

**L'efficacité symbolique et la symbolisation: perspectives pour
penser la ritualisation judiciaire**
(The Symbolic Efficiency and the Symbolization: Perspectives to Think the
Judiciary Ritualization)

MAURICIO GARCÍA PEÑAFIEL*

García Peñafiel, M., 2018. L'efficacité symbolique et la symbolisation: perspectives pour penser la ritualisation judiciaire. *Oñati Socio-legal Series* [online], 8 (3), 324-345. Disponible sur: / Available from: <http://ssrn.com/abstract=3108706>



Résumé

L'article aborde la question de la ritualisation judiciaire en relation aux concepts de *symbolisation* et d'*efficacité symbolique* propres au champ psychanalytique et à l'anthropologie. Il s'agit donc d'une contribution théorique qui soutient que la ritualisation dans le champ juridique gagnerait à se penser pragmatiquement et non sémantiquement pour saisir son efficacité. Plus qu'interpréter le décor du rituel juridique ou les signes de la justice avec une approche herméneutique, l'article propose l'intérêt de saisir ce qui se fait à travers les signes et les paroles, l'acte qui est accompli, lequel serait au fondement de l'efficacité. L'argument invite à considérer que dans un procès juridique on peut *dire des choses avec des peines*, mais aussi il est possible de *faire des peines avec des mots*.

Mots clés

Ritualisation judiciaire; symbolisation; efficacité symbolique; pragmatique

Abstract

The article treats the question of judiciary ritualization in relation to the concepts of *symbolization* and *symbolic efficiency* specific to the psychoanalytic field and anthropology. It is therefore a theoretical contribution that sustains that ritualization in the juridical field would benefit from thinking pragmatically and not semantically to grasp its effectiveness. Rather than interpreting the setting of juridical ritual or the signs of justice with a hermeneutic approach, the article proposes the interest of grasping what is done through signs and words, the act that is accomplished. This act would be in the foundation of the efficiency of judiciary ritualization. The argument suggests that in a juridical process it is possible to *say things with sentences*, but also it is possible to *make sentences with words*.

Key words

Judiciary ritualization; symbolization; symbolic efficiency; pragmatic

* Professeur Université Saint Louis-Bruxelles. Docteur en psychologie et psychanalyste (Ecole belge de psychanalyse). 43, Bvd. Du jardin botanique. 1000 Bruxelles. Belgique. Email: mauricio.garcia@usaintlouis.be.



Resumen

El artículo trata el tema de la ritualización judicial en relación con los conceptos, específicos del psicoanálisis y de la antropología, de *simbolización* y *eficacia simbólica*. Es, por tanto, una contribución teórica que sostiene que la ritualización en el campo judicial ganaría si se pensara pragmáticamente y no semánticamente para comprender su eficacia. Más que interpretar la escenificación del ritual judicial o los signos de la justicia desde un enfoque hermenéutico, el artículo defiende el interés de comprender lo que se hace a través de signos y palabras, el acto que se lleva a cabo. Este acto estaría en la base de la eficacia de la ritualización judicial. La tesis que se sostiene es que en un proceso judicial se pueden *decir cosas con las penas aplicadas*, pero también es posible *hacer penas con palabras*.

Palabras clave

Ritualización judicial; simbolización; eficacia simbólica; pragmática

Table des matières / Table of contents / Índice

1. Introduction	327
2. La ritualisation et la symbolique de l'échange ordinaire.....	328
3. L'efficacité symbolique et la symbolisation comme modèles de la ritualisation	329
3.1 La question psychanalytique de la castration comme modèle de la symbolisation.....	330
4. L'oubli de l'action de la parole et le ratage théorique de la ritualisation: allers et retours de la dimension pragmatique et transformationnelle du discours.....	332
4.1. La rhétorique.....	332
4.2. La philosophie analytique (du langage)	334
4.3. L'efficacité symbolique.....	339
5. Conclusions.....	343
Références.....	344

1. Introduction

À partir de la psychanalyse, je ne peux prendre la question de la symbolique des procès juridiques que par le bord, de manière inévitablement extérieure, faisant le pari – ou ayant peut-être la prétention injustifiée – que ce regard peu contribuer partiellement à éclairer ce que veut dire la symbolique d'un procès et sa ritualisation. Ma contribution sera donc surtout théorique. Nous autres psychanalystes sommes plus attentifs aux processus qu'aux procès, plus proches de la symbolisation comme travail que des symboles comme objets ou comme signes, mais justement, ces distinctions font déjà partie du questionnement psychanalytique du problème qui nous réunit.

Le drame de la justice, d'après Garapon (2001), est que le procès – avec toutes les ritualisations et symboles impliqués – est le « théâtre naturel » de la justice mais qu'il peut aussi en être sa « tombe ». En vertu des effets du décor ou de la manière dont le cadre opère, le procès prend l'allure d'une « cérémonie édifiante » ou d'une « comédie grinçante ». On remarque d'emblée tout le poids que Garapon, à l'aide des lectures venues des sciences sociales, donne à la ritualisation. Il cherche à comprendre ce processus, il cherche à déceler de quoi dépend ce drame de la justice et cette double figure.

Pour ce faire, il se donne comme méthode de faire dialoguer le droit et le cadre. Le droit ne sait que parler, alors que l'autre versant, le cadre, « a adopté le langage des signes ». La démarche consiste donc à tenter « d'écouter ce que ces serviteurs de la justice, d'autant plus indisciplinés qu'ils ne sont pas identifiés, ont à dire ». Il se situe donc dans une perspective d'interprétation des signes du cadre juridique pour comprendre l'opération du procès, tout en sachant qu'il s'agit de signes difficiles à objectiver car « non identifiés » et « indisciplinés ». Il adopte néanmoins une perspective herméneutique, ce qui n'est pas sans conséquences. En effet, au moment de montrer par exemple la symbolique de l'espace et du temps, on ne comprend pas pourquoi le procès n'est pas toujours un « cérémonie édifiante ». Toutes les sources cosmologiques, mythologiques, religieuses et historiques qui ont percolé pour construire l'espace juridique comme lieu sacré, comme temple ou comme palais, toutes les coupures, les enceintes et les portes – qui aident à séparer l'espace de la justice de l'espace social ordinaire – sont là presque comme des appuis du côté édifiant du procès. Mais ceci n'opère pas toujours et on a l'impression que le vrai problème de Garapon est de comprendre pourquoi parfois le procès tourne à la « comédie grinçante », pourquoi les symboles ne fonctionnent pas comme « prévu ». Cette incidence n'est pas éclairée par la démarche herméneutique d'interprétation des signes. Il faudra encore se demander comment les symboles agissent chez quelqu'un, pour un sujet, pour penser les variantes inattendues. C'est sur ce versant du problème que les sciences humaines et la psychanalyse peuvent donner un éclairage, toujours partiel, indicatif plus qu'exhaustif.

Ma contribution se développe en trois temps. Je partirai de quelques considérations sur l'inutilité apparente de l'échange symbolique. Apparente, car même si rien d'objectivable n'est transformé, l'échange symbolique change tout quant aux liens, les liens sociaux entre autres. Ensuite je porterai mon attention sur la différence entre *symbole* et *symbolisation*. Cette deuxième notion psychanalytique est plus proche de la *ritualisation* ou en tout cas plus pertinente pour penser théoriquement l'efficacité des ritualisations. Je me servirai d'une question classique de la psychanalyse pour traiter cette question, à savoir: est-ce que la circoncision (ou d'autres formes de blessures symboliques) *symbolise la castration*, ou bien s'agit-il de *symbolisations de la castration*? Cet exemple qui peut paraître très lointain au questionnement juridique, à l'intérêt de monter la trame de pensée qui pourrait nourrir une théorie de la *ritualisation judiciaire* comme *symbolisation* et pas seulement comme ensemble de symboles réunis dans une scène. La partie finale, la plus longue, traite cette question en rapport au *performatif* et à la dimension *pragmatique* du discours. Je suggère que dans l'histoire intellectuelle de l'Occident nous pouvons repérer des

allers et retours quant à la considération de la dimension pragmatique du discours, la portée d'acte de la parole. Ceci empêche partiellement de dépasser l'approche sémantique ou herméneutique pour appréhender l'*agir symbolisant*, agir que la notion d'*efficacité symbolique* saisit davantage. Justement, il me semble que la question de la *ritualisation* ouvre la pensée plutôt dans cette direction.

2. La ritualisation et la symbolique de l'échange ordinaire

Dans le texte initiant ce séminaire, en 2013, Diane Bernard – comme Garapon (2001) – situe l'hypothèse symbolique plus en rapport aux échecs du procès et à ses failles quant à l'atteinte de ses objectifs. Elle écrit :

Les procès pour crimes internationaux sont mal justifiés et paraissent très imparfaitement atteindre leurs objectifs. Sauf à concevoir que leur première raison d'être est symbolique, qu'ils constituent une représentation des drames contemporains, visant à raffermir l'ordre ébranlé par les crimes et à en établir la mémoire. (Diane Bernard, 9 décembre 2013. *Discours et imaginaires juridiques. La symbolique des procès pour crimes internationaux*. Communication non publiée. Université Saint-Louis-Bruxelles)

Ce propos rappelle l'idée de la « fonction phatique » de Roman Jakobson (1963), qui montre que la communication humaine est caractérisée par une réflexivité irréductible et par une sorte de inutilité fondamentale. Le discours humain ne se résume jamais à la transmission d'un message, il est toujours dans le même temps une assertion autoréflexive sur le pacte symbolique de base qui lie les sujets qui communiquent.¹ De ce point de vue, il est pertinent de concevoir le procès comme un rappel du pacte symbolique que la loi est censée établir, « l'ordre prétendument ébranlé ». Même si le procès n'est pas « utile », dans le sens de changer une situation initiale, il a un sens au-delà.

