rencontre avec ce père qui devient persécuteur. C'est, associée à ce père, une opération d'inversion. En cette place, devrait s'écrire l'inverse du père, à savoir la mère d'Adèle, celle-là même qui est morte d'un cancer du foie. La portée structurelle de la formule serait sans doute réduite si la place de la mère n'était pas occupée par une morte, ce qui rejoue le premier traumatisme, celui de l'hospitalisation de la *même*, de la *mère*. La mère d'Alexandre est à Adèle ce que la mère d'Adèle est à Alexandre : une morte. Là où devait apparaître un père, une absence redoublée reprend ses droits.

f mère d'Alexandre(Alexandre): f père d'Adèle(Adèle)

:: f mère d'Alexandre(Adèle): f 1_{-père d'Adèle}(Alexandre)

Cette identification n'est pas visible à l'œil nu. Elle est indétectable dans l'anamnèse, sauf en ce point où Alexandre accuse son beau-père d'avoir tué sa femme en l'empoisonnant, comme il est en train de le refaire avec lui. Cependant cette mère morte n'est pas la seule figure à pouvoir prendre place en [-père d'Adèle]. Une autre pourrait être avancée sous le signe de cet inverse du père : celui de l'associé de la mère, dont nous devons ici reprendre toute la dimension ambiguë dans l'histoire d'Alexandre. Son père est effacé, absent de l'histoire. C'est un « père-ami » : Alexandre le voit comme un ami, non comme un père. En revanche, le collaborateur de sa mère – celui-là même qui l'aidera à faire des recherches pharmacologique sur les effets de la molécule incriminée –, est un très « proche » ami de la mère. Alexandre le voit comme un père : c'est un « ami-père ».

Pouvons-nous dire que cet « inverse du père » est introduit par un point d'interrogation sur la filiation et par une nomination imaginaire génératrice d'inhibition ? Elle n'est pas en tout cas sans poser des difficultés : une mère morte, un père éludé, un associé très proche. Cette dernière figure est d'autant plus redoutable qu'elle pose Alexandre dans une relation « homosexuelle », car il n'est pas seulement l'« ami -vrai père » mais aussi le sien. À lire [*f 1_{-père d'Adèle}(Alexandre)*], Alexandre est pris comme objet d'amour et de haine d'une façon symétrique à la relation que sa mère peut entretenir avec son ami, à savoir dans une concurrence toute « œdipienne ». Le voici donc appréhendé comme objet de détestation/ d'amour, non d'un père mais d'une mère morte ou/et d'un « ami-père », c'est-à-dire de sa propre mère. Il est donc en position d'objet d'un désir incestueux.

Notre hypothèse sera donc de dire que le délire est là pour échapper à cette position d'objet, à cette place qui lui est assignée dans la structure et dont

nous devons remarquer qu'elle reproduit celle de la relation incestueuse de départ. Contrairement à l'Homme aux rats, la « formule » ne donne pas la solution au complexe d'Œdipe. En revanche, elle donne lieu à un délire qui a pour fonction de venir protéger le sujet de cette place.

Tout le délire s'organise autour de la nécessité d'objectiver l'impotence, d'en trouver une autre cause que psychique, une cause physique. L'enjeu est de sortir de cette place dans la formule. L'impotence signe sa place dans la structure : lui reconnaître une origine psychique revient à accepter cette place. Le moyen qui s'offre à notre patient est de prendre une voie « phallique » au point même où celui-ci se fait absent, où s'incarne le manque d'un phallus imaginaire, un $[- \varphi]$. L'érection retrouvée doit prouver qu'il n'est pas à cette place d'objet désiré par une mère incestueuse. En ce sens, le délire lutte contre la structure. Cependant cette érection doit avoir lieu auprès d'un objet particulier. Adèle a une valence particulière puisque c'est la fille de « l'ami-père » et de la « mère morte ». Coucher avec elle est la voie royale pour sortir de la place d'objet : la structure le lui interdit. Cette interdiction se lit dans cette impossibilité d'Alexandre de déplacer le problème de l'impuissance, de le contextualiser, de comprendre qu'il tient à la relation qu'il entretient avec Adèle. Car Alexandre sait qu'il n'était pas impotent auprès d'autres femmes.

Pour sortir de la place d'objet incestueux, il tente d'être un sujet « tout phallique », d'être un sujet désirant sans être l'objet du désir de l'Autre. Dès lors Adèle n'est jamais considérée, prise ?, comme sujet mais uniquement comme objet de ce désir de ce « tout phallique », ce qui n'est sans doute pas pour rien dans la dégradation de leurs relations. Ce « tout phallique », comme phallus, fonctionne comme tel, à savoir : il est aux abonnés absents.

Le moment de la cure où les choses paraissent changer est lorsqu'à la suite d'une longue explication sur la molécule de citrate de sildénafil et sur ces effets biologiques, il est rappelé que le désir passe toujours par le désir de l'Autre. Autrement dit, si une femme n'éprouve pas de désir pour un homme, et bien le désir de ce dernier peut se retrouver en berne, d'une façon qui peut paraître *a priori* inexpliquée. Ne pas être désiré par une femme que l'on aime peut rendre, à ses côtés, impotent. Cette évidence fut accueillie avec étonnement et soulagement. En rappelant que le désir est le désir de l'Autre, Alexandre croit comprendre que son désir n'est pas l'unique engagé dans son impotence. En ce sens, c'est une libération. Cela n'est cependant pas sans effet sur lui. Prenant comme un impossible cette absence de désir d'Adèle à son égard, ce qui n'était pas *a priori* une nécessité, il va dès lors pouvoir quitter l'objet de son désir, non sans mal. Ce faisant, tout donne à penser qu'il ne peut changer la formule canonique. Partant de cette structure

$$f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

selon les mêmes règles de transformation, nous retrouvons la disposition initiale

$$f_x(a) : f_y(b)$$

$$f_x(b) : f - y(a) :: f_x(a) : f_y(b)$$

Il redevient le fils de sa mère et rentre à la maison. Est-ce là encore un effet de la structure de transformation ? Nous devons noter que si la formule

d'inscription de départ était celle retenue par Lévi-Strauss dans son article, son déploiement aurait offert plus de possibilités. Il faut en effet attendre 6 opérations de transformation pour retrouver la formule initiale.

Le cas d'Alexandre est bien sûr très différent de celui de l'Homme aux rats. Sans pouvoir en mener ici une comparaison précise, nous voyons cependant que la structure de transformation n'est pas nécessairement associée à une sortie « de crise » œdipienne comme dans le patient de Freud. Par ailleurs nous pouvons nous demander si la forme

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

est associée ou non à la névrose obsessionnelle. Dans le cas d'Alexandre, nous devons rester prudents. En effet beaucoup d'éléments peuvent faire penser à une psychose, notamment le fait que le délire soit déclenché par la rencontre avec le père d'Adèle, qui pourrait être interprété comme un retour du Nom-du-Père forclus. Nous ne ferons pas ce pas parce qu'il y a une nomination imaginaire qui fonctionne. Il est donc difficile de dire que le Nom-du-Père est forclus : il y a bien un nouage des quatre anneaux (RSI et NdP), une nomination imaginaire génératrice d'inhibition. Ensuite, dans une perspective moins « topologique », la forme du délire, très « obsessionnelle », le fait qu'il disparaisse une fois qu'une explication est proposée et adoptée par le patient, donne lieu à penser que nous sommes plutôt en présence d'une structure obsessionnelle.

