

*GÉNÉRATION(S) ET FILIATION(S).
REGARDS CROISÉS*

© Centre de Recherche « Écritures », 2012
Université de Lorraine

ISBN : 978-2-917403-26-6
ISSN : 2110-994X

Tous droits réservés
réimpression ou reproduction interdite
par quelque procédé que ce soit, notamment par microfilm, xérographie,
microfiche, offset, microcarte, etc.

Comité de lecture
Louis-Léon Christians, Fabien Faul, Odile Flichy,
Sylvie Franchet d'Espèrey, Agnès Guiderdoni

Mise en page, typographie
Catherine Maillot, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Conception de la couverture
Sophie Eberhardt, ingénieur d'études, Université de Lorraine

Crédit photo (couverture) : © Elena Di Pede – Cathédrale de Metz, bas-
côté gauche, vitrail du XIII^e siècle, détail : l'arbre de Jessé

Elena DI PEDE
(textes réunis par)

GÉNÉRATION(S) ET FILIATION(S). REGARDS CROISÉS

*ACTES DU COLLOQUE DU CENTRE ÉCRITURES
METZ, 4-5 NOVEMBRE 2011*

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
CENTRE DE RECHERCHE « ÉCRITURES »

2012

Collection Théologies et Cultures

n° 3



INTRODUCTION

Les textes ici réunis sont ceux d'un colloque organisé à Metz par l'axe « Herméneutiques » du Centre de Recherche « Écritures » de l'Université de Lorraine. Il clôturait un séminaire de deux ans consacré au thème de l'Ancêtre ¹, au cours duquel se sont entrecroisées et mutuellement nourries des perspectives différenciées, fruits d'une approche authentiquement interdisciplinaire. La rencontre à laquelle a donné lieu ce colloque – qui a voulu garder le même esprit d'ouverture – fut en quelque sorte une reprise et un prolongement du questionnement soulevé par ce cycle sur l'Ancêtre en direction de deux concepts anthropologiques majeurs : la génération et la filiation.

Les diverses contributions ont pour but d'examiner ces deux notions dont les résonances sont nombreuses dans bien des domaines scientifiques, qui vont de la biologie aux sciences humaines en passant, pourquoi pas, par l'informatique. On s'intéressera ici essentiellement aux sciences humaines, en particulier l'histoire, la philosophie, la psychologie, la littérature, les arts et le droit. En creux, seront touchées la théologie, l'éthique, mais aussi la spiritualité. L'ensemble parcourt donc un large spectre, sans qu'il soit possible, évidemment, d'être exhaustif, tant est riche cette thématique qui aborde un lieu crucial d'humanisation et interroge en profondeur le devenir des humains et leur vivre-ensemble dans le monde.

De tout temps, génération et filiation ont interrogé la pensée, car il en va ni plus ni moins de l'appartenance à une même communauté, et des liens qui unissent ses membres entre eux à travers les âges. Depuis les civilisations connues les plus anciennes, les humains se déterminent, se définissent par leur ascendance où ils projettent mythes et figures fondatrices, et

¹ Les travaux de ce séminaire sont parus dans cette même collection : FANTINO (J.) et BOURDIN (B.), *Les figures de l'Ancêtre entre quête d'identité et souci de légitimité*. Metz : Centre de Recherche Écritures, coll. « Théologies et cultures » 2, 2012, 199 p.

par leur descendance, où se cristallisent les espoirs pour le futur. Ainsi, plus largement, ces deux notions sont corrélées à une réflexion sur l'origine, l'identité ou l'altérité, l'appartenance à une communauté ou le refus ou l'impossibilité de s'y intégrer, dans un travail d'appropriation et de réinterprétation du passé. Elles touchent à la problématique essentielle de la transmission de l'acquis et au passage dialectique de l'ancien au nouveau, dans un mouvement qui tient à la fois de l'ouverture et de la fermeture, et qui se joue entre le refus et la conservation des traditions. Dès lors, ce sont aussi les notions d'héritage et d'hérédité qui sont concernées par une réflexion sur le lien de paternité et sur la possibilité de l'émancipation du fils dans le respect du lien filial. Le tout sera de voir, probablement, comment opérer une nécessaire « déliaison » dans une société affectée par la crise de la « parentalité ». Ce néologisme, fort à la mode aujourd'hui, pose problème, du reste, comme le montrera Jean-Pierre Lebrun dans sa contribution.

Le parcours proposé s'ouvre par une exploration d'écrits issus de civilisations dans lesquelles notre société occidentale puise ses racines, en particulier le Proche-Orient ancien et la Grèce. Jean-Jacques Glassner montre comment la « Chronique de la monarchie » mésopotamienne dessine une véritable carte géopolitique des relations, où s'exprime un trait essentiel du monde oriental antique : le roi se définit par son appartenance à une ville et à une famille, dont les fondateurs mythiques, sur lesquels on projette intérêts et préoccupations du moment, légitiment le pouvoir du monarque et – dans sa lignée – de ses successeurs masculins. En Grèce, en revanche, les choses sont différentes, comme le montre Renée Koch-Piettre qui rappelle le rôle légitimant de l'ascendance maternelle dans la démocratie athénienne. À titre d'exemple, elle interroge la légende d'Ion mise en scène par Euripide, où s'élabore un débat sur la légitimité citoyenne et où, en cas de rupture dans la généalogie masculine, une solution imaginative est offerte par le maillon féminin d'une lignée, ainsi mise en avant.

La question du rapport entre les générations est également fort présente dans la Bible, tant dans le premier que dans le nouveau Testament. Le livre de la Genèse débute du reste par une injonction d'émancipation, de « déliaison » par rapport à la génération précédente. Curieuse, cette injonction est adressée au lecteur, les personnages du récit n'ayant pas de parents : « Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une chair unique » (Gn 2, 24). Cette question est tellement fondamentale dans le premier livre de la Bible que celui-ci est

structuré par la reprise de l'expression « voici les engendremens ». André Wénin montre comment le récit visite amplement la question de la paternité et de la filiation, en mettant l'accent sur le devenir humain bien plus que sur le simple engendrement physique. Car c'est bien d'humanisation qu'il est question d'une génération à l'autre. Sans elle, il n'est pas de vie sociale possible. La réflexion biblique autour du sacrifice des fils et des filles aux idoles en témoigne. L'auteur de ces quelques lignes cherche à mesurer la portée anthropologique et théologique des textes qui parlent de ces sacrifices, qui sont aussi bien « un crime contre la paternité » – pour reprendre les mots de Paul Beauchamp – qu'un échec de la fraternité.

Dans le nécessaire processus d'humanisation, la paternité comme la filiation peuvent être perverties lorsque le rapport à l'autre n'est pas juste, ajusté. Partant d'une invective de l'évangile de Luc (« Génération incrédule et pervertie ! »), Roland Meynet en parcourt le chapitre 9, dont la filiation constitue le fil rouge. Les Apôtres de Jésus reçoivent en héritage le pouvoir d'enseigner et de guérir qu'ils exercent d'abord avec plein succès. Mais le manque de confiance en leur père en vient à leur faire perdre tout le pouvoir reçu, signe de la perversion de leur filiation. Que l'ordre soit humain ou divin, l'inscription dans une généalogie semble fondamentale. Cela permet de devenir pleinement fils et rend capable d'être père à son tour.

Ouvrant la deuxième partie de l'orage, qui s'intéresse aux implications actuelles des questions de génération et de filiation, Laurent Husson montre comment ce questionnement a la capacité de se transformer, suivant que l'on donne une priorité au passé, au présent ou à l'avenir. L'humain est-il fils de ses ancêtres (passé) ou fils de ses œuvres (avenir) ? Ces deux pôles s'articulent dans le présent, selon le sens et la réponse que l'on donne aux questions « qu'est-ce qu'être père ? » et « qu'est-ce qu'être fils ? ». À ces questions qui ont traversé les âges, s'ajoute aujourd'hui le fait que l'on commence à mesurer les implications des mutations profondes intervenues depuis quelques décennies dans le domaine de la transmission intergénérationnelle. Le changement de paradigme que vit notre société implique nécessairement de repenser la manière de vivre les relations, car les mutations affectent en profondeur le lien social. Elles sont également visibles dans le champ symbolique du droit, comme le souligne le juriste Jean-Louis Renchon. Il montre à quel point certaines évolutions significatives se traduisent dans les règles de droit, surtout en matière de filiation. Le droit régit et régule le vivre ensemble. Il n'est donc pas étonnant qu'à un moment donné

viennent s'y inscrire les acquis d'une société, même lorsque ce qui semble être une conquête est en réalité un recul ou constitue un obstacle au vivre ensemble.

L'un des changements les plus visibles au plan social est probablement celui qui affecte le lien à l'autorité. Comment être fils dans une société qui a de plus en plus de mal à nommer le père ? Sur cette question, la réflexion des psychanalystes est indispensable. Pierre Ebtinger montre que la filiation peut être aussi bien un prélude qu'un obstacle au lien social, selon que le sujet se distingue ou non dans sa singularité. Pour cela, le langage est essentiel, comme le souligne Jean-Pierre Lebrun : il est indispensable pour nommer l'absence, condition nécessaire de l'humanisation. C'est l'absence, en effet, qui permet à chacun de soutenir une parole personnelle. Dans ce cadre, le terme de « parentalité » aujourd'hui en vogue, entérine le vœu d'escamoter la distance et la dissymétrie pourtant toujours présentes entre mère et père, entre homme et femme, laissant l'enfant démuné face aux exigences toujours présentes de la condition humaine.

L'humanisation. C'est sans doute l'horizon à atteindre par chacun. Mais il n'est pas automatique que la trajectoire qui y mène soit guidée par les géniteurs. L'humanisation peut également passer par une filiation autre, qu'elle soit imaginée par rapport à des référents autres que les parents, ou réelle dans le cas de l'apprentissage d'un métier, par exemple. La troisième et dernière partie de cet ensemble s'ouvre avec ces questions. Prenant appui sur des exemples tirés de la littérature des trois derniers siècles, Valérie Chevassus-Marchioni, montre à quel point le sentiment de filiation peut se distancier librement de la réalité (essentiellement biologique) de la filiation et prendre ainsi des voies inattendues ou détournées. Catherine Bourdieu illustre pour sa part la question de la filiation artistique, prenant comme exemple les artistes français du XVII^e siècle. Deux figures de filiation émergent : l'une est déterminée par des alliances socioprofessionnelles qui donnent naissance à des lignées de peintres ; l'autre se caractérise par le modèle artistique que les jeunes empruntent aux productions de leurs aînés.

Si le questionnement sur génération et filiation est central dans un processus de croissance et d'apprentissage, il l'est également au cœur de l'œuvre d'auteurs contemporains. Sylvie Freyermuth se penche sur l'écriture de Jean Rouaud, chez qui la mort du père marque le moment inaugural. À l'instar de l'évangéliste, Jean devient témoin du père et la filiation devient une clef interprétative de toute son œuvre comme de son évolution spiri-

tuelle. Autre auteure francophone contemporaine, Nicole Malinconi a pris une grande part à ce colloque, tant par sa présence que par la rencontre avec ses lecteurs en marge des travaux scientifiques. La question du rapport entre les générations est un thème récurrent de son écriture, comme en témoignent encore ses deux derniers ouvrages *Séparation* et *Elles quatre. Une adoption*². Dans sa contribution, Nicolas Brucker la rend présente aussi dans ce volume où il propose une analyse de sa trilogie « autobiographique » (*Nous Deux, Da Solo et À l'étranger*), où la narratrice raconte la relation mère-fille et consent à faire le deuil de son passé pour tracer son propre chemin vers une parole singulière, rendant possible l'écriture de soi.

Les rapports de filiations se trouvent également au cœur des ouvrages de deux auteurs américains, Paul Auster et Philip Roth. Le monde fictionnel du premier est nourri de la figure mythique du père fondateur qui en même temps sert de fondation à une culture partagée tout en prônant l'indépendance individuelle et le droit de construire son propre destin. Kathie Birat le montre : chez Auster la recherche du père relève d'une quête identitaire à la fois individuelle et collective, où le langage structure l'inconscient et fournit un modèle de filiation. Celle-ci se construit en dialogue et la relation entre les générations devient un miroir de la culture américaine elle-même et de son auto-compréhension en lien avec ses mythes fondateurs. Dans son ouvrage *Pastorale américaine*, Philip Roth raconte l'histoire d'une famille d'immigrants juifs ashkénazes établie aux États-Unis depuis deux générations. Brigitte Zaugg analyse les relations que le père, Lou Levov, entretient avec ses deux fils, Jerry et Seymour, et se tourne ensuite sur la question de la transmission de l'héritage familial et culturel qui devient problématique lorsqu'il concerne la fille. Et cette difficulté de transmettre est telle qu'elle entraînera une rupture définitive.

Un tel parcours ne pouvait se terminer sans un détour par les fictions de jeunesse contemporaines. Dans leur contribution, Christian Chelebourg et Aurélie Lila Palama montrent comment la littérature ou la filmographie de jeunesse construisent un modèle de fils désobéissant. Mais si certaines de ces fictions le font de manière plutôt moralisatrice pour donner un contre-modèle au jeune (*cf. Pinocchio*), d'autres, plus récentes, élaborent un

2 MALINCONI (N.), *Séparation*. Paris : Les Liens qui Libèrent, 2012, 143 p. ; Id., *Elles quatre. Une adoption*. Noville-sur-Mehaigne (Belgique) : Esperluètes Éditions, dessins d'Evelyn Gerbaud, 2012, 39 p.

modèle de « juste désobéissance » envers le père (*Le bracelet de vermeil*) ou proposent un système de valeurs propre à la jeunesse, présenté comme supérieur à la tradition ancestrale sur le plan de l'éthique (*cf.* le scoutisme), en vue d'une construction autonome de l'enfant où le lien de filiation subsiste surtout par la dimension affective, de ce fait survalorisée.

Peut-on être humain en s'émancipant complètement de la génération à laquelle on appartient ? Peut-on l'être sans générer des « fils » ? Et quelle part peut avoir dans tout cela la création d'une identité narrative dans laquelle la fiction trouve sa place et qui est souvent bien plus significative que l'identité réelle ? Ces questions, et bien d'autres encore affleurent au fil de ces pages, dans un ensemble de réflexions qui vise, au-delà de la cohérence, à l'ouverture des horizons et au dialogue entre les disciplines.

Je tiens à remercier tous ceux qui, de près ou de loin, ont participé à la réussite du colloque et à l'élaboration de ces actes : tous les intervenants et les auteurs, et, parmi eux, Kathie Birat et Brigitte Zaugg qui ont réalisé, avec Deirdre Eynaud et Mélanie White, la traduction anglaise des résumés. Je remercie également les membres du comité scientifique du colloque ainsi que les membres du comité de lecture. Enfin, *last but not least*, Madame Catherine Maillot pour son précieux travail de mise en forme et de relecture globale du manuscrit.

Elena Di Pede

PREMIÈRE PARTIE

AUX SOURCES ANCIENNES DE LA CULTURE OCCIDENTALE



Jean-Jacques GLASSNER

Directeur de recherche émérite ArScAn, CNRS-Paris I-Paris X, Nanterre,
F-92023

LES RÉGIMES DE SUCCESSION DANS LES MONARCHIES MÉSOPOTAMIENNES OU DU BON USAGE DE LA TOPONYMIE*

Aux alentours de l'an 2200 avant notre ère, au moment de monter sur le trône et de recueillir l'héritage de ses pères, Naram-Sin, le petit-fils de Sargon l'Ancien, le fondateur de l'empire d'Akkadé, et le quatrième représentant de la dynastie, voit l'ensemble de ses États se soulever contre lui. Il est de notoriété que la mort d'un souverain est l'occasion rêvée pour les plus ambitieux de ses sujets de se révolter contre son successeur et de tenter de briser le carcan de la sujétion. Man-ishtusu et Rimush, les deux fils de Sargon, chacun à son tour, en ont fait l'expérience. Avec Naram-Sin, au prix d'une habile manipulation des faits, l'événement prend une tournure inédite.

Malgré des pertes irrémédiables, grâce aux bribes d'inscriptions royales originales et aux fragments de copies plus tardives, il est possible de reconstituer partiellement la trame des événements. Trois hommes sont élevés à la royauté par les habitants de leurs villes respectives, Iphur-Kish à Kish, Amar-girid à Uruk, Lugal-ané à Ur. Les trois toponymes correspondent à trois antiques capitales de royaumes autrefois indépendants mais intégrés dans le nouvel État constitué par Sargon d'Akkadé. Kish est l'une des anciennes capitales de la partie septentrionale de la plaine mésopotamienne, le pays d'Akkad ou, plus tard, la Babylonie du Nord ; Ur et Uruk sont deux

* Le texte de cette contribution a été présenté au colloque « L'argument de la filiation » qui s'est tenu au Collège de France, du 4 au 6 octobre 2006. Il est édité dans BONTE (P.), PORQUERES I GENÉ (E.), WILGAUX (J.), dirs, *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris : Éditions Maison des Sciences de l'Homme, 2011, 473 p. Le présent texte présente de légères variantes.

villes de première importance de la partie méridionale de la plaine mésopotamienne, le pays de Sumer ou, plus tard, la Babylonie du Sud.

Derrière Iphur-Kish, c'est la partie centrale de l'empire, le pays d'Akkad lui-même qui se soulève. Dans le sillage d'Amar-girid on découvre les noms des villes d'Ur, Lagash, Umma, Adab, Shuruppak, Isin et Nippur, soit le pays de Sumer ; Lugal-ané, le roi d'Ur et troisième rebelle, son nom figure dans un texte littéraire dont l'auteur présumée est une fille du roi Naram-Sin, fait partie des alliés d'Amar-girid.

Après avoir trouvé refuge, dans un premier temps, dans sa capitale, Akkadé, Naram-Sin organise la contre-offensive et commence par faire mouvement contre Iphur-Kish. Une première bataille oppose les deux armées au lieu-dit « champ du dieu Sin », entre les villes d'Urum et de Tiwa, une seconde à proximité de Kish, près de la porte de la déesse Ninkarak. Iphur-Kish est défait. Dans ses rangs, les morts et les prisonniers, dont nombre d'officiers et de notables, se comptent par milliers. La ville de Kish elle-même est prise.

Naram-Sin s'attaque ensuite au second insurgé, Amar-girid d'Uruk auprès duquel se tient Lugal-ané d'Ur. Les coalisés, qui ont grossi leurs rangs grâce au ralliement de princes syriens et attendent les troupes impériales entre les villes d'IRIXUD et d'Ashnak, sur le Habur, autrement dit en un lieu très éloigné de leurs bases, Uruk ou Ur, en pays de Sumer, sont défaits. On les retrouve, plus tard, faisant mouvement depuis Asimanum, possiblement la ville moderne de Sinan, au Nord de Mardin, pour gagner le Djebel Bishri ou « Montagne des Amorrites », après avoir traversé le Tigre à Shishil et l'Euphrate en un endroit non précisé. Une nouvelle confrontation a lieu dans le Djebel Bishri qui consomme la défaite d'Amar-girid ; à nouveau le nombre des morts et des prisonniers est considérable.

On est dans l'ignorance complète de la suite des événements, si ce n'est que Naram-Sin remporte encore cinq victoires supplémentaires, cumulant neuf victoires en une seule année, comme il ne se lassera pas de le répéter par la suite. Le bilan est lourd pour les vaincus dont les trois rois, humiliés, sont conduits à Nippur devant le dieu Enlil, la tête et les mains pris dans une cangue, et dont treize généraux, trente-trois gouverneurs, mille deux cent dix officiers et cent dix-huit mille cent quarante hommes de troupe sont faits prisonniers !

Un lambeau de texte scolaire découvert au voisinage d'une maison privée, dans une ville provinciale de l'empire du nom d'Eshnunna, le travail

d'un jeune scribe peu familier avec l'art de l'écriture (son exercice, rayé par la main du maître, a été jeté dans la rue), reproduit quelques lignes d'un récit qui mentionne les noms d'Iphur-Kish, élevé par le peuple de Kish à la dignité royale, et de Lugal-ané d'Ur, le troisième roi rebelle ; l'allié urukéen de Lugal-ané, Amar-girid, est également présent même s'il n'est pas mentionné par son nom. Où l'on découvre qu'à l'époque d'Akkadé, les jeunes élèves apprennent à louer le charisme du souverain régnant et que telle est, alors, l'une des fonctions de l'école. Partant, ce document scolaire ne peut être confondu avec une inscription royale et l'on propose d'y reconnaître un récit apologétique, peut-être un panégyrique.

D'autres écrits, des documents historiographiques, des inscriptions fictives composées à l'imitation des inscriptions originales, nous sont connus par des copies des XVII^e-XVIII^e siècles. Par ondes successives, grâce notamment aux copies d'inscriptions royales étudiées dans les écoles, la mémoire de l'événement s'est donc propagée dans le temps. Comparés au témoignage des inscriptions officielles et de leurs copies, ces récits introduisent un certain nombre de nouveautés :

1. Seul le nom d'Iphur-Kish est retenu qui devient emblématique de la révolte entière. Il est probablement le plus dangereux des adversaires de Naram-Sin, lui qui prend la tête d'une révolte qui naît au cœur même de l'empire, et son nom ne signifie-t-il pas « Il rassembla Kish » ou, par l'un de ces jeux graphiques dont les Mésopotamiens sont friands, « Il rassembla la totalité », entendons l'ensemble des provinces soumises à l'autorité royale !

2. Des neuf batailles livrées en une seule année, c'est la première qui, grossie et amplifiée, concentre toute l'attention des auteurs de la littérature historiographique, elle qui se déroule désormais en un lieu dont la toponymie est choisie, un lieu sacré où il est de notoriété que le sang humain ne peut couler, une terre appartenant à un temple, l'Ésabad, qui est voué à une déesse de la médecine, Nin-karak ou Gula. La sacralisation de l'endroit est lourde de signification, car la bataille forme un nœud massif au sein d'un ensemble de faits qui ont pour point commun d'attirer tous l'attention sur le pouvoir royal et sa nature.

3. Or, précisément, ce n'est plus à Kish mais sur ce même champ de bataille, avant le combat, qu'Iphur-Kish est élevé à la dignité royale par ses troupes en armes. Il est donc un monarque élu dont la figure contraste avec celle de Naram-Sin, fils et petit-fils de roi, incarnation d'une monarchie héréditaire. Ce type de monarchie élective est connu, au III^e millénaire, en

terre de Sumer. Il est documenté par trois sources, au moins, qui proviennent du royaume de Lagash, deux étant antérieures à l'empire d'Akkadé, la troisième lui étant postérieure. À chaque fois, il est dit que le dieu Ningirsu, le dieu tutélaire du royaume, remet la royauté, tour à tour, aux princes Enmetena, Irikagina et Gudéa, les « ayant sélectionné(s) au sein de la multitude ». Enmetena et Gudéa sont tous deux les membres de dynasties locales qui, sans se revêtir habituellement du titre royal, n'en exercent pas moins le pouvoir suprême ; à l'opposé, Irikagina est un homme nouveau. Les uns et les autres, lorsqu'ils revendiquent le titre de roi, font appel à cette même procédure de sélection par le dieu, une procédure où il faut voir une élection par une assemblée et non une légitimation au moyen des présages pour laquelle une autre formule est en usage. Il y a donc, à l'époque d'Akkadé, affrontement entre deux formes de pouvoir, deux formes de légitimité et le sort des armes est appelé à trancher en faveur de l'une d'elles.

4. Pour répondre à cette difficile question de la légitimité d'Iphur-Kish, les historiographes introduisent dans leurs écrits un élément inédit, le nom d'une femme, une certaine Summirat-Ishtar qui exerce le modeste métier de pleureuse, dont ils font la mère du roi élu. Or, il est bien connu, en Mésopotamie, que pareil individu ne peut être que fils d'esclave, autrement dit un être qui n'a aucun titre lui permettant de revendiquer la royauté. Les historiographes de Naram-Sin sont à l'œuvre : le roi élu, de ce fait légitime, du fait de son ascendance, devient illégitime sous leur calame.

5. D'une source à l'autre, les effectifs de la coalition vont croissant ; aux gouverneurs des villes mésopotamiennes, que certains textes promeuvent au rang de rois, viennent s'ajouter les souverains de pays étrangers dont la liste, également, ne cesse d'augmenter. Les rangs des rebelles étant considérablement grossis, la victoire royale n'en apparaît qu'encore plus éclatante.

En bref, dans leur forme resserrée, ces narrations mettent en scène tous les ingrédients d'un récit de construction du pouvoir. En outre, avec le passage des inscriptions royales aux inscriptions fictives, la célébration de l'événement a cédé le pas à sa commémoration. Plus tard, d'autres étapes seront encore franchies par les historiographes dans l'évocation des exploits de Naram-Sin. Toujours plus grand, il entre dans le mythe où il continue à guerroyer aux côtés des dieux. Enfin, sous le calame d'ultimes historiographes, le travail de mémoire se poursuit par d'autres récits où le roi, désormais, est lui-même menacé par la défaite, faisant figure de souverain

impie, irrespectueux des décisions divines, combattant des êtres hybrides envoyés par les dieux et dont le nombre s'exagère démesurément.

Naram-Sin incarne donc une fonction royale héréditaire et magnifiée, se reconnaissant dans une sotériologie victorieuse de dimension œcuménique. Les exploits cumulés dont il se glorifie dans ses propres inscriptions forment les péripéties d'une seule et même action dans laquelle il est engagé, la conquête du pouvoir suprême. Il n'est donc pas surprenant de voir que, dans les écrits historiographiques, l'étude de la guerre qu'il conduisit cède la place à celle de la royauté. La bataille cruciale y est présentée comme le point culminant d'une action à longue haleine. Elle est le lieu unique où sont coupés les nœuds serrés des intrigues politiques du temps, le sort des armes se montrant favorable à l'idée d'une lignée qui se transmet le pouvoir de père en fils. Et à la mesure de l'écho qu'elle produit dans le temps et l'espace, la victoire militaire est l'affirmation toujours plus éclatante de la légitimité de ce droit. Or, les sources unanimes insistent sur ce point, cette victoire est consécutive à un jugement des dieux, son caractère ordalique est amplement souligné.

Mais ni les inscriptions officielles, ni les récits historiographiques ne représentent une charte de la royauté. Celle-ci est composée, du vivant de Naram-Sin, sous la forme d'une chronique que nous intitulons la Chronique de la monarchie une. Aux arguments que l'on a réunis ailleurs et qui militent en faveur de cette datation, il est possible d'en ajouter un autre.

Sous son règne, en effet, le ton des inscriptions officielles change, les scribes n'inscrivant plus, comme par le passé, les événements d'un règne dans le cours banal d'une histoire locale ou familiale, mais prenant en compte le passé de l'humanité entière. Ainsi, lors de l'évocation de la révolte des provinces, il est souligné, à son propos et comme pour en souligner l'ampleur et la gravité, qu'elle est de ces événements « qu'aucun roi, jamais, n'avait vus depuis la création de l'homme ». En outre, lorsqu'il évoque lui-même la répression du mouvement, il invente, stylistiquement et sémantiquement, un genre d'inscription nouveau lequel, non content d'établir les faits en les disant, offre une vision prospective des institutions politiques et de leur fonctionnement :

Naram-Sin, le fort, le roi d'Akkadé. Lorsque les quatre rives, ensemble, se soulevèrent contre lui, par l'amour que lui vouait Ishtar, il remporta neuf victoires en une seule année et captura les rois que (les rebelles) avaient élevés (à la royauté). Parce que, dans

l'adversité, il avait su consolider les fondations de sa ville, ses habitants exprimèrent le souhait auprès d'Ishtar dans Ayyakkum, auprès d'Enlil dans Nippur, auprès de Dagan dans Tuttul, auprès de Ninhursag dans Kesh, auprès d'Enki dans Eridu, auprès de Sin dans Ur, auprès de Shamash dans Sippar, auprès de Nergal dans Cutha, qu'il fût « divinité » de leur ville et, au milieu d'Akkadé, ils édifièrent sa demeure.

La démarche royale consiste à emporter l'adhésion des autorités ou des assemblées des principales villes (ils sont désignés par les noms de leurs divinités tutélaires respectives) naguère rebelles de l'empire, afin d'octroyer au souverain un titre nouveau, mieux approprié à son exceptionnel charisme, celui de divinité qui, par métonymie, descend de la sphère divine pour entrer dans la sphère humaine. La figure du souverain sort grandie de cette manipulation des événements et de l'histoire.

La chronique à son tour inscrit l'histoire de la monarchie dans le long cours de l'histoire humaine, rappelant, en guise d'ouverture, que « la royauté étant descendue du ciel, Kish fut pour la royauté », et met en scène avec un immense talent l'acceptation, par les vaincus, du pouvoir du vainqueur.

L'œuvre s'ouvre sur un mythe succinctement conté et qui procède par une triple affirmation : le régime politique est un don des dieux aux hommes, ce régime est de type monarchique et cette monarchie revendique d'être manifestée en un lieu ; la ville de Kish est celui de sa première apparition. Elle n'est pas une histoire de la Mésopotamie, elle est une chronique du pouvoir royal et un dogme la soutient qui affirme le principe de l'unicité de la monarchie, la Mésopotamie étant considérée comme n'ayant jamais formé qu'un seul État avec une seule capitale. Elle en assène la démonstration de façon magistrale en montrant que, le mouvement de l'histoire étant identifié à une succession de cycles de durée variable, le pouvoir royal passe de ville en ville, chacune des villes mentionnées étant à tour de rôle le dépositaire unique de l'institution.

Une lecture rapide suffit à montrer que trois villes y tiennent une place centrale, celles de Kish, d'Uruk et d'Ur : sur les quinze cycles royaux qui s'y succèdent depuis les origines jusqu'à Akkadé, Kish fait quatre fois figure de capitale, Uruk trois fois et Ur deux fois, les autres toponymes, dont Akkadé, n'apparaissant jamais qu'une seule fois. Or, les trois mêmes toponymes sont aussi ceux d'antiques capitales royales renommées et sont associés à une longue histoire du pouvoir royal. Ils sont enfin ceux des trois villes dont les populations portent l'un des leurs à la royauté et se soulèvent contre Naram-Sin. Leur présence récurrente dans la chronique les place au rang de cycles royaux du passé dont celui d'Akkadé est l'héritier légitime. Elle

témoigne en faveur d'une réconciliation des provinces, les rebelles ayant fait leur soumission et reconnaissant la légitimité du nouveau pouvoir. Au prix d'une manipulation de l'histoire, l'unité de l'empire est restaurée en profondeur. En un mot, les auteurs des inscriptions officielles et de la chronique exposent le même point de vue, faisant effort, chacun de son côté, pour donner une assise juridique et institutionnelle incontestable au pouvoir du jeune souverain.

Mais ils ne se satisfont pas de ce seul énoncé. Il est bien connu que, dans l'imaginaire des Mésopotamiens, le premier roi de l'histoire humaine n'est pas le premier personnage mentionné dans la chronique, il est l'un de ses successeurs, le roi de Kish Étana, celui qui « mit en ordre tous les pays » et qui, comme son nom l'indique et selon une légende amplement colportée bien au-delà des limites de la Mésopotamie, monta au ciel. Ce récit narre en effet l'ascension au ciel du héros, accroché au corps d'un aigle, à la recherche d'une mystérieuse « plante d'enfantement », qu'il finit par trouver dans le palais d'Ishtar, une déesse de la souveraineté et de la fécondité. On spéculera sans doute sans fin sur cette quête à laquelle il n'est fait allusion que brièvement et dans un contexte cassé, mais on a tout lieu d'imaginer que, de retour à Kish, il offre la plante à son épouse laquelle lui donne un fils et successeur. Le premier roi se doit donc d'avoir un héritier. La légende retient le modèle de la filiation agnatique, celui-là même qu'adopte la chronique laquelle désigne sous le nom de Balih ou Walih le successeur d'Étana.

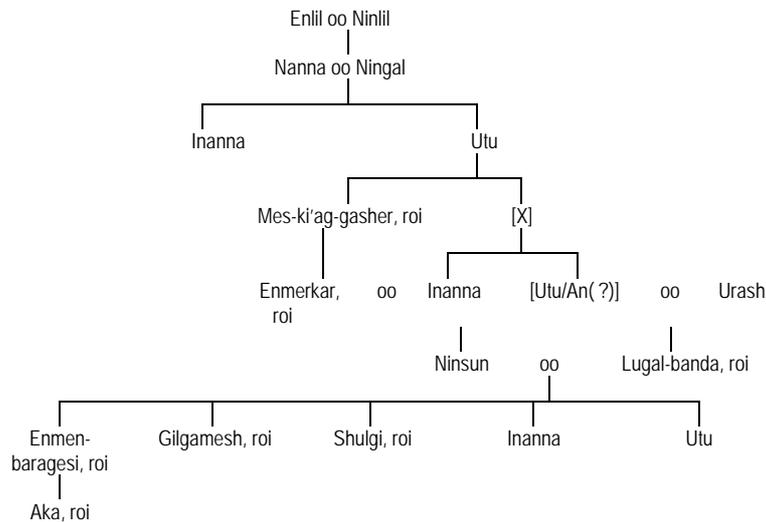
On devine que l'adoption de ce schéma généalogique vertical par les élites politiques du ^{xxiii}e siècle n'est pas de nature à aller de soi. Avant la mention du nom d'Étana, la chronique dresse une liste de six anthroponymes qui disent un stade où l'autorité royale n'est pas encore instituée. Le nom qui éclaire le sens de ce passage est celui de Kullassina-bel, « Eux tous sont seigneurs », une allusion dépourvue de toute ambiguïté à un mécanisme collectif de prise de décision au sein d'assemblées dont les membres sont recrutés selon un axe horizontal de solidarité entre des individus de même rang. Certaines épopées sumériennes attestent l'existence de semblables assemblées et l'on croit savoir que les États de la fin du IV^e et du début du III^e millénaire sont gouvernés par des assemblées de notables. On observe, d'autre part, que les sociétés mésopotamiennes font l'expérience, à l'époque d'Akkadé, de mutations profondes, avec la disparition des communautés domestiques qui géraient collectivement leurs biens et dont les membres se

distribuait entre « maîtres de la terre », « frères des maîtres de la terre » ou « petits de la terre », associant des parents par filiation et par alliance.

L'axe horizontal de solidarité entre égaux est ignoré par la chronique où le schéma généalogique vertical est seul retenu. Il en résulte parfois une certaine fluidité dans les généalogies, ainsi le roi Shu-Sin d'Ur (XXI^e siècle) est-il présenté comme le fils de son prédécesseur Amar-Su'en alors qu'il en est le frère.

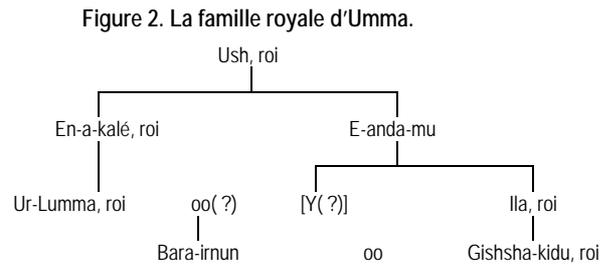
L'instauration d'un régime monarchique héréditaire va à l'encontre de la logique d'appartenance horizontale et privilégie celle d'appartenance verticale. Elle est révélatrice d'un choix politique qui concerne l'organisation des groupes sociaux dans leur ensemble.

Figure 1. La généalogie de Shulgi



Si la relation de filiation est obvie, celle qui unit les hommes et les femmes est-elle à son tour un maillon indispensable de la construction du pouvoir ? La chronique ne s'y attarde pas. Toutefois, la généalogie mythique de Shulgi, qu'il est possible de reconstituer à partir d'informations dispersées dans des sources littéraires variées, met en relief le rôle que peuvent jouer des mariages dans la transmission du pouvoir au sein d'un lignage (Figure 1).

Il est possible, d'autre part, en additionnant les informations fournies par plusieurs inscriptions royales d'Umma, entre 2500 et 2380, de recomposer au moins partiellement un tableau généalogique de la famille royale de cette ville (Figure 2).



La comparaison entre les deux tableaux montre que, dans les deux cas, et si les restitutions proposées dans la figure 2 sont recevables, le passage de la royauté d'une lignée à une autre, au sein d'un même lignage, passe par le mariage avec une cousine parallèle, la situation normale étant rétablie à la génération suivante, lorsque le nouveau roi épouse sa cousine croisée, un mariage conforme aux principes exogamiques de la société sumérienne. Dans le cas d'Umma, la situation est rendue plus complexe puisque l'on sait qu'Ila fait figure d'usurpateur.

Le schéma généalogique nourrit donc la pensée politique telle qu'elle s'exprime dans la chronique. Certains manuscrits usent d'un terme *bala*, « cycle », pour signaler la présence, au sein d'un cycle royal local, d'un ou plusieurs cycles familiaux ; un cycle local peut, à l'occasion, se confondre avec un cycle familial.

D'autre part, toujours au sein de la chronique, les cycles royaux topiques se succèdent, dans le temps, à l'instar des générations humaines. Or, celles-ci occupent des positions différentes les unes par rapport aux autres : position diamétralement opposée pour les générations successives, la seconde remplaçant généralement la première à la suite d'un conflit qui peut être violent ; position identique pour les générations alternées, la troisième prenant tout naturellement la place de la première lors de l'extinction de celle-ci. Semblablement, la chronique met en scène des oppositions entre cycles royaux successifs, une capitale vaincue ou détruite étant remplacée par une autre portant un autre nom, et une homologie entre

deux périodes alternées, une nouvelle ville royale remplaçant la première, l'homologie étant soulignée par le fait que les deux périodes portent le même nom, autrement dit que la même ville redevient la résidence de la royauté. On découvre ainsi, dans la chronique, la séquence suivante :

Figure 3.

Kish - Akshak - Kish - Uruk - Akkadé - Uruk - Gutium - Uruk - Ur etc.

Cette présence récurrente des mêmes toponymes chaque deuxième génération évoque des faits ethnographiques bien connus. Dans certains groupes humains, en effet, l'héritier d'une fonction peut être choisi parmi les petits-enfants du défunt ; il prend alors les noms, titres et place de son ancêtre. Or, en Mésopotamie, dès le III^e millénaire, on voit que, fréquemment, un père donne à l'un de ses fils le nom de son propre père ou de son frère. Le nom est un emblème qui concentre en lui le capital symbolique d'un groupe. Donner à un enfant le nom de son grand-père, c'est le destiner à lui succéder dans les charges et les fonctions qui furent les siennes. Or, de même que la famille ne s'éteint pas avec le décès de l'un de ses membres, la royauté ne meurt pas avec la fin d'un cycle royal. Elle se perpétue avec son instauration ailleurs. Autrement dit, à l'image des générations humaines qui font l'expérience de la naissance, de la maturité, du vieillissement et de la mort, les cycles royaux connaissent la fondation, l'apogée, l'usure qui conduit à la perte de la souveraineté laquelle passe à un autre cycle nouvellement fondé, enfin la disparition, un cycle homophone étant à son tour revêtu de l'autorité suprême.

Mais poursuivons l'analyse plus avant. Le sumérien différenciant sur le plan lexical quatre degrés de parenté, le grand-père, *pabilsag*, le père, *ab*, le fils, *dumu*, et le petit-fils, *dumu.KA*, on découvre quatre termes qui fournissent des points de repère dans une ligne ascendante verticale. Partant, il est donc possible de présenter l'ordre de succession des cycles royaux de Kish, Uruk, Ur et Akkadé à l'aide du schéma suivant :

Figure 4.

| | | | | |
|----------|--------|----------|----------|--------|
| pabilsag | Kish 1 | Kish 2 | Kish 3+4 | Akkadé |
| ab | Uruk 1 | Uruk 2 | Uruk 3+4 | etc. |
| dumu | Ur 1 | Ur 2 | Akkadé | |
| dumu.KA | Kish 2 | Kish 3+4 | Akkadé | |

On découvre, à la lecture du tableau, la place tout à fait singulière que la ville d'Akkadé occupe dans la chronique, son cycle revendiquant la place d'un cycle d'Ur attendu, se posant comme l'héritier et le successeur de Kish, enfin comme l'ennemi irréductible d'Uruk. On touche sans doute ici à la structure profonde de la chronique que des réécritures et des remaniements postérieurs n'ont pas réussi à voiler totalement : la charte de la royauté se constitue par référence au champ sémantique de la famille et à l'aide de la métaphore généalogique. Les relations entre les individus, mais aussi entre les villes, sont conçues sur le modèle des relations parentales. Les quatre villes dont les noms apparaissent dans le tableau et qui constituent l'ossature de la chronique, rivalisent pour la détention du pouvoir et entretiennent entre elles des relations d'opposition, d'exclusion ou de rivalité. Ur et Uruk rivalisent pour la royauté au sud, Akkadé et Kish pour celle du nord ; mais, en même temps, Akkadé se veut le successeur de Kish. L'opposition la plus irréductible se dessine entre Kish et Uruk.

En conclusion, la légitimation du souverain se fonde sur une triple argumentation : la victoire militaire, une culture de la filiation et une revendication territoriale. Le passage de la royauté d'une ville à une autre étant exprimé par une formule évocatrice d'activités ritualisées faisant référence à la guerre, la chronique admet qu'une source de légitimité réside dans le sort des armes. Ce principe sied à la figure de Naram-Sin, lui qui intègre dans sa titulature l'épithète « vainqueur de neuf batailles en une seule année ». Arrêtons-nous plus longuement sur les deux derniers arguments où coexistent deux notions, celles de temporalité et celle d'espace. La référence aux structures lignagières concerne chaque cycle royal pris isolément et caractérisé par son inscription territoriale singulière. Considérée métaphoriquement, elle concerne la totalité de ces unités territoriales en les ramenant à une nouvelle entité qui les englobe toutes et dont le roi est la condition de possibilité. La déclamation de généalogies, qui sont elles-mêmes multiples, a pour fonction de faire du lien qui unit dans le présent le souverain régnant aux divers territoires qu'il vient de soumettre, avec leurs modes d'existence spécifiques, leurs traditions et leurs dieux, et qu'il a la prétention de gouverner, un lien pérenne qui ne se situe pas exclusivement dans le présent, mais prend ses racines dans un passé dépourvu de dates précises et qui remonte aux origines de l'humanité. La grande originalité de la chronique réside toutefois dans le fait qu'elle ne fait pas référence au père fondateur

unique d'un lignage royal, mais à autant de pères différents qu'il est de toponymes.

Certains monarques mésopotamiens se réclament d'une double parenté, divine et humaine. Ce schème de la double parenté met en évidence l'importance du conventionnel et du symbolique dans les relations humaines et la primauté du discours politique sur les liens biologiques. Les généalogies divines seraient-elles, dans ce cas, de nature à nous apporter un éclairage complémentaire et à enrichir notre savoir sur la construction du pouvoir royal ? Elles sont, en Mésopotamie, un genre peu cultivé. En peu de mots, les premières divinités font corps avec la matière primordiale originelle. Par la suite, la naissance des dieux prend l'allure d'une fresque généalogique plus ou moins ample, les théogonies usant avec prédilection de couples de divinités antagonistes et jouant du jeu des générations formées, chacune, par un couple différent. De ces dualités successives, toutefois, on peut dire qu'elles ne sont soulignées avec autant d'insistance que pour mieux indiquer qu'elles sont de fausses dualités, les théonymes féminins ne faisant, dans la majorité des cas, qu'imiter les théonymes masculins dotés pour la circonstance d'une forme grammaticale féminine. L'union de couples successifs pose en fait le problème de l'union incestueuse entre frères et sœurs et les textes tentent de tourner la difficulté en évoquant des noms de paires divines toujours plus nombreuses, cherchant à donner faussement l'illusion d'une pluralité d'acteurs différents, et où les éléments féminins sont évanescents.

Car l'inceste est prohibé en Mésopotamie. Les textes médicaux font de brèves allusions à certaines pratiques que les traités législatifs réprouvent, comme les relations d'un fils avec sa mère ou sa mère adoptive. Les textes législatifs interdisent également les relations entre un beau-père et sa belle-fille, dans l'éventualité où celle-ci avait déjà eu commerce avec son mari (dans le cas contraire, il y a trivialement annulation du mariage). Pour tous ces actes, il est prévu des châtements allant de la peine du bûcher à la noyade ou au bannissement. Les textes divinatoires ne sont pas de reste ; une liste de prodiges classe au rang des anormalités : « Un jeune homme eut des rapports avec sa mère ; un jeune homme eut des rapports avec sa sœur ; un jeune homme eut des rapports avec sa fille ; un jeune homme eut

des rapports avec sa belle-mère ; un bœuf saillit un âne ; un renard saillit un chien ; un chien saillit un cochon ».

Un mythe qui ne nous est connu que par une copie unique, incomplète et, de surcroît, tardive, il s'agit du mythe dit de Dunnu, du nom de la ville où se situe son action, est interprété par les commentateurs modernes comme une théogonie. Aux origines, une divinité mâle du nom de Harab épouse Ersetu, « Terre », une divinité féminine ; ils forment ensemble le premier couple divin. Par fouissage, en creusant des sillons à coup d'araire, ils provoquent la naissance d'une fille nommée Tamtu, « Mer », les sillons donnant d'eux-mêmes naissance à un fils, Sumuqan ; on a compris que les sillons sont remplis d'une liqueur, « Mer », qui résulte du mélange des humeurs masculine et féminine, la sœur aînée contribuant à la naissance de son jeune frère. Et le récit de poursuivre qu'ayant fondé la ville de Dunnu, Harab s'en proclame le souverain. Cependant, à l'instigation de sa mère, Terre, Sumuqan a des rapports avec elle ; il va jusqu'à l'épouser, après avoir assassiné son père, Harab, et l'avoir enterré dans un mausolée. Par la suite, il épouse sa propre sœur aînée, Mer. Enfin, il devient roi de Dunnu, le pouvoir royal passant du père au fils par l'intermédiaire du sexe de la mère et de la sœur aînée, une médiation qu'accompagne nécessairement le meurtre du père.

Le nouveau couple a pour fils Lahar. Celui-ci tue son père et prend pour épouse sa mère, Mer, laquelle avait préalablement égorgé Terre, sa propre mère. Après avoir enterré son père, il s'empare à son tour de la « seigneurie » et de la « royauté ». Le récit met encore en scène quatre générations successives ; à chaque fois les fils épousent leurs sœurs et s'emparent du pouvoir non sans avoir mis à mort leurs parents respectifs et avoir dûment enterré leurs pères ; seul le dernier fils épargne la vie de son père qu'il fait jeter en prison.

La suite du texte se perd dans des lacunes. Il y est question du dieu Ninurta et de la ville de Nippur dont Dunnu ne doit pas être éloignée.

Les commentateurs ont coutume de rapprocher ce récit de la théogonie d'Hésiode et de narrations hittites similaires. Sans doute, le début a-t-il toute l'allure d'un mythe de création, Ersetu y figurant, comme il est attendu, la matière primordiale féminine. Mais le nom même du dieu créateur qui lui est associé, Harab, un terme qui désigne le « soc » d'un araire, et la lourdeur avec laquelle la narration se complaît dans la description des parricides successifs et des incestes à répétition, instillent le doute quant à

la validité de cette interprétation. On connaît les noms des démiurges qui, tels des taureaux en rut, enfoncent leur pénis dans les corps de leurs parèdres, Terre ou Montagne, ils ont pour nom Enki, « Seigneur-Terre », et Enlil, « Seigneur-souffle » ; le théonyme Harab, « Soc », n'est pas autrement connu et l'on comprend que l'auteur de la narration a recours, avec lui, à une métaphore pour évoquer, trivialement, un sexe masculin en érection. Quant aux noms des rois qui se succèdent, notamment Lahar, « Brebis-mère », ils font douter de leur authenticité en tant que noms royaux.

L'explication de ces écarts se trouve dans le colophon, négligé par les commentateurs et qui est, pourtant, de nature à nous éclairer sur le sens du texte ; on peut encore y lire, certes au prix d'une restauration partielle, une allusion au « son du chant [(des laboureurs) qui résonne] joyeusement [dans le pays] ». La tablette, qui provient de la bibliothèque royale de Ninive et qui date du VII^e siècle av. n.è., reproduit une chanson gaillarde de laboureurs dont l'auteur s'est emparé d'un mytheme pour en travestir la signification.

Mais si la copie qui nous est parvenue est tardive, la date de la composition est bien antérieure ; la critique interne du texte permet de la faire remonter aux XX^e ou XIX^e siècles. Quant au mytheme dont la chanson s'inspire, il ne s'agit pas d'une théogonie, mais d'un récit de fondation de la royauté. Peut-on y reconnaître, dans ce cas, une satire de la Chronique de la monarchie une ? On connaît, déjà, datant du XVIII^e siècle, un pastiche de cette chronique, une histoire de la royauté, non dépourvue d'humour, dans la seule ville sumérienne de Lagash. D'autre part, une chanson à boire réputée s'inspire aussi très largement de cette même chronique.

Il est, cependant, une différence majeure entre le mythe de Dunnu et ces documents : à Dunnu, la transmission du pouvoir royal se fait dans une seule et même ville et, en outre, au sein d'une même famille, le parricide et l'inceste avec la mère ou une sœur en étant les passages obligés. Dunnu est un lieu unique en son genre dans la littérature mésopotamienne, l'espace d'une cité qui se confond avec celui d'une famille royale née de la terre-mère. Terre est en effet la matière primordiale féminine qui forme couple avec Soc et qui, sacralisée, est élevée au rang de divinité. Et c'est encore elle qui, par l'insémination de la liqueur spermatique, donne naissance à la première génération procréée. On ne saurait insister suffisamment sur le choix de l'énoncé retenu : « À coup de leur soc, ils créèrent Mer (et) les sillons engendrèrent d'eux-mêmes Sumuqan ». Aucune autre expression ne saurait dire avec autant de force que la famille royale émerge du sol

même de la cité avec laquelle elle s'identifie. Ce récit d'autochtonie, s'il évoque des développements analogues dans le monde grec, est unique en son genre en Mésopotamie.

À partir du ^{xix}^e siècle, des élites amorrites, originaires de Syrie, prennent le pouvoir dans un nombre toujours plus important de villes mésopotamiennes. Elles commencent d'abord par accepter le mode de légitimation de la royauté véhiculé par la Chronique de la monarchie une, mais, avec le temps, elles font appel, progressivement, à leurs propres traditions pour légitimer leur pouvoir c'est-à-dire à l'unique récit amorrite des origines de la royauté. Celui-ci se compose d'une litanie d'anthroponymes qui constituent la liste des ancêtres agnatiques du roi régnant et où l'on identifie deux groupes nettement distincts. Le premier est toujours identique à lui-même, même s'il est plus ou moins complètement reproduit, il est commun à toutes les généalogies royales locales. Le second, tout au contraire, diffère selon les monarques au bénéfice desquels la généalogie est écrite ; il présente les généalogies respectives des souverains régnants.

On voit, ici, que la parenté diachronique est un principe d'organisation de l'histoire, les dynasties régnantes faisant établir des généalogies étiologiques englobant la naissance de l'humanité et sa division en groupes sociaux diversifiés. Ce sont autant de généalogies manipulées et imaginaires destinées à affermir le prestige et l'autorité des souverains en exercice, des généalogies où la durée du temps est réduite à mesure que l'on s'éloigne de l'actualité et où des télescopages se produisent, des ancêtres n'ayant jamais donné naissance à aucune scission étant omis du simple fait qu'ils ne jouent aucun rôle dans les connexions entre groupes. L'identité totale entre les ancêtres les plus lointains s'explique par le fait qu'il n'existe qu'un seul récit des origines, chaque nom mentionné correspondant à une segmentation du groupe, le personnage nommé étant l'ancêtre fondateur d'une nouvelle lignée.

Ce mode de légitimation, propre aux Amorrites, se rencontre aussi à Ebla, près d'Alep, dès le milieu du III^e millénaire av. n.è., et se retrouve, plus tard, au XIII^e siècle av. n.è., à Ugarit, sur la côte méditerranéenne. Il se distingue de la Chronique de la monarchie une en ceci qu'il n'admet, à l'origine, la présence que d'un seul père là où la chronique, plutôt que de n'en privilégier qu'un seul, faut-il le répéter, en admet au moins trois, chacun étant personnifié par un toponyme différent.

En l'état des connaissances, on ne peut donc que difficilement considérer le mythe de Dunnu comme une parodie de la Chronique de la monarchie une ou une satire de la liste des ancêtres des rois amorrites. C'est un écrit singulier.

La Chronique de la monarchie une est une charte politique qui instrumentalise les relations familiales. Nous y sommes en présence d'histoires d'hommes et non d'histoires de divinités, des hommes dont la volonté de pouvoir et la conscience historique s'alimentent à des généalogies réelles ou fictives. À la faveur de la mise en discours, ces généalogies se muent en récits et les nouveaux récits généalogiques coïncident avec le tracé d'un espace. Partant, ils offrent une carte géopolitique, la configuration politique des intéressés. Ce qui fait l'originalité et la richesse de cette chronique, c'est la mise en réseau de cycles locaux variés et la longue durée de sa réutilisation écrite qui n'a de cesse d'en enrichir l'interprétation. Se trouve ainsi parfaitement exprimé un trait essentiel du monde oriental antique : on se définit par son appartenance à une ville et à une famille.

Où l'on voit que les anciens Mésopotamiens poussent jusqu'à la manie ce goût des généalogies, les monarques se réclamant de fondateurs mythiques, s'appuyant sur eux pour légitimer leur pouvoir et faisant correspondre le mythe d'origine de la royauté à l'histoire en reconstruisant le passé par la projection de leurs propres intérêts et préoccupations. C'est au point que la génération masculine devient l'unité de compte en matière de chronologie. Mais aucune de ces généalogies n'est autotélique, elles servent à fonder des prétentions et à légitimer une situation présente, ces mêmes rois faisant, dans le sens inverse de ce qui vient d'être dit, correspondre l'histoire au mythe en projetant les valeurs d'un passé qu'ils promeuvent comme exemplaire sur un présent qu'ils idéalisent.



Renée KOCH PIETTRE

École Pratique des Hautes Études, Laboratoire ANHIMA, Paris, F-75007

LE COMPLEXE DE CRÉÛSE (EURIPIDE, *ION*)

Dans *Le complexe de Zeus*, Jean-Baptiste Bonnard ¹ fait la part belle à l'idée que la paternité en Grèce s'établit sur la mise entre parenthèses, sur l'occultation du féminin. La même chose a souvent été dite de la tradition d'autochtonie dont se parait l'Athènes classique : naissance, à partir d'un sperme tombé dans le sein de la terre, du premier Athénien, Érichthonios ; naissances où l'on se passe de femme comme pour la déesse tutélaire d'Athènes, Athéna née sans mère, *amētôr*, du crâne de Zeus. Nicole Loraux ² cependant avait souligné l'importance du rôle de la mère, Créüse, dans la tragédie – à l'allure de drame romantique – d'Euripide intitulée *Ion*, datée de 414 environ av. J.-C., à un moment où Athènes affrontait division intérieure et menaces de sécession dans son empire maritime. Quelque misogynie que l'on ait pu reconnaître aux Grecs et en particulier au poète tragique Euripide, ma thèse ici sera que dans *l'Ion* la question de l'autochtonie n'est pas de savoir comment se passer des femmes dans la génération, mais celle de la place des femmes, à la fois tue, occultée et essentielle, fondée sur des savoirs intimes qui leur sont propres, dans la construction *intime* d'une identité de fils.

1 BONNARD (J.-B.), *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2004, 254 p. ; p. 83-90 pour l'autochtonie athénienne.

2 LORAUX (N.), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris : Maspero, 1981, 304 p. ; dont « Créüse autochtone », p. 197-253, ici p. 204. Du même auteur : *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Paris : Seuil, 1996, 244 p.

Génération et filiation dans l'*Ion* d'Euripide

Pour aborder la tragédie d'*Ion*, prenons les deux entrées qui forment le titre de ce colloque, génération et filiation. Nous admettrons que la succession des générations forme les généalogies et établit les lignées d'ancêtres biologiques. La filiation, quant à elle, relève des codes sociaux de la transmission de la parenté et définit l'identité individuelle, telle que chacun la reçoit et est appelé à l'assumer, au sein de la collectivité mais aussi en son intimité³. La filiation complique ainsi singulièrement l'épure généalogique.

Génération d'abord : reportons-nous aux v. 260-282. À un jeune homme sans nom⁴ qu'elle vient de rencontrer balayant le parvis du temple d'Apollon à Delphes, et dont elle ne sait pas encore qu'il est son propre fils, Créüse, reine d'Athènes, explique son identité : « Je m'appelle Créüse, je suis née d'Érechthée, et ma terre patrie (*patris gé*)⁵ est la cité d'Athènes. » Plein de curiosité, le jeune homme, à qui l'intrigue amènera à conférer le nom d'Ion⁶, s'informe alors :

C'est bien vrai ce qu'on raconte, que le père de ton père, ton ancêtre [Érichthonios], a poussé hors de terre⁷ ? Et que c'est Athéna qui le releva du sol⁸, dans ses mains virginales, sans l'avoir enfanté ? Et qu'elle le confia aux filles de Cécrops, mais sans qu'elles puissent le voir ? Que les filles de Cécrops, malgré l'interdit, ouvrirent le panier où était déposé l'enfant, et en furent punies par la précipitation du haut des rochers de l'Acropole ? Qu'Érechthée, ton propre père, a immolé tes sœurs pour le salut de sa terre ? Que Poséidon irrité le frappa de son trident et qu'il disparut dans la crevasse (*chasma chthonos*), ouverte par ce geste ?

-
- 3 En général renvoyons à LÉVI-STRAUSS (Cl.), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : PUF, 1949 [1968?], 639 p. Celui-ci ne se pose cependant guère la question de la manière dont l'individu assume sa filiation ; à GHASARIAN (Chr.), *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris : Seuil, 1996, 276 p. Pour la Grèce, voir LACEY (W. K.), *The Family in Classical Greece*. Londres : Thames & Hudson, 1968, 342 p. Sur Athènes, voir notamment BROADBENT (M.), *Studies in Greek Genealogy*, Leyde : Brill, 1968, 353 p. ; p. 113-197.
 - 4 V. 309 : « Je suis le serviteur du dieu. Tel est le nom qu'on me donne ».
 - 5 Notons, après d'autres, ce paradoxe qui forme sur le nom du père le féminin « patrie » (*patris*) ici apposé à « terre » (*gé*). Ce quasi-oxymore sied particulièrement à Créüse, qui se rattache à l'autochtonie des nés-de-la-terre athéniens par ses ascendants paternels.
 - 6 V. 661-663. Nous y reviendrons *infra*.
 - 7 Cf. l'iconographie de la naissance d'Érichthonios, dans BÉRARD (Cl.), *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*. Rome : Institut Suisse, 1974, 181 p. ; MOORE (M. B.), s.v. « Ge », dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Graecae*, IV 1-2, Zürich-Munich : Artemis Verlag, 1988, p. 171-177, notamment p. 176 et figures 13, 18, 24, 25, 28.
 - 8 Un geste que l'usage assignait au père reconnaissant son enfant.

Toutes ces données sont bien connues du public athénien⁹, elles forment sa légende fondatrice à l'époque de la création de la tragédie qui nous occupe, et la tragédie en multiplie les échos¹⁰. Créüse est donc la petite-fille du né-de-la terre Érichthonios, et la fille du roi d'Athènes Érechthée, seule survivante de ses sœurs. Ajoutons un détail qui rend à peu près parfaite l'ascendance autochtone de Créüse : il est question au vers 1260 de « Céphisè, son père ». Selon (peut-être) l'Érechthée d'Euripide et (sûrement) l'orateur athénien Lycurgue, Praxithéa, la mère de Créüse, était fille du fleuve Céphisè qui arrose Athènes¹¹. Créüse a donc pour ancêtres à la fois un né-du-sol et un fleuve local.

-
- 9 Voir encore l'iconographie d'Érichthonios telle que l'évoque la tragédie elle-même, sous la forme de l'autochtone monstrueux à queue de serpent, placé à l'entrée de la tente du festin, 1163-65 ; *Ion* (date supposée : 418) avait été précédé vers 420 d'une autre tragédie célébrant l'autochtonie athénienne : *Érechthée*, dont l'intrigue se place une génération plus haut. Cf. DARTHOU (S.), « Retour à la terre : fin de la geste d'Érechthée », dans *Kernos* 18, 2005, p. 69-83 ; LACORE (M.), « Euripide et le culte de Poséidon-Érechthée », dans *Revue des Études Anciennes* 85, 1983, p. 215-234. L'éloge d'Athènes caractérisait aussi les *Héraclides* (430) et les *Suppliants* (424) d'Euripide.
- 10 Ainsi le couffin d'Ion évoquera le panier d'Érichthonios, lui aussi ouvert sur un contenu secret ; les rochers Phétriades de Delphes, d'où Créüse est condamnée à être précipitée, rappellent les Longues Roches d'Athènes d'où se précipitent les Aglaurides après qu'elles ont enfreint l'interdiction d'ouvrir le panier d'Érichthonios. Sur ces légendes voir notamment BRULÉ (P.), *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*. Besançon : Presses Universitaires de Franche Comté, coll. « Annales littéraires de l'Université de Besançon » 363, 1987, 455 p. ; p. 13-100 et 124-132 (Érichthonios) et p. 208-210 (Hyakintides).
- 11 EURIPIDE, *Érechthée*, fr. 22, v. 63 Jouan [restitué] ; LYCURGUE, *Contre Léocrate*, 98. Apollodore, *Bibliothèque*, 3, 190 (14.6) donne d'abord le nom de Praxithéa, « une nymphe naïade », à l'épouse d'Érichthonios ; en 3, 196 (15.1), il fait d'une (autre ?) Praxithéa, épouse d'Érechthée, la fille de Diogeneia, elle-même fille du fleuve Céphisè. Dans l'*Érechthée* d'Euripide, Praxithéa se distingue par un patriotisme exalté qui la conduit à prendre fait et cause en faveur de l'oracle qui commande à son époux de sacrifier une de ses propres filles au salut d'Athènes. Dans l'*Ion*, Créüse seule, parmi ses sœurs, aurait échappé à la mort : « J'étais un nouveau-né dans les bras de ma mère », explique-t-elle v. 277-280 (la version de l'*Érechthée* paraît différente : les trois sœurs, dont une seule est sacrifiée, se sont juré de mourir ensemble, et celles qui ont échappé au sacrifice se suicident ; selon le fr. 22 Jouan, en récompense de ce dévouement, toutes trois sont divinisées sous le nom d'Hyacinthides). Cf. JOUAN (Fr.), *Euripide VIII.2. Fragments, Belléphon-Protésilas*. Paris : Les Belles Lettres, 2000, 594 p. ; « Notice » à *Érechthée*, p. 97. LACORE (M.), « Mort et divinisation des filles du roi d'Athènes dans l'*Érechthée* d'Euripide », dans *Kentron* 11.2-12.1, 1995-96, p. 89-107.

Elle explique d'autre part au jeune Ion qu'elle a été donnée en mariage, en guise de récompense, à Xouthos, un étranger, petit-fils de Zeus et fils d'Aiolos, qui avait secouru Athènes dans une guerre contre l'Eubée ; mais que le couple n'a pas d'enfant, pas d'héritier donc, et vient consulter à ce propos le dieu de Delphes.

La tragédie fera comprendre à Créüse qu'un fils qu'elle avait conçu du viol d'Apollon puis exposé au flanc de l'Acropole dans la grotte théâtre du viol, est précisément le jeune homme qu'elle a sous les yeux et qu'Apollon a permis d'élever dans son temple de Delphes, à savoir le jeune Ion. Un oracle d'Apollon avait préalablement averti Xouthos qu'il avait un fils sans le savoir, et que ce fils serait la première personne qu'il rencontrerait en sortant du temple.

La suite de cette généalogie, il faut la chercher dans des prédictions énoncées par Athéna, à l'occasion du *deus ex machina* final¹² : Ion sera roi d'Athènes, et il aura quatre fils, éponymes des tribus d'Athènes : Géléon d'abord, héros éponyme de la tribu des *Geleontes*, dont le nom est expliqué comme signifiant « noble » ; puis, au pluriel, Athéna nomme le nom même de trois autres tribus, les *Hoplètes*, « guerriers », les *Argades*, « travailleurs », et les *Aigikores*, « chevriers », un nom qu'Euripide semble comprendre comme renvoyant à « la jeune fille à l'égide » (*koré, aigis*), à savoir Athéna. Leurs fils peupleront et coloniseront les îles de l'Égée, les côtes et les plaines côtières de l'Asie et de l'Europe : autrement dit Athènes dominera un empire maritime formé des « Ioniens », les descendants d'Ion. Par le détour de la paternité d'Apollon, le dieu patron des fondateurs de colonies¹³, à travers la légende d'Ion l'Athènes à prétentions d'autochtonie justifie ainsi sa domination sur une forme d'empire colonial.

Cependant, explique encore Athéna, le couple de Xouthos et de Créüse ne restera pas stérile : ils auront deux fils, Doros, ancêtre des Doriens établis dans le Péloponnèse, et Achaïos, ancêtre des Achéens au Nord du Péloponnèse. Il va sans dire que ces fils d'ascendance humaine seront moins nobles et auront moins de légitimité que la descendance d'Ion, né d'un

12 *Ion*, v. 1571 *sqq.*

13 Voir notamment le chapitre VII, « L'Architecte du pur et de l'impur », de l'ouvrage de DETIENNE (M.), *Apollon le couteau à la main*. Paris : Gallimard, 1998, 350 p. (une version plus récente, sous-titrée *Une approche expérimentale du polythéisme grec*, est parue dans la collection « tel » en 2009).

père divin autant qu'autochtone en lignée maternelle. Au regard des Athéniens, la paternité de Xouthos fera d'eux des étrangers. Euripide reformate ici, au bénéfice à la fois de l'autochtonie athénienne et de l'appartenance d'Athènes à la race ionienne, la légende des fondateurs éponymes des diverses populations grecques, où Doros, Xouthos et Aiolos, tous trois fils d'Hellen, sont généralement donnés pour des frères de rang égal, et où Ion, fils de Xouthos, apparaît d'ordinaire comme le frère d'Achaios¹⁴. La noblesse, *eugeneia*, c'est, à Athènes, d'être « né du dedans », *eggenês*, comme le remarquait Nicole Loraux.

Côté filiation, maintenant, il faut prendre en considération l'intrigue tragique elle-même, que nous prenons la liberté de rappeler un peu longuement.

La pièce s'ouvre (après un exposé par Hermès des antécédents de l'action) sur un récitatif d'Ion en train de balayer le parvis du temple et de chasser les oiseaux nichés dans son fronton, puis l'entrée du chœur composé de servantes de Créüse, pleines d'admiration pour les beautés de l'édifice. Arrive ensuite Créüse, et l'on assiste à des présentations réciproques entre la reine et le jeune balayeur : mais, alors que Créüse répond en détail à un feu serré de questions sur son histoire dont la renommée l'a précédée, Ion ne fournit quasi aucune réponse sur son identité : il ne connaît pas sa naissance, la Pythie lui a servi de mère, il se sait seulement serviteur d'Apollon qui le nourrit. Sans doute sa mère l'a-t-elle abandonné ? Ces indications relancent et déplacent les confidences de Créüse : elles lui rappellent un épisode cruel de sa propre histoire, comment elle a exposé, dans la grotte théâtre du viol d'Apollon, le fils qu'elle avait conçu du dieu : mais, tout en exhalant sa rancœur contre Apollon, elle prête l'aventure à une amie pour qui elle dit être venue consulter l'oracle.

Entre Xouthos, porteur d'un premier oracle obtenu de Trophonios en Béotie : il ne quittera pas Delphes sans un fils. Il entre dans le temple pour se faire confirmer par l'oracle d'Apollon la réponse de Trophonios, cependant que le chœur en son chant invoque Athéna née sans mère, célèbre le

14 Voir RUDHARDT (J.), *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*. Genève : Droz, 1981, 284 p. ; p. 121-123.

bonheur d'une maison riche en fils, et plaint la douloureuse aventure qu'elle vient d'entendre de la bouche de Créüse. – Mais voilà que Xouthos sort du temple porteur d'un oracle qui lui enjoint de reconnaître son fils dans la première personne qu'il rencontrera, et cette personne c'est Ion, qui de ce père inattendu reçoit précisément ce nom d'Ion, « celui qui vient ». Cependant le jeune Ion n'accueille pas cette identité tombée du ciel sans méfiance, prétendant vouloir connaître aussi sa mère (Xouthos suppose seulement qu'il a pu le concevoir lors des célébrations dionysiaques nocturnes dans la montagne de Delphes) : à ses yeux, seule une mère Athénienne ferait de lui, à Athènes, autre chose qu'un bâtard. Mais Xouthos se charge de sceller par le rite la légitimité de ce fils inespéré, à la fois sur le Parnasse, théâtre de ses amours furtives, croit-il, sous le signe de Dionysos, et dans le sanctuaire même de Delphes, en y célébrant les *genethlia*, les sacrifices de naissance jusque-là omis pour son fils.

Or les femmes du chœur ont tout entendu ; elles sont scandalisées que Xouthos, un « étranger » (*xenos*) puisqu'il n'est pas né à Athènes, puisse installer son propre fils sur le trône d'Athènes à l'insu de Créüse qui, authentiquement autochtone, figure en cette affaire de filiation l'instance légitimante ! Et elles racontent aussitôt la nouvelle à Créüse, censée ne rien en connaître. Dans son indignation, à la fois contre Xouthos et contre Apollon, Créüse abandonne toute pudeur et, entre femmes, elle avoue à ses servantes et amies comment le dieu la viola et, croit-elle, laissa périr le fruit de ce viol. Appuyée par son vieux pédagogue (un homme certes, mais qui a perdu toute force virile), elle médite une vengeance pour se débarrasser au plus vite du bâtard : elle confie au vieillard une goutte vénéneuse du sang de la Gorgone, offerte par Athéna à Érichthonios et transmise, depuis, dans la lignée des rois autochtones. Pendant que le chœur invoque Hécate pour la réussite du sinistre plan, le vieillard profite du festin organisé par Xouthos en guise de « sacrifices de naissance » pour tenter d'empoisonner Ion : mais la ruse est découverte, le vieillard avoue son crime, Créüse est condamnée à la précipitation du haut des roches jumelles appelées Phédriades, qui dominent Delphes. Elle n'a que le temps de se réfugier en suppliante sur l'autel d'Apollon quand surgit Ion prêt à la tuer. – Voici pourtant que la Pythie arrête le geste du jeune homme : elle sort du temple, porteuse d'un panier dont elle explique à Ion qu'il lui a été confié en même temps que le bébé qu'il était ; ce panier contient des signes de reconnaissance qui lui permettront peut-être de retrouver sa mère. Créüse alors de reconnaître le couffin même où elle avait couché son bébé pour l'exposer,

et elle peut décrire de mémoire les objets qu'il renferme. Il s'ensuit, devant cette assistance strictement féminine (La Pythie, le chœur des Athéniennes), une scène de reconnaissance entre la mère et le fils ravi de se découvrir authentique Athénien du côté de sa mère, mais néanmoins un peu inquiet, cette fois, de la possibilité que la paternité d'Apollon ne soit qu'une fiction inventée pour cacher un géniteur moins reluisant. – Athéna là-dessus apparaît pour le rassurer, commander à tous de garder secrète l'identité des géniteurs d'Ion, et dérouler l'avenir généalogique dont nous avons déjà parlé.