L'échange symbolique, à son niveau le plus élémentaire, est fait des « gestes vides », à plein d'égards inutiles mais indispensables pour construire les liens humains (Zizek 2011). Par exemple, choisir *librement* ce qu'on est quand même obligé de faire, relève de ces gestes vides. Bertolt Brecht (1997) présente dans sa pièce *La décision* une scène où il est demandé à un jeune garçon d'accepter librement ce qui de toute manière sera son destin : être précipité dans le vide. Son maître explique qu'il est d'usage de demander à la victime s'il est d'accord avec son destin, mais il est également d'usage que la victime dise oui.

Le lien social suppose ces gestes vides. Appartenir à une société suppose d'embrasser *librement* ce qui de toute manière nous est imposé. C'est sur ce choix paradoxal que les perversions, particulièrement la psychopathie, semblent poser problème. L'offre de liberté du social est souvent faite pour être rejetée, mais le psychopathe la prend... il choisit de ne pas faire ce qu'il est obligé de faire. Prenons un code quotidien : après un concours pour une promotion, je l'emporte sur un ami proche. Le comportement *correct* (dans certains groupes humains) est de lui proposer de me retirer afin que lui puisse bénéficier de la promotion, et le comportement *correct* pour lui est de rejeter mon offre. De cette manière, notre amitié peut être préservée. Il y a là un échange symbolique dans son sens le plus fondamental : un geste est fait uniquement pour être rejeté. Nous nous retrouvons après dans la même situation de départ.

¹ Parfois la « fonction phatique », que Jakobson (1963) réfère à Malinowski, a été réduite à la mobilisation des signes, et en particulier des paroles, destinés à s'assurer de la bonne communication ou à l'entretenir (*Allo?, Tu vois ce que je veux dire?, Vous me suivez?*). Ce faisant on néglige la portée, de cette fonction du langage, quant à l'établissement des relations humaines et du lien social. Mais pour Jakobson (1963) la fonction phatique se laisse voir dans des messages qui servent à « établir, prolonger ou interrompre la communication » (Jakobson 1963, p. 217). Il s'agit d'échanges dans lequel ce n'est pas l'information qui compte mais le lien lui-même, c'est un « effort en vue d'établir et de maintenir la communication » (p. 217). Par ailleurs, il situe la fonction phatique comme première : « C'est aussi la première fonction verbale à être acquise par les enfants ; chez ceux-ci, la tendance à communiquer précède la capacité d'émettre ou de recevoir des messages porteurs d'information. » Donc il ne s'agit pas seulement d'une fonction de vérification du canal, de l'attention, de la compréhension, etc., mais du fait que « la parole est vécue comme constituant, *par son existence même*, un lien social ou affectif » (Ducrot et Todorov 1972, p. 427).

Pourquoi tout ce *tralala* inutile, dans le sens que rien d'objectivable ne change? Parce qu'on tire un bénéfice dans le pacte de solidarité qui sous-tend une amitié.

Mais il demeure un problème. Que se passe-t-il si mon ami accepte cette offre faite pour être rejetée et prend la promotion pour lui? Cela produirait la désintégration de l'apparence de liberté attachée à l'ordre social, ce qui revient au démontage de l'ordre social lui-même, à la dissolution du lien social. Cette situation sert à mettre en évidence par analogie que ce qui échappe au psychopathe (ou au sociopathe) est que *bien des actes humains sont accomplis en vue de l'interaction elle-même*, sans aucune autre utilité ou conséquence (Žižek 2011). Même si les procès judiciaires ont du mal à atteindre leurs objectifs, leur fonction de *rappel du pacte symbolique* que la loi est censée établir n'est pas une fonction à minimiser.

3. L'efficacité symbolique et la symbolisation comme modèles de la ritualisation

La question de la *ritualisation* du procès conduit à considérer que les gestes accomplis, durant le procès juridique, auraient une opérativité, une certaine efficacité, qui serait essentielle au droit. Mais en quoi cette efficacité consiste-elle? Comment saisir ses ressorts? A mon sens, il vaut la peine de se pencher sur la notion d'*efficacité symbolique* introduite par Lévi-Strauss (1958). Malgré leur parenté, il faudrait différencier cette notion de celles de *symbolisme*, d'*ordre symbolique* et de *symbolisation*. Je ne peux m'attarder excessivement sur ces concepts, mais je les différencierai de la manière suivante:

1. La symbolisation est un processus et non un objet. Elle s'accomplit dans le rapport au monde, aux objets, aux autres (au sein de l'altérité) et à la parole.
2. La symbolisation n'est pas réductible au symbole (lequel est un objet). Il faut la différencier du *symbolisme* ou de la *symbolique* [dans le sens donné par Freud (1900/2003)], ce dernier concept désignant quelque chose de l'ordre d'une *langue fondamentale* qui serait une sorte de registre (inconscient-préconscient) commun à l'humanité. Il faut la différencier aussi du *symbolique* (dans le sens de Lacan), concept qui signifie plutôt un ordre auquel tout sujet humain doit se plier de par sa condition d'être parlant.
3. La symbolisation n'est pas une pure relation référentielle. Le symbole qui entre en jeu dans une symbolisation n'est donc pas un simple *substitut* de quelque chose d'autre, même si ce quelque chose d'autre est inconscient (comme c'est le cas pour le symbole du rêve ou du symptôme). La symbolisation instaure un *nouvel objet* et une nouvelle position subjective.
4. Par conséquent, la symbolisation n'est pas équivalente à la représentation. Elle signale plutôt un processus où se met en œuvre une transformation, un passage, une mutation qui résout (au moins partiellement) le conflit. Par ce fait, elle se différencie du symptôme, lequel ne fait que l'exprimer ou, plus précisément, le signifier à travers une *rhétorique particulière*, à savoir les règles de fonctionnement du processus primaire.
5. La symbolisation relève alors de l'efficacité symbolique.
6. Les symbolisations humaines ne sont pas observables directement. Le seul moyen dont on dispose pour les approcher est l'étude des représentations, des pratiques sociales, des rites et des ritualisations. Ces productions sont *efficaces* parce qu'elles peuvent – il s'agit toujours d'un attribut potentiel et non d'un attribut en soi – précipiter une (ou des) symbolisation(s).
7. Il faut une perspective pragmatique du discours si l'on veut saisir la dimension agissante, efficace et transformationnelle de la symbolisation et donc des ritualisations.

Je restreins ici l'usage du concept de *symbolisation*. A l'intérieur du champ psychanalytique, c'est un *concept pont* car on l'utilise pour approcher des domaines hétérogènes telles que le normal, le pathologique, la création et l'art, la vie fantasmatique individuelle, la culture, etc. Je propose de le restreindre afin de lui donner avant tout le statut d'une perspective théorique qui permet de penser les représentations culturelles et certaines pratiques sociales comme étant agissantes. Autrement dit, à travers la symbolisation, je tente de positionner mon objet comme des productions symboliques qui ne font pas que « représenter quelque chose », mais « font quelque chose » au sujet. S'intéresser au caractère pragmatique des productions culturelles conduit à mettre en question et à dépasser la notion plus statique de « représentation », ce qui devient plus pertinent pour réfléchir à la ritualisation judiciaire.

3.1 La question psychanalytique de la castration comme modèle de la symbolisation

Certains psychanalystes font remarquer qu'il est difficile de parler de la symbolisation d'une manière abstraite et purement théorique. Ils font alors le choix de traiter ce processus à l'instar d'une problématique concrète. C'est le cas de Laplanche (1980) qui travaille la symbolisation en référence à la castration et à la circoncision. Il n'est pas le seul à suivre cette piste,² ce qui peut indiquer qu'il y aurait en psychanalyse un « lien privilégié de la castration avec le processus de symbolisation » (Laplanche 1980, p. 177). Laplanche procède à une lecture critique du livre de Bettelheim (1971), *Les blessures symboliques*. Il s'agit d'un ouvrage lucide et courageux car Bettelheim se lance dans le champ ethnologique malgré ses incertitudes et ses carences informatives. Bettelheim prétend mettre en question la théorie classique qui comprend la *circoncision comme un symbole de la castration*, du complexe de castration. Mais Bettelheim ne se demande pas tellement ce que pourrait signifier le fait que ces blessures soient « symboliques »; il interroge surtout le contenu symbolisé: au lieu de dire qu'elles symbolisent le complexe de castration, il dira en fin de compte qu'elles symbolisent un « désir de féminité ».

Il examine des matériaux cliniques provenant de l'observation d'adolescents psychotiques et autistes en institution et des matériaux ethnographiques divers. Le poids de sa thèse s'appuie surtout sur des observations de peuples australiens qui pratiquaient la subincision. Compte tenu que ces hommes voulaient se pratiquer la subincision, voire la répéter à plusieurs reprises, et que chez des adolescents il avait observé un véritable « désir du rituel » (de circoncision) en fonction des promesses qui y sont liées, Bettelheim (1971) conclut que, finalement, une envie inconsciente du vagin de la femme s'exprime là. Dans un premier temps, il postule plutôt une envie de chaque sexe pour l'autre sexe. S'il est vrai que la femme envie le pénis de l'homme, il est tout aussi vrai que l'homme envie le vagin de la femme et sa capacité d'engendrer. Jusque là, disons que la thèse se résume à dire que la bisexualité organise le désir de chacun des deux sexes de manière symétrique. Il n'y aurait pas de primauté ni du phallus ni du vagin. On ne peut désirer que ce qu'on n'a pas. Néanmoins, il s'attarde peu après aux rites de fertilité, et de là il postule que le rituel de fertilité est à la base de celui de circoncision et de subincision. Ce que le Dieu-Père de la Loi de l'Ancien Testament refoule serait la Grande Déesse mère de la fertilité et de la fécondité. Et comme la préhistoire atteste que celle-ci est beaucoup plus ancienne que le Dieu-Père, Bettelheim tend vers une primauté de cette figure. Ainsi, il glisse vers un « gynocentrisme », là où avant il affirmait une tension irréductible due à la bisexualité à part égales. L'équilibre initial se rompt en faveur de la mère toute puissante, toute puissante parce que vaginale et non parce que phallique. On trouve la critique des thèses de Bettelheim dans les textes d'André

² C'est aussi le cas chez Dolto (1984), qui parle davantage de symbolisation quand elle développe le concept de « castration symboligène ».