L'hypothèse est donc à conserver : $f_{1-y}(a)$ est-il associé à une structure obsessionnelle ? Cette question prend une valeur certaine au regard du second cas d'étude.

Une formule hystérique.

Emine Gül a quarante ans. Elle est la dernière d'une fratrie de trois enfants qui ont entre eux une différence d'âge de sept ans. Elle a été scolarisée jusqu'au lycée. Elle est venue en France par l'intermédiaire de son mariage qui intervient après une grande déception amoureuse. Après des ruptures de fiançailles (ce qui est relativement courant), à 28 ans, elle aurait pris le « premier venu » qui lui offrait un avenir « intéressant ». Ce « premier venu » n'est cependant pas sans présenter quelques aspérités. La première est qu'il est porteur d'une histoire violente. Son frère aîné a tué un homme pour laver l'honneur de la famille (*namus*). Leur mère était veuve et aurait eu un amant qui se serait vanté en public de sa « conquête ». Ces rumeurs étaient autant d'atteintes à l'honneur de la famille. Le frère aîné a tué l'amant et a fait de la prison. Cette histoire était connue de la famille d'Emine. Mais Emine ne voulait rien savoir alors même que n'importe quelle candidate turque au mariage l'aurait sérieusement prise en considération. Son mari n'est donc pas un « premier venu » : il a une histoire marquée par un meurtre, même si, en termes de « marché matrimonial », ce meurtre est compensé par une belle réussite professionnelle dont il peut se prévaloir en France. Cet homme n'est pas le premier venu puisqu'il porte le nom du père d'Emine : il s'appelle Gülen. Les premiers temps du mariage sont heureux. Deux enfants naissent : une fille (11 ans), et un fils (4 ans). Ils ont 7 ans de différence, comme dans la fratrie d'Emine. Suite à des problèmes professionnels qui correspondent – tout au moins chronologiquement – à la naissance de leur fils, son mari commence à boire. La situation dégénère pour finir par des violences conjugales, avec une menace de mort. Le juge ordonne la mise en place de visite médiatisée et une injonction de soins pour le mari. Emine a consulté par l'intermédiaire de son fils qui avait été orienté par l'école pour un retard de retard psychomotricité : à quatre ans, il portait encore des couches et buvait au biberon, dormait dans le lit parental. Après consultation auprès d'un pédopsychiatre de talent, l'enfant est rapidement revenu à un développement harmonieux. Emine est ensuite revenue lors des violences conjugales pour quelques séances. Si dans un premier temps un *semblant* de transfert s'établit, sur le mode de la séduction, elle se révèle tout de suite résistante. Elle se plie à l'exercice, parle volontiers mais écourte régulièrement les réponses aux relances. Son objectif est clairement articulé : elle vient pour « se débarrasser de son mari ». Cette déclaration doit cependant être relativisée. Alors que l'ordonnance du juge interdit le contact entre les époux, Emine n'arrête pas de transgresser la loi édictée. L'ambivalence est érigée en système. Ambivalence qu'elle entend étendre à la relation thérapeutique. Elle essaye de manipuler le thérapeute. Face au refus de manipulation, elle ne reviendra plus. Un an plus tard, sa fille est hospitalisée pour un passage à l'acte. Il s'agit en fait du second, le premier ayant lieu au moment des premières violences conjugales. A cette occasion, Emine consulte de nouveau. Elle continue à avoir des relations avec son mari, malgré l'interdiction et reste toujours dans cette ambivalence vis-à-vis de lui.

Cette histoire doit se comprendre sa formule logique. L'histoire d'Emine met en relation trois générations, et non pas deux comme pour Alexandre. Nous devons ensuite chercher à « coller » au plus près possible de l'évidence des faits : une relation œdipienne pathogène avec son fils, un meurtre en raison d'une atteinte à l'honneur maternel, une décomposition du lien conjugal après la naissance du fils. La naissance de la fille aînée n'avait produit aucun effet de cet ordre. Nous devons donc partir du lien œdipien entre Emine et son fils. Il n'est pas incongru de mettre cette relation en parallèle avec celle qu'entretient son mari avec sa mère, dont nous savons qu'elle est marquée par l'histoire d'un meurtre. Si nous développons la formule, nous obtenons dans un premier temps cette fonction :

[f Emine (mari)]

$f \text{ Emine (Mari)}$

Puis, si nous suivons le développement « lévi-straussien », nous aurons :

$f 1_{-fils} (\text{belle} - \text{mère})$

$F 1_{-a}(y)$

Soit :

$f \text{ Emine (fils)}: f \text{belle} - \text{mère (mari)}$

$:: f \text{ Emine (mari)}: f 1_{-fils}(\text{belle} - \text{mère})$

Autrement dit, Emine est à son fils ce que sa belle-mère est à son mari comme Emine est à son mari ce que *l'inverse de son fils* est à sa belle-mère. La question dès lors est de comprendre ce que nous donne à voir cette formule : Emine est à son mari ce que *l'inverse de son fils* est à sa belle-mère. Cette dernière phrase paraîtrait bien obscure si nous n'avions en tête l'histoire terrible de l'amant de la belle-mère. $[1_{-fils}]$ est-il « l'amant assassiné » ?

Le nouage entre les deux relations – la relation œdipienne et la relation transgressive amoureuse – n'est en rien évident : pourquoi donc le meurtre ressortirait au moment de la naissance du petit garçon ? Pour le comprendre, la double inversion du « fils » doit être décomposée. En premier lieu, il s'agit du passage d'une valeur de terme à une valeur de fonction. Le « fils » avait, dans la première partie de la formule, une valeur d'objet phallique. En seconde partie, le voilà qui revêt une valeur de fonction : il prend fonction pour sa grand-mère. Si nous en restions à ce point du développement, nous pourrions dire que, par identification, le « mari » pourrait apparaître à cette place comme « fils ». Mais cette fonction est associée à son contraire : [a] devient [- a]. C'est donc *l'inverse* de ce « fils » qui prend fonction pour cette mère. Or, dans l'histoire familiale, seul l'amant de cette femme revêt cette valeur de contraire. Voilà pourquoi il n'est pas déraisonnable de penser que l'amant prend place et fonction dans la formule canonique. Or, la porte d'entrée de cette figure qui a bafoué l'honneur de la famille, par la mère, est celui qui devrait, dans la logique patrilinaire en vigueur en Turquie, porter et garantir ce même honneur : le fils. En cela, la configuration canonique *hystérise* la relation entre Emine et son mari, d'autant que le jeu d'équivalence des places n'est pas sans effet. Emine est au mari ce que l'amant est à la belle-mère. Autrement dit, Emine est aussi en place d'un amour transgressif. Tout le paradoxe de cette relation conjugale tient ici : la tentative de meurtre du mari envers Emine n'est en rien contradictoire avec l'amour qui *s'exerce*

entre eux. Ils participent du moment logique. Le mari se retrouve en situation de devoir tuer cette amante (la faute d'accord est voulue) qui l'aime, car il bafoue l'honneur de sa famille. Nous retrouvons la dialectique bien connue de la *belle bouchère*, sauf qu'elle se corse de l'impératif social de l'honneur. On comprend dès lors pourquoi, en raison de la relation structurelle entre fils et amante, l'ensemble de la situation devient inextricable et la cure, difficile.