On voit qu'Ion ne pouvait se satisfaire de descendre d'un père étranger en sa cité d'Athènes, cet étranger en fût-il le roi : il ne s'est cru de naissance légitime *aux yeux des Athéniens* qu'après avoir reconnu sa mère, dont la filiation autochtone était admise de tous, et reçu d'Athéna la garantie que son père n'était pas un quelconque roturier, mais bien un dieu. Il reste que toutes ces révélations n'auront eu (à l'échelle de l'intrigue) que des femmes pour témoins. Comme si Ion n'avait découvert son identité que pour la laisser cachée au fond d'un gynécée.

Le public athénien entre ainsi au théâtre d'une intimité qui cependant intéresse directement la représentation de sa propre identité. Il convient ici d'expliquer quelle était, sur la question de la légitimité et de la bâtardise, la position des Athéniens au temps d'Euripide.

Citoyens et non-citoyens dans l'Athènes classique ¹⁵

On connaît la définition d'Aristote : « On définit dans l'usage le citoyen comme celui qui est né de deux parents citoyens et non d'un seul, son père ou sa mère : d'autres remontent même plus haut, par exemple jusqu'à deux ou trois aïeux, ou davantage encore ¹⁶. »

15 Nous nous référons en particulier à VATIN (Cl.), *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*. Paris : SEDES, 1984, 265 p., à qui nous empruntons les citations de ce paragraphe. Voir également la riche documentation d'OGDEN (D.), *Greek Bastardy in the Classical and the Hellenistic Periods*. Oxford : Clarendon Press, 1996, 430 p. ; p. 166-212 pour Athènes.

16 ARISTOTE, *Politique* III, 1275b. En 1278a il précise : « Dans quelques démocraties, le fils d'une citoyenne est citoyen et dans beaucoup de pays, il en est de même en ce qui regarde les enfants illégitimes. Toutefois, comme c'est seulement à cause du manque de citoyens légitimes qu'on fait citoyens des gens de cette sorte (c'est la pénurie d'hommes qui explique l'usage de ces lois), quand il y a au contraire abondance de

En vérité, la règle des deux citoyens n'a été imposée à Athènes qu'au milieu du V^e siècle et elle est pendant un temps tombée en désuétude avant d'être renouvelée et renforcée au IV^e siècle.

Comme l'explique encore Aristote : « Sous Antidotos [- 451], à cause du nombre croissant de citoyens et sur la proposition de Périclès, on décida de ne pas laisser jouir de droits politiques quiconque ne serait pas né de deux citoyens [*amphoin astoin*]¹⁷ ». Le contrôle s'exerce au moment où les jeunes gens se font inscrire sur le registre de leur *dème* pour accomplir leurs deux années d'éphébie, de service militaire : et de fait, en - 445, une grande révision provoque des exclusions en masse (notamment parmi les plus pauvres, les « thètes » bénéficiaires à cette date d'une distribution de grain égyptien)¹⁸. Cependant le décret de - 451 n'a pas été longtemps appliqué. Quand, en 403, sous l'archontat d'Euclide, la mesure a été remise en vigueur, il était bien précisé que les enfants nés avant cette date ne seraient pas inquiétés¹⁹. Cette nouvelle rigueur fut cette fois bien appliquée, et même renforcée quand, au milieu du IV^e siècle, on prit des mesures pour écarter les fils d'étrangères²⁰.

La qualité de citoyenne (*astê*, mais Aristote parle aussi bien de *politîs*) découle tout naturellement de l'importance accordée aux femmes dans l'ascendance des citoyens. L'épouse légitime est réputée citoyenne, non du fait qu'elle partage la vie d'un citoyen, mais parce qu'elle n'a pu être ainsi donnée en mariage que par un citoyen, son tuteur légal. La jeune fille tient de son père *et* de sa mère sa qualité d'*astê* : celle-ci est confirmée par la

population, peu à peu on élimine d'abord ceux qui sont fils d'un esclave ou d'une esclave, puis ceux qui sont citoyens par les femmes et enfin l'on ne donne la citoyenneté qu'à ceux dont les parents sont tous deux citoyens. »

17 ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 26. Pour la mise en pratique de cette règle, cf. *Constitution d'Athènes*, 42.

18 Cf. ARISTOPHANE, *Guêpes*, 717-18 : « Et que t'ont-ils donné ? Jamais rien, sauf naguère cinq médimnes [de grain], et encore ne les as-tu eues qu'à grand-peine, accusé d'être étranger... »

19 Cf. DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, 30 : « N'eût-il été Athénien [*astos*] que par une des deux lignes, qu'il aurait tout de même eu le droit de cité [d'être *politês*], car il était né avant l'archontat d'Euclide. » Et Isée, VIII, 43 : « Si ses mensonges vous amènent à croire que notre mère n'était pas citoyenne [*politîs*], nous non plus nous ne sommes pas citoyens : nous sommes nés en effet après l'archontat d'Euclide. »

20 Voir DÉMOSTHÈNE, *Contre Néaira*, 16 ; 52.

forme juridique de son mariage et elle la transmettra à ses enfants, filles et garçons. Les Athéniennes sont à la fois *astai* par la filiation et *politides* comme membres de la communauté civique (ce qui ne signifie pas qu'elles soient membres du corps politique).

Dans la situation décrite par Aristote, les fils d'étrangères sont assimilés aux bâtards, *nothoi*, exclus du corps politique (*Politique* III, 1278a)²¹.

Voilà pour l'Athènes réelle. La femme y est un rouage essentiel de la légitimité des naissances citoyennes, sans pourtant avoir son mot à dire sur la scène publique. Mais ce système se fonde sur une aporie logique : comment justifier une origine première absolument pure de toute contamination étrangère ? La solution retenue par l'imaginaire civique fut de s'inventer une génitrice collective confondue avec le territoire sur lequel s'étend la communauté civique²², tout en appelant un géniteur divin à remplir le rôle de père. C'est ce qui arrive non seulement pour l'ancêtre né-de-la-terre Érichthonios et pour son fils et doublet Érechthée, mais aussi dans le mythe de Créüse, avec sa double ascendance autochtone, paternelle et maternelle, jusqu'à la troisième génération, et le viol qui fait d'un dieu le géniteur de son fils. Les Athéniens vénéraient précisément, en référence à ce mythe, un Apollon Patrôos, « père », ou mieux « de la patrie » ; et, dans leur relation à ce dieu, ils se sentaient comme intronisés à Delphes même. De la même façon, « s'attribuant collectivement l'autochtonie d'Érichthonios, les citoyens se pensent d'abord comme *andres* exemplaires, issus du sol civique qui, plus qu'une mère, est la terre de leurs pères²³ ».

21 Pollux, III, 21 : « On appelle *nothos* un enfant d'étrangère ou de concubine [*pallakis*] ; certains disent *métroxenos* » ; scholie à Euripide, *Alceste*, 989 : « Les enfants clandestins et nés hors mariage étaient appelés *skotioi* [« ténébreux »] : les Rhodiens les appellent *matroxenoi*. » Pour ce dernier mot, on peut se référer au riche index d'OGDEN (D.), *Greek Bastardy*, *op. cit.*

22 BONNARD (J.-B.), *Le complexe de Zeus*, *op. cit.*, p. 84-85, distingue le *gêgenês* de l'*autochthôn*, le premier seul supposant une maternité de la Terre, le second indiquant simplement un « fils du sol même », avec une signification strictement politique. Cette distinction, pour intéressante qu'elle soit, me semble gommer le témoignage de l'iconographie et vouloir introduire dans le mythe un réalisme généalogique qui ne s'impose nullement. DETIENNE (M.), *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*. Paris : Seuil, 2003, 183 p., ne la retient guère.

23 LORAU (N.), *Né de la Terre*, *op. cit.*, p. 23.

L'altérité est-elle évacuée pour autant ? Ou bien plane-t-elle encore à l'arrière-plan, comme un non-dit monstrueux ?

Dans *Ion*, remarque Lee²⁴, le thème de l'autochtonie est répété jusqu'à la nausée. Le récit de la naissance d'Ion, confirmé par le couffin enfermant les signes de reconnaissance, est en lui-même comme une répétition de la naissance d'Érichthonios, confié aux filles de Cécrops dans un panier fermé. Créüse expose son enfant « en respectant l'usage de ses ancêtres et du né-de-la-terre Érichthonios » (v. 20-21) : les Athéniens paraient de serpents d'or les enfants au berceau, en mémoire des deux serpents auxquels Athéna avait confié la garde d'Érichthonios en remettant le panier aux Aglaurides (v. 21-26), et c'est ce même bijou que Créüse déposa dans le couffin et qui devient un signe de reconnaissance à la fois de l'origine de la lignée autochtone et de la naissance d'Ion. Les mentions nombreuses des Géants, les *gêgeneis*, « nés de la terre », ressassent l'origine jusqu'à l'obsession (v. 207 *sq.*, 987 *sq.*, 1529). Car si l'autochtonie a une fonction légitimante, elle est aussi ambiguë par ses aspects monstrueux : les Géants sont de terribles anguipèdes ; le né-de-la-terre Érichthonios a provoqué la mort des Aglaurides épouvantées à sa vue (v. 268 *sqq.*) ; Créüse, dans sa tentative d'assassiner Ion, recourt à une goutte du sang de l'horrible Gorgone, née de la Terre et tuée par Athéna lors de la guerre des géants (v. 989 *sq.*) ; le trident vengeur de Poséidon renvoya dans le sein de la terre d'où il était issu Érechthée, qui avait consenti au sacrifice de ses filles (v. 277 *sq.*). L'origine chthonienne – est-ce par sa nature essentiellement féminine ? – paraît cauchemardesque.

Notons qu'ailleurs en Grèce, d'autres mythes généalogiques présentent une configuration analogue à celle de la naissance d'Ion, où c'est la femme qui restaure l'origine et assure à elle seule la filiation royale : c'est, par exemple, la généalogie des rois d'Arcadie²⁵. À Sicyone²⁶, tout commence

24 LEE (K. H.), *Ion, Euripides, with Introduction, translation and commentaries*. Warminster : Aris and Phillips, 1997, 330 p. Du même auteur, voir aussi « Shifts of mood and concepts of time in Euripides' *Ion* », dans SILK (M. S.), dir., *Tragedy and the tragic : Greek theatre and beyond*. Oxford-New York : Oxford University Pr., 1996, 566 p. ; p. 85-118.

25 Il y avait, au commencement des temps, commensalité entre les dieux et les hommes, à la table de Lycaon, roi d'Arcadie qui ne portait pas encore ce nom. Mais Lycaon (ou ses fils) offri(ren)t aux dieux un sacrifice humain, celui, selon la version d'Ératosthène, du propre petit-fils de Lycaon, Arcas, fils de sa fille Callistô et de Zeus. Les dieux renversèrent la table de l'horrible festin, foudroyèrent Lycaon et ses fils (ou les changèrent en loups),

avec un autochtone nommé Aigialeus, mais la terreur paraît absente de sa généalogie ; à la huitième génération, en l'absence de fils, la royauté se refonde par la médiation d'une fille aimée de Poséidon, dont le fils reçoit l'héritage royal ; à la treizième génération, c'est encore une fille qui donne, cette fois à Apollon, un fils nommé Coronos, qui régnera... et la suite de la généalogie insère encore d'autres naissances semi-divines, où la mère transmet la légitimité royale. C'est cependant la divinité du père qui semble chaque fois compenser, voire occulter (y compris par l'anéantissement physique) le rôle de la jeune fille, *parthenos*, emportée dans une maternité qu'elle n'a fait que subir.

Sentiment intime de la filiation propre et filiation socialement assumée : *philos* dans l'*Ion*

Sans approfondir la question de l'*eugeneia*, la noblesse d'origine, je voudrais insister sur ce qui, dans la tragédie d'*Ion*, spécifie la place de la femme, Créüse, dans la généalogie royale, et en fait ressortir l'angoissante complexité. Soulignons en effet une notion qui se distribue diversement entre les trois protagonistes et construit le lieu exact de l'identité à soi, celle que se découvre Ion dans l'ambiguïté d'une situation au départ fautive, sur la foi des femmes et sous la lumière du dieu oblique Apollon : il s'agit de la récurrence du mot *philos*, un adjectif dont il est admis que la valeur affective est seconde et qu'il vaut à peu près un possessif pour désigner le « propre » ; mais la comparaison avec la racine du latin *suus* a suggéré à Benveniste que le propre n'exclut pas, voire suppose un passage par l'autre, par la famille alliée, comme l'illustre, selon le grand linguiste, l'opposition du latin *se*, réfléchi, avec *sed* marquant distinction et opposition. Benveniste²⁷ propose de rechercher pour *philos* un sens originel qui couvre cette dualité sémantique, en rappelant que chez Homère la terminologie

reconstituèrent le corps d'Arcas qui donna son nom au territoire d'Arcadie, et placèrent au ciel sa mère, Callisto, changée en ourse par une punition d'Artémis et tuée à la chasse par son propre fils, issu de Zeus. C'est donc ici le fils de la fille qui, dans une version au moins de la légende, reste seul héritier de Lycaon. Arcas refonde la légitimité royale dans la filiation directe à Zeus, le dieu très-haut.

26 Selon le voyageur grec Pausanias le Périégète (II.5.6-7.1).

27 BENVENISTE (É.), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. *Économie, parenté, société*. Paris : Minuit, 1969, 376 p. : p. 335-353.

affective recouvre toujours des valeurs relationnelles de l'individu avec les membres de son groupe. Il note par exemple la contiguïté entre *philos* et *aidôs* (la « pudeur »), dans des expressions comme *philos te aidôios te, aidôs kai philotês, aideisthai kai philein*. L'*aidôs* est retenue et respect devant sa propre conscience et vis-à-vis des membres de la famille à laquelle on appartient ; sa valeur est également institutionnelle : si un membre du groupe est attaqué, l'*aidôs* oblige à le défendre. L'*aidôs* du guerrier dans le danger le rappelle à la conscience collective et au respect de soi qui resserre la solidarité du bataillon, l'*aidôs* du supérieur lui rappelle le respect dû à l'inférieur. « Parents, alliés, domestiques, amis, tous ceux qui sont unis entre eux par des devoirs réciproques d'*aidôs* sont appelés *philoï* ». Mais, simultanément, « la notion de *philos* énonce le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard du *xenos*, de l'"hôte étranger" », ce qu'illustrent le composé *philoxenos* ou l'échange de la *philotês* au moment des serments. Les cadeaux d'hospitalité sont *phila dôra*. Une femme donnée dans les règles comme épouse devient un gage de *philotês*, elle est *philê* elle-même, et la *philotês* pourra désigner l'acte sexuel. Une valeur affective s'attache au mot et le déborde...

Le problème de *philos* – concluait Benveniste – est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d'associations, les unes avec des institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter.

L'*Ion* offrirait à l'étude appelée par Benveniste un riche champ d'observation. Qu'en est-il, donc, de *philos* dans l'*Ion* ?

Il semble que la connexion de la *philia* avec l'*aidôs* et la *xenia* y ait subi une scandaleuse distorsion, ou que ces catégories y soient tout à fait brouillées dans un premier temps. Est *xenos*, dans l'*Ion*, non pas un hôte respecté, mais un « venu du dehors » ou « amené du dehors », *ep-aktos, ep-êlus, thuraios*, « qui est aux portes », donc « pas de la maison » ; dont l'inscription dans une généalogie est une tache qui rend *nothos*, « bâtard », celui qu'elle stigmatise. Quand Xouthos déclare retrouver en Ion « ce qu'il a de plus cher », *phila, philtata*, la réponse d'Ion est cinglante (v. 526) : « Je n'aime pas les étrangers qui n'ont pas leur bon sens et qui délirent », *ou p h i l ô phrenoun amousous kai memênotas x e n o u s*.

Le don, *dôron*, devient chose qu'on se donne... à soi-même (v. 537) : « Je suis né de toi ou je suis le don d'autrui ? » [un fils adoptif], demande

Ion (*son gegôt' ê dôron allôn ?*) – et Xouthos de répondre : « un don, mais qui vient de moi-même » (*dôron, onta d'ex emou*). Xouthos ne sait pas si Ion doit être tenu pour un fils adoptif ou un fils de son sang, et il préfère unir les deux opposés dans cet assemblage monstrueux, « un cadeau, mais c'est moi qui me le fais ».

De même, Xouthos se passe allégrement du respect de l'épouse, de la famille alliée, lui qui, quand le dieu lui annonce un fils, ne se demande même pas qui peut bien être sa mère. L'*aidôs* est bafouée à la fois par la violence du rapt d'Apollon (au v. 367, Ion estime qu'Apollon ne peut répondre pour révéler un secret qu'il cache, il « rougit de son acte », *aischunetai to pragma*), par la déloyauté et l'indélicatesse de Xouthos à l'égard de son épouse, par le récit honteux que Créüse se voit forcée d'exposer²⁸, et par la trahison du vieux pédagogue avouant le secret du complot fomenté avec Créüse. Ion rejette explicitement l'*aidôs*, comme une « divinité » qui n'est pas de mise : avec l'*aidôs* on n'arrive à rien²⁹.

Aussi la *philotês* ne rencontre-t-elle jamais son partenaire, qu'elle appelle nécessairement chez Homère, mais qui est ici refusé à mesure qu'il s'en présente de possibles visages – sauf sur le registre du « comme si » : Apollon tient lieu de père, la Pythie tient lieu de mère à Ion³⁰. Et quand la vraie mère se présente, Ion se voit intimer l'ordre de la tenir cachée, de ne jamais s'en prévaloir. Il restera dans le « comme si » et ne cultivera sa véritable identité que dans son for intérieur. Entre l'institution et la personne, une discrédence, une béance se forme.

Si les privations initiales (sans enfant, sans père, sans mère), marquées par le lexique (*apaida, ateknos, amêtôr, apatôr*)³¹, sont finalement corrigées

28 Au v. 336, Créüse sur le point de raconter à Ion sa propre aventure la prête à une amie : « mais je rougis... », *all' aidoumetha*.

29 *Ion*, v. 337 : « tu n'arriveras à rien ; la pudeur est une divinité sans énergie » (*ou tara praxeis ouden : argos hê theos*).

30 V. 136, Ion : « Phoibos est pour moi le père qui m'engendra : je loue ce lui qui me nourrit, et je donne le nom de père à celui qui m'est secourable, au Phoibos de ce temple ». V. 321, Ion : « Je tiens la prophétesse de Phoibos pour une mère ».

31 V. 109, Ion : « Je suis né sans mère et sans père », *amêtôr apatôr te gegôs* ; v. 408-9, Xouthos : Trophonios a seulement révélé que ni lui ni Créüse ne quitteraient le sanctuaire *apaida*, « sans enfant ». Au v. 305, Ion demande : « Tu n'as donc connu aucun enfantement, mais tu es sans enfant ? » (*oud'etebes ouden pôpot'all'ateknos ei ?*), et Créüse de répondre : « Phoibos connaît mon manque de fils » (*ho Phoibos oide tèn emèn apaidian*).

au cours de l'action, il reste que cette action est faite de rencontres manquées et de malentendus. Quand Ion a sa mère sous les yeux, il ne la reconnaît pas, il parle d'aller chercher sa mère par toute la terre, et il est un moment sur le point de tuer impitoyablement cette mère elle-même qu'il ne reconnaît pas, ajoutant (v. 433-4) : « Après tout, que m'importe la fille d'Érechthée ? Elle ne m'est rien (*prosêkei g'ouden*) ».

Mais il y a pire que la privation d'êtres chers : c'est la dévastation de la maisonnée, l'*oikos*, le lieu possible de leur accueil. Au v. 865, Créüse se croit simultanément « privée de maison (de famille) et d'enfants », *steromai d'oikôn*, *steromai paidôn*, quand son foyer, le lieu de la *philia*, lui paraît dévasté par l'introduction d'un fils étranger, au mépris de tout ce qui se doit entre époux. Elle apostrophe Apollon (v. 912-9) : « Tu installes un fils à la maison pour mon mari, alors que tu ne lui devais rien, et de celui qui est ton enfant et le mien nulle nouvelle, il a péri, dérobé par les oiseaux, dépouillé des langes maternels ! » Ion est parfaitement conscient de ce scandale : « On dit que, née du sol même, l'illustre Athènes n'est pas d'origine étrangère, et moi je vais y tomber chargé de deux opprobres, étant fils d'un étranger et moi-même bâtard » (v. 589-91)³². Et le cœur exprime à sa manière sa sensibilité aux atteintes à l'intégrité de la maison de ses maîtres : « Tu as bien parlé, si toutefois ceux qui me sont chers doivent trouver le bonheur dans ce qui t'est cher à toi » (v. 648-49 : *eiper hous egô philô / en toisi soisin eutuchêsousin philois*)³³.

Quant à ce qui fait l'orgueil et la légitimité de la maison de Créüse, Xouthos le nie en bloc, en déclarant l'autochtonie impossible, insultant par là aux fondements imaginaires d'Athènes : à la question d'Ion, « donc je suis né de la terre en guise de mère ? » (v. 542 : *gês ar' ekpephuka mêtros ?*), Xouthos répond en effet : « Le sol ne connaît pas d'enfantement » (*ou pedon tiktei tekna*), employant, pour désigner la terre, un substantif neutre qui ne saurait suggérer la maternité.

32 Voir encore v. 602-603 : « arrivé dans une maison étrangère, en intrus, auprès d'une femme sans enfant »... ; et v. 610 : « elle qui n'aura pas d'enfant ne verra-t-elle pas ton fils avec jalousie ? »

33 Ou encore : « Ce fils du fils de Zeus montre son ingratitude en ne partageant pas, à son foyer, avec ma maîtresse, le bonheur d'avoir des enfants : il s'est livré à un autre amour pour obtenir un fils, un bâtard » (v. 1099-1105).

Ion de son côté, quand il s'adresse aux Delphiens, fait ressortir leur point de vue à eux, où c'est Créüse qui devient l'étrangère : « Ô terre sacrée, une fille d'Érechthée – une étrangère – veut m'empoisonner » (1220 sq.).

Mais, comme en représailles, l'alliance de Créüse avec Xouthos est niée par sa propre maisonnée : au v. 1106, le serviteur-messager appelle sa maîtresse « *korê Erechtheôs* », « la jeune fille née d'Érechthée ». Koré : c'est aussi le nom de la Jeune Fille divine d'Éleusis, enlevée par Hadès. Il semble que la *philia* ne se restaure que dans un passage douloureux par la mort. Au v. 932, dans la bouche du vieillard, le ventre des oiseaux de proie est pour les bêtes sauvages le « cher tombeau » (*philon tumbeum*) de l'enfant exposé. Au v. 953, Créüse dit de son fils qu'il « est élevé dans la maison d'Hadès (*Haidou en domois paideuetai*) ». Alors qu'une citoyenneté déclarée à la vue de tous est suggérée par le sacrifice de naissance que Xouthos appelle *optêria*, « sacrifice d'advenue au regard » [du père, de la communauté civique] (v. 1127), le passage par la femme semble ici passage par l'invisible, par le mystère de l'Hadès : on sait que les Grecs analysaient l'étymologie de ce dernier nom comme *A-idès*, « l'In-visible ».

Conclusion

Qu'est-ce, alors, que le complexe de Créüse ?

Son enfant, d'abord, ne lui appartient pas : il ne lui est donné que pour lui être enlevé, arraché de ses bras. Sa maternité est à la fois ignorée et nécessaire à la pureté d'une naissance autochtone et à la perpétuation du même dans la succession des générations. Elle est, comme Koré, à la fois épouse et vierge. Elle ne peut opérer que sur un théâtre nocturne, une grotte, les flambeaux d'Éleusis dans la célébration d'Iacchos (associé au Bacchos des hauteurs de Delphes où Xouthos suppose avoir conçu son fils dans l'ivresse aveugle). Elle est condamnée à savoir ce que chacun ignore et dont elle doit préserver le secret – ce qui s'est passé au moment de la conception –, à ne le savoir que pour son fils, là où le père, sur le théâtre nocturne de ses exploits amoureux supposés, se fie à la vue et célèbre publiquement les *optêria*, le moment où son fils lui a été donné à voir. Créüse croit avoir exposé son enfant à la mort, elle le croit élevé en et par Hadès le dieu des morts (v. 953) ; le geste par lequel elle a paré le corps de l'enfant est celui-là même par lequel l'Athénien orne l'enfant accueilli dans sa phratric (elle lui attache le bijou aux deux serpents), mais c'était alors

pour elle apprêter le corps pour des funérailles³⁴. Ce qui pour elle est *philos*, quand ce n'est pas la tombe, c'est une maternité sur laquelle il lui faudra rester muette comme la tombe.

Or Athènes a réservé aux femmes une revanche éclatante : non seulement le monopole du culte de Déméter lors des Thesmophories, tel que l'illustra Aristophane, mais aussi un rôle clef dans l'étiologie des Mystères des Deux Déesses, localisés dans aux marges occidentales du territoire de la cité : Euripide en effet a très étroitement lié la fondation des Mystères à la figure des filles d'Érechthée dans sa tragédie *Érechthée*, où le sacrifice des vierges assure le salut d'Athènes avec l'annexion d'Éleusis. Or, être Athénien, au plus profond de l'expérience identitaire, cela passe par l'initiation éleusinienne où règne le couple d'une mère et de sa fille, reine des Enfers. Pour l'*anêr* citoyen aussi, la *philia* se restaure dans un passage par la mort, une mort initiatique qui, hors du contrôle administratif, tisse les liens les plus intimes entre *tous* les Athéniens, dès lors qu'ils ont été introduits ensemble aux mystères.

34 De tels gestes sont accomplis aussi, chez Euripide, par deux autres mères : par Hécube (*Hécube, Les Troyennes*) et par Mégara (*Héraclès furieux*).



André WÉNIN

Université catholique de Louvain, Faculté de Théologie, Louvain-la-Neuve,
B-1348

« CEUX-CI SONT LES ENGENDREMENTS... »
GÉNÉRATIONS ET FILIATION DANS LA GENÈSE

Introduction

Un refrain dix fois répété balise l'ensemble du livre de la Genèse, marquant à chaque fois une pause avant d'aborder une nouvelle génération : *'èllèh tōp'dôt...*, littéralement « Ceux-ci sont les engendremets... ». À lui seul, ce refrain suffit à suggérer que le long récit qui se déploie dans le premier livre de la Bible suit le fil des engendremets, qu'il est pour l'essentiel un livre de pères et de fils dont il explore largement les liens complexes ¹.

En réalité, cette formule récurrente introduit des textes de deux genres littéraires différents, dans une alternance presque parfaite. Après [1] « les engendremets des cieux et de la terre », une section qui raconte l'*histoire* d'Adam et de ses fils (Gn 2, 4–4, 26), vient [2] le « registre » dressant la *liste généalogique* des descendants d'Adam sur dix générations. [3] La formule introduit ensuite, en Gn 6, 9, l'*histoire* de Noé et du déluge, suivie d'un récit concernant la relation entre Noé et ses fils, à son tour prolongé par deux généalogies entrecoupées par le bref récit de Babel : [4] la *liste des descendants* de chacun des trois fils de Noé, Japhet, Cham et Shem (Gn 10), puis [5] la *généalogie* de Shem sur les dix générations conduisant

1 J'explore ce même aspect du texte de la Genèse dans un article antérieur, que celui-ci vient compléter par un regard plus ample mais sans entrer d'aussi près dans la chair du texte : « Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* « Le Supplément » 225, juin 2003, p. 11-34.

à Abram (11, 10-26). [6] L'*histoire* de ce dernier commence par les mots : « et ceux-ci sont les engendremens de Tèrakh. Tèrakh engendra Abram » (11, 27). Après la mort du patriarche, [7] une nouvelle *généalogie* dresse la liste des descendants de son fils aîné, Ismaël (25, 12-18), avant que commence [8] l'*histoire* qui sera surtout celle de Jacob mais que le narrateur introduit à nouveau comme celle des engendremens de son père, Isaac (25, 19). La fin de cette section narrative est marquée par [9] une nouvelle *liste de descendants* de la branche collatérale, celle d'Ésaü, frère de Jacob (36, 1-43). Enfin, [10] la dernière récurrence de la formule « ceux-ci sont les engendremens de Jacob » (37, 2) ouvre une *histoire* qui sera principalement celle de Joseph et des autres fils de Jacob (Gn 37-50).

Au vu de ce rapide relevé, on perçoit d'emblée que la Genèse développe un récit qui parcourt l'histoire de générations de pères et de fils dans une même famille. Ce récit traite cependant cette histoire de deux façons fort différentes. Soit elle la restreint au minimum, se contentant de suivre la chaîne de la transmission de la vie, de père en fils : d'abord pour franchir les dix générations menant d'Adam à Noé, puis les dix suivantes allant de Noé à Abram dans le cadre plus large du peuplement de la terre à partir des fils rescapés du déluge ; ensuite pour montrer que, si l'on s'attarde à l'histoire de certains fils (Isaac, Jacob), la vie prolifère aussi dans la lignée des autres fils (Ismaël, Ésaü). Soit elle la dilate dans de vastes ensembles narratifs (11, 27-25, 11 ; 25, 19-35, 28 et 37, 1-50, 26) où l'on entre dans une autre dimension de l'« engendrement », de la relation entre père et fils qui est loin, évidemment, de se résumer à la simple transmission biologique de la vie. À ce titre, il est, à mes yeux, tout à fait significatif que les trois histoires d'Abraham, de Jacob et de Joseph soient introduites systématiquement (11, 27 ; 25, 19 et 37, 2) par la formule qui annonce les « engendremens » de leur père (Tèrakh, Isaac et Jacob).

C'est que les engendremens dont parle la Genèse ne sont pas réductibles à la paternité selon la chair. Le début du récit est très clair à cet égard. Dès la première rencontre entre l'homme et la femme, aux versets 22-23 du chapitre 2, bien avant qu'il soit question d'enfantement et de fils (3, 16 ; 4, 1-2) et alors même que, selon le récit, ce premier homme et cette première femme n'ont (bien sûr) ni père ni mère, le narrateur – dérogeant à la discrétion absolue des récits bibliques – quitte un moment son récit pour pointer le bout de son nez dans une incise (2, 24) : « Sur quoi un homme abandonnera (ou *doit* abandonner) son père et sa mère et s'attachera à sa

femme, et ils deviendront une chair unique », entendons : un être singulier assumant la part fragile et vulnérable de son être (la « chair »), celle que met à nu toute rencontre authentique avec (dans le cas d'espèce) l'autreté irréductible de la femme ². Si le narrateur ouvre cette parenthèse inattendue pour s'adresser directement au lecteur, c'est sans doute qu'il y a là quelque chose de capital pour tout le récit du livre. Au vu de la suite, on peut même dire qu'il fait ici une déclaration programmatique, laisse une « annonce du sujet » comme le disent les spécialistes de la rhétorique sémitique.

Plus d'un interprète a reconnu dans cette phrase une formulation positive de l'interdit de l'inceste. Cela n'est pas neuf. Ce qui a moins été vu, c'est que cette sentence est énoncée à propos des seuls personnages qui ne sont pas fils et fille, mais qui, en revanche, vont devenir parents. Tout se passe comme si l'interdit du repli sur l'origine et de l'enfermement dans le même ne s'adressait pas seulement à *l'enfant* mais concernait aussi au premier chef *les parents*. Sur ces deux fronts, pourrait-on dire, Gn 2, 24 pose (au futur « abandonnera », ou au volitif « doit abandonner ») un programme anthropologique à l'adresse du lecteur, interpellé à cet endroit par la « sortie » du narrateur, en même temps qu'il énonce son programme narratif au départ de son récit d'engendremens – une manière sans doute de chercher à permettre au lecteur, à la lectrice, de se situer en tant que père ou mère, fils ou fille, face à la *res* dont le récit va parler en racontant l'histoire de ses personnages.

Voilà ce que je voudrais illustrer dans les pages qui suivent en proposant un rapide parcours du livre pour montrer comment s'y déclinent les principales variations sur le thème. Mon approche sera donc synchronique, la Genèse étant considérée ici comme une œuvre littéraire. Je rassemble dans ce texte synthétique un certain nombre d'intuitions qui, pour la plupart, ont été développées et argumentées dans des écrits antérieurs, me permettant de renvoyer le lecteur à ces travaux ³. Certes, vu la complexité qui fait

2 En aucun cas l'expression hébraïque ne désigne (directement) un enfant issu de l'union entre homme et femme, comme l'a montré GILBERT (M.), « Une seule chair (Gn 2, 24) », dans *Id., Il a parlé par les prophètes*. Bruxelles : Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » 21, 1998, 401 p. ; p. 94-98. Je fonde cette lecture de Gn 2, 24 dans mon livre *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*. Paris : Cerf, coll. « Lire la Bible » 148, 2007, 252 p. ; p. 81-83.

3 Ces travaux s'appuient sur une lecture narrative qui, comme on le sait, s'attache au comment de la narration, la forme étant la porte du sens. Voir pour une vision globale du

l'incroyable richesse de ce que ce livre raconte des relations familiales, je ne pourrai exploiter qu'un seul filon, mesurant bien ce que l'opération a d'artificiel et donc de réducteur.

I. Un arrière-plan négatif (l'histoire dite « des origines »)

Dans le récit de la Genèse, la problématique du lien entre parents et enfants est campée dès l'apparition des premiers fils d'Adam et Ève : Caïn et Abel (Gn 4). Dès sa naissance, Caïn est littéralement capturé par la parole de sa mère commentant son nom : « Elle enfanta Qayin et elle dit : "J'ai acquis (*qaniti*) un homme avec Adonai" » (4, 1b). Par ces quelques mots, elle fait de son fils une acquisition, un objet de possession ; elle le décrit aussi non comme un enfant ou un fils, mais comme un homme qui semble venir remplacer l'homme d'Ève, d'autant plus qu'elle occulte complètement ce dernier en situant Adonai à la place du géniteur de son fils dont elle fait ainsi une sorte de demi-dieu. Face à lui, son frère est inconsistant, évanescent comme le suggère son nom même, Abel signifiant en hébreu « fumée, vapeur ». Mais un jour, Adonai donne de la consistance à cet Abel en considérant son offrande alors qu'il ne regarde pas celle de Caïn, lui imposant ainsi Abel comme un autre. Mais Caïn ne peut le supporter, incapable de faire le deuil (*'abel*) de la place exclusive que sa mère lui a réservée en le captant dès sa venue au monde⁴. On sait sur quoi cela débouche, pour le malheur d'Abel, mais aussi et surtout de Caïn qui, privé de frère, deviendra un errant sur la terre.

Si le comportement d'un parent peut être à l'origine d'un rapport incestueux dont la violence masquée (négation du fils comme autre) génère une violence visible lors du meurtre d'Abel (négation du frère comme autre), la Genèse ne tarde pas à évoquer, non sans une certaine pudeur, que l'inceste peut être tout autant le fait du fils. C'est la fameuse scène de l'ivresse de Noé et de la malédiction de Canaan (9, 20-28). L'interprétation de ce récit très elliptique est, certes, complexe. Mais un interdit portant sur l'inceste en Lv 18, 7 donne de bonnes raisons de penser que la « nudité »

récit de la Genèse : WÉNIN (A.), « Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés », dans MARGUERAT (D.), dir., *Quand la Bible se raconte*. Paris : Cerf, coll. « Lire la Bible » 134, 2003, 211 p. ; p. 39-66.

4 Pour davantage de détail, voir *D'Adam à Abraham*, p. 136-142.

de Noé n'est autre que celle de sa femme, l'acte de Cham consistant alors à profiter de l'ivresse de son père pour prendre sa place dans l'intimité de sa mère et usurper ainsi symboliquement le pouvoir paternel. C'est de cela qu'il se vante devant ses deux aînés. Mais en couvrant leur père sans le regarder, ces derniers indiquent qui mérite leur respect – et ce n'est certainement pas le fils qui a cru bouter le père hors de sa place. S'il en est ainsi, on comprend pourquoi Cham est châtié dans sa paternité par la malédiction de son propre fils Canaan, et pourquoi cette malédiction consiste à être « serviteur de ses frères ⁵ », à l'opposé de la prétention à s'emparer de la puissance paternelle.

Ainsi, dès le prologue du livre, après avoir énoncé la « loi » selon laquelle un homme doit abandonner père et mère, le narrateur raconte les pièges de la relation entre parents et enfants et relate de quelle malédiction elle peut être porteuse – Cain et Canaan sont en effet les deux seuls humains à être ainsi stigmatisés comme des êtres porteurs de mort, comme des sème-la-mort. Ces deux épisodes, aussi brefs que denses, servent en réalité de contre-point à une série d'histoires qui font partie du cycle des patriarches, où le récit montre comment, malgré et à travers la complexité de cette relation particulière, des chemins s'ouvrent vers une résolution moins dramatique des inévitables crises qu'elle connaît. L'enjeu semble être chaque fois le même : quitter père et mère (à l'inverse de Cain et de Cham). Mais comme les personnages, leurs relations et les contextes dans lesquels elles se jouent sont différents, les modalités de ce « quitter » assument des contours chaque fois différents – une manière, peut-être, de suggérer que l'histoire de l'un n'est pas celle de l'autre, même si tous ont un chemin similaire à parcourir, un travail semblable à effectuer.

II. Abraham

L'histoire d'Abraham commence précisément par un ordre divin portant sur son lien à son père : « Va-t-en de ton pays et de ton enfantement et de la maison de ton père... » (12, 1), une « maison paternelle » – celle de Tèrakh – que le narrateur vient de décrire sommairement comme une famille dominée par le père, mais aussi arrêtée à mi-chemin d'un projet inabouti de migration. Et l'ordre divin qui enjoint à Abram de quitter l'espace fermé

5 Voir pour l'argumentation : *D'Adam à Abraham*, p. 201-206.

qu'est cette « maison », ainsi que le père qui la maîtrise, indique tout aussi clairement que la visée première est qu'Abram ait un avenir (« pour que je fasse de toi une grande nation »), un avenir de vie (« que je te bénisse »), et un nom qui comptera (« que je grandisse ton nom »). Mais quand Abram part selon l'ordre reçu, le narrateur souligne par les mots qu'il emploie qu'Abram agit exactement comme l'a fait son père avec ses proches tandis qu'il prend la même direction que lui (12, 5, voir 11, 31). De cette façon, il suggère d'emblée qu'Abram peut mettre de la distance entre son père et lui sans pour autant le quitter ! Ce sera l'un des enjeux majeurs du récit d'Abraham que de raconter combien il lui est difficile de quitter la maison de son père. Évidemment intéressée par cet aspect des choses, la psychanalyste Marie Balmory a bien mis en évidence, dans sa logique propre, ce que le récit met en place comme dynamique de détachement progressif, jusqu'au chapitre 20 où un roi étranger, Abimélek (« Mon père est roi »), permet à Abraham de faire le pas décisif, ce qu'atteste ensuite sa capacité de conclure avec ce même roi une alliance bilatérale équilibrée (Gn 21, 22-33) ⁶.

À peine Abraham est-il sorti de la maison de son père qu'il devient à son tour père du fils de la promesse, que Sarah lui donne – en réalité, le second fils d'Abraham après Ismaël né de la servante égyptienne Hagar (Gn 16, 15-16). Là, une autre épreuve l'attend : celle du père qui a à consentir à ce que le fils le quitte, voire à l'accompagner vers cet « abandon ». Et comme s'il était nécessaire de souligner ce point, le narrateur retient à ce sujet deux épisodes dont la structure est assez parallèle ⁷. Le premier relate le départ d'Ismaël (21, 8-21). Lors du sevrage d'Isaac, un accès de jalousie pousse Sarah à demander à Abraham de chasser Ismaël et sa mère pour que seul Isaac ait droit à l'héritage de leur père. La chose déplaît beaucoup à Abraham qui voit en Ismaël un fils à part entière, mais Dieu vient l'inviter à voir les choses sous un autre angle : qu'il fasse ce que Sarah lui demande, car Ismaël pourra devenir un peuple, fonder sa propre maison, indépendamment de son père. Abraham accompagne alors son fils, avec sa mère, vers le désert où Ismaël habitera une fois qu'Hagar aura veillé à ce qu'il se marie. Ismaël est ainsi le premier – et le seul – fils dont la

6 Voir BALMORY (M.), *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris : Grasset, 1986, 345 p. ; p. 115-180.

7 Voir l'essai intéressant de MIRGUET (Fr.), « Gn 21–22 : Maternité et paternité à l'épreuve : les personnages comme clef de lecture », dans *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 79, 2003, p. 307-328.

Genèse raconte qu'il a abandonné père et mère, accompagné par l'un, puis par l'autre, pour se joindre à sa femme et devenir un homme fier de son autonomie, père de 12 cheikhs (25, 12-18, voir 16, 12).

Au départ de son frère, Isaac est devenu « l'unique » d'Abraham. C'est alors qu'un ordre divin – dans des termes qui font penser inmanquablement à l'ordre qu'il a reçu tout au début de l'histoire (12, 1-2) – enjoint à Abraham de faire monter son fils Isaac sur une montagne pour un holocauste (22, 1-2). Bien que l'ordre soit ambivalent et pourrait signifier que le père doit offrir un holocauste en compagnie de son fils, ce n'est pas en ce sens que le patriarche choisit finalement de le mettre en œuvre, au risque d'être un père mortifère à la manière de son propre père, Tèrakh. Par son geste sacrificiel, il rend symboliquement à Dieu le fils qu'il a reçu de lui, refusant ainsi de mettre la main sur son fils. Le couteau qu'il brandit d'abord pour immoler Isaac sert ensuite à couper les liens qui le retenaient et à immoler le bélier que Dieu envoie, un animal susceptible de figurer la puissance paternelle à laquelle, précisément, Abraham renonce quand il obéit à la voix qui lui ordonne de ne pas étendre la main sur le jeune homme, c'est-à-dire de contenir le pouvoir qu'il a sur lui et qui pourrait se concrétiser par une mise à mort. À la fin de l'épisode, de manière significative, le narrateur rapporte qu'Abraham revient vers ses serviteurs, mais sans plus mentionner Isaac. C'est que celui-ci est donné en quelque sorte à lui-même, à son propre avenir, quand il est offert au Dieu qui le veut vivant⁸.

III. Isaac et Jacob

Isaac revient dans le récit de la Genèse après le récit de la mort et des funérailles de sa mère Sarah (Gn 23), au terme d'un long épisode relatant comment le serviteur, envoyé par Abraham dans la famille de son frère Nahor au pays d'Aram, en ramène une épouse pour son fils (Gn 24). Ce long récit permet au narrateur de montrer clairement que Rébecca est bien la femme désignée par Dieu pour Isaac (24, 12-27.48-52), mais aussi que c'est volontairement qu'elle choisit de quitter sa mère et son frère pour suivre le serviteur d'Abraham et rejoindre son futur époux (24, 54-61). Et le

⁸ Pour davantage de détails et pour l'argumentation de cette lecture, voir WÉNIN (A.), *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*. Bruxelles : Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » 8, 2008, 102 p.

narrateur de conclure : « Isaac la fit entrer dans la tente de Sarah sa mère et il l'aima et Isaac se consola derrière (ou après) sa mère » (24, 67). Une telle formulation où le nom d'Isaac ne figure que dans les deux membres de phrase où sa mère est également mentionnée laisse peu de doute au sujet de la nature de la relation qui se noue alors entre Isaac et sa femme Rébecca⁹. Celle-ci est placée immédiatement par Isaac dans l'ombre de sa mère Sarah qui, la dernière fois où elle intervient comme protagoniste, laissait éclater toute la jalousie dont elle entoure son fils, au point d'exclure son demi-frère de manière à lui assurer des droits exclusifs sur l'héritage (21, 10). Voilà qui éclaire sans doute le peu de poids qu'Isaac aura dans sa propre famille, que ce soit vis-à-vis d'une femme qui, une fois quittés père et mère, se révèle pleine d'initiative et d'astuce (25, 22.26 ; 27, 5-17.42-46), et vis-à-vis de ses deux fils Ésaü et Jacob, en lutte pour la première place. Rébecca jouera, du reste, un rôle déterminant pour imposer Jacob, celui qu'elle aime, avant de le protéger de la vengeance d'Ésaü en l'envoyant chez son propre frère en Aram, après avoir habilement amené son vieux mari à agir dans le sens qu'elle désire (27, 46-28, 2).

Dans la Genèse, Isaac reste un personnage peu consistant – ce qui pourrait être lié au fait qu'il ne peut « abandonner » sa mère –, au contraire de Jacob dont on raconte longuement les aventures. Poussé par sa mère, il s'est joué avec astuce de son vieux père aveugle, au détriment de son frère aîné. Mais il trouve à qui parler une fois arrivé chez son oncle Laban qui deviendra doublement son beau-père. Laban va lui apprendre ce que c'est qu'être trompé. Il serait trop long d'envisager la relation entre Jacob et Laban sous l'angle des relations (beau-)père et (beau-)fils. Plus intéressant est sans doute de relever qu'en s'attachant à Rachel, c'est à une image de sa mère que Jacob se lie. Plusieurs traits du récit sont là pour le confirmer : comme Rébecca, Rachel est une cadette qui se distingue par sa beauté (29, 17, voir 24, 16) et sait rendre un homme amoureux (29, 18, voir 24,67) ; comme sa tante et belle-mère, Rachel se marie après une rencontre

9 Après avoir écrit ces lignes, je trouve dans un livret de LEBRUN (J.-P.), *Fonction maternelle, fonction paternelle*. Paris : Éditions Fabert ; Bruxelles : Communauté française de Belgique, coll. « Temps d'Arrêt » 52, 2011, 54 p. ; p. 31, une citation qui éclaire parfaitement ce qu'il en est de la situation d'Isaac dans sa famille : « Pour être amené à ce trajet [de s'ouvrir à l'altérité], l'enfant doit rencontrer un père qui ne soit pas lui-même soumis à la mère, qui ne soit pas resté son enfant, mais bien capable de soutenir son désir dans le lien à cette femme qui est la mère de leur enfant ».

déterminante près d'un puits et reste longtemps stérile avant d'enfanter deux fils. Le narrateur souligne d'ailleurs l'aveuglement d'un Jacob amoureux (29, 18.20.30) qui, pour pouvoir enfin épouser sa bien-aimée, acceptera de travailler deux fois sept ans au service de son oncle. Celui-ci a pourtant profité de son aveuglement pour le contraindre à épouser d'abord Léa, la sœur aînée de Rachel (29, 15-30).

Il ne sera pas inutile, à ce point, de dire un mot des filles de Laban, Léa et Rachel, ne serait-ce que pour montrer que, même si elle raconte surtout des histoires d'hommes, la Genèse n'exclut pas les filles de la problématique de la difficile relation entre parents et enfants. Au départ, dans la scène du double mariage que je viens d'évoquer, Léa aussi bien que Rachel ont un rôle tout à fait passif, se prêtant sans mot dire à la ruse de leur père qui abuse son neveu en lui donnant pour épouse l'aînée à la place de celle qu'il aime, puis qui se justifie en invoquant la coutume du lieu. À leurs noces, elles reçoivent cependant de leur père chacune une servante – signe sans doute qu'elles acquièrent une certaine autonomie (29, 24 et 29). Suivent des disputes sans fin attisées par la jalousie, Léa désirant l'amour que Jacob réserve à Rachel qui, à son tour, ne veut qu'une chose : des fils, comme sa sœur (29, 31–30,24). On voit ainsi les deux sœurs reproduire un comportement dont leur père est familier. Plus tard, quand Jacob se décide à partir pour fuir la jalousie que les richesses qu'il a accumulées éveillent chez les autres fils de Laban, Rachel et Léa se laissent aisément convaincre de faire cause commune avec leur mari contre leur père et leur famille d'origine. Les raisons qu'elles invoquent pour justifier leur attitude sont toutes axées sur des arguments économiques qu'on ne s'étonnerait pas d'entendre dans la bouche de leur père, tellement attiré par la richesse matérielle et par ceux qui peuvent la lui procurer (31, 14-16, voir 24, 30-31 ; 29, 27 ; 30, 27). Lors de leur fuite précipitée, Rachel ira même jusqu'à voler les dieux domestiques de son père, puis l'abusera sans vergogne pour éviter qu'il les trouve (31, 19.30-35), comme pour lui rendre la monnaie de sa pièce après le mensonge qui a contraint Rachel à partager son mari avec son aînée. Au moment où leur père prend congé d'elles (32, 1), l'ont-elles vraiment quitté ?

IV. Joseph et les fils de Jacob ¹⁰

Mais revenons à Jacob. Une fois marié, il devient père de douze enfants, onze fils et une fille qui naissent en Aram. Une fois rentrés au pays de son père, Rachel lui donnera un douzième fils, Benjamin, mais elle mourra en couches (35, 16-20). Les premières expériences de Jacob avec ses fils ne sont guère heureuses et révèlent qu'il fait un père plutôt faible, à l'image de son propre père, Isaac. En Genèse 34, ses fils snobent son autorité pour défendre leur sœur Dina dont ils vengent l'honneur à Sichem en provoquant un bain de sang. Les reproches que leur fait alors Jacob de l'avoir rendu odieux dans le pays lui attirent une réponse cinglante qui le laisse sans voix. En 35, 22, il reste également sans réaction quand il apprend que son fils aîné Ruben a couché avec sa concubine Bilha. Et au chapitre 37, après avoir étalé aux yeux de tous sa préférence pour Joseph, avant-dernier de la fratrie mais surtout premier fils de Rachel – encore et toujours le lien invisible à la mère ! –, Jacob perd tout contrôle sur ses fils : ceux-ci se débarrassent de Joseph qui est emmené comme esclave en Égypte et ils laissent penser à leur père que son préféré est mort tragiquement, en lui envoyant maculée de sang la tunique qu'il lui avait offerte pour signifier son attachement privilégié au fils qui le reliait à la femme aimée prématurément décédée. Jacob refusera finalement d'accéder aux prières de ses autres fils venus le consoler, laissant béante la place laissée vide par la disparition de Joseph et, avant lui, par celle de Rachel.

La longue histoire de Joseph (Gn 37–50) tourne surtout autour de la question de la fraternité. Mais il y est aussi question des relations entre père et fils, en particulier entre Jacob et Joseph, l'esclave vendu, d'une part, et Juda qui a eu l'idée de le vendre, d'autre part. De l'un et de l'autre, il est raconté comment ils quittent leur père, dont le deuil interminable met en péril l'avenir de la famille. Mais avant de pouvoir le faire, tous deux, chacun de son côté, apprennent ce qu'est être père. Au chapitre 38, Juda s'éloigne de sa famille, se marie et devient père à son tour. Voulant sans doute éviter

10 Pour ce paragraphe, voir : WÉNIN (A.), « La ruse de Tamar (Gn 38). Une approche narrative », dans *Science et Esprit* 51, 1999, p. 265-283 ; « L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph », dans *Revue Biblique* 111, 2004, p. 5-27 ; et surtout *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 35–50*. Bruxelles : Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » 21, 2005, 352 p. ; voir en particulier p. 87-102, 124-130, 152-203.

de perdre, comme son père, le contrôle de sa famille, il agit en père autoritaire, mais n'en perd pas moins la maîtrise sur ses fils et sa belle-fille Tamar. Suite à la mort de ses deux aînés, il empêche son dernier-né de s'unir selon la règle à sa belle-sœur qu'il soupçonne de faire mourir ses fils et il s'enferme ainsi dans la peur et l'infécondité¹¹. Il faudra le courage audacieux de Tamar pour le contraindre à sortir de sa réserve et à reconnaître qu'à vouloir protéger frileusement la vie, on la paralyse dans la mort. Quant à Joseph, après être devenu le deuxième personnage d'Égypte et l'homme de confiance du Pharaon, il se marie lui aussi, et sa femme égyptienne lui donne deux enfants. Les noms qu'il leur donne sont significatifs du chemin parcouru : le nom de Manassé proclame que « Dieu [lui] a fait oublier toute [sa] peine et toute la maison de [son] père », celui d'Éphraïm qu'il « l'a rendu fécond dans le pays où il a été humilié » (Gn 41, 50-52).

Vingt longues années après l'issue dramatique du conflit initial, une nouvelle situation se crée. Une famine survient dans la région, en Égypte (où se trouve Joseph) et en Canaan (où vit la famille). En Égypte, Joseph a, dans sa sagesse, anticipé la disette qu'il a su prévoir : il y a constitué d'amples réserves de nourriture. Ignorant tout cela, Jacob envoie ses fils chercher des vivres en Égypte, mais il garde avec lui Benjamin, le plus jeune, de peur, dit-il, qu'il lui arrive malheur (Gn 42). À leur arrivée, Joseph reconnaît ses frères, mais eux, pas. Il les accuse alors d'être des espions, les met aux arrêts puis les renvoie chez leur père, avec ordre de lui amener le jeune frère dont ils lui ont parlé, gardant en otage le puîné de la fratrie, Siméon. De cette manière, il entend vérifier que, si Benjamin n'est pas avec ses frères, ce n'est pas parce que ceux-ci se sont débarrassés du second fils de Rachel, comme ils l'ont fait avec lui jadis. Mais si ce n'est pas le cas, c'est que Jacob a repris, avec Benjamin, le jeu de préférences qui a porté malheur à toute la famille vingt ans avant. S'il en est ainsi, en réclamant Benjamin avec autorité, Joseph met son père dans l'obligation de cesser de se garder jalousement un fils en le soustrayant au groupe des frères. Alors que jadis (37, 2-4), il était entré dans son jeu, à présent, il refuse de voir se prolonger cette situation. Il pousse Jacob à assumer enfin son deuil (celui de Joseph, mais, en amont, celui de Rachel), sans en faire porter le poids par ses fils en leur faisant subir l'injustice que sa préférence leur impose. En se mettant en travers de la logique paternelle qui engendre du malheur

11 Voir en particulier *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 89-94.

dans le clan, Joseph « abandonne » son père – et sa mère dont Jacob peine à faire le deuil en s'accrochant de manière maladroite au fils qu'elle lui a donné.

Vient le tour de Juda, qui rentre chez son père avec huit frères, mais sans Siméon. La réaction de Jacob, quand il apprend que le maître égyptien veut voir Benjamin est déchirante. Il accuse ni plus ni moins ses fils de le priver d'enfant – Joseph, Siméon, et à présent Benjamin – et refuse catégoriquement de laisser partir « son fils ». Il en mourrait, dit-il. Mais la disette continue à affamer les populations et les vivres ramenés d'Égypte s'épuisent. Il faut donc retourner là-bas, ce que Jacob demande timidement à ses fils, redoutant de devoir laisser aller Benjamin. C'est alors que Juda prend les choses en main et rompt, lui aussi, avec sa façon d'être envers son père. Plutôt que de chercher à ruser avec lui comme jadis ou de chercher à l'ama-douer comme les frères l'ont fait au retour de leur premier voyage, Juda se fait direct. Inutile de retourner là-bas sans leur jeune frère, dit-il : ce serait peine perdue, puisqu'ils ne pourront pas acheter de nourriture. Et tandis que Jacob recommence à se lamenter du tort que ses fils lui causent, Juda coupe court et lui fait comprendre clairement qu'il en va de leur vie à tous. Et quand il se porte personnellement garant de son jeune frère, le père finit par céder en disant : « et votre frère, prenez-le et partez ! », confiant ce dernier à la protection de Dieu et acceptant – ce sont ses derniers mots – d'être privé d'enfant. En amenant ainsi son père à assumer sa responsabilité, qui est d'assurer la vie des siens, au risque d'en pâtir lui-même, Juda « quitte » son père en refusant qu'il s'enferme dans un comportement par lequel il condamne à mort toute la famille. De la sorte, il aide Jacob à sortir de la passivité et de la faiblesse caractéristiques de la façon dont son propre père, Isaac, se rapportait à ses fils, pour adopter (enfin) une attitude active et prendre une décision courageuse qui garantit l'avenir de l'ensemble du clan, bien au-delà de ce qu'il peut imaginer d'ailleurs, puisque les retrouvailles fraternelles auront pour résultat la migration de la famille vers l'Égypte hospitalière.

Que Jacob ait changé dans sa manière d'être père, la fin du récit de la Genèse le confirme. Avant de relater sa mort, le narrateur s'attarde à deux scènes qui se produisent à l'initiative du vieux père. En Genèse 48, il décide d'adopter les deux premiers fils de Joseph nés de son épouse égyptienne. Lorsqu'il les fait approcher pour les bénir, en croisant les mains pour placer sa droite sur la tête du cadet que Joseph présente à sa gauche,

il inverse volontairement l'ordre d'aïnesse, plaçant Éphraïm devant Manassé, en dépit des protestations de son fils qui finit par s'incliner devant sa décision. Malvoyant comme son père Isaac, au moment de bénir celui qu'il croyait être Ésaü, mais à l'inverse de lui, il fait passer délibérément le cadet avant l'aîné, assumant aussi personnellement qu'ouvertement une logique qui n'avait prévalu autrefois que grâce à la ruse et au mensonge. Ensuite, en Genèse 49, Jacob convoque ses fils pour leur ouvrir un avenir : « Rassemblez-vous, que je vous raconte ce qui vous arrivera dans la suite des jours » (49,1). Dans le discours qu'il prononce alors avec autorité, il s'adresse à chacun de ses fils pour leur dire quelque chose de ce que la vie réserve à chacun, les renvoyant à leur propre singularité et les obligeant, pour ainsi dire, à se situer par la suite face à la force de la parole paternelle. Enfin, il les bénit, chacun selon sa propre bénédiction (v. 28) avant de communiquer ses dernières volontés concernant sa sépulture « auprès de ses pères » (v. 29-32). On notera, en particulier, que, dans ce discours testamentaire, il revient sur des épisodes passés où il s'était illustré par son inaction : il règle enfin de vieux comptes, avec Ruben qui a couché avec Bilha sa concubine (v. 4), puis avec Siméon et Lévi dont la colère meurtrière lui a causé préjudice à Sichem (v. 5-7). Mais il salue aussi le rôle proéminent que Juda a assumé dans la fratrie (v. 8-12), ainsi que les mérites de Joseph par qui les bénédictions divines sont revenues pour tous (v. 22-26) et cela, bien que par leur façon, à l'un et aux autres, de se situer envers leur père, ils lui ont imposé un difficile mûrissement.

Conclusion

Au fil du récit de la Genèse, le lecteur voit défiler des pères et des fils (des filles) dont aucun ne présente un profil que l'on pourrait dire « parfait » – signe s'il en fallait que la Bible n'est pas un livre de modèles à imiter ou de recettes à appliquer. Les contre-exemples du début du récit (Gn 4, 1-16 et 9, 20-28) manifestent l'enjeu de l'aventure évoquée rapidement par le narrateur quand il affirme la nécessité pour l'homme d'abandonner son père et sa mère (2, 24). Ces deux premières pages donnent à penser qu'à laisser s'installer une logique incestueuse qui empêche de prendre distance de ses origines, on trouve violence, malédiction et mort. Ensuite, les récits sur les patriarches explorent quelques itinéraires singuliers : celui d'un fils qui, à l'initiative d'un Dieu de vie, prend progressivement ses distances vis-à-vis de la « maison de son père », devenant capable d'être père puis

d'accompagner ses fils sur la voie de l'autonomie, comme il le peut, mais avec courage et détermination ; celui d'un fils qui, donné à lui-même par son père, mais nostalgique d'une mère à l'amour jaloux, se montre faible avec sa femme et ses fils, ne gagnant jamais dans sa famille la place qui pourrait être la sienne ; celui d'un fils qui, apparemment pris dans un modèle parental déficitaire, a bien de la peine à être un beau-fils déterminé, un mari à la hauteur du conflit entre ses deux épouses, un père adéquat face à des fils pleins de morgue et peu respectueux de lui ; celui de fils que la vie a amenés à prendre leurs distances, et qui avec détermination et respect, amènent un père, au départ plutôt faible, à s'affirmer dans une place d'autorité et à ouvrir un avenir propre à chacun de ses enfants en les renvoyant à eux-mêmes et en les bénissant.

Tout au long de ce parcours, le narrateur se contente de montrer, de faire voir, en s'abstenant de tout jugement. Tout au plus raconte-t-il ses histoires de manière à provoquer chez le lecteur des émotions susceptibles de l'amener à prendre lui-même du recul par rapport à tel ou tel personnage ou, au contraire, à l'approuver ou à s'en sentir proche. Mais l'essentiel ne semble pas être là. Car en « montrant » différentes façons d'être père ou fils, et en racontant comment des interactions mortifères ou fécondes peuvent s'instaurer entre eux, c'est à la réflexion que le récit pousse le lecteur. Si celui-ci, en effet, est soucieux de ne pas s'en tenir à la « petite histoire », il se rendra compte que l'enjeu de ce qu'il lit est, ni plus ni moins, l'humanisation de ces relations où tout humain, qu'il le veuille ou non, est immergé de la naissance à la mort, des relations qui sont de nature à permettre ou au contraire à compromettre l'épanouissement de la vie et de la personne. Bref, le récit a quelque chose d'un miroir du réel de tout humain, offrant ainsi un moyen au lecteur de s'y réfléchir. En effet, si l'histoire qu'il raconte est suffisamment proche de ce que les humains que nous sommes expérimentent dans leur vie, le récit qui en est fait est ramassé, épurant de la sorte l'histoire pour que le réel y devienne lisible. Il parcourt sans s'attarder quatre générations, permettant ainsi au lecteur « de repérer certaines constantes des relations familiales, avec leurs variations subtiles et leurs déplacements inattendus », de diagnostiquer les maux qui affectent relations entre parents et enfants, mais aussi d'observer des façons d'en guérir. « Il permet de déceler les pièges et les chances de cette relation singulière, relation à la fois impossible et nécessaire, riche et difficile, forte et délicate ; une relation

qui se promène, dangereusement parfois, sur la ligne de crête qui sépare et unit la mort et la vie ¹². »

12 Cette conclusion est inspirée de la finale d'un article, à laquelle je reprends l'une ou l'autre phrase : « Des pères et des fils », p. 34.



Elena DI PEDE

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, F-57000

LE SACRIFICE DES FILS ET DES FILLES AUX IDOLES DANS LE PREMIER TESTAMENT, DU LÉVITIQUE À ÉZÉCHIEL

Lorsqu'on parle de sacrifice d'enfants dans la Bible, c'est immédiatement Isaac (Gn 22 ¹) et la fille de Jephthé (Jg 11 ²) qui viennent à l'esprit. Il s'agit là de récits qui mettent en scène, chacun à leur manière, cette « abomination » que la Loi interdit et que les prophètes dénoncent. Que ces sacrifices aient été pratiqués aux temps bibliques, en Israël et chez les peuples avoisinants reste une question débattue : les nombreuses études historiques sur le sujet en témoignent ³. Cela dit, je n'envisagerai pas cette question selon

-
- 1 Sur Gn 22, voir, par exemple : SKA (J.-L.), « Genèse 22 ou l'épreuve d'Abraham », dans MARGUERAT (D.), dir., *Quand la Bible se raconte*. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Lire la Bible » 134, 2003, 211 p. ; p. 67-84 ; WÉNIN (A.), « Les "sacrifices" d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils », dans *Études Théologiques & Religieuses* 76, 2001, p. 513-527 et ID., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham : approche narrative de Genèse 22*. Bruxelles : Lessius, coll. « Le livre et le rouleau » 8, 1999, 102 p.
 - 2 Sur Jg 11, voir par exemple : RÔMER (Th.), « La fille de Jephthé entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple intertextualité en Juges 11 », dans MARGUERAT (D.) et CURTIS (A.), dirs, *Intertextualités. La Bible en échos*. Genève : Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » 40, 2000, 322 p. ; p. 30-42 et WÉNIN (A.), « À quoi Jephthé sacrifie-t-il sa fille ? Lecture de Juges 11, 29-40 », dans MARGUERAT (D.), *Quand la Bible se raconte, op. cit.*, p. 85-103.
 - 3 Voir à ce sujet les études de DE VAUX (R.), *Les sacrifices de l'Ancien Testament*. Paris : Gabalda, coll. « Cahiers de la Revue Biblique » 1, 1964, 110 p. ; DAY (J.), *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge : Cambridge University Press, coll. « University of Cambridge Oriental Publications » 41, 1989, 115 p. ; GRAPPE (Chr.) et MARX (A.), *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*. Genève : Labor et Fides, coll. « Essais Bibliques » 42, 2008, 189 p. ; voir en particulier p. 29-55 ; BAUKS (M.), « L'enjeu théologique du sacrifice d'enfants dans le milieu biblique et son dépassement en Genèse 22 », dans *Études Théologiques & Religieuses* 76,

une approche diachronique, mais d'un point de vue synchronique. Il apparaît en effet assez clairement que lorsque la Loi interdit ces sacrifices et que les prophètes les dénoncent, ils le font en lien avec la question de l'idolâtrie, autrement dit, en lien avec l'image que se fait (font) de Dieu le(s) « sacrifiant(s) ». Le prophète Michée le laisse entendre, dans un contexte qui ne parle pas du tout d'idoles ou de sacrifice au Molek, mais où il fait allusion au sacrifice d'enfants (6, 7) :

Adonaï voudra-t-il des milliers de béliers ? des quantités de torrents d'huile ? Donnerai-je mon premier-né pour prix de ma révolte ? Et l'enfant de ma chair pour mon propre péché ?

On le voit : c'est bien du sacrifice au Dieu d'Israël qu'il est question ici. Mais quelle image le peuple se fait-il de son Dieu pour vouloir ainsi lui sacrifier ses enfants en signe de conciliation ou, éventuellement, de reconnaissance ? N'est-on pas là dans une démarche « mercantile » ? Comme l'écrit à juste titre Donatella Scaiola ⁴ :

Peut-être, au v. 7 le peuple exprime-t-il l'intention de payer Dieu en retour pour le geste gratuit qu'il a accompli en libérant d'Égypte son fils Israël. Mais ce qui à première vue pourrait apparaître comme un acte héroïque, sacrifier son fils, trahit en réalité une attitude pécheresse du peuple qui attribue à Dieu un désir pervers, comme s'il demandait des sacrifices humains. Il révèle de la sorte que son rapport avec la transcendance est vécu sur le mode de la loi du *do ut des* qui dénature à la racine le sens même de la relation ⁵.

Dans ces pages, je souhaite me pencher sur la question du sacrifice des fils et des filles dans un contexte idolâtrique et reprendre ainsi ces passages où les fils et les filles sont sacrifiés aux « autres dieux », au Molek ou au Baal, pour tenter de comprendre les développements symboliques de cette thématique. Pour aborder ce dossier, je prends comme point de départ une intuition que Paul Beauchamp a développée dans son ouvrage *D'une montage à*

2001, p. 529-542, ainsi que l'article de Th. Römer cité à la note précédente. Voir également RUNDIN (J. S.), « Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition », dans *Journal of Biblical Literature* 123, 2004, p. 425-447.

4 SCAIOLA (D.), *I Dodici Profeti : perché « Minori » ? Egesi e Teologia*. Bologna : EDB, coll. « Collana Biblica », 2011, 296 p. ; p. 124, je traduis.

5 Et l'auteur de continuer : « Ci si potrebbe anche domandare quale immagine di Dio il popolo coltiva in sé, se pensa che egli gradisca sacrifici umani e tolleri una relazione "mercantile" da parte del popolo che comunque pare non aver "riconosciuto le giustizie del Signore" (v. 5) ».

*l'autre*⁶. Je la reprends ici pour l'exposer et la prolonger quelque peu. Il y aurait lieu, à partir de là, d'envisager un développement intéressant, faisant l'objet d'une étude ultérieure : vérifier si la clé de lecture proposée est pertinente pour relire non seulement les récits connus de la ligature d'Isaac et du sacrifice de la fille de Jephté, mais aussi d'autres, moins connus, tels que le sacrifice que le roi de Moab fait de son fils pour éloigner le danger israélite (2 R 3,21-27) ou encore celui des rois Achaz (2 R 16,1-4) et Manassé (2 R 21,1-6), qui, tous deux, font ce qui est mal aux yeux d'Adonaï et se tournent vers les idoles⁷.

J'exposerai mon propos en deux parties, la première abordant la Loi et la seconde les Prophètes, en particulier Jérémie et Ézéchiël.

La Loi

Les textes législatifs du premier Testament sont sans équivoque à propos des sacrifices d'enfants qui sont formellement interdits.

Lv 18,21 : Tu ne livreras pas l'un de tes enfants pour le faire passer au Molek et tu ne profaneras pas le nom de ton Dieu. C'est moi, Adonaï.

Lv 20,1-5 : ¹ Adonaï adressa la parole à Moïse : ² « Tu diras aux fils d'Israël : Quiconque, fils d'Israël ou émigré installé en Israël, livre un de ses enfants au Molek sera mis à mort : le peuple du pays le lapidera ; ³ pour ma part, je me retournerai contre cet homme-là et je le retrancherai du sein de son peuple pour avoir livré un de ses enfants au Molek et avoir ainsi rendu impur mon sanctuaire et profané mon saint nom. ⁴ Si, pour éviter de le mettre à mort, le peuple du pays voulait se boucher les yeux quand cet homme livre un de ses enfants au Molek, ⁵ je me retournerais moi-même contre cet homme-là et contre son clan et je les retrancherais du sein de leur peuple, lui et tous ceux qui, à sa suite, se prostitueraient avec le Molek. [...] »

Ces mots prononcés par le Dieu d'Israël semblent interdire au peuple de se tourner vers le Molek, vers d'autres dieux, au nom d'une exclusivité jalouse (cf. Exode 20, 3-6 et Deutéronome 5, 7-11). C'est probablement l'idée qui ressort en premier lieu d'une lecture superficielle de ce texte, ainsi que celle

6 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*. Paris : Seuil, 1999, 255 p. ; voir en particulier p. 54-67 et 81-109.