Green (1971) et de Jean Pouillon (1971) publiés en appendice de la traduction française de l'ouvrage de Bettelheim.

Là où le texte de Bettelheim se révèle intéressant, c'est lorsqu'il souligne que le « but du rituel », le but de l'initiation, est d'aider à l'intégration du rôle sexuel, et que cette intégration doit passer par la satisfaction des désirs inhérents à la constitution bisexuelle de l'homme. La valeur de ses propos tient donc en ceci: les blessures symboliques sont plus désirées que redoutées. Derrière la crainte manifeste se cacherait un désir du rituel pour accéder à une autre position. Le problème, c'est qu'il ne montre pas comment se réalise ce processus. Comment le rituel et les paroles prononcées à cette occasion produisent-ils ce passage? C'est là toute la question de la symbolisation. Comment se produit une telle transformation qui fait sortir (au moins partiellement) le sujet du conflit auquel le borne la bisexualité pour assumer son rôle et s'inscrire (aussi partiellement) dans la différence des sexes? Autrement dit, la vraie question, celle qui m'intéresse, n'est pas tellement ce que symbolise finalement la circoncision, mais comment il se fait qu'une telle symbolisation soit efficace, productrice d'une nouvelle réalité et d'un nouvel ordre dans le sujet, notamment sur le plan de son désir. Je place ici en filigrane les concepts de symbolisation, de transformation, de passage et d'efficacité symbolique. J'y reviendrai.

Comme le dit Pouillon, il s'impose ici de marquer une « petite différence »: pour « symboliques » qu'elles soient, ces blessures n'en sont pas moins bien réelles. A la différence de la tonsure d'un prêtre catholique, qui peut disparaître, les cheveux repoussants, le prépuce ne se reforme pas après une circoncision, ni non plus le clitoris. La tonsure est une blessure minime, qui mérite à peine ce nom, et c'est pour cela qu'on la dit « symbolique », dans l'acception courante du terme. En revanche, dans la circoncision et ses variantes, la blessure est symbolique mais en vertu de sa réalité. Ce n'est pas une simple différence de degré, car il semble être question de deux ordres de symboles différents. D'un côté, on aurait des symboles qui se limitent à étiqueter ou à signifier la réalité, et d'un autre des symboles qui la transforment. Les premiers – remarque Pouillon – fonctionnent comme des signes dans le sens où ils sont produits non pour changer ce qui est, mais pour le signifier et le faire comprendre à autrui. « La tonsure ne fait pas le prêtre, elle le fait reconnaître; la décoration ne remplace pas l'exploit, elle le rappelle. » (Pouillon 1971, p.235) Les deuxièmes, que j'appellerais « symboles transformateurs », visent à modifier la réalité pour qu'elle devienne vraiment ce qu'elle doit symboliser.

On ne circoncit pas un enfant simplement pour informer les autres qu'il s'agit d'un mâle: ils n'ont évidemment pas besoin de cela pour le savoir (...). On circoncit le garçon pour qu'il puisse devenir pleinement homme. Il s'agit non pas de rendre manifeste une transformation déjà accomplie, mais de garantir une transformation à venir. *Le symbole n'est plus alors seulement significatif, il est aussi efficace.* (Pouillon 1971, p. 236)

Je n'irai pas jusqu'à dire – pas plus que ne le fait Pouillon – que le symbole est « cause » de la réalité qu'il instaure, mais qu'il en est le garant et la condition de possibilité. Leur intérêt se situe dans leur potentialité de produire des effets, des passages dans l'existence, dans la situation du sujet par rapport à la différence de sexes ou au rôle sexuel, à la loi ou encore par rapport à sa souffrance. C'est là que réside l'intérêt de cette question, à côté de laquelle Bettelheim passe. Ceci apparaît très clairement quand il interprète le secret qui entoure les pratiques rituelles. Pour lui, le secret concernant les rites d'initiation vient du fait que, comme ceux-ci ne réussissent pas, il vaut mieux les cacher.

Puisque les rites d'initiation servent des buts pouvant être atteints uniquement par le symbole, et non dans la réalité, la fiction doit rester cachée si les adeptes veulent jouir des bénéfices psychologiques de l'accomplissement symbolique. Le secret est donc indispensable pour que les besoins des croyants continuent d'être satisfaits. (Bettelheim 1971, p.152)

À aucun moment Bettelheim ne se demande si ce secret n'est pas suscité par les ethnographes dont il s'inspire. Jamais il n'interroge le secret comme étant adressé à l'observateur. Plus encore, cette interprétation le conduit à négliger l'intérêt de son objet. Comme les blessures symboliques ne sont pas efficaces, elles doivent s'entourer de mystère et de secret pour éviter la critique. Il s'agit d'une position rationaliste et psychologisante, « position évidemment assez paradoxale dans un ouvrage sur la blessure symbolique, et qui devrait être centré sur la notion d'efficacité symbolique » (Laplanche 1980, p.195).

Ne pas tenir compte de cette efficacité conduit d'une manière quasi inévitable à une théorie de la symbolisation en miniature, qui consiste à dire par exemple que la circoncision est une castration en *plus petit*, permettant au sujet de s'épargner la castration effective. C'est un peu la visée de la théorie psychanalytique classique qui présente la circoncision comme *symbolique de la castration*. *Symbolique* signifie ici que la circoncision représente la castration. La perspective est tout autre si l'on se dit que la circoncision est une symbolisation de la castration. Ceci implique qu'elle permet la réalisation, l'avènement de la castration en tant que nouvel ordre pour le sujet. La différence est énorme. Il est vrai que certains textes de Freud (1900/2003) alimentent cette théorie en miniature de la symbolisation, notamment à travers sa théorie du symbolisme dans *L'interprétation des rêves*. Mais il y a aussi de quoi questionner cette interprétation en montrant que chez Freud le symbole est beaucoup plus riche et bien plus large qu'une simple façon d'échapper à la *chose* en la réduisant à quelques éléments miniaturisés (voir à ce propos Florence 1997). C'est le risque de la notion de *ritualisation* qui pourrait pousser à penser le procès comme un *rite miniaturisé*, sans une *vraie* efficacité symbolique. Il importe donc pour le droit de saisir les ambiguïtés que notre propre tradition porte sur l'appréhension de cet enjeu.

4. L'oubli de l'action de la parole et le ratage théorique de la ritualisation: allers et retours de la dimension pragmatique et transformationnelle du discours

Ce que je viens de présenter n'est qu'un exemple d'une conception duelle de la symbolisation en psychanalyse. Bien qu'elle soit souvent comprise comme un processus de transformation, la référence à la symbolique, au plan référentiel et à la dimension logico-sémantique, l'emporte dans les théorisations qu'on y retrouve. Plutôt que de multiplier les exemples à l'intérieur de la psychanalyse, je voudrais indiquer qu'il s'agit d'une double conception qui marque toute la tradition occidentale concernant le problème du langage, le signe et le symbole. Cette tradition étant trop vaste pour être ici parcourue, je me limiterai à certains moments forts qui me paraissent exemplaires. Il s'agit donc d'esquisser de petits portraits qui montreront comment la dimension d'efficacité du symbolique, sa capacité pragmatique de produire des effets (et pas seulement des substitutions significantes) a été entrevue, pensée, puis négligée, et ensuite ressuscitée. Trois terrains seront examinés: la rhétorique, la philosophie analytique et la question de l'efficacité symbolique dans l'anthropologie structurale.

4.1. La rhétorique

Considérons d'abord un peu la tradition rhétorique dans l'antiquité.³ Curieusement, il semble que l'origine de la rhétorique est liée à la loi, à l'interdit, au droit ou plutôt à la suppression d'un droit: celui de parler. En effet, selon une légende, l'intérêt pour l'étude du discours et des ressorts de son efficacité était d'ordre social:

[O]n l'atteste pour la première fois au Ve siècle avant notre ère, en Sicile; une légende rapporte qu'à la même époque Hiéron, tyran de Syracuse, avait, par un raffinement de cruauté, interdit à ses sujets l'usage de la parole. Ainsi rendus conscients de l'importance de la parole, les Siciliens (Corax, Tisias) auraient créé la rhétorique. On commence à étudier le langage, non en tant que *langue* (comme on

³ Ce que j'énonce ici sur la rhétorique s'inspire fortement de l'ouvrage de Tzvetan Todorov (1977).

apprend une langue étrangère), mais en tant que *discours*. (Ducrot et Todorov 1972, p. 99)

Dans le développement de cet art il s'est produit un glissement concernant sa conception de l'efficacité du langage: d'une pensée du langage en tant qu'action sur autrui, elle passera à une conception signifiante qui réfléchit sur le rapport que le langage entretient avec la pensée. Au départ, la rhétorique était conçue comme *l'art de persuader*, expression bien connue dont le sens ne nous étonne plus, mais, au contraire, nous conduit à disqualifier certains discours en disant qu'ils ne sont *que rhétoriques*. Dans son ouvrage *La Rhétorique*, Aristote la définissait comme « la faculté de considérer, pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader » (Aristote, *La Rhétorique*, Livre I, chapitre 2; 1er paragraphe). La rhétorique a pour objet l'éloquence; et l'éloquence se définit comme une parole efficace, qui permet d'agir sur autrui. Il est intéressant de noter que la rhétorique ne cherche pas à saisir le langage comme forme mais le langage comme action. Elle ne se préoccupe pas de l'énoncé en tant que tel mais de l'effet de l'énoncé, de ce qu'il produit comme transformation chez autrui. Déjà dans l'antiquité il y avait une conscience que la parole contient une action, une *pragmatique*, comme on dirait de nos jours. Ce constat conduit les rhétoriciens à vouloir connaître les propriétés du discours pour rendre la parole plus efficace et plus persuasive. Cette visée stratégique a bien sûr été fortement critiquée, mais la critique a parfois fait oublier l'intuition originelle relative à la pragmatique et la fonction transformationnelle.