N'ayant pas eu l'idée de mettre ainsi en forme le cas « Emine », il nous manquait des éléments de perception lors des entretiens. La cure n'a pas fonctionné. Nous avons voulu explorer cette histoire de meurtre dont nous pensions qu'elle était à l'origine de la violence conjugale. Nous ne comprenions pas pourquoi Emine résistait tant sur ce point, non parce qu'elle n'en avait rien à dire mais parce que cela appuyait sur une autre partie de la structure : la relation œdipienne avec son fils. Notons d'ailleurs que cet investissement excessif ne tient peut-être pas à son désir incestueux mais à une réponse défensive à la structure. Cette structure relationnelle exclut sa fille Feyza, exclusion qui explique sans doute la relation difficile entre la fille et la mère et le passage à l'acte par deux fois. Alors que Feyza a joué un rôle déterminant dans ce drame, elle ne « compte » pas.

Dans la continuité de cette exploration entre structuration psychique et formule canonique, et bien que nous devons rester extrêmement prudents, nous pouvons supposer que l'hystérie est associée à la version « lévi-straussienne » [f-a (y)] de la formule canonique. Mais comme dans la formule lacanienne, nous soulignerons que cette place qu'occupe le [-a] est associée à une mort, celle de l'amant. Nous retrouvons ici l'élément médiateur que Lacan avait pointé dans sa conférence de 1952. La mort fait partie du quatuor.

Fatma ou le tambour de la morte.

Fatma se présente pour des crises d'angoisse et parce qu'elle « oublie tout ». Elle a 23 ans. Elle est mariée et est venue grâce à ce mariage en France où elle vit depuis cinq ans. Son mari est arrivé en France dix ans auparavant. Il a dix ans de plus qu'elle. Ils ont deux enfants, Hüseyin et Hasan (4 et 2 ans). Ils sont originaires d'un village du Sud-Est. Son père a 52 ans ; sa mère Güler en a 52 ans. Elle est l'aînée de sept enfants ; A (21 ans, f) ; C (19 ans, f), S (18 ans, g), B (17 ans, f), E (8 ans, f), Se (5 ans, g). Elle a quitté l'école lors de sa première année de primaire. Sauf erreur de notre part, elle ne maîtrise pas l'écrit.

Ses crises d'angoisse ont commencé en France après avoir vu une voisine asiatique qui vivait en face de chez elle, décédée et emportée dans un linceul blanc. Elle a suivi la scène de sa fenêtre. Depuis, elle ne peut pas rester à la maison ; elle doit sortir avec son mari et voir des paysages (*manzara*). Son mari, très compréhensif dit-elle, l'accompagne. Elle dit qu'elle ne se tient pas, qu'elle ne se peut pas se maîtriser. Elle fait preuve d'une certaine impatience, voire d'une forme de violence, avec ses enfants. Elle a peur, avec des angoisses de mort imminente. Mais son sommeil reste bon. Elle dit qu'elle a mal à la tête, que son ventre est rempli de nuages et surtout qu'elle entend le *davul* (tambour) dans ses oreilles. Elle déclare aussi ne pas vouloir de relations sexuelles avec son mari. En même temps, elle a peur de la séparation. Pendant une période, lorsque son fils avait un an, son père qui avait eu un accident de travail, était chez elle avec le beau-frère de son mari. Cette période était difficile pour elle.

Lors de la première séance, elle se remémore un rêve où elle boit. Elle raconte alors qu'à l'âge de treize ans, elle a vécu l'inondation de son village un matin, à l'aube. Le village s'était transformé en lac. Les murs se sont effondrés parce qu'ils étaient en pisé. Elle a eu très peur.

Elle vivait alors dans une petite maison composée de deux chambres, d'un salon. Il s'agissait de la maison de son grand-père. Son père n'était pas là pour des raisons professionnelles. Le couchage à l'intérieur de la maison ne permettait pas d'intimité. Trois enfants dormaient dans le salon, l'autre dans la chambre. La dernière était réservée aux parents.

Lors d'une des premières séances, elle fait état d'un cousin vraisemblablement « pervers » : le fils de sa tante paternelle. Il « salissait » les filles « avec des paroles », et faisait circuler des rumeurs notamment sur elle. Il était amoureux d'elle et, face à son refus et son dégoût, il lui aurait fait une mauvaise réputation dans le village. Toujours lors de cet entretien, on comprend qu'il y avait un autre homme dont elle était amoureuse : son oncle paternel qui était assez jeune. La mauvaise réputation devenait si pesante que son mariage semble avoir été une échappatoire : son mari l'a « sortie » de là.

Cet amour impossible – en Turquie, on ne marie pas une nièce à son oncle mais à son fils – est confirmé lors d'une autre séance où elle se plaint d'entendre du *davul* dans son oreille. Elle ne semble pourtant pas présenter des problèmes « physiques » d'oreille. Elle associe d'ailleurs ce *davul* à autre chose. Le *davul*, où l'a-t-elle entendu ? Elle répond à un mariage, pendant les rondes *halay*. Pendant le ramadan ? Il n'y avait pas

de ramadan au village dit-elle, ce qui s'explique par l'orientation religieuse et politique du village. Puis, finalement, elle dit qu'elle a entendu le *davul* pour un mort, ou plutôt pour une morte : sa *yenge* (belle-sœur). Elle avait 26 ans et c'était la femme de cet oncle aimé et avec qui ils ont cohabité pendant des années sous le toit du grand-père. Depuis, il s'est remarié et a des enfants.