7 D'autres mentions de sacrifice de fils (et de filles) : 2 R 17,17.31 et un contre exemple : 2 R 23, 10 où Josias « souille » les lieux où le peuple sacrifie fils et filles pour le Molek, dans un contexte de réforme religieuse de purification du temple et de retour à Adonaï.

d'autres textes législatifs⁸. Ce dieu-là ne tolère-t-il pas la concurrence ou cache-t-il, derrière la formulation stricte et quelque peu « rébarbative » de ces lois, sa volonté de liberté et de vie pour son peuple ? L'interdit du sacrifice tend à appuyer cette deuxième possibilité.

Cela dit, le contexte dans lequel le livre du Lévitique insère l'interdit du sacrifice aux idoles est tout aussi significatif, sinon plus, que l'interdit lui-même⁹. En effet, cet interdit intervient dans une section du livre (chap. 17-20) qui parle essentiellement des rapports au sein de la famille et du clan, et qui invite aussi instamment le peuple à devenir saint comme Adonaï, le Dieu d'Israël. En réalité, cette section traduit dans un langage législatif la mission première que la Bible envisage pour l'humain dès les premières pages du livre de la Genèse, à savoir de devenir homme et femme à l'image et à la ressemblance de Dieu (*cf.* Gn 1, 26-27). Je vais y revenir.

À partir des deux extraits que nous venons de lire, quelques observations s'imposent. Première observation : dans les deux cas, l'interdiction du sacrifice est exprimée en lien avec le nom du Dieu d'Israël et sa profanation. Pour bien comprendre, il faut dire un mot sur la signification du terme Molek. Nom propre d'une idole, ce mot est fort proche du terme hébreu *melek* qui signifie « roi¹⁰ ». Or, pour Israël, le seul et vrai roi c'est Adonaï. De la sorte, lorsque le peuple se tourne vers le Molek, il se tourne vers un autre roi, non pas Adonaï, mais Molek, à qui l'on sacrifie des enfants. Il faut noter toute-

8 WÉNIN (A.), « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ? », dans *Revue Théologique de Louvain* 24, 1994, p. 145-182, en particulier p. 171-173. Il écrit, p. 172 : « [...] la jalousie n'est pas forcément le produit pervers d'un amour captateur. En fait, la jalousie est un signe de l'amour, et sa nature dépend de la qualité de l'amour dont elle est la manifestation. Si la jalousie peut être le signe d'un amour accapareur et étouffant pour l'autre, elle peut aussi être l'expression d'un amour authentique. En effet, celui qui aime n'est pas indifférent à ce que l'autre devient, car l'amour est blessé par les esclavages du partenaire ; il est blessé si l'autre meurt, encore plus s'il se voue lui-même à la mort. En d'autres termes, si l'on peut dire que YHWH est jaloux, passionné, c'est de la liberté d'Israël. Il la veut ardemment, parce que cette liberté est essentielle à l'alliance, cette alliance où Israël peut trouver sa vie et son bonheur. »

9 Dans une certaine mesure, cet interdit semble tomber sous le sens, à l'instar de l'interdit de meurtre ou de l'inceste. Mais l'insistance aussi forte sur ces interdits montre peut-être qu'il n'y a rien d'évident dans tout cela.

10 En modifiant légèrement la quantité des voyelles sans en changer la sonorité, on pourrait même lire dans la forme *molek* un participe du verbe *mlk*, « régner », et le traduire donc par « régner ».

fois que ce terme n'est pas souvent utilisé dans le premier Testament pour parler des idoles. Le terme le plus souvent utilisé est celui de Baal¹¹, qui signifie « maître », « propriétaire¹² ». Ainsi, si l'on revient à l'interdit tel qu'il est formulé dans le Lévitique, sacrifier fils et filles au Molek équivaut à profaner le nom d'Adonai, peut-être du simple fait de se tourner vers une idole et d'ôter la vie en son nom, alors que Adonai est un dieu de vie et de liberté.

Deuxième élément qui ressort du texte, en particulier de Lv 20, 4, c'est la facilité avec laquelle le peuple tout entier peut se rendre complice de tels actes, tout simplement en fermant les yeux. Car, souligne Beauchamp, « le Lévitique prévoit que ce délit puisse être impuni, l'opinion publique n'osant y faire obstacle (20, 4) ! On ne pouvait mieux le dire : ce dévouement à une loi qui tue, en effet, ne se construit pas à un seul et demande de multiples complices¹³ ». Adonai affirme donc qu'il punira lui-même non seulement l'homme qui se sera rendu coupable du sacrifice (v. 3), mais aussi le(s) complice(s). Le texte suggère de la sorte que non seulement l'acte de cet homme est grave, mais aussi que toute complicité est « prostitution » avec le faux dieu, c'est-à-dire qu'elle éloigne du vrai Dieu, et de lui-même en tant qu'humain. Elle détourne, en effet, le complice de l'accomplissement de sa vocation à devenir humain, et elle le retranche de la communauté de frères. Ce dernier élément rejaillit sur une autre observation. Dans leur contexte, ces deux mentions du sacrifice des enfants au Molek sont encadrées par deux éléments majeurs : 1) le précepte du respect dû aux pères et mères (18,6-7 et 20,9)¹⁴ et 2) l'appel à la sainteté. La loi souligne que ces deux éléments doivent être respectés dans l'union des corps, et c'est ainsi que tout le chapitre 18 du Lévitique est consacré aux relations sexuelles illicites au sein de la famille, pour interdire tout rapport de type incestueux¹⁵.

11 Si le terme Molek n'est utilisé que huit fois en tout dans le premier Testament, l'appellation Baal est bien plus fréquente pour désigner l'idole, tout comme l'expression d'« autres dieux », sous-entendu que Adonai. Ainsi, dans la littérature biblique, l'expression « suivre d'autres dieux » désigne une attitude d'infidélité complète au Dieu de l'Alliance qui ne peut aboutir qu'à la mort.

12 Le prophète Jérémie fera le lien entre ces deux termes, j'y reviens plus loin.

13 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, *op. cit.*, p. 89.

14 *Ibid.*, p. 81.

15 L'inceste, « crime » essentiellement maternel, est décliné sous toutes ses formes possibles au chapitre 18 du Lévitique. Curieusement, cependant, le cas de l'inceste entre un

Respect de père et mère et appel à la sainteté se retrouvent ensuite présents en filigrane dans le chapitre 19, qui régit les rapports entre frères, c'est-à-dire les rapports communautaires. Autrement dit, pour le Lévitique, le sexuel et le politique dérivent d'une même source : Dieu et l'image que l'on s'en fait. Or, pour le Lévitique, c'est la sainteté qui est la caractéristique propre de l'image du Dieu d'Israël. Et c'est bien à cette image que le peuple est invité à se conformer¹⁶. Il est, du reste, intéressant de noter que dans la logique biblique, et cela dès les premières pages de la Genèse¹⁷, il est impossible de devenir frères si l'on n'a pas d'abord « quitté » père et mère, si l'on n'a pas pris cette distance nécessaire qui permet de les nommer « père » et « mère », c'est-à-dire autres que soi, une distance qui permet aussi de les honorer en tant que tels (cf. Gn 2, 24 ; Ex 20, 12 et Dt 5, 16)¹⁸. « Quitter père et mère, les honorer. Ces deux commandements, distincts, associés, articulent l'ordre humain¹⁹ », en forçant l'humain à sortir du même, à devenir autre, à devenir un « je » qui puisse entrer en relation avec un « tu » en face de lui.

C'est dans cette même ligne, me semble-t-il, qu'il faut comprendre l'appel à être saint comme Adonaï est saint. Car, pour le Lévitique, je l'ai dit, cette notion de sainteté exprime ce que le livre de la Genèse appelle

père et sa fille – et ajoutons celui d'une mère envers son fils (voir note 51) – n'est pas clairement mentionné par l'auteur, mais « habilement sous-entendu ». Est-ce parce que l'on touche là à l'impensable et à l'inexprimable ? Cf. à ce propos JOOSTEN (J.), « La non-mention de la fille en Lévitique 18. Exercice sur la rhétorique du Code de Sainteté », dans *Études Théologiques & Religieuses* 75, 2000, p. 415-420 et LUCIANI (D.), « La fille "perdue" et "retrouvée" de Lévitique 18 », dans *Études Théologiques & Religieuses* 76, 2001, p. 103-112. Sur les « déviations sexuelles » voir également BURNSIDE (J. P.), « Strange Flesh : Sex, Semiotics and the Construction of Deviancy in Biblical », dans *Journal for the Study of the Old Testament* 30, 2006, p. 387-420.

16 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 70 : « La sainteté est, pour le Lévitique, la nappe profonde d'où jaillit le comportement moral. Tel est l'esprit de ces lois. L'ensemble des lois morales est souvent compris comme une conduite dictée du dehors à l'homme. Or la sainteté est un état, qui enveloppe et qualifie toute la personne, comme d'être père ou fils ou mère. Cette différence l'éloigne du moralisme. Cet état est une participation à la condition divine : "Soyez saints car je suis saint." La sainteté est même la propriété de Dieu, ce qu'il a en propre. »

17 Cf. la contribution d'André Wénin dans ce même ouvrage.

18 Cf. WÉNIN (A.), « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur ? », art. cité.

19 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 80.

« l'image et la ressemblance » divines auxquelles l'humain à peine créé est appelé à ressembler. Il n'est probablement pas inutile ici de rappeler quelques-uns des éléments qui ressortent du portrait divin tel que Gn 1 l'esquisse. Le créateur y est présenté comme un Dieu qui ordonne, au sens où il donne des ordres et où il met de l'ordre, mettant ainsi en place un espace où les différents éléments de la création pourront trouver place et s'épanouir. Cet ordonnancement ne se fait pas de manière brusque, mais de façon extrêmement douce, une douceur qui est mise en évidence par deux éléments du texte : l'absence de négation et le recours à la parole pour cette mise en ordre. L'usage massif de la parole de la part du personnage divin tout au long de ce récit met en évidence une autre caractéristique de ce personnage, à savoir la limite que celui-ci s'impose. Dans le récit, en effet, la limite est par deux fois associée au créateur : au tout début, lorsque Dieu maîtrise son souffle pour l'articuler en parole – une limite qui préside à la création tout entière – ; à la fin, lorsqu'il s'arrête, lorsqu'il fait sabbat pour laisser à la création un espace où pouvoir évoluer en liberté, un espace où être elle-même – autrement dit, une limite qui permet à la création de vivre. Entre les deux, cette limite est également suggérée à l'humain qui vient d'être créé, lorsqu'en fixant son régime alimentaire Dieu lui ouvre une voie de domination douce sur la création, une voie où accomplir son humanité dans une vie harmonieuse avec l'autre. Ainsi, dès la première page de la Bible, la limite est présentée comme essentielle tant pour le personnage divin que pour l'humain en devenir ²⁰.

Cette limite est centrale aussi dans un autre texte bien connu, législatif cette fois : les dix paroles. Les deux versions du décalogue (Ex 20 et Dt 5), en effet, la gravent en leur centre avec le précepte du sabbat, en liant encore une fois le devenir humain à la réalisation de l'image de Dieu en lui ²¹. La

20 Sur cette lecture de Gn 1, ici simplement esquissée, voir, par exemple, BEAUCHAMP (P.), « Création et fondation de la Loi en Gn 1,1–2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s », dans Id., *Pages exégétiques*. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Lectio Divina » 202, 2005, 448 p. ; p. 105-144 ; WÉGIN (A.), *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*. Paris : Éditions du Cerf, coll. « Lire la Bible » 118, 2007, 254 p. ; en particulier p. 17-48.

21 Exode 20, 8-11 : « ⁸ Se souvenir du jour du sabbat pour le sanctifier. / ⁹ Six jours, tu serviras et tu feras tout ton ouvrage ; / ¹⁰ mais le septième jour est sabbat pour Adonai ton Dieu : / tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille, / et ton serviteur et ta domestique et ton bétail / et ton étranger qui est dans tes portes. ¹¹ Car [en] six jours

limite sabbatique est ainsi aussi centrale que vitale. En ce jour qui consacre la limite, le père est invité à libérer son fils et sa fille (Dt 5, 14b : « Tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille [...] afin qu'[ils] se reposent comme toi »), autrement dit à faire d'eux des pairs. L'imitation de l'agir divin passe obligatoirement par le respect du sabbat²², cette loi qui garantit que, au moins un jour par semaine, fils et filles respirent, peuvent être eux-mêmes en échappant à la dépendance vis-à-vis du père. Dès lors, ce jour-là, ce dernier renonce à son pouvoir « sans limites » sur son fils (sa fille). Il y a là, me semble-t-il, une différence substantielle entre le père biblique et le père latin (ou grec). Dans la Bible, en effet, le père n'a pas le droit de *potestas* sur ses enfants²³, il n'a pas le pouvoir de vie et de mort sur eux. Car la loi biblique du sabbat fait du père en même temps le représentant et le sujet de la loi. En ce sens, on peut dire que, d'une certaine manière le père, n'est légitimé comme représentant de la loi que dans la mesure où il s'y soumet lui-même. On comprend dès lors toute l'importance des parents dans l'esprit biblique : ils sont le « principal véhicule de la loi²⁴ », ils en témoignent (cf. Dt 6, 7 ; 11, 19) et en transmettent l'héritage, mais en même temps ils lui sont soumis comme à un tiers qui enjoint, à sa manière, de faire des fils et des filles des sujets adultes²⁵.

Adonai a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux / et il s'est reposé au septième jour. / C'est pourquoi Adonai a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié. »

22 « Le sabbat imprime sur l'homme le sceau final de l'image de Dieu. » BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 60.

23 Voir à ce propos l'article très complet de THOMAS (Y.), « *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort », dans Id., dir., *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*. Rome : École Française de Rome, coll. « Publications de l'École française de Rome » 79, 1984, 590 p. ; p. 499- 548. Cet article est accessible en ligne à l'adresse URL : http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1984_act_79_1_2546.

24 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 35.

25 « [...] les pères et mères ne sont pas l'origine. Ils sont plutôt, comme on dit très justement, "les origines". Par eux sont connus tous les commandements. Mais les commandements ne proviennent pas d'eux. Et il y a, justement, deux manières d'observer les commandements. L'une est de le faire pour ne pas déplaire à ses père et mère [...]. L'autre est de le faire pour ne pas déplaire à Dieu. Nous ne l'oublions pas : ces deux attitudes sont normalement unies, mais leur dosage et leur assemblage peuvent être gravement déséquilibrés. Le passage à l'âge d'homme qui se fait aussi bien par des

En agissant « sabbatiquement », les pères et mères sont véritablement parents « à l'image de Dieu », du Dieu créateur qui se limite (Ex 20) mais aussi à l'image du Dieu qui a libéré son peuple de l'esclavagiste Pharaon (Dt 5). Comme l'écrit Paul Beauchamp :

Le sabbat est la limite que – comme Dieu ! – l'homme pose à son propre travail. Le fils honore le père et, ce jour-là – au lieu de le faire servir à la prolongation de son œuvre et de l'y sacrifier –, le père respecte le fils et, même, respecte son esclave comme son fils, dans la parité de leur libération. [...] Mais le Pharaon de l'Exode n'a-t-il pas sacrifié son propre fils afin de garder chez lui ses esclaves juifs, auxquels il refuse toute trêve sabbatique alors qu'ils lui demandent d'être libres pour adorer Dieu ? Et ce même Pharaon n'a-t-il pas prouvé sa propre soumission à la contrefaçon de « loi » qui lui dictait la mort de son fils, en courant lui-même se jeter dans le gouffre des eaux de la mer Rouge ²⁶ ?

Bref, la loi met en avant quatre impératifs intimement liés l'un à l'autre : « soyez saints à mon image ; honorez père et mère ; observez le sabbat ; ne faites pas d'idoles ²⁷ ».

Centrale dans le décalogue, cette loi du sabbat l'est également dans la section du Lévitique où apparaît l'interdiction du sacrifice des fils et des filles au Molek. Tout aussi centrale est, de part et d'autre, l'interdiction des idoles, car pour progresser dans l'humanisation, il est nécessaire que père et mère ne se fassent pas d'idoles, qui tôt ou tard exigeront qu'ils leur sacrifient leur avenir dans la personne des fils et des filles ²⁸. Il est significatif en ce sens que la première parole du décalogue n'est pas : « Tu feras » ou « Tu ne feras pas », mais : « C'est moi Adonaï, ton Dieu qui t'ai fait sortir d'Égypte, d'une maison d'esclaves » – autrement dit qui ai fait de toi un être libre. Cette parole n'enjoint rien de la part de Dieu qui ne demande aucun sacrifice ²⁹. Dieu s'y présente comme un Dieu libérateur dont la seule

crises que de manière permanente, se fait par le détachement des parents. » BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre, op. cit.*, p. 21.

²⁶ *Ibid.*, p. 90-91.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

²⁸ Contrairement au futur qui est maîtrisable, « prévisible et déterminable par l'argent et la technique », l'« à-venir » [est] ce qu'on ne maîtrise pas. » « Il n'est pas insignifiant que notre monde tende à remplacer » le premier par le second (*ibid.*, p. 88, n. 1).

²⁹ Comme le confirme également la suite du texte de Michée cité plus haut : « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien, ce que Adonaï exige de toi : Rien d'autre que respecter le droit, aimer la fidélité et t'appliquer à marcher avec ton Dieu. » (Mi 6, 8).

requête est d'être écouté, entendu, et suivi³⁰ – les prophètes le rappelleront à l'envi. Ce n'est qu'après cette auto présentation qu'une première recommandation survient : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant mes faces, tu ne te feras pas d'idoles ». Ainsi dans son articulation complexe, la Loi met l'accent sur le fait que les parents – piliers centraux de l'humanisation – ne peuvent être véritablement père et mère qu'en faisant de leurs enfants des humains capables à leur tour de devenir père et mère, que s'ils refusent les idoles, bref, s'ils refusent un dieu absolu(tisé).

Qu'on l'appelle Baal (« maître »), Molek (« régner »), ou encore simplement « autre dieu³¹ », qu'est-ce qu'une idole ? La première de ses « qualités » c'est qu'elle

doit être maîtrisable. Ce n'est pas une condition suffisante, mais bien une condition nécessaire, de sa substance. Le Moloch est une idole. À ce titre, l'homme en est le maître, puisqu'il le fabrique. Mais à ce même titre (parce qu'il est une idole), le Moloch maîtrise celui qui en est le maître. La formule de l'idole est cette contradiction : l'idole est mon esclave dont je suis l'esclave³². Elle sert à un mensonge. Ce n'est jamais à lui-même que le père pense sacrifier son fils. Le fils meurt pour ce que le père "projette" et pourtant le père ne se reconnaît pas dans cette image, puisqu'il se prosterne lui-même humblement sous la loi de ce qu'il a fait. Le Moloch prête seulement sa voix creuse à une loi que nous nous sommes faite à nous-mêmes en y asservissant quelqu'un d'autre, en y sacrifiant la vie du fils³³.

Ainsi, un faux dieu, une idole est un dieu vide, un dieu que l'on se crée et auquel on s'asservit. Un dieu pervers aussi, car il donne bonne conscience en créant l'illusion que ce qu'il demande n'est pas mon désir mais quelque chose qui m'est (ou me semble) extérieur. Autrement dit, l'idole représente mon désir le plus profond, mais comme extériorisé, objectivé à l'extérieur de moi. Contrairement au Dieu d'Israël, résolument du côté de la vie, l'idole se situe bien, on le voit, du côté de la mort. L'idole est un dieu mort,

30 Cf. BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, *op. cit.*, p. 34-35.

31 Il est intéressant de noter que les prophètes – Jérémie en particulier – soulignent que ces « autres dieux » ne connaissent pas le peuple (Jr 7, 9 ; cf. Dn 5, 23), contrairement à Adonāi. Tout aussi intéressant, Jérémie établit un parallèle entre ces autres dieux et le peuple lui-même : ce dernier ne connaît pas Adonāi (Jr 2, 8 ; 4, 22 ; 9, 2, voir aussi 9, 5 : le peuple refuse de connaître son Dieu) et se tourne vers les idoles, alors que celles-ci se désintéressent du peuple (ne le connaissent pas).

32 Autrement dit, l'idolâtre est l'esclave de soi par soi, cf. BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, *op. cit.*, p. 57.

33 *Ibid.*, p. 89.

inanimé, sans souffle. Il est pourtant assoiffé de sang, car c'est un dieu qui demande de lui sacrifier fils et filles. C'est un dieu qui exige nos biens et qui à la fois les tient pour rien, pour néant³⁴. L'idole enferme la vie dans ce qui est visible et représentable et ôte toute possibilité de voir au-delà, au-delà de soi et de son désir³⁵. C'est ainsi que l'idolâtrie se transforme en violence, une violence qui « s'exercera justement contre ce qu'il [l'homme] aime et contre son pouvoir de transmettre la vie³⁶ », autrement dit il s'agit bien de la mise à mort, symbolique ou réelle, des fils et des filles.

Il n'est donc pas surprenant que, dans le Lévitique, la section régissant les relations fraternelles (chap. 19) soit encadrée d'une part par les interdits autour de l'inceste (chap. 18) et d'autre part par le refus du sacrifice des fils et des filles (20, 1-5³⁷). Et si l'inceste – dont l'interdit est « souvent appelé "la loi du père" », étant donné qu'il est celui qui garantit, par sa position de tiers et de garant de la loi, que ce crime n'ait pas lieu – est essentiellement le fait de la mère, le sacrifice des enfants est en revanche essentiellement le fait du père. La construction de cette section du Lévitique fait ainsi apparaître une symétrie entre l'inceste et l'idolâtrie qui aboutit au sacrifice.

Si l'idolâtrie de Moloch est le symétrique du crime d'inceste, c'est parce qu'elle aboutit à la mise à mort du fils, qu'elle l'exige. Mais la symétrie s'étend beaucoup plus loin. Alors que l'inceste représente le mépris radical et "typique" de la loi, en tant qu'il est commis par le destinataire symbolique de cette loi, qui est le fils, la mise à mort du fils sacrifié par le père désigne le degré le plus radical de l'abus de la loi et de sa perversion, en tant qu'il est commis par le vecteur de la loi qui est le père. Dérision et refus de la loi avec l'inceste. Usage mensonger et homicide de la loi en hommage à Moloch³⁸,

34 Cf. *ibid.*, p. 28.

35 *ibid.*, p. 58 : « L'idole tient donc enfermée la vie dans le cercle du visible et du représentable auquel elle adhère nécessairement. Mais nous sentons aussi que c'est elle qui enferme et emprisonne ce cosmos, créé pour nous conduire de lui-même jusqu'à plus grand que lui-même. »

36 *ibid.*, p. 66.

37 Comme le montre LUCIANI (D.), *Sainteté et Pardon*. Vol. 1. *Structure littéraire du Lévitique*, Louvain : University Press – Uitgeverij Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicum Lovaniensium » 185 A, 2005, 353 p. ; voir en particulier p. 327 : cet interdit se trouve au centre de la section 17, 1–22, 16.

38 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, *op. cit.*, p. 87-88.

lorsqu'on lui sacrifie son propre avenir au nom de valeurs considérées comme sacrées et inaliénables³⁹. Ainsi, l'humain (le père) projette dans les idoles – ces dieux fabriqués de main d'homme qui ont des yeux et ne voient pas, une bouche mais ne parlent pas (cf. Ps 115,5 ; 135,16 ; Jr 10,5) –, sa propre vision de ce qu'un dieu devrait être. Il y projette également ses propres désirs, en particulier le désir du tout⁴⁰. Ce faisant, il est prêt à tout sacrifier à ce dieu « tout ayant », mais n'est-il pas alors en train de tout sacrifier à lui-même, voire de se sacrifier lui-même⁴¹ ?

Jérémié

Le prophète Jérémié ne dit pas autre chose lorsque, parlant au nom d'Adonaï, il dénonce le peuple sacrifiant ses enfants pour le Baal, qu'il appelle aussi Molek :

7, 31 : Ils érigent le tumulus du Tafeth dans le ravin de Ben-Hinnom pour que leurs fils et leurs filles y soient consumés par le feu ; cela, je ne l'ai pas demandé, je n'en ai jamais eu l'idée.

39 Beauchamp va même plus loin en affirmant : « La même société qui refuse l'honneur au père détruit le fils. Dans cette même société, dans la mesure où elle refuse l'alliance, l'homme en tant que fils refuse que la vie soit signée d'un Nom propre qui lui vient de l'origine, par son père, et le même homme en tant que père refuse que cette vie nommée le quitte pour aller hors de sa source, plus loin ou autrement que ce qu'il décide être "la vie". Il existe une étroite relation entre la négation de l'origine et le refus de l'avenir. » (*Ibid.*, p. 88).

40 *Ibid.*, p. 45-46, Paul Beauchamp écrit : « [...] le désir de tout s'appuie sur la construction imaginaire d'un dieu "tout ayant", auquel [...] je projette de m'égaliser. Ainsi se cache, dans tout péché, une idolâtrie destructrice d'alliance. [...] L'homme [...] idolâtre [est] coupable non tant de vouloir être comme Dieu, que de vouloir être comme il s'imagine que Dieu est [...] ».

41 Il n'est du reste pas anodin que l'idole soit souvent représentée sous les traits de l'animal : cela souligne on ne peut plus clairement qu'en la suivant l'humain faillit à sa mission d'humanisation, en soumettant l'animal. Loin d'atteindre ce but, il s'y soumet volontairement. La première idole du récit biblique n'est autre que le serpent, cet animal qui fait miroiter comme vraie aux humains l'illusion d'être sans limites, comme dieux, dit-il. Or le récit biblique ne dit absolument pas cela de Dieu, j'y ai rapidement fait allusion. Le Dieu de la Bible est un dieu qui se limite volontairement pour laisser place à un autre en face de lui et il invite l'humain à faire de même. Écoutant la voix du serpent, les humains se fabriquent ainsi des images distordues de Dieu.

19, 4-6 (voir en particulier 4b-5) : ⁴ Vu qu'ils m'abandonnent, qu'ils aliènent ce lieu en y brûlant des offrandes à d'autres dieux qui ne se sont occupés ni d'eux, ni de leurs pères, ni des rois de Juda, qu'ils remplissent ce lieu du sang d'enfants innocents, ⁵ qu'ils érigent le tumulus de Baal pour que leurs enfants y soient consumés par le feu en holocauste à Baal – cela je ne l'ai pas prescrit, je n'en ai pas parlé, je n'en ai jamais eu l'idée : ⁶ Eh bien ! des jours viennent – oracle de Adonai – où l'on n'appellera plus ce lieu « le Tafeth » ni « le ravin de Ben-Hinnom », mais « le ravin de la Tuerie ».

32, 35 : Ils ont érigé le tumulus de Baal dans le ravin de Ben-Hinnom afin de faire passer, pour Molek, leurs fils et leurs filles par le feu ; cela, je ne l'ai jamais demandé et je n'ai jamais eu l'idée de faire commettre une telle horreur pour faire dévier Juda.

Trois éléments nouveaux émergent chez Jérémie. Tout d'abord l'aspect collectif, communautaire de ces agissements, qui se traduit par un « ils » générique qui englobe le peuple tout entier : il ne s'agit plus seulement de complicité collective, c'est tout le peuple qui est coupable collectivement ; ensuite, il signale que les idoles ne s'occupent pas du peuple – sous entendu, contrairement à Adonai ; enfin, s'il ne parle pas de sainteté, il insiste sur le fait que ces sacrifices, ces horreurs, ne sont « jamais venus à l'esprit » d'Adonai. Ainsi, Jérémie semble souligner que de tels agissements sont au-delà du pensable, au-delà de l'imaginable, même pour Dieu. Il n'a « jamais voulu que son peuple aille jusqu'à ce point de non-retour sur le chemin de la mort. Au contraire, ses enseignements maintes fois répétés [par le(s) prophète(s)] avaient pour but d'éviter qu'un tel point soit jamais atteint ⁴² ». Pourtant le peuple y a pensé et l'a fait. La réalité dépasse la fiction, pourrait-on dire.

Dans les trois passages cités, le sacrifice des fils et des filles s'insère dans une liste plus longue de griefs dont l'accumulation accroît chez le lecteur un sentiment de la gravité des fautes commises. Du reste, ces trois listes sont également de plus en plus développées : on va de la simple allusion au mal commis par les habitants de Jérusalem dans leur ensemble (7, 30 ⁴³), en passant par une liste intermédiaire (19, 4-5) qui prépare – pourrait-on dire – la longue énumération des fautes de 32, 31-35. Dans chacune de ces listes, deux éléments sont présents, comme à souligner la

42 DI PEDE (E.), *Au-delà du refus : l'espoir. Recherches sur la cohérence narrative de Jr 32-45(TM)*. Berlin-New York : De Gruyter, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft » 357, 2005, 404 p. ; p. 71. Voir également Id., « La cohérence interne de la liste des fautes du peuple en Jr 32/29-35 », dans *Études Théologiques et Religieuses* 79, 2004, p. 239-246.

43 Tout le chap. 7 est une énumération des péchés du peuple.

gravité du crime qui les touches : la souillure du Temple, lieu de la présence divine, et le sacrifice des enfants. Ajoutons à cela que l'énumération en *crescendo* dans chacune de ces listes par rapport à la gravité des actes commis met à chaque fois en exergue le sacrifice qui est chaque fois mentionné en dernier lieu, juste avant l'annonce de la punition. Cela souligne de manière on ne peut plus claire que cette faute est bien la plus grave, celle qui exprime le comble de la perversion à laquelle le peuple est arrivé.

Encore une fois le lien est clairement établi avec l'idolâtrie, la fausse image que le peuple se fait de Dieu, en refusant obstinément d'écouter la parole de Celui qui l'envoie. Cette parole est exigeante, certes, mais elle n'en demeure pas moins une parole de vie. Ainsi, dans ce refus d'écoute, le peuple « en vient à mettre à mort ses fils et ses filles en sacrifice aux idoles ⁴⁴ ». Le livre de Jérémie le montre bien : de l'offrande d'encens qui brûle pour les idoles (7, 18 ; 19, 4 ; 32, 29) au sacrifice par le feu des fils et des filles (7, 31 ; 19, 5 ; 32, 35) il n'y qu'un pas que le peuple franchit en bouclant ainsi la boucle d'un cercle vicieux qui, au-delà de la mort des fils et des filles, mènera aussi à la mort des pères par la main des Chaldéens qui bouteront le feu à la ville (*cf.* 32, 29a), en guise, pourrait-on dire, de purification.

Mais le livre qui porte le nom de Jérémie amène un autre éclairage qui appuie, me semble-il, l'hypothèse de lecture de Paul Beauchamp. En 32, 35, en effet, le lien est fait entre le Molek et Baal. Jouant sur les mots, en quelque sorte ⁴⁵, Jérémie souligne que le peuple à qui il s'adresse, loin d'écouter la voix d'un Dieu qui les appelle à la vie, choisit délibérément un autre « maître » pour régner sur lui, un « roi » sanguinaire qui exige de sa part la mise à mort de sa descendance. Manifestement idolâtre, un tel peuple en vient ainsi à affirmer dans un même mouvement son désir de se mettre à la place du Dieu qui donne vie et liberté, suivant ainsi le chemin du désir du tout sans limite, que le serpent instille chez les premiers humains du récit biblique (« vous serez comme des dieux », leur disait-il, *cf.* Gn 3, 5). Ce faisant, le peuple agit également contre lui-même, dans une sorte de « suicide du corps social » que la Loi, on l'a vu, prévient formellement (Lv 18, 21). Est-ce étonnant, dans de telles conditions – et en ayant à l'esprit que la Loi sanctionne aussi toute complicité avec ce crime –, que la

44 Di PEDE (E.), « La cohérence interne », *op. cit.*, p. 243.

45 Voir les considérations à ce propos faites plus haut.

suite du livre de Jérémie raconte la déchéance et la punition que le peuple s'inflige à lui-même dans son infidélité et à cause de son penchant pour la mort ? Mais pour quelle raison le peuple choisit-il cette voie ? N'est-ce pas à cause du « confort » à court terme que peut représenter l'idolâtrie, ou encore du désir de retrouver une situation antérieure qui n'est au fond qu'un repli sur soi et un refus de s'ouvrir à l'autre qui me fait être « moi »⁴⁶ ? Les idoles, je l'ai dit, comblent (ou incitent l'humain à penser qu'elles sont capables de combler) le manque qui pourtant est structurant et vital. La psychanalyse a bien mis cet élément fondamental en évidence, et le récit biblique le met aussi en valeur, à sa manière, et ce, dès les premières pages de la Genèse⁴⁷. Ainsi, non seulement le peuple écoute le serpent en se laissant dominer par lui, mais il en revient à un stade antérieur à son existence comme peuple, à savoir à l'esclavage, un esclavage qui ne lui est plus imposé de l'extérieur comme c'était le cas en Égypte, mais qu'il se donne lui-même.

Pour Jérémie, la seule issue à cette infidélité, c'est l'exil pour le peuple. En lui faisant quitter la terre promise, Adonaï espère donner un temps de réflexion et de conversion à ce peuple impénitent, un temps où il pourra mesurer, dans sa propre chair, ce que signifie vivre là où l'on est de parfaits étrangers (5, 15), dans un lieu que l'on n'a jamais connu avant, loin de la sollicitude d'Adonaï (16, 13). Du reste, ce n'est probablement pas un hasard, de ce point de vue, si le livre de Jérémie lie, sans équivoque, le temps que durera l'exil annoncé au nombre d'années de sabbats non respectés par le

46 On se souviendra à ce propos des paroles prononcées par le peuple lors de sa sortie d'Égypte, regrettant un esclavage auquel ils souhaitent retourner car il est préférable à la mort dans le désert (cf. Ex 14, 11-12). C'est, me semble-t-il, ce que FREUD (S.) appelait « pulsion de mort » dans son ouvrage *Au-delà du principe du plaisir* (dans *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » 44, 1985, 274 p. ; p. 41-115). Comme toutes les pulsions, celles-ci ont également pour but de rétablir un état antérieur et sont donc « dirigées vers la régression » (p. 81). Cela dit, la mort visée par ces pulsions n'est pas physique car ce qui est recherché c'est un stade antérieur plus confortable. Freud écrit : « la mort est [...] un aménagement approprié, une manifestation de l'adaptation aux conditions externes de la vie » (p. 92), et « chaque organisme ne veut mourir qu'à sa manière » (p. 83), le plus souvent en se repliant sur lui-même et en se fermant ainsi aux autres qui lui donnent à vivre pleinement.

47 Pour le lien entre psychanalyse et Bible sur ce point, je renvoie à l'ouvrage fort stimulant de LEBRUN (J.-P.), WENIN (A.), *Des lois pour être humain*. Ramonville Sainte-Agne : Éres, coll. « Humus, collectivité et lien social », 2008, 229 p.

peuple. Y a-t-il meilleure manière de faire comprendre à quel point la limite est vitale ?

Ézéchiël

Le parcours effectué jusqu'ici montre que le sacrifice des fils et des filles est une perversion de la paternité. Mais dans le livre qui porte le nom du prophète Ézéchiël on trouve un texte curieux, repris par Beauchamp dans son étude du dossier, quoique de manière quelque peu biaisée, me semble-t-il. En effet, ce texte d'Ézéchiël est le seul, à ma connaissance, qui mette en scène des femmes (deux sœurs) sacrifiant des enfants et c'est justement cet élément que Beauchamp n'a pas exploité. Lisons ce texte :

Éz 23, 36-39 : ³⁶ Adonaï me dit : « Fils d'homme, veux-tu juger Oholiba et Oholiba ? Déclare-leur donc leurs abominations. ³⁷ Car elles ont commis l'adultère, il y a du sang sur leurs mains ; elles ont commis l'adultère avec leurs idoles, et même elles leur ont fait manger les fils qu'elles m'avaient enfantés. ³⁸ Elles m'ont fait encore ceci : le même jour, elles ont souillé mon sanctuaire, elles ont profané mes sabbats. ³⁹ Quand elles immolaient leurs fils aux idoles, elles sont entrées, ce jour-là, dans mon sanctuaire en le profanant. Voilà ce qu'elles ont fait, au milieu de ma Maison. [...] »

Comme le souligne Beauchamp⁴⁸, ce texte est probablement le seul qui fasse aussi clairement le lien entre le sacrifice des fils, l'idolâtrie et la profanation du sabbat, dessinant le négatif de la toute première image biblique de Dieu et montrant le chemin de déshumanisation qu'ont emprunté les membres du peuple, alors qu'ils étaient appelés en réalité à s'inscrire dans l'alliance avec Dieu et à s'accomplir ainsi en humanité. Mais pour désigner le peuple, le prophète n'utilise pas un « ils » générique comme le fait Jérémie. À travers une allégorie, Ézéchiël personnifie le peuple et lui donne une « apparence » tout à fait particulière et parlante dans notre contexte, celle de deux sœurs, Oholiba et Oholiba, en réalité Samarie et Jérusalem⁴⁹. Certes, que le prophète ait choisi deux noms de femmes s'explique aisément par le fait que les villes sont toujours de genre féminin en hébreu et que l'on pouvait donc difficilement leur donner un nom

48 BEAUCHAMP (P.), *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 67.

49 Sur cette métaphore, voir SGHÖPFLIN (K.), « The Composition of Metaphorical Oracles within the Book of Ezekiel », dans *Vetus Testamentum* 55, 2005, p. 101-120, en particulier p. 110-111.

masculin. Mais le texte de Jérémie montre qu'il y a moyen d'écrire autrement et qu'il est possible de garder le masculin si c'est nécessaire. Pourquoi dès lors ces féminins ? N'est-ce pas une manière des plus efficaces pour que personne ne se croie à l'abri d'une quelconque forme de perversion par le simple fait que son sexe l'en épargnerait ? Ézéchiël met ainsi des mots sur le fait que la mise à mort de l'enfant peut aussi être le fait de la mère, comme s'il répondait à Lv 18 qui, parlant de l'inceste, laissait en creux celui qu'il ne veut pas nommer, l'inceste du père contre sa fille ⁵⁰.

Ce parcours trop rapide le montre : le sacrifice des fils et des filles aux idoles est symptomatique d'un refus de la limite qui structure l'humain. En se tournant vers les idoles, ces divinités enfermant, l'humain se voue lui-même à la mort tout en se privant d'avenir. Il y a là un « grave malentendu ⁵¹ » sur le rôle du père par rapport à ses fils, mais aussi sur Dieu et sur l'image que l'on s'en fait. Même si les déesses ne sont guère mentionnées dans la Bible hébraïque, il n'est peut-être pas anodin que le récit biblique mentionne exclusivement des divinités masculines lorsqu'il s'agit de sacrifice d'enfants. Mais il n'est certainement pas anodin non plus que, dans ces mêmes récits, les « sacrifiants » soient presque exclusivement des hommes, autrement dit, des pères. Ne serait-ce pas là une manière d'insister sur le fait qu'il s'agit bien d'une perversion de la paternité ? Mais, on l'a vu, Ézéchiël met en garde : des femmes sont aussi capables de tels actes. Et ainsi les lignes se croisent : de l'individuel visé par la Loi au collectif dénoncé par Jérémie, du masculin au féminin, personne ne peut ou ne doit se croire à l'abri de tels agissements qui, tel le serpent, guettent l'humain et instillent en lui un désir totalisant et destructeur. Ainsi, il apparaît au fil du récit biblique, que le choix entre Adonaï et les autres dieux n'est rien de moins que le choix entre la vie et la mort, la liberté et l'esclavage.

50 En réalité, le texte du Lévitique n'est pas aussi clair (voir les articles cités à la n. 15) et on pourrait se demander si ce flou ne cache pas également l'inceste de la mère qui, comme la psychanalyse l'a bien montré, est cliniquement bien pire que celui du père.

51 Expression utilisée par BAUKS (M.), « L'enjeu théologique du sacrifice », *op. cit.*, p. 533, citant Marie Balmory, à propos du sacrifice d'Isaac (Gn 22).



Roland MEYNET

Università Gregoriana, Roma, I-00187

« GÉNÉRATION INCRÉDULE ET PERVERTIE ! »

Pour illustrer le thème de la génération – ou de la filiation – dans le Nouveau Testament, on n'a que l'embarras du choix. C'est ainsi que commence l'Évangile de Matthieu : « Généalogie (litt. "Livre de la génération") de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. Abraham *engendra* Isaac... ». Et c'est une suite de trois fois « quatorze *générations* » (Mt 1, 17). Le premier verset de l'Évangile de Marc – qui en constitue en quelque sorte le titre – énonce d'entrée de jeu la filiation divine de Jésus : « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ, *Fils de Dieu* ». Quant au prologue du quatrième évangile (Jn 1, 1-18), qui présente par deux fois Jésus comme le « Fils-unique » (v. 14.18), il est focalisé sur l'annonce de la filiation divine des disciples : « À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de *devenir enfants de Dieu*, à ceux qui croient en son nom, eux qui non du sang ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme mais *sont nés de Dieu* » (Jn 1, 12-13)¹. J'ai consacré un volume au thème de la filiation dans le troisième évangile. Parti de l'étude de la prière chez Luc, je m'étais peu à peu rendu compte que ce thème de la prière était toujours lié à celui de la filiation, qui constitue, sans doute, le cœur de la révélation néotestamentaire². Le disciple de Jésus n'entrera vraiment dans le mouvement de filiation divine de son maître que lorsqu'il engendrera à son tour de nouveaux disciples ; mais ce mouvement ne saurait être à sens unique, car si le maître

1 Voir mon article, « Analyse rhétorique du Prologue de Jean », dans *Revue Biblique* 96, 1989, p. 481-510 ; « L'analyse rhétorique du Prologue de Jean revisitée », dans *Studia Rhetorica* 31 (31/05/2010), téléchargeable à l'adresse : http://www.retoricabiblicaesemiteca.org/Studia_Rhetorica_fr.php.

2 MEYNET (R.), *Prière et Filiation. Le témoignage de Luc*. Paris : Éd. facultés jésuites de Paris, 2011, 287 p.

engendre des disciples, il est aussi engendré par eux. C'est ce qu'exprime à merveille une séquence particulièrement éloquente de la Lettre aux Galates (Ga 4, 12-20)³. C'est aussi ce que dit très explicitement Jésus lui-même : « Qui fait la volonté de Dieu, celui-ci est mon frère, ma sœur *et ma mère*⁴. »

Le vocatif « génération » n'apparaît qu'une seule fois dans chacun des synoptiques. Quand un père désespéré s'adresse à Jésus pour lui demander d'intervenir en faveur de son fils épileptique, le Seigneur répond : « Ô génération incrédule... » (Mt 17, 7 ; Mc 9, 19 ; Lc 9, 41). Il continue en s'adressant non pas au seul père de l'enfant, mais à tous : « Jusqu'à quand serai-je avec vous... ? » Selon Matthieu et Marc, Jésus leur demande de lui apporter l'enfant. Selon Luc, au contraire, il s'adresse au père en disant : « Amène ici ton fils ». « Génération » et « fils » appartiennent au même champ sémantique et l'on peut poser l'hypothèse que ce n'est pas seulement l'enfant qui est malade dans sa « génération », mais l'ensemble des protagonistes de la scène.

La première chose à remarquer, c'est que le récit de la guérison de l'enfant épileptique (Lc 9, 37-43a) est focalisé sur les paroles de Jésus auxquelles on vient de faire référence, les seules de tout le passage ; leur position centrale leur confère un relief qui ne peut manquer d'attirer l'attention.

Un détail ne recevant son sens plein que dans et par son contexte, c'est l'ensemble de la séquence de Luc à laquelle appartient le récit de l'enfant épileptique (Lc 9, 1-50) qui devra être relue ici dans la perspective de la génération. C'est seulement ainsi que l'hypothèse énoncée plus haut pourra être vérifiée. Cette séquence est la huitième et dernière de la deuxième section de l'Évangile de Luc, que j'ai intitulée « Jésus forme la communauté

3 Voir MEYNET (R.), « Quelle rhétorique dans l'Épître aux Galates ? Le cas de Ga 4, 12-20 », dans *Rhetorica* 12, 1994, p. 427-450 ; voir aussi Id., *La lettre aux Galates*. Pendé (Somme) : Gabalda, coll. « Rhétorique Sémitique » 10, 2012, 258 p. ; p. 127-138.

4 Voir, par exemple, Jérôme sur Mt 12, 49 : « Ceux-là sont ma mère qui chaque jour m'engendrent dans l'âme des croyants » (*Commentaire sur saint Matthieu*, I, II, 49, p. 261-262) ; voir MEYNET (R.), *L'Évangile de Luc*. Pendé (Somme) : Gabalda, coll. « Rhétorique Sémitique » 8, 2011, 1045 p. ; p. 361-362 (la déclaration de Jésus se trouve au centre de la septième séquence de la deuxième section).

de ses disciples en Galilée ⁵ ». Elle comprend neuf passages, organisés en trois sous-séquences.

Étant la dernière séquence de la section, il n'est pas étonnant qu'elle représente un point d'aboutissement, même s'il est – on s'en doute – provisoire. Effectivement, si les Douze l'accompagnaient dans tous ses déplacements depuis un certain temps déjà, après que Jésus les ait choisis (6, 12-19), c'est la première fois qu'il les envoie en mission.

I. La première sous-séquence : La mission des Douze (9, 1-17)

« Ayant convoqué les Douze, il leur donna puissance et pouvoir sur tous les démons et de guérir les maladies. Et il les envoya proclamer le règne de Dieu et guérir les malades » (v. 1-2). Voilà un acte de donation qui ressemble fort à la transmission d'un héritage. Jésus transmet, il « donne » aux Douze tout ce qu'il a, tout son pouvoir et toute sa puissance, de sorte qu'ils seront en mesure de faire tout ce qu'il était jusqu'ici le seul à pouvoir accomplir. En amont de ce don que le maître fait à ses disciples, il faut noter que Jésus se comporte de manière souveraine. Il peut donner, car il possède vraiment ce qu'il a. Quand il enseigne, quand il guérit et chasse les démons, il ne demande la permission à personne ; il ne se tourne pas vers son Père pour obtenir le pouvoir de le faire. Il est vrai qu'il ne tardera pas à confesser : « Tout m'a été donné par mon Père » (10, 22) ; il n'en reste pas moins que ce qui lui a été donné est devenu sien, totalement. De même que Dieu ne lui a pas confié, ou prêté, son propre pouvoir et sa propre puissance, mais qu'il les lui a donnés, comme un père transmet ses biens en toute propriété à son fils, ainsi Jésus donne ce qui lui appartient en propre à ceux dont il fait ses héritiers. Ainsi, selon la dernière phrase de ce premier passage de la séquence, « étant partis, ils parcouraient les villages, annonçant la bonne nouvelle et guérissant partout » (v. 6). La puissance du Seigneur est devenue leur : ils font exactement ce que Jésus faisait jusque-là.

Entre temps, Jésus leur avait donné quelques brèves consignes (v. 3-5). Ne prenant rien pour la route, ils devront compter entièrement pour leur

⁵ Pour l'analyse détaillée de cette séquence, aux niveaux successifs des passages (ou péricopes), des sous-séquences et de la séquence, voir MEYNET (R.), *L'Évangile de Luc*, *op. cit.*, p. 293-436.

subsistance sur ceux vers lesquels ils sont envoyés. Eux qui doivent les engendrer à la foi, seront traités par eux comme leurs enfants, recevant tout ce qu'il leur faudra pour vivre, le gîte et le couvert, de même qu'ils ont reçu tout pouvoir de leur maître. La génération deviendra ainsi réciproque.

Quand, dans le troisième et dernier passage de la sous-séquence (v. 10-17), ils reviennent de mission, ceux qui avaient été nourris gracieusement se trouvent confrontés à une situation qui les dépasse entièrement. Le jour déclinant, les Douze demandent à Jésus de renvoyer les foules qui étaient venues l'écouter et se faire guérir par lui, pour qu'ils puissent trouver logement et nourriture dans les environs. La réponse de Jésus les surprend : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (v. 13) ! Ils n'ont que « cinq pains et deux poissons », ce qui est déjà bien insuffisant pour eux-mêmes et leur maître. La seule solution qu'ils sont capables d'envisager est d'« acheter ». Autrement dit, ils ne comptent que sur eux-mêmes, sur leurs pains et leur argent. Eux qui étaient partis sans rien, « ni pain ni argent » (v. 3) et qu'on avait pourtant nourris !

Le passage précédent (v. 7-9) semble interrompre le cours du récit. Il se trouve inséré entre le départ des Douze pour la mission et leur retour, comme une parenthèse, que l'on pourrait être tenté de considérer comme une insertion secondaire, sinon un corps étranger. Or, ce passage occupe le centre de la sous-séquence et devrait, selon les lois de la rhétorique biblique, en constituer la clé de lecture. « Hérode entendait tout ce qui arrivait », c'est-à-dire, selon le contexte, non seulement ce que faisait Jésus, mais aussi ce qu'accomplissaient, comme lui, les Douze. Il se pose alors la question de l'identité de Jésus : « Qui est-il donc celui-là dont j'entends dire de telles choses ? » Ce qu'il entend, c'est ce que les gens disent. Ceux-ci ne peuvent que rapporter Jésus au déjà connu : Jean Baptiste, Élie, un des anciens prophètes. Ce trio, qui sera repris dans la confession de Pierre (v. 19), annonce celui des trois personnages de la Transfiguration, Jésus, Moïse et Élie. Jean a laissé la place à celui dont il préparait la venue. Tout le contexte, non seulement de la sous-séquence mais aussi de la séquence entière, dirige le regard sur Moïse⁶. Or, un des points communs entre Moïse et Élie, c'est qu'ils ont nourri, l'un, tout le peuple d'Israël avec la manne (Ex 16), l'autre, la veuve de Sarepta et son fils (1 R 17, 7-16). Ils assumaient ainsi un rôle paternel.

⁶ Voir MEYNET (R.), *L'Évangile de Luc*, *op. cit.*, p. 403, 406, 432.

Les Douze qui ont fait confiance quand il s'agissait pour eux d'être nourris par d'autres, manquent de foi quand Jésus les invite à nourrir les foules. Alors, dans la bénédiction rituelle, le maître s'adresse à « celui qui fait sortir le pain de la terre », comme il avait fait pleuvoir la manne sur le peuple. Les Douze ayant failli, Jésus demande alors « aux disciples » de disposer la foule et, ayant rompu les cinq pains des Douze, il les leur donne pour qu'ils les donnent à la foule. Ce sera une telle abondance qu'il en restera « douze couffins », un pour chacun des douze apôtres, comme pour signifier que donner sa vie ne saurait en priver le donateur, bien au contraire.

II. La deuxième sous-séquence : **L'identité de Jésus et de ses disciples (9, 18-36)**

Comme la première, la deuxième sous-séquence comprend trois passages : la confession de Pierre (v. 18-22) et celle du Père (v. 28-36), qui encadrent un discours adressé à tous (v. 23-27).

Dans le troisième passage, la filiation divine de Jésus est proclamée par la voix qui vient de la nuée : « Celui-ci est mon Fils, l'Élu » (v. 35). Cette déclaration solennelle fait pendant à celle de Pierre dans le premier passage : « Le Christ de Dieu » (v. 20). Dans la tradition d'Israël, le roi, Oint par le Seigneur, était considéré comme son fils (Ps 2, 7 : « Il m'a dit : "Tu es mon fils, moi aujourd'hui, je t'ai engendré" »). La voix venue du ciel ne se limite pas à présenter Jésus comme son Fils ; elle ajoute : « Écoutez-le ». Ces mots rappellent ceux de Moïse : « Le Seigneur ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi ; *c'est lui que vous écouterez* » (Dt 18, 15 ; cité par Luc en Ac 3, 22 ; 7, 37). Moïse institue ainsi Josué comme son successeur, celui que les fils d'Israël devront suivre. Sur la montagne de la Transfiguration le Père présente son Fils comme son représentant, celui qui tiendra sa place auprès des disciples. En termes traditionnels, Jésus deviendra leur père, car le disciple est considéré comme le fils de son maître ⁷.

Le discours adressé à tous (v. 23-27) invite donc naturellement le disciple à se mettre à la suite du maître, en acceptant de porter comme lui sa croix. Ce passage est focalisé sur la question suivante : « Quel avantage en effet aurait un homme à gagner le monde entier s'il se perd ou se ruine

⁷ Voir, par exemple, Pr 2, 1 ; 3, 1.12 ; 4, 1.

lui-même ? » (v. 25). Comme ce passage se trouve au centre de la sous-séquence centrale, c'est toute la séquence qui tourne autour de cette question. C'est là un bel exemple d'une loi de la rhétorique biblique : il arrive très souvent que le centre d'une construction concentrique soit occupé par une question. Il arrive aussi souvent que le centre soit une citation ou qu'il comporte une référence ou une allusion à un autre texte⁸. Or, il se trouve que la question de Jésus fait écho à la tentation sur laquelle, selon Luc, est focalisé le récit des tentations de Jésus dans le désert⁹ :

Le conduisant en haut, il lui montra tous les royaumes de la terre en un instant. Et le diable lui dit : « Je te donnerai ce pouvoir tout entier, avec leur gloire, car c'est à moi qu'il a été donné et je le donne à qui je veux. Toi donc, si tu te prosternes devant moi, tout sera à toi » (4, 5-6).

« Gagner le monde entier », voilà exactement ce que le diable avait proposé à Jésus. Le diable est la caricature du fils, bien plus, sa perversion. La première phrase pourrait être dite par Jésus. En effet, c'est exactement ce qu'il a fait pour ses disciples au début de la séquence : « Ayant convoqué les Douze, il leur *donna* puissance et *pouvoir* sur tous les démons et de guérir les maladies » (9, 1). Ce qui change tout, c'est la seconde phrase : « Toi donc, si tu te prosternes devant moi... ». « Devant moi », au lieu de « devant celui qui m'a tout donné », le Seigneur. Jésus ne s'attache jamais les gens qu'il rencontre ; au contraire, il les conduit au Père. C'est en cela qu'il se révèle comme le Fils. Le disciple est invité à le suivre sur ce chemin de la filiation divine, car c'est le seul moyen de sauver sa vie.

III. La troisième sous-séquence : Qui donc est le plus grand ? (9,3 7-50)

Comme les deux premières, la dernière sous-séquence comprend, elle aussi, trois passages. Les titres suivants cherchent à marquer leurs rapports :

Les disciples n'exercent plus le pouvoir au contraire de Jésus (v. 37-43a)
 Le Fils de l'homme sera donné aux mains des hommes (v. 43b-45)
Les disciples appelés à renoncer au pouvoir comme Jésus (v. 46-50)

8 Voir MEYNET (R.), *Traité de rhétorique biblique*. Paris : Lethielleux, coll. « Rhétorique Sémitique » 4, 2007, 717 p. ; p. 417-435 et 436-454.

9 Ce récit fait partie de la dernière séquence de la première section de l'Évangile (3, 21-4, 13). Ainsi les deux séquences finales des deux premières sections se correspondent.

Dans le premier passage, où Jésus guérit un jeune épileptique, il s'agit d'un « fils », d'un « enfant » et de son « père » ; le troisième met en scène un « petit enfant » et même, celui qui est « le plus petit ». Dans ces deux passages, il est question aussi de chasser les démons. Quant au passage central, il est focalisé sur « le Fils de l'homme » qui « va être donné aux mains des hommes ». Tout cela marque l'unité thématique de l'ensemble et laisse entendre que le fil rouge qui relie les trois passages est celui de la filiation. Sans compter l'apostrophe signalée au début de la présente étude : « *Génération incrédule et perverse* » (v. 41).

C'est évidemment la relation père – fils, la « génération », qui est perturbée gravement dans le premier passage. La maladie du fils unique est attribuée par son père à « un esprit » (v. 39), que le narrateur appellera ensuite « le démon » ou « l'esprit impur » (v. 42). Cela ne manque pas de rappeler le diable des tentations auquel il était fait une allusion à peine voilée au centre de la séquence précédente : le désir de « gagner », de posséder le monde entier. Tout laisse penser qu'il s'agit ici aussi d'un cas de possession. Quand le père supplie Jésus, non seulement il dit « mon fils », ce qui est bien naturel, mais il ajoute : « parce que c'est mon unique », ou, plus littéralement : « il est unique-engendré pour moi » (v. 38). Seul, Luc dit que c'est un fils unique, seul, surtout, il fait dire au père que ce fils unique est « pour lui ». Ce fils est tout pour lui ; il représente pour lui « le monde entier ». Le père attribue le mal de son fils à « un esprit » qui le « prend » (v. 39), qui le possède. Mais c'est à se demander qui possède l'enfant, le démon ou le père. Le démon ne serait-il pas dans le père ? Alors que, selon Matthieu et Marc, Jésus demande à ceux qui sont présents de lui apporter l'enfant, selon Luc, c'est le père seul qui devra le faire : « Amène ici ton fils ». Il est ainsi appelé à sortir de la possession, dans la mesure où il acceptera de se séparer de son fils, pour le confier à un autre, ne serait-ce qu'un moment. Dès que Jésus a guéri l'enfant, il ne le garde pas auprès de lui, immédiatement, « il le redonne à son père ». Le démon de la possession a été chassé : père et fils sont ensemble guéris. La parole de Jésus a tranché le lien incestueux qui empêchait le fils de se détacher de son père, qui l'empêchait de naître. La filiation est restaurée¹⁰.

10 Sur la version marcionite du récit (Mc 9, 14-29), voir BALMARY (M.), *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*. Paris : Grasset, coll. « Le Livre de poche. Biblio essais » 4220, 1986, 345 p. ; p. 257-264.

En disant : « Génération incrédule et pervertie », Jésus ne s'est pas adressé au seul père de l'enfant épileptique, puisqu'il ajoute aussitôt, au pluriel : « Jusqu'à quand serai-je avec vous et vous supporterai-je ? » Ces reproches ne sont pas lancés à la cantonade, comme s'ils étaient sans destinataires. Ils semblent concerner au premier chef « les disciples », eux qui « n'ont pas pu chasser » l'esprit de possession. Pourtant, au début de la séquence, Jésus leur avait donné « puissance et pouvoir sur tous les démons et de guérir les maladies » (v. 1). Que s'est-il donc passé pour qu'ils aient perdu ce pouvoir ? Ils l'avaient reçu en héritage, comme un don irrévocable, et ils l'avaient mis en œuvre sans la moindre restriction. Il est impensable que Jésus leur ait retiré ce don ; du reste le récit de Luc ne donne pas la moindre prise à une telle interprétation. C'est donc qu'ils l'ont perdu.

Puisque le récit de la guérison ne permet pas de répondre à la question, il faut donc poursuivre la lecture. Dans le passage suivant, alors que tous s'émerveillent, de manière vraiment inattendue et, semble-t-il, tout à fait à contretemps, Jésus annonce à ses disciples, de manière très appuyée, sa passion : « Vous, mettez-vous dans les oreilles ces paroles : en effet, le Fils de l'homme va être donné aux mains des hommes » (v. 44). Et Luc de noter, de façon non moins appuyée, leur incompréhension : « Mais eux ne comprenaient pas cette parole et elle leur était cachée de sorte qu'ils ne l'entendaient pas » (v. 45). Qui donc peut les empêcher de comprendre, c'est-à-dire d'admettre, d'accepter ce que Jésus leur dit, sinon le même adversaire, le même « démon » qu'on avait vu à l'œuvre dans le passage précédent ? C'est encore la filiation qui est en cause : n'acceptant pas de suivre leur maître, de porter leur croix derrière lui, rougissant de lui, contrairement à ce qu'il leur avait enseigné au cœur de la séquence (v. 23-26), ils ne peuvent plus être considérés comme ses disciples, comme ses fils. Ils ont même perdu la plus élémentaire confiance en lui, dans la mesure où ils « craignaient de l'interroger sur cette parole » (v. 45).

Si les disciples sont malades dans leur génération, s'ils ont perdu leur qualité de fils, il n'est pas étonnant qu'entre eux la fraternité soit, elle aussi, atteinte. Cette conséquence était inéluctable et prévisible. C'est ce que racontera le dernier passage. Ils commencent par se demander « qui d'entre eux était le plus grand ? » (v. 46). Voilà que surgit la jalousie, comme « la bête tapie » qui s'apprêtait à prendre possession de Cain et qui l'a porté à tuer son frère (*cf.* Gn 4, 7). La jalousie est un autre nom de « l'esprit impur », du « démon ». C'est elle qui parasite et pervertit les relations

fraternelles. Faisant se tenir à côté de lui un « petit enfant », Jésus tente de guérir ses disciples. Encore une fois, il leur indique la voie de la génération qui conduit par degrés successifs jusqu'au Père :

Qui accueille ce petit enfant en mon nom,
c'est moi qu'il accueille,
et qui m'accueille
accueille Celui qui m'a envoyé (v. 48).

Puis il ajoute une sorte de proverbe – qui occupe le cœur du passage – : « Car le plus petit parmi vous tous, celui-là est grand ». Dans ce contexte, « le plus petit » désigne clairement celui qui se comporte comme un enfant, comme un fils.

Mais ce n'est pas fini. Jean, un des Douze, un des trois que Jésus avait pris avec lui pour monter sur la montagne de la Transfiguration, intervient à son tour : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui en ton nom chassait les démons et nous l'en avons empêché, car il ne te suit pas avec nous » (v. 49). Tout se passe comme si Luc entendait souligner que les paroles que Jésus venait de prononcer n'avaient pas réussi à guérir les disciples dans leur déficit de fraternité. La jalousie est toujours à l'œuvre en eux. Mais, cette fois-ci, elle ne se limite pas au cercle de ceux qui ont suivi le Seigneur. Alors qu'ils ont perdu le pouvoir de chasser les démons, ils ne veulent pas qu'un autre l'exerce. Jean adopte la conduite de Josué et Jésus lui répond comme Moïse : bien qu'ils soient restés au camp, Eldad et Médad s'étaient mis à prophétiser, parce que l'Esprit reposait sur eux. Alors

Josué, fils de Nûn, qui depuis sa jeunesse servait Moïse, prit la parole et dit : « Moïse, Monseigneur, empêche-les ! » Moïse lui répondit : « Serais-tu jaloux pour moi ? Ah ! Puisse tout le peuple du Seigneur être prophète, le Seigneur leur donnant son Esprit ! » (Nb 11, 25-29).

Ainsi s'achève la dernière séquence de la section du ministère en Galilée, sans que l'on sache si et dans quelle mesure Jésus a pu guérir ses disciples de leur maladie. Il faut bien reconnaître que le lecteur reste sur l'impression d'un échec. Alors que tout avait si bien commencé ! Relue en suivant le fil de la génération ou de la filiation, il est possible d'interpréter que la filiation est donnée d'emblée, qu'elle est possible, entre Dieu et les hommes, entre les disciples eux-mêmes, mais aussi qu'elle rencontre des obstacles, des « tentations » qui la mettent en péril, qui risquent de la

pervertir jusqu'à la racine et donc de l'anéantir. La clé de l'énigme du pouvoir reçu, exercé, puis perdu, semble être cachée dans la question centrale de la séquence : « À quoi sert à l'homme de gagner le monde entier s'il se perd ou se ruine lui-même ? » (v. 25). Grâce à Dieu, cette question n'est pas restée sans réponse dans l'histoire des disciples. On connaît ce qui arriva au jeune et brillant François de Xavier. Devant ses rêves de grandeur et ses ambitions humaines, son colocataire Ignace de Loyola lui rappelait sans se lasser la question de Jésus : « À quoi sert à l'homme... ? » Il finit par y répondre et cela l'a amené à évangéliser l'Inde, le Japon, et bien d'autres régions, avant de mourir sur une île en face de la Chine, et de devenir patron des missions. La manière dont il s'adresse à Ignace traduit bien le lien de filiation qui l'unissait à son Seigneur, par la médiation de son maître : « Ô mon unique père dans les entrailles de Jésus-Christ ¹¹. »

11 Au début de sa lettre au P. Ignace, de Cochin, le 14 janvier 1549 ; de Goa, 15 février 1549 (*Lettres de saint François-Xavier*, traduites par Léon Pagès, Paris 1855, II, p. 1 et 31).

DEUXIÈME PARTIE

QUESTIONS DE SOCIÉTÉ



Laurent HUSSON

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, F-57000

GÉNÉRATION ET FILIATION AU MIROIR DES TROIS DIMENSIONS TEMPORELLES

Si on admet que la génération renvoie au devenir de la nature et que la filiation, renvoie, elle, à l'institution et inscrit le devenir dans l'être selon l'ordre des générations, force est de constater que la crise actuelle de l'une et de l'autre – que ce soit au travers des modalités de la reproduction ou de la question du père – s'inscrit dans un cadre plus large, impliquant à la fois la nature et l'histoire.

Selon Pierre Legendre, la génération doit être insérée dans une institution qui est essentiellement généalogie, ou « fabrique de l'homme », c'est-à-dire « fabrique du fils », sortie de la « matrice insondable¹ ». Être produit dans la chair, dans la génération et la corruption est différent de la filiation. Celle-ci est une naissance culturelle, une mise en place comme naître à ses parents, être sujet de la filiation². Génération et filiation s'opposent également par l'inversion de leur mouvement. La génération descend de l'avant vers l'après et ouvrira l'avenir, la filiation remonte de l'après vers l'avant et reprend le passé. Elle fabrique des pères autant que des fils. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, il peut y avoir une extension au-delà de l'immédiat par le décompte (des pères vers les enfants), dans l'autre la généalogie (des enfants vers les pères).

1 LEGENDRE (P.), *La fabrique de l'homme occidental*. Paris : Mille et une Nuit, 1996, 55 p. ; p. 13.

2 LEGENDRE (P.), *L'autre bible de l'occident. Le monument romano-canonique*. Paris : Fayard, 2009, 536 p. ; p. 366, cité par TALAHITE (F.), « L'engendrement chez Luc Boltanski et Pierre Legendre », *Enfances, familles, générations* 14, printemps 2011, p. 113-138. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/1004012ar> (consulté le 18-02-2012).

Il y a donc à la fois une inscription dans l'être et une inscription dans le temps, car « l'humanité est confrontée au gouffre du temps ³ ». Or, ce gouffre, du temps est-il humanisé par l'Histoire en fonction d'un « régimes d'historicité », comme « expression d'un ordre dominant du temps [...], façon de traduire et d'ordonner des expériences du temps [...] d'articuler passé, présent et futur et de leur donner sens ⁴ » ? Quelle relation y a-t-il entre génération, corruption et régime d'historicité ? Quels sont les rapports de la filiation avec l'autorité du passé ? Quels sont les rapports de la génération avec l'autorité de l'avenir ? Comment leur remise en cause est-elle liée à la dimension du présent ?

La Filiation et le Passé comme avoir été

Quels sont les effets de l'inscription, par la filiation, de la génération dans l'être, et plus particulièrement dans l'être social et historique, autrement dit, dès lors qu'on voit dans la génération un engendrement ? Quel type de valeurs se déploie et quelles en sont les conséquences ?

Le rapport au passé de la filiation a un triple aspect, comme le suggère la gradation du Littré ⁵. Il touche d'abord le passé immédiat ou proche, le lien à la génération antérieure, puis un horizon intermédiaire, ce qui nous conduit aux figures des aïeux, et des ancêtres ⁶. Enfin, il renvoie à l'originel,

3 LEGENDRE (P.), *La fabrique de l'homme occidental*, *op. cit.*, p. 18.

4 HARTOG (Fr.), *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris : Seuil, 2003 ; réédité avec une nouvelle préface, coll. « Points Seuil », 2011, 321 p. ; p. 147.

5 Le dictionnaire *Littré* de 1872-1877 (interrogé à partir de sa version informatique disponible sur le site de XMLittré v 1.3, URL : <http://francois.gannaz.free.fr/Littré/accueil.php>, consulté le 18-02-2012), à propos du terme d'ancêtres (pris au pluriel) écrit « ANCÊTRES, AIEUX, PÈRES. Ces expressions ne sont synonymes que quand on les applique aux hommes qui ont vécu avant nous, sans y attacher l'idée de liens de famille. Voici la gradation : nos pères sont les plus voisins de nous : nous y touchons ; nos aïeux sont plus éloignés : ils touchent à nos grands-pères ; enfin les ancêtres sont les plus éloignés de tous ». Cependant, si nous réunissons ici ce que le dictionnaire distingue (aïeux et ancêtres), nous sommes aussi conduits à faire, au sein même de l'ancestralité, une distinction entre les ancêtres et l'ancêtre fondateur.

6 Le dictionnaire *Littré* (référence citée) cite ici Thomas Corneille : « Ce mot – dit Th. Corneille – n'a pas de singulier ; il ne faut pas dire : Un tel est mon ancêtre, mais un tel est un de mes ancêtres. Ménage, Trévoux, Féraud approuvent cette décision, et, dans les exemples donnés par l'Académie, ce mot n'est employé qu'au pluriel. Néanmoins,

à l'ancêtre fondateur. Ce dernier introduit une figure de rupture. Nous repartirons ici de la figure de l'ancêtre, considérée comme figure intermédiaire, dans la mesure où cette figure nous semble au mieux cristalliser la logique de la filiation comme inscription dans une généalogie ⁷.

L'ancêtre et la généalogie

L'ancêtre s'identifie comme la génération au-delà de la génération directe et des générations proches. Qu'il y ait génération et qu'on se découvre ainsi comme toujours fils de..., conduit à poser la question de savoir de qui ce fils est le fils. La répétition de cette question et la formalisation de sa réponse au travers de l'arbre généalogique conduisent à un double réseau, celui vertical de l'ancestralité, celui horizontal des collatéraux.

