

## OEDIPE À LA LETTRE

=====

Face aux fictions des Lumières, l'âge du Nouveau Roman se devait de s'émerveiller devant les subtilités techniques de la formule épistolaire et le dérèglement systématique des vraisemblances dans l'oeuvre d'un Diderot ; la critique, de ce fait, semble avoir quelque peu oublié que le romanesque relève de l'imaginaire, des obsessions et des complaisances d'époque, autant que de la narratologie. A de brillantes exceptions près, parmi lesquelles la place d'honneur revient à la thèse magistrale de Pierre Fauchery, les projections thématiques, qui auraient pu restaurer l'équilibre, se contentent de noter la récurrence, dans le roman et sur la scène, de quelques idées majeures de la "Philosophie"...

Un tel parti pris invite à ne retrouver, sous la plume des romanciers et des dramaturges, qu'un imaginaire éclairé. Or, pour ce siècle qu'on a trop longtemps réduit à sa seule ferveur intellectuelle, la question, précisément, est de savoir si la fiction cautionne ou déborde les convictions discursives proclamées ailleurs : si, d'évidence, tels textes illustrent les animosités ou les espoirs des Philosophes, d'autres pourraient animer, selon les voies propres à la fabulation, de quoi remettre en question bien des idées ambiantes.

Se profile ainsi un nouveau "dilemme du roman", plus fondamental peut-être que cette tension entre les exigences du réalisme et de la moralité dont Georges May a décrit les altercations. Au XVIIIème siècle, la littérature d'imagination se voit sommée de moduler soit un écho soit un contrepoint des Lumières - et atteint ses réussites les plus hautes en des oeuvres qui rejoignent le second terme de l'alternative : *Werther, Clarisse Harlowe, La nouvelle Héloïse*...

La présente étude ne prétend aucunement (re)faire l'histoire de la fiction des Lumières dans le cadre d'une telle problématique. Pareille ambition ne serait pas seulement présomptueuse (il y a de belles audaces), elle serait surtout prématurée. Voici deux décennies, l'idée même d'un contrepoint des Lumières ne serait venue à personne : elle n'a pu naître que par le biais de cette mise en cause des valeurs fondamentales de la modernité qui aura été l'apanage de notre époque. La leçon des Philosophes étant à la racine du monde moderne tel qu'il nous déçoit, il fallait ce reflux pour qu'on songe à scruter, autour des prophètes désormais plus ou moins dépassés, les premiers indices d'une réserve qui, aujourd'hui, s'impose. Que la liberté et l'égalité aient si mal garanti le triomphe de la fraternité invite forcément à reconsidérer les conflits qu'imaginaient ceux qui, les premiers, les ont crues efficaces.

Il s'en faut d'ailleurs que ce soupçon ne renouvelle que la lecture des oeuvres qui l'annoncent. Si, naguère, une modernité plus infatuée d'elle-même ne relisait, du XVIIIème siècle, que les écrits des Philosophes, c'est aussi que sa fiction comportait, pour ces lecteurs, bien des déchets : la production libertine ne circulait que sous le manteau, le drame et le roman sentimental sont, globalement, si médiocres qu'il devait être gênant de trop se rendre compte qu'une étape essentielle du Progrès s'était accompagnée d'imagination à ce point indigentes. Nous commençons seulement à pressentir combien ces faiblesses accusent tout autre chose qu'un hasard malencontreux : l'épreuve de la fabulation a pu dégager déjà, ne fût-ce que par la pauvreté de son optimisme, des insuffisances que, plus tard, le passage de la pensée éclairée dans les faits, autrement dit l'épreuve du réel, manifesterait au grand jour...

Tout cela, encore une fois, n'est point exhaustivement à notre rollet, qui, prudence scientifique oblige, ne retiendra qu'un aspect de cette problématique. Nous aimerions démontrer la pertinence privilégiée, pour les fictions des Lumières, de la question d'Oedipe - dans l'espoir d'insinuer ainsi, après quelques autres dont nous reparlerons, qu'il s'agit là d'une question typiquement moderne.

On sait comment, en deçà même de Sophocle, la psychanalyse prétend retrouver Oedipe jusque dans la préhistoire ; devant cette ubiquité que, d'Echnaton à Léonard de Vinci, des études ponctuelles semblent confirmer un peu partout, l'idée de circonscrire le Complexe, d'en faire un privilège douteux de notre modernité risque de paraître, à première vue, parfaitement saugrenue.