L'étonnant est que l'histoire « dérape » après cette scène « traumatique » de cette vieille femme asiatique mise dans un sac devant la patiente. Nous comprenons bien qu'il y a une jalousie non avouée avec la *yenge* morte en raison de l'amour qu'elle portait à son *amca*. Cependant l'histoire se complique d'autant que nous avons l'impression que l'inondation est rejouée dans l'histoire de la voisine morte. Les « murs se sont écroulés » rentrent en résonance avec cette impossibilité de rester dans sa maison et cette nécessité de voir des paysages. Cette expérience de la mort proche est ensuite rejouée plus tard lors de la mort de la belle-sœur puis de nouveau répétée lors de la mort de la voisine. Lors d'un entretien, cette dernière est associée à la *yenge* morte. Depuis, elle entend le *davul*. On comprend aussi qu'une culpabilité s'exerce à un endroit. Mais sur qui et sur quoi ? À ce point de l'exposition du cas, deux possibilités s'offrent à nous. Nous pouvons en effet partir de deux types de liens qui sont étroitement en parallèle : les liens conjugaux ou les liens d'identification. Si nous retenons comme point de départ les liens conjugaux, nous pouvons aisément avancer que l'*amca* est à *yenge* ce que le mari de Fatma est à cette dernière. Nous avons donc :

$$f \text{ amca}(yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma})$$

Nous savons aussi que la mort joue un rôle déterminant : elle est l'élément médiateur. Ainsi il est raisonnable de retenir que la *yenge* morte soit en cette place, ce qui nous permet d'écrire

$$f \text{ } 1_{-yenge} (?)$$

Nous pouvons compléter la formule et nous obtenons :

$$f \text{ amca} (yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma}) :: f \text{ amca} (\text{Fatma}) : f - yenge (\text{mari})$$

$$f \text{ amca} (yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma}) :: f \text{ amca} (\text{Fatma}) : f \text{ } 1_{-yenge} (\text{mari})$$

Dans cette hypothèse, nous sommes devant une formule « lévi-straussienne » (qui finit par $F \text{ } 1_{-a}(y)$) qui, comme dans le cas d'Emine, est associée à une patiente dont nous pouvons dire qu'elle présente une structure hystérique.

Que nous « dit »-elle la mise en formule ? L'*amca* est à la *yenge* (un mari), ce que le mari de Fatma est à Fatma (un mari) *comme* ce que l'*amca* est à Fatma ce que l'inverse de *yenge* est au mari, à savoir un amour impossible. En effet, la relation « d'amour » entre l'*amca* et sa nièce est équivalente d'avec celle entre l'inverse de *yenge*, c'est-à-dire morte, et son mari. Cette relation ne pouvant s'établir, relevant de l'impossible puisqu'il n'y a pas de relation possible entre cette *yenge* morte et le mari de Fatma, cela signifie de façon abrupte l'impossible de la relation avec son propre oncle, puisqu'incestueuse. La symétrie inverse entre le mariage et le désir incestueux est frappante. De même, une nouvelle fois, nous voyons opérer la relation étroite entre inceste et mort, comme pour Emine et Alexandre. Cette mise en parallèle de la relation d'alliance et de la relation incestueuse désirée, et interdite, tape aux oreilles de Fatma : elle entend le tambour de la morte.

La mort, encore.

La conclusion de ces trois cas, auxquels nous pouvons rajouter quatre autres, tiendra en peu de lignes. Nous sommes partis du texte de Lacan qui posait trois éléments comme constitutifs de la formulation : la constellation des relations familiales dans laquelle s'insérait le sujet, le « quatuor » à l'œuvre, la mort comme élément médiateur.

Dans ces trois cas (Alexandre, Emine et Fatma), nous avons pu mettre à jour la prégnance de la constellation familiale. Cette dernière joue un rôle capital. Nous avons à chaque fois cherché à conserver un principe de simplicité pour la décrire. Dans le cas d'Alexandre, nous sommes partis de la relation parent-enfant ; pour Fatma, il s'agissait de la relation conjugale ; et pour Emine de la relation parent-enfant. Dans chaque cas, cependant, nous devons tenir compte de la spécificité de chaque histoire. C'est elle qui indique quelle relation est importante. Un effort de lecture est donc requis. Voire une interprétation.

La question de la relation incestueuse dans un système fonctionne comme un quatuor. Il ne s'agit jamais d'un triangle œdipien : il y a toujours un quatrième élément en jeu. Cela n'est pas sans questionner la façon dont nous devons penser le complexe d'Œdipe et l'inceste. Dans l'histoire d'Alexandre, il s'agit de la relation incestueuse avec sa mère ; pour Emine, c'est avec son fils ; pour Fatma, c'est avec son oncle.

Ce quatuor a pour quatrième élément la mort. Nous la retrouvons toujours en même position. Elle apparaît chez Alexandre dans la figure [-père d'Adèle] ; chez Emine, sous la figure [-fils] et chez Fatma avec [-yenge]. Elle ne revêt jamais la valeur de terme et toujours la valeur de fonction, quelle que soit la formule que nous adoptons (lacanienne ou lévi-straussienne). En ce sens, elle ne dépend pas de la formule canonique. Est-ce opérer un forçage si nous avançons qu'en définitive, elle est la maîtresse de la formule à l'œuvre dans la névrose ? Car elle indique leur place aux autres membres du quatuor : elle l'organise. Une fois posée ce couple [f mort (a)] (ou [f mort (y)]), x et b trouvent « naturellement » leurs positions dans la formule canonique. La mort est souveraine.

Le quatuor mythique prend deux formes différentes : « lacanienne » [f-y (a)] et lévi-straussienne [f-a (y)]. L'une des hypothèses que nous posons est donc que la « lacanienne » est associée à la névrose obsessionnelle (L'Homme aux rats, Alexandre) tandis que la « lévi-straussienne » le serait à l'hystérie (Emine, Fatma). De par sa place dans les formules canoniques qui leur seraient associées, la mort a la même valeur de fonction tant dans l'obsession que dans l'hystérie. Elle n'y a cependant pas les mêmes effets. Faisons ce pas d'avancer que le quatuor mythique est le fruit de la rencontre entre une constellation et la mort.

V. Quatre lettres pour conclure

L'âme orale de l'histoire

Cette habilitation à diriger des recherches se présente en trois volumes, le premier de « synthèse », le second de perspectives et le troisième de recueil de textes. Quelques conclusions mériteraient peut-être un détour comme ces deux relations entre A et a.

$$A = \frac{1}{1 - a}$$

$$A = \frac{1}{1 + a}$$

Autre résultat que l'on souhaiterait notable est l'usage des discours, avec cette transformation entre eux. Rappelons la succession observée :

1/ Discours d'Empire (14^{ème} siècle-18^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

2/ Discours d'en pire (18^{ème} siècle)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

3/ Discours nationaliste (19^{ème} siècle-1930's)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

4/ Discours kémaliste

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Là ne réside pas la découverte la plus troublante. Si l'on met de côté le discours des Tanzimat qui est un discours du maître, nous obtenons alors un ordre de transformation qui peut se résumer dans ce tableau.