Or, la généalogie, la suite des engendremens, non seulement conduit le présent à être défini comme conséquence du passé mais elle y puise son sens, sa valeur, jusqu'à sa légitimité ⁸. Inversement cependant, le passé ne trouve son sens que dans la manière dont il délivre un avenir. Celui-ci, ainsi structuré, est à la fois norme et destin. Au sens psychanalytique, il est surdéterminé par la pluralité des générations, plusieurs couches de significations le constituant et ces couches ont-elles mêmes plusieurs modes d'existence, qu'ils soient une histoire glorieuse ou qu'ils soient au contraire marqués de la pierre noire de l'« indisable », de l'innommable, de l'impen-sable, encrypté dans l'inconscient ⁹, voire du radicalement inconnu dont la société rappelle le caractère de manque, glorieux (le père ou la mère mythique dans le roman familial) ou infamant (de père et mère inconnu). Ici, la filiation, le rattachement à un père est, au-delà de celui-ci, affiliation, affrontement du refoulé au-delà du mythe. Cependant, la question des

avec Malherbe, Voltaire, Montesquieu et Chateaubriand, on peut employer ancêtre au singulier ».

7 Cela ne veut cependant pas dire que l'ancestralité est liée au décompte des générations. Les sociétés à ancêtres ne sont pas une société où la généalogie prend la forme qu'elle prend en Occident, forme spécifique qui fait l'objet des travaux de Pierre Legendre et qui se fonde sur une certaine maîtrise de l'écrit.

8 Voir l'importance, lors de la *Reconquista* espagnole des décrets sur la *limpieza de sangre* (« pureté du sang ») pour accéder à certaines fonctions.

9 Dont le dernier ouvrage porte précisément ce titre (TISSERON [S.], *Les secrets de famille*. Paris : PUF, 2011, coll. « Que sais-je ? », 127 p.).

ancêtres ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi à la dimension collective.

Ancêtres et société

La narration du passé et le lien à l'origine, à commencer par la Bible, se sont d'abord pensés comme indissociables d'une généalogie, que ces origines soient envisagées en fonction d'une logique sacrée¹⁰ ou d'une logique profane¹¹. Cette narration et ce lien peuvent prendre la forme d'une dérivation des royaumes à partir de Troie, des peuples à partir des fils de Noé¹², ou bien encore par la construction des identités au travers des romans nationaux qui se constituent notamment à partir de la fin du XVIII^e siècle¹³. Plus que dans la dimension d'institutionnalisation évoquée par Pierre Legendre, nous sommes dans une dimension de construction d'un imaginaire à fins d'identification et de socialisation politique, par le biais de la constitution d'une histoire officielle ou d'un roman national¹⁴.

10 Par exemple DE KHORÈNE (M.), *Histoire de l'Arménie*. Paris : Gallimard, coll. « L'Aube des peuples », trad. Annie et Pierre-Jean Mahé, 1993, 445 p.

11 Par exemple chez DE MONMOUTH (G.), *Histoire des rois de Bretagne*. Paris : Les Belles Lettres, coll. « La roue à livres », trad. et comm. Laurence Mathey-Maille, 1993, 352 p.), où la lignée des rois de Bretagne est présentée comme issue de la lignée d'Énée de Troie.

12 Cf. la table des peuples de Genèse 10. Deux aspects différents peuvent être notés : d'une part la manière dont joue cette dérivation comme origine (chez Moïse de Khorène, par exemple, à propos de l'Histoire de l'Arménie) ou comme origine de l'autre (à propos de l'usage comme ancêtre fondateur de Cham, le fils de Noé dont la descendance est maudite). La première amplification de Genèse 10 en table des peuples se trouverait dans JOSEPHE (Flavius), *Les antiquités juives*, vol. 1. Livres I à III, B. Paris : Éditions du Cerf, trad. française et notes d'Étienne Nodet, 1990. Le tableau des descendance des fils de Noé occupent les pages 26 à 36 du volume consacré à la traduction française.

13 Voir sur ce point l'ouvrage classique de THIESSE (A.-M.), *La création des identités nationales*. Paris : Seuil, coll. « L'Univers historique », 1999, 385 p. ; coll. « Points-Histoire », 2001, 307 p.

14 Selon Suzanne Citron, le terme est typiquement français. Pour Shlomo Sand, il n'a pas d'équivalent ailleurs (voir le débat « Le "roman national" peut-il être remis en question ? » retranscrit dans la revue *Diasporiques* 9 nouvelle série, mars 2010, p. 19-29, notamment p. 19-20, consulté sur le site de la revue *Diasporiques*, URL : http://www.diasporiques.org/debat_9.pdf, consulté le 18-02-2012).

Il est donc possible de comprendre ainsi le régime d'historicité propre à la relation à la, filiation. Il procède par un retour en arrière pour découvrir ce qui m'assigne ma place et mon ordre, pour définir mon destin au travers de ce qui m'est transmis par le simple fait d'être fils de..., que ce soit pour être appelé à un rôle ou au contraire être hanté par un destin présent dès l'origine. On peut d'ailleurs noter que cette problématisation de la filiation, de ces lignes de tension ne peut se faire qu'à l'aune de l'historicité, c'est-à-dire d'une articulation du progrès comme mouvement continu et de la crise comme modalité remettant en question cette continuité.

Il est ainsi loisible de distinguer plusieurs orientations de ce rapport à l'ancestralité : une première serait celle, prégnante dans des sociétés à ancêtres, où le passé est le présent, sans qu'une distinction claire soit faite, ce qui nous renvoie à un régime d'historicité qualifié d'« héroïque » par François Hartog¹⁵ ; une seconde serait représentée par la restructuration du continuum temporel par le biais généalogique, ce qui engage une problématique de la lignée ; une troisième enfin nous renverrait plutôt à la problématique des origines, liées au retour de celle-ci au travers de traits de caractères¹⁶. Ces trois orientations que nous esquissons – et qui demeure sur le plan imaginaire des schémas dont la prégnance s'atteste au travers de l'écho des œuvres d'arts et des produits culturels faisant fond sur ces thématiques¹⁷ – s'interpénètrent évidemment les unes les autres dans une dialectique de l'identité et de l'altérité, faisant fond sur l'identité perdue et retrouvée.

Or, ce rapport au passé laisse apparaître, à celui qui le regarde aujourd'hui au travers des armes de la critique historique, une dimension forte de reconstruction. Lorsque l'unité d'un pays se définit à partir du peuple, pour se fonder dans sa singularité, une nation se choisit des ancêtres et les variations de ce choix sont significatives¹⁸. Dès lors – et les études

15 HARTOG (F.), *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 52-58.

16 Cette problématique qui est celle de l'hérédité est dominante au XIX^e siècle et au fondement de la dimension romanesque de fresque comme celles des Rougon-Macquart de Zola ou encore des fresques familiales comme *Les Buddenbrooks* de Thomas Mann (Paris : Fayard, trad. Geneviève Bianquis, 1992, 641 p.).

17 Nous les évoquerons ci-dessous dans la troisième partie de notre étude, comme réaction à une certaine inquiétude du présent.

18 Ainsi en est-il de la manière dont la France se relie aux Gaulois plus qu'aux latins à partir du XIX^e siècle. On peut lire sur ce point SIMON (A.), *Vercingétorix et l'idéologie*

récentes sur l'idée de nation ¹⁹ et la construction des romans nationaux ont mis au jour ces reconstructions et leur caractère surdéterminé – le passé devient ainsi un champ de tension entre le choisi, le revendiqué et l'occulté, entre le passé toujours trop passé et le passé « qui ne passe pas ²⁰ ». En outre, ce choix du passé et cette valorisation des ancêtres se font en fonction d'un avenir. Ainsi, selon Sartre, le sens du passé, qui relève de la facticité et est un élément de la situation ²¹, est choisi, qu'il soit passé individuel ou passé collectif.

Génération et dimension d'avenir

La génération, le futur et ses formes

Le régime d'historicité fondé sur l'autorité du passé place la perfection à l'origine et pense souvent la suite des générations comme écartelée entre la dégénérescence et le retour. La pensée historique du progrès, quant à elle, fonde la continuité du développement humain dans l'articulation des générations ²². Le christianisme marque une entrée dans l'histoire du futur historique ouvert par l'avènement du Christ, source de plusieurs configurations de laïcisation, entrée qui se nourrit d'une rupture avec le passé, lequel n'habite plus le présent, mais en apparaît distant. Cette distance fournit dès

française. Paris : Imago, 1989, 162 p. ; p. 94-123. Si Vercingétorix apparaît dès le ^{xvi}^e siècle, il s'inscrit à grand-peine dans l'histoire des Rois. Il faudra, pour que cette figure prenne de l'importance, passer à l'histoire des peuples.

19 Par exemple GELLNER (E.), *Nations et nationalisme*. Paris : Payot, trad. Bénédicte Pineau, 1989, 208 p.

20 Expression popularisée par Henry Rousso à propos de Vichy, avec le titre de son ouvrage : *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris : Gallimard, Folio, 1997, 513 p. (1^e éd. 1994).

21 SARTRE (J.-P.), *L'Être et le Néant*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1943, 724 p. ; édition revue par Arlette El-kaim Sartre, Paris : Gallimard, coll. « TEL », 2001, 676 p. ; p. 541-549.

22 Nous reprendrons ce point ci-dessous avec l'examen de la Préface au Traité du Vide de Pascal. Un exemple, plus proche chronologiquement du régime d'historicité futuriste de la modernité – dans la délimitation qu'en donne F. Hartog (*cf. Régimes d'historicité, op. cit.*, p. 144-147, notamment) – serait celui des écrits sur l'histoire de Kant, notamment *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* (trad. Luc Ferry, dans KANT [E.], *Œuvres philosophiques*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, 1063 p. ; p. 187-205).

lors le cadre historique du comput généalogique constitutif de la parenté occidentale selon Legendre.

Comme pour le passé, nous pouvons, pour l'avenir, distinguer trois niveaux : celui de l'avenir proche, voire de l'imminence qui par un court-circuit paradoxal, peut nous renvoyer à l'eschatologie²³, celui de l'avenir éloigné (les générations futures) et celui de l'achèvement (ce qui relève de l'eschatologie). Notre point de départ, pour amorcer la transition entre le régime d'historicité de la tradition et des ancêtres et celui des générations futures nous sera fourni par un texte classique de Pascal, connu sous le titre de « Préface. Traité sur le vide²⁴ ».

Dans ce texte, l'auteur des *Pensées* oppose deux logiques. La première est la logique des Autorités religieuses ou historiques, marquée par une priorité du passé comme étant, soit proximité de l'Origine, soit limitation du Texte. On ne peut rien y ajouter et il ne s'agit que « de savoir ce que les auteurs ont écrit²⁵ ». La seconde est celle du domaine des sciences, renvoyant à l'avenir. En effet, la seule source de vérité est l'expérience de la nature qui ne se donne que progressivement et où il s'agit donc de « découvrir des vérités cachées²⁶ ». Ainsi peut-il y avoir progrès et en même temps grandeurs des ancêtres ici compris comme précurseurs.

Pascal reprend – sans la citer – la formule fameuse pour définir la génération contemporaine des savants comme des « nains juchés sur des épaules de géants²⁷ ». Dans cette formule, susceptible d'interprétations diverses, l'usage qu'en fait Pascal marque une naturalisation du processus où la suite des hommes est analogue à un seul homme qui vieillirait perpétuellement²⁸. Génération et succession des générations développent un

23 Cf. les annonces du Royaume dans le Nouveau Testament. Voir l'analyse qu'en fait HARTOG (F.), *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 95-97.

24 Publié dans PASCAL (B.), *Œuvres complètes*. Paris : Seuil, prés. et notes de Louis Lafuma, 1963, 676 p. ; p. 230-233.

25 PASCAL (B.), *Préface. Sur le traité du vide*, *op. cit.*, p. 230, col. 1.

26 *Ibid.*

27 Formule issue de Bernard de Chartres et utilisée dans le *Metalogicon* d'Albert de Salisbury. Pour une mise en point sur le sens de cette formule, voir HARTOG (Fr.), *Anciens, modernes, sauvages*. Paris : Galaade éditions, 2005, 252 p. ; repris aux éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2008, 328 p. ; p. 34-39.

28 PASCAL (B.), *op. cit.*, p. 232.

processus perpétuel de croissance et d'augmentation, une dimension d'avenir par rapport à laquelle la filiation et ce qui peut en découler, à savoir la transmission et l'héritage, apparaissent comme ce qui est apprécié, et non la source de toute valeur.

La génération, au sein de ce processus global de croissance, assure à l'humanité son avenir à partir de l'horizon ouvert par les générations antérieures. Dès lors, le processus de filiation – ici de filiation symbolique du « se réclamer de... » – ne conserve plus ce qui s'est déjà décidé dans le passé en l'attestant comme norme, mais cette origine est elle-même transformée par cette réactualisation de l'acte de fondation et tient donc sa valeur de l'avenir. L'ancêtre, comme précurseur autorise – tout en le relativisant cependant – la progression du successeur²⁹.

Cependant, la transmission d'avenir ne conduit-elle pas à celle d'un destin ? Le précurseur est porteur d'une dimension d'avenir et même les ancêtres peuvent jouer un tel rôle, les figures du précurseur et du fondateur étant des pierres angulaires du *storytelling* à partir duquel se constitue aujourd'hui par exemple une identité d'entreprise. Cependant, la figure du fondateur reste ambiguë, car ce qu'il propose comme avenir se transforme en destin. Le père fondateur ne lègue-t-il pas au fils une contrainte d'être bien plus qu'une dynamique nouvelle, comme Sartre le montre pour le frère aîné de Gustave Flaubert, héritier du père qu'il doit réincarner et qui le hante de manière inerte³⁰ ? N'y a-t-il pas ici la limite d'un régime d'historicité de la génération et de manière plus générale, du futurisme de la modernité, où l'avenir aliène aussi bien que le passé ? La génération comme fondation ne doit-elle pas être pensée, non comme progrès, mais comme révolution ? N'inclut-elle pas dès lors dans sa structure même une dimension de parricide ?

29 L'ambivalence qui demeure présente dans la figure du précurseur est encore plus grande pour le fondateur, dans la mesure où celui-ci peut être utilisé aussi bien dans une logique conservatrice que dans une logique progressiste, dans une tension entre l'esprit et la lettre de son action.

30 SARTRE (J.-P.), *L'idiote de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. 3 tomes. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », nouv. éd. revue et complétée par Arlette El-kaim Sartre, 1988, tome 1, 1106 p. ; p. 122-123 notamment.

Le modèle de la révolution : rupture du passé et présence du futur

La génération, en effet, renvoie à la natalité, c'est-à-dire le fait qu'arrive du nouveau dans le monde, selon Hannah Arendt³¹. Cependant, ce nouveau lui-même doit être éduqué et doit être à l'abri du monde, pour y être progressivement introduit par ceux qui sont déjà là. En ce sens, cette figure de la natalité s'avère marquée par une profonde ambivalence, sa nouveauté étant relativisée par le monde déjà là. Néanmoins, cette ambivalence elle-même demeure quand on voit les destins réciproques du futur et du passé dans la logique révolutionnaire et dans la manière dont, d'une part, elle pousse à bout la logique du futurisme dans « l'arrogance du présent³² ».

On sait que les périodes révolutionnaires ont parfois été marquées par la formule « du passé, faisons table rase³³ ». Dans la *Critique de la raison dialectique*³⁴, Sartre pense la logique de la nouveauté dans l'invention d'une fraternité-terreur forme d'une « résurrection de la liberté³⁵ ». Deuxième aspect, elle a pour conséquence possible de secondariser, voire de nier les liens de filiations, depuis la communauté des femmes dans la république platonicienne jusqu'à l'invention de Pavel Morozov³⁶ en passant par le meilleur des mondes. Or, une telle configuration fondées sur une exigence de l'avenir à l'époque moderne risque bien, en même temps qu'elle croit

31 « Le commencement inhérent à la naissance ne peut se faire sentir dans le monde que parce que le nouveau venu possède la faculté d'entreprendre du neuf, c'est-à-dire d'agir. En ce sens d'initiative un élément d'action, et donc de natalité, est inhérent à toutes les activités humaines. » ARENDT (H.), *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, coll. « Pocket Agora », 1983, 406 p. ; p. 43.

32 Titre d'un ouvrage de Jean-Claude Milner (*L'arrogance du présent*. Paris : Grasset, 2009, 243 p.) qui se veut une réflexion sur son – court – engagement maoïste.

33 Formule extraite de Pottier, Degeyter, *l'internationale*, 1871 (paroles) et 1888 (musique), version finale, couplet 1. Ce chant fut l'hymne de l'URSS jusqu'en 1944.

34 SARTRE (J.-P.), *Critique de la raison dialectique*. Tome 1. *Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985, 921 p. (1^e éd. coll. « La bibliothèque des Idées », 1960, 921 p.).

35 SARTRE (J.-P.), *Critique de la raison dialectique*. T. 1, *op. cit.*, p. 502.

36 Figure d'un jeune garçon supposé avoir dénoncé ses parents koulaks aux bolcheviques. Sergueï Eisenstein avait le projet d'en tirer un film, *Le pré de Béjine*, (Eisenstein, 1937), dont il ne reste aujourd'hui que des fragments. Alain Finkelkraut, figure d'un retour de mai 1968 à la tradition parmi de nombreux autres, a utilisé justement cette figure pour stigmatiser les droits de l'enfant (cf. FINKELKRAUT [A.], « La nouvelle statue de Pavel Morozov », dans *Le Monde*, 09 janvier 1990).

l'ouvrir, le fermer dans la pure logique du faire. Quelles sont en effet les solutions qui s'offrent à la dimension révolutionnaire ? Que génère-t-elle pour les descendants ?

L'achèvement des révolutions en régime qui tendent à prendre une forme totalitaire conduit paradoxalement à un retour de la valeur du passé. Ainsi, dans l'évaluation et la maîtrise du citoyen, il y a un usage du biographique sous une forme quasi biologique (on est ennemi du peuple, fils d'ennemi du peuple³⁷), au plan collectif par le nationalisme³⁸. L'idéologie prend la forme de la reconstruction d'un passé et d'une origine dans la filiation de laquelle se retrouve l'ensemble d'un pays³⁹. Enfin, nous avons un renvoi de plus en plus lointain et eschatologique de l'avenir⁴⁰. Inversement, dans les régimes démocratiques, où la dimension critique s'est conservée dans les mœurs sans amener un changement des institutions, la valorisation révolutionnaire de la rupture d'avec le passé se traduit par le « présentisme », c'est-à-dire un nouveau régime d'historicité où le présent devient la valeur et le cadre dominant, qu'il se sépare ou qu'il essaie de récupérer passé et avenir.

37 Voir, pour un exemple dans l'Albanie communiste, l'étude de DE RAPPER (G.), « La "biographie" : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », dans *European Journal of Turkish Studies* (Online) 4, 2006, URL : <http://ejts.revues.org/index565.html>, consulté le 21-02-2012.

38 Avec le recours aux grandes figures historiques comme modèle pour le présent, depuis Joseph Staline en Alexandre Nevski (Eisenstein, 1939) ou en Ivan le Terrible (Eisenstein, 1944, pour la première partie) jusqu'à Nasser en Saladin (Chahine, 1963).

39 Ainsi l'internationale fut-elle remplacée en 1944 par une composition d'Alexandre Alexandrov, dont la deuxième strophe évoquant Lénine et Staline. Le texte marque le passage de la fondation à la filiation, avec Staline pour père (« Staline nous a élevés – il nous a inspirés, la foi dans le peuple, l'effort et les exploits ! », couplet 2).

40 Ce que raille Dmitri Chostakovitch dans la quatrième des cinq *Satires* opus 105 (1960) « les descendants », par l'usage d'un poème satirique de Sacha Tchorny (1880-1932) : « Souvent, nos ancêtres, se cachant dans les lits clos / Chuchotaient : "C'est dur, les gars ! Faut espérer / Que nos enfants vivront mieux que nous !" [...] / On nous a même prêté les délais : / Les uns donnent deux cents ans, les autres cinq cents / Et en attendant tu restes vautré dans ton marasme [...] » (Texte de la 4^e des Cinq Satires, note de programme du concert du dimanche 9 janvier 2012, Dimitri Chostakovitch / Arthur Schoonderwoerd, p. 17, URL : http://www.citedelamusique.fr/pdf/note_programme/np_10735.pdf, consulté le 21-02-2012).

Présentisme et inquiétude du temps

Dans les deux cas de figure précédents, passé et avenir ne sont pas mis en question, mais repris : le passé définissait un avenir, l'avenir reconfigurait un passé mais, dans les deux cas, une certaine structure d'unité de la dispersion était préservée. Les horizons temporels demeuraient ouverts et structurés. Le présentisme, lui, semble écraser ces horizons. L'Histoire faisant place à la mémoire et aux racines, la prévision et la prospective laissent place à la précaution. Mais qu'entend-on plus exactement par présentisme et en quoi ce régime d'historicité est-il lié aux mutations du questionnement sur la génération et à la filiation ?

François Hartog définit le présentisme, non à partir d'une coupure avec le passé et l'avenir, mais bien au contraire au travers de nouvelles figures du passé et de l'avenir telles qu'elles se redéfinissent dans leur rapport avec le présent, notamment par la mutation de l'entreprise historique sous l'influence de la mémoire et de la mutation du rapport à l'avenir. En effet, le passé n'est plus rejeté. Au contraire, le présentisme développe un rapport anxieux au passé, marqué par le patrimoine, la mémoire et la commémoration⁴¹. L'avenir, quant à lui, apparaît bien plus sous les traits à la fois d'une urgence et d'une menace⁴², au sens où le présent impliquerait des conséquences irréversibles, voire apocalyptiques pour l'avenir, ces conséquences n'étant pas encore saisissables.

À partir de cette matrice, il devient possible de comprendre comment les interrogations actuelles sur la génération et la filiation s'inscrivent dans ce rapport tendu entre passé et avenir constitutif du présentisme. Les modifications sociétales et biologiques récentes concernent à la fois les conditions de la génération et les nouvelles organisations de la parentalité. Elles créent ainsi l'angoisse des conséquences futures de telle sorte que le souci de l'assurance de la filiation, du maintien des structures de la parenté et du principe généalogique peuvent apparaître comme autant de souci de conserver, de structurer ce qui semble menacer de toutes parts et ainsi de l'inscrire dans une forme de nécessité en même temps que la facticité – au sens de la simple existence de fait qui s'oppose précisément à la nécessité – de cette dernière apparaît comme de plus en plus incontournable. En ce

41 Voir les développements de HARTOG (F.), *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 159-161.

42 Voir *ibid.*, p. 262-269.

sens, et par un renversement paradoxal, il est frappant de noter la manière dont – que ce soit dans certaines études prenant pour objet l'homo ou la lesboparentalité – le biologique ne se laisse pas transcender si facilement⁴³. Le référent biologique peut apparaître comme ce qui maintient une institution de l'institué alors que, dans l'institution de la parenté, c'était au contraire l'institution qui était une réplique à la béance du devenir.

De ce point de vue, il n'est pas interdit de voir, dans la manière dont certaines des productions de la culture de masse envisagent la question de la filiation, la façon dont cette problématique insiste même là où on ne l'attend pas nécessairement. Dans les films formant la série *Star Wars*⁴⁴ ou la série *Harry Potter*⁴⁵, l'articulation et la tension entre génération et filiation apparaît dans l'opposition de deux modèles, où la restauration de la filiation biologique et la possibilité de la réarticulation de la génération et de la filiation deviennent ce qui sauve face à des formes dévoyées de génération. Les films de Georges Lucas peuvent se comprendre dans un premier temps – dans la trilogie réalisée entre 1977 et 1982 – comme le retour de la possibilité de la filiation via le retour du Père qui s'est perdu dans le mal. Cependant, le contexte du retour du mal – que le cinéaste développe dans la deuxième série de films réalisés entre 1999 et 2005 – est celui d'une véritable tératologie de la génération qui combine à la fois la

43 Voir CÔTÉ (I.), « La lesboparentalité : subversion ou reproduction des normes ? », dans *Recherches féministes* 22, 2009/2, p. 25-38, et sur la prégnance du biologique au niveau des grands-parents, GROSS (M.), « Être grand-parent dans un contexte homoparental en France : chassez le biologique par la porte, il revient par la fenêtre », dans *Recherches féministes* 22, 2009/2, p. 69-76.

44 Les six films constitutifs de la série, sont, dans l'ordre de leur réalisation, *La guerre des étoiles* (Georges Lucas, 1977), *L'empire contre-attaque* (Irvin Kershner, 1979), *Le retour du Jedi* (Christian Marquand, 1982), *La menace fantôme* (Georges Lucas, 1999), *L'attaque des clones* (Georges Lucas, 2002), *La revanche des Siths* (Georges Lucas, 2005).

45 ROWLING (J. K.), *Harry Potter à l'école des sorciers*. Paris : Gallimard Jeunesse, 1998, coll. « Folio Junior » 899, 308 p. ; *Harry Potter et la Chambre des Secrets*. Paris : Gallimard Jeunesse, 1999, coll. « Folio Junior » 964, 364 p. ; *Harry Potter et le prisonnier d'Azkaban*. Paris : Gallimard Jeunesse, coll. « Folio Junior » 1006, 1999, 476 p. ; *Harry Potter et la Coupe de Feu*. Paris : Gallimard Jeunesse, coll. « Harry Potter », 2000, 651 p. ; *Harry Potter et l'Ordre du Phénix*. Paris : Gallimard Jeunesse, coll. « Harry Potter », 2003, 984 p. ; *Harry Potter et le Prince de Sang-Mêlé*. Paris : Gallimard Jeunesse, coll. « Harry Potter », 2005, 714 p. ; *Harry Potter et les Reliques de la Mort*. Paris : Gallimard Jeunesse, coll. « Harry Potter », 2007, 850 p. L'ensemble des titres est traduit par Jean-François Menard.

génération spontanée (ou la manipulation génétique⁴⁶), le clonage et l'autoreproduction des machines et, *in fine*, la reconstruction d'un monstre frankensteinien. En même temps, le salut vient d'une naissance ordinaire, celle des jumeaux Luke et Leia, avec la mise en creux de la place du Père demeurant présent à l'esprit de la mère mourante. Dans les romans de J. K. Rowling, l'opposition fondamentale entre Harry Potter et Lord Voldemort est celui d'un être qui donne sa place et sa visibilité à la filiation et à la suite des générations⁴⁷, face à un être qui refuse toute filiation (meurtre du père et transformation de soi qui passe par le nom qu'on se choisit pour refuser celui du père tout en en gardant les lettres) et ne saisit la génération que comme régénération de soi dans laquelle l'autre n'est que matériel et instrument⁴⁸.

Cependant, dans un cas comme dans l'autre, on peut se demander si la manière dont la dimension biologique instituante et protectrice ne cache pas, de la part de leurs auteurs respectifs, une ambivalence, voire une régression. La métaphore, classique en régime romanesque, du sang porteur des qualités personnelles n'est-elle pas, face à l'inquiétude liée à l'individualisme, un refuge dans des structures définissant l'individualité par le biais de la généalogie, cette dernière portant en elle une forme de messianisme ? Ce double aspect – retour à l'origine et messianisme – témoigne de ce rapport inquiet au passé et à l'avenir, d'un va-et-vient entre deux figures à la fois convoquées et dénoncées : d'une part la figure de la filiation qui renvoie d'avant en arrière, non sous la forme d'une identité évidente, mais celle d'un décalage caché, et d'autre part, une figure de génération, non cependant sous la forme d'un progrès, mais d'un messianisme.

46 C'est une interprétation possible de la naissance non sexuée d'Anakin Skywalker, suggérée par deux éléments : l'hypothèse d'une génération non sexuée de l'enfant par les « midi-chloriens » (*La menace fantôme*), la formule de Palpatine indiquant qu'un Sith avait trouvé le pouvoir de créer la vie (Lucas, *La revanche des Siths*, la scène se déroulant devant un spectacle évoquant... la fécondation).

47 Voir les scènes du miroir du Rised, dans ROWLING (J. K.), *Harry Potter à l'école des sorciers*, *op. cit.*, p. 207-208 et 211.

48 Cf. la scène du cimetière dans ROWLING (J. K.), *Harry Potter et la Coupe de feu*, *op. cit.*, p. 575, où Lord Voldemort ne voit l'utilité de son père que dans la mort.

Conclusion

Ainsi, d'une part, nature et nécessité ne riment plus ensemble dans les modes de générations et, d'autre part, la filiation apparaît comme un acte de liberté pris cependant dans l'angoisse de l'irréversibilité, de la désinstitution et de la réinstitution des rapports de parenté qui en résultent.

Cela signifie-t-il que désormais, tout mode d'organisation de la génération et toute institution de filiation ne seront toujours qu'un mode parmi d'autres ? Ou bien les avatars contemporains de la génération et de la filiation ne montrent-ils pas, dans leurs limites et leurs points de résistance, qu'il y a des structures anthropologiques dont les variations historiques font apparaître le caractère incontournable ?

Il peut encore y avoir une autre manière de comprendre la signification de cette inquiétude et de ces nouvelles articulations, si on prend en compte le fait que la recherche des racines et que l'ouverture d'un avenir se font par et dans un récit, et si on prend en compte les enjeux récurrents de la fiction. C'est que l'institution et le biologique ne peuvent aujourd'hui exister et avoir un sens qu'au travers d'une histoire qui les reprend et par laquelle une vie se donne un sens.



Jean-Louis RENCHON

Université Catholique de Louvain – Facultés Universitaires Saint-Louis,
Louvain-La-Neuve – Bruxelles, B-1348 – B-1000
Président du Centre de droit de la personne, de la famille
et de son patrimoine

QUE FAIT AUJOURD’HUI LE DROIT DE LA FILIATION ET DE LA TRANSMISSION INTERGENERATIONNELLE ?

Introduction

1. Le titre de mon exposé a évidemment été inspiré par le thème général de notre colloque.

Il n’était pas certain a priori qu’une analyse juridique puisse trouver sa place au regard des objectifs qui étaient poursuivis, mais à tout le moins cette analyse juridique, à peine d’être trop éloignée des préoccupations communes de l’ensemble des intervenants, devait tenter de cerner au plus près la manière dont le droit positif appréhende aujourd’hui les générations et/ou les filiations.

2. On veillera néanmoins d’emblée à s’accorder sur le sens des mots, car ils ne sont probablement pas utilisés de la même manière dans nos disciplines respectives.

3. Dans le langage du droit, la **filiation** est l’institution juridique qui organise le **rattachement** d’un enfant à ceux qui l’ont engendré et qui, en raison de ce rattachement, confère à cet enfant son **identité juridique**, à travers,

notamment, son nom de famille, et l'inscrit dans une généalogie constitutive de son réseau de parenté¹.

4. On ne confondra dès lors pas la filiation juridique avec ce qu'on appelle parfois aujourd'hui la **parentalité**, même si cette confusion est régulièrement opérée dans les sciences sociales.

Le concept de parentalité est utilisé dans le langage juridique pour qualifier l'exercice d'une fonction éducative à l'égard d'un enfant.

La confusion procède de ce qu'en principe, nos systèmes juridiques attribuent de plein droit aux parents – c'est-à-dire aux père et mère – la responsabilité de la garde et de l'éducation de l'enfant, dénommée « autorité parentale » ou « responsabilité parentale ».

L'autorité parentale est ainsi, le plus généralement, un des effets de la filiation juridique.

Mais rien n'empêche de dissocier la filiation et la parentalité et de confier l'exercice d'une responsabilité parentale à une personne à l'égard de laquelle l'enfant n'a pas de lien de filiation.

La figure la plus traditionnelle de cette dissociation est la tutelle qui consiste, après le décès d'un ou des deux parents de l'enfant, à attribuer une fonction éducative à un « tuteur » de l'enfant.

Des figures nouvelles sont plus récemment apparues comme celles qui consistent, en droit français, à déléguer l'autorité parentale exercée à l'égard d'un enfant à une autre personne que ses père et mère ou, comme

1 Le terme « parenté » a aujourd'hui deux significations dans le langage juridique. 1) Dans son acception la plus classique, qui était celle du Code Napoléon, la « parenté » désigne le réseau des « parents » d'une personne, c'est-à-dire ceux qui ont le même ancêtre commun et qui dès lors partagent le même sang. On a par la suite étendu cette notion de parenté à la parenté adoptive, c'est-à-dire au lien qui va unir un enfant adopté plénièrement à l'ensemble des « parents » de ses père et mère adoptants. 2) Dans son acception la plus récente, le terme de « parenté » désigne les seuls père et mère d'un enfant, généralement qualifiés aujourd'hui comme étant ses deux « parents ». Tel est, notamment, le sens que revêt le terme de « parents » dans toutes les dispositions de la Convention relative aux droits de l'enfant adoptée le 20 novembre 1989 par l'Assemblée générale de l'ONU, comme l'article 7 reconnaissant à l'enfant, dans la mesure du possible, le droit de connaître « ses parents » et d'être élevé par eux, ou l'article 9 imposant aux États de veiller à ce que l'enfant ne soit pas séparé de « ses parents » contre son gré.

on l'a régulièrement proposé en droit belge, à attribuer une autorité parentale à un beau-parent, hétérosexuel ou homosexuel ², de l'enfant.

5. Par ailleurs, le terme de **génération**, qui ne correspond pas, dans le langage juridique, à un vocable aussi précis que le terme de filiation, évoque le plus généralement, dans la constellation d'une famille, les membres de cette famille qui, dans la ligne de ceux qui descendent les uns des autres, c'est-à-dire la ligne dite « directe », appartiennent au même degré ³.

La génération des enfants est ainsi au premier degré par rapport à leurs père et mère et au deuxième degré par rapport à leurs grands-parents.

Une génération suit dès lors la précédente et précède la suivante.

Alors que dans l'esprit des organisateurs de ce colloque, le terme de génération est très probablement synonyme d'engendrement, il évoque immédiatement, pour un juriste, non pas l'origine mais les effets de la filiation, au sens où une génération va « succéder » à une autre, et la question surgit alors aussitôt de la manière dont le droit organise la transmission entre les générations, à travers, notamment, les successions.

6. L'objectif de cet exposé sera modeste.

Il ne serait guère matériellement possible de présenter l'ensemble des règles juridiques applicables à la filiation et à la transmission intergénérationnelle, à peine d'écrire un véritable traité, et ce ne serait d'ailleurs pas compatible avec les enjeux d'un colloque interdisciplinaire.

2 On relèvera, à propos de la revendication formulée par des couples homosexuels de devenir ensemble les « parents » d'un enfant, que les juristes veillent précisément à distinguer la solution dite de l'« *homoparenté* » – lorsqu'il s'agit de rattacher l'enfant par un lien de filiation à l'égard des deux partenaires du couple – et la solution dite de l'« *homoparentalité* » – lorsqu'il ne s'agit que d'attribuer une autorité ou une responsabilité éducative au partenaire du couple qui n'est pas le « parent » de l'enfant.

3 Dans son *Vocabulaire juridique* (Paris : PUF, 7^e éd., 1998, 899 p. ; p. 396), le professeur Gérard Cornu donne les définitions suivantes du terme génération : « dans la suite des personnes qui descendent les unes des autres, chaque maillon de la généalogie relative à celui dont il est issu et à celui dont il est l'auteur ; chacun des points de la ligne directe de la parenté qui, sous le nom de degré, constitue l'unité de compte de la proximité de la parenté ».

Il s'agira donc simplement de réfléchir aux évolutions qui se sont récemment produites, en Occident, dans la manière dont le droit positif organise la régulation de la filiation et de la transmission intergénérationnelle.

L'angle d'approche sera dès lors davantage socio-politique, au sens où un système juridique peut lui-même être perçu comme une des représentations sociales de la réalité humaine et de la construction du monde.

7. Or, de ce point de vue, les mutations actuelles des règles de droit et, donc, de ce qui fait Loi dans la société des hommes participent d'une accélération subite de l'histoire qui, selon le point de vue auquel on se place, peut être lue comme le triomphe des libertés individuelles et des droits fondamentaux dans le champ de la vie privée ou, au contraire, une fuite en avant de revendications débridées saccageant au passage les interdits fondateurs de la civilisation humaine.

Rien ne semble plus en effet pouvoir arrêter aujourd'hui – exactement comme il en est des avancées fulgurantes des sciences et des techniques, de la mondialisation libérale ou de la surconsommation des ressources de la planète – l'élan qui conduit les êtres humains à vouloir, dans leurs relations affectives, sexuelles et familiales, déterminer eux-mêmes, pour eux-mêmes, les contours de leurs trajectoires individuelles, c'est-à-dire exercer leur « autonomie » personnelle.

Beaucoup célèbrent là l'émancipation de l'être humain de tous les dogmatismes, autoritarismes ou conservatismes qui ligotaient autrefois les libertés individuelles.

Mais l'homme ne ferme-t-il pas aussi subitement les yeux, comme lorsqu'il est dopé par une substance hallucinogène, sur tout principe quelconque de réalité qui l'avait jusqu'à présent conduit à admettre qu'il n'existe pas de liberté sans contraintes et que la « condition humaine n'est pas sans conditions ⁴ » ?

Il n'est évidemment guère aisé de répondre à une telle interpellation ni surtout de savoir si, en ces temps très incertains, nous pouvons rester

4 Je reprends bien évidemment les termes de l'ouvrage de notre collègue LEBRUN (J.-P.), *La condition humaine n'est pas sans conditions*. Paris : Denoël, 2010, coll. « Médiations », 304 p. Voir également LEBRUN (J.-P.) & WÉNIN (A.), *Des lois pour être humain*. Ramonville Saint-Agne : Éditions érès, coll. « humus entretiens », 2008, 229 p.

résolument optimistes ou si nous devons, au contraire, nous astreindre à un pessimisme constructif.

Commençons à tout le moins – et c'est ce que je ferai aujourd'hui – par essayer de déchiffrer et de comprendre ce qui se passe, en nous remémorant d'abord d'où nous venons, il y a peu de temps encore, et en éclairant ce que nous sommes en train de faire, dans nos systèmes juridiques, de la filiation et de la transmission intergénérationnelle.

1. Un « modèle pour tous »

8. Le modèle d'organisation de la famille, de la filiation et de la transmission intergénérationnelle qualifié rétrospectivement aujourd'hui de traditionnel était en réalité déjà un modèle « moderne », au sens où il a émergé avec la première modernité – c'est-à-dire les Lumières – et a triomphé avec le développement des États-nations et la première révolution industrielle.

On était donc bien loin de la société traditionnelle et de la famille traditionnelle.

C'est pourquoi, en sociologie de la famille, on qualifie ce modèle de « première famille moderne ».

9. Ce qui caractérise encore ce modèle, comme il en avait aussi été dans les sociétés traditionnelles, c'est que c'est un « modèle pour tous ».

Il est moderne, parce que le système politique et juridique qui l'organise est un système laïc, émancipé de toute Loi religieuse et fondé sur la raison, mais il est conçu et imposé par l'État pour l'ensemble de ses citoyens.

On pourrait dès lors le qualifier, puisque je m'exprime en France, de modèle républicain, exactement comme on a pu parler et on continue encore à parler de l'école de la République.

10. Ce modèle pour tous, qui organise tout à la fois la filiation des enfants et la transmission intergénérationnelle, s'appelle le mariage.

Et c'est précisément parce que c'est le « modèle pour tous » que le mariage est « célébré » publiquement par un représentant de l'État – l'officier de l'état civil – dans la « *maison commune* » (art. 75 C. Nap.) – qui n'a jamais si bien porté son nom.

Ce mariage civil – qu'on pourrait aussi appeler le mariage républicain – n'est pas ou en tout cas n'est pas fondamentalement l'union amoureuse d'un homme et d'une femme.

Il est, avant tout, l'acte fondateur d'une famille.

Même les contes de fées les plus dramatiques se terminent à l'époque en paraphrasant la signification profonde qu'on donne au mariage : « *Ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants* ».

Et, le jour même de leur alliance, les époux vont aussitôt recevoir des mains de l'officier de l'état civil leur « livret de famille » dans lequel se trouvera un jour inscrit le prénom de leurs futurs enfants.

C'est précisément pourquoi le mariage peut et doit être interprété, dans ce modèle, comme l'institution sociale et juridique de la filiation des enfants, et on ne pouvait à l'époque même pas imaginer que le mariage n'aurait pas été par essence l'union d'un homme et d'une femme, puisqu'il n'y avait de procréation concevable qu'entre un homme et une femme.

C'était tellement évident que les auteurs du Code Napoléon n'avaient pas songé à prévoir expressément, dans le chapitre relatif aux qualités et conditions requises pour contracter mariage, qu'un mariage ne pouvait être célébré qu'entre un homme et une femme⁵.

11. Il n'y aura donc, dans un tel modèle, de filiation dite « légitime » que dans le mariage, et parce que le mariage est l'institution de la filiation, son statut juridique est doté d'une règle qui assure aux enfants dès le jour de leur naissance leur double filiation maternelle et paternelle : la présomption de paternité.

Tout enfant né dans le mariage est de plein droit l'enfant de sa mère – qui en a accouché – et du mari de sa mère, son père.

C'est au demeurant parce le mariage est l'institution de la filiation que les époux se doivent fidélité, que cette obligation est qualifiée d'« ordre

5 La disposition législative organisant la célébration proprement dite du mariage (art. 75 C. Nap.) prévoyait par contre expressément – et prévoit toujours en France – que les époux déclareront à l'officier de l'état civil qu'ils « *veulent se prendre pour mari et femme* ».

public ⁶ », et que l'adultère de la femme est davantage réprimé pénalement et civilement que celui de l'homme, en ce qu'il compromet la filiation des enfants à l'égard du mari de leur mère.

12. En termes juridiques, la filiation des enfants nés dans le mariage est dès lors qualifiée d'« indivisible » : l'enfant est, dans le même temps et par le seul effet du mariage, rattaché à la fois, dès le jour de sa naissance, à sa mère et à son père, en raison de l'alliance qui a été nouée entre eux.

Dans une telle perception sociétale de l'engendrement et de l'affiliation des enfants, l'enfant est nécessairement le « fruit » d'un choix de vie que ses parents ont posé avant sa conception et sa naissance : s'unir définitivement l'un à l'autre, afin de pouvoir offrir ultérieurement à leurs futurs enfants une communauté d'existence – une famille – stable et durable.

13. Les conséquences juridiques de ce « modèle pour tous » se déclinent toutes ensuite à partir de ce rattachement « indivisible » de l'enfant à ses père et mère unis par les liens du mariage.

a) L'enfant reçoit de plein droit, dès sa naissance, à travers sa filiation, son identité juridique et son nom de famille qualifié de nom patronymique.

Son acte de naissance et ultérieurement sa fiche d'identité mentionneront nécessairement le nom de son père, le nom de sa mère, et il portera lui-même de plein droit le nom de son père.

b) L'enfant est de plein droit inscrit dans une double lignée paternelle et maternelle qui constituera « sa » famille, jusqu'à ce qu'il fonde lui-même un jour une nouvelle famille dont les enfants appartiendront de plein droit à sa double lignée paternelle et maternelle et à la double lignée paternelle et maternelle de son époux(se).

c) La double filiation de l'enfant lui est acquise de manière inconditionnelle, irréversible et indestructible.

Le législateur a bien envisagé l'hypothèse où le mari aurait été confronté à l'adultère de sa femme, mais il ne lui a laissé qu'un très court délai –

6 On qualifie, dans le langage juridique, une règle d'« ordre public » lorsqu'elle est totalement soustraite à l'autonomie des volontés individuelles, parce qu'elle traduit les exigences de la vie collective ou « publique ».

un mois après la naissance de l'enfant ⁷ – pour désavouer judiciairement sa paternité.

Au-delà de ce délai, la filiation paternelle de l'enfant ne pourra plus jamais être remise en cause.

d) La famille conjugale, en principe indissoluble, est perçue et présentée comme le lieu le plus adéquat pour assurer l'éducation et la socialisation des enfants.

C'est à cette fin que l'autorité parentale est instituée. Elle doit permettre aux parents, dans l'intérêt de leur enfant, de le diriger progressivement vers l'âge adulte.

La famille est ainsi, comme on le répétera longtemps dans les cénacles politiques et juridiques, la « *cellule de base de la société* ».

e) La loi, comme les mentalités, institue par ailleurs la transmission du patrimoine familial de génération en génération.

Le législateur, dans le Code Napoléon, ne s'est préoccupé que de la transmission des biens proprement dits, mais cette transmission englobe beaucoup plus largement les biens immatériels, c'est-à-dire les valeurs, les traditions, les symboles, les capitaux culturels de la famille...

Or, précisément, les « descendants » (art. 745 C. Nap.) constituent, en succession légale, le premier « ordre » des héritiers du défunt, et ils se partagent sa succession « *par égales portions* », au point de devoir au surplus « rapporter » (art. 843 et s. C. Nap.) à la succession, pour les opérations de partage, les donations dont ils auraient déjà été gratifiés antérieurement par le défunt.

L'égalité entre les enfants est, ainsi, « *l'âme du partage* ».

Si, toutefois, le défunt entend disposer, par donation ou par testament, d'une partie de son patrimoine au profit d'autres personnes, l'institution de la « *réserve héréditaire* » protégera ses descendants. Elle est de moitié si le défunt a un enfant, de deux tiers s'il a deux enfants et de trois quarts s'il en a trois ou plus (art. 913 C. Nap.).

⁷ Lorsque le mari n'était pas physiquement présent sur les lieux de la naissance ou que la naissance lui avait été cachée, le délai était allongé à deux mois à dater du jour où il avait eu connaissance de la naissance.

La plus grande partie du patrimoine d'une personne doit dès lors nécessairement être transmise à ses enfants ou petits-enfants, et cette réserve peut être exigée en nature. Les héritiers réservataires ont donc le droit d'obtenir que ce soit la transmission des biens eux-mêmes se trouvant dans le patrimoine familial – et non pas seulement leur contre-valeur – qui leur soit garantie.

f) Un tel « modèle pour tous » assure à toute personne, quelle que sera sa trajectoire individuelle, ses « racines » et ses « fondations ».

On « est » ce dont on vient ou par ce dont on vient. Comme Pierre Bachelet a pu le chanter dans « Les corons » : « *grâce à eux je sais qui je suis* ».

14. L'imposition d'un « modèle pour tous » implique, socialement et juridiquement, que ceux qui ne s'y soumettent pas s'inscrivent en marge de la société.

Il en résultait, à l'époque, que la vie commune d'un homme et d'une femme en dehors des liens d'un mariage – qualifiée de « concubinage » – était considérée comme « hors la loi », et leurs éventuels enfants seraient des enfants dits « naturels » ou « illégitimes ».

La filiation de ces enfants à l'égard de leur père et de leur mère serait « divisible », elle ne leur serait pas acquise au jour de leur naissance et elle ne se trouverait établie qu'à la condition qu'ils soient expressément « reconnus » tant par leur mère que par leur père. Pour la plupart d'entre eux, il n'y aurait d'ailleurs pas de père.

Au surplus, ces enfants n'entraient pas dans la lignée paternelle et maternelle de leurs père et mère, et ils ne pourraient être que des « successeurs irréguliers » (art. 756 et s. C. Nap.) de leur père et de leur mère, à concurrence d'une portion inférieure à celle des enfants légitimes.

Ils étaient, en d'autres termes, des « bâtards ».

15. On sait que ce « modèle pour tous » fut, au surplus, pendant tout le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, imprégné d'une vision de la relation entre les hommes et les femmes qu'on qualifie aujourd'hui de patriarcale.

Qu'on invoquât tantôt la différence de « nature » entre les hommes et les femmes, tantôt, simplement, les nécessités fonctionnelles du gouvernement

de la famille, la société conjugale devait être dirigée par le mari et « père de famille ».

En droit, pareille vision des choses se traduisait par les institutions de l'incapacité juridique de la femme mariée, de la puissance maritale et de la puissance paternelle.

D'aucuns considèrent aujourd'hui que cette inégalité entre le mari et la femme participait de l'essence du mariage tel qu'il avait été organisé à l'époque, et le mouvement féministe a parfois associé l'émancipation de la femme à la nécessité de l'abolition du mariage qui ne pouvait que soumettre la femme aux volontés de son homme.

16. Ce n'est cependant point de cette manière que, sur les terrains politique et juridique, l'évolution s'est, dans un premier temps, produite.

Alors même qu'après la seconde guerre mondiale, le principe de l'égalité fondamentale entre l'homme et la femme était progressivement proclamé et mis en œuvre dans tous les textes juridiques, internationaux et nationaux, on ne remit encore aucunement en cause le « modèle pour tous » du mariage et de la famille conjugale « *cellule de base de la société* ».

Au contraire, la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales signée le 4 novembre 1950 – qui peut être considérée comme le texte à plus haute valeur symbolique adopté par les États démocratiques européens après la chute du Reich allemand – consacrait expressément, dans son article 12, le « modèle pour tous » du mariage comme institution de la famille et de la procréation des enfants : « *À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme ont droit de se marier et de fonder une famille selon les lois nationales régissant l'exercice de ce droit* ».

17. Parallèlement, lorsque, dans la mouvance de la Seconde Guerre mondiale, les autorités publiques veillèrent à réformer complètement l'institution de l'adoption, aux fins de donner une famille aux enfants qui s'en trouvaient privés, ils n'imaginèrent pas de ne pas calquer expressément la réglementation de l'adoption sur le mariage et la filiation des enfants nés dans le mariage.

D'une part, l'adoption d'un enfant ne pouvait être possible que par deux époux. D'autre part, pareille adoption devait autant que possible être « plénière » et, par là même, nécessairement irrévocable, afin d'assurer à

l'enfant ses nouvelles « racines » qui devaient être aussi solides et irréversibles que pour les enfants nés dans le mariage.

18. Ce « modèle pour tous » est très certainement encore resté vivace tant dans les mentalités collectives que dans l'esprit des responsables politiques jusqu'au moins les années 1970.

Il n'était pas pensable, pour la grande majorité des citoyens, qu'un homme et une femme ne commencent pas par se marier s'ils souhaitaient faire naître un enfant.

Il n'était a priori pas pensable non plus d'envisager la dissolution du mariage d'un père et d'une mère : à l'époque, on ne divorçait pas « pour les enfants ».

Et, à son décès, on laisserait nécessairement ses biens à ses enfants.

C'est ce « modèle pour tous » qui a progressivement vacillé à partir des années 1970 pour chuter définitivement avec l'avènement du XXI^e siècle.

2. Le modèle individualiste

19. On sait bien sûr ce qui a fait progressivement voler en éclats le « modèle pour tous » : c'est précisément qu'il était un modèle pour tous et, dès lors, un modèle « imposé » à tous.

Pareille « imposition » a, à un moment de l'histoire, été vécue comme insupportable et injustifiable.

20. D'une part, ce modèle portait atteinte à un idéal – inscrit au cœur du projet démocratique – de liberté, d'égalité et de responsabilité individuelle.

C'est à chaque personne – et non pas à la collectivité – qu'il appartenait de déterminer ses valeurs, ses convictions, ses buts et, dès lors, ses choix dans le champ de sa vie personnelle, et il n'appartiendrait pas à la société d'instituer des inégalités, en droit, entre les personnes en fonction des choix « de vie » qu'elles devraient pouvoir poser librement.

21. D'autre part, un système « autoritaire », dans le champ de la vie sexuelle, affective et familiale, est, quand bien même on ne le voudrait pas, presque inévitablement générateur d'exclusions, de répressions, de

violences, d'abus, bref d'atteintes portées à la dignité de l'être humain, et, plus particulièrement, à la dignité des femmes et/ou des enfants.

La prise de conscience du phénomène longtemps maintenu secret des violences conjugales ou des abus sexuels à l'égard des enfants disqualifiait presque nécessairement la pertinence d'un prétendu « modèle pour tous » qui ne produisait pas pour autant ni la bienveillance, ni le bien-être.

22. Afin de contrer les effets négatifs du modèle pour tous, il apparut de plus en plus qu'il était devenu nécessaire de « libérer » les êtres humains des « carcans » qui leur avaient été imposés, et d'organiser, dans les lois comme dans les comportements, l'émancipation de l'individu à l'égard de toutes sortes d'oppressions sociales qui n'étaient plus acceptées ni acceptables.

23. On commença, notamment, en droit de la filiation – c'est ce qui se révélait *a priori* le plus urgent – par venir à la rescousse des enfants dits « naturels ».

On contesta radicalement les justifications qui avaient pu être données, au nom de la protection de l'institution du mariage, aux inégalités dont ils se trouvaient frappés, et on estima inadmissible que des enfants n'aient pas le même statut juridique et les mêmes droits que d'autres enfants parce que leur père et leur mère les avaient conçus sans s'être mariés.

La France s'attela à cette réforme, avec des réserves, dès une loi du 3 janvier 1972.

En droit belge, il fallut attendre la loi du 31 mars 1987 qui posa expressément le principe, dans un nouvel article 334 du Code civil, que

quel que soit le mode d'établissement de la filiation, les enfants et leurs descendants ont les mêmes droits et les mêmes obligations à l'égard des père et mère et de leurs parents et alliés, et les père et mère et leurs parents et alliés ont les mêmes droits et les mêmes obligations à l'égard des enfants et de leurs descendants.

Les enfants, dont la filiation paternelle et maternelle était, par essence, « divisible », devenaient des enfants « comme les autres ».

La divisibilité des filiations maternelle et paternelle entra ainsi dans les mœurs et les mentalités.

24. Mais on avait reconnu, par là même, qu'il n'était plus ni juridiquement ni socialement nécessaire de se marier pour concevoir et élever des enfants.

Le mariage, même s'il fut encore, pendant quelques temps, perçu par l'État, non plus comme le modèle obligatoire pour tous mais à tout le moins comme le modèle idéal ou préférentiel de fondation d'une famille, avec les droits et devoirs qui y étaient attachés, perdit progressivement de son effet de « contrainte ».

Au demeurant, la promotion de la liberté individuelle conduisit à justifier de plus en plus qu'on ne se marierait que parce qu'on en ferait le choix personnel et qu'on devait rester tout autant libre de ne pas se marier, en d'autres termes qu'il n'y avait plus là qu'une décision qui relevait de la conscience personnelle ou privée et qu'elle ne devait plus être dictée par des considérations collectives.

25. On entra ainsi, pas à pas, dans l'ère de la privatisation et de la libéralisation de la vie affective et familiale, au sens où, par un effet d'entraînement des idées et des logiques, tout ce qui en relève allait finir par être considéré comme ne pouvant plus qu'être soumis à la seule autonomie des individus, le droit positif ne devant plus seulement que garantir l'égalité formelle des droits⁸, c'est-à-dire le droit pour chacun d'obtenir, à propos de ses choix de vie personnels, qu'il bénéficie des mêmes droits que tous les autres.

26. Ainsi en est-il devenu, notamment, pour rester dans notre propos axé sur les générations et/ou filiations⁹, de la liberté – en passe de devenir un « droit » – de procréer et de ne pas procréer.

8 Il se produit, dans la société libérale, un phénomène profondément contradictoire : on s'embarrasse d'autant moins des inégalités réelles qu'elle provoque et, même, ne fait qu'accroître qu'on se félicite de vouloir instituer une égalité formelle et abstraite des droits des individus.

9 On n'évoquera dès lors pas, dans cet exposé, le phénomène – bien connu – de l'assimilation progressive des différents statuts juridiques du couple, ou, à tout le moins, de la prise en compte, par le droit positif, des simples « concubins » ou « cohabitants », auxquels le législateur reconnaît progressivement un certain nombre de « droits », tout en leur laissant la possibilité de déterminer eux-mêmes s'ils veulent se doter d'un statut plus élaboré organisé par la loi, tel le Pacs en France ou la cohabitation légale en

On a, à cet égard, au fur et à mesure du développement des nouvelles connaissances et techniques médicales, élargi sans cesse le champ des possibles et, dans la foulée, de ce qui devait devenir permis, car dès lors que c'est désormais dans le champ des possibles, on considère que c'est aux individus qu'il revient de décider eux-mêmes ce qu'ils feront de ces possibles. La contrainte qui serait exercée collectivement sur leurs libertés individuelles parut de plus en plus inacceptable et, dès lors, illégitime.

27. On n'évoquera que du bout des lèvres, en raison de sa complexité, la problématique de l'avortement.

Car, entre la dépénalisation partielle de l'avortement, qui fut le choix politique théorique opéré dans la majorité des pays occidentaux, et la proclamation d'un « droit fondamental » de la femme de disposer de son corps, qui devient progressivement le choix politique effectué en pratique dans la majorité des pays occidentaux, il y a précisément une marge considérable qui est symboliquement révélatrice du saut qui a entretemps été franchi, en moins de deux décennies.

Alors que l'objectif était initialement de parer à des situations de « détresse ¹⁰ » et de permettre aux femmes confrontées à ces situations de bénéficier d'une assistance médicale et psychologique adéquate, on en est venu à considérer que toute femme a le « droit » de disposer de son corps et qu'à ce titre, elle doit pouvoir décider librement, en conscience, ce qu'elle fera du « produit » de la conception.

Belgique, voire encore de déterminer librement dans une convention de vie commune les engagements « sur mesure » qu'ils entendraient prendre l'un à l'égard de l'autre, encore que la tendance générale est précisément de ne pas « se contraindre » et de rester le plus « libres ensemble », selon la formule du sociologue François de Singly (*Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*. Paris : Nathan, 2000, coll. « Essais et recherches », 253 p.).

10 La loi belge du 3 avril 1990 a, dans l'article 350 du Code pénal, dépénalisé l'avortement volontaire dans un texte libellé de la manière suivante : « *Toutefois, il n'y aura pas d'infraction lorsque la femme enceinte que son état place en situation de détresse a demandé à un médecin d'interrompre sa grossesse et que cette interruption est pratiquée dans les conditions suivantes : [...]. L'appréciation de la détermination et de l'état de détresse de la femme enceinte qui conduit le médecin à accepter à intervenir est souveraine lorsque les conditions prévues au présent article sont respectées* ».

Compte tenu des objectifs de cet exposé, il ne s'agit point, en formulant cette observation, de chercher à juger ou apprécier la pertinence et les mérites de pareille revendication, mais simplement de prendre conscience de la fulgurance de l'évolution des idées et des mentalités.

Car c'est bien d'une nouvelle mentalité – ou, pour reprendre une expression que j'utilise fréquemment en l'ayant empruntée à Charles Melman¹¹ – d'une « économie psychique », ou d'une « posture psychique », qu'il convient désormais de prendre en compte : l'économie ou la posture psychique qu'on peut qualifier d'individualiste, en vertu de laquelle « *il n'y a que moi qui puis déterminer ce que j'estime juste et légitime pour moi, j'en ai le "droit", et laissez-moi faire, laissez-moi passer* ».

Or, pareille posture induit un tout autre rapport à l'autre que soi et, notamment, à la nature, à la famille, à la société, mais aussi à l'enfant.

L'enfant, dans une telle perspective, devient ou à tout le moins risque de devenir celui que j'ai moi-même « désiré », pour autant que je l'aie désiré et pour autant que je continue à le désirer.

Pareille perspective contribue à modifier radicalement la manière dont, dans les sociétés occidentales, on « institue » désormais, socialement et juridiquement, les enfants.

28. La manifestation la plus topique de ces évolutions peut probablement être trouvée, pour un juriste, dans la manière dont le droit positif, en Belgique, a appréhendé les procréations médicalement assistées, car, pour l'instant, la France a continué à exprimer et à traduire en règles de droit une forte résistance à la privatisation de ces procréations.

La problématique de l'accès aux PMA est, en quelque sorte, le pendant de la problématique de l'avortement.

Il ne s'agit plus de la liberté ou du droit de ne pas procréer ; il s'agit de la liberté ou du droit de procréer.

On pouvait, à cet égard, comme la France l'a décidé jusqu'à aujourd'hui, se limiter à comprendre les procréations médicalement assistées comme une technique médicale permettant de remédier à l'infertilité pathologique

11 MELMAN (Ch.), *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix. Entretiens avec J.P. Lebrun*. Paris : Denoël, 2002, coll. « Médiations », 264 p.

d'un couple hétérosexuel : seul un couple composé d'un homme et d'une femme qui ne parviennent pas à procréer naturellement peuvent alors demander d'y recourir et on perpétue là, d'une certaine façon, l'idée que l'enfant ne peut être que le « fruit » de l'« union » d'un homme et d'une femme, son père et sa mère.

C'est un choix radicalement différent qui a été effectué en Belgique et qui a ensuite été juridiquement consacré dans la loi du 6 juillet 2007 relative à la procréation médicalement assistée et à la destination des embryons surnuméraires et des gamètes.

Ce choix est celui de la « liberté », tant des centres de procréation médicalement assistée que du ou des « *auteur(s) du projet parental* ».

Aux termes de l'article 5 de la loi, les centres de fécondation déterminent eux-mêmes « *leurs options en ce qui concerne l'accessibilité au traitement* » et ils ont « *la liberté d'invoquer la clause de conscience à l'égard des demandes qui leur sont adressées* », tandis que, conformément aux définitions exprimées à l'article 2 de la loi, un « *auteur du projet parental* » est

toute personne ayant pris la décision de devenir parent par le biais d'une procréation médicalement assistée, qu'elle soit effectuée ou non au départ de ses propres gamètes ou embryons.

« Devenir parent » est, dans une telle perspective, une décision éminemment individuelle et strictement « divisible ».

Une femme seule ou une femme en couple homosexuel peuvent dès lors librement accéder, en Belgique, à une procréation médicalement assistée.

Rien n'exclut non plus qu'un homme seul ou en couple homosexuel sollicite un centre de procréation médicalement assistée aux fins de devenir père en recourant aux services d'une mère porteuse, et on vient d'ailleurs d'apprendre qu'un centre flamand avait décidé d'accepter d'accéder à de telles demandes.

29. On peut comprendre que, compte tenu des pratiques qui ont ainsi pu librement se développer dans les centres belges de procréation médicalement assistée et de l'accès à ces centres de couples de femmes homosexuelles qui sollicitaient que l'une d'entre elles soit inséminée avec le sperme d'un donneur anonyme, la question se soit assez rapidement posée du statut juridique qui serait reconnu à la compagne de la mère de l'enfant.

La Cour constitutionnelle belge avait fait le constat, dans un arrêt du 8 octobre 2003¹², que ces enfants n'étaient pas traités de manière admissible, car ils ne pouvaient obtenir de faire consacrer juridiquement leur « *droit à la protection et au bien-être* » à l'égard des personnes qui « *s'engageraient à les lui fournir durablement* ».

Cet arrêt fut expressément invoqué lorsque le Parlement belge fut ultérieurement saisi de plusieurs propositions de loi tendant à ouvrir l'adoption aux personnes de même sexe. Alors que d'autres parlementaires proposaient de résoudre cette problématique en créant un statut juridique de beau-parenté ou de « *parentalité sociale* », le Parlement préféra, dans une loi datée du 18 juillet 2006, retenir la solution de l'adoption, au nom de l'« *égalité des droits* » des couples homosexuels et hétérosexuels et avec l'objectif de conférer à l'enfant le lien le plus « *complet* » possible à l'égard de chacune des deux personnes qui l'élèveraient.

30. Cette solution de l'adoption signifie, en termes juridiques comme en termes pratiques, qu'on institue désormais un lien de filiation d'un enfant à l'égard de deux mères, placées exactement sur un pied d'égalité, sans que l'une d'entre elles ne soit plus juridiquement considérée comme étant « *la* » mère de l'enfant.

Ce qu'il importe à nouveau de relever, à propos de pareille évolution, c'est l'extraordinaire « *bond en avant* » qu'une telle réforme a représenté, en l'espace de quelques années.

En effet, trois ans auparavant, lorsque, comme on le sait, le législateur belge avait fait le choix, dans une loi du 13 février 2003, d'ouvrir le mariage aux personnes de même sexe, il avait par contre délibérément exclu qu'un lien de filiation puisse être établi entre l'enfant et l'« *épouse* » de même sexe que sa mère, car « *la distance entre la réalité et le droit deviendrait de la sorte trop importante*¹³ ».

De la perception qu'on nierait la « *réalité* », on est donc passé, à la vitesse de l'éclair, à une toute autre perception en vertu de laquelle le souci

12 Cet arrêt a été publié dans la *Revue trimestrielle de droit familial* (Bruxelles : Larcier), 2004, p. 185-189 avec la note de RENCHON (J.-L.), « Vers l'octroi de l'autorité parentale à des beaux-parents ? », p. 185.

13 Exposé des motifs du projet de loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe, *Documents parlementaires*, Chambre, session 2001-2002, n° 50-1692/001, p. 6.

de « l'égalité des droits » justifiait qu'on aille jusqu'à attribuer à un enfant une double filiation maternelle, sans filiation paternelle, c'est-à-dire qu'on fasse « comme si » l'enfant était l'enfant « de » deux femmes, ou, en d'autres termes, comme si le « désir » de la compagne de devenir aussi mère d'un enfant s'était substitué à la « réalité » de la conception de cet enfant par les gamètes d'un homme.

Mais tel est précisément le nouveau modèle individualiste : c'est à chacun de configurer lui-même « sa » famille, en fonction de ses choix existentiels, et à prendre lui-même, en conscience, pour reprendre les termes de la loi du 6 juillet 2007, « *la décision de devenir parent par le biais d'une procréation médicalement assistée* ».

31. Parallèlement, en droit belge, une loi du 1^{er} juillet 2006, modifiant les dispositions antérieures issues de la loi du 31 mars 1987, a aussi contribué à déconstruire davantage le « modèle pour tous » du Code Napoléon, en assouplissant encore, au-delà de ce qu'avait fait le législateur en 1987, les règles applicables à l'établissement et/ou à la contestation d'un lien de filiation.

On ne prendra qu'un seul exemple, dès lors qu'il ne s'agit pas d'exposer l'ensemble de droit de la filiation mais de comprendre les profondes mutations qui sont en train de se produire.

Alors que la filiation paternelle d'un enfant créée par les liens du mariage à l'égard du mari de sa mère ne pouvait être, dans le Code Napoléon, contestée par le mari de la mère que dans un délai très court et moyennant des conditions très strictes, elle peut actuellement être contestée tant par le mari que par la mère de l'enfant, par l'enfant lui-même et par l'homme qui s'avèrerait être l'auteur biologique de l'enfant, dans un délai qui est largement ouvert : il est, pour le mari, d'un an à partir de la « *découverte* » qu'il n'est pas le père de l'enfant, pour l'auteur biologique, d'un an à partir de la « *découverte* » qu'il est le père de l'enfant et, pour l'enfant, en principe, au plus tôt le jour où il a atteint l'âge de 12 ans et au plus tard où il a atteint l'âge de 22 ans, mais encore dans l'année de la « *découverte* » que le mari de la mère n'est pas son père (art. 318 § 2 C. civ.).

Sans doute, la contestation ne sera-t-elle pas recevable si l'enfant avait entretemps acquis la « possession d'état ¹⁴ » à l'égard du mari de la mère (art. 318 § 1 C. civ.), mais, de la même manière qu'il appartient au juge de décider quand le mari, l'auteur biologique de l'enfant ou l'enfant auraient fait leur « découverte », c'est tout autant le juge qui apprécie si les conditions d'une possession d'état d'enfant du mari de la mère se trouvent ou ne se trouvent pas réunies, et tout dépendra le plus souvent de l'ensemble des circonstances de la cause, d'autant qu'au surplus, dans deux arrêts récents des 31 mai 2011 et 7 juillet 2011 ¹⁵, la Cour constitutionnelle a décidé que le législateur avait porté atteinte de manière discriminatoire au droit au respect de la vie privée d'un enfant en l'empêchant de contester la paternité du mari de sa mère au-delà des larges délais fixés par la loi et que l'existence d'une possession d'état, même dûment établie, ne pouvait pas légitimement être un obstacle insurmontable à la recherche de la solution qui, pour l'établissement de la filiation de l'enfant, réalisera le meilleur équilibre entre les différents intérêts des parties concernées.

En posant de tels principes, le législateur, lui-même doublé par la Cour constitutionnelle, fait le choix exactement inverse des auteurs du Code Napoléon : la filiation juridique n'est plus irréversible ; elle est au contraire flexible et malléable, au gré des circonstances et des différents intérêts individuels en jeu.

On peut aisément percevoir les litiges et contestations qui vont surgir, d'autant qu'on sait qu'un test génétique, aisément accessible, permet de très nombreuses années après la naissance d'un enfant d'apprendre la vérité sur ses origines biologiques.

14 Une « possession d'état » d'enfant à l'égard de son père est acquise lorsque, de manière continue et non équivoque, cet enfant est devenu, aux yeux de sa famille et de la société, l'enfant de cet homme.

15 *Actualité du droit de la famille*, 2011/7, p. 140 et 142, et *Revue trimestrielle de droit familial*, 2011, p. 693 et 694. – Voir à propos de ces arrêts MASSAGER (N.), « La prophétie de Gerlo. Réflexion à propos des derniers arrêts de la Cour constitutionnelle en matière de filiation », dans *Actualité du droit de la famille*, 2011/7, p. 130, et RASSON-ROLAND (A.), SOSSON (J.), « Coups de tonnerre constitutionnels dans la filiation : l'article 318 du Code civil dans la tourmente... », dans *Revue trimestrielle de droit familial*, 2011, p. 581.

Qui est encore le père dans un tel environnement juridique aussi perméable à ce que les individus vivent, éprouvent et ressentent ¹⁶ ? C'est en tout cas de moins en moins celui que la Loi désigne. C'est plutôt celui qui émergera progressivement des « découvertes » personnelles des individus concernés et qui se fera ou qui se défera au gré de leurs « choix de vie ».

32. On évoquera encore, en quelques lignes, les réformes législatives, en droit belge, du divorce et des modalités d'hébergement de l'enfant dont les parents sont séparés.

33. Une loi du 27 avril 2007 a profondément transformé les causes et les effets d'un divorce, en partant de l'objectif, tel qu'exprimé dans l'exposé des motifs du projet de loi du gouvernement, qu'il convenait désormais de consacrer un « véritable droit au divorce », car le mariage avait cessé d'être considéré comme une « institution rigide et indissoluble » et était devenu, au contraire, « un pacte sui generis renouvelé au jour le jour ¹⁷ ».

Dans une telle perspective, il appartenait dès lors au législateur de mettre en œuvre une procédure de divorce « accélérée » garantissant à celui qui entendait divorcer qu'il pourra l'être à très bref délai, sans même qu'on puisse lui imposer d'attendre que les modalités de ce divorce aient été réglées et, notamment, les effets juridiques de la séparation des époux pour leurs enfants.

On se trouve là complètement dans la logique individualiste : nul ne peut être entravé, par l'effet d'une institution sociale « rigide », dans sa liberté de dénouer sans retard un lien conjugal qui ne correspondrait plus à ses aspirations ou ses sentiments personnels, et il s'agit là d'un « véritable droit ».