Cette rhétorique trouvait sa place dans les démocraties de l'antiquité, puisque ce n'est qu'en démocratie qu'on pouvait discuter publiquement et grâce à son éloquence, se faire une place. Tacite le disait très clairement : « Dans la confusion générale et en absence d'un chef unique, on était un orateur habile en proportion de l'ascendant qu'on pouvait exercer sur un peuple sans guide. Notre ville aussi, tant qu'elle flotta sans direction (...), produisit sans doute une éloquence plus vigoureuse (...). » (Tacite, cité par Todorov 1977, p. 62) Le climat de liberté que permettait la démocratie était la condition nécessaire pour que l'éloquence existe. Mais l'avènement des tyrannies fera perdre à l'éloquence son sens et obligera la rhétorique à changer d'objet et d'idéal. Dans une monarchie, le pouvoir appartient aux institutions, non aux assemblées, et donc la parole ne peut plus être efficace. L'idéal de la rhétorique change: la meilleure parole sera maintenant celle qu'on jugera *belle*.⁴ Ainsi, on s'intéressera aux qualités intrinsèques du discours, et non plus à son aptitude à produire des effets ou aux actions accomplies par la parole. La nouvelle éloquence sera celle de la parole gratuite, belle, mais inutile: l'ornement. Il se produit donc un changement radical. Dans les textes de rhétorique ancienne, chaque figure était suivie de la description de ses effets; tandis que dans les rhétoriques postérieures, la fonction sera séparée, ensuite unifiée pour toutes les figures, puis reléguée et, finalement, oubliée. L'action exercée sur autrui n'est plus pensée, mais l'intérêt porte plutôt sur le rapport que l'expression entretient avec la pensée, la forme avec le fond: il s'agit d'un recentrement de la rhétorique sur une fonction intérieure au langage. L'axe de la réflexion n'est plus pragmatique mais sémantique.

Même Saussure a oublié cette dimension d'action de la parole lorsqu'il a établi les contours de cette nouvelle science qu'il a promue, à savoir la sémiologie (ou sémiotique, comme on l'a appelée par après). Rappelons qu'il concevait la sémiologie comme une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale. Il avait remarqué que la langue est un système de signes parmi d'autres, à l'instar de l'alphabet des sourds-muets, des formes de politesse, des signaux militaires, des rites symboliques, etc. La langue, néanmoins, a un certain primat car elle est – pour De Saussure (1972, p. 33) – « le plus important de ces systèmes ». Entre autres parce que c'est elle qui nous permet de parler des autres systèmes. Mais il ne développe pas la dimension pragmatique de ces systèmes de signes. Pourtant, il ne cesse de montrer la nature polymorphe et complexe du signe aussi bien

⁴ Telle est la thèse de Todorov (1977, chapitre 2).

psychologique que social. La pragmatique fait cependant un retour dans la sémiotique post-saussurienne. C'est le cas chez Eco (1988), dans son ouvrage *Le Signe*: considérant le processus sémiotique, il distingue trois perspectives sur le signe: sémantique, syntaxique et pragmatique cette dernière étant une perspective où le signe est perçu en fonction de ses origines, mais surtout en fonction « des effets qu'il a sur les destinataires, les usages que ceux-ci en font, etc. » (Eco 1988, p. 41).

Mais dire qu'un discours peut être utilisé en vue de produire des effets chez autrui ne revient pas à affirmer que l'acte de parole en lui-même est une action.⁵ Cette dernière perspective est davantage exploitée par la philosophie analytique, laquelle développe l'intuition originaire de la rhétorique sans chercher à s'en servir stratégiquement. Cette pensée devient donc plus intégrable éthiquement pour l'Occident.

4.2. *La philosophie analytique (du langage)*

Les logiciens néopositivistes ont suivi l'indication de Saussure dans le sens où la langue serait le code et la parole serait l'emploi, la mise en œuvre du code. Et comme la connaissance de la langue était censée être indépendante de la connaissance de la parole, l'activité linguistique concrète devait être repoussée à un moment ultérieur de la description statique du code lui-même. Ainsi, ils distinguaient aussi les points de vue sémantique, syntaxique et pragmatique, ce dernier étant -comme chez Eco- celui qui décrit l'usage que les interlocuteurs font des énoncés pour agir les uns sur les autres. La proximité avec l'opération rituelle est plus nette. Néanmoins, les néopositivistes pensaient que la sémantique et la syntaxe, censées étudier le noyau de la langue, devaient être élaborées en dehors de toute considération pragmatique. L'enjeu, de nouveau, consistait à négliger la pragmatique en fonction d'une sorte de purisme théorique. Or toute la tradition linguistique n'a eu de cesse de dire qu'il faut d'abord savoir pourquoi un langage est, afin de savoir ensuite comment il est, les concepts pour la description du langage devant être tirés d'une réflexion sur sa fonction. Le primat de la fonction sur la structure est une des modalités qui a adopté cette discussion. Si l'on suit Saussure et les logiciens néopositivistes, la conception extraite des systèmes de signes est qu'ils sont avant tout signifiants, producteurs de sens et d'ordre. Si l'on suit la perspective du pragmatisme, on décèle une conception où les systèmes de signes, les discours en particulier, sont avant tout des actions, des procédures transformationnelles du sujet et d'autrui. On voit en quoi ce débat fait écho à la problématique de la symbolisation dans la psychanalyse et dans les sciences humaines.

Les philosophes de l'école d'Oxford ont relancé l'intérêt porté à l'action de la parole en partant des découvertes d'Austin concernant l'opposition entre énoncés constatifs et performatifs.⁶ Il s'agit pour eux de déterminer ce que l'on fait dans l'acte même de parler, et non ce que l'on peut faire en se servant de la parole (comme pour l'ancienne rhétorique). Les caractéristiques du performatif s'étendront jusqu'à reconsidérer toute la pensée sur le langage et l'activité signifiante.

Dans une présentation lors d'un colloque de Royaumont sur la philosophie analytique, Austin (1962) donne une brève définition de l'opposition entre constatif et performatif.

L'énoncé constatif a, sous le nom d'assertion, si chère aux philosophes, la propriété d'être vrai ou faux. Au contraire, l'énoncé performatif ne peut jamais être ni l'un ni l'autre: il a sa propre fonction à lui, il sert à effectuer une action. Formuler un tel énoncé c'est effectuer l'action, action qu'on ne pourrait guère accomplir, au moins avec une telle précision, d'aucune autre façon. En voici des exemples: Je baptise ce vaisseau 'liberté'; je m'excuse; je vous souhaite la bienvenue; je vous conseille de le faire. (Austin 1962, p. 271)

⁵ La rhétorique antique, comme je l'ai dit, savait que la parole était une action et elle voulait justement étudier ses règles pour mieux maîtriser et assurer les effets *voulus* par l'orateur.

⁶ L'ouvrage classique où il développe ses idées est: Austin 1970.

Là où *je promets* effectue l'acte de promettre, d'autres énoncés comme: *j'ai promis* ou *il promet* sont des phrases qui décrivent ou rappellent seulement l'acte sans l'effectuer pour autant. Je ne puis entrer ici dans les détails, mais je voudrais faire ressortir qu'un énoncé est constatif s'il décrit un événement ou s'il affirme quelque chose, tandis qu'un énoncé performatif décrit une action du locuteur, et l'énonciation revient à accomplir l'action. Ainsi, avec le *je promets que...*, non seulement on dit promettre, mais on promet. Donc, une simple description sémantique de ces phrases serait fautive car elle omettrait l'action accomplie: *je promets...* ne peut être analysé de la même manière que *je me promène*. Ceci veut dire que les performatifs ont ceci de particulier, que leurs sens intrinsèques ne se laissent pas saisir indépendamment de l'action qu'ils accomplissent. Par conséquent, on ne peut établir la sémantique de ces expressions sans y inclure une partie au moins de leur pragmatique. Le lecteur peut constater en quoi cette perspective inspire ma position concernant la symbolisation et la ritualisation: ce que j'affirme justement en disant qu'elle est un processus transformationnel, c'est qu'on ne peut rendre compte ni du rituel ni des représentations culturelles, des légendes ou des récits mythiques, ni de ritualisations judiciaires, au moyen d'une analyse purement sémantique, même si la sémantique pratiquée engage le sens latent et inconscient.

Jusque là, il serait possible de croire que le performatif indique un cas particulier du langage, quelque chose d'intéressant mais d'anecdotique. Loin de là! Pour Austin, le performatif n'est que le cas le plus spectaculaire d'une propriété interne à toute parole. Il montre d'abord que nous « ne pouvons attendre aucun critère verbal du performatif » (Austin 1962, p. 274).⁷ Par là, il montre que la distinction même de constatif-performatif n'est guère facile à établir: « Mais nous parlons pendant tout ce temps comme si chaque énoncé devait être ou constatif ou performatif, et comme si au moins l'idée de constatif était aussi claire et familière. Mais il n'en est pas ainsi. » (Austin 1962, p. 275) Par exemple, lors d'un procès *je vous préviens que...* est-elle encore une déclaration ou est-elle déjà une menace? Les limites deviennent floues. De fait, Austin ira jusqu'à se demander si finalement affirmer n'est pas aussi un acte au même sens que se marier, s'excuser, parier, promettre, etc. Ainsi, dans sa réflexion, il est conduit à se demander si le caractère performatif n'est pas inhérent à la parole même, auquel cas toute parole, tout discours, serait un acte.