$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$	$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$
$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$	$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$

1. Discours d'Empire	4. Kémalisme
2. Discours d'En Pire	3. Nationalisme

Nous n'irons pas plus loin que ce constat : celui d'un système de transformation entre les discours d'empire, d'en pire, nationaliste et kémaliste. Et c'est bien le problème. Nous n'avons pas fait en sorte que les « choses tombent juste » et la contingence ne devrait pas permettre que cela tombe juste, sauf à croire qu'une « loi » invisible préside à la rotation « mécanique » d'un discours à l'autre. Or, il est bien évident que l'on passe de la première ligne à la seconde par un « twist » de la place de la vérité en place d'agent, avec un changement de direction de la flèche, et que nous passons de la première colonne à la seconde par une inversion des éléments en place de plus-de-jouir et en place d'Autre (sans changement de direction de flèche). Il existe donc deux règles de transformation qui permettent de passer d'un discours à l'autre, ce qui veut dire qu'ils sont eux-mêmes pris dans une structure alors que rien n'indiquait, *a priori*, que cette dernière puisse exister. La conclusion est donc qu'il existe une structure à l'histoire ottomane et républicaine de la Turquie. Le pire est que nous connaissons cette structure puisque nous l'avons croisée. Il s'agit de celle-ci :

X	-X
1/X	-1/X

Rapportée à nos discours, nous obtenons :

Discours d'Empire : X	Discours Kémalisme : -X
Discours d'En Pire : 1/X	Discours Nationalisme : -1/X

Arrêtons-nous ici tant il est difficile de croire que puissent se synthétiser plus de cinq cents ans d'histoire dans un jeu d'opposition bêtement structural qui, et ce sera la vérité, écrase toute « complexité ». Sauf que si cela est vrai, la complexité théorique ne fait que commencer. Comment et pourquoi quelques lettres quelques lettres et quelques places articulées peuvent rendre compte de cette histoire ? Tomber sur une structure en dernier ressort n'est donc en rien anodin et, à la vérité, nous ennuie bien plus que cela nous satisfait ! Personnellement, cela me rend perplexe et je m'entends dire, en me relisant, « où me suis-je donc trompé ? ». À vrai dire, la perplexité le dispute au vertige car, de toute évidence, nous sommes devant un gouffre qui sent d'autant plus le soufre si l'on a la mauvaise idée de lui associer une solution de mise en écriture de ces quatre discours en une formule canonique qui reviendrait à ceci :

$$f_{EnPire}(Empire): f_{Kémalisme}(Nationalisme) :: f_{EnPire}(Nationalisme): f_1 - Empire(kémalisme)$$

Soyons ici un peu lâche et laissons nos lecteurs se débrouiller avec elle pour effectuer la dernière transgression, la plus odieuse il est vrai : dès lors que nous avons une formule canonique, un discours peut en être déduit. Pourquoi cela ? Il a été dit plus haut la relation de parenté entre discours social, formule canonique et groupe de Klein. Le discours social contient effectivement un sens de lecture canonique dans les relations de places qu'il propose. Faisons donc ici abstraction des éléments qui les peuplent (\$, S1, S2, a) pour nous concentrer uniquement sur la relation entre les places et la traduction en formule canonique. Passons sur les opérations nécessaires à la réalisation de cette traduction pour en venir directement au résultat.

$$f_{vérité}(Autre): f_{plus - de - jouir}(Agent) :: f_{Vérité}(Agent): f_1 - Autre(plus - de - jouir)$$

La vérité est à l'Autre ce que le plus-de-jouir est à l'agent comme la vérité est à l'agent ce que l'inverse de l'Autre est au plus-de-jouir. Ce résultat qui peut paraître incompréhensible a cependant une utilité de taille. Il permet à partir d'une formule canonique de remonter au discours qui la supporte. Il suffit de remettre les éléments de la formule dans les places qui sont indiquées. Dans ce que nous pouvons déduire de la formule canonique, nous aurions ce discours :

$$\uparrow \frac{Nationalisme}{EnPire} \rightarrow \frac{Empire}{Kémalisme}$$

La morale de l'histoire s'en tiendrait, dès lors, au discours du maître ...

Trois discours + une résistance = ?

Finissons dans un aveu final, impératif de l'inquisition qu'exige le rite de passage de l'habilitation. Cette habilitation est le fruit de la confrontation de trois discours dont le premier se nomme « publish or perish ».

Publier ou périr : le slogan anglo-américain est bien connu. Il est l'aveu que la science a capitulé devant l'idiotie du capitalisme, que les scientifiques sont de piètres politiques. Car ce diktat est une forme du chantage « la bourse ou la vie ». Cependant la logique de « publish or perish » n'est qu'un faux choix : « la mort ou la mort ». La mort de la science par une inflation des publications, et une logique néolibérale mortifère, ou la mort du scientifique qui n'est pas « publiant », si bien que le « or » n'a rien d'une logique exclusive. Publier ou mourir, ou les deux. L'inclusion tend vers un « and » qui n'avoue sa présence que dans une magnifique dissimulation. *Publish and perish*. Or, un par un, nous avons choisi de « publier ». Voilà ce que dit « Publish **and** perish » : « publier et vous mourrez. De mort lente. Ne publiez pas et vous serez foudroyés ». Chacun signe sa condamnation à mort dans la grande « publication ».

Pourquoi la résistance ne s'est-elle pas organisée ? Parce que le néolibéralisme a le génie de la perversion et qu'il est capable de saisir notre subjectivité au cœur même de sa pulsation. Nous l'avons vu : on pense qu'écrire c'est mourir un peu moins vite. Tout le génie est d'avoir réussi à convertir ce semblant de pulsion de vie en pulsion de mort avec ce mot qui véhicule toute l'entreprise capitaliste : *publish*. Il ne s'agit plus d'écrire mais de publier et, par conséquent, d'en passer par la structure du capital. Avec *Publish and Perish*, l'université est sortie définitivement du discours de l'université. Il n'importe plus de « produire » des étudiants mais il faut de la plus-value, surtout monétaire. Prenons l'exemple de cette réunion qui faisait le bilan d'un grand programme de recherche sur plusieurs années et de ce tableau qui était le point d'orgue de la démonstration où il était montré les sommes colossales « levées » grâce à l'investissement rendu possible grâce au « Labex ». On donne un million pour en lever 3 ou 4. Récemment, il a été donné de voir combien l'Idemec avait bénéficié de cet argent et on devait s'en réjouir. Un esprit retors aura poussé à regarder de plus près et n'aura pu faire autrement que remarquer que le retour réel sur le laboratoire est bien plus modeste tant au niveau des productions scientifiques qu'au niveau des recrutements effectifs pour l'équipe. Mais pourquoi donner la parole à cet esprit chagrin puisque ce qui compte, ce n'est plus tant la production des idées mais le nombre de fonds « levés ».

Cependant le point important n'est pas là. Il réside dans le fait que l'Université n'est plus dans son discours. Là se loge la difficulté. L'institution universitaire est dans un nouveau discours « universitaire », inédit. Comment écrire ce nouveau discours ? Il s'agit seulement d'une « légère » inversion entre \$ et *a*. Rappelons que dans le discours universitaire, nous avons la science en position de vérité qui vient commander les « savoirs », les disciplines, en position d'agent qui mettent au travail l'objet *a* (les unités de valeurs et autres unités de compte) pour au final produire des diplômés qui viennent alimenter les savoirs (le nombre de diplômés affectent le développement de la discipline au sein de l'université, ne serait-ce qu'en terme de demandes de postes). Dans ce nouveau discours de l'Université,