Sauf à croire, bien sûr, que les preuves avancées en faveur de l'universalité d'Oedipe sont moins solides qu'imposantes ; à la limite, il se pourrait qu'elles en imposent. La psychanalyse admet en effet que l'essentiel, dans la vie psychique, se joue sur l'"autre scène", qui ne transparaîtrait, pour la conscience et dans les conduites manifestes, que moyennant d'infinies transpositions. L'herméneutique freudienne, dès lors, postule, entre le phénomène et sa vérité profonde, toute une trajectoire de déguisements et de masques qui fait que le sens ne coïncide jamais avec la teneur concrète de ce qui, au premier regard, se donne à voir.

Roger Caillois disait, railleusement, que la psychanalyse se croit infail- libre<sup>1</sup>.. Du moins sa méthode la soustrait-elle à toute vérification contradictoire : ce qui, dans les faits objectés, risquerait de compromettre la théorie à établir se trouve mis, automatiquement, sur le compte de la censure ou de l'élaboration secondaire. On ne pouvait donc, au bout des chemins, que retrouver toujours Oedipe ; en fait, on s'était autorisé à le reconstruire partout en

disqualifiant ce qui, dans la donnée à interpréter, ne cadrerait pas avec cette épure.

Si nous prétendions faire oeuvre d'épistémologue, bien des choses, ici, seraient à rectifier et à nuancer. Il nous suffira d'avoir indiqué que la fameuse thèse de l'universalité d'Oedipe, même si, dans le cadre de ses pré-supposés propres, elle ne saurait être réfutée, n'est convaincante que pour qui veut bien souscrire à ceux-ci : en vertu de sa démarche inentamable à tout dialogue, l'attitude à prendre face à la psychanalyse est moins de l'ordre de la conviction que de l'adhésion, sinon même de la foi.

Que faire dès lors lorsqu'on n'apporte pas, à cette église, la foi du charbonnier ? Vu du dehors, le freudisme revêt une physionomie trop étrange pour que, dédaignant d'en être, on se contente de le passer sous silence ; tout débat exclu, force est alors de se résigner à en parler d'ailleurs, quitte à ne guère ébranler les freudiens orthodoxes dans leurs certitudes. Ce à quoi nous nous sommes résigné - comme aux perversions inavouables que, si jamais notre propos retient l'attention, on découvrira sans doute sous nos réticences.

A part le marxisme, aucune théorie, en sciences humaines, n'a bénéficié d'une audience aussi large que la pensée freudienne. Dépassant les mondes fermés de la science et du public cultivé, les thèmes fondamentaux de la psychanalyse appartiennent désormais au savoir commun. Que la rencontre oedipéenne avec le père structure la vie tout entière, que le rêve réalise des voeux sexuels, ces thèses, qui s'étaient annoncées comme scandaleuses, en sont presque venues à faire partie du bon sens : elles figurent, sans aucun doute, parmi les convictions les mieux partagées de notre monde. Assez curieusement, cette diffusion exceptionnelle ne les a pourtant pas banalisées : elles gardent le prestige de leur étrangeté originelle, de cette profondeur dont elles se targuent et qui vaut, à tout ce qu'elles prétendent expliquer, de paraître s'enraciner dans le mystère de la condition humaine.

Au terme de ses incisifs *Entretiens sur Freud*, Ludwig Wittgenstein note comment le succès de la psychanalyse retrouve un très vieux type de persuasion :

*La séduction de ses idées est exactement celle qu'exerce une mythologie, par exemple lorsqu(e Freud) affirme que toute angoisse est répétition de l'angoisse originelle. (...) Cette idée séduit car elle donne une sorte de modèle tragique à la vie de chacun. On répète indéfiniment un modèle très ancien. On ressemble ainsi au héros tragique qui subit un destin dès la naissance. (2)*

Pour notre part, ce succès si rapide des thèses freudiennes nous a donné à penser que la foi qu'elles ont rencontrée leur préexistait de façon diffuse. On a souvent raconté les débuts de la psychanalyse ; il s'agira ici de commencer à retrouver ce qui, au niveau de l'imaginaire

collectif, l'a préparée. Après tant d'histoires de l'étincelle, voici donc un début d'enquête sur la traînée de poudre - qui, pour n'être devenue bien visible qu'après avoir pris flamme, a dû préexister à celle-ci.