En dépassant l'antithèse performatif-constatif, il marque le besoin « d'une doctrine nouvelle, à la fois complète et générale, de ce que l'on fait en disant quelque chose, dans tous les sens de cette phrase ambiguë, et de ce que j'appelle l'acte de discours, non pas sous tel ou tel aspect seulement, abstraction faite de tout le reste, mais pris dans sa totalité » (Austin 1962, p. 281). C'est afin de formuler cette généralisation qu'Austin établit sa classification de Speech Acts (actes de parole ou de discours). Du moment où l'on énonce une phrase, on accomplit trois actes simultanés:

1. un acte locutoire puisqu'on articule et combine des sons et qu'on évoque et relie syntaxiquement les notions représentées par les mots;
2. un acte perlocutoire, dans la mesure où l'énonciation peut poursuivre des finalités plus lointaines, des intentions secondes, de telle sorte que l'interlocuteur peut ne pas comprendre tout en possédant la langue. Par exemple, en posant une question à quelqu'un, on peut avoir l'intention de lui rendre service, de le mettre dans l'embarras, de l'évaluer, de lui faire croire qu'on estime son opinion, de le critiquer, etc. Les cliniciens ne connaissent que trop bien cet acte de la parole;
3. un acte illocutoire: celui-ci me paraît être le plus original sur le plan théorique. En fait, c'est une ré-élaboration du performatif entendu comme acte de tout discours. En effet, cet acte veut indiquer l'idée que l'énonciation

⁷ Il propose un autre critère de reconnaissance d'un performatif: le fait qu'il soit possible de l'exprimer par une formule clairement performative. Par exemple: *Le pain!* peut être transformé en: *Je te demande du pain* ou *Je t'ordonne de me donner du pain*.

de la phrase constitue en elle-même un acte impliquant une certaine transformation du rapport entre les interlocuteurs. Austin donne trois critères pour repérer cet acte: a) c'est un acte accompli dans la parole même, et non une conséquence de la parole; b) il peut être paraphrasé dans les formules explicitement performatives (*je te demande de..., je t'ordonne..., je parie que...* Pensons à toutes les demandes et ordres qu'un justiciable reçoit au cours d'un procès mais sous forme de *conseil, orientation, rappel, information*, etc.); c) l'acte illocutoire est conventionnel, non dans le sens de l'arbitraire du signe (ce qui est valable pour toute expression linguistique) mais dans le sens où ce n'est pas une conséquence, logique ou psychologique, du contenu intellectuel exprimé dans la phrase. Autrement dit, cet acte ne se *réalise* que par l'existence d'une sorte de cérémonial social, qui attribue à telle phrase, employée par telle personne, dans telles circonstances, une *valeur* particulière. Cette valeur n'a pas seulement une signification ou un sens, mais elle est aussi pragmatique. Les relations inter-humaines fondamentales se joueraient dans cet acte illocutoire.

Je ne prétends pas décider ici de la validité de cette théorie dans le champ de la réflexion sur le langage. D'ailleurs, des linguistes importants, comme Benveniste (1966), acceptent l'idée du performatif mais non celle de l'acte illocutoire.⁸ Ce qui est intéressant chez Austin, c'est ce repositionnement de la parole dans son contexte naturel, le langage naturel, de telle sorte que la détermination de son sens passe par un vecteur pragmatique que la sémiologie et la sémantique, qui dominent la réflexion sur la langue, tendent à négliger. Se construit ainsi un point de vue intéressant pour penser la symbolisation en psychanalyse ou la ritualisation dans le champ juridique. Chez Austin, toutes les sciences humaines sont appelées à travailler l'acte de parole: dans l'acte illocutoire, c'est le social qui décide la position où l'on se trouve quand on parle, ce qui engage un amalgame énorme de vecteurs qui déterminent le sens de ce qui se passe. L'étude de la transformation que la parole imprime est une piste heuristique pour les recherches qui visent à approfondir la notion d'efficacité symbolique, ainsi que pour celles qui s'attachent au processus de symbolisation en psychanalyse et dans d'autres champs.

Austin, malgré sa clarté, reconnaît honnêtement la difficulté de saisir cette problématique. Parfois, il n'hésite pas à utiliser des concepts un peu *flous*, lorsqu'il cherche à faire sentir de quoi sa pensée parle. Voici un passage remarquable où la dimension illocutoire est comparée à une *force*:

En dehors de ce que nous entendons par la *signification* d'une phrase, et je sais tout ce que cette appellation peut avoir d'obscur, même quand nous la restreignons à l'usage banal qu'on en fait, nous avons toujours quelque chose que nous appellerons, puisqu'il faut lui donner un nom, sa force. Nous pourrions toujours attribuer un sens, même s'il s'agit d'un faisceau de significations et d'intentions extrêmement complexes, à une expression comme *j'ai mal dormi cette nuit*, sans avoir abordé pour autant la question qui se pose sur un tout autre plan: est-ce un énoncé constatif? Est-ce une plainte? Est-ce un avertissement? Est-ce une menace, etc.? Nous avons là comme une deuxième dimension. Nous pourrions là encore parler de signification, mais puisque nous nous sommes déjà servi de ce mot à l'étage inférieur, choisissons un mot différent, et efforçons-nous d'élaborer une doctrine nouvelle pour rendre compte de ce qu'on peut appeler la force de cette expression. Ces forces sont précisément la même chose que ce que nous rencontrons chemin faisant tout à l'heure, et que je décrivais, ou m'efforçais de décrire sous le nom de speech acts. En essayant d'expliquer le sens second, ou la force d'une expression comme *j'ai mal dormi cette nuit*, nous disons: c'est une menace, c'est un avertissement, c'est une plainte, etc., c'est-à-dire nous nous efforçons de qualifier le genre d'acte de discours qu'elle manifeste. (Austin 1962, pp. 293-294)

⁸ Benveniste 1966, chap. XXI (pour le performatif) et chap. XXII et XXIII (pour la critique de l'acte illocutoire).

4.2.1. La métaphore

Pour cibler de plus près la pertinence de la pragmatique concernant la symbolisation, il est intéressant de considérer la position de Donald Davidson sur la métaphore (voir notamment Davidson 1993a). Cet auteur tire des conséquences assez radicales mais fort suggestives par rapport à notre problème. Contre la théorie sémantique de la métaphore (Davidson critique Ricoeur, Black, Barfiel et Richards entre autres), il propose une nouvelle théorie afin de montrer comment la métaphore accomplit ses effets.⁹

Aux yeux de Davidson (1967), la théorie sémantique de la métaphore, selon laquelle il y aurait un sens figuré (ou second) à côté du sens littéral, trouve son origine dans l'intérêt de défendre la capacité de la métaphore à dire la vérité. Pour l'antiquité classique, par exemple, une phrase comme *l'esprit de Dieu volait sur l'eau* était absurde littéralement (et donc fausse), mais tout s'arrangeait si l'on considérait *voler* dans un sens *métaphorique*. Ceci était tellement évident pour un Saint Augustin par exemple, qu'il ne se posait aucun problème à cet égard. Il recommandait d'ailleurs la connaissance des tropes et des figures à ceux qui voulaient étudier les Ecritures, connaissance essentielle destinée à éclairer les difficultés qu'elles posent. En passant, remarquons que pour Freud le problème du rêve et du symptôme se pose dans les mêmes termes: la narration du rêve est absurde (fréquemment) si l'on considère littéralement son texte, mais il ne l'est nullement si l'on accède à son contenu latent (signification seconde). Il en va de même pour le symptôme hystérique: l'hystérique ne ment pas, comme le pensaient les neurologues de l'époque ; il y a une vérité (historique parfois, psychique en tout cas) qui s'énonce à travers le symptôme. Il s'agit bien d'une *articulation* sémantique du problème.

Davidson, à la suite d'Austin (et de Wittgenstein bien sûr) met l'accent sur la pragmatique. La métaphore appartient – selon lui – *exclusivement* (voilà sa radicalité) au domaine de l'usage. Il n'existerait aucun sens ou signification particuliers aux expressions métaphoriques -aucun signifié ou contenu cognitif implicite suggéré sous le sens littéral- mais elles accompliraient leur prodige moyennant le pur sens littéral des expressions qu'elles forment.¹⁰ Et puisque, si on les prend dans leur sens littéral, les métaphores sont fausses, absurdes, paradoxales, contradictoires ou impossibles, il faudrait donc admettre qu'il s'agit d'expressions qui n'ont pas pour but de signifier quelque chose. Elles ne sont ni des assertions ni des propositions. Elles seraient des outils linguistiques qui, à travers leur sens littéral, agissent sur notre imagination en attirant notre attention, en nous faisant remarquer un fait, à l'instar d'un coup de bâton.

Prenons un exemple. Quelqu'un dit: *L'aide économique au tiers monde est une pilule contraceptive*.¹¹ Si on la prend littéralement, cette phrase est absurde et fausse. Ce n'est qu'en la considérant sous un angle *métaphorique* qu'elle pourrait avoir un sens, et partant prétendre à une quelconque vérité. Ici, Davidson (1993b) nous propose de penser que ce que la métaphore accomplit, elle le fait de par son unique sens, le littéral. Son effet se produit pragmatiquement, et non sémantiquement comme dans le cas des propositions. L'image du coup de bâton peut nous servir: le bâton est fait pour s'appuyer et si je donne un coup à quelqu'un avec ce bâton, j'en fait un usage différent de celui prévu. De même, quand j'énonce une métaphore, que je sais

⁹ Pour une critique de la position de Davidson, voir: Ricoeur 1990, pp. 55-72.

¹⁰ A un certain niveau, c'est ce que Freud a remarqué par rapport au symbolisme du symptôme hystérique. Les expressions de la langue telles que *coup au cœur* ou *gifle en pleine figure*, par exemple, sont prises au pied de la lettre, «comme si c'était un événement réel» dans la conversion hystérique. Ce qui fera dire à Freud que « l'hystérique ne prend pas de libertés avec les mots ». Forester signale que dans ce stade de la réflexion freudienne « le mécanisme de la symbolisation implique la *mise en acte du sens littéral* d'une expression figurée » (Forester 1980, p.127). Le statut adéquat de métaphore serait donné par l'interprétation.

¹¹ Je tire cet exemple du commentaire que le philosophe chilien Juan Rivano fait des idées de Davidson. Cfr. Rivano 1986, pp. 63-74.

fausse, je l'énonce non pour signifier quelque chose, mais pour autre chose: pour réaliser un acte tel que donner un coup de bâton.