un renversement de place s'est effectué. Il est bien clair que les acteurs de l'université, étudiants comme enseignants, sont en position d'Autre et qu'ils doivent travailler directement à l'a-bject, en position de plus-value : il faut toujours en faire plus, publier plus, et surtout ramener plus d'argent, lever des fonds ou tout simplement payer plus. La question n'est même plus d'être ou non un entrepreneur du savoir mais bien d'être un entrepreneur. Certains collègues se sont vus ainsi offrir des postes de professeurs parce que lauréat d'ERC. Ce n'est donc pas la qualité d'un enseignement que vient gratifier le passage au rang de professeur mais la capacité entrepreneuriale de l'enseignant-chercheur. Ce + trouve sa traduction dans la rhétorique de l'« excellence » et de l'« innovation ». L'a-bject effectue un retour sur les savoirs, en position d'agent. La survie de chaque discipline ne tient plus au nombre de diplômés mais bien à l'argent qu'elle est capable de générer. Dans ce nouveau discours universitaire, les sujets ne produisent pas des savoirs mais bien ce sont les savoirs qui produisent des sujets, aliénés à l'Autre, en vue de la jouissance d'une plus-value qui ordonne ces mêmes savoirs. Si le hiatus de la structure était respecté, nous aurions encore un espoir d'une résistance par l'absence de retour en place de la vérité, et donc par la conservation de son autonomie. Quelque chose viendrait faire claudiquer la mécanique. Or, la vérité semble être prise à partie par les savoirs qui ont à statuer sur cette dernière. A quoi sert la science si elle ne vient pas dire le vrai ? Autrement dit, l'a-bject colonise la vérité.

Discours de l'Université :

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Discours du « Publish or perish »

$$\downarrow \frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{\$}{a}$$

Bernard This, dans son article, qualifie ce discours « d'obsessionnel ». Intuitivement, nous pouvons aussi le rapprocher du discours « religieux » en raison de la mortification du sujet au profit de la « cause », S1, en place de vérité et d'une recherche éperdue de l'a-bject.

Le discours de la recherche comme résistance

Il est temps dès lors de dévoiler la *takiye*, la dissimulation, à laquelle je me suis livré pendant ces trois cents pages. Je n'ai pas écrit une seule ligne en vue d'une potentielle publication. J'ai donc choisi « la mort », cela pour pouvoir écrire. L'oubli volontaire du *publish* est devenu un exercice quotidien et salutaire. Chaque retour au texte était une plongée dont je ne savais jamais dans quel état j'allais remonter. Le plus souvent, je me retrouvais empêtré dans un dilemme poisseux : écrire ces pages un peu hermétiques, je l'avoue, ou y renoncer. Il a fallu que je fasse le deuil de l'idée d'être « publié » pour pouvoir écrire avec (énormément de) plaisir, devant assumer, d'un autre côté, le sentiment d'inutilité (on se demande bien à quoi peut servir d'écrire si ce n'est pour ne SURTOUT pas être publié !). Plus jeune, j'avais la force de supporter, par conviction anarchiste, le sentiment d'inutilité. Aujourd'hui, je dois avouer que la direction d'un laboratoire peut être un moyen, parfois efficace, pour atténuer ce sentiment et tenir face à la

vacance que produit parfois l'activité scripturale à l'être. Se rendre « utile » à la « communauté » est une façon commode de ne pas exister par la lettre, d'autant même que cette existence par le (de ?) papier me paraît parfois plus vaine que les autres. Ma pratique scripturale est donc souvent minée par la molle impression d'un « à quoi bon », voire elle peut être profondément entamée par un sérieux doute qu'au bon fondement de ce qui vient s'imposer à « moi ». « Je » résiste donc à l'écriture.

Dois-je ici avouer que la seule manière de faire céder un peu cette résistance du « moi », d'oublier sa confrontation avec le trouble du vide et la peu avouable jouissance de dépossession est de, littéralement, me noyer dans l'interprétation d'Alexandre Tharaud des concertos italiens de Bach ? Mais ces aveux ne nous avancent pas à grand-chose. Revenons plutôt à nos petites lettres, à ces écritures primordiales grâce auxquelles il y a peut-être encore moyen de tirer une ou deux perspectives.

Donc : je résiste. Qu'est ce qui est ici dit si ce n'est que le sujet (\$) n'est pas à n'importe quelle place durant ce travail. Il était en position d'Autre, travaillé par *a* (jusqu'à la nausée). Ne nous trompons pas. L'aveu de cet inconfort devant l'écriture dissimule une chose bien plus grave : l'adhésion du sujet écrivant au structuralisme. La dissimulation ne porte pas sur la nausée de ce que j'illusionne comme « profond » ou « précieux », ni sur le désamour, voire la haine, de ce texte. De tout cela, je m'en moque. Le vrai problème est l'adhésion complète, alors même que tout y résiste, à la proposition que les mathématiques ne sont pas une création de l'esprit mais bel et bien une écriture du réel, une chaîne symbolique autonome et dotée d'une efficacité. Cela a une conséquence : l'HDR répond elle-même à une structure que j'ai dissimulée et que je dois maintenant livrer sans quoi l'exercice de l'habilitation ne serait pas complet. Car ce sera ce dévoilement, rapide, qui permettra de jeter un regard sur la division subjective à l'œuvre. La *takiye*, pour ne pas dire le mensonge, portait sur la conscience aiguë qu'en écrivant, je ne faisais qu'établir un discours dont j'assume sans peine qu'il s'agit de celui de l'hystérique, soit le discours opposé à celui de « Publish or perish ».

Discours de l'hystérique

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Dire que l'objet *a* (Hdr) était en position de vérité, que le sujet était en position d'agent dans une perspective d'interrogation des S1 de la discipline et que, de tout cela, quelques savoirs en sont sortis et qu'ils ne furent pas sans effet sur le \$ n'a, au final, que peu de valeur. Certes en avançant qu'il s'agit d'un discours hystérique, il n'est pas dit autre chose qu'un « discours de la recherche » -- puisque, comme Marc Darmon l'a montré, ce sont les mêmes -- venait en résistance au discours universitaire « obsessionnel ». J'ai donc adopté un discours de la recherche « hystérique ». Cependant le point crucial ne tient pas uniquement dans cet acte de résistance. Il est aussi dans la subversion du discours qui supporte le rite de passage de l'habilitation. Or ce discours est celui de l'analyse.

Nous l'avons dit, l'équivalence est structurelle entre formule canonique, groupe de Klein et discours social. La formule canonique et le discours social sont des groupes de transformation parent de groupe de Klein, si bien que

l'on peut facilement passer d'un discours social à une formule canonique. Il suffit pour cela de rajouter une dimension : le temps. Déplié, le discours social donne un groupe de Klein qu'il est possible ensuite d'interpréter comme une formule canonique. A l'inverse, nous pouvons partir de la formule pour trouver le discours, à partir de la matrice canonique définie comme l'articulation entre la place de la vérité, de l'agent, de l'Autre et du plus-de-jouir, si nous faisons abstraction des quatre éléments (\$, S1, S2, a).

$$\begin{aligned} & f_{vérité(Autre)}: f_{plus - de - jouir(Agent)} \\ :: & f_{Vérité(Agent)}: f_1 - Autre(plus - de - jouir) \end{aligned}$$

Nous avons dit en introduction que le rite de passage de l'Habilitation, inquisition particulière, répondait à la formule canonique :

$$F \text{ rite (sujet)} : F \text{ mythe (réel)} :: F \text{ rite (réel)} : F \text{ sujet (mythe)}$$

Si nous retenons que le rite peut être écrit S2, comme savoir pratique, le sujet \$, le mythe : S1, et le réel : a, que nous mettons cela en forme de discours depuis la forme canonique obtenue, nous découvrons alors le discours à l'œuvre. C'est celui de l'analyse (ce qui pose le problème anthropologique de ce qu'est une analyse).