Se pose alors un problème que, si nous n'avions opté pour une solution aussi simple, nous dirions aujourd'hui de méthode. Notre hypothèse de départ, nourrie d'une première familiarité avec le romanesque des Lumières, voulait donc que l'imaginaire dont ils témoignent fût déjà aimanté, entre autres, par un étrange respect du père, qui, au fil des oeuvres et des générations, l'orientât progressivement vers le modèle oedipéen. L'investigation, dès lors, requerrait un style d'approche qui, sans retrouver Oedipe partout, parviendrait pourtant à le repérer ailleurs que chez Freud : il s'agissait en effet de dégager - et de circonscrire - sa préhistoire.

A cet effet, nous avons choisi de prolonger la démarche qui nous avait mis sur la voie. "Méthode" naïve et qu'un freudien jugerait simpliste puisqu'elle consiste, en toute candeur, à prendre les textes au mot, à admettre la présence d'Oedipe là où elle s'inscrit explicitement et à le croire absent où ce n'est pas le cas. Comme nous inscrivons Oedipe parmi les mythes modernes plutôt que parmi les universaux de l'âme, nous nous sommes cru fondé à n'accueillir que ses manifestations littérales.

Encore faut-il s'entendre sur ce parti pris, le nôtre cette fois, en faveur de la lettre des textes. La littéralité est, à sa façon, profonde<sup>3</sup> : l'examen attentif du mot-à-mot textuel révèle souvent des cohérences et des tensions, tout un réseau de lignes de force ou de fuite, qui échappent à la lecture hâtive. Celle-ci, dans son fonctionnement élémentaire, appelle une réaction d'agrément ou de participation esthétique plutôt que de réflexion ; aussi la compréhension spontanée qui accompagne d'ordinaire le plaisir du texte ne retiendra-t-elle, de celui-ci, qu'un écho sommaire - qui n'en épuise pas le sens. Les textes, souvent, restent à découvrir alors qu'on croit les avoir compris : c'est qu'ils visaient moins, dans leur finalité propre, à se faire comprendre qu'à se communiquer.

Ici encore, nous ne ferons pas oeuvre d'épistémologue. Nous ne rappelons ces évidences premières, ce débordement de la saisie du sens par l'expérience totale de la lecture, que pour autoriser notre ambition de retrouver, dans la lettre même, les amorces d'un mythe scientifique que Freud, un siècle et demi après Jean-Jacques, préconisera comme le chiffre inconscient de la vie psychique. N'admettant que les preuves parlantes, l'analyse textuelle est radicalement étrangère au questionnement psychanalytique ; nous espérons montrer, dans l'essai qu'on va lire, qu'elle pénètre suffisamment au-delà des apparences

immédiates pour oser questionner la psychanalyse.

Nous aurons donc à rendre compte des espoirs survoltés qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle romanciers et dramaturges ont investi dans le respect du père : la déférence et le respect filiaux acheminaient les amours sentimentales vers les délices du bonheur et de la vertu comme, de nos jours, l'intériorisation du Surmoi est censée cautionner l'accès à la santé psychique.

Pour dépasser ce constat élémentaire, la vie intellectuelle de ces dernières années nous proposait bien des langages. Sans avoir eu la même ampleur que son succès, la mise en cause du freudisme nous vient aujourd'hui d'horizons très différents ; il en résulte autant de perspectives nouvelles sur l'Oedipe freudien qui, toutes, sont suggestives pour l'élucidation de ce que nous croyons être ses origines. Comme, dans ce domaine où les détracteurs de Freud ne s'entendent pas toujours entre eux, nous n'avions pas qualité pour prétendre dominer le débat, nous nous contenterons d'évoquer rapidement les deux théories qui nous ont paru s'ajuster le mieux aux textes que nous avons à commenter : l'anthropologie girardienne et la métablétiq (ou psychologie historique) telle qu'elle s'est élaborée, aux Pays-Bas, autour de Jean-Henri Van den Berg.

Dans les deux cas, il s'agit de vues panoramiques de grande envergure, dont l'enjeu déborde les discussions autour du psychanalysme<sup>4</sup> : la métablétiq propose une relecture d'ensemble des derniers siècles de notre histoire, René Girard tâche de redéfinir les racines mêmes de la sociabilité humaine. Cela aussi les recommandait à notre propos, qui, à sa façon, cherche à élargir la question freudienne.