Cela dit, il faut savoir que Davidson (1993b) ne conteste pas que la métaphore puisse être suggestive. Il accepte comme un lieu commun le fait que la métaphore produit et suggère une certaine conception de son objet plus qu'elle ne l'exprime directement. « Je n'ai rien à discuter avec ces descriptions des effets de la métaphore » dit-il, mais il critique la théorie des modalités par lesquelles la métaphore produit de tels effets. Il ne pense pas que la métaphore réalise son travail à travers un signifié spécial qui lui serait propre, une sorte de contenu cognitif spécifique.

Sur le fait, amplement accepté, qu'il est très difficile, voire impossible, de paraphraser une métaphore, Davidson trouve un appui à son argumentation. Reprenons l'exemple évoqué plus haut. Quelqu'un veut dire que l'aide économique au tiers-monde a pour but de diminuer les dangers de l'explosion démographique. Au lieu de le dire ainsi, il utilise la métaphore: « l'aide économique au tiers monde est une pilule contraceptive ». Pour celui qui entend cette phrase, il serait difficile de dire s'il s'agit seulement d'une référence aux problèmes de l'explosion démographique car il y existe d'autres possibilités. Quelqu'un pourrait comprendre que le locuteur fait allusion à l'intérêt des pays industrialisés pour maintenir, ou réduire, les niveaux d'industrialisation du tiers monde. Il aurait ainsi saisi le côté *stérilisation du tiers-monde* qu'invoque la métaphore de la pilule. Et ainsi de suite. Le locuteur, lui-même, bien qu'ayant utilisé la métaphore pour exprimer l'idée en rapport avec l'explosion démographique, devrait reconnaître que la métaphore dit plus que ce que ne dirait l'expression littérale de sa pensée. Donc, une chose est dite pour en dire une autre, pour suggérer gracieusement ou ironiquement une pensée, mais dès l'instant où j'énonce la métaphore, la pensée est dépassée, un excès se produit, et il est très dur de soutenir qu'on peut paraphraser littéralement ce qui a été dit: le sens métaphorique résiste à se transformer en signifié littéral. Davidson conclut que la difficulté de la paraphrase d'une métaphore ne tient pas tant à une trop grande richesse de sens mais au fait « qu'il n'y a rien à paraphraser » (Davidson 1993b, p. 351).

Mais, tout compte fait, les défenseurs de la théorie sémantique s'opposent aussi à la possibilité de traduire la métaphore. Par théorie sémantique, Ricoeur (1997) entend une recherche sur la capacité de la métaphore à fournir de l'information intraduisible, et donc sur la capacité de la métaphore à offrir une connaissance profonde et vraie de la réalité. Dès lors, si Davidson accepte de caractériser les effets de la métaphore comme sa capacité à produire ou à suggérer une certaine vision de son objet, plutôt que de la dire explicitement, pourquoi ne pas donner tout simplement à ses effets le nom de significations? S'agit-il d'une querelle terminologique? Pourquoi ne pas appeler *capacité de signifier* cette capacité que la métaphore a de suggérer une certaine vision de son objet? Davidson s'oppose à ce projet car il pense que derrière la théorie sémantique se trouve une autre théorie: selon laquelle la métaphore contient un élément cognitif, qu'elle seule pourrait transmettre, et que cet élément devrait être saisi pour comprendre la métaphore. Il me semble que ce n'est pas tant le *sens métaphorique* que Davidson critique, mais surtout le *contenu cognitif*. C'est ainsi qu'il comprend la position de Ricoeur, pour qui la métaphore est une source capable de produire une connaissance profonde et vraie de la réalité. Il lui semble que cette théorie se cache derrière la théorie sémantique, d'où il estime que le sens d'une métaphore correspond, avant tout, à ses effets: « Je m'appuie sur la distinction entre ce que les mots signifient et ce que leurs usages permettent de faire. Je pense que la métaphore appartient exclusivement au domaine de l'usage. » (Davidson 1993b, p. 351) Sa *magie* n'est pas la question de la signification des mots, ni du sens de la phrase, ni non plus un sens second, mais un trait du contexte où elle est employée, c'est-à-dire un trait de sa pragmatique. « Il ne sert à rien, pour expliquer comment les mots fonctionnent dans les métaphores, de postuler des significations métaphoriques ou figuratives, ou des sortes de vérités poétiques ou métaphoriques

d'un type spécial. Ces notions n'expliquent pas la métaphore, c'est plutôt la métaphore qui les explique. » (Davidson 1993b, p. 352)

La pragmatique est devenue pour certains le nouveau paradigme en sciences humaines : dans un modèle où *dire c'est faire* il faudrait qu'il n'y a plus aucune distance ontologique entre représentation et agissement, opérations conceptuelles et domaines de la pratique (Lenclud 1991).

4.3. L'efficacité symbolique.

L'article de Lévi-Strauss (1958), *L'efficacité symbolique*, est devenu une source classique pour penser l'efficacité des mythes, des rites et des pratiques ritualisées.¹² A ce titre, les idées mobilisées dans ce texte peuvent être fécondes pour saisir les ressorts de l'efficacité du procès juridique, au moins pour en faire la théorie. Mais dans son texte, Lévi-Strauss pense à partir d'une cure chamanique, chez les *Cunas* au Panama. Donc, pour extraire les lignes pertinentes à la ritualisation juridique, il faudra lire ce texte en extrayant ce qui est fécond pour toute ritualisation et qui ne se cantonne pas au domaine du soin et de la guérison.

L'anthropologue essaye de comprendre comment le récit du chaman, ses gestes, sa mise en scène (avec tout un décor, de statuettes, d'amulettes et d'autres objets), ses incantations et paroles rituelles parviennent à faire accoucher une femme qui, au milieu d'une grande souffrance, n'arrivait pas à le faire. L'ensemble des procédures, gestes, récits et paroles se déroulent sans que le chaman ne touche à aucun moment la patiente. Comment opère l'ensemble de ces procédés? Voilà l'énigme. Lévi-Strauss terminera par dire qu'au fond, l'efficacité symbolique repose dans la capacité humaine de parler (communiquer) avec des actes et des gestes. Il suggère, sans le dire explicitement, que cela repose aussi dans la capacité d'agir avec les mots, dans ce qu'on a appelé la fonction performative du langage. Mais ceci est juste suggéré, au milieu d'un foisonnement de pensées où se loge une tension, car *in fine* il y a un paradoxe dans le texte: tout se passe comme s'il parvenait davantage à rendre compte du caractère symbolique de la cure chamanique décrite plus que des ressorts de son efficacité.

Voici une synthèse des diverses propositions qu'il fait pour comprendre en quoi consiste l'efficacité symbolique:

- (a) Rendre pensable: l'efficacité symbolique repose sur le fait que l'ensemble des procédés – gestes et paroles – rend pensable une situation donnée: les douleurs et le blocage physiologique en l'occurrence, mais cela pourrait être la désorientation, l'angoisse, l'horreur qui sidère dans le meurtre, etc.
- (b) Intériorité du discours: le discours est efficace dans le rite parce qu'il est intérieur à l'esprit de la malade, alors que le discours scientifique lui serait extérieur.
- (c) Expérience spécifique: le discours efficace arrive à résoudre des conflits parce qu'il permet un *libre déroulement* de l'expérience et amène un *dénouement* des tensions, des conflits et des complexes.
- (d) Propriété inductrice: le corps, le psychisme inconscient et la pensée, en tant que structures formellement homologues, pourraient susciter (induire) des effets, des processus, les uns par rapport aux autres.
- (e) La métaphore: il faudrait comprendre cette propriété inductrice à partir du modèle de la métaphore poétique, dans le sens où la parole poétique donne un exemple plus net de l'efficacité à l'œuvre dans toute ritualisation.

Les deux versants les plus pertinents pour penser la ritualisation juridique sont probablement les deux derniers, mais suivons de plus près le texte de Lévi-Strauss.

¹² Voir à ce propos Le Breton 1991. Plus récemment, pour une perspective critique mais qui témoigne de l'influence décisive de Lévi-Strauss dans ce domaine, voir Godelier 2015.

(a) Dans un premier temps il propose en effet que l'efficacité se loge dans le fait de que l'ensemble de procédés *rend pensable* une situation donnée de telle sorte que la douleur par exemple devient tolérable (pour l'esprit de la femme qui n'arrive pas à accoucher dans le cas du matériel qu'il analyse). Il ajoute: « [Q]ue la mythologie du chaman ne correspond pas à une réalité objective n'a pas d'importance: la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. » (Lévi-Strauss 1958, p. 226) Le problème ne consiste donc pas de déterminer la vérité du récit mais sa capacité d'agir. Après avoir dit que la cure rend *pensable*, il pose le problème pragmatique qui ouvre à la dimension performative: est-ce parce que le mythe rend pensable quelque chose (la souffrance) qu'il agit et qu'il est efficace? Pas du tout, car la malade « ayant compris, ne fait pas que se résigner: elle guérit. Et rien de tel ne se produit chez nos malades, quand on leur a expliqué la cause de leurs désordres en invoquant des sécrétions, des microbes ou des virus » (Lévi-Strauss 1958, p. 226). Par conséquent, *rendre pensable*, expliquer ou mettre de l'ordre ne suffisent pas pour que la guérison ait lieu en tant qu'événement pragmatique, ne suffisent pas à rendre possible l'efficacité symbolique.

(b) Il me semble que l'écart entre la malade cuna et *nos malades*, entre culture rituelle et culture scientifique, fait dire à Lévi-Strauss que le langage des microbes – le discours scientifique causaliste – est *extérieur* à l'esprit du patient, tandis que celui du chaman est *intérieur* à ce même esprit, conscient ou inconscient. Le discours efficace symboliquement serait donc marqué par une *intériorité*. Dans quel sens? Lévi-Strauss n'en dit pas beaucoup, sauf qu'il s'agit d'un langage « dans lequel peuvent se formuler des états informulés et autrement informulables » (Lévi-Strauss 1958, p. 226). Cela rejoint certains aphorismes contemporains selon lesquels le mythe permet de dire ce qu'il ne serait pas possible d'énoncer d'une autre manière. Mais ceci reste vague. À ce stade de sa réflexion, Lévi-Strauss conclut que « c'est le passage à l'expression verbale (...) qui provoque le déblocage du processus physiologique », la guérison. Mais justement, le problème était que, bien que le passage à l'expression verbale soit une condition de possibilité, celle-ci ne suffisait pas en soi. L'explication du langage scientifique opère lui aussi un passage vers l'expression verbale, pourtant elle n'est pas efficace dans le sens de Lévi-Strauss. Il semble que, faute de pouvoir préciser cette *intériorité*, il réduit sa question au plan de l'expression verbale.