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Dès lors, nul besoin de tarder dans la conclusion : cette habilitation est la subversion hystérique d'un discours de l'analyse en résistance à un discours « obsessionnel ». Ayant écrit cela, le candidat au rite entend avoir (un peu) rendu compte de la division subjective au travail. Les membres de « Les uns qui z'y sont » n'auront dès lors plus qu'à trancher.

CQFD.

Bibliographie

- Adnan-Adivar Abdülhak, 1943, *Osmanli Türklerinde İlim*, Istanbul : Maarif Matbaasi.
- Agier Michel, 2012, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme* 3, n°203 – 204 : 51-75.
- Alkan Mehmet Ö, "Atatürk soyadı nasıl bulundu ?", 2011, *Toplumsal Tarihi*, 205. pp.48-53.
- Andrews P. A. (éd.), 1989, *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert [*Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B, Geisteswissenschaften, n° 60].
- Aslan Senem, 2009, « Incoherent State : The Controversy over Kurdish Naming in Turkey », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, Online since 29 décembre 2009, URL : <http://ejts.revues.org/index4142.html>.
- Aymes Marc, 2005, "la communauté d'historicité" in Aymes Marc, Hersant Jeanne et Massicard Élise, *Communauté en pièces : d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, Labyrinthe, 21.
- Aymes Marc, 2010, "Un grand progrès -- sur le papier". *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*. Louvain : Peeters.
- Bali Rifat, *L'affaire Impôt sur la fortune (Varlık vergisi)*, 2010, Istanbul : Libra.
- Balivet Michel, 2011, *Byzantins et Ottomans. Relation, interaction, succession*, Istanbul : Gorgias Press & The Isis Press.
- Barthes Roland [1953], 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris : Le Seuil.
- Bayart Jean-François, 1994, « Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne » in G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Paris : Fayard.
- Beldiceanu Nicoara, 1980, "Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles)" in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Rome : École Française de Rome. pp. 743- 753.
- Benninghaus, Rüdiger, 2007, « Turks and Hemshinli. Manipulating ethnic origins and identity », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp. 353-388.
- Beradt Charlotte, 2002, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris : Payot.
- Berger Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy politics », *Anthropological Theory*, 12 (4), pp. 351-385.
- Bianchi Thomas-Xavier, 1852, *Le nouveau guide de conversation en français et en turc à l'usage des voyageurs français dans le Levant et des Turcs qui viennent en France ; Suivi de la collection complète des Capitulations ou Traités de paix entre la France et la Porte Ottomane*,

depuis 1535 et compris la dernière convention de Constantinople du 25 novembre 1838 et du Khaththi cherif ou Acte constitutif de Gulhane, du 3 novembre 1839, accompagné de notes, commentaires. Paris : Dondey-Dupré.

Bonzon Ariane, Insel Ahmet Marian Michel, *Dialogue sur le tabou arménien*, 2009, Paris : Liana Lévi. p 53-54.

Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain : Peteers.

Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain : Peteers.

Bouquet Olivier, 2010 « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, mis en ligne le 5 janvier 2012, URL : <http://remmm.revues.org/6743>.

Bozarslan Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125.

Bozarslan Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*. Paris : Tallandier. p. 88.

Brossat Alain, "Les statues meurent aussi (Le culte de Lénine et son avenir en URSS et en Europe de l'Est)", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 19, 1990. pp. 2-9.

Cahen Claude, 1970, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, France : Bordas. p. 258.

Caillé, Alain, 2011, « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 5-23. DOI : 10.3917/rdm.037.0005 9

Carroll Lewis, 1990, *La logique sans peine, Œuvres*, Paris : Gallimard collection La Pléiade. p 1533.

Cemal Pacha (1872-1922). Général connu pour sa politique répressive. Il fut chef de la police à Istanbul. Il fut assassiné par un Arménien à Tbilissi.

Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.

Certeau Michel de, 2003, *La faiblesse de croire*, Paris : le Seuil.

Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Folio.

Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard.

Cetin Fethiye, *Le livre de ma grand-mère*, 2004, Éditions de l'Aube.

Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, *Taksim! Chypre divisée*, 2005, Paris, Aedelsa.

Copeaux Etienne, 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste*, Paris : CNRS Éditions.

Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI. p. 44.

De Rapper Gilles, 2006, « La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, connection on 09 August 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/565>

Defalvard Hervé, 2008, *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*, France : Eres. p 156.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1972, *L'antioedipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Désveaux Emmanuel, 1995, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 43-49.

Désveaux Emmanuel, 2001, *Quadratura Americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève : Georg, « Ethnos ».

Dumas Juliette, 2013, *Les perles de nacre du sultanat. Les princesses ottomanes (mi-XVe – mi-XVIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Paris : EHESS.

Dundar Fuat, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, 2006. Thèse de doctorat, Paris : EHESS.

Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.

Faladé Solange, 1977, « Pour un mathème de la perversion », *La lettre de l'école*, Paris. pp.69-70.

Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

Fliche Benoît, 2014, "La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

Fliche Benoît, 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Études offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.

Fliche, Benoît, 2007, *Odyssées Turques*, Paris : CNRS Éditions.

Gaudard, Pierre-Yves, "Hypocondrie sociale et ségrégation", *Le Journal Français de Psychiatrie*, 28, 2007. pp.5-10.

Geffray Christian, 2001, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg : Arcanes.

Georgeon François, 2003, *Abdulhamid II. Le sultan calife*. Paris : Fayard.

Georgeon, François, 1995, *Des Ottomans aux Turcs, Naissance d'une nation*. Istanbul : Isis Press. p 16.

Göle Nilufer, 2003, *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, Paris : Poche/ La Découverte, Paris.

Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : Éditions de Minuit.

Graeber David, 2013, *dette. 5000 ans d'histoire*, Paris : LLL.

Granda Cemal, 2011, *Atatürk usaginin gizli defteri*, Ankara : Kentkitap.

Hourani Albert, "The changing Face of Fertile Crescent in the XVIIIth century", *Studia Islamica*, 1957, 8.