16 On n'a pas le temps de faire état de cette autre extraordinaire mutation que représente désormais le « droit » pour l'individu de changer de sexe, consacré, en droit belge, par une loi du 10 mai 2007 relative à la transsexualité. Ce « droit » n'est aucunement conditionné à l'absence d'enfants et le changement de sexe n'aura aucune incidence sur la filiation des enfants. Un « père » peut ainsi devenir juridiquement femme, même s'il n'« est » pas devenu femme.

17 Exposé des motifs du projet de loi, *Documents parlementaires*, Chambre, session 2005-2006, n° 51-2341/001, p. 6.

34. Or, moins d'un an auparavant, le Parlement belge avait adopté la loi du 18 juillet 2006 privilégiant l'hébergement égalitaire des enfants dont les parents sont séparés.

Cette loi, expressément fondée sur « *l'égalité des droits* » des père et mère à l'égard de leur enfant, entendait promouvoir, à partir du jour d'une séparation conjugale, la possibilité pour chacun des deux parents de continuer à vivre avec leurs enfants, de manière strictement égalitaire, c'est-à-dire le plus souvent, en pratique, une semaine sur deux, sauf s'il est établi que cette solution ne serait pas « *la formule la plus appropriée* » pour les enfants (art. 374 § 2 C. civ.).

Il n'est pas matériellement possible ici de rendre compte des débats intervenus au sein du Parlement à propos de cette solution et des critiques qui y ont été exprimées par un certain nombre d'intervenants provenant du monde psycho-social.

Ce qui est, à nouveau, particulièrement frappant, c'est comment on a pu, en une dizaine d'années, passer d'un mode de penser à un autre : alors que l'hébergement égalitaire avait été jusque là perçu comme un système trop compliqué à vivre pour les enfants et trop déstabilisant dans leur existence quotidienne, particulièrement lorsque la relation entre leurs parents est conflictuelle, on en est venu, au contraire, à considérer que ce système était le plus équitable, dans une perspective d'égalité entre l'homme et la femme, et que les enfants étaient a priori en mesure de s'y adapter.

C'est aussi la logique individualiste qui s'est imposée : outre que chacun a désormais un véritable « droit au divorce », il a aussi, lorsqu'il divorce, le « droit », autant que l'autre, de garder ses enfants auprès de lui, en obtenant qu'ils soient ainsi – il s'agit bien sûr là d'une expression caricaturale – « divisés en deux ».

Beaucoup d'enfants effectivement s'y adaptent, et, contrairement à une perception trop « rigide » qui avait autrefois prévalu, ils peuvent y trouver de conserver un lien affectif et relationnel fort avec chacun de leurs père et mère.

Le bilan peut ainsi être jugé « globalement positif ».

Il reste que cette loi contribue aussi à asseoir l'idée et la mentalité qu'il y aurait désormais pour chacun des père et mère de l'enfant un « droit » à l'hébergement égalitaire, avec le risque que l'enfant soit considéré par ses

parents ou par l'un de ses parents comme celui qui vient répondre à leur désir personnel, et que les enfants sont des êtres malléables qui peuvent apprendre, dans une société libérale, à vivre au fil des semaines dans des environnements perpétuellement changeants.

35. Je voudrais terminer ce très synthétique tour d'horizon par un mot relatif à la question de la transmission successorale intergénérationnelle.

Sur ce plan, le droit belge n'a pas encore été fondamentalement modifié par rapport au Code Napoléon, à l'exception de l'assimilation complète des enfants nés hors mariage avec les enfants nés dans le mariage.

La réforme la plus importante a consisté, par une loi du 14 mai 1981, à conférer une place beaucoup plus substantielle au conjoint survivant et, dès lors aussi, au conjoint de secondes noces ou de troisièmes noces dans la dévolution légale des biens du défunt.

Mais le droit successoral de ce conjoint survivant, en succession légale, est, en principe, un droit d'usufruit, qui ne porte donc pas atteinte à la transmission future du patrimoine aux enfants du défunt. Par ailleurs, ceux-ci sont toujours protégés par les règles du rapport et de la réserve héréditaire en nature.

Dans la pratique, ce schéma n'est cependant pas toujours celui qui se présente, car, lors des recompositions familiales, le conjoint de secondes noces ou de troisièmes noces peut parfois avoir le même âge que les enfants, et son droit d'usufruit sera un droit qu'il exercera pendant toute sa vie, tandis que la loi a aussi réservé une possibilité au conjoint survivant de convertir son usufruit par l'attribution en pleine propriété d'un certain nombre de biens de la succession.

Les enfants d'un premier « lit » ne sont alors plus du tout nécessairement ceux qui recueilleront le patrimoine de leur père ou mère.

Les règles successorales inscrites dans le Code Napoléon vont, au surplus, très probablement être prochainement modifiées en droit belge, comme elles l'ont été récemment en France par une loi du 23 juin 2006.

36. Ce qu'on retiendra dès lors plus particulièrement, pour notre propos, c'est la profonde transformation des mentalités qui s'opère à l'heure actuelle, et, plus spécifiquement, en Belgique, dans la région flamande où, comme on le sait, la doxa libérale s'est considérablement implantée à la

faveur de l'extraordinaire développement économique de la Flandre en une génération.

Or, dans un tel mode de penser, les parents n'ont pas à transmettre obligatoirement leur patrimoine à leurs enfants. Ils devraient pouvoir en disposer comme ils l'entendent et, notamment, pouvoir privilégier leur partenaire de vie à leurs enfants, quitte à ce que les enfants ne reçoivent éventuellement plus rien lors du décès de ce partenaire de vie.

On peut assurément discuter des mérites comme des failles de pareille perception des choses.

Comme il ne s'agit que de prendre conscience de la transformation des idées et de la prégnance de la posture psychique individualiste, on se limitera à reproduire un extrait d'une étude juridique qui fait très clairement apparaître les enjeux sociétaux de cette problématique :

On peut par conséquent affirmer, quel que soit le régime matrimonial choisi, que beaucoup de conjoints, au seuil de leur passage dans l'autre monde, considèrent le patrimoine de chacun d'eux, qu'il ait été constitué ensemble ou avant le mariage ou qu'il résulte d'un héritage ou d'un don, comme un seul grand patrimoine collectif. Ils ont vécu ensemble sur le même bateau patrimonial et si l'un des deux capitaines passe l'arme à gauche, il souhaite souvent que le capitaine qui reste vaillant puisse continuer à diriger le navire de manière autonome et en toute liberté. En d'autres termes, on ne souhaite pas, à la disparition de l'un des capitaines, que les pirates qui rôdent autour du navire, l'envahissent et aient la moindre influence – voire même décident – du cap à prendre. Le mari et la femme estiment qu'ils ont dirigé le navire ensemble en tant que couple et que lorsque l'un d'eux décède, le conjoint survivant est finalement le prolongement du couple et doit donc continuer à commander seul le navire.

Vous avez bien sûr tous compris que les pirates sont les enfants du couple...¹⁸

37. En venir à appréhender ses enfants comme de possibles « pirates » illustre particulièrement bien le fait que, pour un certain nombre de parents, la filiation n'est plus inconditionnelle, que transmettre à ses enfants ce

18 VERBEKE (A.-L.), « Le conjoint survivant, prolongement du couple. Protection du conjoint survivant par contrat de mariage », dans LELEU (Y.-H.), VERBEKE (A.-L.), TAYMANS (J.-Fr.), BOURGEOIS (M.), dir., *Manuel de planification patrimoniale*. Livre 4. *Le couple. Décès*. Bruxelles : Larcier, 2009, 233 p. ; p. 24, n° 12 et 13. Pour une lecture critique de cette analyse, voir RENCHON (J.-L.), « "Pirates en vue"... Pirates, les enfants à la succession de leur père ou de leur mère ? », dans VERBEKE (A.-L.), SCHERPE (J. M.), DECLERCK (Ch.), HELS (T.), SENAËVE (P.), dir., *Confronting the Frontiers of Family and Succession Law. Liber amicorum Walter Pintens*. Mortsel (Antwerpen) : Intersentia, 2012, 1814 p. ; p. 1169.

qu'on a soi-même reçu ne fait plus suffisamment sens, et que les enfants ne devraient recevoir, peut-être, un jour, de la génération qui les a précédés, que ce que les sentiments lui auront dicté. Et si les sentiments se sont dissipés, ce pourrait être « rien ».

Mais qui peut-il alors s'éprouver « être », cet enfant, s'il ne lui est « rien » laissé, sauf précisément ce qu'il se sera construit et décidé lui-même ?

Inversement, on peut tout autant s'inquiéter de ce que certains enfants seraient peut-être effectivement devenus des « pirates », au sens où ils estimeraient déjà avoir un « droit » sur l'héritage de leurs parents, avant même que ceux-ci ne le leur aient transmis.

Quel que soit alors le point de vue auquel on se placerait, on serait contraint de faire le constat d'une forme d'inversion de la relation intergénérationnelle : les parents n'occuperaient plus une place ordonnée et différenciée de parents dans la succession des générations.

38. Essayons de conclure.

On aura en tout cas bien compris ce que pouvait être un « modèle pour tous », qui créait des repères, de la permanence, de la sécurité psychique et matérielle, et qui, plus fondamentalement, assurait à l'être humain ses racines et sa place dans la succession des générations.

Mais, dans le même temps, ce modèle pour tous était « rigide » : il muselait la spontanéité des sentiments et la liberté des choix personnels, il n'ouvrait pas le champ des possibles, il n'autorisait pas les trajectoires individuelles.

C'est comme si, à pas lents dans un premier temps, et puis à la vitesse d'un éclair dans un second temps, un courant de pensée, c'est-à-dire une idéologie, avait, tel un tsunami, fait s'effondrer un édifice qui avait été construit au long des siècles.

Et ceux qui incarnent ce courant de pensée sont convaincus, comme dans une véritable profession de foi, qu'ils éclairent l'avenir de l'humanité, en hommes et femmes de « progrès ». Toute résistance est presque immédiatement qualifiée de « rétrograde ».

Par un réflexe d'honnêteté intellectuelle, on aurait envie de dire que seul l'avenir jugera et nous dira s'ils ont raison.

Il y a encore, pourtant, des hommes et des femmes qui résistent, peut-être parce qu'il ne leur est pas psychiquement possible de passer ainsi en aussi peu de temps d'un monde à un autre, mais peut-être aussi parce qu'ils perçoivent, intuitivement, que le libéralisme – tout libéralisme – mène à une impasse¹⁹, exactement comme la surconsommation libérale des ressources de la planète ou l'accroissement spectaculaire des inégalités entre les riches et les pauvres pourraient nous conduire à un désastre.

C'est qu'il n'est probablement pas vrai qu'il suffit d'ouvrir le champ de tous les possibles, et de laisser les individus librement s'autodéterminer, même dans le champ de leur vie sexuelle, affective et familiale.

L'homme doit pouvoir être « inscrit » dans la communauté humaine, barré par l'interdit et la nécessité, et il ne lui est précisément pas « permis » de faire fi de la réalité et, notamment, de l'incontournable loi de son inscription sexuée, de l'engendrement de ses enfants et de la transmission du patrimoine de l'humanité entre les générations.

19 Voir l'analyse du « néo-résistant » DUFOR (D.-R.), *L'individu qui vient... après le libéralisme*. Paris : Denoël, 2012, coll. « Médiations », 384 p. – À l'occasion de la relecture de ce texte, je ne puis une nouvelle fois manquer de faire le lien entre le libéralisme familial et le libéralisme économique qui, l'un comme l'autre, font fi de la « réalité ». À propos de l'urgence écologique, Nicolas Hulot, dont on ne peut pas contester qu'il y connaît quelque chose, expliquait récemment dans le *Nouvel Observateur* (2012, n° 2485, p. 66) : « *La vérité, c'est qu'il y a une sorte de refoulement collectif. Comme si on ne voulait pas croire à ce qu'on sait pourtant inexorable* ». Et, comme je viens d'évoquer le problème de la transmission successorale intergénérationnelle, je me dis aussi que ce n'est peut-être pas par hasard que les deux plus grands pays développés de la planète qui, en matière d'environnement, refusent de croire « *ce qu'on sait pourtant inexorable* » (les États-Unis et le Canada) sont aussi ceux qui ont exclu de leur droit le mécanisme de la réserve héréditaire, c'est-à-dire la transmission obligatoire du patrimoine familial à la génération suivante. Comme si faire ce que l'on veut de son patrimoine au regard de ses enfants équivalait à faire aussi ce que l'on veut de notre planète.



Pierre EBTINGER

Psychanalyste, Membre de l'École de la Cause freudienne,
enseignant à la Section clinique de Strasbourg, F-67000

LA FILIATION, PRÉLUDE ET OBSTACLE AU LIEN SOCIAL

Génération et filiation : les deux termes s'éclairent réciproquement, comme le postule et le vérifie ce colloque. C'est donc à partir de considérations liminaires sur la génération que j'aborderai plus en détail la question de la filiation. Il s'agira de mettre ainsi en tension le pivot freudien qui supporte ce que la psychanalyse apporte de nouveau sur la notion de génération, avec des considérations sur la nomination, inspirées par l'enseignement de Lacan, pour dire ce qui articule la filiation avec le lien social.

La génération n'est pas sans rapport avec la jouissance

La génération implique le multiple, un multiple de l'ordre de la foule, une foule qui se reconnaît comme génération, ou qui est reconnue comme génération.

Une génération occupe de l'espace, numériquement, et du temps, un laps de temps, dont les limites existent, parfois floues, parfois précises, notamment lorsqu'il s'agit de l'espace de temps entre deux filiations successives.

L'existence d'une génération pose la question de son origine. Cette question se pose après-coup, une fois que la génération existe, qu'elle est constatée. Personne, sauf peut-être dans un délire mégalomane, ne se pose comme fondateur d'une génération. L'engendrement de la génération est une question particulièrement ardue à laquelle Freud a répondu en mettant en évidence l'impensé, et même l'impensable de cet engendrement. En effet, la psychanalyse démontre que rien ne peut être dit de cet engendrement générationnel, sauf à forger un mythe. Ce n'est que par la construction d'un mythe, ce n'est que par la construction d'une histoire

consistante hors de l'histoire du sujet, que peut être évoqué ce qui fait exister une génération en tant que telle.

Le mythe freudien est celui de *Totem et tabou*, mythe forgé dans un ouvrage que Freud tenait pour le plus important de son œuvre. L'invention de ce mythe est devenue nécessaire par rapport à l'insuffisance de l'appui qu'il trouvait dans les mythes existants, notamment le mythe d'Œdipe qui lui a servi à appuyer ses premières constructions. Dans *Totem et tabou*, génération se dit horde, horde primitive. Cette horde ne se constitue pas d'avoir été engendrée par un père, mais de ce que ces membres sont privés de la jouissance sexuelle par le privilège du père. D'autre part, le père n'existe pas en tant que père parce qu'il a engendré des fils, mais parce qu'il jouit de toutes les femmes. *Totem et tabou* dit que le père ne peut être qu'un personnage mythique, auquel se réfèrent les fils. Les fils sont les fils en tant qu'ils sont privés de la jouissance illimitée, caractéristique du père.

Le mythe freudien articule l'existence de la génération non pas autour de la procréation, ou de tout autre mode d'engendrement, mais autour de la jouissance et de la castration. C'est ce que nous devons à Freud dans l'approche conceptuelle de la génération.

Ce repérage de la génération est et reste éclairant, même si les distinctions proposées quant à la jouissance sont à revoir au fil des générations. En effet, il n'est plus évident que la distinction des générations puisse se faire avec, d'un côté, un père jouisseur et, de l'autre, des fils écartés de cette jouissance, du moins dans les sociétés où l'accès à la vie sexuelle ne marque plus une frontière nette entre les générations. Ce serait plutôt les fils qui jouissent de toutes les femmes, et ce, de plus en plus tôt, faute d'un interdit culturel efficace. La conséquence en est que, souvent, plus rien n'est possible après que tout a été, sinon permis, du moins, non interdit.

Cette impasse de la civilisation occidentale actuelle efface la thèse freudienne. Elle ne l'invalide pas pour autant, mais nécessite qu'elle soit complétée. Certes, la distinction d'une génération se joue autour d'une jouissance, mais cela ne se fait plus dans une distinction radicale d'un rien face à un tout – le dernier soubresaut historique en est, peut-être, celui de la génération sacrifiée de la Grande guerre, au regard de l'âge d'or qui l'a précédée –, mais dans la distinction d'une jouissance particulière et localisée, qui se manifeste comme excès ou refus : cheveux longs, rapport à une drogue, retour à la nature, style référé à un mode de vie allant du baba cool au néo-gothique, en passant par le punk ou le new age.

Que la génération puisse se cerner à partir d'un mode de jouissance limité des individus qui la composent se vérifie dans de nombreux exemples : génération montante, génération sacrifiée, génération shopping, génération écologie, etc. La définition par rapport à un père supposé jouisseur se confirme aussi dans l'histoire : génération Mitterrand, par exemple.

La génération s'assure donc dans un lien qui limite la jouissance. Pour les générations qui relèvent d'une filiation, le lien exclut le partage de jouissance entre le référent et les individus qui la composent. La pertinence de ce point de vue se confirme si l'on examine le processus de la filiation.

La filiation n'est pas sans la nomination

Le rapport au nom propre et à la filiation est impensable. C'est pourquoi son appréhension ne peut se faire d'une manière articulée en raison, mais requiert des constructions imaginaires particulières : mythe individuel pour le névrosé, délire pour le celui qui ne peut forger de mythe.

Le mythe individuel est un fantasme qui rémunère la perte de jouissance consécutive à l'inscription dans l'ordre symbolique. Le délire de filiation est une tentative de réparation de ce qui ne s'est jamais inscrit dans l'ordre symbolique, faute d'une place hors sens.

Le mythe ou sa suppléance ne viennent pas ici recouvrir et serrer ce qui sépare les fils du père, mais vient à la place de ce qui est indicible dans le lien de filiation. À l'indicible de la filiation répond l'acte de foi où elle s'assure, ainsi que la nomination, au sens du don d'un nom, tel qu'il se fait par l'attribution d'un prénom dans le baptême. Regardons de plus près cette opération symbolique de la nomination comme don d'un nom (d'un prénom) propre.

La filiation concerne un individu qui est reconnu ou distingué comme fils, un individu qui est situé par rapport à un père. Cet individu est unique dans son existence de fils, quand bien même il aurait des frères. Il est unique et désigné par le nom (le prénom) donné par le père. À partir de cet unique, une génération pourra éventuellement être désignée : la génération de l'aîné, du cadet, du benjamin...

Contrairement à la génération, la filiation ne peut s'aborder par la face de la jouissance. Elle est essentiellement acte de parole et procède d'une reconnaissance symbolique singulière. La reconnaissance symbolique est l'une des deux modalités de la relation à l'autre que Lacan établit au début

de son enseignement. Il y a, d'une part, l'identification imaginaire au semblable qui crée une tension de rivalité, et, d'autre part, la reconnaissance symbolique qui instaure une relation apaisée où chacun trouve sa place en reconnaissant à l'autre une place, sur le mode toi, c'est toi – ou lui, c'est lui – et moi, c'est moi. La filiation ne repose pas seulement sur la reconnaissance d'une place dans un lien social, sur le mode « tu es ceci », mais sur un acte qui implique la nomination.

Le nom propre est la marque, dans le symbolique, de la filiation. Il inscrit la filiation, la fait exister et constitue la borne paradigmatique à partir de laquelle se désigne une génération. Le nom (prénom) marque l'unicité et la singularité du fils.

Le *un* singulier, constitué par ce nom, n'est pas le *un* inaugural d'une série. Il ne le devient, éventuellement, que dans un temps second, s'il vient à désigner une génération. C'est d'abord un *Un* absolu, qui ne renvoie à rien, ni dans la série des chiffres, ni dans la langue dont il est issu. Le nom propre n'est pas un mot qui revoie à un autre mot, ce n'est pas non plus un mot sous lequel peut venir se glisser une signification ; c'est un mot absolu, absent du vocabulaire, ou du moins arraché du vocabulaire. Il ne figure dans aucun dictionnaire, mais s'inscrit dans un registre, celui de la mémoire des hommes ou celui de l'état civil.

Par son isolement de la suite des mots et des processus de la signification, le nom propre occupe une place tout à fait singulière dans la langue. Il y marque la présence d'un être humain, en même temps qu'il y fait exister la possibilité du non-sens, du hors sens, de l'absurde.

L'inscription dans le lien social est très fortement liée à la façon dont s'effectue la rencontre de l'être de chair et la parole. La psychanalyse a permis de découvrir cela à partir de l'étude de la folie. Elle a permis de montrer que la folie s'enracine dans un défaut à la jointure de l'être et de la parole, un défaut qui est, plus exactement, l'absence de défaut, l'absence de la case vide du hors sens, de l'absurde. Sans place pour l'absurde, l'absurdité retentit partout et désorganise l'inscription sociale jusqu'à la folie.

C'est par une absurdité essentielle que l'être humain est accueilli dans la communauté des hommes. En effet, le baptême, en même temps qu'il donne un nom, initie un rapport au langage qui est dénué du processus de la signification. La parole énonce un nom et des petits noms ainsi que de nombreuses jaculations verbales dénuées de sens qui servent plus à faire résonner dans différentes tonalités vibratoires un affect qu'à faire passer un

message. Et que la parole soit d'abord le véhicule de ce qui ne peut pas se dire, avant de devenir l'instrument de ce qui peut se dire, est tout à fait essentiel pour ménager un espace où se relâche l'aliénation du sujet au langage.

Car la folie est, avant tout, une aliénation au langage, une aliénation par le langage qui fait du sujet sa marionnette, au lieu qu'il puisse y trouver un espace de jeu et d'existence. Le sujet inscrit dans le lien social est déterminé par des significations, dont une bonne part reste inconsciente, sauf à être débusquées par une psychanalyse. Lorsque cette détermination n'est pas opérante, le sujet peine à s'inscrire dans le lien social et se retrouve peu ou prou la proie de signifiants qui le taraudent, le traversent.

La « bonne » aliénation au langage est celle qui laisse une place vide pour le sujet. C'est l'ancrage dans cette place vide qui permet au sujet de poser la question « qui suis-je ? » et d'exister comme celui qui s'interroge sur ce qu'il est. Ce qu'il est n'est certes pas sans rapport à la parole, mais reste en suspens dans la parole, n'est pas prescrit par la parole. La mauvaise aliénation au langage est l'aliénation de celui qui sait qu'il est, qui adhère sans question à tel ou tel mot ou phrase et qui réduit son identité, et souvent aussi celle des autres, à une poignée de mots.

Cette « bonne » ou cette « mauvaise » aliénation peut se jouer dans la filiation, et, plus précisément, dans la façon dont sera donné et reçu le nom propre. Plus le nom sera séparé du processus de la signification, plus il opérera comme garant d'un lien souple et solide au langage, tel que le sujet puisse trouver à s'y assujettir sans y perdre son âme.

Ainsi, pour celui qui s'appelle « Pierre », il est évident que sa vie ne sera pas la même, selon qu'il adhère à la signification de « caillou » dans une mortification lapidaire, qu'il se voit en roc sur lequel on battit, sinon l'Église avec un grand E, du moins une petite paroisse familiale, ou encore, s'il n'entend rien dans ce nom que le nom qui lui a été donné par son père et sa mère.

Pour que le fils (ou la fille) existe face au père et que le père existe pour ce fils dans un rapport qui ne reste pas fermé sur lui-même, il importe que la filiation n'établisse rien d'autre qu'un ordre de succession temporelle qui pourrait s'exprimer par un « tu es celui qui me suivra ». Lacan, dans son séminaire sur les Psychoses, souligne l'équivoque de cette locution en français, équivoque où retentissent la « bonne » et la « mauvaise » aliénation d'une filiation. « Suivra » avec un *-a* ne donne pas le même degré de liberté que « suivras » avec un *-as* à la fin. Succéder n'équivaut pas à suivre.

La filiation est inaugurée par le don d'un nom au fils, sous la forme d'un prénom. Cette filiation s'accomplit par la possibilité, pour le fils, de se reconnaître sous un patronyme et dans une lignée où tous portent le même nom et sont pourtant distincts. Lorsque Lacan énonce qu'« Un père est un nom qui, par essence, implique la loi » (*Séminaire XVIII*, p. 173), il désigne par là d'abord la loi au sens de l'ordre qui organise, de l'ordre de succession. La filiation débarrassée de toute imaginarisation et de toute jouissance est l'inscription d'une succession, telle que celle de la généalogie des rois : Louis XIII, Louis XIV, etc. Père et fils sont réduits à des numéros.

Une dizaine d'années auparavant, dans son écrit *Subversion du sujet...*, Lacan désigne le père comme celui qui « unit le désir à la loi », c'est-à-dire celui qui reconnaît chez celui dont il est le père une singularité qui le distingue et sait lui donner une place qui, à la fois, reconnaît cette singularité et l'inscrit dans une succession. Ainsi, la « bonne filiation » est celle qui s'effectue dans cette perspective d'unir un désir à la loi, et non de faire du fils une réplique, un porte-étendard ou quelque incarnation d'une part inassouvie ou inassumée du père ou de la mère. Ainsi reconnu dans son désir, et par son désir, en regard de la loi, le fils pourra trouver sa place dans le lien social et non occuper la place d'un autre, ou errer en quête de l'impossible signification qui l'épinglerait.

La filiation n'est donc que le prélude à l'inscription dans le lien social. Ce prélude peut se transformer en obstacle si le nom donné est chargé d'intention et/ou de jouissance. Mémorial d'un enfant mort, legs d'une jouissance inassouvie, porteur d'espairs inavoués ou rancis, il peut être gros de vicissitudes qui altèrent l'émancipation que, seule, il devrait conférer, pour que le sujet se distingue dans sa singularité. C'est dans l'acte de filiation que s'inscrit la condition d'une émancipation possible, condition qui s'énonce comme une séparation d'avec la jouissance. Séparation du côté du père qui ne projette pas sa jouissance sur le fils, séparation du côté du fils, réussie lorsqu'elle ne l'aliène ni dans une identification mortifère, ni sous le joug d'un impératif moral.



Jean-Pierre LEBRUN

Association Lacanienne Internationale, Namur, B-5000

POURQUOI L'IRRÉDUCTIBLE DISSYMMÉTRIE ENTRE PÈRE ET MÈRE ¹ ?

C'est en clinicien que je voudrais aborder la question et je la développerai en quatre points. Le premier point s'intéressera, pour le dire très simplement, à la raison pour laquelle un enfant a besoin d'une mère et d'un père. Le deuxième point visera à présenter ce qui se passe aujourd'hui par rapport à ce fait qui me semble relever de la nécessité. Autrement dit, qu'en est-il aujourd'hui de la parentalité et qu'est-ce qu'implique ce néologisme ? En troisième lieu je m'intéresserai aux conséquences de cette appellation et enfin, quatrième point : qu'est-ce que cela produit comme sujet que d'être né « sous parentalité » ?

De quoi dépend le besoin d'un père et d'une mère pour un enfant ?

Pourquoi un enfant a-t-il « besoin » – j'utilise volontairement un terme banal, mais en le mettant entre guillemets – d'un père et d'une mère ? D'emblée, on peut déjà mettre en question cette affirmation parce qu'il est évident qu'aujourd'hui on peut faire remarquer que la présence d'un père et d'une mère n'est plus vraiment indispensable. Il y a des mères qui se débrouillent très bien toutes seules, sans père, y compris pour avoir un enfant.

La question concerne donc moins les personnes concrètes que la place qu'occupent ceux et celles de la génération précédente pour entourer celui qui est au départ un « *infans* », un enfant, un non-parlant, et dont tout le trajet va viser, au cours de l'enfance et de l'adolescence, à arriver à soutenir une parole en son nom propre, c'est-à-dire à devenir un « adulte ».

1 On a gardé à ce texte le caractère oral de la communication lors du colloque.

« *Infans* », et donc « enfant », signifie « non-parlant ». Certes, il est possible d'interroger, de discuter, de contredire l'affirmation selon laquelle notre spécificité humaine, ce qui nous caractérise en tant qu'humain, c'est la parole, l'usage du langage. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'autres langages, ni que les singes ou les perroquets ne peuvent en user ; bien que n'ayant pas l'usage de la parole orale, les sourds-muets sont évidemment aussi des humains... Ces remarques tempéreront donc la formulation. Mais ce n'est pas là qu'est le problème. Le fait est que nous, les humains – les parlêtres comme aimait à le dire Lacan – avons l'usage d'une fonction symbolique à ce point élaborée, et que nous sommes les seuls dans le règne animal à en disposer. Du reste, c'est d'ailleurs cette fonction symbolique qui fait que ce colloque est possible.

Ce qui nous réunit, c'est donc la parole. Mais qu'est-ce que la parole ? Qu'est-ce que le langage et qu'implique-t-il ? En réalité, le langage met en place quelque chose de très simple, à savoir que nous sommes les seuls animaux capables de rendre présent ce qui est absent. Par exemple : on peut évoquer ici l'actuel problème économique de la Grèce, ou la manière dont Monsieur Sarkozy a répondu à telle critique ; bien que tous ces gens soient absents, du seul fait de les évoquer par la parole, ils deviennent présents parmi nous et l'on voit très bien ce dont on parle.

Tout cela a l'air simple, mais en réalité, cette capacité de rendre présent ce qui est absent, fournie à l'humain par le langage a un prix. Car, en réalité, même si un objet – ou une personne – est présent, accessible, voire intensément souhaité, il sera d'office frappé d'absence, il ne sera pas entièrement présent, il ne sera pas totalement à celui qui le désire. Il lui appartiendra peut-être, mais il n'y trouvera pas la satisfaction complète et absolue, à part peut-être pendant un court instant. Ainsi l'humain sait qu'il est condamné, d'une certaine manière, à une satisfaction incomplète... C'est une des caractéristiques de sa nature : devoir se passer de la jouissance saturante, de la plénitude absolue. Sans cesse, en effet, l'humain est un peu déçu ! Voilà, pourrait-on dire, la contrepartie – le prix à payer – de cette possibilité de rendre présent par la parole ce qui est absent.

Cette capacité de parler est donnée physiologiquement à chaque humain au départ de son existence. Malgré cela, chacun est obligé de se la réapproprier, de la faire sienne pour pouvoir parler en son nom propre. C'est ce qui permet aux humains de se rencontrer, ce qui nous permet, à chacun d'entre nous, d'être ici aujourd'hui. Or, ce travail de réappropriation est mis en

place, précisément, par ces deux polarités que sont mère et père, deux polarités qui ne sont pas d'abord un homme et une femme – on va y revenir –, mais bien père et mère.

Pour le dire simplement – et de manière quelque peu caricaturale –, la mère constitue le pôle de la présence, dans la mesure où l'enfant naît d'elle. Il en découle entre eux une étroite relation corporelle, une relation réelle qui va se situer d'emblée du côté de la présence. Celle-ci est du reste indispensable à l'existence du sujet, faute de quoi l'enfant serait dans la carence de soins maternels. Cela dit, cette présence est également, et immédiatement, truffée d'absence, car la première chose que fait la mère, c'est de dire qu'il y a un père. Et le simple fait d'introduire quelqu'un d'autre dans sa parole, constitue un lâcher-prise par rapport à sa seule présence. Situer la mère du côté de la présence ne signifie donc pas qu'elle n'est que dans la présence, mais que cette dimension, ou cette polarité, est représentée surtout par la mère.

Le père, à l'inverse, est plutôt du côté de l'absence. Au départ, en effet, il est tout petit, pas plus grand qu'un spermatozoïde, si l'on peut dire. Il sera même définitivement absent s'il n'est pas repris dans la parole. Il n'y a de père, en effet, « que » dans la parole. Sans elle, il y a un géniteur, évidemment, comme dans le règne animal, mais il n'y a pas de père ! Pour l'humain, celui-ci n'advient que dans la parole. De ce fait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, il est davantage du côté de ce qui est plus directement spécifique à l'humanité.

La distinction que je viens de faire entre mère réelle et père symbolique est grossière, et peut donc être critiquée. Mais ce que je souhaite mettre en évidence à travers cette caricature c'est que deux polarités sont en jeu au départ, et que ces polarités doivent s'inverser. Pour se construire, notre humanité exige que la polarité de l'absence constitue le fond du tableau. En effet, si celui-ci était formé par la présence de l'objet, et non par son absence, le risque serait pour l'individu d'être incapable de participer réellement à une relation désirante. Ainsi, l'absence de l'objet est nécessaire non seulement pour qu'il y ait langage, mais pour qu'il y ait du désir, tout simplement.

Dans un tel contexte, les positions respectives et asymétriques de ces deux personnes – père et mère – sont essentielles : celle de la mère pour introduire l'absence à partir de la présence ; celle du père pour reprendre cette dimension d'absence et l'installer au cœur même de notre condition,

pour en faire son centre. Pour accomplir cela, il est nécessaire que la mère elle-même accepte un double mouvement : d'une part jouer de sa réelle présence, et d'autre part se positionner d'emblée comme occupant la place de l'Autre, la place du langage. Car la mère est elle aussi un être qui parle et, de ce fait, elle est déjà dans le langage. Il faut donc qu'elle assume à la fois la place de la présence tout en ne se positionnant pas comme l'horizon final de l'enfant, autrement dit, il faut qu'elle introduise de l'altérité, qu'elle crée une place qui pourra être occupée par le père.

Il est nécessaire ensuite que le père – c'est son rôle – occupe cette place, afin que l'absence prévale et soit intériorisée par l'enfant. Pour ce faire, trois éléments sont indispensables. Tout d'abord, il faut qu'il y ait une mère qui le nomme à cette place. C'est prioritaire. Deuxièmement, il faut un homme qui accepte de jouer le jeu, qui accepte d'endosser d'être à cette place et de l'assurer, en quelque sorte. Enfin – et ce troisième élément est souvent oublié –, il faut que le père, pour occuper cette place dans le concret, tire une légitimité qui ne soit pas liée seulement à la mère – faute de quoi il devient à la limite l'enfant de celle-ci. Il est donc nécessaire qu'il introduise quelque chose qui soit d'un autre ordre, d'un ordre qui les dépasse tous et qui vient du discours social. Pendant longtemps, cette légitimité a été une donnée évidente du fait du patriarcat, mais aujourd'hui elle se trouve périmée. On va y revenir.

Voilà donc la modalité concrète qui permet à un enfant de s'inscrire dans cette condition humaine spécifique qu'est le langage. Cela implique de faire prévaloir l'absence sur la présence, et donc aussi, forcément, de subvertir un ordre qui serait naturel. Il n'y a pas d'instinct chez l'être humain. Il y a au contraire une déprogrammation de cet instinct. Paradoxalement, l'humain est donc programmé pour pouvoir être déprogrammé et cela entraînera une possibilité donnée à chacun d'inventer selon sa singularité, pour autant, bien sûr, qu'il ait consenti à cette indispensable mise en place de la prévalence de l'absence. Il n'est pas nécessaire d'être psychanalyste pour comprendre cela. Les artistes, les écrivains en particulier l'ont très bien compris. Je peux évoquer ici une citation de Marcel Proust particulièrement riche :

Comme tous ceux qui possèdent une chose, pour savoir ce qui arriverait s'il cessait un moment de la posséder, il avait ôté cette chose de son esprit, en y laissant tout le reste dans le même état que quand elle était là. Or l'absence d'une chose, ce n'est pas que

cela, ce n'est pas un simple manque partiel, c'est un bouleversement de tout le reste, c'est un état nouveau qu'on ne peut prévoir dans l'ancien ².

Proust l'exprime à souhait : la chose peut manquer. Mais si ce manque ne change pas le rapport que l'on a à la présence, on demeure dans la privation ou dans la frustration. Dès lors, il faut arriver à mettre en place cette absence de telle manière que tout le système en soit modifié. C'est ce que les psychanalystes appellent la castration. Celle-ci n'est pas du même registre que la privation ou la frustration ; elle est mise en place autant par le père réel, concret, que par le Nom-du-Père.

Ce qu'il faut retenir de ce premier point, c'est qu'il y a une dissymétrie, entre les places de père et de mère. On n'arrivera pas à mettre complètement sur le même pied, parce que ces places ne sont pas en miroir l'une de l'autre. Il s'agit là de quelque chose de crucial car cette dissymétrie des places est incontournable pour pouvoir faire face à ce qu'exige la mise en place de la spécificité humaine, à savoir la condition langagière. Ce point est essentiel et cela, bien que concrètement, une même personne peut très bien tenir à elle seule ces deux places, par exemple parce que l'un des deux parents est absent.

Que fait-on aujourd'hui de ce dispositif ?

Aujourd'hui, essentiellement dans le discours social, ce que je viens de décrire brièvement n'est plus tout à fait reconnu. En est témoin l'invention du mot « parentalité », un de ces termes que nous vaut la novlangue actuelle. Le mot apparaît en 1985, d'après le *Dictionnaire Culturel en langue française*³, et ce néologisme est la suite logique de la modification introduite dans le Droit lorsque, en 1970, l'autorité paternelle a disparu au profit de l'autorité parentale. Ce changement relève d'un mouvement d'évolution continu tout à fait logique et légitime dans une société démocratique. On n'en est plus, aujourd'hui, en effet, au modèle patriarcal dans lequel il faut

2 PROUST (M.), *À la recherche du temps perdu, Du côté de chez Swann*. Paris : Garnier-Flammarion, 1987, p. 435.

3 REY (A.), dir., *Dictionnaire culturel en langue française*, Le Robert, 2005, 4 vol.

accepter que le père est le seul à faire autorité et que la mère lui est soumise dans l'éducation des enfants ; on n'en est plus à accepter que la femme est dans un rapport de subordination par rapport à l'homme. Suite à cette évolution bien légitime, l'« autorité parentale » – aujourd'hui on ajoute « conjointe » – s'est substituée à l'« autorité paternelle ». Cette évolution s'est inscrite dans la langue : désormais on parle de parentalité, un terme qui en annonce un autre, qui verra le jour en 1997 : l'« homoparentalité ». Cette évolution, on le voit, est logique et elle est soutenue par une préoccupation tout à fait légitime en démocratie, celle de reconnaître à chacun, homme et femme, la même valeur. En l'occurrence cela signifie rendre leurs places égales dans l'éducation des enfants. Or, dans un tel contexte d'égalité, le fait de reconnaître – comme je l'ai montré plus haut – qu'il y a une dissymétrie de places pose problème dans la mesure où l'on pense qu'elle réintroduit de l'inégalité.

Ainsi, le système en vigueur pendant des siècles, qui consistait à essayer de maîtriser la dissymétrie en organisant la suprématie d'une des polarités sur l'autre, se transforme aujourd'hui subtilement en tentative de faire disparaître cette dissymétrie, de l'escamoter, de sorte que l'on pense ne plus devoir s'y confronter, ne plus avoir à y faire face. Pour ce faire, on met en place ce terme de « parentalité » qui sert à faire disparaître la dissymétrie. En d'autres termes, on tente de se débarrasser de la façon dont on a mis en place cette dissymétrie dans le monde d'hier à travers l'inégalité entre homme et femme, entre père et mère. Si cela est bien légitime, il faut savoir que se débarrasser de la façon dont la dissymétrie a été mise en place n'est pas la même chose que se débarrasser purement et simplement de la dissymétrie elle-même. Or il me semble qu'aujourd'hui, la confusion à cet égard est à son comble et que cela n'est pas sans conséquences.

Conséquences du régime de « parentalité »

Aller dans le sens de la parentalité, c'est-à-dire faire disparaître dans un même mouvement l'inégalité et la dissymétrie, a plusieurs conséquences que je vais rapidement exposer, sans prétendre à l'exhaustivité. À cet effet, je recour à une catégorie de Lacan, que je trouve très pertinente. Dans son

séminaire sur *Les non dupes errent*, Lacan dit que, dans notre monde, le « Nommé à » se trouve préféré au « Nom du Père ⁴ ».

Dans un contexte où prévaut le Nom du père, les parents deviennent parents à partir de la naissance de leur enfant ! C'est simple et irréversible : homme et femme sont appelés parents à partir du moment où ils ont un enfant. Que ça leur plaise ou non, il faut qu'ils assument ce statut. En revanche, lorsqu'ils sont « nommés à » la parentalité – comme c'est le cas dans le contexte actuel – ils sont plutôt invités à occuper un rôle, une fonction, sans pour autant se trouver dans l'obligation de subjectiver ce titre de parents, de s'appropriier ce statut.

Un bon exemple de cela se trouve dans un roman de Charly Delwart, intitulé *Circuit*⁵. Il raconte l'histoire d'un individu qui a perdu son travail et qui, pour s'occuper, fréquente des conférences, des colloques comme celui-ci... Un jour, alors qu'il assiste à une conférence, il est appelé au téléphone. Il sort de la salle, va dans le bureau d'à côté, qui est vide, pour téléphoner en paix. À ce moment-là, quelqu'un passe et lui lance : « Ah, c'est vous le nouveau ! ». Notre homme accepte le jeu, il entre dans le personnage du « nouveau ». Une série de quiproquos extraordinaires s'ensuit alors, simplement parce qu'il a accepté le jeu. Voilà ce que signifie être « nommé à ». Le personnage du roman se contente de prendre le train en marche mais n'est nullement contraint de subjectiver, de faire sien ce statut de nouveau. Il peut rester « absent à lui-même » tout en occupant le poste. De même, « être nommé à » n'implique pas l'individu dans le processus de subjectivation de la même manière que s'il est nommé par la classique nomination paternelle.

C'est ce à quoi on assiste également dans le film *Habemus Papam* du réalisateur Nanni Moretti, sorti en 2011. Ce film évoque ce changement actuel en prenant comme exemple le pape : lui qui était vraiment le modèle même d'une nomination via le « Nom du Père » dans la transmission se trouve lui aussi aujourd'hui en difficulté, dans le film. L'acteur Michel Piccoli incarne un cardinal de seconde zone, élu pape uniquement parce que les autres candidats à l'élection sont pris dans de tels enjeux de rivalité qu'aucun consensus n'est possible. Voilà comment le cardinal joué par Piccoli est élu à la papauté, bien qu'il ne le souhaite pas. Avant de rejoindre le balcon de

4 LACAN (J.), séminaire « Les non dupes errent », séance du 19 mars 1974, inédit.

5 DELWART (Ch.), *Circuit*. Paris : Seuil, 2007, 346 p.

saint Pierre, d'endosser en quelque sorte la nomination, il pousse un cri terrible signifiant qu'il n'est pas certain de pouvoir être capable d'occuper cette place. Pour faire bref, en passant de la transmission classique à la « nomination à », on perd ce qui s'appelle « la grâce ». On perd le fait de recevoir la force d'occuper la place du fait d'assumer sa dette, la force pour aller occuper la place. Et du coup, on se pose la question « Est-ce que je vais pouvoir etc. ».

Il n'est pas rare aujourd'hui d'entendre un père se demander : « Est-ce que je peux occuper cette place ? Vais-je pouvoir la soutenir ? Ai-je la légitimité pour imposer cela à mon enfant ? Ai-je le droit d'exiger cela de lui, le droit de le contraindre à... ? » Un tel questionnement vient du fait que le père aujourd'hui n'est plus soutenu dans sa place par l'ensemble du système social. Il s'agit là, à mon sens, d'une conséquence assez nette de cette mutation du lien social qui nous emporte et, surtout, de la confusion qui en résulte et à propos de laquelle nous n'avons pas encore suffisamment fait œuvre de discernement.

En effet, hors de l'ancien modèle patriarcal, l'intervention paternelle, dont le rôle est de mettre en place la prévalence de l'absence, est privée d'une légitimité organisée dans le discours social. La personne concrète qui doit prendre en charge cette intervention est alors mise en difficulté, faute de soutien. N'entendez pas ceci comme un regret de ma part, car tel n'est pas mon propos. Selon moi, il n'est pas question de retourner au modèle patriarcal, mais de constater les effets et les modifications radicales qu'a engendrés l'effondrement de ce modèle.

Aujourd'hui comme hier, le père est toujours d'abord nommé par la mère. Il accepte toujours d'assumer sa place. Mais contrairement à hier, il est en difficulté lorsqu'il s'agit de trouver une légitimité autre que celle de la mère qui le nomme ainsi, car il ne trouve pas cette légitimité au plan social. En effet, dans le contexte social d'aujourd'hui, le père ne dispose plus de la légitimité que lui conférait le modèle d'hier. De la sorte, il est obligé de chercher dans ses seules ressources personnelles la manière de tenir sa place. C'est là, à mon avis, l'une des causes très concrètes de toute une série de difficultés que connaît la famille aujourd'hui lorsqu'il s'agit de soutenir le travail du père consistant à faire prévaloir l'absence.

Cela est d'autant plus problématique qu'aujourd'hui l'enfant ou l'adolescent est plutôt légitimé à récuser toute intervention qui viendrait lui imposer cette prévalence. Les enseignants sont confrontés à ce type de difficulté :

qu'ils soient en lycée ou en collège, ils savent qu'aujourd'hui, s'ils envoient un élève au tableau, ils s'exposent à ce que celui-ci lui réponde : « T'as pas à me forcer ! » Que répondre ? Ce n'est pas simple. Car effectivement, l'enseignant n'a pas à forcer l'élève ! Mais s'il ne répond rien et que l'élève ne va pas au tableau, c'est que sa demande était sans valeur. Si elle avait une réelle importance, en effet, l'enseignant insisterait et forcément quelque chose devrait s'ensuivre. Cet exemple souligne comment aujourd'hui tout se passe comme si la dimension de l'autorité n'allait plus de soi. Or cette autorité repose précisément sur la dissymétrie des places dans le champ symbolique.

À cet égard, nous faisons face aujourd'hui à une crise profonde de l'autorité. De ce fait, il est difficile de trouver une légitimité à soutenir cette place dissymétrique. Par conséquent la difficulté est grande également lorsqu'il s'agit, concrètement, d'aider l'autre, l'enfant en l'occurrence, à y faire face. Or, c'est une aide pour un jeune que d'être contraint, d'être rappelé à l'exigence de devoir assumer la donne fondamentale de la condition humaine. Mais si l'on hésite, cette hésitation produit des conséquences qu'il faut bien mesurer.

Dans son trajet, chaque humain – enfant ou adulte – est divisé entre une modalité de jouissance qui se voudrait entièrement satisfaisante, et une autre modalité de jouissance qui, elle, se reconnaît comme limitée. Cette deuxième modalité est ce que nous appelons le désir, parce que son fonctionnement est précisément organisé à partir de l'absence. Or dans le contexte actuel d'affaiblissement de l'intervention paternelle concrète, le sujet n'est plus aidé : c'est comme s'il n'était plus contraint à assumer cette dimension fondamentale de la condition humaine. Cela tient à la « panne de légitimation » de celui qui doit effectivement intervenir et donc soutenir le choc de la haine que cette intervention peut susciter chez l'enfant dont il va exiger le consentement.

À cela s'ajoute le fait que, dans le discours social, le renoncement à l'immédiat n'est pas du tout à la mode, bien au contraire. Aujourd'hui c'est la devise des traders new-yorkais qui est à la mode, le « tout-tout-de-suite », l'immédiat. Voilà ce qui est privilégié. On comprend aisément dès lors que la nécessité de renoncer à l'immédiat, de se séparer de l'objet, de s'en décoller, ne soit plus inscrit dans le discours social. Je ne développerai pas ceci, mais il est évident que les raisons de cette désinscription sont associées au néolibéralisme. Insidieusement peut-être mais d'une manière très

prégnante, cette situation complique de beaucoup le trajet que doit accomplir l'enfant pour essayer d'installer l'absence au cœur de son existence ; elle le laisse en quelque sorte, dans un état de compétition intrapsychique entre un modèle de jouissance où il espère la satisfaction complète, et un autre modèle dans lequel il devrait s'introduire, et même qu'il devrait inscrire – comme nous l'avons vu plus haut – au cœur de son existence.

Autrement dit, si le modèle ancien était problématique parce que le patriarcat introduisait la possibilité d'un excès de père, le risque aujourd'hui est de ne plus avoir les outils nécessaires – Freud parlait des digues – pour permettre à l'enfant de s'inscrire du côté du désir et donc aussi de l'absence. Il risque alors de se trouver sans appui pour régler les difficultés liées à la jouissance. Dans cet état d'esseulement où il est laissé sans moyens pour y faire face, il va se sentir abandonné à ses exigences pulsionnelles, ne sachant pas très bien comment organiser sa réponse.

Cet état de fait a certainement des conséquences sur lesquelles s'interrogent les psychanalystes. Les post-freudiens tentent de comprendre la raison de l'« augmentation des états-limites » ; Melman parle de « nouvelle économie psychique ⁶ » et l'École de la cause de « psychose ordinaire ». Mais au fond, il est probablement moins important de se mettre d'accord sur la manière de nommer ces conséquences que de comprendre et de mesurer ce que cette mutation produit, ce quelque chose dont Proust avait peut-être déjà identifié le ressort lorsqu'il parle de sujets chez qui l'absence n'a pas provoqué un état nouveau, des sujets dont le psychisme ne s'est pas restructuré autour de l'absence.

La condition problématique du sujet

À mon sens, ces conséquences relèvent de la clinique de « la famille bi-monoparentale ». La monoparentalité n'est pas qu'une donnée sociologique, en effet. C'est une situation où l'enfant a affaire deux fois à un autre, sans pour autant que ce soient « deux » autres vraiment articulés entre eux. Ceux-ci ont comme escamoté le non-rapport qui les fonde, ils ne se confrontent plus à l'absence de rapport sexuel, au sens où Lacan en parlait. C'est cela qui fait que l'enfant se trouve avoir affaire avec deux fois un autre. Or, avoir une mère, c'est déjà pas mal ; en avoir deux, c'est un peu beaucoup. Dans

6 D'après le titre de son ouvrage paru aux éditions Érès (Toulouse, 2009, 238 p.).

un tel contexte, c'est certainement bien plus difficile, pour un enfant, de trouver son chemin. Il est entraîné dans ce que j'ai appelé « perversion ordinaire », « mère-version » ou encore « économie de l'arrière-pays » ; il risque de rester un « enfant des limbes ». Par là, j'essaie d'indiquer de différentes manières quelque chose qui est en train de se passer : l'émergence de sujets que n'organise plus la prévalence du désir et donc de l'absence.

Je n'entends pas par là faire le constat d'une catastrophe. Je veux plutôt que nous nous interroguions sur les conséquences d'un tel fonctionnement psychique et sur la manière de se débrouiller avec cette nouvelle donne. Je pense du reste que les sujets se construisent, non pas grâce au binôme père-mère, mais dans un réseau où prennent place père, mère, le sujet lui-même et le social. Car non seulement ce dernier a toute son importance, mais il est même déterminant dans la façon dont le sujet se construit au cœur de ce dispositif. En effet, il détermine non seulement l'intervention du père concret dans la famille, mais aussi celle de quiconque est en position d'intervenir auprès du sujet à partir de cette place différente, cette place d'exception, comme je l'ai appelée.

Pour illustrer ce tableau, je propose un nouveau détour par la littérature avec *Les demeurées* de Jeanne Benameur⁷. Ce court récit raconte l'histoire d'une petite fille qui vit avec sa mère, considérée comme la « demeurée » du village. La gamine ira évidemment à l'école et c'est là que va se passer une chose surprenante – mais tout à fait dans la ligne de ce que je viens d'évoquer. L'attachement de la petite à sa mère est tellement important que son entrée à l'école constitue pour elle un traumatisme puisqu'elle semble exiger la fracture du cocon que mère et fille ont organisé ensemble. (Aujourd'hui, l'école se plaint de ce que, souvent, la famille n'assume plus les prémisses du travail de socialisation – entendons aussi d'humanisation –, de sorte qu'elle est contrainte de le faire elle-même, à moins qu'elle se contente de se plaindre de ce que ce travail n'a pas été fait.)

Le récit de Jeanne Benameur dit bien comment l'école vient perturber – père-turber – le lien mère-enfant. Sans attitude intrusive, l'institutrice intervient pour essayer d'amener la petite fille à écrire son prénom, mais aussi son nom, qui est en principe le nom du père. Et même si ce nom est celui de la mère, il s'agit quand même d'un autre nom que le prénom, qui est une

7 BENAMEUR (J.), *Les demeurées*. Paris : Gallimard, coll. « Folio » 3676, 2002, 80 p.

nomination strictement privée. Que ce soit celui du père ou de la mère, le nom – qui, notons-le n'est pas prononcé dans le roman – vient toujours inscrire l'enfant dans une généalogie, autrement dit dans quelque chose qui le dépasse, qui est en dehors de la seule sphère privée. C'est donc autour de l'écriture de ce nom que va se produire le choc :

Tu t'appelles Luce M. C'est ton nom. Il faut savoir écrire son nom. Luce M. La petite n'entend pas. Sa mère l'a appelée Luce. Sa place dans l'alphabet bien rangé des noms de la classe ne l'intéresse pas. À Luce, elle répond d'un petit son bien à elle et c'est assez. Sa mère s'appelle La Varienne. C'est tout. La vie se suffit. Le nom qui suit Luce est de trop. Elle ne l'écrira pas. (*op. cit.*, p. 39)

Mais Solange l'institutrice insiste et écrit le nom au tableau pour que l'enfant le recopie sur la première page de son cahier.

Luce regarde. Il s'agit de son nom. Le nom de qui. Le nom en grandes lettres blanches bien calmes sur le tableau. Tout le corps de Luce se resserre, fait mur. [...] Le nom veut entrer en elle. Le nom la guette et elle a beau, de toutes ses forces, le chasser loin d'elle, le nom la poursuit. (*op. cit.*, p. 40)

Après l'école, Luce rentre chez elle :

Quand elle a poussé la porte de sa maison, La Varienne s'est levée. Luce s'est jetée contre le grand corps. Il n'y a pas d'autre vérité. Tout est là. Dans l'obscur du grand tablier. Qu'on la protège. (*op. cit.*, p. 42)

Ensuite l'enfant tombe malade, car « le nom est entré. Rien ne peut le faire sortir ». Et la mère, La Varienne, s'en retrouve mère plus que jamais : « L'enfant, c'est son enfant. La vie, c'est sa vie » (*op. cit.*, p. 44).

L'intérêt de ce texte, c'est que la transmission de *la constitution subjective* y est néanmoins à l'œuvre : *le nom est entré. Rien ne peut le faire sortir.* L'enfant est quand même poussé à grandir. (Cet exemple pose d'ailleurs la question clinique de savoir quand et comment intervenir. Parfois, un rien suffit.)

L'institutrice ne se remettra pas de son intervention. Elle pense en effet que celle-ci a été traumatisante et donc inopportune, étant donné que Luce ne revient plus à l'école. Les Demeurées poursuivent seules, à elles deux, sans l'école, sans l'institutrice, sans le nom :

La Varienne et sa petite Luce peuvent se passer de tout. Même de nom. Le savoir ne les intéresse pas. Elles vivent une connaissance que personne ne peut approcher. Qui était-elle, elle, pour pouvoir toucher à une telle merveille ? (*op. cit.*, p. 58)

L'institutrice vient voir l'enfant chez sa mère, elle envoie une petite voisine, s'adresse à sa hiérarchie. Mais le monde des Demeurées reste irréductible-

ment clos, et c'est l'institutrice qui va chanceler d'avoir osé vouloir que s'écrive le nom. Pourtant les lettres font leur chemin dans la tête de Luce et... « peu à peu elle entre dans l'alphabet. C'est un lent voyage » (*op. cit.*, p. 67). L'enfant, petit à petit, retrouve les mots injectés mais cette fois, c'est à elle qu'ils reviennent, seulement à elle. Elle profite donc de ces mots injectés pour pouvoir se libérer de la mère. « Les mots dans la tête de Luce sont silencieux. Ils ne s'échappent pas. Ils vivent tout seuls, ne font pas de mal. Luce s'étonne du secret. [...] C'est à elle, rien qu'à elle » (*op. cit.*, p. 69). Le travail de séparation est entamé. De son côté, l'institutrice n'en finit pas de dépérir, abandonne son travail, et finit même par succomber.

Entre-temps, la mère a accepté un nouveau travail qui consiste à broder des initiales sur des serviettes. L'abécédaire s'est subrepticement réintroduit dans la maison des Demeurées. Luce « reconnaît, éparses, les lettres de son prénom [...] Peu à peu elle entre dans l'alphabet ». Se mettant à la broderie à son tour, elle fait parvenir à Solange, l'institutrice, un petit carré de tissu avec les lettres brodées de son prénom. Elle veut « faire revenir le sourire dans les yeux de Mademoiselle Solange » (*op. cit.*, p. 71). Lorsque celle-ci est renversée par un camion, elle tenait le carré de tissu serré dans sa main. Luce ira d'ailleurs sur la tombe de l'institutrice et y enterrera sa première dent, à laquelle elle tenait beaucoup, comme si, pour la première fois, elle consentait à une perte. Depuis, Luce va souvent voir le nom de Mademoiselle Solange inscrit sur la tombe, au cimetière ; elle va y « réciter dans le silence toutes les leçons qu'elle a retenues. À la grille, La Varienne attend. Elle n'est pas entrée ». Le couple des Demeurées est brisé, La Varienne et Luce sont devenues deux séparées, non plus les mêmes. Le tiers du langage a fait son œuvre. « Les mots sont là. Elle apprend. Elle ne peut plus s'arrêter. [...] Le monde s'est ouvert » (*op. cit.*, p. 81).

Ce récit parle de la difficulté d'une économie psychique où la prévalence maternelle fait objection – sans même qu'il s'agisse d'une quelconque pathologie maternelle – à user de la « contrainte » sociale – l'ordre paternel – pour s'inscrire dans le collectif. Il exprime à sa façon les effets que peut entraîner la rupture d'un équilibre séculaire entre les quatre termes déterminants pour l'humanisation : l'enfant, la mère, le père réel ou son équivalent, c'est-à-dire tout qui intervient concrètement à partir d'une place d'autorité pour « contraindre » à l'humanisation, et le discours social, censé légitimer une intervention de cette nature.

C'est sur ce point précis que s'est produite la rupture dans notre société : le discours social ne légitime plus la place d'autorité du père qui impliquait, de fait, d'assumer une dissymétrie. Ceci introduit un flottement, qui entraîne la crise de l'autorité que nous connaissons. La suite logique de cette évolution est que l'enfant n'est plus celui de deux parents, mais préférentiellement l'enfant de la seule mère. Cela n'est évidemment pas sans conséquences et il faut s'interroger sur ce qui, dans ce cas de figure, se passe pour l'enfant. À quels effets peut-on s'attendre, lorsque l'instance paternelle ne peut plus vraiment – en toute légitimité – entamer le fonctionnement maternel ? Quels effets se produisent-ils quand, au sortir d'un monde patrocentré, le maternel prend le dessus ? Que se passe-t-il pour l'enfant lorsque son unique référent n'est que la mère, même si le père est toujours présent ? Dans un tel cas de figure, l'enfant est subtilement invité, non pas tant à combler le manque de la mère – ce qui peut être le cas de n'importe quel enfant vis-à-vis de sa mère, au moins dans les premiers temps de son existence –, qu'à lui éviter la perte et, par conséquent, à se l'éviter aussi à lui-même. Dès lors, à eux deux, ils pourront conclure une sorte de pacte d'assistance mutuelle contre l'altérité, principalement contre celle du père dont l'existence sera certes reconnue, mais qui ne se verra pas reconnaître aisément le droit d'ingérence dans leur « couple ».

Ce tableau clinique est de plus en plus fréquemment évoqué aujourd'hui : ainsi, par exemple, ce garçon d'une dizaine d'années qui dormait régulièrement avec sa mère pendant les missions à l'étranger de son père militaire. Une nuit, alors que le père était revenu inopinément à son domicile et avait ouvert la porte de la chambre conjugale, l'enfant s'était brusquement réveillé et s'était esclaffé en s'adressant à sa mère : « Mais qu'est-ce qu'il fout là, celui-là ? » Lorsque l'enfant n'est plus que l'enfant de la mère, il permet de récuser toute intervention venant d'un autre. La référence au père reste néanmoins présente, mais elle est comme désactivée. Faut-il encore préciser qu'en parlant de *parentalité*, le discours social entérine une telle organisation ? Il s'ensuit que l'enfant sera d'autant plus invité à rester assujéti à la mère – et ne pourra donc que très difficilement s'en « désidérer » – qu'il lui sera malaisé d'arrimer son désir dans cette « désidération ». Rappelons que le verbe désirer vient du latin *desiderare* qui signifiait littéralement « cesser de contempler l'astre ».

Pour constituer son désir, l'enfant doit se « désidérer » de la mère, il doit s'en défasciner, s'en décoller. « Être sidéré, c'est avoir trouvé, c'est être

cloué, c'est avoir trouvé de quoi fusionner, c'est avoir trouvé son incorporant. C'est avoir trouvé sa mort », écrit Pascal Quignard ⁸, qui ajoute : « la désidération dégage de la mort passive le fasciné qui lui obéit ». Ceci entre, bien sûr, en résonnance avec ce que signifie – au sens psychanalytique – l'interdit de l'inceste. On comprend bien, dès lors, à quel point le contexte actuel met du plomb dans l'aile à ce qu'exige l'humanisation. L'attraction de cette « mère-version » est puissante : en effet, ce n'est pas que l'enfant veuille activement rester collé à la mère ; c'est que l'enfant peut passivement se contenter d'y être collé pour pouvoir le rester, et ce n'est pas du tout la même chose. Collé à la mère, il l'est d'emblée, mais le travail pour s'en séparer sera d'autant plus difficile (« Je m'arrache », disent certains jeunes aujourd'hui au moment de s'en aller). Un tel enfant sera frappé d'un handicap pour ce qui est de soutenir son désir.

Je voulais décrire cette difficulté clinique concrète. Au fond, elle constitue une sorte de nouvelle manière de se débarrasser du sexuel. Freud avait déjà identifié à quel point chaque humain cherche à s'en débarrasser. Le tableau que je viens de brosser, et qui découle de la nouvelle donne sociale, constitue en quelque sorte une nouvelle manière de le faire en escamotant le réel de la dissymétrie entre père et mère. Ainsi, on ne propose plus aux sujets qu'une soi-disant égalité qui fait l'économie de la confrontation à la disparité, au fait que depuis que nous parlons, nous sommes à jamais dans le malentendu. Nous en sommes sans doute déjà à la troisième génération de sujets construits sur ce modèle. Cela signifie que nous avons parfois à faire aujourd'hui à des enfants ou à des jeunes dont les parents ne savent même pas qu'ils ont escamoté cette dissymétrie. Ils se trouvent donc eux-mêmes très embarrassés face à leurs enfants, parce que tout se passe comme si ces derniers les mettaient en face de situations complètement inédites pour eux. Leur permettre de se débrouiller dans cette situation suppose un repérage précis du problème et un travail important à effectuer.

Pour conclure, au vu de tout ce que je viens d'exposer, cherchons de répondre à la question suivante : pourquoi le père – mais aussi chacun de nous – est-il seul ?

8 QUIGNARD (P.), *Vie secrète*. Paris : Gallimard, 1998, 465 p. ; p. 171.

C'est simple. Le père est seul parce qu'il est précisément celui qui doit soutenir sa place, qui doit arriver – aboutissement, je l'ai dit, d'un devenir adulte – à tenir sa parole, à tenir sa place à partir du vide, du trou, du rien. Mais sa solitude, qu'il ne faut pas confondre avec l'esseulement, le père la partage avec d'autres, avec l'autre. Il est seul avec l'autre. Il n'est pas seul sans l'autre. Même si on naît et meurt seul, on passe sa vie avec l'autre.

Toute la question est donc de savoir comment on se débrouille avec cette solitude qui exige de la séparation, qui exige d'avoir mis cette absence au cœur de son existence, psychologiquement parlant. À partir de là, comment peut-on encore, dans le contexte actuel, prendre la mesure de ce trajet que chacun doit effectuer pour faire face aux exigences de la condition humaine ? Car la période de mutation que nous vivons ne facilite pas ce trajet. Aujourd'hui, nous sommes comme dans l'œil du cyclone, marqués que nous sommes par la crise. Celle-ci est loin d'être uniquement économique. C'est également une crise de l'humanisation, car aujourd'hui, la mutation profonde de l'organisation du lien social – pensons au désenchantement du monde –, engendre une difficulté à transmettre ce qui s'avère être les exigences de l'humanisation.

TROISIÈME PARTIE

LITTÉRATURE MODERNE ET ARTS



Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI

Centre Écritures, EA 3943, Metz, F-57000

**DU SENTIMENT DE FILIATION ET DE SES RAPPORTS AVEC LA RÉALITÉ :
TROIS CAS LITTÉRAIRES DE FILIATION PARTICULIÈRE**

Je voudrais dans cette communication m'interroger sur le clivage que l'on ne peut manquer de constater entre la filiation biologique, que l'on pourrait aussi qualifier de filiation réelle et attestée, et une autre filiation : celle qui est ressentie, reconnue comme la seule réelle et authentique par celui qui en est le produit ; une filiation que ne vérifie pas la scientificité des tests ADN, mais une filiation exclusivement authentifiée par une conviction intérieure, par ce que l'on peut désigner sous le terme de « sentiment de filiation ». Le sentiment de filiation ne coïncide pas toujours avec la réalité de la filiation, et c'est dans cette non-coïncidence, dans cette divergence entre filiation réelle et filiation vécue, que peut se révéler une définition nouvelle de ce qui était traditionnellement entendu dans les termes de filiation ou de filialité.

Sur le plan juridique, il n'y a filiation que si le lien de parenté et de consanguinité unissant l'enfant à ses parents est avéré. À cette réalité de la filiation s'ajoute logiquement une filiation d'ordre symbolique, le sentiment de filiation découlant en général naturellement de cette filiation de fait et coïncidant le plus souvent avec elle.

Les récents débats sur l'homoparentalité ont mis en lumière cette bipolarité du concept de filiation : celui-ci n'est plus à comprendre dans sa seule acception juridique de parenté par procréation et appartenance au même sang ; le phénomène de l'homoparentalité a introduit de nouveaux paramètres dans la définition de la filiation, à tel point que la multiplication des enfants élevés par un couple de « parents » homosexuels a donné lieu à des projets de modification des lois de la filiation. Quoi qu'il en soit, dans l'optique de la réflexion que je voudrais mener ici, cet aspect-là d'une filiation reconnue par l'état civil et légalisée alors qu'elle n'est pas le résultat d'une procréation en bonne et due forme et qu'elle ne met pas en exergue

le lien du sang mais un désir d'un autre ordre, ce type-là de pseudo-filiation se rapproche de ce que j'ai désigné précédemment par « sentiment de filiation », au sens où ce sentiment instaure une filiation qui n'est pas biologique et qui peut se décliner de diverses manières.

J'ai choisi d'examiner plus attentivement trois de ces modalités de filiation particulière, en fonction de trois textes littéraires qui m'ont semblé riches d'enseignement quant aux multiples facettes que peut comporter le sentiment de filiation. Le premier texte est une longue nouvelle de Balzac, *L'enfant maudit*¹. Le second est un récit autobiographique d'Éric Fottorino, *L'homme qui m'aimait tout bas*². Le troisième est le dernier roman de la tétralogie de Thomas Mann, *Joseph et ses frères*³, plus précisément le récit de la rencontre entre Joseph le nourricier et ses frères envoyés par le père.

Ces textes, d'origine et de facture très différentes, tendent cependant tous les trois à forger une conception nouvelle de la filiation, en décollant la notion de sa stricte définition, en la décalant, de telle sorte qu'elle n'apparaisse pas comme un destin accepté, mais comme une invention personnelle de l'individu qui sait alors en dégager le fort pouvoir d'évolution. Que ce travail volontaire et libre du sentiment de filiation puisse contribuer, plus largement, à un progrès de la civilisation, voire à celui de l'humanité, c'est ce que ces textes semblent discrètement montrer et que je vais tenter à mon tour d'exposer.

Balzac : *L'enfant maudit*

L'enfant maudit est un court roman, écrit en 1831 par Balzac, appartenant à la série des *Études philosophiques* de *La comédie humaine*, après les *Études de mœurs*, les *Scènes de la vie de province*, les *Scènes de la vie parisienne* et les *Scènes de la vie politique*.

L'histoire se passe au XVI^e siècle : Jeanne d'Hérouville s'apprête à mettre au monde un enfant prématuré. L'approche de cette naissance la plonge dans des abîmes de terreur. Mariée à 18 ans à un grand seigneur

1 DE BALZAC (H.), *L'enfant maudit*, dans *La comédie humaine*. 20. *Études philosophiques*. Paris : Éditions Garnier, 2008, 573 p. ; p. 264-396. Dans la suite de cet article abrégé *EM*.

2 Fottorino (É.), *L'homme qui m'aimait tout bas*. Paris : Gallimard, 2009, 148 p. Dans la suite abrégé *HQ*.

3 Mann (T.), *Joseph le nourricier*. Paris : Gallimard, trad. Louise Servicen, coll. « L'imaginaire Gallimard », 1948, 482 p. Dans la suite abrégé *JN*.

normand, le Comte d'Hérouville, dévoué au roi Henri IV et bien plus âgé qu'elle, elle attend de lui un enfant placé dès sa conception sous d'étranges auspices : lors d'un banquet donné par la ville de Bayeux pour le Comte et la Comtesse d'Hérouville deux mois après leur mariage, s'éleva une discussion que Balzac lui-même qualifie de « saugrenue » dans cette « époque d'ignorance » car « elle était relative à la prétendue légitimité des enfants venant au monde dix mois après la mort du mari, ou sept mois après la première nuit des noces. » (*EM*, p. 273). À ce point du litige, le Comte apporte une conclusion tonitruante : si sa femme accouche à sept mois, il tordra, « fort proprement » dit-il, le cou à la mère et à l'enfant.