En bref, je dirais que l'intériorité en question peut être formulée au moins dans deux sens: i) le langage du chaman reste sur le plan du sensible, il n'est pas une abstraction, comme l'est le langage scientifique, ce qui signifie que le langage efficace est celui qui reste au plus près du vécu; ii) le langage du chaman est un acte, il comporte un vecteur pragmatique qui lui donne la *force* d'une symbolisation. Cette force est intérieure à sa parole parce qu'indissociable de l'énonciation elle-même. Le chaman n'évoque pas seulement la douleur, il ne fait pas que l'exprimer, mais les incantations agissent sur la réalité du corps de la malade. Ce vecteur pragmatique est rendu possible par une institution sociale: chaman et patiente croient au mythe, et le chaman est quelqu'un de valable pour proférer les incantations et les récits, etc. Mais l'institution opère comme un contexte que seul l'observateur peut isoler. Pour les acteurs de la cure, le contexte est intérieur à l'énonciation. Ceci veut dire que l'efficacité symbolique est symbolique parce que articulée au langage, mais efficace parce qu'action, force pragmatique, susceptible de transformer un état donné, de le faire muter. Voilà pourquoi je rapproche cette question de celle de la symbolisation. Lévi-Strauss rend davantage compte du caractère symbolique de la parole et de la gestualité du chaman que de son opérativité radicale. Pourtant cette question jaillit sans cesse sous sa plume.

(c) Lévi-Strauss prend un détour lorsqu'il entame une comparaison entre chamanisme et psychanalyse que je ne pourrais ici suivre dans les détails. Pourtant, à certains moments, la question de fond revient. Les deux pratiques essaieraient d'amener des conflits, des résistances à la conscience. La résolution ne se produirait pas en fonction d'une simple connaissance de tous ces facteurs mais à travers une « expérience

spécifique, au cours de laquelle les conflits se réalisent dans un ordre et sur un *plan* qui permettent leur *libre déroulement* et conduisent à leur *dénouement* » (Lévi-Strauss 1958, p. 227). Quel est ce plan? Est-ce le sens acquis psychiquement? Est-ce le fait de faire signifier? Ou bien est-ce un plan pragmatique? Je pense que les deux y sont mêlés. Le premier permettant le *libre déroulement* (la grammaire inconsciente à l'œuvre qui permet les métaphores et les métonymies, la figuration, etc.), et l'autre, le vecteur pragmatique, permettant le *dénouement*. La spécificité de l'expérience en question réside dans le fait qu'elle n'est pas seulement significative ou expressive (verbalement) mais aussi mutative. La pragmatique du discours et du récit marque ainsi la spécificité de cette expérience. Lévi-Strauss ne voit pas les choses ainsi, et c'est pour cette raison qu'il rapproche cette « expérience spécifique » de l'abréaction, comme formulation d'une situation informulée. Pourtant l'abréaction ne change pas grand-chose selon la psychanalyse: elle soulage, mais seulement pour un temps. Elle ne modifie pas le conflit ni la position du sujet par rapport à ce conflit. L'abréaction permet le *libre déroulement* mais non le *dénouement*. La difficulté de sortir du formalisme et de penser la pragmatique apparaît aussi dans la manière dont Lévi-Strauss conçoit la guérison: elle serait un fonctionnement ordonné. « Là aussi (dans le chamanisme), il s'agit de susciter une expérience, et, dans la mesure où cette expérience s'organise, des mécanismes placés en dehors du contrôle du sujet se règlent spontanément pour aboutir à un fonctionnement ordonné. » (Lévi-Strauss 1958, p. 227) Le récit et les incantations ordonnent la souffrance, et parce qu'elles ordonnent, elle guérissent. Mais à ce même titre on pourrait dire que c'est parce qu'elles transforment la position du sujet qu'elles ordonnent. Pourquoi donner le primat au formel au détriment de l'actionnel? Pourquoi donner la priorité au sémantique au détriment du pragmatique? Cette ambivalence, ne cesse des se pointer, ce qui empêche de situer la ritualisation comme un acte et pas seulement comme un agencement symbolique sémiotiquement significatif.

La comparaison va plus loin : le psychanalyste a un rôle d'auditeur, tandis que le chaman est plus actif, il est orateur. En psychanalyse, « le malade fait parler le psychanalyste en lui prêtant des sentiments et des intentions supposées » (le transfert), tandis que le chaman « parle pour sa malade » en suscitant chez elle une identification « à un chaman mythiquement transposé » (Lévi-Strauss 1958, p. 227). D'autres facteurs sont inversés, mais les deux techniques visent à produire l'expérience de faire vivre un mythe: mythe individuel (produit) dans la psychanalyse, mythe social (reçu) dans le chamanisme. Puis, Lévi-Strauss compare le chamanisme avec une « variante de la cure type », où M^{me} Sechehaye fait par d'une thérapie avec un schizophrène. Elle constate que le discours, aussi symbolique qu'il puisse être, ne permet pas d'atteindre les complexes du malade. Elle pose alors des actes, des gestes, comme celui de prendre le malade dans ses bras, permettant le contact de la joue du malade avec son sein. La charge symbolique des actes les rend propres à constituer un langage – dit Lévi-Strauss – à travers lequel la psychanalyste communique avec le patient et produit les effets de dénouement des complexes. On le voit bien, pour Lévi-Strauss c'est l'acte qui peut devenir symbolique – ce qui est vrai et en outre fécond pour analyser de nombreux matériaux – mais il ne conçoit pas l'inverse, à savoir que les symboles et les discours sont à leur tour des actes, et que c'est à cette condition qu'ils sont efficaces.

(d) Plus loin, Lévi-Strauss déduit un axiome à partir de l'espoir freudien qui postule qu'un jour la conception psychologique des pathologies devrait disparaître devant une conception physiologique ou même biochimique. L'axiome, c'est qu'il y aurait analogie structurale entre l'organique et le psychisme inconscient (l'esprit). À partir de là, il définit l'efficacité symbolique comme une « propriété inductrice » entre les étages. Puisque ces étages seraient analogues structurellement, « l'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette *propriété inductrice* que posséderaient, les uns par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant: processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchie » (Lévi-

Strauss 1958, p. 231). Qu'est-ce qui oblige à diriger le problème vers cette analogie structurale, qui cherche sa pertinence dans les corrélats avec l'ordre biologique? A mon avis, c'est la difficulté de cerner les ressorts de l'efficacité dans le discours lui-même, c'est la difficulté de mettre à jour la force pragmatique de la parole, qui conduit à ce détour.

(e) Mais Lévi-Strauss veut aller plus loin, on le sent très vite, car juste après la citation de la définition, il compare cette « propriété inductrice » avec la métaphore poétique (et non avec la psychosomatique par exemple, ce qui serait plus en concordance avec l'axiome): « La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur; mais *son usage courant ne lui permet pas de dépasser le psychique*. Nous constatons ainsi la valeur de l'intuition de Rimbaud disant qu'elle peut aussi servir à *changer le monde* » (Lévi-Strauss 1958, p. 231; je souligne), et non seulement à le signifier symboliquement. Il est à un pas d'ouvrir la question de la pragmatique de la métaphore comme le fait Davidson. Sinon que signifierait une conception de la métaphore qui *dépasse le psychique*? C'est une phrase énigmatique que j'interprète comme une intuition selon laquelle dans l'usage courant (puisque c'est ici que la métaphore ne dépasse pas le psychique), la métaphore est réduite à la sémantique, à une manière originale de signifier le monde. Au sens de Rimbaud, la métaphore peut induire (potentiellement) un changement, une transformation. La question de la pragmatique du discours se situe donc au sein de l'efficacité symbolique, comme elle est au sein de la symbolisation telle que la psychanalyse permet de la comprendre.

Il y aurait beaucoup d'autres commentaires à faire concernant ce texte plein de génie, notamment la question de l'inconscient comme forme vide, « aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent », organe d'une fonction spécifique qui impose des lois structurales à toute sorte d'éléments (pulsions, émotions, représentations, souvenirs). Toutes ces questions, capitales, m'éloigneraient de mon propos dans ce chapitre. Tout se passe comme si l'approche formelle et catégorielle que Lévi-Strauss avait des mythes l'empêchait dans ce texte de cerner la spécificité de son objet, tout en la laissant transparaître.

Dans l'article sur le mythe de *L'anthropologie structurale*, Lévi-Strauss s'intéresse davantage au mythe en lui-même, en tant qu'il constitue un outil apte à résoudre des contradictions. Mais, comme ce sera le cas dans les *Mythologiques*, ces contradictions ne se réfèrent plus nécessairement à des conditions sociales ou économiques particulières; elles sont d'ordre intellectuel et prennent naissance dans l'opposition entre nature et culture (le cru et le cuit, le miel et les cendres, etc.). Les contradictions touchent à des qualités sensibles, à des formes ou à des relations. Dans tous ces cas, la logique des mythes procède par oppositions, par divisions, par retournements jusqu'au moment où toutes les formules possibles de composition et de recomposition sont épuisées.

Cette perspective, féconde par ailleurs, empêche d'interroger l'efficacité des mythes eux-mêmes puisqu'il est inconcevable que la parole soit une action pragmatique. Lévi-Strauss s'intéressera à l'efficacité du rite, mais sans pour autant théoriser la pragmatique. Pourtant, comme le dit Marc Augé (1979), s'interroger sur l'efficacité des symboles c'est moins viser leur fonction que le mécanisme de leur intervention, théoriser la pratique ce n'est pas seulement comprendre la *structure* inconsciente des représentations qui la commandent mais mettre en évidence les articulations et les forces constitutives de toute représentation et par là même changer le sens du terme représentation. Autrement dit, s'interroger sur l'efficacité symbolique implique de reconnaître non seulement l'efficacité du rituel, mais aussi l'efficacité potentielle du discours lui-même. Les formules d'un procès, les débats, la plaidoirie et le réquisitoire, ne sont pas seulement des représentations signifiantes mais aussi des actions, des inducteurs de transformations, révélant par là leur *force* pragmatique.