Kieser, Hans-Lukas, 2010, "From 'patriotism' to mass murder : Dr. Mehmed Reşid (1873–1919) in Suny, R. *Aquestion of genocide : Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*. New York. pp. 126-149.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Kreiser Klaus et Neumann Christopher K., 2003, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart : Philipp Reklam. p 255.
- Lacan Jacques, 1961-1962, Séminaire *L'identification*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 1966, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris : Le Seuil. p. 93.
- Lacan Jacques, 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 1978, "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972", *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan : La Salamandra. pp. 32-55.
- Lacan Jacques, 2001, « le nombre treize et la forme logique de la suspicion », *Autres écrits*, Paris : Le Seuil. pp.85-99.
- Lacan Jacques, 2001, séminaire 1970-71, *Encore*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 2001, séminaire XX 1972-1973, *Encore* leçon du 26 juin 1973.
- Lacan Jacques, 2007, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil.
- Lacan Jacques, 2012, séminaire 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 2014, séminaire 1962-1963, *L'Angoisse*, Paris : ALI.
- Lacan, Jacques, 2004, séminaire 1956-1957, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris : ALI.
- Lachenal Perrine, 2014, *Questions de genre. Comprendre pour dépasser les idées reçues*, Paris : Le Cavalier Bleu.
- Lahire Bernard, 2018, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris : Éditions la Découverte.
- Landman Claude, « La formule canonique de l'Homme aux rats ? », *La revue lacanienne* 1/2015 (N° 16) , p. 133-141 URL : www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2015-1-page-133.htm.
- ¹Legué Gabriel et Tourette Gilles de la, 1886, *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun (XVIIe siècle). Autobiographie d'une hystérique possédée. D'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours. Annoté et publié par les docteurs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette*. Paris : Aux Bureaux du Progrès Médical, A Delahayes et Legrosnier, G.Charpentier et Cie Editeurs.
- Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, octobre-décembre 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.
- Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale 1*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1991 [1950], *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF Quadrige.
- Lévy-Aksu Noémi, 2013, *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909)*. Paris : Karthala. pp. 71-76.
- Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, Volume 82 n°2. pp. 155-158.
- Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, Volume 87 n°1. pp. 5-6.
- Luhrmann, Tanya Marie. 2006, "subjectivity", *Anthropological Theory*, vol 6 (3). pp. 345-361.
- Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Mahmood Saba, 2005, *Politics of Piety : the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mahmood, S., 2015. *Politics of Religious Freedom*, (ed. With W. Sullivan, E. Hurd & P. Danchin), Chicago, University of Chicago Press.
- Makal Mahmut, 2010, *un village anatolien*, Paris : CNRS Éditions.
- Mallet, Laurent-Olivier, 2008, *La Turquie, les Turcs et les Juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies*, Istanbul : Isis Press.
- Mannoni Octave, 1985, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris : Seuil.
- Mantran Robert, 1989, "Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839), in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 421-459.
- Mardin Serif, 1960-1961, « Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey » *Comparative Studies in Society and History*, vol. III, no 3, 1960-1961, p. 250-271.
- Massicard Élise, 2001, « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Études du CERI*.
- Melman Charles, 1995, « Casa grande e senzala », *De l'inconscient colonial, s'il existe*. Paris : Association freudienne Internationale-Maison de l'Amérique Latine. pp.7-12.
- Melman Charles, 1999, *La nature du symptôme, séminaire 1990-1991*, Paris : ALL.p. 169.
- Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALL. p 25.
- Melman Charles, 2010, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Toulouse : Éditions érès.
- Melman Charles, 2011, *Une enquête chez Lacan*, Toulouse : Éditions érès.
- Melman Charles, 2014, *Les paranoïas*, Toulouse : Éditions érès.
- Navarro-Yashin, Yaël, 2012, *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*, Duke University Press : Durham and London.
- Noguès Renaud, "amnésie d'identité", in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris : Larousse. pp. 54-55.
- Özyürek Ayşe, 2006, *Nostalgia for the Modern : State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham : Duke University Press.
- Pons Christophe, 2017, *De l'Islande au Cap Vert. Une anthropologie religieuse*. HDR. Paris : EHESS.
- Porqueres i Gené, Enrique, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Éd. de la MSH.
- Pradelles de la Tour Charles, 2014 : *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris : Epel.
- Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Sawicki Frédéric, 2000, « Les politistes et le microscope », in CURAPP, *Les méthodes au concret*. PUF, Paris, pp. 143-164.
- Scalbert-Yücel Clémence, 2005, *Conflit linguistique et champ littéraire kurde en Turquie*, 2005, Thèse de doctorat, Paris : Université Paris IV.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Scott James C., Tehranian John, Mathias Jeremy, 2002, « The Production of Legal Identities Proper to States : The Case of the Permanent Family Surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1. pp. 4-44, URL: <http://www.jstor.org/stable/3879399>.
- Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.
- Sekban Chukru Mehmed, *La question kurde et les problèmes des minorités*, 1933, Paris : PUF.
- Sénac Réjane, 2017, *Les non frères au pays de l'égalité*, Paris : Presses de Sciences Po.
- Sigalas Nikos, 2007, "Devlet et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIIIe siècle ottoman", in Grivaud Gilles, Petmezas Socrate (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*. Athènes : Alexandria. pp. 385-415.
- Simonian, Hovann H. 2007. « Hemshin from islamicization to the end of nineteenth century », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 52-99.
- Simonian, Hovann H. 2007. « Hamshen before Hemshin », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 19-41.
- Simonian, Hovann H. 2007. *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York.
- Smyrnelis Marie-Carmen, 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*. Louvain : Peeters. p. 96.
- Stokes Martin, 2012, *Aşk Cumhuriyeti. Türk Popüler Müziğinde Kültürel Mahrem*, Istanbul : Koç üniversitesi Yayınları.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley-Londres, University of California Press.
- Strauss Johann, 2002, "Ottomanisme et "ottomanité": le témoignage linguistique", in Kieser Hans-Lukas, *Aspects of the political language in Turkey*, Istanbul : Isis Press. p. 23.
- Sublet Jacqueline, 1991, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris : PUF.
- Szurek Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- Tapia (de), Aude Aylin. 2016. "Orthodox Christians and Muslims of Cappadocia : Intercommunal Relations in an Ottoman Rural Context (1839-1923)." PhD, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques and Atatürk Institute for Modern Turkish History, EHESS and Boğaziçi University.
- Théry Irène, 2007, *La distinction de sexe*, Paris : Odile Jacob.
- This Bernard, 1977, « Mythèmes et mathèmes », *La lettre de l'école*, Paris. pp.167-199.
- Toprak Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul : Dogan Yayinlari.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Toumarkine Alexandre, 2007, « ottoman political and religion elites among the Hemshin. Te mid-nineteenth century to 1926 » in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 100-123.
- Turesay Ozgür, « Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909-1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik », *Turcica*, vol. 41, 2009, p. 147-178.
- Vatin Nicolas et Veinstein Gilles, 2003, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans 14eme-19eme siècle*. Paris : Fayard.
- Vatin Nicolas, 1984, « À propos de l'exotisme dans les *Vâki'ât-ı Sultân Cem* : le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XVe siècle par un Turc ottoman », in *Journal Asiatique* CCLXXXII (1984). pp. 237-248.
- Vatin Nicolas, 1989, "L'ascension des Ottomans (1362-1451)" in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 81-116.
- Veinstein Gilles, 1989, "L'Empire dans sa splendeur", in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 159-227.
- Warnier Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique*, Paris : Karthala.
- Weulersse Jacques, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris : Gallimard.
- White Jenny, 2013, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton and Oxford : Princeton University Press.
- Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul : Dogan Kitap.
- Yérasimos Stéphane, 2000, *Constantinople. De Byzance à Istanbul*, Paris : Éditions Place des Victoires.