Dès lors la Comtesse sait, « par un de ces pressentiments qui sillonnent l'âme comme un éclair de l'avenir » (*EM*, p. 274), écrit Balzac, que son enfant naîtra à sept mois et qu'il est donc « menacé de mort avant de naître » (*EM*, p. 274). Comment une telle certitude a-t-elle pu s'immiscer dans le corps et l'esprit de la jeune héritière fragile et innocente de la maison de Saint-Savin ? Son enfant est sans aucun doute le fils biologique du Comte, mais pour elle, dans le secret de son âme et de son désir fantasmatique, il est l'enfant de l'homme qu'elle a aimé et cet homme n'est pas le Comte : c'est son cousin, Georges de Chaverny, avec qui elle a vécu sous les tilleuls du domaine familial « tous les naïfs acomptes de la passion qui ne dépasse point les bornes de la modestie » (*EM*, p. 279), mais dont elle dut se séparer pour toujours après que, huguenot, il eut dû fuir la ville et qu'elle fut demandée en mariage par « la sauvage et terrible figure du Comte d'Hérouville » (*EM*, p. 280). Jeanne a vécu un supplice durant la première nuit des noces, et pourtant c'est par le dernier regard de son noble cousin qu'elle s'est sentie fécondée : « Sa naïveté lui fit attribuer au dernier regard par lequel son amant lui darda toute sa vie le pouvoir qu'exerça la visitation de l'ange sur la mère du sauveur. » (*EM*, p. 281). Dès lors, par une sorte d'acte manqué qui manifeste sa vérité profonde, Jeanne va accoucher à sept mois de l'enfant du Comte, installant aux yeux du monde extérieur et du père légitime la réalité d'une filiation désirée, fantasmée, vécue sur le mode mystique mais non conforme à la réalité biologique. Le corps de Jeanne impose cette vérité-là de son désir inconscient au mépris du risque encouru par l'enfant de périr sous la violence de l'homme qui se croit trompé. Celui-ci, pour accoucher sa femme mais aussi pour se débarrasser de cet enfant qu'il suppose adultérin, va quérir un « rebouteur », lequel répond au nom prédestiné d'Antoine Beauvouloir. Ce « beau vouloir » va épargner l'enfant, mentant au père fulminant

en lui assurant la mort prochaine de l'avorton et assurant au contraire à la mère que son enfant vivra cent ans.

Cet enfant, Jeanne le choisit avec l'amour inconditionnel et l'abnégation d'une mère dont il est le seul bonheur. Elle l'aime aussi de l'amour qu'elle a porté à un homme qui n'est pas le père réel, mais sans aucun doute le père choisi, le père désiré par la mère, et imposé, inconsciemment, de ce fait. « Ce fils, dont la naissance lui était reprochée à cause de Chaverny, la Comtesse l'aima comme les femmes aiment l'enfant d'un illicite amour », écrit Balzac (*EM*, p. 300). Étienne d'Hérouville, le fils de Jeanne et du Comte, survit et grandit non pas à l'image de son père, colosse brutal et difforme, mais à l'image d'elle-même et du père voulu par elle : il est chétif, délicat, mélancolique, bercé par la seule rumeur, sauvage et triste, de l'océan. Il ressemble à sa mère, à l'homme qu'elle a aimé, il grandit à l'écart du monde et des prouesses de son père tout occupé à conquérir de nouveaux gouvernements, en osmose avec la nature et la mer, dans le silence, la paix et la méditation. Son père est son ennemi, celui qui veut sa mort :

Sa lutte avec ce colosse commençait dès le berceau ; et, pour tout secours contre un si dangereux antagoniste, il n'avait que le cœur de sa mère, dont l'amour s'accroissait, par une loi touchante de la nature, de tous les périls qui le menaçaient. (*EM*, p. 302)

Ainsi se trouvent définies les caractéristiques étonnantes de cette singulière filiation : le père biologique ne se reconnaît pas comme père d'un fils aussi dissemblable ; faisant sienne la devise *mater certa pater semper incertus*, il dénie la filiation et renie son fils, lequel se trouve contraint de n'exister que comme fils de sa mère et de l'homme rêvé par elle pour lui : Balzac analyse de manière très particulière la nature de cette maternité dont on peut penser qu'elle est à l'origine d'un certain mode de filiation encore présent dans notre monde contemporain. « La mère est un être double », écrit Balzac tout d'abord. « Ses sensations embrassent toujours deux existences. » (*EM*, p. 316). Ce que Balzac donne à entendre par là, c'est qu'une mère vit en elle-même et aussi dans son enfant, et ceci se manifeste en particulier dans la sensation de joie : une mère ressent la joie de son enfant dans son propre corps à elle, comme si c'était elle qui la vivait directement pour elle. Le deuxième aspect que souligne Balzac dans le comportement de cette mère, c'est que l'amour filial qu'elle voue à son fils se double et s'augmente de l'amour qu'elle vouait à son amant impossible : « La duchesse augmentait ainsi le sentiment qui lie un fils à sa mère par les tendresses d'un amour ressuscité. » (*EM*, p. 316). S'agit-il là de cet amour excessif, dévorant, que

portent certaines mères à leur fils dont elles font la victime de leur emprise, l'objet de leur appétit phallique ? Dans ces cas-là aussi, c'est bien de l'absence d'un père réel dont il s'agit. Lacan a théorisé l'instance du père réel qui assure une fonction précise à côté du père imaginaire et du père symbolique. Le père réel est le père de la réalité, le géniteur, l'homme qui vit avec la mère et qui interdit à l'enfant la jouissance de la mère en prescrivant la castration symbolique, c'est-à-dire le renoncement à la réalisation de son désir incestueux. Plus largement, le père réel est celui qui empêche la mère de faire de son enfant son phallus.

Dans la nouvelle de Balzac, la place du père réel semble être vacante, la mère est offerte à tous les désirs de son enfant, de même que l'enfant paraît livré à toutes les fantasmagories maternelles. Cette situation rappelle quelques lignes du séminaire de Lacan sur la relation d'objet⁴. Lacan insiste sur la nécessité de l'intervention du père réel dans le processus de castration symbolique. Si le père réel est absent, « quelque chose d'autre » se substitue au père réel, « ce qui est profondément névrosant⁵. »

Il me semble que la Comtesse d'Hérouville substitue au père réel absent le père qu'elle aurait aimé donner à son fils, et cette substitution se traduit dans son comportement par un amour redoublé, un amour de mère augmenté d'un amour de femme. Cet amour de femme censé compenser l'absence d'amour paternel, Jeanne d'Hérouville sait cependant fort bien qu'il ne peut faire davantage que préfigurer l'amour d'une femme pour son fils : « Si quelque femme aussi aimante que moi voulait lui infuser la vie de l'amour, il pourrait être bienheureux – pensait-elle souvent. » (*EM*, p. 317).

Si elle fait preuve d'une « amoureuse maternité » comme la qualifie Balzac, jamais cependant l'amoureuse n'outrepasse ou n'occulte la mère ; c'est un amour oblatif, jamais captatif, qu'elle dispense à profusion afin d'armer son fils pour qu'il puisse affronter la vie sans elle. C'est un amour qui ressemble à celui de Marie pour le Christ : inconditionnel, consacré, instillateur de vie.

Cette longue nouvelle de Balzac pourrait donner lieu à bien d'autres réflexions. Mais pour nous en tenir à notre propos sur les rapports de la

4 LACAN (J.), *Le séminaire*. Livre IV. *La relation d'objet*. Paris : Seuil, coll. « Champ freudien », 1994, 435 p. ; p. 215-221.

5 *Ibid.*, p. 221 : « Cette atypie, quand elle a lieu, demande alors la substitution au père réel de quelque chose d'autre, ce qui est profondément névrosant. »

filiation à la réalité, nous pouvons résumer ainsi ce que nous donne à comprendre cette filiation particulière : l'enfant maudit survit, grandit et s'épanouit dans un brouillage généralisé des conditions traditionnelles de la filiation : l'absence du père réel est compensée par la reviviscence affective, pourrait-on dire, d'un père désiré par la mère et dont la présence recréée s'exprime au travers d'un amour maternel extasié et transcendant les limites humaines, s'appuyant sur l'immensité violente de la nature environnante, du ciel et de l'océan. Entre Étienne d'Hérouville et ses parents, la filiation biologique réelle s'effondre devant les données d'une filiation autre, d'ordre symbolique, et dont l'organisation, très singulière, aboutit à la réalisation d'un être rare, doué de capacités créatrices multiples, vivant en étroite symbiose avec la nature et que ce que nous appellerions aujourd'hui son « isolement social » n'empêche nullement d'exister magnifiquement. C'est la rupture du lien filial biologique qui a rendu possible la vie de ce fils. Cette idée d'une rupture de filiation comme nécessaire à l'épanouissement d'une vie, voire comme génératrice d'un essor humain différent, nouveau, nous allons la retrouver dans un deuxième cas littéraire de filiation particulière.

Fottorino : *L'homme qui m'aimait tout bas*

L'homme qui m'aimait tout bas est un récit autobiographique paru un an après le suicide de celui qui est désigné dès la deuxième ligne du 1^{er} chapitre comme « mon père ». Jusqu'à l'âge de neuf ans, Éric Fottorino vit seul avec sa mère : son père de sang est absent, inconnu. Sa naissance, il la date du jour où « Michel Fottorino a franchi le seuil de notre appartement de la Cité du Grand-Parc à Bordeaux » (HQ, p. 70). Avant l'arrivée de cet homme dans sa vie et dans celle de sa mère, il se décrit comme « une enveloppe vide » (HQ, p. 71). À aucun moment du récit il ne dépeint ce qu'il était « avant ». Il n'était donc peut-être rien de précis ? Par contre, cet homme que sa mère a élu va remplir l'enveloppe vide, va donner un fond à cette forme, va faire de lui un fils en lui offrant le nom d'un père :

Maman paraissait heureuse avec lui. Un soir, il est entré dans ma chambre et m'a dit en se raclant la gorge que si je voulais bien il serait mon père et que je pourrais l'appeler papa. J'ai raconté cet instant de magie dans plusieurs de mes livres, et moi qui ne les relis jamais, je me suis précipité sur eux en cherchant fébrilement les pages où je le décrivais, une fois en marchand de cannes à pêche, une fois en ostréiculteur aux mains tailladées, une autre fois sans fard ni fiction, tel qu'en lui-même dans un livre dédié « à Michel Fottorino, mon père ». (HQ, p. 14)

Marchand de cannes à pêche, ostréiculteur aux mains tailladées : ces habits de fiction disent à leur manière ce que fut ce père pour son fils adopté : un « père réel » au sens lacanien du terme, soutenant la construction d'un père imaginaire, ces deux instances créant à leur tour le père symbolique. Père réel parce que Michel Fottorino est toujours présenté par son fils comme celui qui aima sa mère avant de l'aimer lui comme fils. C'est très exactement ce qui est essentiel dans la structuration d'un enfant : que le père élise la mère comme objet de son amour et de son désir, et inversement. Au tout début du récit, Éric Fottorino rapporte cette scène :

Michel et maman se connaissent depuis peu. Nous cheminons un soir de printemps le long de la Garonne. Nous avons dîné dans une guinguette et maintenant, ils marchent devant moi, maman a passé son bras gauche à la taille de Michel, qui lui tient l'épaule. Soudain je les laisse s'éloigner jusqu'à ce qu'ils deviennent plus petits, serrés l'un contre l'autre. Leurs deux ombres ne font plus qu'une, penchée sur le miroir du fleuve. Alors je tends le bras et par le jeu de la distance ils marchent dans le creux de ma main. C'est ma vie que je tiens là, notre vie heureuse qui commence. J'aurai bientôt neuf ans et je viens de naître. Bientôt je m'appellerai Éric Fottorino... (*HQ*, p. 15)

Le père réel, dans cette scène, se transmue, par un jeu de lumière et sous l'effet du regard-caméra de l'enfant, en père-héros de la scène imaginaire, fondateur du « couple parental » qui remet l'enfant à sa place d'enfant.

Le père imaginaire, dit Lacan, c'est celui auquel on s'identifie, celui qu'on idéalise pour accéder à l'identification⁶. Il présente des caractères typiques, ceux que le cinéma en particulier excelle à inscrire dans une image inaltérable et inoubliable : c'est l'image du couple des parents heureux que l'enfant pose dans l'écrin de sa main, image lointaine et proche à la fois qui s'installe dans l'imaginaire de l'enfant et constitue le socle de sa construction.

Père amoureux, père marchand de cannes à pêches aussi qu'Éric Fottorino met en scène dans *Rochelle*, père ostréiculteur incarné dans *Korsakov*, père photographe et cinéaste dans *Baisers de cinéma*, père « accordeur de corps » dans *Un territoire fragile*⁷ : tous ces pères imaginaires hantent les romans précédents d'Éric Fottorino. Le père réel, Michel, concentre en lui tous les traits admirables des pères imaginaires ; à

6 Cf. *ibid.*, p. 220.

7 FOTTORINO (É.), *Rochelle*. Paris : Fayard, 1991, 277 p. ; Id., *Korsakov*. Paris : Gallimard, 2004, 474 p. ; Id., *Baisers de cinéma*. Paris : Gallimard, 2007, 188 p. ; Id., *Un territoire fragile*. Paris : Stock, 2000, 164 p.

sa manière, il est aussi l'ostréiculteur qui a réussi à ouvrir l'enfant fermé pour y trouver la perle qu'il sécrétait en l'initiant et l'incitant au cyclisme :

Chronomètre dans une main, bidon d'eau dans l'autre. Léger sourire si je suis en tête, velours des yeux, froncement sévère si je musarde. Jours de course. Jours d'échappée. Tu te tiens tel un arbre planté au bord de la route, droit, hiératique, me communiquant les écarts de la victoire ou de la défaite, c'était question d'honneur, de vie ou de mort, à 15 ans. (*HQ*, p. 90)

C'est lui aussi qui lui fait don un jour d'un stylo à plume trouvé par hasard dans le sable à Oran : son fils est déjà écrivain mais « ce stylo cylindrique en bois ceint d'une feuille d'or sculptée » est pour lui « son grand prix littéraire, le plus beau qui soit. » (*HQ*, p. 63)

Ce père donneur de nom et donneur aussi des outils du renom⁸ a donc tous les attributs du père symbolique. Débarquant dans le gynécée où l'enfant semblait en attente d'une issue, il a mis fin à l'idylle étouffante entre fille-mère et enfant-mâle :

Avant il n'y avait que des femmes. Ma mère, sa mère, des femmes avec leurs douleurs et leurs tristesses, l'une trop jeune et l'autre trop vieille, deux solitudes avec mon enfance au milieu. L'arrivée de Michel a tout changé. (*HQ*, p. 66)

Comment comprendre et résumer en quelques mots les données de cette singulière filiation ?

Très étrangement, Éric Fottorino est le fils biologique d'un médecin gynécologue-accoucheur, marocain de Fès devenu français à 40 ans, qui s'appelle Maurice Maman. Il y a donc dans sa filiation le redoublement du signifiant « maman » ; dans ce couple parental, symboliquement saturé de maternité, le père naturel n'a pas sa place et il ne l'occupera jamais. Il n'y a pas de place, dans cette filiation, pour un père naturel. Une place se libère cependant sous l'effet d'un double appel : celui d'une femme amoureuse sans doute, et celui, sans aucun doute, d'un enfant étouffant dans le cocon confiné d'un matriarcat mortifère. Parallèlement, il y a passage d'une ville à une autre : « Fini Bordeaux la sombre et bonjour la Rochelle au soleil » écrit É. Fottorino (*HQ*, p. 66). L'arrivée d'un autre père, de celui qui convient, qui va marquer une renaissance pour cet enfant et lui donner son vrai départ dans la vie, correspond une nouvelle fois à une rupture dans la

8 *HQ*, p. 77 : « Le jour où je lui avais remis un exemplaire de Rochelle, il était resté un long moment à contempler la couverture, sa couverture, et ce nom, son nom que je lui rendais en plus grand, impeccablement imprimé. Nom et renom. Naissance et reconnaissance. »

filiation biologique. C'est le sentiment de filiation et donc cette filiation non naturelle, qui sont générateurs de vie pour Éric Fottorino. La rupture de filiation est génératrice d'émancipation, de renouveau, de créativité : c'est ce père non naturel qui a permis à Éric Fottorino de trouver ses voies, y compris cette voie de l'écriture par laquelle il transcende vraisemblablement les embrouillaminis de son histoire.

Thomas Mann : *Joseph le nourricier*

Venons-en maintenant à notre troisième objet d'étude : l'histoire de Joseph, fils de Jacob, telle que l'a transcrite Thomas Mann dans le dernier tome de sa tétralogie, *Joseph le nourricier*.

Thomas Mann reprend le récit des chapitres 37 à 50 de la Genèse. Jacob, ou Israël, fils d'Isaac, vit au pays de Canaan ; déjà âgé, il a eu, de la femme qu'il a préférée entre toutes, Rachel, deux fils, Joseph et Benjamin. Joseph est son fils préféré, il lui a fait une tunique princière, ce qui déclenche la jalousie de ses onze frères nés de mères différentes. Joseph conte à ses frères deux songes qu'il a faits, qui portent leur haine à son comble :

Écoutez donc le songe que j'ai eu. Nous étions en train de lier des gerbes en plein champ quand ma gerbe se dressa et resta debout. Vos gerbes l'entourèrent et se prosternèrent devant elle. (Genèse 37, 7)

Les frères interprètent sans peine le sens du rêve : Joseph a le projet de régner sur eux et de les dominer. Le second songe ne présage rien de mieux : « le soleil, la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi » (Genèse 37, 9). Jacob entend aussi le récit de ce rêve et « gronde » son fils, sans doute d'oser souhaiter voir son père et sa mère à ses pieds. Mais Jacob « retint la chose », est-il écrit dans la Genèse, tandis que les frères fomentent leur vengeance. Un jour que Joseph les rejoint dans la campagne où ils font paître leur troupeau, ils le jettent dans une fosse, sans le tuer cependant, après l'avoir dépouillé de sa tunique. Joseph sera hissé hors de la fosse par des marchands madianites et vendu en Égypte à Potiphar, eunuque du Pharaon, grand sommelier. Celui-ci ressent immédiatement que « le Seigneur est avec Joseph et qu'il fait réussir entre ses mains tout ce qu'il entreprend » (Genèse 39, 2).

Après quelques déboires, de fausses accusations qui le mènent en prison, Joseph se distingue en interprétant avec justesse les songes de deux officiers co-détenus. L'un des deux ne l'oubliera pas, qui fera mander Joseph auprès du Pharaon après que celui-ci aura fait le fameux rêve des sept vaches grasses et des sept vaches maigres. Joseph annonce que « Dieu vient d'informer le Pharaon de ce qu'il va faire » (Genèse 41, 25). Sept années de grande abondance feront prospérer l'Égypte mais elles seront suivies de sept années de famine. Joseph est nommé majordome du Pharaon, il a les pleins pouvoirs. Il saura tirer profit des richesses à venir pour affronter la disette qui s'ensuivra. *Joseph le Nourricier* est le récit de cette montée en puissance de Joseph auprès du Pharaon et des deux « descentes » des frères de Joseph en Égypte pour venir demander des vivres à celui dont ils ne savent pas qu'il est leur frère. Lors de la très longue entrevue entre Amenhotep et Joseph, celui-ci lui raconte ses origines et lui confie qu'il a changé de nom :

Je ne m'appelle pas comme je m'appelais [...], et ni ma mère, la vierge stellaire, ni mon père, l'ami de Dieu, ne me nommait ainsi. Mais depuis que mes frères ennemis me précipitèrent dans la fosse et que je mourus à mon père – car je fus volé et descendu dans ce pays – j'ai pris un autre nom. À présent je suis Osarsiph. (*JN*, p. 151)

« C'est un nom de trépassé, celui par lequel nous désignons le taureau Osar Hâpi, une fois mort. » (*JN*, p. 153) lui répond le Pharaon.

Cette interprétation par Thomas Mann du texte biblique ne peut manquer de nous intriguer : que signifie l'expression « je mourus à mon père » utilisée par Joseph ? Jamais dans la Genèse il n'est question de cela. Le Joseph de Thomas Mann semble vouloir dire qu'il ne porte plus le nom de son père parce qu'il n'est plus le fils de son père, parce que le fils de son père est mort. Effectivement, c'est ce que croit son père. Et désormais, l'existence de Joseph n'est pas ce qu'elle aurait dû être, en tout cas elle n'est pas ce que son père avait sans doute prévu qu'elle fût. En devenant le « préféré » du Pharaon, Joseph accomplit son destin en dehors des prévisions du père, en rompant avec la voie que lui traçait sa filiation. D'ailleurs, dans le récit biblique comme dans le roman de Thomas Mann, Joseph n'incrimine pas ses frères : ce n'est pas eux qui l'ont vendu en Égypte, c'est Dieu qui l'a envoyé pour qu'il fasse des réserves de nourriture et qu'il permette à sa famille de subsister. Sous la plume de Thomas Mann, Joseph a été élevé par Pharaon « au rang de père et de prince au-dessus de tout le pays d'Égypte. » (*JN*, p. 151).

En « mourant à son père », Joseph est devenu père lui-même, mais père de sa propre tribu, de ses ascendants et de sa fratrie. Il est devenu « le Nourricier », et celui qui va permettre que sa famille s'installe sur le territoire de Goshen, en Égypte, sur une terre féconde où elle deviendra prospère. Thomas Mann donne une image particulière du règne d'Amenhotep qui lui aussi a changé de nom et se fait appeler Akhenaton pour souligner son unicité ; l'Égypte d'Akhenaton ressemble étrangement à la Californie où vivait Thomas Mann lorsqu'il écrivit le quatrième tome de sa tétralogie. Certains critiques ont discerné dans le portrait de Joseph celui d'une « sorte de capitaliste protestant conforme à l'idéal-type weberien ⁹ ». Quant à l'époque d'Akhenaton, Thomas Mann la présente comme une ère « éclairée de tolérance et d'ouverture cosmopolite ¹⁰ ».

Quoi qu'il en soit, et pour en revenir au thème de cette étude, il est clair que dans les romans de Thomas Mann, on trouve une manière nouvelle de décliner la rupture de filiation ; dans l'histoire de Joseph, cette rupture est provoquée par la jalousie des frères, elle-même déclenchée par la préférence accordée par le père à un de ses fils. Pour Freud dans *Totem et tabou* ¹¹, le meurtre du père de la horde rend possible le progrès vers la civilisation parce qu'il installe un présupposé : celui de l'amour égal du père pour tous les enfants. C'est sur cette base que peut être dépassé le stade de la horde. Pour Joseph, ce dépassement ne va pas se réaliser de cette manière : Joseph, du fait de la tentative d'élimination par ses frères, va se trouver placé par une volonté divine dans la nécessité de « mourir à son père », donc de rompre la filiation humaine. Le Joseph de Thomas Mann se trouve pris dans un élan civilisationnel puissant dont il devient aussi l'acteur.

Ces trois exemples nous ont donc permis de vérifier l'hypothèse posée au départ de cette étude : la rupture de filiation, qu'elle soit naturelle ou forcée, provoquée par des contingences extérieures diverses, peut aller dans le

9 Cf. LE RIDER (J.), « Joseph et Moïse égyptiens : Sigmund Freud et Thomas Mann », dans *Savoirs et clinique* 6, 2005/1, p. 59-66, citation p. 65. Disponible en ligne à l'adresse URL : <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2005-1-page-59.htm>.

10 *Ibid.*, p. 64.

11 Freud (S.), *Totem et tabou*. Paris : PUF, 2010, 224 p.

sens d'un dépassement des acquis, d'un renouveau de la civilisation ou de l'individu, d'une création libre, d'un choix réfléchi d'une appartenance qui ne sera pas nécessairement filiale. L'émancipation hors d'un destin tracé par les lois naturelles peut être génératrice d'évolution, de remarquable progrès, individuel ou collectif. Le choix et la reconnaissance d'un autre « géniteur » que celui que la nature a octroyé, lequel produit d'autres effets, dispense d'autres bienfaits, se retrouve dans l'élection, pour tout un chacun, d'un père spirituel, et peut rappeler aussi ce qui se joue dans le processus de la conversion. Catherine Chalié l'a bien souligné dans son ouvrage *Le désir de conversion*¹² : la conversion est autorisée grâce à une position libre par rapport à la filiation. La phrase divine dans la prophétie d'Ézéchiel (18, 4) « toutes les âmes sont à moi » signifie à l'être humain qu'il est libéré de la contrainte d'appartenir à ses parents et de leur payer une dette éternelle. Ézéchiel le précise : cette déclaration ne signifie pas pour autant que l'homme est propriété de Dieu et que le joug n'a fait que se déplacer. Elle est simplement la porte ouverte à ce que nous avons nommé « rupture de filiation », laquelle, outre les vertus déjà mentionnées, signifie aussi la possibilité de la conversion.

12 CHALIER (C.), *Le désir de conversion*. Paris : Seuil, 2011, 283 p.



Catherine BOURDIEU-WEISS

Université de Lorraine, CRULH, EA 3945, Metz, F-57000

GÉNÉRATION ET FILIATION CHEZ LES ARTISTES FRANÇAIS DU XVII^e SIÈCLE

L'exemple des artistes français du XVII^e siècle offre une possibilité d'explorer le thème de la génération et de la filiation à partir de quelques réflexions autour de l'idée de la transmission. Cette question met en perspective des données à la fois culturelles, historiques et familiales, mais également artistiques et esthétiques. En outre, elle met en évidence un aspect primordial, l'unité de lieu, dans lequel et à travers lequel la génération et la filiation se matérialisent : l'atelier. Il est le socle et l'origine car il contient la matière, en son sein naissent la pensée, la recherche et finalement les œuvres.

Les liens unissant les artistes français du XVII^e siècle¹ sont connus à travers des études assez nombreuses aujourd'hui, issues de méthodes et de sources diverses. Ce sont les traités théoriques qui se multiplient, les premières histoires de l'art qui prennent la forme de biographies d'artistes mais aussi tous les travaux réalisés au XX^e siècle, grande époque de la redécouverte de l'art du XVII^e siècle.

Le sujet sera traité à partir de trois thèmes principaux : en premier lieu, le lignage et les alliances ; en second lieu, les œuvres servant de modèles d'une génération à l'autre ; en dernier lieu, le rôle de la théorie artistique, particulièrement fondamentale dans l'art du XVII^e siècle français.

Deux des gravures d'Abraham Bosse (1604-1676) qui représentent des intérieurs d'ateliers peuvent illustrer tant l'idée que la société française du XVII^e siècle se faisait des artistes, que le principe de génération.

1 BLUCHE (Fr.), dir., *Dictionnaire du Grand Siècle*. Paris : Fayard, 1990, 1640 p. ; MÉROT (A.), *La peinture française au XVII^e siècle*. Paris : Gallimard/Electa, 1994, 323 p.

Le Noble peintre réalisé vers 1642 (eau-forte ; 25,4 x 32,6 cm ; BNF Estampes) montre un peintre assis devant son chevalet où se trouve un portrait de Louis XIII qu'il peint² ; son laquais vient l'interrompre dans son travail pour lui montrer une gravure que quelqu'un, situé hors de l'espace de la gravure et qu'il désigne de sa main, vient de lui apporter. Le sujet de la gravure est identifié comme l'une des nombreuses reproductions d'un tableau dû à un peintre néerlandais, Andries Both, qui représente un intérieur très pauvre où se trouve un peintre, sa femme qui broie des couleurs et qui l'injurie, ainsi que deux enfants en haillons qui pleurent.

Le sens de la gravure serait d'évoquer qu'un peintre pauvre soit venu demander de l'aide à un artiste plus fortuné. Sur le mur du fond de l'atelier sont disposés des tableaux et des modèles. La gravure comporte une légende constituée de trente vers disposés en cinq colonnes célébrant le talent de l'artiste :

1 - Que le Graueur jngenieux / Faict bien icy voir à nos yeux / L'excellence de la peinture ! / Et que c'et Art me semble beau, / Quand il jmite la Nature, / Par les merueilles du pinceau !

2 - Celuy dont la noble maniere / Joint les ombres à la lumiere / En mille tableaux differans ; / N'est pas de ces Peintres vulgaires, / Qui passent pour des ignorans / Dans leurs Ouurages ordinaires

3 - JI execute, & met au jour / Tout ce que la Guerre et l'Amour / Ont de memorable et d'estrange ; / Et semble à qui voit ses dessains, / Que c'est Apelle ou Michel l'Ange / Qui guide son Art et ses mains.

4 - Soit qu'il represente Bellone, / Ou Pallas aue sa Gorgonne, / Ou Cupidon armé de traits ; / JI se met si fort en estime / Par ses admirables portraits, / Que chacun dit qu'il les anime.

5 - Mais quand il nous peint les lauriers / De Louys, honneur des guerriers, / Et vray portrait de la Victoire / JI fait vn chef-doeuure sans prix / Pour ce grand Roy, qui dans l'histoire / Est l'objet des meilleurs Esprits.

Le Sculpteur dans son atelier datant de 1642 (eau-forte ; 25,7 x 32,2 cm ; BNF Estampes) montre l'artiste qui accueille trois personnes³ ; les visiteurs regardent une statue de *Vénus et l'Amour* sur son socle où le maillet et le ciseau sont posés ; le sculpteur tient dans sa main gauche une statuette qui lui a servi de modèle. Dans l'atelier, le graveur a représenté divers objets qui évoquent les différents aspects du travail du sculpteur.

2 Reproduction disponible à l'adresse URL : exposition.bnf.fr/bosse/grand/200.htm.

3 Reproduction disponible à l'adresse URL : exposition.bnf.fr/bosse/grand/199.htm.

Le bas de la planche présente une inscription :

Voicy la representation d'un Sculpteur dans son Atelier / Les Choses dont il forme ses ouvrages sont diuerses, de diferente nature, et il y procede en diferentes facons, les dures Come la pierre et le bois il les faconne / en ostant de la matiere avec le cizeau le maillet et au[tr]es outiltz, et les molles Comme la Cire et largile, il les faconne en mettant de la matiere avec le pouce et lesbauchoir, souuent il se fait un modelle de sa pensée come il en tient a la main et quapres il Coppie en vne au[tr]e grandeur.

Sans doute codifiées, et par conséquent intimement liées à la génération, ces deux représentations d'artistes dans leurs ateliers ouvrent la question de leurs rapports entre eux, tant dans le domaine familial que dans celui de la formation et de la transmission.

Le lignage et les alliances

C'est dans les œuvres elles-mêmes que l'on trouve des témoignages de ces alliances.

Le portrait des proches

Les artistes ont beaucoup aimé représenter les membres de leurs familles, parfois dans de simples esquisses, parfois dans des compositions plus élaborées sur de véritables tableaux de chevalet ou plus rarement dans des bustes sculptés. Il est parfois difficile d'établir la différence entre l'exercice pour lequel l'artiste dispose d'un modèle toujours disponible et la volonté de réaliser un véritable portrait.

Gravures

Claudine Stella (1636-1697), spécialisée dans la gravure, représente dans *Portrait de Jacques Stella, premier peintre du roy, chancelier de l'ordre de St Michel* (19,9 x 16,2 cm ; Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon) son oncle, frère de sa mère, chez qui elle apprit le dessin et la peinture, en compagnie de ses deux autres sœurs et de son frère.

Dessins

Philippe de Champaigne (1602-1674) dessine, vers 1628, le visage de sa femme, fille de Nicolas Duchêne l'un de ses maîtres, dans *Portrait de Charlotte Duchesne* (22 x 20 cm ; New York Metropolitan Museum of Art). Le dessin apparaît ici comme un exercice où l'artiste tente de restituer les traits comme le caractère. Avec le *Portrait de Nicolas de Platemontagne*, en 1658 (papier ; Louvre), il représente l'un de ses élèves les plus doués et s'attache à restituer l'intensité du regard du jeune homme, ici âgé de vingt-sept ans. Celui-ci dessine à son tour *Jean-Baptiste de Champaigne et Geneviève Jan* (Londres, British Museum) en 1677 ; la présentation est traitée comme les portraits gravés sur les médailles, avec les époux de profils et légèrement décalés ; la mise en couleur a pour but de donner plus de naturalisme.

Tableaux

Le *Portrait de Simon Vouet* (63 x 52 cm ; Versailles, châteaux de Versailles et de Trianon), réalisé en 1665 par François Tortebeut (1616-1690), est le morceau de réception de l'auteur ; il choisit comme modèle son maître et beau-père pour concevoir un portrait qui lui permettra d'être reçu à l'Académie royale de peinture et de sculpture. Ce choix est tout à fait évocateur des liens qui unissent les deux hommes, dont l'un affirme ainsi tout ce qu'il doit à l'autre et le désigne comme le point de départ de sa réussite ; il se situe alors pleinement dans la filiation familiale et artistique. Lorsque Jean-Baptiste de Champaigne peint en 1668 *Philippe de Champaigne, oncle de l'artiste* (120 x 91 cm ; Louvre), il réalise le portrait de son oncle à l'âge de 66 ans, à partir d'un autoportrait disparu, avec une posture pleine de dignité renforcée par le manteau drapé d'allure antiquisante, la mise en valeur du visage grâce à la posture de trois-quarts et le rôle des mains dans les appels de couleurs ; le peintre est placé dans un décor de paysage reconstitué à l'arrière-plan duquel on aperçoit une église. Ici, la copie est à la fois un hommage et l'assimilation d'une leçon.

Lorsque Hyacinthe Rigaud peint le *Portrait de la femme de l'artiste, Elisabeth de Guix* (80 x 65 cm ; Louvre), il la représente comme une grande dame, le regard ne croisant pas celui du peintre, vêtue d'un costume raffiné aux étoffes soyeuses. Il peint ainsi la génération, avec une idéalisation par

la robe somptueuse qui illustre un idéal, c'est-à-dire l'affirmation d'un certain statut social.

Les autoportraits

Pour connaître les artistes, il existe les autoportraits qui permettent d'établir des études peut-être plus psychologiques car ils montrent comment les auteurs souhaitent se présenter. On connaît deux *Autoportrait* (1648 ; 27,2 x 18,7 cm ; Sotheby's ; collection privée – papier, pierre noire, rehauts de blanc, sanguine ; 28 x 20 cm ; Louvre) de Jean-Baptiste de Champaigne (1631-1681), l'un où il est adolescent et l'autre davantage dans l'âge mûr. Pierre Mignard, premier peintre de Louis XIV, directeur des manufactures royales puis directeur de l'Académie royale de peinture et de sculpture a réalisé un *Portrait de l'artiste* (235 x 188 cm ; Louvre). Il choisit une forme caractéristique de l'autoportrait où l'artiste se représente en train de se peindre, mais dans une composition où le miroir et le spectateur ne font qu'un. L'utilisation d'un format important a également son sens. Autour de l'artiste sont disposés des modèles dessinés et sculptés, ainsi que les outils de l'artiste. Dans l'*Autoportrait* (Florence, Offices) de Hyacinthe Rigaud, tous les attributs du peintre sont présents, le tableau à l'arrière, sur lequel on distingue les contours du portrait qu'il va entreprendre, la palette et les pinceaux ; mais il prend la pose, avec un demi-sourire avantageux, le buste mis en valeur par la cape de fourrure qui enveloppe ses épaules.

Le genre du portrait se développe au xvii^e siècle et l'on constate qu'il gagne les familles d'artistes autant que les amateurs, dans un souci de commémoration et de valorisation des individus, de la génération.

L'étude des liens familiaux dans les familles d'artistes passe par une analyse plus précise du fonctionnement des ateliers qui met en évidence quelques modèles parmi les plus originaux comme les plus fréquents, c'est-à-dire les fratries, les dynasties, les ateliers, la place des femmes artistes comme sœurs, épouses, filles ou nièces d'artistes. C'est ainsi que s'entremêlent la génération, la filiation et la transmission.

Les fratries

Les frères Antoine (1600/1610-1648), Louis (1600/1610-1648) et Mathieu (1600/1610-1677) Le Nain ⁴ sont originaires de Laon en Picardie, issus d'une famille de cinq garçons et dont la formation reste mal connue. En 1629, ils s'installent dans un atelier proche de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, alors qu'Antoine vient d'être reçu maître peintre. Puis, Mathieu est reçu peintre ordinaire de la ville de Paris en 1633. En 1648, ils sont admis à l'Académie royale de peinture et de sculpture qui vient d'être créée. Le fonctionnement de leur atelier apparaît tout à fait conforme à leur époque, notamment avec la présence d'apprentis. Mais c'est plutôt leur conception du travail qui reste très inhabituelle : ils signent seulement de leur nom, le prénom n'apparaît jamais ; et les rares tableaux datés sont antérieurs à 1648, année de la disparition de deux des frères, Antoine et Louis. Il ne s'agit très probablement pas d'un travail collectif car différentes manières apparaissent. Enfin, chacun des trois a sans doute développé les différents thèmes qui illustrent leur carrière : le portrait, les scènes de genre, les sujets mythologiques et les sujets historiques.

Deuxième exemple de fratrie, les frères François (1604-1669) et Michel (1613-1686) Anguier, sculpteurs ⁵, originaires d'Eu en Normandie. Ils achèvent leur formation à Paris chez Simon Guillain (v. 1580-1658), l'un des fondateurs de l'Académie royale de peinture et de sculpture. Vers 1635, François se rend en Angleterre puis reste deux ans à Rome avant de s'illustrer dans la sculpture funéraire. Michel reste à Rome de 1640 à 1650 ; il y côtoie les sculpteurs majeurs et travaille dans leurs ateliers, avec l'Algarde (1595/98-1654) à Saint-Jean-de-Latran et avec le Bernin (1598-1680) à Saint-Pierre. De retour à Paris, il travaille avec son frère puis il est retenu pour réaliser les décors dans l'appartement d'été d'Anne d'Autriche au Louvre ; repéré par Nicolas Fouquet, il réalise avec Charles Le Brun les termes du salon ovale au château de Vaux-le-Vicomte.

4 THULLIER (J.), *Les frères Le Nain*. Paris : Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1978, 374 p.

5 BRESCH-BAUTIER (G.), LEROY-JAY LEMAISTRE (I.), *Musée du Louvre. Département des sculptures du Moyen Âge, de la Renaissance et des temps modernes. Sculpture française II. Renaissance et temps modernes*. vol. 1. Paris : Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1998, 398 p. ; LABESSE (P.), *Les frères Anguier, sculpteurs eudois*. Eu : Éditions Les Amys du Vieil Eu, 2008, 104 p.

Troisième exemple de fratrie, les quatre frères Balthazar (1624/25-1674), Gaspard (1629-1681), Charles et Nicolas Marsy, sculpteurs ⁶, originaires de Cambrai et fils d'un sculpteur. Les deux premiers deviennent célèbres après leur installation à Paris en 1648 où ils travaillent chez des artistes tels que Philippe de Buyster (1595-1688) ⁷, Jacques Sarazin ou Michel Anguier. Gaspard est agréé à l'Académie royale de peinture et de sculpture en 1657 et Balthazar en 1673. Dès 1666, ils travaillent en duo sur le chantier de Versailles à des œuvres très prestigieuses comme la *Fontaine de Latone* ou le *Bassin de Bacchus*.

Les dynasties

Pour les dynasties, l'exemple de celle qui se constitue autour d'Antoine Coyzevox (1640-1720) ⁸ est tout à fait significatif.

Antoine Coyzevox est directeur de l'Académie royale de peinture et de sculpture. La vie et la carrière de ce sculpteur sont exemplaires des rapports familiaux et professionnels qui règnent à l'époque moderne, articulées autour d'alliances diverses. Né à Lyon, le jeune artiste entre dans l'atelier du sculpteur parisien Louis Lerambert (1620-1670), formé lui-même chez le peintre Simon Vouet en compagnie de Jacques Sarazin, futur sculpteur du roi. En 1666, Coyzevox épouse la nièce de son maître, Marguerite Quillierier, fille du peintre Noël Quillierier (1594-1669) ; après sa mort, il se remarie quelques années plus tard, en 1680, avec Claude Bourdy, sœur d'un autre sculpteur, mais par la suite aucun de ses onze enfants ne choisit la sculpture.

La sœur d'Antoine Coyzevox épouse François Coustou (?-v. 1690), sculpteur sur bois lyonnais, dont elle a deux filles qui épousent des sculpteurs, et deux fils, Nicolas et Guillaume qui deviennent sculpteurs. Les

6 SOUCHAL (Fr.), *French Sculptors of the 17th and 18th Centuries. The Reign of Louis XIV, Illustrated Catalogue*, vol. I (A-F). Oxford : Cassirer, 1977 ; vol. II (G-L). Oxford : Cassirer, 1981 ; vol. III (M-Z). Oxford : Cassirer, 1987 ; vol. IV (Supplément A-Z). London : Faber and Faber, 1993 ; SAULE (B.), *Versailles décor sculpté extérieur*, www.sculpturesversailles.fr.

7 DE LA MOUREYRE (Fr.), *Philippe de Buyster (1595-1688)*, article de 2007, publié en ligne à l'adresse URL : www.latribunedelart.com.

8 SOUCHAL (Fr.), « Antoine Coyzevox », dans Id., *Dictionnaire du Grand Siècle. op. cit.*, p. 426-427.

jeunes garçons se forment alors auprès de Coyzevox, avant d'effectuer l'un après l'autre le voyage à Rome, c'est-à-dire un séjour de plusieurs années dans le but d'effectuer un complément de formation en étudiant l'art de l'Antiquité et de la Renaissance. Puis, leur carrière connaît une évolution semblable à celle de leur oncle, avec des travaux pour les grands châteaux du domaine royal et divers postes haut placés au sein de l'Académie royale.

Les ateliers

L'atelier de Simon Vouet (1590-1649)⁹ à Rome est constitué par son frère Aubin Vouet, le peintre lorrain Charles Mellin (1597-1649), le graveur Claude Mellan (1598-1688), le peintre Jacques de Létin (1597-1661) et la première femme de Vouet, Virginia da Vezzi (1597-1638 ; mariage en 1626). À Paris¹⁰, il rassembla autour de lui un atelier qui s'appuyait sur le cercle familial. Sa femme dirigeait un cours de peinture pour les jeunes filles ; deux de ses gendres, Michel Dorigny (1617-1663) et François Torteбат, diffusaient ses œuvres par la gravure ; Michel Corneille¹¹ (v. 1603-1664), son neveu par alliance (il a épousé en 1636 Marguerite Grégoire, sa nièce) complétait ce groupe. L'entourage de Simon Vouet comptait aussi des artistes de passage qui collaboraient un temps avec lui, comme Nicolas Chaperon¹² (1612-1656) ou Charles Poerson¹³ (v. 1609-1667), ainsi que de jeunes artistes qui venaient se perfectionner, tels Eustache Le Sueur¹⁴ (1616-1655) ou Charles Le Brun¹⁵ (1619-1690).

9 JACQUOT (D.), COLLANGE (A.), dir., *Simon Vouet, les années italiennes (1613-1627)*. Paris : Éditions Hazan, 2008, 208 p.

10 THUILLIER (J.), *Vouet*. Paris : Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 1990, 549 p.

11 COQUERY (E.), *Michel Corneille (v. 1603-1664), un peintre du roi au temps de Mazarin*. Paris : Somogy éditions d'art, 2006, 144 p.

12 LAVEISSIÈRE (S.), JACQUOT (D.), KAZEROUNI (G.), *Nicolas Chaperon, 1612-1654/1655. Du graveur au peintre retrouvé*. Nîmes : Édition Nîmes Musées - Arles : Actes Sud, 1999, 219 p.

13 BREJON DE LAVERGNÉE (B.), DE REYNIÉS (N.), SAINTE FARE GARNOT (N.), *Charles Poerson, 1609-1667*. Paris : Arthena, 1997, 282 p.

14 MÉROT (A.), *Eustache Le Sueur 1616-1655*. Réédition, Paris : Arthena, 2000, 490 p.

15 MILOVANOVIC (N.), MARAL (A.), *La Galerie des Glaces, Charles Le Brun, maître d'œuvre*. Paris : Éditions de la Réunion des Musées nationaux, 2007, 176 p.

L'atelier de Philippe de Champaigne ¹⁶, peintre de Marie de Médicis et de Richelieu, comprend d'abord son neveu, Jean-Baptiste de Champaigne (1631-1681) qui rejoint l'artiste à Paris en 1643, effectue un séjour à Rome en 1658-1659, puis participe aux grands chantiers de son oncle à Vincennes et aux Tuileries ; ainsi que Nicolas de Platemontagne (1631-1706) ; celui-ci, né à Paris d'un père peintre de marines, avec un oncle graveur, se spécialise dans le portrait au début de sa carrière ; il entre chez Philippe de Champaigne qui est alors le plus grand portraitiste parisien ; il devient l'ami de Jean-Baptiste de Champaigne et avec lui participe à la réalisation de quelques grandes commandes, comme la décoration des appartements d'Anne d'Autriche à l'abbaye du Val-de-Grâce dans les années 1655-1656.

Les femmes artistes

Dernier modèle pour évoquer le lignage et les alliances du point de vue de la filiation au sein des ateliers, les femmes artistes sont un peu connues grâce à André Félibien et ses *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes*, qui parut en cinq volumes, de 1666 à 1688. Mais elles sont très rarement représentées dans l'exercice de leur art. Il existe quelques exemples comme un dessin de Louis Ferdinand Elle, *Une femme peintre exécutant un portrait de famille* (dessin, papier beige, rehauts de blanc, sanguine ; 24 x 31,9 cm ; Louvre). Cinq femmes illustrent une situation sans doute bien plus répandue que les sources connues ne le démontrent.

Catherine Duchemin¹⁷ (1630-1698) est la femme de François Girardon (1628-1715), membre de l'Académie royale qui dispose d'un logement et d'un atelier au Louvre à partir de 1667 ; auteur du tombeau de Richelieu (1675-1694), il est le plus grand sculpteur du règne de Louis XIV. Catherine Duchemin est spécialisée dans la peinture de fleurs et la nature morte, thématiques assez souvent réservées aux femmes, mais là aussi les études manquent sur le sujet ; elle est la première femme admise à l'Académie royale de peinture et de sculpture en 1663, ce qui lui attribue évidemment

16 BRÈME (D.), LANOË (Fr.), *À l'école de Philippe de Champaigne*. Paris : Somogy éditions d'art, 2007, 298 p. ; LANOË (Fr.), *Trois maîtres du dessin*. Paris : Réunion des Musées Nationaux, 2009, 208 p.

17 LELY (S.), « Duchemin, Catherine (Girardon) (1630-1698) », dans *Dictionnaire de la SIEFAR*, 2004, URL : www.siefar.org.

un rôle particulier dans l'histoire de cette institution prestigieuse comme dans l'histoire des femmes artistes. On connaît d'elle une *Nature morte* (26,8 x 21,5 cm ; Chambéry, Musée des Beaux-Arts) signée en bas à gauche « CD » et au revers sur le châssis « *Catherine Duchemin pinxit* ».

Claudine Bouzonnet-Stella (1636-1697) est la nièce de Jacques Stella dont nous avons présenté plus haut un portrait gravé ; il est peintre du roi Louis XIII et dispose d'un logement au Louvre. Née à Lyon, sa mère est la sœur du peintre. Stella accueille donc la jeune Claudine et ses deux sœurs, Antoinette et Françoise, ainsi que leur frère Antoine, dans son atelier ; tous pratiquent le dessin et la peinture, mais ont des destinées différentes. Antoine a connu une certaine reconnaissance puisqu'il devint adjoint à professeur à l'Académie royale ; et Claudine fut reconnue pour son talent dans le domaine de la gravure qu'elle utilisa pour diffuser l'œuvre de son oncle.

Geneviève (1645-1708) et Madeleine (1646-1710) Boullongne¹⁸ sont les filles de Louis l'Ancien Boullongne (1606-1674), peintre et graveur parisien, et les sœurs de Bon (1649-1717) et Louis le Jeune (1654-1733) Boullongne. Formées dans l'atelier paternel, elles se spécialisent dans les tableaux de fruits et de fleurs. Le père est l'un des fondateurs de l'Académie royale de peinture et de sculpture et à leur tour, elles sont reçues à l'Académie royale en 1669, ce qui reste très rare pour les femmes. Madeleine est un peu plus connue que sa sœur¹⁹ : elle vit et travaille chez son frère Bon ; son testament contient le nom de six des jeunes filles à qui elle enseigne la peinture ; et surtout, par son testament ainsi que par ses œuvres conservées, on sait qu'elle ne se bornait pas aux natures mortes de fruits et de fleurs mais qu'elle a réalisé également des scènes religieuses, des portraits et des paysages.

Madeleine Hérault est la femme du peintre Noël Coypel (1628-1707), directeur de l'Académie de France à Rome (1673-1675) et directeur de l'Académie royale de peinture et de sculpture ; elle est aussi la mère du futur premier peintre du roi et directeur de l'Académie royale de peinture et de sculpture (1714-1722), Antoine Coypel (1661-1722) anobli en 1717, fait très rare chez les artistes ; on ne connaît presque rien de ses œuvres.

18 ANTOINE (É.), « Famille Boullongne », dans SOUCHAL (F.), dir., *Dictionnaire du Grand Siècle*, op. cit., p. 223.

19 RIVET (J.), « Louis de Boulogne d'après les sources contemporaines », dans *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français*, 1997, p. 127-156.

La femme peintre qui a laissé un nombre assez élevé de tableaux, par conséquent la plus étudiée et donc la mieux connue pour le XVII^e siècle français, est Louise Moillon (1610-1696)²⁰ ; issue d'une famille d'artistes, son père, Nicolas Moillon (? -1619), est portraitiste et marchand de tableaux, et ses frères, dont Isaac (1614-1673)²¹ est le plus connu, exercent aussi la peinture. Après la mort du père, leur mère épouse en secondes noces le peintre de natures mortes François Garnier (v. 1600-1658) qui joue sans doute un rôle non négligeable dans la formation de la jeune femme. La période de plein épanouissement de son art dure environ une dizaine d'années, entre 1630 et 1640, date à laquelle elle se marie et qui marque la fin de sa carrière car très peu de ses tableaux postérieurs sont conservés. Spécialisée dans la nature morte de fruits, elle a également peint des scènes de genre dont la plus connue est *La marchande de fruits et de légumes*, tableau signé et portant la date de 1630 (121 x 152 cm ; Louvre). Louise Moillon compose ses natures mortes grâce à une formule récurrente, celle de la coupe ou du panier de fruits, seuls ou combinés l'un avec l'autre ; les fruits sont pleins ou découpés pour en montrer la chair, comme dans la *Coupe de cerises, prunes et melon* de 1633 (49 x 69 cm ; Louvre), la lumière et les gouttes de rosée amplifient l'aspect charnu des mûres dans le *Panier de fruits des bois* (38 x 52 cm ; Toulouse, musée des Augustins) ; le contraste des matières (porcelaine, osier, étain) s'accorde aux multiples nuances de couleurs des fruits (abricots, fraises, prunes, raisins) éclairées par des lumières souvent obliques et qui se détachent de fonds neutres souvent sombres.

La place des alliances dans l'organisation des ateliers d'artistes du XVII^e siècle étant ainsi présentée, l'étude du modèle artistique comme transmission de savoir entre les générations peut commencer.

20 FARÉ (M.), *Le grand siècle de la nature morte en France. Le XVII^e siècle*. Fribourg : Office du livre, 1974, 411 p. ; SALVI (Cl.), *D'après nature. La nature morte en France au XVII^e siècle*. Tournai : La Renaissance du livre, 2000, 223 p. ; p. 46-53.

21 DE REYNIÉS (N.), LAVEISSIÈRE (S.), *Isaac Moillon (1614-1673) : un peintre du roi à Aubusson*. Paris : Somogy éditions d'art - Aubusson : Musée de la Tapisserie, 2005, 336 p.

Le modèle artistique

On peut considérer le modèle artistique selon deux catégories. La première est constituée par les œuvres ou le style d'artistes ayant existé dans les époques précédentes. Parmi les multiples exemples, certains des plus significatifs se rapportent à l'Italie antique, puis à la Renaissance, ainsi qu'aux pays flamands. La seconde catégorie de modèles se rapporte aux maîtres ayant formé les nouvelles générations.

Le modèle italien

Parmi les œuvres antiques souvent regardées par les artistes du XVII^e siècle, *Le Torse du Belvédère*, daté du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ (ht 1,59 cm ; Rome, musées du Vatican), découvert au Quattrocento et emblématique de la redécouverte de la sculpture de l'antiquité romaine, figure en bonne place. Le graveur Claude Mellan, dont on se rappelle la présence dans l'entourage du peintre Simon Vouet, réalise en 1629 une estampe au burin représentant *Saint Jean-Baptiste dans le désert* (35,5 x 27 cm ; Université de Liège, Legs Wittert, Collection Henri Hamal) dont la posture, le modelé et l'interprétation du corps doivent beaucoup à cette statue ; l'artiste, grâce au lien qu'il établit entre la figure et le paysage, produit une œuvre nouvelle fortement marquée par ses observations de l'art de l'Antiquité.

Au milieu du XVII^e siècle, les peintres français admirent les œuvres de Raphaël ; ils les prennent en exemples et les utilisent parfois comme modèles. Durant cette période, elles sont diffusées et connues par de nombreux recueils de gravures et en 1651, le graveur Pierre Daret publie un *Abrégé de la vie de Raphaël Sansio*, d'après les *Vies d'artistes* de Vasari du siècle précédent. Le cycle de tapisseries connues sous le titre d'*Actes des apôtres*, commandées en 1515 par le pape Léon X pour orner la partie inférieure des murs de la chapelle Sixtine, constitue une source artistique très reconnaissable dans plusieurs tableaux. Ainsi, Eustache Le Sueur réalise-t-il en 1649 *La prédication de saint Paul à Éphèse* (394 x 328 cm ; Louvre) en s'appuyant sur la tapisserie intitulée *Saint Paul prêchant à Athènes* (1515 ; Londres, Victoria and Albert Museum) ; il choisit le même découpage de l'espace en deux parties parallèles, autour d'un bâtiment à arcades et d'une autre à simple colonnade, avec la figure centrale et dominante de l'apôtre vêtu comme sur la tapisserie d'un manteau rouge. Le tableau de Le Sueur appartient à la série des *Mays*, c'est-à-dire les

œuvres commandées par la corporation des orfèvres parisiens pour les offrir chaque 1^{er} mai à Notre-Dame de Paris.

Parmi les modèles italiens qui ont profondément marqué la création artistique française du xvii^e siècle, Le Caravage (1571-1610) occupe une place privilégiée grâce aux caractères de son art, essentiellement le réalisme dans le traitement des sujets, l'utilisation de forts clairs-obscurs et l'invention de nouveaux sujets. Au nombre des œuvres les plus marquantes de l'artiste, on peut citer *L'Incrédulité de saint Thomas*, 1601-1602 (107 x 146 cm ; Potsdam), où le gros plan, l'éclairage très contrasté, la tension et la curiosité des personnages guident le regard vers le geste presque chirurgical et donc très cru de l'apôtre enfonçant son index dans la profonde plaie sur le flanc du Christ. Le tableau intitulé *La Diseuse de bonne aventure*, 1596-1597 (99 x 131 cm ; Louvre), propose un thème entièrement réinventé et connaît ensuite une réelle postérité. Ainsi, Georges de La Tour (1593-1652) réalise-t-il vers 1635 *La Diseuse de bonne aventure* (New York, Metropolitan Museum of Art) qui reprend de Caravage le thème, le cadrage resserré, le naturalisme et un clair-obscur atténué qui s'amplifie et s'affirme ensuite dans ses tableaux qualifiés de nuits²², comme *Saint Joseph charpentier* daté de 1643 (Louvre).

Le modèle flamand

Au xvii^e siècle, l'une des références essentielles est celle de Pierre-Paul Rubens²³ (1577-1640), auteur de grandes compositions baroques sur des sujets historiques, mythologiques et religieux. Dès le début des années 1620, il s'engage pour deux commandes importantes, la suite de tableaux pour la galerie Marie de Médicis au Palais du Luxembourg ainsi que la tenture de *L'Histoire de Constantin* et notamment la tapisserie intitulée *La Mort de Constantin* (472 x 504 cm ; Paris, Mobilier National et château de Fontainebleau). La scène présente l'empereur assis sur un lit antiquisant

22 REINBOLD (A.), dir., *Georges de La Tour ou la nuit traversée. Actes du colloque organisé à Vic-sur-Seille du 9 au 11 septembre 1993 à l'occasion du IV^e centenaire de la naissance de Georges de La Tour*. Metz : Éditions Serpenoise, 1994, 171 p. ; CHONÉ (P.), *Georges de La Tour. Un peintre lorrain au xvii^e siècle*. Tournai : La Renaissance du livre, 1996, 165 p.

23 MERLE DU BOURG (A.), *Peter Paul Rubens et la France*. Villeneuve d'Ascq : Édition Septentrion Presses Universitaires, 2004, 256 p.

doré, assisté par des religieux, remettant à ses trois fils, couronnés de laurier, un globe symbolisant l'empire. Cette composition est située dans la salle d'un palais dallée de marbre rouge et blanc, avec des décors architecturaux d'ordre ionique sur le mur et une vaste tenture bleue déployée au-dessus des figures. Quelques années plus tard, en 1627, Nicolas Poussin (1594-1665) réalise un tableau représentant *La Mort de Germanicus*, 1627 (148 x 198 cm ; Mineapolis, Institue of Art), où l'on retrouve la plupart des intentions dans une composition nouvelle, avec le rythme créé par les puissants éléments architecturaux, la richesse du coloris (même si les couleurs de la tapisserie sont un peu éteintes aujourd'hui), la draperie au-dessus du lit et les rapports entre les groupes de personnages. Ensuite, l'art de Rubens est étudié en France dans le cadre de la querelle du coloris sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Autour d'un maître

La troisième possibilité d'identifier des modèles artistiques passe par l'examen des productions réalisées par les élèves et les collaborateurs d'un artiste, soit au moment où ils fréquentent son atelier soit après. Simon Vouet et Philippe de Champaigne permettent de proposer une série de comparaisons efficaces car leur entourage est bien identifié.

Vers 1647, Simon Vouet peint une *Adoration du nom divin par quatre saints* (Paris, église Saint-Merri). Les figures principales représentent saint Merri, saint Pierre, saint Léonard de Noblat et saint Frou, bouleversés par la vision des lettres inscrites dans les nuées imprégnées de lumière dorée et environnées par des angelots aux drapés colorés. Les saints, debout, agenouillés ou renversés, sont disposés sur un alignement concave et prennent des attitudes théâtrales à la mesure de leur trouble. La grandeur de l'épisode est renforcée par les puissantes architectures classiques en perspective occupant toute la partie gauche du tableau. On trouve des échos de cette peinture dans les œuvres d'au moins deux des élèves de Vouet. Le premier existe dans la *Présentation de la Vierge au Temple* (Rennes, Musée des Beaux-Arts), May de Notre-Dame, réalisé en 1642 par Nicolas Chaperon (1612-v. 1655), avec les éléments d'architecture antique colossaux disposés sur un côté de la composition pour amplifier la mise en scène. Une autre résonance apparaît dans le *Saint Pierre Prêchant à Jérusalem* (Los Angeles, County Museum of Art) de Charles Poerson (1609-1667), avec l'effet peut-être moins spectaculaire des colonnes salomoniques

traitées dans des proportions plus réduites, moins contrastées par rapport à celles du saint. Par ailleurs, les œuvres de Vouet étaient connues par les gravures de diffusion, encore appelées gravures d'interprétation, dont plusieurs ont été réalisées par Michel Dorigny (1617-1663), notamment *La Tempérance* en 1637-1638 (19 x 22,8 cm ; Nancy, Musée des Beaux-Arts ; suite de quatre tableaux pour le plafond de la chambre de la reine au château neuf de Saint-Germain-en-Laye), *Vénus et Mars* en 1638 (taille douce sur papier ; 16,4 x 23,7 cm ; Nancy, Musée des Beaux-Arts) et *Le Triomphe de Galatée* en 1643-1644 (taille douce sur papier ; 25,6 x 20,1 cm ; Nancy, Musée des Beaux-Arts ; d'après un tableau peint vers 1643-1644 et conservé dans une collection particulière parisienne) ; toutes ces gravures portent la mention du tableau de Vouet.

Des observations similaires, quoique mettant en évidence des pratiques légèrement différentes, peuvent être effectuées à partir de Philippe de Champaigne et ses assistants, en particulier le rapport qui existe entre les œuvres du maître et celles de son neveu dont il a déjà été question, Jean-Baptiste de Champaigne. Deux tableaux de Philippe de Champaigne, *Jésus parmi les docteurs* (260 x 175,5 cm ; Angers, Musée des Beaux-Arts) de 1663, et *La Cène*, dite la *Petite Cène* (80 x 149 cm ; Louvre), contiennent des éléments essentiels de son style, notamment l'emploi d'éléments d'architecture monumentaux, les attitudes majestueuses et sereines des personnages, ainsi qu'un traitement très savant et souple des draperies. On retrouve ces caractères dans *Les Pèlerins d'Emmaüs* (151 x 136 cm ; Nantes, Musée des Beaux-Arts) réalisé vers 1665 par le neveu. Parfois, Jean-Baptiste reprend un thème identique et une composition très proche d'un tableau de son oncle. C'est le cas avec le *Bon Pasteur*, dont la version réalisée par Philippe (Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal des Champs) a très certainement servi de modèle à celle de Jean-Baptiste (183 x 86,5 cm ; Lille, Palais des Beaux-Arts) : la reprise concerne la posture de la marche, le modèle des sandales, la couleur bleue du drapé, la forme du bâton de marche et la manière dont l'agneau est installé et maintenu sur les épaules du Christ. Sur la version de Jean-Baptiste, la couleur de la tunique est modifiée, comme le côté de la jambe d'appui, les proportions du paysage et la disparition de l'échange de regard entre le peintre et le personnage. Dans un dernier exemple, l'exercice semble d'une autre nature. *La Vierge de douleur au pied de la croix* (178 x 125 cm ; Louvre) par Philippe de Champaigne a sans doute été l'objet d'une copie par son neveu (186 x 126 cm ; Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal

des Champs), en tant que pur exercice d'étude tant du point de vue du coloris, que de la composition, de la posture de la Vierge et des proportions.

Ainsi, les différentes formes de filiation qui structurent la création picturale française au XVII^e siècle ont-elles été mises en évidence et analysées à travers une série de relations qui peuvent être considérées comme des exemples tout à fait significatifs.

Il existe enfin une dernière possibilité de vérifier les modes de transmission artistiques grâce à la théorie qui prend une place majeure à l'époque considérée dans cette étude.

La théorie artistique

Dès le XVI^e siècle, les artistes français avaient pris l'habitude de se rendre en Italie pour parfaire leur formation au contact des modèles antiques. Au cours du XVII^e siècle, le voyage à Rome apparaît comme moins fondamental pour son lien avec l'étude des antiques. Philippe de Champaigne et après lui d'autres artistes majeurs comme Laurent La Hyre et Eustache Le Sueur n'entreprirent pas ce séjour italien. Les artistes disposaient alors en France d'un nombre très élevé de modèles. C'était les œuvres conservées dans les collections royales, les moulages exécutés à Rome et les recueils de gravures qui commençaient à se multiplier. Pour le milieu du siècle, l'exemple du peintre Raphaël servant de modèle a déjà été évoqué.

La théorie artistique prend un rôle majeur dans la France du XVII^e siècle avec la fondation de l'Académie royale de peinture et de sculpture en 1648 (régence d'Anne d'Autriche). Le but premier était de libérer les artistes des contraintes des corporations. À partir de 1663, Colbert prend en charge le développement de l'Académie car il perçoit la possibilité d'utiliser les artistes qui y sont reçus pour servir le projet politique de la monarchie. Le point central de cette collaboration est situé sur le chantier du château de Versailles et plus généralement sur l'ensemble des possessions du domaine royal.

Mais l'une des activités les plus lourdes de sens et de conséquences est bien la réflexion intellectuelle sur la création artistique et la mise au point d'une théorie dont l'une des premières manifestations intervient dès 1668, avec la publication posthume de l'ouvrage manuscrit de Charles-Alphonse

Dufresnoy (1611-1668) intitulé *De Arte graphica*, paru sous le titre *L'art de la peinture* après la traduction de Roger de Piles.

Assez vite, des conférences mensuelles se mettent en place et sont données par des artistes qui exposent leurs points de vue sur diverses questions : par exemple, Charles Le Brun en 1668, *Sur l'expression des passions* ; Philippe de Champaigne, *Sur les ombres* ; en sculpture, Michel Anguier et Thomas Regnaudin, *Sur l'art de traiter les bas-reliefs*.

La pensée de ces artistes qui s'expriment en tant que véritables théoriciens aboutit à l'affirmation d'une hiérarchie des genres, c'est-à-dire d'un classement par ordre d'importance des différents sujets abordés par les peintres. Cette hiérarchie construite par la théorie induit des présupposés à propos du talent des artistes et par conséquent sur leur renommée. Ceci est parfaitement démontré en 1667 par André Félibien ²⁴ :

Ainsi, celui qui fait parfaitement des paysages est au-dessus d'un autre qui ne fait que des fruits, des fleurs ou des coquilles. Celui qui peint des animaux vivants est plus estimable que ceux qui ne représentent que des choses mortes ou sans mouvement ; et comme la figure de l'homme est le plus parfait ouvrage de Dieu sur la terre, il est certain aussi que celui qui se rend l'imitateur de Dieu en peignant des figures humaines est beaucoup plus excellent que tous les autres.

À peu près au même moment intervient ce que l'histoire a dénommé la querelle du coloris : Roger de Piles, théoricien de l'art très influent, publie en 1673 le *Dialogue sur le coloris* dans lequel il étudie l'art de Rubens ; il présente l'artiste comme supérieur aux autres car il privilégie la couleur au détriment du dessin pour la conception de ses tableaux ²⁵. Et ces considérations permettent ensuite aux artistes du rococo, tels Boucher, Watteau et Fragonard, de s'épanouir au début du xviii^e siècle.

Ces théories constituent un élément fondamental au regard de la filiation entre les artistes car elles déterminent leurs choix et orientent tant leur création que leur inventivité.

24 FÉLIBIEN (A.), « Préface aux Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture pendant l'année 1667 (1668) », dans MÉROT (A.), dir., *Les conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture au xvii^e siècle*. Paris : École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1996, 533 p. ; p. 50.

25 DELAPIERRE (E.), GILLES (M.), *Rubens contre Poussin. La querelle du coloris dans la peinture française à la fin du xviii^e siècle*. Catalogue d'exposition, Musée des Beaux-Arts d'Arras, Musée d'art ancien et contemporain d'Épinal. Gand : Éditions Ludion, 2004, 195 p.

L'Académie royale de peinture et de sculpture n'était pas seulement une institution qui avait pour mission d'élaborer la théorie et de réunir les meilleurs artistes, capables de créer l'art monarchique et officiel. Elle était également chargée de la formation de jeunes garçons dont on considérait les aptitudes prometteuses. Ces élèves suivaient un programme très rigoureux, mais surtout permettant un apprentissage progressif et hiérarchisé de toutes les techniques qu'il était nécessaire de maîtriser, tant en peinture qu'en sculpture. Parmi les cours essentiels figuraient l'enseignement de la perspective, longtemps assuré par le graveur Abraham Bosse, et celui du dessin, abordé dans un premier temps en reprenant des modèles gravés, puis à partir de moulages d'antiques et enfin avec des modèles vivants. Cette évolution dans la pratique du dessin correspondait à la nécessité de maîtriser la ligne et le volume d'un objet, d'un paysage, et évidemment d'un être humain dont l'utilisation réussie dans une composition désignait les meilleurs artistes. Cette formation durait cinq ans et avait pour objectif de pérenniser les théories et le goût artistique élaborés par les académiciens. Au terme de leur formation, les élèves concourraient pour le prix de Rome dont le lauréat était récompensé par un séjour de quatre années à Rome pour achever sa formation au contact des œuvres de l'Antiquité et de la Renaissance.

Deux documents parmi d'autres peuvent illustrer les années d'étude des jeunes gens qui se destinaient à une carrière artistique. Vers 1660, Wallerand Vaillant (1623-1677) représente *Le jeune dessinateur* (117 x 89,5 cm ; Lille, Musée des Beaux-Arts), garçonnet assis sur une chaise basse, plongé dans une étude au fusain et environné de modèles, un tableau mythologique, un moulage de tête et une statuette. Bien que réalisées au siècle suivant, trois planches de l'*Encyclopédie* Diderot donnent une illustration des cours suivis par les élèves de l'Académie et des différentes techniques utilisées dans les ateliers. La première, intitulée *École de Dessin*, présente dans la partie supérieure les différents programmes d'étude du dessin tels qu'ils sont décrits plus haut, et dans la partie inférieure le plan d'une salle avec les bancs en amphithéâtre, la disposition des ouvertures pour éclairer l'intérieur et celle de l'estrade réservée au modèle. La deuxième planche, intitulée *Peinture, Atelier, Palettes et Pinceaux*, montre dans la partie supérieure l'organisation d'un atelier de peintre : il y a une femme vêtue élégamment qui pose pour son portrait ; un peintre qui

reproduit un tableau grâce la mise au carreau²⁶ ; un autre qui réalise un grand tableau d'histoire²⁷ ; l'atelier est parsemé d'objets symboliques du lieu, comme des boîtes de couleurs, des plâtres, des livres sur une étagère et un grand escabeau pour accéder aux parties hautes des grands formats. La partie inférieure de cette deuxième planche présente les différents modèles de pinceaux, de couteaux et trois modèles de palettes avec la disposition des couleurs. La troisième planche, intitulée *Sculpture en Terre et en Plâtre a la main, Outils*, montre un atelier de sculpteur avec la pratique du dessin, du modelage et de la taille, ainsi que les outils et objets correspondants ; la partie inférieure comporte la représentation d'un chevalet et des différentes parties d'un escabeau.

Conclusion

La question de la génération et de la filiation chez les artistes français du xvii^e siècle propose trois approches possibles car l'art de cette époque se construit essentiellement à partir de cette articulation autour de la famille, de l'étude des œuvres du passé et de la théorie académique²⁸. Celles-ci se confondent et s'entrecroisent pour produire, à chaque génération, des œuvres démontrant une transmission de modèles et de procédés, comme une volonté d'inventer des solutions nouvelles et de s'affranchir de ce qui a précédé.

Et pourtant, dans le domaine de la création artistique, accepter de montrer les racines de leur inventivité constitue pour les peintres ou les sculpteurs un gage de réussite et de succès auprès des amateurs ou des collectionneurs.

26 Procédé qui permet de reproduire un tableau, soit à la même échelle, soit à une échelle différente, grâce à un quadrillage qui recouvre le modèle et la copie.

27 La peinture d'histoire est considérée comme le grand genre et s'effectue sur des grands formats.

28 Durant la première moitié du xvii^e siècle, les artistes qui se consacrent à des sujets religieux fondent leur inspiration à partir des préconisations issues du Concile de Trente, tenu au siècle précédant, et qui ont abouti à la mise en place d'une autre voie théorique. Sur ce sujet, voir COUSINIÉ (Fr.), *Le Peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du xvii^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 2000, 187 p.