Les thèses de René Girard sont trop connues pour qu'il soit utile de les détailler longuement. Rappelons pourtant que son premier grand ouvrage, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, côtoyait d'assez près le domaine que nous explorerons : pour son coup d'essai, René Girard ébauchait en effet une thématologie globale du romanesque moderne, qui, allant de Cervantès à Marcel Proust, englobait notre période. Elle se contentait toutefois de l'englober : les Lumières n'apparaissent, dans *Mensonge romantique*, qu'à travers la vue qu'en avait Stendhal. Au début des années soixante, le modeste regain universitaire de la fiction du XVIII<sup>ème</sup> siècle ne s'imposait pas encore au point de rendre impensable une théorie d'ensemble du roman qui ignorerait Prévost et Jean-Jacques. Sans prétendre combler cette lacune dans un ouvrage que nous croyons fondamental, notre essai espère au moins indiquer dans quel sens pareil complément pourrait confirmer les suggestions de René Girard.

Avec *La Violence et le Sacré*, la débâcle du désir moderne qu'avait déga-  
gée la première enquête s'éclaire à la lumière d'une anthropologie plus large.  
Notre modernité se définit, pour ces analyses, comme un dysfonctionnement géné-  
ralisé des économies traditionnelles de la violence. Risque intime de toute  
société humaine, celle-ci se trouve circonscrite, dans les communautés primi-  
tives, par les mythes et les interdits - dont l'impact s'enracinerait, en der-  
nière instance, dans cette homéothérapie archaïque de la violence qu'est le  
drainage de toutes tensions vers l'animosité que polarise le bouc émissaire.  
Avec les Lumières, ces très anciens barrages s'effritent : le mythe, désormais,  
s'appelle superstition, l'interdit n'est plus que préjugé. La concurrence des  
désirs, raréfiée naguère par les interdits qui répartissaient les objets convoi-  
tables, tend dès lors à devenir universelle et multiplie ainsi les conflits in-  
terhumains.

On aurait tort d'ailleurs de se faire une image trop automatique de cette  
montée de la violence - qui ne tient pas qu'à l'écroulement des digues. Dans un  
monde où les mythes et les religions perdent de leur crédibilité, l'homme ne  
trouve plus à se rehausser au contact d'une quelconque transcendance. Or, tout  
se passe comme si les ferveurs ainsi mises à la dérive avaient investi les rap-  
ports humains et les avaient fait craquer sous le poids de cette surcharge in-  
due. Cette greffe du métaphysique sur l'affectif, qui pourrait bien être le  
noyau dur du désir moderne, explique en effet pourquoi la prolifération des  
rivalités ne relève pas seulement d'une accumulation de coïncidences malencon-  
treuses : le désir métaphysique cherche à s'accomplir en se modelant sur ceux  
qui, dans son entourage, lui paraissent revêtus des prestiges qu'il poursuit,  
il s'oriente sur des médiateurs - et c'est cette propension au mimétisme qui  
donne lieu aux coalescences empoisonnées que comportent nos rencontres modernes.

Présentée à ce niveau d'abstraction, l'hypothèse peut sembler assez  
absconse : pour montrer combien subtilement elle mord sur la réalité des textes  
et des conduites, il faudrait rappeler les dialectiques complexes de la  
"psychologie interindividuelle"<sup>5</sup> que développe la troisième partie du dernier  
livre de René Girard, *Des Choses cachées depuis la Fondation du Monde*. Force  
nous est, ici, de nous limiter à ce renvoi.

Avant d'indiquer, en première approximation, ce que signifie pour une  
telle vision des choses le succès de l'Oedipe freudien, nous aimerions mon-  
trer comment, dans un tout autre langage, la métablétique de Jean-Henri Van  
den Berg dégage, dans les derniers siècles de notre histoire, une problématique  
analogue. Comme en outre la métablétique parle une autre langue - l'oeuvre  
de J.-H. Van den Berg est écrite en néerlandais -, nous définirions d'abord son

projet, un des plus audacieux de la psychologie moderne.