La volonté de donner une priorité à la structure sur la fonction explique les difficultés que j'ai soulignées chez Lévi-Strauss. Certes, le sens n'est pas la fonction. La lecture

fonctionnelle du mythe ou du rite dit plus sur le contexte du mythe que sur le texte ou l'acte. Néanmoins la question de la fonction est une approche qui préfigurait d'une certaine manière l'approche pragmatique. D'ailleurs, il est surprenant de constater que Malinowsky a été un précurseur de la philosophie analytique du langage. Dans un texte peu connu, *Les jardins de Corail*, il développe toute une réflexion sur le langage. Jakobson et Benveniste n'ont retenu dans leurs commentaires que la « communication phatique », qui se réfère au bavardage ordinaire, source de la « fonction phatique », centrée sur le contact et déagée de la pression de la fonction informative. Mais Malinowsky va plus loin :

- « Le langage est essentiellement un moyen d'agir, et non pas de raconter une histoire, de divertir ou d'instruire d'un point de vue purement intellectuel. »
- « Les premiers mots de l'enfant sont un moyen d'expression et surtout un mode d'action efficace. L'enfant vit dans un monde où les mots ont un pouvoir (...). Dans le monde de l'enfant, les mots, s'ils sont énoncés avec sérieux, signifient dans la mesure où ils agissent. La fonction intellectuelle des mots se crée probablement plus tard, et se crée à partir de sa fonction pragmatique. »
- « La principale fonction du langage n'est pas d'exprimer la pensée ni de reproduire l'activité de l'esprit, mais au contraire de jouer un rôle pragmatique actif dans le comportement humain. »
- «... les mots échangés n'ont pas pour fonction première de transmettre la pensée, mais d'unifier le travail et de coordonner les activités des mains et du corps. Les mots participent à l'action et sont autant d'actions. » (Malinowsky, dans Adam 1990, p. 256)

Cette puissance pragmatique, Malinowsky l'observe surtout dans les formules magiques, les énoncés de caractère sacramentel, les exorcismes, les incantations, toutes ces formes du parler se rapprochent fortement du récit du chaman dans la cure citée par Lévi-Strauss. Le maître du fonctionnalisme va même jusqu'à utiliser l'expression « d'acte de parole » préfigurant la notion de Austin. En effet, il affirme que pour l'indigène une formule magique est « un acte de parole qui permet de libérer telle ou telle force particulière – un acte qui (...) exerce une influence très puissante sur les phénomènes de la nature et la conduite humaine » (Malinowsky, dans Adam 1990, p. 258).

La question de la fonction donc n'est pas à mettre sur le bûcher, car elle ouvre la réflexion sur la pragmatique. Cette perspective complexifie les choses de telle sorte que l'extralinguistique devient inséparable de toute possibilité de comprendre l'échange et le discours social. Ainsi, Searle (1972) insistera sur les dites conditions extralinguistiques qui spécifient les rôles et les positions légitimes pour les sujets. Ce que Austin appelle les « conditions de félicité du performatif », c'est-à-dire les conditions où il réussit, sont avant tout des conditions sociales.¹³

5. Conclusions

Bien entendu, il ne s'agit pas de renoncer à l'épistémologie langagière. Pour rendre compte de la transformation qu'une ritualisation ou qu'une symbolisation suscite, quand transformation il y a, il faut en parler, le dire, le décrire. Mais, plus encore, la symbolisation comme processus humain se déroule chez un être parlant et mobilise

¹³ Pierre Bourdieu a souligné que la réflexion austinienne ne peut pas se cantonner dans la seule linguistique. C'est une construction de l'objet « discours » qui appelle l'ensemble des sciences humaines. La « force linguistique » – comme Bourdieu le dit paraphrasant Austin – n'est pas définie par les seules compétences linguistiques en présence, «... et le poids des différents agents dépend de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance, institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe: l'imposition symbolique, cette sorte d'efficacité magique que l'ordre ou le mot d'ordre, mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours » (Bourdieu 1982, p. 68).

toute la capacité sémiotique du sujet. Il y a substitution, il y a représentation indirecte, il y a signification et sens, il y a tout ce que promeut l'inscription de l'humain dans le langage. Le problème est que lorsqu'on a compris, après l'interprétation, on n'a pas nécessairement rendu compte des raisons pour lesquelles le récit et le discours sont efficaces. Serait-ce pour cela qu'en psychanalyse (et dans d'autres approches du psychique et du social) on comprend beaucoup plus que ce qu'on est capable de modifier? Peut-être la recherche et la réflexion sur les ritualisations, les représentations culturelles, entre autres domaines, pourront-elles un jour apporter des contributions à ce sujet. Lévi-Strauss avait déjà signalé cette piste: « la comparaison avec la psychanalyse nous a permis d'éclairer certains aspects de la cure chamanique. Il n'est pas exclu qu'inversement, l'étude du chamanisme ne soit pas appelée, un jour, à élucider des points restés obscurs dans la théorie de Freud » (Lévi-Strauss 1958, p. 231), et dans la théorie du droit pourrait-on ajouter.

Lorsque Michel Van de Kerchove (2005) essayait de comprendre la dissociation de plus en plus fréquente entre le prononcé de la peine et son exécution, il considérait la possibilité d'interpréter cette dissociation non seulement comme un accroissement de l'impunité, mais comme un passage à la limite d'une *pénalité immatérielle* où l'acte de punir devient pur acte de langage. Ainsi constituée, la peine est là pour réaffirmer la loi, pour dire le crime, désigner son auteur et éventuellement reconnaître publiquement le statut des victimes. Ce type de raisonnement n'a pu apparaître qu'à condition d'inverser théoriquement quelque chose de fondamental: au lieu de chercher à démontrer qu'il est possible de *dire des choses avec des peines*, il a tenté de mettre en évidence que le droit peut *faire des peines avec de mots*. Il ne fait pas que paraphraser Austin, il se sert du point de vue pragmatique pour revisiter la théorie de la peine et l'analyse de son exercice.

Il me semble que la question de la ritualisation et l'analyse de ses cas de figure, de ses pratiques, dans la justice au niveau national ou international, pourrait justement comporter ce même type de perspective, de renversement de perspective. J'espère avoir pu contribuer, ne fut-ce que partiellement à cette entreprise complexe.

Références

- Adam, J.M., 1990. Aspects du récit en anthropologie. Dans: J.M. Adam et al., *Le discours anthropologique*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Aristote, *La Rhétorique*.
- Augé, M., 1979. *Symbole, Fonction, Histoire: les interrogations de l'anthropologie*. Paris: Hachette.
- Austin, J.L., 1962. Performatif-Constatif. Dans: *La philosophie analytique. Cahiers de Royaumont*, vol. 4, pp. 271-304. Paris: Minuit.
- Austin, J.L., 1970. *Quand dire c'est faire*. Paris: Seuil.
- Benveniste, E., 1996. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Bettelheim, B., 1971. *Les blessures symboliques*. Trans. : C. Monod. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P., 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Brecht, B., 1997. *La décision*. Trad. Édouard Pfrimmer. Dans: *Théâtre complet*. Vol. 2. Paris: L'Arche.
- Davidson, D., 1993a. Ce que signifient les métaphores. Dans: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation* Nîmes: Jacqueline Chambon.
- Davidson, D., 1993b. Vérité et Signification. Dans: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Nîmes: Jacqueline Chambon.
- De Saussure, F., 1972. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

- Dolto, F., 1984. *L'image inconsciente du corps*. Paris: Seuil.
- Ducrot, O. et Todorov, T., 1972. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.
- Eco, U., 1988. *Le signe*. Bruxelles: Labor.
- Florence, J., 1997. Symboliser ou l'homme à l'œuvre. Dans: *Art et thérapie, liaison dangereuse?* Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint Louis.
- Forester, J., 1980. *Le langage aux origines de la psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- Freud, S., 1900/2003. L'interprétation du rêve. Dans: *Œuvres Complètes. Psychanalyse*. Vol. IV. Trad.: J. Altounian et al. Paris: P.U.F.
- Garapon, A., 2001. *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*. Paris: Odile Jacob.
- Godelier, M., 2015. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. Paris: CNRS.
- Green, A., 1971. De la bisexualité au gynocentrisme. Dans: B. Bettelheim, ed., *Les blessures symboliques*. Trans. : C. Monod. Paris: Gallimard.
- Jakobson, R., 1963. *Essais de linguistique générale*. Paris: Minuit.
- Laplanche, J., 1980., *Problématiques II. Castration – symbolisations*. Paris: PUF.
- Le Breton, D., 1991. Corps et Anthropologie: de l'efficacité symbolique. *Diogène*, 153, pp. 92-107.
- Lenclud, G., 1991. Le monde selon Sahlins. *Gradivia*, 9, pp. 49-62.
- Lévi-Strauss, C., 1958. L'efficacité symbolique, dans: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Pouillon, J., 1971. Une petite différence? Dans: B. Bettelheim, ed., *Les blessures symboliques*. Trans. : C. Monod. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P., 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P., 1997. *La métaphore vivante*. Paris: Seuil.
- Rivano, J., 1986. *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Searle, J., 1972. *Les actes du langage*. Paris: Hermann.
- Todorov, T., 1977. *Théories du symbole*. Paris: Seuil.
- van De Kerchove, M., 2005. *Quand dire c'est punir. Essai sur le jugement pénal*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint Louis.
- Zizek, S., 2011. Gestes vides et performatifs: Lacan face au complot de la CIA, dans: *Comment lire Lacan*. Paris: Nous, pp. 13-29.