Sylvie FREYERMUTH

Université du Luxembourg, FLSHASE, UR IPSE, Walferdange, L-7220

LES TABLEAUX DE FILIATION DANS L'ŒUVRE DE JEAN ROUAUD

La relation de filiation est fondamentale dans l'œuvre roualdienne, dans la mesure où elle constitue la genèse de cet ensemble romanesque. Si Jean Rouaud est devenu écrivain, c'est à cause de la perte brutale de son père, véritable cataclysme de son enfance, « plus tard à crier secrètement de douleur ¹ ». Quelques heures avant sa mort, un lendemain de Noël, Joseph souhaitait une bonne fête à son fils ² alors depuis peu dans sa douzième année, et lui assignait en quelque sorte le rôle de témoin, à l'instar de Jean l'Évangéliste. Dans l'avant-propos de son *Évangile (selon moi)* ³, près de quarante-sept ans après les événements narrés dans le « roman du père ⁴ », Jean Rouaud écrit en effet :

Plus tard j'ai interprété ses dernières paroles comme une invitation à témoigner. Rappelle-toi que tu es Jean, l'écrivain. On m'avait donné ce nom pour qu'à mon tour je raconte ce qui s'était passé : « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites. » [Et Jean ajoute] : « Et nous savons que son témoignage est vrai. » Et j'ai témoigné ⁵.

1 ROUAUD (J.), *Sur la scène comme au ciel*. Paris : Éditions de Minuit, 1999, 188 p. ; p. 141.

2 Rouaud (J.), *Des hommes illustres*. Paris : Éditions de Minuit, 1993, 173 p. ; p. 106-107.

3 Rouaud (J.), *Évangile (selon moi)*. Paris : Éditions des Busclats (diff. Harmonia Mundi), 2010, 127 p.

4 Il s'agit du second roman du « pentalogie » (cité. n. 2) ; pour l'interprétation de l'architecture de l'œuvre, voir FREYERMUTH (S.), *Jean Rouaud et le périple initiatique : une poétique de la fluidité*. Paris-Budapest-Turin : L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2006, 299 p.

5 ROUAUD (J.), *Évangile, op. cit.*, p. 31. Il s'agit d'une rémanence de ce qui avait déjà été écrit dans *Des hommes illustres* : « Beaucoup plus tard encore, il vous viendra à l'esprit que c'est aussi celui-là, le préféré, qui a rendu compte : "C'est le disciple qui témoigne au sujet de ces choses et qui les a écrites." » (*ibid.*, p. 106-107). Dans la suite de l'article abrégé *É*.

De ce fait, qu'il s'agisse du « Cycle de Minuit » ou du « Cycle de la liberté de l'écrivain ⁶ », la place du père est centrale dans la mythologie roualdienne. De nombreux thèmes en apportent la preuve, et particulièrement la présence de la peinture ⁷.

Je parlerai ici de trois œuvres liées à la filiation qui me paraissent emblématiques de l'évolution esthétique et spirituelle de Jean Rouaud. Tout d'abord j'évoquerai une toile bien réelle, *Saint-Joseph Charpentier* de La Tour, qui met explicitement en scène une relation de filiation ; elle se trouve dans le roman-passerelle *L'invention de l'auteur*⁸. J'analyserai également le tableau fictif du peintre Marcel Fischer qui occupe une place centrale dans *La femme promise*⁹ ; il s'agit du portrait d'une jeune femme au buisson de roses – en fait, la grand-mère de Mariana, héroïne artiste (sculpteur) du roman. Ce tableau qui parle implicitement de filiation requiert une herméneutique ; nous verrons de quelle manière il répare une génération souillée en renouvelant les fondations. Entre les deux se glisse la peinture pariétale de la biche se léchant le flanc blessé (dans *La femme promise*), annoncée déjà dans *Préhistoires*¹⁰ et révélée dans la grotte obscure du baron de La Lande¹¹, père de Mariana. En faisant office de transition entre les deux toiles, cette fresque magdalénienne, véritable métaphore de l'enfantement de l'art, montre avant tout une évolution dans la relation qu'entretient Jean Rouaud avec ses origines et son écriture.

Saint Joseph Charpentier de La Tour : **la représentation picturale du lien filial**

L'*ekphrasis* du tableau *Saint Joseph Charpentier* de La Tour, développée dans *L'invention de l'auteur*, tisse un lien solide entre les générations. Ainsi,

6 Pour ces deux Cycles, voir la n. 4.

7 D'autres arts de l'image sont présents, tels que la photographie et le cinéma, notamment dans ROUAUD (J.), *L'imitation du bonheur*. Paris : Gallimard, 2006, 578 p.

8 ROUAUD (J.), *L'invention de l'auteur*. Paris : Gallimard, 2004, 322 p. Dans la suite abrégé IA. Je le nomme ainsi car il fait passer d'un cycle d'écriture à un autre.

9 ROUAUD (J.), *La femme promise*. Paris : Gallimard, 2009, 415 p. Dans la suite de l'article abrégé FP.

10 ROUAUD (J.), *Préhistoires*. Paris : Gallimard, 2007, 99 p. Dans la suite abrégé P.

11 ROUAUD (J.), *La femme promise*, *op. cit.*

l'atmosphère même du tableau, un clair-obscur aux tonalités rougeoyantes et ambrées, permet d'abord à l'auteur-narrateur de relier Georges de La Tour à son propre père, boulanger à Vic-Sur-Seille, car il postule que le peintre s'est inspiré d'un souvenir d'enfance attaché au fournil paternel :

[...] le trait de lumière qui traverse les doigts de la main de l'Enfant Jésus dans le *Saint Joseph charpentier* de Georges de La Tour, regardez bien, c'est celui qui filtre de la porte fermée du foyer voûté du fournil. [...] Celui que nous avons sous les yeux n'est pas charpentier. Ces mêmes avant-bras forts, aux poignets puissants, plongeons-les dans le pétrin, et nous voyons bien que la posture convient mieux à celui qui mélange la farine, le levain, l'eau et le sel. (*IA*, p. 20-21)

De la même manière que la relation filiale dans le tableau de La Tour serait un déplacement de son propre attachement à son père, Jean élit cette toile pour illustrer cette communion si précieuse qu'il partageait avec Joseph dans l'atelier de la maison de Campbon :

[...] [F]aut-il que je l'imagine ailleurs, quelques siècles plus tard, dans un apprentis de briques orangées encombré de deux établis, passant les clous à son père penché de la même façon sur l'ouvrage, aussi confiant, aussi admiratif, manifestant cet empressement des enfants désireux de bien faire [...], s'attachant à deviner les désirs de l'autre et tendant à l'homme penché [...] l'outil magique [...]. Et celui qui le reçoit, un homme grand, jeune encore, qui, surpris, n'en revenant pas, peut-être, en oublierait du coup de sourire, fixant de ce même regard inquisiteur du boulanger-charpentier son enfant, tellement soudain cet autre lui-même lui paraît comme un corps étranger plein de questions, tout en s'emparant machinalement de l'arrache-clou et marmonnant un petit remerciement décalé, [...]. (*IA*, p. 33)

La relation père-fils est ici indiscutable. Mais elle prend cependant un tout autre sens. Il est bon à ce propos de revenir sur les outils de travail. Selon l'auteur-narrateur, le charpentier et le boulanger ne feraient qu'un pour le peintre : la posture qu'adopte Joseph pour percer de sa tarière la poutre annonciatrice du supplice du Golgotha rappelle celle du pétrissage du pain : « Son affaire, c'est de faire le pain. Ce qui de toute manière revient au même, puisque le pain, c'est le corps du fils offert sur la croix. » (*IA*, p. 20-21) Cette troublante translation apparaîtra six ans plus tard dans *Évangile (selon moi)* au chapitre « La Cène » :

Les disciples mastiquaient pensivement, les yeux baissés. Le pain dans leur bouche n'avait que le goût de pain, mais chaque fois qu'à la dérobée ils portaient un regard sur lui, ils avaient l'impression de le déchirer à pleines dents, d'avaler un morceau de sa chair [...]. Maintenant entre deux déglutitions, ils se demandaient s'ils n'étaient pas bénéficiaires d'un second miracle, beaucoup plus subtil, puisqu'à travers le pain c'est lui qui se multipliait en chacun d'eux. [...] « Je suis le pain de la vie », avait-il dit. Ça leur revenait à présent. Mais alors, qu'est-ce qu'on mange ? (*É*, p. 53)

Or revenons à l'auteur-narrateur : n'est-il pas lui aussi cet enfant qui, tel Jésus, accompagne son père dans son atelier aux briques orangées ? Il l'affirme en *incipit* de la cinquième partie de *L'invention de l'auteur* :

Père et fils liés par le regard comme par une force gravitationnelle, comme la Terre et son satellite tournant sans fil autour de la chandelle tenue comme un bilboquet par l'enfant à face de lune. (*IA*, p. 213)

Ne peut-on établir à présent une relation entre la poutre, le pain et la mission qui consiste à porter la parole du père ? Car le sacrifice de Jésus, son corps ressuscité et le pain de la vie représentent pour l'auteur-narrateur la résurrection par l'écriture. C'est à ce labeur que s'attache désormais Jean en redonnant, par les mots de ses textes, un corps à Joseph.

L'interprétation du tableau *Saint Joseph charpentier* serait incomplète si l'on omettait d'y adjoindre celle des rêves de l'auteur-narrateur. Or parmi ceux qu'il qualifie de rêves « à la Magritte », il s'en trouve un qui reprend l'atmosphère et la construction du tableau de La Tour et inverse explicitement la relation de filiation. Le père et le fils occupent une position centrale et baignent dans une poussière d'or et une lumière rougeoyante. Jean rejoint son père juché sur un escabeau au milieu de l'atelier, mais selon les bouleversements instantanés de rôles et de perspective propres au rêve, il prend la place de Joseph et peut ainsi observer son crâne ouvert. Une étrange vision s'offre à lui :

[...] comme je m'apprête à lui caresser les cheveux dans un geste inédit amorçant la fin la plus heureuse à notre histoire, je découvre que son cuir chevelu est composé d'un entrelacs serré de radicelles, de même qu'à l'étroit dans un pot inadapté à sa taille, les racines d'une plante à la croissance contrariée s'enchevêtrent en occupant tout le volume dévolu au terreau. [...] Ainsi ce serait, mises à nu, mes racines ? Je sortirais de cette tête ? Serais-je responsable, par mon charcutage romanesque, de cette opération chirurgicale à crâne ouvert ? [...] Mais alors, cette coiffe végétale, un rappel de la couronne tressée dans un buisson d'épines ? Le père qui s'incarne dans le fils ? Donc une parole, un chant ? (*IA*, p. 231-232)

Le père offre à son fils qui le surplombe la métaphore de ses origines : les radicelles, qui sont à la fois les attaches au sol de la plante et ses fondement nourriciers, représentent aussi la matière cérébrale qui sera mise en œuvre dans la création littéraire : le père est simultanément la source et la matière d'inspiration, la genèse et l'énergie qui alimentent l'acte d'écriture. De manière onirique, l'auteur-narrateur approche progressivement le processus de sa création :

Auquel cas, l'image produite, bricolage de souvenirs sur le canevas d'un tableau de maître des nuits serait simplement celle programmée par leur entremise, construite avec

les matériaux poétiques à disposition, un composé de lyrisme et de syntaxe. [...] Et l'émotion qui se dégageait de cette étreinte, je la ressens encore. (*JA*, p. 232)

En tout état de cause, ce qui relie le rêve, les souvenirs de l'atelier et le tableau de La Tour, c'est aussi bien la relation père/fils que le nom *Joseph* et le travail du bois : Joseph le charpentier interroge du regard son fils Jésus, et Joseph Rouaud passe des heures dans son atelier en compagnie de Jean qu'il initie au travail du bois¹², au point de générer bien des années plus tard des scènes oniriques poignantes. La symbolique des noms elle-même plaide pour une analogie avec le mystère du père qui s'incarne dans le fils, qui lui-même parle au nom du père. Le père terrestre de Jésus et le père de Jean portent, nous l'avons vu, le même prénom. L'initiale du prénom de l'auteur-narrateur rassemble dans le J les deux Joseph, Jésus et Jean. Les initiales du père et du fils sont semblables : J. R. (Joseph Rouaud / Jean Rouaud), comme Jésus ressuscité, Jean ressuscité, Joseph et Jean ressuscités par l'écriture. Autrement dit, un échange de rôle : le père, géniteur de Jean, devient son fils spirituel en l'obligeant en quelque sorte, par sa disparition brutale, à lui redonner vie à travers la littérature. Inversion des filiations, donc, car le fils procède du père qui se trouve par le fils ressuscité. Cela ne vous rappelle-t-il rien ?

Alors que Jean Rouaud s'incarne dans *Saint Joseph charpentier* et métaphorise dans cette toile l'ancrage de ses origines et la justification de son entreprise d'écriture, alors qu'il dit par là accepter sa mission d'écrivain-témoin, il vise un tout autre dessein dans le roman *La femme promise* en proposant l'*ekphrasis* d'un portrait – purement fictif, celui-là – qu'il nomme « La jeune femme au dais de roses ».

La voix de « La jeune femme au dais de roses »

Si le tableau de la Tour offrait finalement une représentation assez transparente de la filiation, il n'en va pas de même de la toile signée « Marcel Fischer », dont on apprend qu'elle a été dérobée, entre autres objets cambriolés, dans la propriété de La Houssière où vit l'héroïne-sculpteur Mariana : « Il y a un tableau qu'elle aimerait tout particulièrement récupérer, qui n'a de valeur que pour elle, et facilement repérable, un portrait inachevé

12 Il faut noter que c'est bien ce métier que Joseph avait choisi comme couverture de ses actes de résistance pendant la guerre, sous le nom de Joseph Vauclair.

de sa grand-mère. » (*FP*, p. 43) Il ne fait pas mystère de la filiation qui lie la jeune femme de l'époque à Mariana : « Et ce qui nous frappe, c'est la ressemblance avec sa petite-fille. Même long visage, mêmes cheveux noirs, mêmes yeux sombres. » (*FP*, p. 266) Mais en reliant les deux femmes, le tableau ne fait que mettre en exergue un secret de famille entourant l'entre-deux, le chaînon qui rattache la grand-mère et la petite-fille de cette lignée familiale : il s'agit du baron de La Lande qui est aussi l'enfant de l'une et le père de l'autre. Or le père de Mariana tait depuis de longues années ce qui le tourmente. Profitant d'une conversation au sujet de l'histoire du fameux tableau ¹³, il s'en ouvre à sa fille ; il est en fait le fils d'un « collabo » de Vichy, mort lors de l'attaque de sa traction en août 44, alors que toute la famille se trouvait à son bord :

Il me fallait faire barrage à la malédiction, faire de mon silence une retenue à cette eau sale. Je gardais pour moi seul ma chaux vive. Mais ces soixante années pour faire passer l'impassable, on les a prélevées sur mon capital de vie. Pendant tout ce temps, j'ai avancé courbé parce que mon père avait été de ceux-là. [...] Je n'avais vraiment pas envie de t'encombrer avec ce genre de fardeau. Et puis tu étais loin. Tu semblais décidée à faire ta vie aux États-Unis. Je me disais : au moins là-bas, elle échappe à cette ascendance lourde. À pays neuf, mémoire neuve. C'est pour cette raison que lorsque tu m'as appris que tu revenais, j'ai eu peur. Comme si notre part maudite avait fini par te dénicher de l'autre côté de l'Atlantique, comme si tu revenais sur les lieux de mon crime. (*FP*, p. 255-256)

Or le tableau de Fischer porte en lui une énigme et sa résolution. Deux phénomènes retiennent l'attention de l'observateur : la toile n'est pas terminée et le rosier semble posé artificiellement à côté la jeune femme ¹⁴, dont le portrait d'une sensualité presque érotique détone avec la contenance habituelle du modèle :

Et puis : Ce portrait, jamais je ne l'ai vue épanouie comme ça. Dans mon souvenir, elle ne sourit jamais, et elle fait beaucoup plus vieille [...]. J'ose croire qu'au moment où elle posait, elle était plus heureuse. (*FP*, p. 250)

Dans cette toile, seule une rose, de couleur pourpre, se distingue des autres inachevées, et se love dans le creux délicat niché entre l'épaule et l'oreille de la jeune femme. La bouche et la fleur partagent la même couleur carminée. La grand-mère jeune et sa petite-fille possèdent de manière étonnante la

13 « C'est moi qui ai retrouvé le tableau dans un des grands placards du grenier, après la guerre [...]. » (*FP*, p. 250).

14 « Autrement dit, ce rosier extraordinaire n'a pas été apporté là par un bon vent ou un oiseau horticulteur, ce rosier nous parle. » (*FP*, p. 269).

même morphologie, notamment un décolleté orné d'un sillon délicat qu'enveloppent deux « seins faiblement gonflés ».

Et puis il y a tout de même cette invitation au plaisir, ce col profondément échancré, cet estuaire d'amour, ce qui nous rappelle la robe de sa petite-fille le jour de la pluie et du baiser volé. [...] Il semble que tout le désir s'y engouffre. (*FP*, p. 272)

Comment expliquer qu'une jeune femme, écrasée par son mari socialement supérieur à elle, effacée au point de devenir presque transparente, apparaisse aussi radieuse sous le pinceau de Marcel Fischer ? La réponse sera apportée par Marco, un ami de Daniel, autre héros du roman. C'est un chercheur qui a trouvé le moyen de faire parler les poteries « phonographiques ». Partant du principe que le son peut se graver sur des rouleaux de cire, il parvient à rendre audibles les bruits qui entouraient le potier au moment où il façonnait sur son tour la glaise humide, ce qui représente évidemment une mine de renseignements historiques. Mariana, par l'intermédiaire de Daniel, confie alors le portrait de sa grand-mère à Marco ¹⁵, afin qu'il tente d'en dévoiler le secret, emprisonné dans la pâte épaisse de la couleur. Et voici ce que cache en fait l'inachèvement de la toile et la présence étrange de la rose comme murmurante à l'oreille de la jeune femme transfigurée. Voici ce que narre Daniel :

Quand Marco m'a convoqué dans son laboratoire, il était un peu gêné. [...] Il a juste dit qu'il ne voulait pas d'ennuis, puis il s'est placé devant un écran sur lequel s'agitaient des dizaines de graphes, et il a cliqué sur l'un d'eux. [...] Je me suis retourné vers Marco qui a résumé crûment la situation. Tu as compris : le peintre et son modèle s'aimaient devant le tableau en cours d'exécution. [...] Il en conclut que l'achèvement du tableau, du moins son état d'inachèvement, est exactement contemporain de la scène d'amour. [...] Elle a tenu à la [la toile] conserver, ce qui veut dire que cette histoire fut d'une grande importance pour elle. Et je crois que la date inscrite au dos du tableau a été rajoutée par elle. C'est sans doute, ce 31 octobre 1930, le jour lumineux de sa vie. (*FP*, p. 373)

Or si l'on procède à un calcul, ce que fait Madame Moineau qui recueille chez elle Mariana et son chagrin d'amour, le tableau de la jeune femme au dais de roses est l'instrument de rédemption de la filiation au sein de la famille de La Lande :

Peut-être que je vais dire une bêtise, mais tant pis. J'ai mon petit doigt qui me démange. Vous promettez de ne pas m'en vouloir ? Et la fiancée promet. [...] Votre père, vous

15 On peut noter le choix symbolique du prénom. Marco, hypocoristique de Marc, est aussi le nom de l'apôtre évangéliste, dont le premier prénom était Jean. D'ici à y voir un double de l'auteur-narrateur, celui qui fait parler et chanter la matière des mots, il y a peu.

connaissez sa date de naissance ? [...] Et la réponse est livrée spontanément : 29 juillet 1931. [...] Et Madame Moineau : C'est elle qui a écrit la date, c'est votre grand-mère. Ce tableau ma chérie, détrompez-moi si je me trompe, mais dans votre métier, c'est bien ce qu'on appelle une Annonciation, non ? (FP, p. 375- 376)

Car le tableau révèle que le père de Mariana n'est pas le fils du « collabo de Vichy », mais celui d'un peintre juif du nom de Josef Rozenblum (*alias* Marcel Fischer) qu'avait aimé sa mère. Il est donc le fruit d'un amour adultérin, certes, mais véritable. « Rozenblum » étant une déformation de *Rose* et *Blume* en allemand, la signification du tableau devient lumineuse : la fleur se penchant délicatement vers l'oreille de la jeune femme est l'allégorie du peintre murmurant son amour à son modèle. Les tonalités ardentes de la peinture le confirment, et comme l'exprime Daniel dans sa lettre, « le tableau n'avait pas besoin de signature. Il est signé d'une manière éclatante dans le rouge de la rose. » (FP, p. 374-375) Le rosier est par conséquent un *Rozenblum pinxit* crypté. À la fois visuel, tactile et auditif, « ce tableau est un poème d'amour ma chérie » (FP, p. 375), révèle Daniel dans sa lettre à Mariana.

Le tableau de « la jeune femme au dais de roses » lave l'opprobre qui entachait la vie du baron de La Lande et de ce fait celle de Mariana elle-même, car comment vivre sereinement le fait d'être petite-fille de « collabo » ? La toile cependant ne rachète pas seulement des vies en restaurant une filiation, elle agit plus profondément en représentant le chaînon qui rattache en un *continuum* l'artiste Mariana à cet autre artiste juif envoyé dans les camps de la mort en 1940.

Il serait toutefois appauvrissant de traiter de manière égale l'analyse des deux tableaux majoritairement présents dans l'œuvre roualdienne. Même si *Saint Joseph Charpentier* et « La jeune femme au dais de rose » décrivent tous deux une relation filiale, l'évolution de leur rôle est significative et se trouve annoncée par un autre tableau, si l'on peut appeler ainsi les fresques magdaléniennes découvertes par le père de Mariana, et déjà annoncées dans le texte *Préhistoires*.

La biche au flanc blessé : le symbole du *kalos kagathos*

Le roman *La femme promise* s'ouvre, à travers son préambule, sur les œuvres pariétales dont le baron de La Lande est l'inventeur. Celui-ci les dévoile à sa fille, la seule personne à qui il en ait jamais parlé :

Et la lampe tenue au bout du bras levé éclaire un cervidé de la taille d'une jeune biche, serti d'un trait noir moucheté, aux pattes d'une finesse exquise [...]. Quand le faisceau lumineux suit la courbure supérieure de son dos jusqu'à l'encolure, il semble décapité, mais en fait, la ligne, au lieu de s'élever vers le haut du crâne, invite à un retour sur elle-même [...]. [L]a femme s'est [...] avancée de quelques pas jusqu'à coller son épaule à l'épaule de son père, lequel promène en un lent travelling le faisceau de la lampe sur les lignes charbonneuses, reproduisant à vingt mille ans d'écart le geste fondateur, comme s'il l'accompagnait, comme si en accélérant le mouvement il allait attraper la main sure d'elle-même qui reproduit l'animal blessé.

Regarde, dit-il, aucun repentir, aucun dérapage, aucune reprise, le trait progresse avec une insolence légère, oui, tu as raison, comme une sorte de caresse amoureuse. (*FP*, p. 17-19)

Quel est le rôle de cette peinture et pourquoi voir en elle le chaînon qui relie *Saint Joseph Charpentier* à « La jeune femme au dais de roses » ? J'ai montré ailleurs l'existence d'un *continuum* dans l'écriture roualdienne¹⁶, dont une trajectoire nouvelle se dessine après *L'invention de l'auteur*. Le « Cycle de la liberté de l'écrivain », qui commence avec *L'imitation du bonheur*¹⁷, met en scène des personnages défiant les règles sociales au nom d'un amour qui leur enseigne le don de soi dans l'attention portée à son prochain, et de ce fait les rend meilleurs. En sauvant la vie du communard Octave Keller lors de sa fuite après la tuerie versaillaise, Constance Monastier tourne le dos aux hypocrisies de la caste sociale de son vieux mari, soyeux dans le Massif Central, et au seul prix de sa propre exclusion, la jeune femme connaîtra l'amour absolu qui justifiera tout le reste de sa vie, désormais consacrée aux oubliés de l'explosion capitaliste. *La Fiancée juive*¹⁸, texte paru deux ans plus tard, est un cadeau d'amour offert à la femme désirée et inspiratrice, en forme de biographie à la manière d'un « Tiens, ma vie t'est ici donnée ». On le remarque, plus on avance dans ce second cycle d'écriture et plus s'impose la nécessité du don de soi. La citation mise en exergue avant le préambule du roman *Le femme promise*, paru l'année suivante, est empruntée à Jankélévitch : « Est vicié ce qui est fait sans amour » ; cet aphorisme reviendra comme un leitmotiv sur les lèvres de Mariana. Ce roman, dans lequel se trouvent à la fois la peinture pariétale de la biche blessée et le tableau de Josef Rozenblum, adjoint à cet amour la nécessité de se soumettre à une sorte d'épreuve initiatique qui prend la

16 FREYERMUTH (S.), *Jean Rouaud et l'écriture « les yeux clos »*. *De la mémoire engagée à la mémoire incarnée*. Paris : L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2011, 313 p.

17 ROUAUD (J.), *L'imitation du bonheur*, *op. cit.*

18 ROUAUD (J.), *La Fiancée juive*. Paris : Gallimard, 2008, 129 p.

forme d'un passage obligé par le dépouillement¹⁹. On retrouve ainsi le thème roualdien des profondeurs dont le personnage doit connaître l'effroi pour mieux s'élaner vers la lumière. Or si l'on considère la vie de chacun des personnages principaux du roman, elle n'est que descente dans un gouffre : le baron de La Lande est fils de collabo, sa fille Mariana se sent salie par ce lourd secret de famille qui stérilise son inspiration de sculpteur, et Daniel, chercheur de son métier, a tout perdu dans sa séparation d'avec sa femme qui l'a quitté brutalement en emportant tout. Voici les trois personnages du roman confrontés à leur abîme personnel.

La biche blessée devient alors le signe que l'art, accompagné de l'amour et de la vertu, comme en témoigne la citation de Jankélévitch qui colore tout le roman, peut être rédempteur. En effet, c'est devant la beauté de ce spectacle que le baron de La Lande et sa fille réfléchissent à l'évolution et au rôle de l'art. Le père de Mariana établit un étroit rapport entre l'œuvre et le contexte social de sa création, tout en soulevant un paradoxe, car l'art le plus valorisé est celui qui voit le jour au temps de la barbarie des guerres fratricides et des génocides :

Pour une raison simple, c'est que le sens de l'histoire, pour tous ces gens pétris de l'esprit des Lumières et du progrès scientifique, était ascendant. [...]. On partait d'un gribouillis et on arrivait à Michel-Ange. [...] Sauf qu'on peut aussi inverser le schéma : on part du plus haut, des splendeurs de Lascaux et on arrive à Auschwitz, et ce n'est plus du tout la même conception de l'histoire du monde. C'est une inexorable dégringolade. (*FP*, p. 279)

L'art et la beauté ne peuvent donc se départir d'une conscience morale qui condamne la barbarie. En cela, le préambule de *La femme promise* est explicite, seul est admirable l'art doué de vertu et d'amour, comme l'affirme le père à sa fille :

Oui, sans doute as-tu raison. Du moins on aimerait tellement le croire, n'est-ce pas ? Ça nous rassurerait de penser que le meilleur du monde serait une victoire permanente sur le mal, de voir le mal en éternel mauvais perdant [...]. (*FP*, p. 9)

Pour le père de Mariana, la peinture de la biche constitue l'expression de la beauté absolue, et la grotte le seul endroit dans lequel il puisse supporter l'infamie de ses origines. Raison pour laquelle il a refusé toute sa vie d'en révéler l'existence, afin qu'il demeure le cocon qui le protège de la laideur

19 Pour ces questions, voir FREYERMUTH (S.), *Jean Rouaud et l'écriture*, op. cit.

du monde. Pour lui, et avec lui l'auteur-narrateur, une des vertus cardinales de l'art est son pouvoir de rédemption :

Parce que jusque là, on n'a toujours pas trouvé de trace de carnage dans la préhistoire, sinon de chevaux ou de rennes. Peut-être qu'à ma manière j'ai tenté de gravir à rebours cette pente fatale pour m'extirper de l'horreur et me hisser jusqu'à la beauté, partant de Vichy et de la collaboration à la solution finale pour arriver [...] à ma gracieuse biche se léchant le flanc. (*FP*, p. 279)

Car cette peinture exprime l'élévation de l'âme et représente l'antidote absolu contre la sauvagerie :

Au lieu qu'ici, cette sorte d'ivresse joyeuse. Car on ne m'ôtera pas de la tête que nous sommes devant l'expression de la joie la plus pure. [...] Le monde jusque là avait vécu des millions d'années sans se douter qu'il était capable de faire surgir un double joyeux de lui-même. (*FP*, p. 10)

La seconde fonction assumée par cette peinture rupestre est le rapprochement du père et de sa fille. Depuis leurs retrouvailles, le baron de La Lande et Mariana, qui partagent la même passion pour l'art, renouent et, grâce à la grotte aux merveilles, tendent à nouveau le lien filial naguère distendu ; le père propose en effet à sa fille de descendre dans le ventre de la terre afin de reprendre au dessin toutes les peintures qui s'y trouvent. De cette nouvelle complicité naîtront les confidences qui expliqueront à Mariana le retrait du monde de son père. Et l'on sait le rôle rempli ensuite par le tableau de Josef Rozenblum. C'est ainsi qu'à la fin du roman, après avoir retrouvé le baron de La Lande mort devant la beauté de la biche, Mariana apaisée et réconciliée avec son art pourra honorer la mémoire de son père :

Elle n'a pas tenté pour son exposition de reconstituer le diaporama de la grotte, de reproduire un déroulé des fresques sur les quatre murs sombres de son alvéole. Tous ses croquis de bric et de broc sont exposés dans le désordre, on identifie des fragments : la tête retournée de la biche blessée, la crinière flottante du petit cheval rouge, le museau curieux du cabri, [...] comme si elle nous donnait les pièces brouillées d'un jeu de piste, [...] respectant ainsi jusqu'au bout la volonté de son père maintenant rentré dans son éternité auprès de ses doux amis. Et, contemplant les dessins sauvés du déluge de la mort, pensant aux originaux enfouis dans la masse des ténèbres, il est troublant d'imaginer que leur inventeur en est le gardien éternel. (*FP*, p. 408)

La biche au flanc blessé me semble déterminante dans l'annonce de la réparation du lien filial, mais grâce à sa facture, elle remplit une troisième fonction ; la peinture exploite en effet une anfractuosités de la roche : la bête gracieuse lèche une plaie à son flanc qui n'est que le soulèvement d'une entaille naturelle dans la pierre,

comme si l'animal avait été dessiné autour de cette blessure originelle, comme s'il se préparait à y plonger pour réintégrer la Terre mère, comme s'il reconnaissait dans cette fissure vulvaire l'entrée d'un autre monde. Boucle bouclée. Après ce petit détour par la vie, l'esprit de l'animal réintègre sa matrice, d'où peut-être, par une autre fissure, il ressortira sous une autre forme. (*FP*, p. 18)

Cette mise en abyme exprime la re-génération de l'art : la terre porte en ses entrailles une caverne dont la paroi a accouché d'une biche qui, elle-même, porte en elle la possibilité de donner naissance à une autre œuvre d'art, comme par l'effet d'une transsubstantiation. Il en va de même pour l'écriture qui peut ainsi générer la vie, la racheter ou encore la ressusciter. Or l'écrivain n'accède à ce pouvoir de l'art qu'à la condition d'être descendu au plus profond de lui-même après avoir abandonné tous les faux-semblants : « Il a fallu cette rencontre, non pas au sommet, mais dans le très profond de la terre, pour que ce miracle de vie se reproduise à volonté. » (*FP*, p. 11) Dans l'œuvre roualdienne, ce long cheminement parcouru à la recherche de soi n'est légitime que s'il s'accompagne d'une quête spirituelle dont l'objet est l'art porté par le beau, le bien et l'amour. C'est ainsi que Mariana répond à la demande en mariage de Daniel par l'intermédiaire du procédé découvert par Marco qui a si bien fait parler « La jeune femme au dais de roses ». Elle lui fait parvenir une petite toile à l'apparence tellement misérable, qu'à sa réception, Daniel prend cet envoi pour un affront. Il confiera plus tard à Mariana :

Même un grand nigaud était en mesure de comprendre que le barbouillis était porteur d'une réponse comme le portrait inachevé²⁰, et je comprends si peu de choses à l'art, incapable de faire la différence entre une croûte et le plus beau tableau du monde, que j'ai tout de suite pensé que la réponse était dans le tableau, non pas à l'intérieur du tableau, mais disséminée sur cette surface bleutée qui me donnait l'impression de me narguer, peut-être un message à l'encre sympathique ou quelque chose de ce genre. (*FP*, p. 387)

Il lui faut l'intervention providentielle de son ami chercheur pour aller au-delà de l'illusion des apparences :

Mais Marco m'a réveillé de mon songe triste, il a dit, mais écoute bordel, [...] et alors j'ai entendu, j'ai distinctement entendu, cinq oui qui avaient fait le chemin jusqu'ici dissimulés dans la pâte bleutée. (*FP*, p. 388)

20 Le tableau de Marcel Fischer/ Josef Rozenblum.

Les métaphores de la quête spirituelle

L'art occupe une place croissante dans l'œuvre roualdienne. Il se manifeste d'abord à travers la peinture, puis s'y adjoignent la musique, la photographie, le cinéma et la sculpture. C'est cependant à la peinture que j'ai consacré cette étude, car l'art pictural est indubitablement le *medium* privilégié de l'expression d'une évolution dans l'approche qu'a Jean Rouaud de son écriture et de l'aventure spirituelle qu'elle représente pour lui.

Nous avons remarqué une corrélation entre la nature des œuvres et les deux premiers cycles littéraires de l'écrivain : le « Cycle de Minuit » se trouve tout entier dans *Saint Joseph charpentier* de La Tour, alors que le « Cycle de la liberté de l'écrivain » est dominé par la peinture magdalénienne de la biche blessée et le tableau parlant de Josef Rozenblum. La première toile est la représentation de la relation de filiation qui unit Joseph Rouaud à Jean, mais la disparition brutale du premier l'avait rendue lacunaire au point qu'elle devait être restaurée dans l'esprit du fils. Tant que Jean se percevait comme « l'orphelin dans sa douzième année », abandonné « bras ballants » à son « bocal de larmes », il lui était impossible de s'ancrer dans la vie. La gestation de l'entreprise littéraire qui reconstruirait « le temple du corps du père » avait mûri près d'un quart de siècle avant de s'épanouir dans *Les Champs d'Honneur*, roman matriciel de la saga familiale. C'est *Sur la scène comme au ciel*²¹ qui clôt le cycle en donnant à Jean sa place entre ses parents. Profondément et solidement arrimé par ses racines familiales, l'auteur-narrateur peut alors accepter son statut d'écrivain et se reconnaître comme le géniteur de son propre père – ce qu'il réalise dans *L'invention de l'auteur* et qu'il traduit par la toile de La Tour. L'esprit et l'écriture affranchis du manque du père – « à crier de douleur » –, Jean Rouaud peut désormais s'ouvrir à une autre quête spirituelle, initiatrice d'une nouvelle époque. Il s'agit dès lors de retrouver son intégrité dans un art transfiguré par le *kalos kagathos* des Anciens, de telle sorte qu'il devienne la force rédemptrice de toute une vie. C'est ce qu'exprime le tableau inachevé – si bien annoncé par la biche au flanc blessé – en raccommoquant la filiation exacte allant du peintre juif Josef Rozenblum à l'artiste plasticienne Mariana. Mais il fait davantage : avec la force brûlante de sa couleur pourpre, il affirme que rien ne peut altérer le lien qui rassemble les hommes – de la préhistoire à aujourd'hui – contre la barbarie.

21 ROUAUD (J.), *Sur la scène comme au ciel*, op. cit.



Nicolas BRUCKER

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, F-57000

MÈRE ET FILLE DANS L'ŒUVRE DE NICOLE MALINCONI

La question du sujet, de son existence dans le langage, dans la sphère sociale, dans les relations familiales, est au cœur de l'œuvre de Nicole Malinconi. C'est ce dernier aspect que nous voudrions ici étudier, sur le point particulier de la relation entre mère et fille, dans le cycle autobiographique formé par *Nous Deux* (1993), *Da Solo* (1997) et *À l'étranger* (2003)¹. Ces récits, qui sont des retrouvailles avec l'absent, s'ordonnent autour de mots : mots de la mère ou mots du père, questions de l'enfant, rêves ou fantasmes, photographies ou objets, traces laissées dans la mémoire ou laissées sur du papier. La reconstruction, complètement assumée, se veut cependant respectueuse de l'autre, de sa différence, de son étrangeté. Les récits manifestent par leur discontinuité, leur répétition, leur morcellement, leur rigoureuse économie de moyens, le souci de demeurer au plus près du sujet, et la répugnance à *faire de la littérature*. Si *Nous Deux* rend la mère présente dans le couple qu'elle forme avec sa fille, identifiée comme la narratrice, *Da Solo* donne la parole au père, qui, depuis que sa femme est partie, attend dans la maison vide les visites de sa fille, et revient sur son passé en un long monologue ; entre les deux, comme un fil secret, *À l'étranger* conte un épisode de la vie de l'enfant, les six années de son séjour en Italie, alors que le père a décidé de revenir au pays pour se lancer dans les affaires. En travaillant au point d'articulation de la parole et de la langue, l'écrivaine porte toute son acribie à déterminer la place de chacun dans la configuration familiale, en ne voilant rien de l'extrême ambivalence

1 *Nous deux*. Bruxelles : Éperonniers, 1993, 126 p. (rééd. Labor, coll. « Espace Nord », 2002, 221 p.) ; *Da solo*. Bruxelles : Éperonniers, 1997, 157 p. (rééd. Labor, coll. « Espace Nord », 2002, 221 p.) ; *À l'étranger*. Bruxelles : Grand Miroir, 2003, 118 p. (rééd. Labor : coll. « Espace Nord », 2005, 118 p.) Nous citerons ces trois ouvrages, dans leurs rééditions respectives, sous les abréviations suivantes : *ND*, *DS*, *AE*.

du lien, entre aliénation et séparation, individuation et dépendance. Depuis *Hôpital Silence* (1985), son premier livre, Malinconci poursuit la même entreprise de logographie : fixer dans les coordonnées d'un récit la parole mouvante des uns et des autres, spécialement des taiseux, de ceux qui disent mal ou peu. La littérature a ainsi vocation à accueillir les démunis de la parole, pour en recueillir le dit, et l'écrivain à mener une écoute patiente et empathique, pour retraduire dans leurs mots la souffrance qu'il perçoit dans ces êtres.

En s'affrontant à la parole des siens, au dit de la mère et aux silences du père, à la mémoire et à l'oubli, la narratrice n'en poursuit pas moins la patiente investigation de ses héritages. Dérivé du genre autobiographique, le récit de filiation adopte une structure ouverte, délaisse l'obsession chronologique et l'impeccable enchaînement des faits, pour une découverte des traces laissées dans la mémoire, et de la façon dont il faut les assembler. Le narrateur n'a plus, en cette fin du xx^e siècle, les belles certitudes de ses prédécesseurs ; son enquête se déploie sur le fond d'une triple crise, de la famille, de la mémoire, du langage. Il a perdu les ressources qui lui auraient permis de reconquérir sur les ruines du passé la figure de son identité. Il est tout juste un enregistreur de paroles, un collectionneur maniaque de documents authentiques, un archiviste fébrile des riens de la vie, et des mots dérisoires qui les accompagnent ².

« Séparés et tenus ensemble »

Dans la cellule familiale, l'enfant valide l'union de l'homme et de la femme : il en est le premier facteur de légitimation. À travers lui la famille existe, non seulement par l'initiative de deux volontés individuelles qui s'associent dans un projet partagé, mais par la factualité d'une présence, l'évidence irrécusable d'un tiers. En lui se manifeste l'axe des générations, selon un déploiement vertical de la temporalité. D'un autre côté, il s'interpose entre l'homme

2 Sur la question du récit de filiation, voir : VIART (D.), « Filiations littéraires », dans BAETENS (J.) et VIART (D.), dir., *Écritures contemporaines. 2. États du roman contemporain*. Paris : Minard, coll. « Lettres modernes », 1999, 266 p. ; p. 115-139. « L'autobiographie, si violemment remise en question ces dernières années, devient, au-delà de l'impossible récit de soi, le nécessaire récit des autres avant soi. Le récit de filiation, qu'il prenne des formes autobiographiques ou fictives, est donc le mode privilégié d'écriture du sujet » (p. 124).

et la femme, comme l'interdit né du désir maternel qu'il incarne et prolonge. Dès lors s'ouvrent d'infinies possibilités d'alliance et d'opposition, de complicité et de rivalité, mais aussi d'incompréhension, de malentendu, et finalement de souffrance vraie. Chez Malinconi, les acteurs du drame familial semblent pris au piège des conflits que génère la structure même de leur désir, dans la configuration socio-culturelle qui est la leur. Entre père et mère, la fille est l'enjeu d'âpres et sourdes luttes. Mais la mère n'a-t-elle pas déjà gagné, en se consacrant toute à son enfant ?

L'enfant occupe tout son temps, tout son intérieur [...] C'est une femme qui pour rien au monde ne quitterait l'enfant. Je veux dire pour un moment, une heure. [...] C'est un enfant inséparable. La maison est devenue un ventre. (*AVD*, p. 65)

« Inséparable », l'enfant l'est par nature. L'épithète définit une qualité permanente, la condition de son existence. Le rapport de dépendance ainsi créé unit dans un destin commun la mère et la fille, l'une étant le prolongement de l'autre. L'accouchement n'a pas marqué la rupture attendue ; la gestation se poursuit, au sein d'une matrice aux dimensions élargies, mais en y incluant désormais la mère. Si la maison est un ventre, c'est pour accueillir en son sein la parturiente et son fruit, les deux générations se retrouvant côte à côte, dans une égalité des conditions, régressive pour l'une, abusive pour l'autre. C'est justement l'inséparabilité de l'enfant et du couple qu'il forme avec la mère qui crée la séparation dans le couple. Le père le note avec une lucidité lassée : « Séparés et tenus ensemble par notre enfant ». La médiation assurée par l'enfant fait de lui un objet de discours. C'est aussi par là que les époux sont « tenus ensemble ». Il en est de même de la guerre : l'événement collectif a fondé le couple, lui conférant une légitimité, un passé, d'une dramatique intensité, et un avenir. Le projet de l'enfant, la perspective d'une famille sont nés de la guerre. Dans l'ordre du discours, on s'y réfère fréquemment, mais sur un mode stéréotypé. Le fond de l'expérience, de peur panique et de stupéfaction mêlées, le père n'en dit rien, jusqu'au soir de sa vie, où soumis au feu roulant des questions de Lisa sa fille, il doit revenir vers ces jours enfouis dans les décombres de sa mémoire. De Dresde, dont il ne resta rien, le vieil homme fait remonter des noms, des images et des bribes d'événements. La guerre fut donc, comme l'enfant, l'aliment principal du « bloc de silence » (*DS*, p. 125) qui sépara l'homme et la femme. Elle fut aussi, comme l'enfant, le marqueur d'une identité partagée.

Les pronoms possessifs qui servent à désigner les membres de la famille sont révélateurs des logiques de filiation. Si le père se plaît à désigner

devant sa femme et sa fille sa propre famille par le pronom « Les Miens », redoublé dans sa version originale « *I Mie'i* » (AE, p. 57), c'est pour manifester le pouvoir qu'il détient d'intégrer ou non des étrangers au clan, et ainsi marquer les pourtours d'un périmètre qu'il lui appartient de faire évoluer. Il réplique de cette manière à la soudure du couple mère-fille, que l'expression récurrente « ma mère et moi » souligne sans ambiguïté. En retour, la mère est autorisée à dire : « Lui, il était des leurs » (AE, p. 7), suggérant chez l'homme un intérêt divergent du sien, et, partant, des prises de décision contraires à son propre bien, et à celui de sa fille, qui en est indissociable. Logiques de filiation et logiques d'ostracisation réciproque se conjuguent donc parfaitement.

Le couple formé par la mère et la fille tient grâce à une double attitude de rejet et d'envie : rejet du père, envie de l'amant. Le père, investi du pouvoir d'exercer une autorité, est honni pour cette autorité même. Il est enfermé dans un rôle dont il ne peut sortir. À partir de lui se détermine une attente anxieuse qui s'oriente vers une fiction masculine, un prince charmant improbable, une figure plus ou moins directement sexuée, mais qui offre au rêve un promontoire d'où s'envoler. La relation n'est fusionnelle qu'en apparence, c'est-à-dire pour le spectateur du drame qui se joue. La photo prise à Rimini, sur la plage, fait voir la mère et la fille aux trois quarts immergées dans l'eau. Mais les femmes ne font que semblant de nager, comme elles font semblant d'être heureuses et insouciantes, comme n'importe quel vacancier (AE, p. 99-100). L'important est cet œil qui les regarde derrière l'appareil et pour lequel elles se donnent en spectacle, dont elles désirent la présence tout en la redoutant. En même temps elles rient du bon tour qu'elle joue au père, resté à travailler, exclu de ce monde de loisirs. Lui qui verra la photo, qu'en pensera-t-il ? La complicité tient toute dans cette tromperie concertée, dans cet écran interposé entre elles et lui, et que révèle la division *Nous deux / Da Solo*.

La vie de la mère, truquée, repose sur un mensonge : elle reste avec l'homme sans plus l'aimer, se voile à elle-même la vérité, évite et esquive ; sa vie est lâcheté. Louise, la sœur, se présente comme l'antithèse : d'un caractère entier, énergique et déterminé, elle se montre héroïque jusque dans sa déraison (ND, p. 43-46). Venue de sa province dans la capitale pour y être actrice de cinéma, elle travaille comme ouvreuse ; mais sa vie de bohème et d'excès a raison de sa santé, elle contracte une maladie dont elle finit par mourir. Son destin ne fut pas celui, fulgurant, des étoiles

d'Hollywood, ni dans la réalité – qu'on songe à Jean Harlow –, ni dans la fiction – l'Esther Blodgett de *A Star is born* (W. Wellman, 1937). Elle a cependant, comme ces grands modèles, cherché à être quelqu'un, en se haussant au-dessus du médiocre des existences obscures, en faisant plier les contingences, et en transformant sa vie en un destin. La mère offre au contraire les traits d'une femme faible et honteuse, incapable d'assumer ses choix, et prête à tous les menus mensonges pour faire illusion. Cette tricherie n'échappe pas à l'enfant, qui confusément comprend quel rôle il joue : compensation, faire-valoir, otage ou victime. D'où le sentiment d'étrangeté qui l'assaille par moments (« elle n'était plus ma mère... », *AE*, p. 75), avant que le ressac ne le pousse à nouveau dans l'enveloppement maternel : « on se disait qu'on s'aimait bien » (*AE*, p. 90). Tantôt lointaine et indifférente, tantôt proche et aimante, la mère offre un double visage, protecteur ou ogresque.

La comédie familiale

Ces relations mobiles et complexes s'ordonnent littérairement en une comédie familiale. Les rôles, culturellement répartis entre les individus, sont joués de façon outrée. La surenchère mène à dramatiser les attitudes ou les propos, à radicaliser les positions, à absolutiser les jugements. La mère répond aux censures de l'homme en arrêtant net une activité pourtant exercée avec passion, comme le jardinage, la lecture ou les soins du ménage. Les paroles sont des ultimatums, les gestes des déclarations de guerre, les décisions des ripostes. De cela l'enfant est pris à témoin, invité à donner son assentiment. La mise en scène du corps relève d'une semblable logique d'opposition à l'homme et de séduction de l'enfant. Le corps s'expose à travers ses défaillances. Mains, cheveux, gencives, estomac, jambe sont énumérés, détaillés, offerts au regard et au toucher (*ND*, p. 61-62). La fille est invitée à constater par elle-même les imperfections du corps maternel, son usure, et sa fin prochaine. Le discours sur la mort s'inscrit dans le prolongement de cette stratégie de conquête. En exposant devant sa fille les différents scénarios du devenir de son corps après la mort, livré à la science, dispersé ou brûlé, elle fait jouer la dialectique de division et de fusion à son degré ultime. Par la destruction du corps maternel, elle signifie aussi la rupture définitive, l'annulation de l'enfant, l'effacement de la lignée. Le propos sur la mort prochaine, ritualisé, déclenche de la part de la fille une réaction de haine, elle aussi ritualisée. Le couple mère-fille se livre

ainsi à une comédie domestique, qui inclut affrontements, menaces, disputes, le tout dans le « brouillard d'amour » qui enveloppe les deux femmes.

Deux figures littéraires peuvent servir à synthétiser les conflits dont la fille est l'enjeu entre père et mère. Du côté maternel, la fille est Blanche-Neige (*AE*, p. 89), née d'une reine, morte après lui avoir donné la vie, et élevée par une odieuse marâtre. Les aiguilles, dont la présence entoure l'enfant, que ce soit celles de la machine à coudre, instrument de travail de la mère, ou les seringues utilisées pour les injections de vitamines prescrites par le médecin, rappellent l'origine du vœu de la reine, et la beauté promise à l'enfant. La sorcière est incarnée par la vieille Ida, qui vient lui faire les piqûres, et qui semble unie à la mère dans un obscur complot. En s'inventant une origine merveilleuse, l'enfant peut échapper au dilemme familial ; il se donne une voie de sortie par le haut. La seconde figure engage le tropisme paternel. Alors que la mère est récusée, le père est idéalisé, mais cette idéalisation se produit à rebours en la personne d'un être dérisoire et pourtant sublime, Rigoletto (*DS*, p. 179). Dans l'opéra de Verdi, il n'est pas question de mère, mais de l'amour exclusif et jaloux d'un père pour sa fille, qui d'ailleurs passe pour sa maîtresse aux yeux des courtisans, ce qui provoquera la méprise qui fait le nœud de l'intrigue. Gilda est l'objet d'une double convoitise, celle du père et celle du Duc, être supérieur et omnipotent. La conjonction des deux figures doit produire ce roman familial dont rêve la fillette, fille d'une reine morte et d'un père bouffon.

À l'origine de la faille, il y a le sentiment d'abandon : « Nous avons été abandonnés par notre père », révèle la mère à sa fille (*ND*, p. 74), lui confiant un traumatisme, et le lui léguant par la même occasion. Car la fille partage le même ressenti : « j'étais abandonnée » (*AE*, p. 75). Le père est lui aussi orphelin d'un père qu'il n'a pas su quitter, d'une mère qui au moment de mourir n'a pas su retrouver son nom, coupé d'une femme qui l'appelle par les génériques « l'homme » ou « le père », et qui le tient à bonne distance de sa fille : « j'étais devenu un étranger dans ma propre maison » (*DS*, p. 116). Le père est affecté d'une étrangeté qui le poursuit au-delà même de son émigration hors d'Italie. Il est *étranger* par nature, comme l'enfant est *inséparable*. Son étrangeté il la porte lors de son arrivée en Belgique, dans son travail dans les grands hôtels où il est employé, mais il la porte encore dans sa famille, et jusqu'en Italie, le pays natal, où il a transplanté son foyer. La rupture mémorielle que les sociologues ont analysée dans les différentes communautés d'immigrés en France, se double dans ce cas

précis d'une rupture familiale³. Cette double rupture bloque toute transmission. Ce n'est qu'après la mort de la mère, et la disparition de l'antagonisme qu'elle incarnait, que la parole se dénoue, et qu'une transmission devient enfin possible. Le père peut alors nommer sa fille (*DS*, p. 124), il peut parler de son passé, de tout ce qui n'a pu se dire auparavant.

Le dit de la mère

La mère impose à sa fille un contrôle absolu. La surveillance, quotidienne, s'exerce d'abord sur le corps de l'enfant, son métabolisme, en particulier son transit intestinal dont il s'agit de connaître et de maîtriser les opérations, sa croissance qu'on s'emploie à stimuler par des injections, sa beauté qu'il faut encourager. La mère manifeste aussi son omnipotence en instruisant : « Viens, dit-elle, que je te montre, que je te fasse voir comment » (*ND*, p. 61). L'instruction est surtout pratique, elle concerne les tâches ménagères, la couture, la cuisine, le jardin, l'entretien de la maison, et s'expose par des gestes ou par des paroles qui décrivent les gestes. La maîtrise des savoirs et des savoir-faire confère à la mère son prestige, une position d'autorité, mais d'une autorité qu'elle ne tient pas d'elle-même. Le savoir a été reçu, il est le fruit d'une transmission intergénérationnelle qui s'est opérée par le langage. La parole que la mère a reçue en héritage et qu'elle transmet à sa fille est une parole articulée à un faire, dans un rapport au concret du monde : « On disait les choses faites ; on était ce qu'on faisait » (*ND*, p. 29). Les mots sont, comme les choses qu'ils servent à désigner, usagés ; comme les prénoms qu'on porte et qui ont été portés par d'autres, ils ont « beaucoup servi » (*ND*, p. 32). Ils sont vieux. C'est ce vieux monde que la mère lègue à sa fille.

La parole maternelle s'applique aux réalités du quotidien, au temps qu'il fait, au boire et au manger, aux préférences et aux dégoûts, à ce qu'il faut faire, dire ou penser, au sexe, à ce qu'il ne faut pas nommer. Ce faisant elle définit à l'enfant le périmètre du langage autorisé, de ce qu'on peut faire entrer dans la parole, de ce qui n'en relève pas. Le ton impératif, injonctions ou invitations, défenses ou ordres, qui n'appellent pas de réponses autres que gestuelles, est assimilable à une action. C'est un agir qu'attend la mère en retour, ou une simple approbation. Limité à l'espace de la maisonnée, le

3 FABBIANO (G.), « Mémoires familiales en question », dans *PROJET* 311, 2009/4, p. 49-57.

pouvoir de la mère peut cependant s'exercer au dehors, sur les relations entretenues avec l'extérieur. L'histoire de Roberto, le « fils du garage », la ruine complète de sa famille, son départ au Venezuela, enfin la saisie du mobilier familial sont l'occasion pour la mère d'affirmer la supériorité d'un jugement qui avait prévu cette déroute. Le rêve de Roberto, avoir son cheval, « un pur sang », est confronté au principe de réalité dont la mère se fait l'écho. La compassion qu'elle affiche n'est alors que de façade, elle masque un contentement intérieur, la satisfaction de voir s'exercer une justice rétributive, punissant les arrogants et récompensant les humbles (AE, p. 84).

L'omnipotence maternelle se manifeste encore dans le rapport au sexe opposé⁴. C'est la mère qui désigne à la fille l'objet du désir, et partant qui l'amène à structurer son orientation libidinale à travers son désir à elle. Le rapport au phallique surgit incidemment au cours d'une litanie hétéroclite de micro-récits : un homme, sorti de sa voiture, exhibant son sexe devant la fillette ; le voisin profitant de l'absence de sa mère pour abuser d'elle (ND, p. 49). Tous ces « Elle disait » font entendre la parole de la mère, et simultanément l'écoute de l'enfant. Car c'est la transmission qui est ici en jeu : l'accès à la réalité sexuelle, de différenciation et de jouissance, est médiatisé par le dit de la mère. C'est par elle et par elle seule que la fille peut accéder à son plaisir : autre moyen d'exercer son pouvoir. La brève idylle que la mère connaît avec Salvatore, un ouvrier sicilien, peu avant son retour en Belgique, est l'occasion de préciser ce legs sexuel :

Elle ajoute que c'est un bel homme. Et moi, je vois tout à coup ce que c'est de voir un bel homme à travers ses yeux, et l'effet que ça lui fait, à elle, et qu'elle me montre. Et ça me fait un effet à moi, de voir ce qu'elle voit et de la voir, elle, ainsi. (AE, p. 111)

Ce passage est exemplaire du processus de transmission. L'expression « bel homme » est dans la première mention marquée comme étant du discours rapporté, les mots mêmes de la mère. Dans la seconde, l'expression s'est affranchie du cadre énonciatif d'origine, pour acquérir une relative autonomie discursive. Voilà le legs du discours maternel : le syntagme porte toujours l'empreinte de la mère, sa voix, son jugement, son adhésion spontanée. Le mot est transmis, et avec lui la force d'un désir : désir de rejoindre la mère par le détour de ce qui manifeste en elle la vitalité

4 Voir sur cette question ZALCBERG (M.), *Qu'est-ce qu'une fille attend de sa mère ?* Paris : Odile Jacob, 2010, 277 p. ; p. 67-107.

jaillissante, la source de son être, le principe de son plaisir. Si l'homme sexué produit un effet sur la fillette, c'est à travers le jugement de la mère. Ce qui est premier c'est l'*effet* de son désir, qui induit mimétiquement un *effet* similaire. La révélation advient au sein du couple mère-fille, et loin de distendre la relation, elle la resserre encore. La fille est désormais captive du désir de sa mère.

Au dit de la mère s'oppose le silence du père, un *non-dit*, marqué par l'ombre portée de la rupture mémorielle migratoire, d'une impossibilité à dire, d'une impossibilité à transmettre. Dès lors, la parole apparaît comme interdit ou empêchement. Le père silencieux, destitué de sa capacité à parler pour signifier la filiation, pour oraliser la loi, pour fonder le passé à partir duquel le présent prend son sens et l'avenir se prépare, est la figure du moi effondré⁵. En taisant son passé, il transmet un legs bien plus lourd à porter, un legs encombrant, une énigme à déchiffrer, à entendre en deçà des mots. Comment affronter le silence paternel, le décrypter et éviter la tentation du rejet et de la haine ? Le père absent, retiré du monde, aliéné par des années de travail harassant est aussi une figure du pauvre, qui n'a rien vu de la terre, rien vécu, en dehors de l'enfance au pays, et de la guerre, tragique initiation au malheur des hommes ; il n'a profité d'aucun loisir ni d'aucun apport culturel. Le père est destitué de tout prestige et de toute autorité aux yeux de l'enfant⁶. Errant, il ne lui reste plus qu'à conter son errance, physique et psychique, mais même cela, il le tait. Ce n'est qu'une fois Lyse disparue, que la parole libératrice peut advenir, une parole qui tourne autour d'une question, d'une seule, *partir et arriver*, question que la fille reçoit en héritage, avant de la poser à son tour. A-t-il eu raison de partir, de quitter son pays ?, se demande-t-il. A-t-il eu raison de revenir, puis de partir à nouveau ? Sa vie s'est construite autour de ces décisions. La question, incessamment répétée, prend un tour plus abstrait et symbolique ; les mots *partir et arriver*, au prix de plusieurs glissements de sens, se chargent d'une résonance existentielle. D'où l'incertitude grandissante qui marque le

5 PINÇONNAT (C.), « Émigration et rupture de filiation. Le silence des pères », dans *Revue des Sciences Humaines* 301, 2011/1, p. 135-153.

6 À propos de la place des ascendants dans le récit de filiation, VIART (D.), « Filiations littéraires », *op. cit.*, p. 121, écrit : « Les pères n'apparaissent plus comme garants d'un système de pensée, mais comme les victimes d'une Histoire qui s'est jouée d'eux. [...] Les figures parentales sont destituées de leur valeur paradigmatique. Ce sont des identités mal épanouies, incertaines, inachevées. »

vieillard. À la sécurisante formule, « partir de rien et arriver à quelque chose » (*DS*, p. 127), qui le conforte à peu de frais, se superpose un doute sur la linéarité de l'itinéraire et la nature du projet : suis-je arrivé là où je croyais arriver ? Qu'est-ce au fond que « y arriver » (*DS*, p. 134) ? Si le père n'a pas, au terme de sa trajectoire de vie, l'assurance d'être arrivé quelque part, c'est parce que, plus jeune, quand il s'est agi de quitter son père, il a raté son départ. Le mauvais père a été rattrapé par le mauvais fils : « car lui et moi, on s'était manqués » (*DS*, p. 132).

Lyse lisait

On sait l'intérêt de Lacan pour les associations libres, pour le signifiant, auquel il reconnaît une autonomie par rapport au signifié, pour l'herméneutique que les procédés figuratifs et symboliques justifient. La paronomase « Lyse / lisait » (*DS*, p. 149), en associant le prénom de la mère et l'acte de lecture, tend à apparenter la lecture à une réflexivité et à une clôture, et en fin de compte à un enfermement narcissique. Si l'on ajoute à ce couplage un troisième terme, on ouvre l'attitude de repli narcissique sur un semblant d'altérité. L'intransitivité du verbe évolue vers un régime direct : « Lyse / lisait / Lisa ». La fille étant une fonction étendue de la mère, le bouclage narcissique est toujours bel et bien présent, mais il inclut un prolongement et une modification, que fait entendre l'ajout final du son vocalique antérieur [a]. De fait, la lecture réunit mère et fille dans une commune dévotion, notamment autour de *Nous Deux*, journal populaire de romans-photos et d'histoires sentimentales qui décrivent un univers factice, celui qu'élaborent dans ses rêves une petite fille ou une mère qui oppose un déni au réel. À travers la lecture, c'est cet univers-là que la mère prétend retrouver. Par le détour de sa fille, ce sont ses rêves d'enfance avec lesquels elle veut renouer. Les fantasmes de l'une sont en effet assimilables aux désirs de l'autre. Ruggero, l'amant imaginaire qui visite la fillette durant ses nuits, et qui a le même doux regard que le Jésus de l'imagerie pieuse, et son *alter ego* le médecin du dispensaire Toni, devant lequel elle peut légitimement exhiber sa nudité, sont l'équivalent dans la vie de la mère du maçon sicilien Salvatore avec qui elle a une brève et radieuse aventure. Par la lecture et les représentations culturelles de l'amour, mère et fille se retrouvent ensemble à partager symétriquement une expérience comparable, chacune rejoignant l'autre dans son désir de l'homme.

L'interdit que l'homme prononce contre la lecture à laquelle la mère se livre plus tard de façon intensive est interprété comme un interdit porté sur la fille, ou sur son souvenir, sur l'onirisme amoureux, sur la fuite de soi dans des doubles fantasmés (*ND*, p. 28). L'homme censure parce qu'il n'accède pas à cet univers, parce qu'il en est tenu à l'écart, et que la lecture est le lieu d'expression du redoublement de la relation maternelle par la complicité féminine amoureuse. Sa conception de la lecture est patrimoniale : elle ouvre à celui qui s'y plonge les trésors de la culture, et la voie royale de l'ascension sociale. Le père découvre, tout enfant, le livre à travers un exemplaire usé de *La Divina Commedia*, trouvé par hasard au fond d'une armoire. C'est dans ce livre que naît l'envie de savoir lire et de faire des études. Alors que son père considère le livre comme un objet, digne de respect, mais forclus au désir (« [...] Dante Alighieri, tu ne savais pas le lire, mais tu le connaissais de nom, comme Garibaldi ou Verdi », *DS*, p. 103), le fils veut en percer le mystère. Il en est de même de Florence, ou de Dresde, la « Florence du Nord », dont il voudra connaître les beautés. Mais la distance qu'il maintient entre le livre et lui le laisse à la marge d'un monde qu'il n'envisage que de loin, à la marge d'un désir qu'il garde inassouvi. Que connaîtra-t-il de Florence, sinon ce qu'en voient les touristes pressés, de Dresde, sinon une ville ruinée, de Dante, sinon de « beaux alignements de lettres » ?

La voix

La voix de la mère est antérieure à tout : avant la naissance, alors que l'enfant n'est encore qu'un projet, elle détermine son existence, lui donne un nom, le rend conforme à son désir. Le prénom Lisa, qui apparaît dans *Da Solo*, est dérivé de Lyse ; il en est l'altération phonétique. À travers l'acte de nommer, la mère manifeste quelque chose d'elle-même, elle dit en particulier le rêve secret de se dupliquer dans son enfant, a fortiori quand celui-ci est une fille. L'écrivaine, pour ressusciter la voix maternelle, instrument oppressif par excellence, recrée les conditions analogues à celle de l'écoute dans une cure psychanalytique. Pour que la parole advienne, pour que les mots mêmes de la mère remontent, elle adopte une empathie, qui est du point de vue du patient l'attitude espérée et attendue d'une écoute aimante. Elle restitue la voix maternelle, non du dehors, de façon exogène, comme un sociologue, mais du dedans, dans le circuit même du transfert,

qui du sujet à l'écouter opère la nécessaire attraction de l'un par l'autre ⁷. La mère semble alors parler pour rencontrer la bienveillance de sa fille.

Le désir de confier, lié à la qualité de l'écoute, croît à proportion que se défait le sujet, que tombent une à une les défenses, que s'affaisse la structure psychique. Les visites de la fille chez sa mère sont alors des rencontres où se fait jour la vérité de l'être. Être accidenté, blessé, abîmé par la vie, elle est tout entière livrée dans sa parole, elle *est* sa parole, de façon pathétique et douloureuse. La langue se défait, les mots sont « marmonnés », « mâchonnés » (*ND*, p. 83), ils ne sont que des bribes, des objets détachés de tout : « Elle dit des mots isolés ; les mots sortent de la bouche de ma mère comme des objets. Il n'y a plus de fil » (*ND*, p. 13). À la voix puissante et victorieuse, conquérante et oppressive, succèdent un cri inarticulé, une plainte étrangère : « Tout d'elle fait peur. Une voix, quelque chose d'aigre, un gémissement ; ça vient d'avant la voix, d'avant le modulé. Les mots sortent du corps de la femme, métalliques, comme une chaîne » (*ND*, p. 32). Cette défaite de la voix et du corps est plutôt un symptôme qu'une métamorphose. Au fond, la mère se révèle telle qu'en elle-même : elle met à nu ses failles, l'écart qui la sépare d'elle-même, ses complexes et ses infériorités souterraines, ses hantises et ses fuites. Ainsi la fillette surprend la « voix de petite fille » que prend sa mère quand elle téléphone aux médecins (*ND*, p. 18), signe d'une infériorité sociale intériorisée. La voix nous dévoile, et nous dénonce, en deçà des mots, de leur signifié, de leur signifiant même, en un niveau souterrain et obscur.

La fonction phatique de la nomination ouvre sur l'interaction linguistique : en nommant l'autre, je lui donne le droit de me répondre. La filiation s'exprime de manière particulièrement aiguë dans cet acte de nomination : nommer la mère, nommer la fille, c'est désigner à l'extérieur de soi le plus intime de soi, ce que Lacan appelle l'*extimité* ⁸. Quand la mère invoque sa propre mère (*ND*, p. 12), elle exprime certes un désarroi, mais qui la situe au plus près de ce qu'elle est. De même, le père raccroche toute son existence à cet acte de nomination : « dire à ma fille qu'elle est ma fille et

7 « La parole du patient [...] naît de l'attente d'une parole autre, attente qui est demande de reconnaissance, demande d'amour ». CLERC (D.), « L'écoute de la parole », dans *Revue française de psychanalyse* 71, 2007/5, p. 1285-1340, citation p. 1287.

8 L'extimité conjoint l'intime du sujet (en tant qu'objet cause de désir) à la plus radicale extériorité (en tant que non symbolisable). Voir : LACAN (J.), *Le Séminaire*. Livre XVI. *D'un Autre à l'autre (1968-1969)*. Paris : Seuil, 2006, 427 p. ; p. 249.

elle, me dire que je suis son père » (*DS*, p. 125). Penché sur le visage de la mère, l'enfant en attend une nomination en retour. Il attend de ce visage ou de ce regard qu'il s'accorde avec un dire, qui le fasse exister en face de ce regard. L'incapacité du moribond à nommer l'enfant, à lui assigner une place dans la lignée, mais plus fondamentalement un droit à être, est ressentie par celui-ci comme une sanction. La mère de l'homme ne retrouve pas son prénom, et sa phrase se tourne en interrogation (*DS*, p. 107). Quant à la mère de la narratrice, elle ne nomme pas davantage sa fille, mais par un lapsus se nomme, elle sa mère, *sa fille*, inversant l'ordre de la filiation⁹.

Elle veut lui dire quelque chose d'évident, de facile, qui pourrait servir de point de repère à la mère. À toutes les deux, peut-être. Alors elle dit : Tu es ma mère ; je suis ta fille.

Elle le dit tout bas, tout près du visage terrorisé de la mère. Elle pleure de n'avoir plus que cela à dire. Ou de le dire maintenant, après tant d'années. Elle ne sait pas encore, ce qu'elle dit, si cela les sépare.

Alors, parmi les bribes inaudibles, elle entend la voix de la mère prononcer les mots, les mêmes, ceux de la fin seulement, et dire : Je suis ta fille. (*ND*, p. 85)

Le désordre dans la filiation est un thème récurrent dans l'œuvre ; ainsi de Gianni, parti avant tout le monde, avant ses parents : « La guerre c'est ça, c'est contre nature parce que ça fait que les enfants sont pleurés par les parents » (*DS*, p. 108). Et pourtant le désordre n'est qu'apparent. La voix de la mère actualise cette parole-être qui parle en chacun de nous. Arrivée au moment de perdre sa mère, la fille entend que cette disparition coïncide avec une redistribution des rôles. Libérée de l'autorité invasive de la mère, la fille est accouchée une seconde fois. L'autonomie enfin conquise lui permet aussi de voir en celle qui meurt un autre que cet Autre sur le modèle duquel elle s'est construite.