Empruntant son nom au verbe grec *μετάλλειν* (changer), la métablétique est essentiellement une psychologie historique : contrairement à la pratique tant des psychanalyses que de la plupart des psychologies expérimentales, elle croit que les comportements de l'homme moderne révèlent non pas les caractéristiques de la psyché éternelle mais plutôt un état contingent - et historiquement délimitable - de celle-ci. Elle tâche ainsi d'aborder concrètement le problème que soulevait naguère Lucien Febvre :

*Oui, le moi de tout individu, dans notre état et dans notre sphère de civilisation, a son histoire. Pourquoi le moi de chaque génération n'aurait-il pas le sien ? Ce progrès évident que nous constatons en nous analysant, en nous regardant vivre - pourquoi ne pas admettre qu'il se soit opéré de génération en génération dans le cours des temps comme il s'opère de l'enfance à la vieillesse dans le cours d'une existence individuelle ?* (6)

Ce qui s'amorce ici ne coïncide pas exactement avec l'histoire des "mentalités", même si, dans la tradition universitaire française, c'est surtout à celle-ci qu'aura mené la question de Lucien Febvre. Dans sa pratique la plus courante, cette nouvelle historiographie retrécit en effet ce programme sans doute ambitieux, choisissant de se confiner (si l'on ose dire) dans l'investigation d'un seul ensemble de conduites (attitudes devant la mort, sensibilité familiale...) ; elle n'envisage guère la possibilité d'une histoire qui retracerait une série de restructurations totales de la personnalité. Or, c'est bien à cela qu'invite le texte de Lucien Febvre - qui suggère une variabilité congénitale de la condition humaine en tant que telle, des structures les plus intimes de la psyché et de son monde humain. L'historien se voit sommé de

*noter les négligeables changements des hommes et de leurs façons non seulement de penser, non pas tant encore de penser que de sentir, et de vivre.* (7)

C'est à cette question que la psychologie historique propose des réponses.

A cette importante nuance près cependant que Jean-Henri Van den Berg ne pense pas son histoire de la personnalité en termes d'intégration progressive du moi. La vieille catégorie du progrès qui marque fâcheusement ces notations de Lucien Febvre s'efface au profit de l'idée d'un renouvellement discontinu de l'humain, où chaque style de vie, s'il naît sans doute en réponse aux tensions que comportait le style précédent, suscite à son tour de nouvelles impasses finissant par imposer une nouvelle restructuration.

Pour une telle enquête, les documents habituels de l'histoire des "mentalités", testaments et contrats de mariage, sont généralement insuffisants : les évidences fondamentales du quotidien ne sont guère consignées par devant notaire - et tendent, pour toute époque un peu reculée, à se dérober à

toute investigation directe. Aussi Jean-Henri Van den Berg pratique-t-il volontiers des approches latérales : recueillant des indices dans l'histoire des sciences et des arts, il tâche d'inférer, des convergences de ces sources indirectes, ce qu'a pu être la psychologie des époques passées. Méthode délicate, que la métablétique ne met en oeuvre qu'avec d'infinies précautions - mais qui a, pour une étude comme la nôtre, l'avantage de renouveler, au passage, la physionomie de bien des oeuvres culturelles.

Les Lumières, dans cette perspective, valent moins par le relent de quelque humanité autre que parce qu'elles semblent attester l'émergence, au XVIIIème siècle, de quelques traits constitutifs de la psyché moderne. Au coeur de ces commencements premiers, la métablétique appréhende la désarticulation du lien ombilical qui relie l'homme à son monde ou, pour nous servir de l'expression imagée que propose Jean-Henri Van den Berg, le divorce entre la main et la matière<sup>8</sup>. D'où l'apparition simultanée de l'"objet insensible" et du "sentiment anobjectal".

*Le développement des sciences de la nature dans la seconde moitié du XVIIIème siècle va de pair avec le bannissement du merveilleux. Les choses se réifient. Cet aspect qui, en elles, nous touche et qui, encore du temps de Trembley, s'appelait le merveilleux, est écarté comme une impureté. Or, l'époque qui a banni l'objet sensible a subjectivisé le sentiment. C'est là un seul et même événement : rien de sensible dans la nature, rien que sentiment dans le sujet. (9)*

L'objet insensible se manifeste notamment dans la déshumanisation que la division du travail (Adam Smith, *The Wealth of Nations*) et, dans son sillage, la révolution industrielle, introduisent au coeur de la vie quotidienne de l'artisan en voie de devenir l'ouvrier. Le littéraire objectera sans doute que la même époque a vu l'engouement "préromantique" pour la nature ; ce serait oublier, croyons-nous, que cet engouement s'énonce le plus souvent comme une incantation euphorique, tentative sans doute pour conjurer la radicale étrangeté du monde mais qui se borne en fait à ressasser quelques lieux communs descriptifs à l'occasion desquels le sentiment anobjectal ne se délecte au fond que de lui-même. Un fragment de l'*Art de jouir* de Jean-Jacques nous montre combien peu ces épanchements entament l'insensibilité foncière du monde :

*Solitude chérie où je passe encore avec plaisir les restes d'une vie livrée aux souffrances, forêt sans bois, marais sans eaux, genêts, roseaux, tristes bruyères, objets inanimés qui ne pouvez ni me parler ni m'entendre, quel charme secret me ramène sans cesse au milieu de vous ? Etres insensibles et morts, ce charme n'est point en vous, il n'y saurait être, il est dans mon propre coeur qui veut tout rapporter à lui. (10)*

La littérature, globalement, orchestre plutôt le sentiment anobjectal et le pathétique souvent agaçant du roman sentimental ne fait qu'un avec la prolifération de cette affectivité déracinée. L'affect ne saurait trouver sa mesure que dans son sens, c'est-à-dire dans son extériorité essentielle qui le rattache au monde, à telle situation concrète et, partant, circonscrite dans le monde. Poussée chaotique, le sentiment détaché de tout objet se met à proliférer.

Pareil déferlement a dû suffire à perturber bien des contacts humains. Ceux-ci étaient d'ailleurs, au XVIIIème siècle, compromis par un autre biais encore : les consensus sociaux où les partenaires de toute rencontre trouvaient traditionnellement le lieu commun où s'entendre, s'y effritaient dans l'ambiance d'irrespect généralisé qui caractérise les Lumières.

Les Philosophes, il va de soi, n'ont pas vraiment détruit l'Ancien Régime : leurs arguments contre les préjugés et les abus remontent pour la plupart aux libertins érudits, sinon même aux humanistes. Aussi la véritable nouveauté est-elle moins dans les contenus que dans le succès de leur message, qui passe de la semi-clandestinité aux discussions mondaines. Ce rayonnement attesterait-il une érosion latente de la cohésion sociale, qui aurait fait le lit de la Philosophie ? Il serait tentant de le penser - comme de rattacher cet affaïssement à la rupture indiquée ci-dessus : les consensus s'organisant d'habitude en vision du monde, on conçoit qu'un monde déshumanisé ait pu ne pas suffire à étayer l'entente entre les hommes. Le rapport entre la désarticulation fondamentale et la multiplication des problèmes relationnels au XVIIIème siècle serait alors, mutatis mutandis, du même type que celui qui, pour la théorie marxiste, unit le devenir des forces de production à ses contrecoups idéologiques.

Ces éventuelles connexions nous importent moins que le fait, bien établi, de la nouvelle complexité qui, à l'époque des *Liaisons dangereuses*, vient grever les rapports humains. En 1769, le médecin écossais Cullen introduit le nouveau concept de névrose ; une quarantaine d'années plus tôt, les anglais Stuckely et Cheyne avaient proposé, respectivement en 1722 et en 1733, les premières descriptions d'états maladiés proches de notre perception moderne des névrosés. Un peu plus tard, la pratique médicale s'enrichit de son côté d'un nouveau type d'approche thérapeutique, la guérison par les voies du somnambulisme et du magnétisme (Mesmer, Puységur, Lavater...) ; avant Léon Chertok et Raymond de Saussure<sup>11</sup>, Jean-Henri Van den Berg y lit, enfouie sous des dehors parascientifiques, une première préfiguration de la psychothérapie actuelle.

A ces indices médicaux s'ajoutent des reflets émanant de spéculations plus désintéressées. La hantise de la désagrégation, de l'opacité des rencontres domine les écrits de jeunesse de Hegel, comme, dans un autre registre, le thème

fictionnel du double tel que l'élaborent, dès la fin du siècle, les romantiques allemands. C'est à partir de leur thématique que Jean-Henri Van den Berg a forgé le terme qui, en psychologie historique, interprète cet ensemble de phénomènes : pour la métablétique, le XVIIIème siècle voit l'apparition de la vie plurielle.

La vie plurielle, telle qu'elle se répand là où les contacts humains viennent à manquer de repères indiscutés, est, au premier regard, désarroi et insécurité généralisés ; il semble en effet qu'au XVIIIème siècle les risques de cette déstructuration aient été plus vivement appréhendés que l'enrichissement qu'autorisait l'obligation à ne plus vivre que des situations inédites. De là un mouvement de repli et d'autodéfense, une peur de la liberté, qui donne lieu, tout au long du siècle, à la création d'ententes minimales. On tâche ainsi de suppléer à l'unité déficiente en créant un lieu commun fait à la fois d'homogénéisation et de réduction ; on cherche à se prémunir contre la dislocation du monde cohérent en s'entendant au niveau d'un monde continu, où, rien ne différenciant vraiment de rien, il y a peu de différends à craindre.

Que les dérobades aient ainsi précédé l'exploration créatrice de la vie plurielle, le fait n'a rien d'étonnant pour qui comprend combien elles sont proches de l'évolution même qu'elles tentent d'enrayer. Si l'on admet que toute cohérence se définit comme un système de différences, la dislocation qui est au cœur de notre propos est, en dernier ressort, une crise de la différence : aussi la fuite dans la continuité, dans l'indifférenciation, même si on l'interprète en termes de défense, est-elle en réalité le fait d'un siècle qui suit sa pente. Les ententes minimales, autrement dit, relèvent d'une homéopathie démentielle - qui, à long terme ne saurait qu'aggraver les problèmes. Pour illustrer cette identité entre la difficulté et le remède, rien ne vaut le thème, évoqué ci-dessus, du double : avec les doubles, il s'agit de contacts interhumains perturbés par l'absence de différence, l'identité entre les partenaires interchangeable.

On comprend ainsi comment l'objet insensible et le sentiment anobjectif peuvent se retrouver, sous un autre éclairage, parmi les ententes minimales. Le premier définit aussi un "objet minimal", trop radicalement appauvri pour qu'il ne soit en deçà de tout conflit. De même, la réduction de l'homme à une affectivité primaire le rabat sur un niveau où l'homogénéisation est bien plus aisée qu'elle ne saurait l'être dans le domaine de la sensibilité éthique ou des dons intellectuels :

*Là où tous doivent devenir identiques, le sentiment acquiert une grande importance puisque là, dans les affections, nous sommes, ou du moins, nous paraissions relativement égaux(...). Au niveau de l'intelligence, de l'entendement, de la raison, nous ne sommes pas égaux - et il semble impossible de nous y rendre identiques. Au fond, nous le sommes tout aussi peu dans le domaine des sentiments et des passions - mais sur ce plan la psychologie permet certains déplacements. (12)*

L'égalité s'accrédite le plus aisément au niveau de quelque vague fraternité, exaltée d'ailleurs pour les besoins de cette cause : les cœurs sensibles sont faits pour s'entendre... Nous aurons encore souvent l'occasion, au cours de cet essai, d'interroger la sensibilité des Lumières - et nous verrons comment, notamment à partir des années cinquante, le roman sentimental s'inscrit quasiment sans reste dans une telle vision des choses.

Les quelques pages qu'on vient de lire sont fatalement trop brèves pour rendre justice à la métablétique : les concepts qui s'y trouvent résumés sommairement ne nous ont séduit que par leur efficacité pour l'interprétation des Lumières - et cette adéquation exemplaire aux réalités du XVIIIème siècle ne saurait guère être sensible au terme d'une présentation qui, ne retraçant que les lignes de force, n'aura pas eu le loisir de montrer qu'elles structurent effectivement les réalités de l'époque.

Reste à confronter les théories proposées par René Girard et Jean-Henri Van den Berg au succès d'Oedipe.

Freud a tant dit que la psychanalyse représente, après Copernic et Darwin, la troisième grande blessure narcissique infligée à l'humanité qu'on est spontanément tenté de soupçonner, sous l'agressivité si hautement proclamée, des visées lénifiantes. Pour la métablétique, le complexe freudien élabore lui aussi une entente minimale - qui a pu devoir son rayonnement au fait qu'ici la réduction porte sur le conflit humain en tant que tel : le discours psychanalytique permet de décrire les souffrances de qui a succombé aux tensions continues que comporte la vie quotidienne moderne en des termes qui ne compromettent pas la sécurité de ceux qui, autour de lui, n'ont souvent réussi à faire face que moyennant une part d'inconscience.

Plus qu'à ses apories actuelles, les problèmes du "névrotique" se rattachent, en psychanalyse, aux troubles de son enfance familiale : la référence au passé permet de croire que les problèmes actuels sont le fait exclusif de qui échoue à les surmonter et que cet échec lui-même tient à une prédisposition plutôt qu'aux difficultés intrinsèques des situations. Oedipe réduit, en prise directe, les méfaits de la vie plurielle en les assimilant à la récurrence d'une impasse qui, toujours, leur préexiste.

Passéisme et subjectivisation ne sont toutefois que les aspects les plus extérieurs de la sécurisation oedipéenne. Si Oedipe réussit à décanter bon nombre de conflits humains, c'est qu'il les identifie à un archétype qui, tel qu'en lui-même, est déjà plus rassurant qu'on ne dirait. Au cours de l'enfance, tout est censé se nouer dans l'esprit et les réactions inconscientes de l'enfant lui-même : Oedipe ne requiert, pour s'accomplir, aucune rencontre tendue avec le père réel. A ce tout début, il n'y a déjà qu'une apparence de conflit. Qui plus est, l'enjeu de la crise, qu'on nous décrit comme la pierre angulaire de la santé psychique, s'avère, à y regarder de près, presque évanescents : l'enfant passe d'une identification primaire au père à une identification secondaire ; la nuance est tellement fuyante qu'à la limite on pourrait croire qu'il ne s'est rien passé. Freud lui-même écrit, dans ce texte capital qu'est *Das Ich und das Es* :

*Les convoitises libidinales qui font partie de la première période sexuelle et se portent sur le père et sur la mère semblent, dans les cas normaux, se résoudre en une identification secondaire et médiate qui viendrait renforcer l'identification primaire et directe. (...) La modification la plus générale que la phase sexuelle, dominée par le Complexe d'Oedipe, imprime au Moi, consiste essentiellement en ce qu'elle y laisse subsister ces deux identifications, rattachées l'une à l'autre par des liens dont nous ne savons rien de précis. [13]*

On conçoit qu'un tel modèle parvient à alléger notablement les conflits dont il prétend rendre compte. Encore convient-il d'ajouter que, si entente minimale il y a, elle revêt ici une physionomie plutôt particulière : Oedipe procède moins par homogénéisation que par la majoration d'une seule différence, qui paralyse le sujet devant le père imaginé par ses remords. La question, dès lors, est de savoir où le père emprunte cette autorité indiscutée - qui, soulignons-le, a pu représenter l'avantage majeur du dispositif : puisqu'il s'agit de raréfier les conflits, il n'est pas inutile de brimer les initiatives ; or, c'est à cela qu'aboutit le renoncement oedipéen.

Pour expliquer ces prestiges du père, la théorie de René Girard vient utilement compléter la métablétiq. Dans une analyse très serrée<sup>14</sup>, René Girard démontre que le rôle du père dans le désir oedipéen, qu'il accompagne dès le début, est sous la plume de Freud mouvant et contradictoire et que les choses s'éclaircissent si l'on admet que le père est, à l'insu du sujet, le médiateur de ce désir. Pareille méconnaissance est bien dans la ligne du mensonge romantique - et contribue à l'efficacité du modèle puisque, pour que le remords bloque tout élan ultérieur, il faut bien que le désir qui se découvre coupable paraisse, aux yeux du sujet, jailli spontanément des tréfonds de sa propre subjectivité. Tel est, croyons-nous l'aspect répressif d'Oedipe, qui rejoint sa visée lénifiante dans le commun souci de juguler l'imprévisible.

Tout cela, bien sûr, demanderait bien des précisions - dont nous donnerons quelques-unes en cours de route. Nous espérons seulement que ces notations suffisent pour situer la question à laquelle cette étude se propose de répondre : si la vie plurielle, et, plus généralement, notre modernité naissent au XVIIIème siècle, peut-on constater, dans l'imagerie familiale que comporte la littérature de fiction de ce siècle, des tendances qui préfigurent le "roman de famille" freudien ?

C'est ce qu'il nous faut maintenant demander aux textes.