Sauver la mère

Il n'en reste pas moins que le spectacle de la déchéance de la mère est un supplice pour la fille, et que l'inversion finale produit sur elle comme une déchirure. Jusqu'au bout subsiste le vain espoir de sauver la mère, sauver

9 Un semblable processus se retrouve chez Annie Ernaux. Voir : FORT (P.-L.), « "À mon tour, la mettre au monde" : deuil et filiation chez Annie Ernaux », dans *Revue des Sciences Humaines* 301, 2011/1, p. 107-120. Les points communs entre les deux écrivaines sont nombreux : refus de la fiction, écriture blanche, travail sur les idiolectes, thématique de la filiation...

ce qui dans le sujet le maintient dans la dépendance. La chaise sur laquelle la mère échoue en fin de parcours, devant sa fenêtre, à regarder les voitures passer, à attendre le retour périodique de la fille, symbolise le naufrage d'une vie, et la victoire de l'identité factuelle sur l'identité actancielle, victoire de l'*idem* sur l'*ipse*, pour reprendre les termes de Ricœur¹⁰. Les habitudes, traits de caractère, récurrences multiples ont étouffé de leur poids la claire conscience de l'agir individuel. L'humain peu à peu absorbé par les déterminismes biologiques, psychiques et socio-culturels, est tout entier soumis à un système de contraintes. L'hôpital figure ces déterminismes et ces contraintes. Malinconi connaît bien ce milieu pour y avoir exercé durant de longues années, en qualité d'assistante sociale. C'est de cette expérience qu'elle a tiré la matière de son premier livre, *Hôpital Silence*. Le public alors abordé est celui des femmes qui viennent se faire avorter, dans un contexte de culpabilité, de honte et d'hostilité diffuse. Cette fois c'est le contexte d'un service de gériatrie et de soins palliatifs qu'évoque l'auteure. Les femmes y attendent le terme de leur vie, dans l'abandon et la souffrance. La honte des proches à voir ainsi leurs parents, dégradés et infantilisés, dériver vers une fin avilissante, se mêle à la souffrance des personnes en fin de vie, arrachées à leur univers domestique et livrées à l'industrie hospitalière. Leur corps médicalisé n'a plus guère à voir avec le corps maternel : il est arraché à la filiation, désaffilié de ce fil qui lie entre eux les descendants. La narratrice insiste sur les attitudes régressives de la mère, qui, après avoir dormi dans sa maison dans le lit d'enfance de sa fille (*ND*, p. 13), se retrouve à l'hôpital, recroquevillée, dans un lit-cage. La fin de *Nous Deux* renvoie au début : le récit s'était enclenché sur le linge souillé d'urine, la déchéance physique et mentale de la mère, son départ pour l'hôpital dans une ambulance ; il s'achève sur l'intention qu'a la fille de laver « une dernière fois » le linge de la mère, d'une mère qui n'a cessé toute sa vie de laver et de nettoyer.

Le sauvetage ne saurait être que médical, il est d'abord psychique. Faire revenir la mère à l'ipséité, c'est interrompre le cours mécanique des choses, c'est contrer l'automatisme de la nature, désamorcer les facteurs de contingence. Faire revenir la mère à la reconnaissance qu'elle a d'être à l'initiative de ses actes, c'est espérer la ressusciter comme personne. Or

10 RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990, 424 p. Pour une définition de la notion, voir : RYCKEL (C.), DELVIGNE (Fr.), « La construction de l'identité par le récit », dans *Psychothérapies* 30, 2010/4, p. 229-240, en particulier p. 232-234.

c'est par et dans le langage que s'opère cette résurrection. La parole narrative maintient la mère dans l'ipséité par l'altérité énonciative, qui s'oppose à l'invasion du moi, au coma, au brouillard. À travers les récits de vie, les personnages conquièrent une identité, une responsabilité, une visée éthique. Cela est vrai du père, qui à partir de quelques événements sources – son départ, la guerre, la mort du père – tend au-dessus des moments disjoints de ces jours d'attente la toile du récit. Malinconi prend le parti de respecter l'état originel de la narration, sa dimension répétitive, cyclique, quasi obsessionnelle ; elle reproduit le processus même par lequel le narrateur reprend son récit pour le transformer, déplacer les relations entre les événements, reconstruisant à chaque passage la cohérence et l'unité de son histoire dans une configuration différente. Au fur et à mesure des reprises, il s'allège, s'assouplit, se poétise. Le dispositif énonciatif pour le récit de la mère est différent. Strictement encadré par le discours rapportant, du type « Elle dit : [...] », la parole maternelle n'en constitue pas moins une histoire. La constitution de l'histoire maternelle passe tout entière par le livre, sa structuration en paragraphes, chapitres et parties. La mère a priori sans histoire est devenue histoire. Elle n'est plus que cela au terme du récit. Écrire sur la mère c'est la mettre au monde une seconde fois, c'est la mettre au monde pour clore l'histoire des mères et des filles.

Parmi les traces laissées par la mère, figurent des carnets en tous genres : bribes de journal, notes éparses, comptes, diaire discontinu, « suite sans suite » (*ND*, p. 21). C'est aussi le mode d'écriture qu'adopte l'auteure, par mimétisme, comme si elle voulait, en reproduisant la forme même des écrits de la mère, s'efforcer à une fidélité plus complète, et ainsi se donner les meilleures chances d'atteindre à la vérité du personnage. Cela est révélateur d'un parti pris de méthode et d'exactitude. Alors que les traits psychologiques sont un terrain incertain et mouvant où l'on a tôt fait de s'enliser, l'écrivaine a choisi d'arrimer son projet au langage, en postulant que c'est dans les mots de soi que se trouvent le centre et le secret de la biographie¹¹. Se défiant des pièges de l'autoreprésentation, de la désirabilité sociale, du stéréotype, des marqueurs culturels, elle a centré son propos sur les mots et misé sur le primat de la parole dans la constitution de l'humain. Alors que la parole de la mère transcrit des affects, parle son corps, ses besoins et ses désirs, la parole du père ressasse une question et répète

11 FERRAROTTI (F.), « La parole : mémoire et récit », dans *Sociétés* 87 (De Boeck Université), 2005/1, p. 81-90.

des scénarios de possibles réponses. Entre ces deux régimes discursifs la narratrice place sa voix, non en adoptant une position de surplomb que lui vaudraient la possession d'un savoir ou la maîtrise d'un sens caché, mais en se mettant au niveau même de l'enfant, prenant sa part des affects de l'un et des questions de l'autre. Elle est discrètement présente à son texte, tantôt comme un écoutant attentif au détail, tantôt comme une conteuse soucieuse de ne rien taire. Elle laisse apparaître les marques de son travail de ravaudeuse comme pour rendre perceptible, en transparence, la déchirure à partir de laquelle elle exerce son pouvoir d'affabulation. De cette histoire elle fait don au père et à la mère. Ce récit de filiation partagé est un écrit polyphonique, ouvert, en travail ; les vérités dont il accouche dénouent des conflits, guérissent des blessures, libèrent du silence.



Kathie BIRAT

Université de Lorraine, Centre Écritures, EA 3943, Metz, F-57000

FILIATION ET NARRATION DANS LA FICTION DE PAUL AUSTER

La filiation est une thématique importante dans la littérature américaine, car dans ses extensions métaphoriques, la relation père/fils véhicule les paradoxes qui sous-tendent l'histoire des États-Unis, le mythe de la rupture et du renouveau et son envers paradoxal, le mythe de la vie collective, du destin particulier des Américains, transmis de génération en génération. Cette thématique de la filiation, par son ancrage dans les mythes fondateurs de la nation américaine, se trouve au cœur de sa littérature, comme en témoignent les grandes œuvres du dix-neuvième siècle aussi bien que celles du vingtième. Si la fiction de Paul Auster semble se prêter particulièrement bien à l'étude de la filiation, c'est parce que l'auteur place ce thème au cœur de ses préoccupations en lui donnant une dimension mythologique aussi bien que psychanalytique. Auster en fait un lieu d'exploration du sens même de la vie collective américaine et des productions culturelles servant de médiateurs entre l'individualisme qui fonde la vie américaine et le lien de filiation qui est, comme Jean-Daniel Causse le démontre si bien, le fondement même de la vie en société.

Le but de cet article est de regarder la façon dont Paul Auster explore les relations de filiation en les utilisant comme miroir de la vie collective américaine et en particulier comme reflet de la relation complexe entre l'individu et la société. Sans vouloir fonder mon argumentation sur une méthodologie psychanalytique, j'aurai recours à l'approche proposée par Jean-Daniel Causse dans *Figures de la filiation*, et en particulier à l'idée de « la Parole comme lieu d'altérité où s'énonce un "oui" sur la vie de l'enfant ¹ ». L'idée du langage comme lieu d'articulation de l'identité dans la relation à l'autre permet de voir très clairement pourquoi la littérature a si souvent recours à

1 CAUSSE (J.-D.), *Figures de la filiation*. Paris : Éditions du Cerf, 2008, 124 p. ; p. 38.

des figures de la filiation pour parler du lien social. Implicite dans le discours de Causse est le rôle de la filiation comme figure de relations de différentes natures : temporelles, spatiales, logiques, anthropologiques. La filiation constitue une façon de figurer une relation, de lui donner une forme, une explication et une motivation. Mon intention n'est donc pas de chercher des figures de la filiation dans la fiction de Paul Auster, mais de me servir de cette notion de l'humain comme « être de réponse » (dans le sens donné par Causse de réponse à une instance langagière qui le précède) pour examiner la façon dont Paul Auster crée à travers ses romans une image de la filiation comme lieu d'échange de la parole. Causse fonde son interprétation de la notion chrétienne de filiation sur la même vision du langage que celle qui sous-tend les théories de Lacan sur la construction de l'identité ; il précise à propos du langage que « c'est le langage lui-même qui place l'être humain en situation de *secondarité* : nul ne prend la parole en premier, de manière inaugurale, mais chacun "répond à" et "répond de" ce qui toujours est déjà là [...] ². » Se référant à l'idée de l'origine comme ce qui « échappe au pouvoir de la langue ³ », Causse fonde sa vision de la filiation chrétienne sur l'impossibilité d'être à l'origine de sa propre existence. Auster partage cette vision du rapport entre langage, origine et identité sans pour autant lui donner une signification religieuse. Si la figure du père est partout dans sa fiction, c'est parce que le père absent, inconnu, disparu ou invisible symbolise un rapport problématique à soi-même, à l'autre et à la société. L'analyse faite par Causse des implications d'une théorie de la filiation chrétienne comme structure langagière permet de mieux comprendre la façon dont Paul Auster utilise les relations entre pères et fils pour explorer le sens de certains mythes culturels américains et leur rôle dans la construction d'une identité collective. Pour Causse, la filiation en tant que réponse du Fils à l'appel du Père dans la structure du langage constitue un outil herméneutique qui permet de comprendre la notion d'humanité comme la reconnaissance d'un lien à l'autre et de l'impossibilité de s'autofonder. Mais de même que le père n'est pas autant personnel que collectif et mythologique, le soi récupéré à travers l'échange avec l'autre possède une dimension collective. Ce qui est en jeu en grande partie dans la fiction de Paul Auster c'est la vie collective américaine. S'interroger sur la figure du père et de la filiation permet de saisir la nature

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 17.

même de cette vie collective, de cette vie culturelle et de s'interroger sur les mutations qu'elle a subies à travers le temps.

Je vais exposer ici deux romans publiés avec plus de vingt ans d'écart, *Moon Palace*, qui date de 1989, et *Sunset Park*, publié en 2010 et récemment paru dans une traduction française⁴. Dans *Moon Palace*, les mythes américains et leur relation avec la filiation paraissent très clairement. Dans *Sunset Park*, les grands mythes américains ne sont plus visibles de la même façon et la réalité américaine elle-même devient quelque chose de nébuleux, aux contours très flous. Mais les relations père/fils continuent à fournir un cadre pour l'exploration des paradoxes de la vie américaine. Dans *Sunset Park* se pose de façon particulièrement nette la question de la survie même d'une culture américaine, en particulier en tant que relation au passé, en tant que possibilité de transmission d'une mémoire collective.

Moon Palace

Moon Palace permet de saisir très facilement les contours de la filiation comme métaphore de la culture américaine. Le narrateur raconte à travers ses aventures la manière dont il a découvert l'identité de son père, une découverte qui relève du hasard plutôt que d'une recherche systématique. Dans ce roman, la quête du père et sa version contraire, le refus du lien de filiation, se trouvent imbriqués dans les mythes collectifs américains au point d'en être totalement indissociables. Le narrateur, Marco Fogg, orphelin élevé par son oncle maternel, se trouve seul et livré à lui-même après le décès de son oncle Victor. Il explique clairement que son rapport avec son oncle avait toute la force d'une relation filiale et que, bien que tenté de laisser tomber ses études universitaires, il se sent lié par la promesse faite à son oncle de terminer ses études. Mais il se trouve aussitôt confronté à la nécessité de faire des choix pragmatiques concernant la poursuite de ses études et, terrassé par la douleur, il choisit de ne pas choisir :

4 AUSTER (P.), *Moon Palace*. London : Faber and Faber, 1989, 307 p. Le texte utilisé dans cet article est la traduction de Christine Le Bœuf : AUSTER (P.), *Moon Palace*. Arles : Actes Sud, 1990, 363 p., dans la suite de l'article abrégé *MP*. Id., *Sunset Park*. London : Faber and Faber, 2010, 309 p. Le texte utilisé dans cet article est la traduction de Pierre Furlan : AUSTER (P.), *Sunset Park*. Arles : Actes Sud, Montréal : Léméac, 2011, 316 p., dans la suite de l'article abrégé *SP*.

Avec toute la ferveur et l'idéalisme d'un jeune homme qui a trop pensé et lu trop de livres, je décidai que cet acte serait : rien – mon action consisterait en un refus militant de toute action. (*MP*, p. 35)

Ce choix, explique-t-il, a quelque chose de militant, d'esthétique, de presque spirituel. Il décide de faire le deuil de son oncle en lisant, les uns après les autres, les livres que ce dernier lui a laissés,

des romans et des pièces de théâtre, des livres d'histoire et des guides de voyage, des manuels d'échecs et des polars, de la science-fiction et des ouvrages de philosophie – un chaos absolu de matière imprimée. (*MP*, p. 35)

Ce geste d'amour et de désespoir constitue paradoxalement à la fois une fermeture et une ouverture au monde. À travers la lecture des livres qu'il aborde en suivant l'ordre dans lequel ils avaient été rangés sur les étagères de son oncle, il a l'impression, comme il le dit, « d'occuper le même espace mental » que son oncle, « de lire les mêmes mots, d'habiter les mêmes histoires, d'avoir peut-être les mêmes pensées. » (*MP*, p. 36) Cette initiation *in absentia* à l'univers mental de son oncle fournit un modèle de la filiation comme partage de la parole dans un espace textuel, modèle qui sera repris de nombreuses fois dans la fiction de Paul Auster. Elle situe clairement le rapport de filiation dans une perspective culturelle, comme lien à l'autre à travers un espace culturel partagé. De même que pour Causse « c'est le langage qui constitue le ciment social dans le sens où les humains – dans leur statut de fils – sont liés par le partage de ce qui manque ⁵ », c'est la lecture des livres, représentation de l'absence de l'oncle, qui permettra à Marco de comprendre le sens de son lien filial avec ce dernier.

Si cette première métaphore de l'écriture permet d'établir dès le départ la notion de filiation comme partage, Auster va explorer dans sa fiction le mythe de l'individualisme américain comme refus de la filiation, refus qui menace la communauté tout en étant lié de façon intime aux mythes qui fondent la vie collective. Il est possible de voir cet individualisme, si important dans la conscience collective américaine, comme le reflet de ce que Causse appelle « l'autofondation subjective » et qu'il considère comme « une contre-figure du "fils" ». Dans son argumentation, Causse relie ce désir d'autosuffisance et d'autofondation à ce que Freud appelait dans *Totem et Tabou* « le père de la horde » :

5 CAUSSE (J.-D.), *Figures de la filiation*, op. cit., p. 26.

Ce « Père » primordial (*Urvater*) n'est soumis à rien. Il se manifeste dans sa toute-puissance et il n'a pas d'autre règle que celle de sa jouissance illimitée, c'est-à-dire la seule loi de son bon plaisir toujours énigmatique, imprévisible, totalement arbitraire. En réalité, ce chef du clan n'est pas un Père, sauf dans le monde du fantasme, parce qu'il se situe hors lignage. Il est à lui-même sa propre loi ⁶.

Dans le mythe freudien, « seule la mort du "Père" de la horde fonde l'espace de l'humain où le premier sujet est toujours alors, et depuis toujours, un fils ⁷ ». Les deux pôles de la notion de filiation établis par Causse permettent de saisir clairement le paradoxe qui sous-tend et définit même la culture américaine, une culture dans laquelle une croyance profonde dans les capacités de l'individu à construire son avenir co-existe avec une forte identité collective et un idéal d'accueil et de partage, bien représenté symboliquement par la Statue de la liberté et la notion de « melting-pot ».

Dans *Moon Palace*, Marco Fogg retrouvera son père biologique tout à fait par hasard, par le biais de sa relation avec un vieil homme égoïste et mythomane qui le recrute comme assistant personnel et qui s'avère être son grand-père. Thomas Effing correspond tout à fait à la description que donne Jean-Daniel Causse du refus de la filiation. Causse parle de « la volonté de "se faire un nom", c'est-à-dire justement être à soi-même sa propre origine, se nommer soi-même, s'autofonder, en refusant de se reconnaître fils ⁸ ». Il évoque l'histoire de la tour de Babel comme expression biblique du désir des hommes de saisir la toute puissance de la divinité. Pour Auster, l'égoïsme d'Effing, qui a abandonné sa femme sans même se préoccuper de savoir si elle attendait son enfant, reflète l'obsession américaine avec l'invention de soi-même et de son propre destin. Toutes les histoires farfelues que Effing raconte à Marco visent à démontrer sa capacité à s'inventer, à se ré-inventer et à contrôler le monde. Il commence par lui expliquer qu'il fut à l'origine de la panne d'électricité à New York en 1965, acte de vengeance pour la perte de la vue. Il lui raconte l'histoire alambiquée de sa vie, comment il est parti peindre l'Ouest américain, comment il a trouvé un trésor et pris une identité nouvelle, organisant ainsi sa propre disparition, comment il a perdu l'usage de ses jambes. Le récit d'Effing n'est pas uniquement personnel ; à travers ses aventures, sa vie constitue une démonstration de tous les mythes qui nourrissent la croyance américaine dans la possibilité

6 *Ibid.*, p. 18.

7 *Ibid.*, p. 19.

8 *Ibid.*, p. 27.

d'inventer son propre destin, en particulier le rôle de l'Ouest comme terre de toutes les possibilités et l'importance de l'argent comme ressort de l'auto-invention. Mais dans l'histoire des États-Unis, l'aspect le plus curieux de ce mythe est son rôle comme socle d'une identité collective, comme fondation même d'une culture caractérisée par un grand conformisme.

C'est justement ce paradoxe que Paul Auster explore par son utilisation de l'instance narrative et des relations père/fils dans *Moon Palace*. Dans l'échange entre le petit-fils et son grand-père, qui ne se reconnaissent pas, la tension entre la vie collective et la mythomanie qui la menace est examinée. Mais à travers cet échange émergera également une image de la relation père/fils et de ses fonctions qui permettra de comprendre la nature d'une culture partagée. Effing, qui prétend être aveugle, a recruté Marco pour remplacer ses yeux, pour lui lire des histoires et lui raconter le monde. Mais il cherche également quelqu'un qui pourra l'écouter, un auditoire pour l'histoire fantastique de son destin. S'installe alors entre les deux personnages une relation de parole et d'écoute qui finira par ressembler à un rapport de filiation.

Dès le départ, le récit de Thomas Effing ressemble aux grands mythes américains. Dans la chambre où couche Fogg se trouve un tableau du peintre Thomas Cole qui fait partie d'une série qui s'intitule *Le Cours de l'Empire*, « une saga visionnaire sur la naissance et le déclin du Nouveau Monde » (*MP*, p. 134). Les premiers livres qu'il demande à Marco de lui lire sont des récits de voyages et d'exploration. La vie d'Effing, où le récit qu'il en fait, est une suite de rencontres avec des personnages réels et fictifs, dont la vie constitue également une démonstration des mythes américains, comme le peintre Ralph Blakelock, à qui Effing avait donné de l'argent et qui lui avait raconté ses voyages dans l'Ouest américain, mais qui avait également fabriqué ses propres billets, « des billets de mille dollars peints à la main, avec son propre portrait – en plein milieu, comme celui de quelque père fondateur » (*MP*, p. 163), ou Tesla, l'inventeur du courant alternatif, qui après avoir vendu sa découverte à Westinghouse, avait déchiré le contrat à un moment où Westinghouse avait des difficultés financières : « Il l'a simplement déchiré et est passé à autre chose. Il va sans dire qu'il a fini par mourir sans le sou. » (*MP*, p. 176) Effing s'est fabriqué une vie du même style, partant peindre les paysages de l'Ouest, tuant un homme et récupérant sa fortune, inventant sa propre disparition et se donnant une nouvelle identité. Si Effing s'est approprié les récits de conquête et de

découverte, c'est que toutes ces histoires trouvent une racine commune dans les mythes fondateurs de la vie américaine.

Sacvan Bercovitch, dans ses analyses de la construction de l'identité culturelle et littéraire de la nation américaine, emploie la notion de « *representative selfhood* » pour expliquer comment une nation hétérogène, construite sur la notion de « self-reliance » rendu célèbre par Ralph Waldo Emerson pouvait afficher « une hégémonie culturelle extraordinaire ⁹ ». Il explore en particulier les bases spirituelles d'une croyance dans la capacité et le droit de l'individu à poursuivre sa mission dans le Nouveau Monde :

Pour chaque Saint puritain, le voyage dans le monde vierge et sauvage avait un but intérieur et privé. C'était le cheminement de l'âme à la recherche de Dieu, le pèlerinage du fidèle à travers le désert de ce monde vers la rédemption. Dans ce sens, l'entreprise des puritains était avant tout une question d'affirmation personnelle ¹⁰.

Mais il souligne également la nature collective de cette aventure :

Celui qui s'affirmait de la bonne manière (« in the right way », donc selon les croyances de la communauté) au milieu de la nature sauvage américaine, incarnait les objectifs de la Nouvelle Angleterre ¹¹.

Ce que Bercovitch appelle « la signification de l'Amérique » (« *the meaning of America* ¹² ») a créé dès le départ la possibilité d'un consensus qui permettait à des groupes religieux divers de trouver un terrain d'entente dans l'idée de l'Amérique comme projet orienté vers l'avenir, mais trouvant sa justification dans le passé, ou plutôt dans la réalisation dans l'avenir d'une promesse ayant son origine dans un passé biblique. Les racines religieuses de cette mythologie de l'Amérique comme Terre Promise sont importantes à comprendre, car elles continuent à influencer l'imagination collective en dépit de modifications importantes dans la composition de la population américaine. Paradoxalement, l'une des choses que les protestants contestaient dans le catholicisme était la sacralisation de certains lieux comme la Terre Sainte, qui devenaient pour eux les paysages métapho-

9 BERCOVITCH (S.), *The Rites of Assent : Transformations in the Symbolic Construction of America*. New York, London : Routledge. 424 p. ; p. 46. Je traduis. Si « selfhood » signifie « l'identité personnelle », « *representative selfhood* » signifie une identité individuelle fondée sur des valeurs définies par le groupe. Pour Bercovitch ce terme exprime la relation paradoxale entre l'identité individuelle et le sens d'une identité nationale.

10 *Ibid.*, p. 33. Je traduis.

11 *Ibid.* Je traduis.

12 *Ibid.*, p. 49.

riques d'une spiritualité intérieure¹³. Mais ils n'ont pas hésité à voir l'Amérique comme une nouvelle Terre Promise, prenant appui sur les prophéties bibliques trouvées dans les Psaumes, Ézéchiel, Isaïe et l'Apocalypse. Comme le souligne Bercovitch, on ne saurait surestimer l'importance de cette capacité des puritains à adapter la réalité du Nouveau Monde à leur vision spirituelle du progrès. Leur téléologie particulière a été transmise aux générations suivantes, transformant l'histoire et les particularités d'un temps et d'un lieu par le pouvoir de la rhétorique.

L'un des thèmes principaux de la fiction américaine, comme du théâtre d'ailleurs, est la tension entre la réalité de la vie américaine et les aspirations personnelles et collectives liées à la mythologie de l'Amérique comme terre promise. Cette tension s'exprime souvent à travers les conflits générationnels, comme dans les romans de William Faulkner ou de James Baldwin, pour ne prendre que deux exemples d'écrivains qui étudient des tensions sociales et historiques à travers les relations père/fils. Et comme on pouvait s'y attendre, dans la conscience du fils rebelle, la voix du père s'exprime souvent dans le langage de la Bible. Dans un roman qui reflète sa propre enfance, *Go Tell It on the Mountain*, le romancier afro-américain James Baldwin décrit le déchirement d'un garçon de 14 ans qui craint son beau-père, un homme à la fois croyant et violent. John a complètement intériorisé le langage de sa famille, et en particulier de son père, fortement empreint du discours religieux et souvent inspiré de la Bible. Se reveillant tard le jour de son quatorzième anniversaire, John se croit tout seul au jour de la résurrection :

Il croyait presque qu'il s'était réveillé tard le jour de la résurrection ; que tous ceux qui étaient sauvés avaient été transformés en un clin d'œil et étaient partis au ciel pour rencontrer Jésus dans les nuages et que lui seul était resté, avec son corps marqué par le péché, pour être enchaîné en enfer pendant mille ans¹⁴.

L'univers fictionnel de Faulkner est également peuplé de personnages élevés dans l'écoute et le respect de la parole biblique, dont les échos restent dans leur tête. Le monologue de Quentin Compson dans *Le Bruit et*

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ Le texte en anglais permet de saisir le ton religieux du langage : « He could believe, almost, that he had awakened late on that great getting-up morning ; that all the saved had been transformed in the twinkling of an eye, and had risen to meet Jesus in the clouds, and that he was left, with his sinful body, to be bound in hell a thousand years. » BALDWIN (J.), *Go Tell it on the Mountain*. New York : Dell, 1953, 221 p. ; p. 18. Je traduis.

la Fureur contient de nombreux échos de la Bible mélangés avec les paroles de son père, de sa mère, et de sa sœur Caddy, pour qui il ressent un amour incestueux. En pensant à son frère Benjy, débile mental, il entend dans son imagination le passage de la Genèse qui évoque Benjamin :

Benjamin l'enfant de. Comme il aimait s'asseoir devant ce miroir. Refuge infaillible où les conflits s'apaisent se taisent réconciliés. Benjamin l'enfant de ma vieillesse gardé en otage en Égypte ¹⁵.

À un autre moment, obsédé par le désir de confesser son amour coupable à son père, il pense :

Père j'ai commis quel dommage que vous n'ayez ni frère ni sœur *Pas de sœur n'avait pas de sœur* Ne demandez pas cela à Quentin Mr Compson et lui se sentent toujours un peu insultés quand je suis assez forte pour descendre à la salle à manger je vis sur mes nerfs en ce moment je paierai cela plus tard quand vous m'aurez enlevé ma petite fille *Ma petite sœur n'avait pas*. Si je pouvais dire Mère. Mère ¹⁶.

Dans ce passage se mélangent les voix de Quentin, de son père et de sa mère. La phrase « ma petite sœur n'avait pas » est une allusion au Cantique des Cantiques : « Notre sœur est petite : elle n'a pas encore les seins formés ¹⁷. » Ces citations montrent à quel point il est difficile pour les personnages de distinguer entre leur identité personnelle et des paroles qu'ils entendent depuis toujours et qui reflètent une mythologie basée en partie sur l'influence de la Bible.

Paul Auster s'intéresse au rapport entre la filiation et ces mythes collectifs, car pour lui il s'agit de retrouver, derrière une mythologie diffuse et omniprésente, la possibilité d'un dialogue qui fonde une filiation réelle en créant les conditions nécessaires pour l'écoute et l'échange. La technique narrative de l'auteur joue un rôle important, car sa façon de jouer sur les voix narratives rend les histoires racontées par le narrateur et par les autres personnages perméables les unes aux autres. C'est dans le miroir de la relation intense entre Marco Fogg et Effing que les éléments essentiels du

15 FAULKNER (W.), *The Sound and the Fury*. New York : W.W. Norton and company, 1994, (1929) 446 p. Le texte utilisé dans cet article est la traduction revue par Michel Gresset : FAULKNER (W.), *Œuvres romanesques*, tome 1. Paris : Gallimard, 1977, 1619 p. ; p. 498.

16 FAULKNER (W.), *Œuvres romanesques*, tome 1, *op. cit.*, p. 431.

17 Dans la *Bible de Jérusalem*, ce verset, ainsi qu'un autre, est indiqué dans les appendices comme ayant été rattaché au Cantique « avec lequel ils n'ont pas de rapports directs ». *La Bible de Jérusalem*. Paris : Éditions du Cerf, 1974, 1844 p. ; p. 959, note a.

en scène. Si Fogg joue d'abord le rôle de spectateur, à un certain moment il prend en charge le récit lui-même, faisant remarquer les parallèles entre son expérience personnelle et les expériences d'Effing, mais mettant également en évidence son rôle en tant qu'éditeur d'un texte destiné à paraître dans la presse lors du décès de son auteur. Effing raconte une partie de ses aventures dans l'Ouest en utilisant le discours direct, ce qui accentue l'aspect dramatique de son récit. Mais au bout d'un certain temps, après avoir expliqué les difficultés qu'il rencontre dans la transcription des paroles d'Effing, Fogg prend en charge la narration et raconte l'histoire d'Effing en style indirect. Ce glissement du style direct au style indirect est à peine perceptible et traduit la manière dont Fogg s'approprie l'histoire de l'autre en l'intériorisant, comme si elle était la sienne. En racontant la réaction d'Effing à la situation de solitude dans laquelle il se trouve après la mort de son compagnon dans le désert – « Il avait hurlé presque sans arrêt pendant trois jours » – il ajoute qu'il avait passé pas mal de temps à crier lui-même quand il s'était trouvé tout seul, sans argent, dans Central Park. Il fait ensuite une affirmation qui porte sur l'homme en général :

J'avais pour ma part hurlé sans réserve pendant l'orage, à Central Park, alors que ma situation était loin de paraître aussi désespérée que la sienne. Quand un homme se sent parvenu au bout du rouleau, il est parfaitement naturel qu'il ait envie de crier. (*MP*, p. 201).

Dans ces déplacements presque imperceptibles de la voix narrative et de la focalisation, la frontière entre la vie des individus et la vie du pays devient également invisible. Cette manière de fondre les histoires les unes dans les autres, de façon à ce que le lecteur se les approprie, en perdant de vue les déformations subies par les différents récits dans leur passage à travers les voix narratives, constitue un trait caractéristique de l'auteur et explique en partie son succès en tant que conteur. Mais elle permet de faire revivre la polyphonie profonde de la vie américaine en faisant passer l'histoire du pays à travers des voix qui se cherchent et qui se répondent sur fond de rapports entre pères et fils. À l'inverse des romans où les conflits de générations reflètent les soubresauts de l'histoire, les romans de Paul Auster font émerger l'histoire à travers une quête non pas du père, mais d'un rapport de filiation. Car il faut voir que si Effing s'occupe de l'éducation esthétique de Marco, le fils joue également le rôle du père en permettant à Effing de redécouvrir le monde à travers le récit qu'il en fait pendant leurs promenades quotidiennes. Que le grand-père et le petit-fils ne se reconnaissent pas comme tels est essentiel au fonctionnement de l'histoire. Ce qui importe, ce

n'est pas tant la recherche d'un père, d'une origine qui validerait la vie de l'individu et par extension l'histoire du pays, mais la reconnaissance des histoires partagées comme preuve d'un lien qui reflète une filiation émotive et spirituelle. Cette méconnaissance entre père et fils est un élément clé de nombreux mythes, à commencer par celui qui fournit la métaphore de la relation père/fils dans la psychanalyse. Le meurtre du père par Œdipe, repris symboliquement par la psychanalyse, représente une étape cruciale dans la construction de l'identité du fils. Elle narrativise la nécessité d'une relation avec l'autre dans la construction de soi : la quête du père est en même temps la quête de soi-même. Ce schéma de séparation se retrouve dans d'autres récits, qu'ils soient bibliques, des mythes ou des contes. Par exemple, l'histoire de Moïse, où celui-ci est séparé de son père à la naissance pour le protéger de la mort ; le mythe grec de Thésée, dans lequel celui-ci ne découvre l'identité de son père Egée qu'après avoir réussi l'épreuve qui consiste à soulever une pierre et reprendre l'épée que son père a cachée en-dessous. Ce dispositif narratif permet à la relation de filiation de représenter par métonymie la construction d'une nation ou d'un peuple¹⁸. Pour Paul Auster, c'est une manière de rendre très clair le lien entre la recherche du père et les mythes sur lesquels la vie américaine s'est construite, comme la notion de « père fondateur » associé avec Georges Washington et les signataires de la Constitution. Ses personnages ne sont pas des héros mythiques, mais ils reflètent la croyance dans les mythes sur lesquels l'Amérique a été construite, en particulier l'idée que chaque homme est responsable de son propre destin.

Sunset Park

Dans un roman beaucoup plus récent, *Sunset Park*, les mythes fondateurs ne paraissent plus de façon aussi nette, mais la relation père/fils prend encore une fois une forme à la fois personnelle et culturelle qui met en évidence l'importance des productions culturelles comme lieu de préser-

18 Jacques Lacarrière fait remarquer dans son livre sur la mythologie que de nombreux héros se trouvent séparés de leurs parents et sont ainsi « remis entre les mains de leur mère, la Terre nourricière, et sauvés par son intervention miraculeuse. [...] Ainsi soumis à l'épreuve de la terre, l'enfant qui en réchappe est appelé alors aux destinées les plus hautes. » LACARRIÈRE (J.), *Au cœur des mythologies : en suivant les dieux*. Paris : Éditions du Félin, 1994, 318 p. ; p. 196.

vation du lien social. Ce roman, dont l'histoire se déroule sur le fond de la crise financière de 2008, a été lu récemment dans une critique parue dans *Le Monde* lors de la sortie de la traduction française, comme une chronique de l'Amérique en pleine déchéance¹⁹. Si effectivement la crise financière est présente, en particulier à travers la maison abandonnée qui sera occupée pendant quelque temps par les jeunes protagonistes, elle ne constitue pas la préoccupation principale des personnages. Ceux-ci sont néanmoins préoccupés par la notion de l'Amérique et de ce qu'elle représente. Bing Nathan, celui qui découvre la maison abandonnée, considère que

le concept connu sous le nom d'Amérique a fait long feu, que le principe même de ce pays n'est plus viable, mais s'il y a bien quelque chose qui continue à unir les masses fracturées de cette nation défunte, si l'opinion publique américaine est encore unanime sur une idée, c'est la croyance en la notion de progrès. (*SP*, p. 78)

Ce personnage, contestataire solitaire dans une Amérique quelque peu désabusée, « refuse de prendre part aux nouvelles technologies. » (*SP*, p. 78) Il ouvre donc ce qu'il appelle un hôpital pour les objets cassés où il passe son temps à réparer des objets du passé :

machines à écrire mécaniques, stylos à encre, montres à remontoir mécanique, postes de radio à lampes, électrophones, jouets à ressort, distributeurs de boules de chewing-gum, téléphones à cadran. (*SP*, p. 79)

On reconnaît dans ce Don Quichotte des temps modernes à la recherche d'un système pour relier les éléments disparates d'une réalité qui lui échappe, un type de personnage typiquement austérien. Il considère que

le monde en général est trop grand et trop délabré pour que Bing ait le moindre effet sur lui. Par conséquent, il concentre ses efforts sur des choses locales, particulières, sur les détails presque invisibles du quotidien. (*SP*, p. 77)

On peut évidemment voir dans son comportement le reflet d'une forme de protestation qui est profondément ancrée dans la culture américaine et qui fait de Bing un fils spirituel du philosophe Henry David Thoreau.

Mais c'est la dimension communautaire de son action, concrétisée par la décision de s'installer dans la maison, qui fournit le terrain pour une exploration de la nature de la filiation et de son rapport avec la culture américaine. Bing ne parle jamais de ses parents, il n'a pas l'air d'en avoir, et il n'inspire pas beaucoup d'amour ou de désir chez les autres, en

19 CONTAT (M.), « La grande colère américaine ». Compte-rendu de *Sunset Park*, *Le Monde*, 7 octobre 2011, p. 5.

particulier chez les filles. Mais il est « le meneur non officiel de la bande. Pas un meneur adoré, peut-être, mais un meneur toléré, car ils savent tous que, sans lui, l'expérience qu'ils tentent s'écroulerait. » (*SP*, p. 83) Il est donc celui qui fait tenir le tout ensemble, qui fournit le ciment qui solidifie les relations entre les autres. Il sert en particulier de lien entre le personnage principal du roman, Miles Heller, et ses parents, que ce dernier refuse de voir depuis la mort de son demi-frère, tué par une voiture après avoir été bousculé par Miles. Ce dernier quitte la maison familiale après avoir entendu une conversation à son sujet entre son père et sa belle-mère et c'est Bing qui donne des nouvelles de Miles à la famille. Dans ce roman, le père et le fils ne sont pas séparés par des événements qui les empêchent de se connaître, mais par une fierté que ni l'un ni l'autre ne peut surmonter pour renouer le dialogue. À travers un réseau de relations dans lesquelles l'échange de la parole et la transmission des récits joue un rôle important, la nature de la filiation est explorée et sa représentation prend la place du lien réel provisoirement brisé. Ce processus correspond à ce que Causse appelle l'adoption et qu'il considère comme un acte de parole :

Pour être fils, il ne faut pas seulement naître d'un homme et d'une femme. Il est encore nécessaire de naître d'une parole qui, venant d'ailleurs, est capable de rompre avec les déterminismes généalogiques²⁰.

Dans *Sunset Park*, la capacité du langage et de l'échange de paroles à faire émerger une relation de filiation est encore plus évidente que dans *Moon Palace* dans la mesure où les familles sont encore plus dispersées. Quand Miles disparaît de la maison familiale, son père, trop fier pour aller à la recherche de son fils, imagine des déguisements qui lui permettront de s'approcher de son fils à travers des histoires inventées. Il ne peut pas imaginer d'autre façon de renouer le contact que par l'intermédiaire d'une identité inventée. De la même façon, son fils se rappelle que c'était à travers les histoires de joueurs de baseball que lui et son père communiquaient à l'époque où ils vivaient ensemble. C'est par fiction interposée que père et fils se parlent. La paternité s'avère être autant un acte d'imagination qu'une réalité biologique. Si les grands mythes américains ne sont plus aussi visibles que dans *Moon Palace*, permettant de lier la filiation réelle à ses avatars métaphoriques, leur dissimulation dans des objets culturels appartenant au passé traduit bien la difficulté de la relation entre le pays et sa vie

20 CAUSSE (J-D.), *Figures de la filiation*, op. cit., p. 74.

culturelle, la perte d'une identité transmise de génération en génération. En dissociant les pères des fils, Auster oblige ses personnages à reconstruire le lien social qui fonde la société américaine. La démarche de Jean-Daniel Causse dans *Figures de la filiation* permet de voir très clairement comment l'impossibilité de se créer soi-même, impossibilité qui instaure le langage et par extension le récit, est en même temps la condition nécessaire pour devenir père ou fils. Pour retrouver le père, il faut comprendre le sens même d'une relation de filiation.

Mise en parallèle des deux œuvres

Si on compare *Sunset Park* avec *Moon Palace*, on est frappé à la fois par les ressemblances et les différences entre les deux œuvres. Il est clair que dans *Sunset Park*, la rupture entre le père et le fils, le malentendu qui les sépare, devient une métaphore de la dislocation qui affecte la vie américaine, l'absence d'un sens de valeurs communes et d'une culture partagée. La relation directe qui devrait exister entre père et fils se trouve d'une certaine façon dispersée dans le réseau complexe de relations qui lient les différents personnages. Miles Heller tombe amoureux de Pilar, une fille pour qui il jouera le rôle du père en attendant qu'elle grandisse assez pour être son amante. Bing Nathan assurera le lien entre Miles et ses parents pendant les années de silence de la part de Miles. Les différents personnages répondent aux besoins les uns des autres de diverses façons, en particulier par l'écoute qui permet aux autres d'exister. L'étudiante Alice donne à Miles l'occasion de parler de livres ; Bing Nathan accepte de poser nu pour les portraits faits par l'artiste solitaire Ellen Brice.

Cet effet de dispersion est accentué par l'intersection, ou confusion même, entre la vie privée et la vie publique. La mère biologique de Miles, la première femme de son père, est actrice et Miles apprend en lisant le journal que sa mère va jouer dans une pièce de Samuel Beckett, *Oh les beaux jours*. Son père possède une maison d'édition et l'un des livres publiés par lui, qui s'appelle *Dialogues de la montagne*, reproduit des conversations qu'il a eues avec l'auteur du livre au sujet de Miles. L'écho très clair des mythes collectifs dans la vie personnelle qu'on voyait dans *Moon Palace* a cédé la place à une situation dans laquelle, à travers une confusion entre les domaines publics et privés, on perçoit à la fois un trouble dans les liens familiaux et l'absence d'une identité collective. Morris Heller, le père de

Miles, s'interroge sur cette dimension trouble de la vie des artistes en pensant à son ancienne femme et à son ami Renzo, auteur des *Dialogues de la montagne* :

Il n'a jamais été capable de mettre le doigt sur la ligne de partage entre la vie et l'art. Renzo est comme Mary-Lee, tous deux sont prisonniers de ce qu'ils font, tous deux se lancent depuis des années d'un projet au suivant, tous deux ont produit des œuvres d'art qui dureront, et pourtant leur vie a été un vrai foutoir, tous deux ont divorcé deux fois, tous deux ont un talent extraordinaire pour se prendre en pitié, tous deux sont au fond inaccessibles à autrui – pas exactement des êtres humains ratés, mais pas non plus des réussites. Des âmes amochées. Des blessés qui marchent, qui s'ouvrent les veines et saignent en public. (SP, p. 200)

Mais comme dans *Moon Palace*, il y a une interrogation sur la nature et le sens de la filiation et son rapport avec la vie sociale, avec la vie collective américaine. Dans *Sunset Park*, le rapport de filiation est à la fois sur- et sous-estimé. Quand le père et le fils se revoient et les liens sont renoués, le narrateur décrit les sentiments du père dans les termes suivants :

Maintenant que toi et le garçon avez passé une soirée ensemble, tu te sens curieusement déçu. Trop d'années à anticiper, peut-être, trop d'années à imaginer comment la rencontre se déroulerait et par conséquent une sensation de déception quand enfin elle a eu lieu, car l'imagination est une arme puissante, et les retrouvailles imaginaires qui se sont si souvent jouées dans ta tête au fil des ans étaient forcément plus riches, plus pleines, et émotionnellement plus satisfaisantes que la rencontre réelle. (SP, p. 277)

Le fait de mettre la relation de filiation à l'épreuve est une façon de s'interroger sur la nature même de cette relation. Si le père et le fils ne se parlent pas directement pendant la majeure partie du roman, les rapports père/fils seront l'objet des échanges entre plusieurs personnages à travers des discussions concernant un film qui s'appelle *Les Plus Belles Années de notre vie*, un film produit par William Wyler en 1946. Ce film fait partie du corpus étudié par Alice, un corpus qu'elle a choisi « parce que ses grands-parents, ses grands-oncles et ses grands-tantes, qui, tous, ont pris part à la guerre et l'ont vécue, ont été changés à jamais par ce conflit. » (SP, p. 102) Alice en parle avec Ellen Brice, l'artiste, qui lui explique que c'était le film préféré de sa grand-mère. Et Renzo, l'écrivain qui est l'ami du père de Miles Heller, explique qu'il a revu le film dans un avion et que sa mère avait failli partir avec l'un des acteurs qui y jouait un rôle mineur. Le film concerne les difficultés rencontrées par des hommes qui reviennent de la deuxième guerre, des hommes qui, dans l'analyse d'Alice, « ne savent plus parler à leurs fils. » (SP, p. 244) Ce film constitue donc une mise en abyme de l'histoire

de *Sunset Park* et de sa préoccupation avec la filiation et avec le passé. Mais il fournit aussi des occasions pour les personnages de s'interroger sur le présent et le passé de l'Amérique et sur la difficulté à trouver des sujets de conversation communs. Alice se dit que sa génération

qui n'a pas encore grand-chose dont elle puisse parler, a produit des hommes qui ne cessent de bavarder, des hommes comme Bing, par exemple, ou comme Jake qui parle de lui à la moindre sollicitation, qui a une opinion sur tout, qui déverse un flot de mots du matin au soir, mais ce n'est pas parce qu'il parle qu'elle a envie de l'écouter [...]. (*SP*, p. 110)

Ceux qui connaissent bien Paul Auster reconnaîtront dans la façon dont il se sert de ce film, le faisant passer par la bouche de ses personnages, l'examinant dans tous ses détails mais également dans ses rapports avec l'Amérique et l'idée que le pays se fait de lui-même, un trait typique de son écriture. Auster fait appel souvent au cinéma, comme il utilise également le baseball. Il y a aussi une intertextualité très dense dans ses œuvres, faisant appel à la littérature américaine et européenne, à la Bible, aux contes, à la philosophie. Ce qui compte pour Auster dans ces allusions à des textes venus d'ailleurs, dans ces analyses minutieuses de films qui appartiennent au passé, c'est l'appropriation de la parole de l'autre, d'une parole venue d'ailleurs, dans un dialogue, dans un acte de ré-inscription qui la fait revivre. Dans les romans de Paul Auster, le dialogue, l'échange verbal est souvent non seulement le lieu d'un examen de la nature de la relation de filiation, mais le lieu même où naît cette relation, qu'elle soit réelle ou métaphorique. De même que Jean-Daniel Causse place un « Dieu filialisé ²¹ » à travers le langage au cœur du christianisme, Paul Auster démontre le lien entre la filiation comme acte de parole et la construction des grands mythes américains.

La thématique de la filiation se trouve au centre de l'écriture de Paul Auster dès le début de sa carrière d'écrivain, en partie pour des raisons liées à sa propre histoire. L'un de ses premiers livres, *L'invention de la solitude*, est une réflexion sur la relation de l'auteur avec son père, un homme qu'il a l'impression de n'avoir jamais connu, un homme qu'il décrit comme le genre de personne « qui ne trouve la vie tolérable qu'à condition d'en effleurer la surface ²² ». La deuxième partie de ce livre, écrite à la

21 CAUSSE (J.-D.), *Figures de la filiation*, op. cit., p. 69.

22 AUSTER (P.), *The Invention of Solitude*. London : Faber and Faber, 1992 (1982), 173 p. ; p. 27. Pour la traduction française : AUSTER (P.), *L'invention de la solitude*. Traduit de

troisième personne en désignant le personnage principal par la lettre « A », est une réflexion sur la mémoire, la solitude et la création. C'est à travers le récit de la vie de plusieurs hommes, dont quelques personnalités célèbres comme Rembrandt et Mallarmé, et de leurs rapports avec leurs fils, que le narrateur explore la relation entre le hasard et le destin, entre le réel et l'imaginaire. En racontant l'histoire d'un musicien qu'il appelle S., il arrive à la conclusion que la vie les a rapprochés à tel point que S. remplit la fonction paternelle pour A. :

Son propre père était un personnage lointain, presque absent, avec lequel il avait très peu en commun. S., de son côté, avait deux fils adultes qui, se détournant tous deux de son exemple, avaient adopté vis-à-vis de l'existence une attitude cynique et hautaine. En plus de la relation naturelle qui existait entre eux, S. et A. étaient attirés l'un vers l'autre par des besoins convergents : pour l'un, celui d'un fils qui l'acceptât tel qu'il était ; pour l'autre, celui d'un père qui l'acceptât tel qu'il était ²³.

Ce passage présente un schéma, une façon de percevoir les relations entre les gens, qu'on retrouve dans beaucoup de situations fictionnelles inventées par l'auteur. Une telle perception révèle une sensibilité particulière à la relation paradoxale entre le monde réel et celui construit par l'imagination dans une œuvre de fiction. Le narrateur à un autre moment réfléchit à la différence entre le réel et le fictionnel et arrive à la conclusion que le lecteur n'aborde pas un récit réel de la même façon qu'il lit une fiction :

Dans une œuvre de fiction, on admet l'existence, derrière les mots sur la page, d'une intelligence consciente. Rien de pareil en présence des événements du monde prétendu réel. Dans une histoire inventée, tout est chargé de signification, tandis que l'histoire des faits n'a que celle des faits eux-mêmes ²⁴.

La dimension autobiographique de ce livre sert essentiellement à poser les termes du paradoxe évoqué dans ce passage. Dans la fiction de Paul Auster, la relation père/fils fournit un cadre pour l'exploration de la société américaine et de son rapport avec le passé. Si la quête du père ne peut jamais aboutir, butant toujours sur l'incompatibilité totale entre le réel et l'imaginaire, elle permet la création d'un dialogue à travers lequel appa-

l'américain par Christine Le Bœuf. Arles : Actes Sud, 1988, 220 p. ; citation p. 27. Il est à noter que la version originale en anglais décrit le père comme quelqu'un qui reste à la surface de lui-même : « For a man who finds life tolerable only by staying on the surface of himself... », p. 15. C'est le traducteur qui parle d'effleurer la surface de la vie.

23 AUSTER (P.), *L'invention de la solitude*, op. cit., p. 146.

24 *Ibid.*, p. 228.

raissent les mythes qui sous-tendent la réalité américaine. C'est à travers ce dialogue que la filiation, dans le contexte américain, trouve son ancrage à la fois biblique, historique et culturel.



Brigitte ZAUGG

Université de Lorraine, IDEA, EA 2338, Metz, F-57000

**DE PÈRE EN FILS, DE PÈRE EN FILLE : FILIATION ET TRANSMISSION DANS
PASTORALE AMÉRICAINE, DE PHILIP ROTH**

Critiques et spécialistes de Philip Roth s'accordent à dire que *Pastorale américaine* (*American Pastoral*), roman paru en 1997¹, « marque un tournant décisif dans le corpus rothien, l'ouvrant à d'autres registres et d'autres horizons² ». Premier volet de la « trilogie américaine³ », dans laquelle Roth s'attache à dépeindre la société américaine de la deuxième moitié du vingtième siècle, *Pastorale américaine* est centré sur Seymour Levov, dit « le Suédois ». Pour narrer l'histoire de cet homme, Roth fait de nouveau appel à son *alter ego* fictionnel favori, Nathan Zuckerman, mais peu à peu celui-ci disparaît et laisse à Levov le devant de la scène. En partant de ses propres souvenirs et des révélations que lui a faites Jerry, le frère cadet du Suédois, Zuckerman se met à « rêver une chronique réaliste » (*PA*, 131) et à inventer la vie de Seymour Levov, né dans la communauté juive de Weequahic, quartier résidentiel de Newark, dans le New Jersey. Il crée un Seymour vulnérable, fragilisé par la faillite de ses rêves et l'effondrement de sa vie privée, en complet décalage avec le jeune homme qu'il avait connu et vénéré lorsqu'il avait dix ans et Seymour seize, en 1943. Écrivain de profession, Zuckerman devient en quelque sorte le « père fictionnel » du Suédois et tente, à travers ce portrait d'un homme meurtri et malmené par la vie que

1 ROTH (Ph.), *Pastorale américaine*. Paris : Gallimard, 1999, trad. Josée Kamoun, 580 p. Dans la suite de cet article, abrégé *PA*.

2 LÉVY (P.), « Introduction », dans Id., dir., *Lectures de Philip Roth : American Pastoral*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, coll. « Etudes américaines », 2011, 154 p. ; p. 9-12, citation p. 9.

3 Les deux autres romans sont *J'ai épousé un communiste* (*I Married a Communist*, 1998). Paris : Gallimard, 2001, trad. de Josée Kamoun, 404 p. et *La tache* (*The Human Stain*, 2000). Paris : Gallimard, 2002, trad. de Josée Kamoun, 442 p.

toute la communauté juive voit cependant comme l'incarnation du rêve américain et de la *success story*, de transmettre sa vision de l'Amérique, sur un ton à la fois grinçant et élégiaque.

La structure narrative et temporelle du récit est particulièrement complexe. Zuckerman écrit en 1995 une histoire dont la majeure partie des événements se déroule dans les années soixante-dix et qui a pour point de départ des souvenirs remontant au milieu des années quarante. La première partie du roman, intitulée « Le paradis de la mémoire », contient « tous les "faits" concernant le protagoniste Swede Levov, connus du narrateur soit par expérience directe, soit par l'intermédiaire d'autres témoins (notamment Jerry Levov), soit par le biais de recherches effectuées a posteriori⁴ ». On y apprend, entre autres, dans quel contexte social, culturel et historique le Suédois a grandi, quelles ont été son enfance et son adolescence, et comment il a été façonné par les attentes de la communauté juive de Weequahic et celles de son père, Lou. Cette partie contient également le moment charnière où Zuckerman

entrepr[end] de jeter les yeux sur sa vie [celle du Suédois] ; non pas sa vie de dieu ou de demi-dieu dont les triomphes nous faisaient exulter gamins, mais sa vie d'homme aussi vulnérable qu'un autre. (PA, 131)

À partir de là et jusqu'à la fin du roman, Seymour Levov et ce qui constitue sa vie d'adulte sont le produit de l'imagination d'un Zuckerman qui tente, vainement, de trouver la raison du dérapage de la vie parfaite de son idole d'autrefois : pourquoi son mariage idéal avec une *shiksè*⁵, Dawn Dwyer, s'est détérioré, pourquoi leur fille, Merry, s'est mise à bégayer, est devenue obèse, a commencé à fréquenter des étudiants contestataires et a posé une bombe qui a tué un passant avant de couper définitivement toute communication avec ses parents. La deuxième partie, « La chute », se concentre sur deux événements faisant suite à la disparition de Merry, l'un en mai-juin 1968, l'autre en septembre 1973, et la troisième et dernière partie, « Le paradis perdu », est centrée sur une même journée de septembre 1973. Ces deux parties (comme la première, d'ailleurs) sont constituées de très nombreuses analepses, parfois imbriquées les unes dans les autres. Ce mouvement constant de retour vers le passé, comme si seul celui-ci

4 MANIEZ (Cl.), « "Desimplify !" : les détours de la narration dans *American Pastoral* », dans LEVY (P.), dir., *Lectures, op. cit.*, p. 21-34, citation p. 23.

5 *Shiksè* : mot yiddish désignant une femme non juive.

pouvait expliquer le présent, souligne l'importance de l'histoire, de ce qui lie les personnages à travers les générations, de l'héritage identitaire qui est transmis – ou non.

Zuckerman ne trouve pas de réponse à ses « pourquoi ? » et d'ailleurs il est significatif que le récit de la version anglaise s'achève sur deux questions qui, comme le souligne Claire Maniez, sont « susceptibles de recevoir les réponses les plus variées, et nécessairement provisoires ⁶ ». Il est cependant incontestable qu'une partie de la solution peut être trouvée dans la relation de Seymour à son père, dans ce qui l'attache à la tradition familiale, et dans son rapport à l'identité culturelle juive. En effet, de là découlent la façon dont sa personnalité a été façonnée, ses désirs et ce qu'il a mis en œuvre pour les réaliser, mais aussi ses choix concernant l'éducation de sa fille. Après avoir étudié la manière dont Lou Levov est présenté dans le roman, puis les relations du père avec ses fils, je m'intéresserai à la rupture de la filiation et de la transmission telle qu'elle s'incarne en Seymour et en Merry.

Lou Levov : à l'origine était le patriarche

L'importance de Lou Levov dans l'intrigue de *Pastorale américaine* semble *a priori* toute relative, et pourtant ce personnage est le point de départ d'un enchaînement d'événements qui amène Nathan Zuckerman à reconstruire la vie de Seymour Levov. Sans la mort de Lou, Seymour n'aurait pas contacté Zuckerman pour l'aider à écrire un hommage à son père. Sans la rencontre des deux hommes, lors d'un dîner au restaurant, Zuckerman n'aurait jamais remis en question le culte qu'il vouait depuis quarante-six ans au Suédois, devenu une véritable légende pendant ses années de lycée en s'illustrant dans les trois sports typiquement américains que sont le football, le basket-ball et le base-ball. Sans ce repas, Zuckerman n'aurait pas pu dire à Jerry, lorsqu'il le rencontre deux mois plus tard au 45^e anniversaire de leur promotion, qu'il a vu son frère. Jerry ne lui aurait pas alors appris que Seymour venait de mourir, ni n'aurait mentionné le bouleversement causé dans la vie de Seymour par Merry. Sans ces révélations, qui donnent tout à coup une profondeur et une perspective nouvelles au Suédois, Zuckerman n'aurait pas remis en cause le jugement qu'il avait porté sur Seymour à

6 MANIEZ (Cl.), « Desimplify ! », *op. cit.*, p. 33.

l'issue de leur dîner – que cet homme était « l'incarnation du néant » (PA, 64) – et il ne se serait pas mis à imaginer

ce qui avait bien pu advenir pour que le héros de Weequahic eût une destinée en tout point contraire à celle qu'on lui aurait imaginée du temps [...] que le Suédois, son quartier, sa ville et son pays connaissaient leur âge d'or. (PA, 128-129)

Autrement dit, sans Lou Levov, il n'y aurait pas d'histoire.

Origine de l'intrigue, Lou est également le géniteur de deux fils, le fondateur d'une fabrique de gants, Newark Maid, et le dépositaire d'un savoir-faire artisanal très pointu qu'il transmet à Seymour. Il est présenté de manière indirecte à travers les points de vue de Zuckerman, Seymour et Jerry, ainsi que de manière directe, lorsqu'il est acteur d'une scène (troisième partie du roman). Son parcours, tel que le retrace Zuckerman dans les premières pages, est typique de celui d'un immigrant de deuxième génération qui s'est battu pour réaliser le rêve de son père arrivé aux États-Unis dans les années 1890 sans connaître un mot d'anglais, et devenir riche. Son portrait, sous la plume du narrateur, n'est cependant pas des plus flatteurs :

Mr Levov était un de ces pères juifs élevés dans les taudis, dont la philosophie primaire et mal dégrossie allait aiguillonner toute une génération de fils diplômés et appliqués : tout relevait pour lui d'un devoir incontournable, il y avait la bonne et la mauvaise méthode, et rien entre les deux. Il était moins facile qu'on ne pourrait le croire d'échapper à un homme aussi peu disposé à remettre en question son mélange d'ambitions, de préjugés et de croyances. Ces hommes à l'intelligence bornée mais à l'énergie sans limites, ces hommes prompts à se lier d'amitié, et prompts à se lasser, ces hommes pour qui la chose la plus importante de l'existence était de *continuer à vivre quoi qu'il arrive*, étaient nos pères ; nous avons pour tâche de les aimer. (PA, 26, italiques dans le texte)

Cette critique, mêlée toutefois d'un certain respect, met l'accent sur la rigidité (« incontournable », « peu disposé ») et l'étroitesse d'esprit (« préjugés », « bornée ») de Lou, sa vision manichéenne des choses (« la bonne et la mauvaise méthode, et rien entre les deux »), sa détermination inébranlable (« ambitions », « énergie sans limites », « *continuer à vivre quoi qu'il arrive* »), et un sens du devoir poussé à l'extrême (« tout relevait pour lui d'un devoir incontournable ») qui ne laissent pas de place à l'expression de l'amour paternel. Le seul amour qui puisse exister, c'est l'amour filial – amour à sens unique, donc, et qui lui aussi relève plus du devoir que de l'affection spontanée, comme le montre le terme « tâche ». Lou n'est pas une exception, juste un exemple parmi tous les pères juifs de sa génération, ce qui est indiqué par le passage du singulier (« un de ces pères », « un homme ») au pluriel (« ces hommes »). Il faut noter que la traduction

française ne rend pas l'emphase mise sur la relation de filiation de la même façon que le texte anglais : non seulement les termes « père » et « fils » n'apparaissent dans le paragraphe respectivement que deux et une fois (contre trois et deux dans le texte d'origine – *father* revient d'ailleurs comme un *leitmotiv*, sur un rythme ternaire), mais les deux dernières phrases inversent en quelque sorte le rapport père-fils marqué en anglais, en accentuant le « père » et en éliminant le « fils ». En anglais, le mot *father* n'est pas utilisé alors que *son* l'est : « And we were their sons. It was our job to love them ⁷ ». La ponctuation joue également un rôle important. Tandis que le français utilise un point-virgule après « pères », l'anglais sépare les deux phrases par un point après *sons*, qui opère une rupture plus nette et suggère que tout a été dit, que toutes les implications sont contenues dans la phrase. Et pourtant Zuckerman explicite l'une d'elles, en ayant qui plus est recours au mot *job* : tout en soulignant la notion de devoir, le terme renvoie au credo de ces pères (le travail est la seule planche de salut) et connote la difficulté de la tâche, l'effort à fournir, le fardeau qu'aimer un tel père représente – ce qui d'une certaine façon est la négation même de l'idée d'amour.

Les remarques de Jerry sur son père complètent le tableau brossé par Zuckerman et vont dans le même sens, accentuant même les aspects négatifs du personnage. En effet, Jerry peint un portrait au vitriol d'un père abusif qui veut tout contrôler, la vie de ses fils comme les moindres faits et gestes de ses employés à l'intérieur de l'usine. « Tyrannique, omniprésent », comme pour compenser son petit gabarit ⁸, Lou avait fait placer son bureau « au beau milieu de l'usine, pour avoir l'œil sur tout le monde » (*PA*, 100), malgré le bruit infernal qui y régnait. Obnubilé par le profit (on n'est pas loin ici de la caricature du juif avide d'argent et habile en affaires), « il balayait toujours son plancher lui-même, surtout du côté des coupeurs, là où on coupait le cuir, parce qu'il voulait voir à la taille des chutes quel ouvrier lui faisait perdre de l'argent », et il n'était « jamais content » (*PA*, 100). Et Jerry de déclarer sans ambages, « Mon père était un salaud fini » (*PA*, 100) – le terme *bastard*, aux connotations encore plus insultantes, est utilisé en anglais. Zuckerman reprend cette affirmation dans un dialogue imaginaire avec Jerry où il lui fait dire : « Lou Levov, c'était une brute [...]. Nous, ce

7 ROTH (Ph.), *American Pastoral*. New York : Vintage International, 1998. 423 p. ; p. 11.

8 Lou « ne mesurait pas plus d'un mètre soixante-huit ou neuf ; c'était un homme maigre et noueux » (*PA*, 26).

qu'on avait au-dessus de nos têtes [c']était [...] une épée » (*PA*, 111-112). Peut-être parce que l'impression que Zuckerman a gardée de Lou coïncide avec l'opinion que Jerry exprime avec force sur son père, jusqu'à la fin du roman (c'est-à-dire dans toute la partie où Zuckerman imagine la vie du Suédois), c'est cette image despotique de Lou qui prévaut. Son attitude « interventionniste » est confirmée par sa propre femme, Sylvia, qui dit à Seymour après avoir découvert que Lou s'est mêlé du deuxième divorce de Jerry, « ton père, il faut toujours qu'il fourre son nez partout » (*PA*, 405), et par l'épisode dans lequel il force Jessie Orcutt à manger son steak tout en l'enjoignant à se tenir droite (*PA*, 489), puis plus tard, en lui donnant la becquée, ponctuant chaque bouchée d'un « Jessie bien sage, oui, bonne petite Jessie » (*PA*, 579) : « il l'avait prise en charge à temps complet » (*PA*, 489), commente le narrateur. Entre ces deux épisodes figure, en analepse, l'interrogatoire qu'il a fait subir à Dawn avant de l'autoriser à épouser Seymour : c'est non seulement le côté tyrannique et manipulateur du personnage qui est réitéré, mais aussi sa violence, puisque toutes ses répliques sont imprimées en majuscules, si bien que le lecteur a l'impression qu'il hurle.

Les propos que Seymour tient sur son père sont presque en contradiction avec ceux de Jerry ; il est conscient de la détermination et l'inflexibilité de Lou, mais il les voit sous un angle positif, comme des qualités qui permettent de progresser, non comme des défauts rédhibitoires. Lorsqu'il évoque la figure paternelle pendant son dîner avec Zuckerman, il s'attarde surtout sur sa force de caractère, son allant, sa santé de fer : « Quatre-vingt-seize ans, il avait jamais été malade. [...] C'était un battant. Une force de la nature. Rien ne l'arrêtait » (*PA*, 63). Si le vocabulaire qu'il utilise traduit bien toute la violence dont Lou était capable et l'extrémisme de ses réactions (« Papa poussait des hurlements [...], il a voulu flinguer Jerry je ne sais combien de fois [...]. Il n'aurait pas fallu dire du mal des femmes de Jerry, on se serait fait assassiner »), Seymour montre également que de tels débordements trouvaient leur pendant dans l'amour passionné que Lou avait pour ses petits-enfants : « les gosses, il en était fou. [...] Il aurait fait n'importe quoi pour ces gosses. Pour nos gosses en général » (*PA*, 63). Surtout, ce qui ressort de l'esquisse faite dans tout ce paragraphe, c'est l'attachement de Lou à sa famille : « Quand il avait tout le monde autour de lui, quand on était tous réunis, il était au paradis, mon père ». Autrement dit, alors que Zuckerman et Jerry donnent au lecteur le sentiment que Lou était un tyran irascible, incapable d'aimer ses propres fils, dont l'obsession était sa fabrique

de gants et le gain financier, Seymour met l'accent sur l'amour de Lou pour les membres de sa famille, sa générosité et son sens des valeurs.

« Le sens de la communauté, du foyer, de la famille, des parents, du travail... » (*PA*, 499), voilà les valeurs que Lou a tenté d'inculquer à ses fils et dont il fait la liste avec nostalgie à la fin du roman. Il a joué son rôle de chef de famille, de patriarche, en transmettant un héritage qu'il avait lui-même reçu de son propre père et avait su faire fructifier⁹. Cependant, le roman offre une image mitigée de ce personnage. Si le lecteur a un certain respect pour ce que ce fils d'immigré a su bâtir, pour ses capacités visionnaires, son infatigable ardeur au travail, il lui est difficile de s'identifier à un homme qui abuse de son autorité et malmène tout son petit monde sans autre raison apparente que de vouloir prouver sa supériorité. Le revers de fortune qu'il subit à la fin du roman, lorsque Jessie Orcutt, excédée, lui plante sa fourchette tout près de l'œil, peut même être perçu comme une juste rétribution. Pitoyable, méconnaissable, au bord des larmes, et surtout « incapable d'articuler un mot » (*PA*, 577), tel apparaît alors Lou Levov, « le père jadis si impressionnant, qui avec son mètre soixante-huit était le géant de cette famille d'hommes d'un mètre quatre-vingts » (*PA*, 577). Voir cet homme enfin dépouillé de sa superbe et de son pouvoir peut procurer un certain sentiment de satisfaction au lecteur, mais dans le même temps celui-ci comprend que la défaite de Lou est celle de toute une époque, de tout un ensemble de croyances et de valeurs : « Hors service, le vieux système à fabriquer de l'ordre », conclut le narrateur (*PA*, 578). Faut-il pour autant en déduire que Lou Levov a tout raté ?

2. Ce qui a été transmis – ou non

Il semble bien, en effet, que le bilan dressé à la fin du roman soit négatif. Lors de leur repas chez Vincent, Seymour avait raconté à Zuckerman que son père débitait toujours la même rengaine sur « sa bonne ville de Newark, massacrée par la fiscalité, la corruption, les problèmes raciaux »

9 Le récit de ses débuts, déjà abordé dans les premières pages du roman, est complété de façon détaillée dans les pages 305 à 313. Le narrateur y recrée l'ambiance dans laquelle Seymour a grandi, la formation qu'il a reçue de son père entre les âges de cinq et neuf ans, le rôle joué par Mrs. Levov dans la réussite de son mari, et l'ascension progressive de Lou.

(PA, 44). Le narrateur se sert de cette information pour bâtir le discours que Lou tient lors du dîner sur lequel se concentrent les dernières pages du récit, et dans lequel il apparaît comme un vieux radoteur qui monopolise la conversation et ennuie tout le monde. Après avoir critiqué l'évolution de la société et évoqué avec regret le bon vieux temps, Lou se lance dans une diatribe acide et pétrie de sarcasme sur le divorce dont la cible principale est son fils Jerry :

j'ai un fils en Floride, le frère de Seymour, dont la *spécialité* est le divorce. Moi je me figurais qu'il était spécialiste de la chirurgie du cœur. Pas du tout, il est spécialiste du divorce. Je croyais l'avoir envoyé à la faculté de médecine, il m'avait semblé que c'était de là que venaient les factures. Eh bien, non, c'était l'école du divorce. (PA, 498, italiques dans le texte)

Si l'on ajoute à cela les autres éléments narratifs portant sur le rapport entre Lou et Jerry – tels que la distance que Jerry a rapidement prise (« je l'ai envoyé se faire foutre de bonne heure », dit-il à Zuckerman [PA, 100]), son refus d'embrasser la profession paternelle pour devenir chirurgien¹⁰, son installation en Floride, loin du New Jersey, ses quatre mariages successifs (comme si chaque divorce et remariage étaient une façon délibérée d'aller à l'encontre des valeurs paternelles) – on est tenté de conclure à la rupture entre le père et le fils. Et pourtant, le lien résiste aux tensions. Ce que Seymour raconte à Zuckerman montre que le contact entre les deux hommes n'a jamais été rompu totalement et que les colères du père à chaque divorce du fils retombaient vite : « dès que Jerry se remariait, à ses

10 Peut-être, comme Zuckerman en fait l'hypothèse, la source d'un tel refus se situe-t-elle dans l'épisode malheureux du manteau en peau de hamster : pour gagner le cœur d'une camarade de classe, Jerry lui avait confectionné un manteau avec les peaux des hamsters utilisés pour la dissection en cours de sciences naturelles ; mais à cause de son ignorance des procédés de tannage efficaces, le manteau dégageait une puanteur insoutenable. La colère de Lou et « son exaspération devant l'incompétence crasse de son fils quant au travail du cuir » (PA, 57) avaient été terribles, avant qu'elles ne cèdent la place « étonnamment vite à une remontrance méthodique et fastidieuse, qui semblait cependant excéder Jerry davantage que toutes les mimiques de dégoût incrédule qui l'avaient précédée » (PA, 57). Et Zuckerman, qui, enfant, avait assisté à la scène, de conclure, avec cinquante ans de recul : « C'est peut-être bien ce jour-là que Jerry se jura de ne jamais avoir le moindre rapport avec l'affaire paternelle » (PA, 57). – Par ailleurs, même s'il s'agit là d'une interprétation psychologisante facile, il est difficile de ne pas établir de lien entre le métier choisi par Jerry (chirurgien *du cœur*) et le manque d'affection dont il semble avoir souffert pendant son enfance, et de ne pas voir dans son choix le désir de réparer les cœurs brisés.

yeux, sa nouvelle femme était encore plus une princesse que la précédente » (*PA*, 63). Apparemment, Lou a compris que si son fils cadet avait refusé le patrimoine professionnel qu'il voulait lui léguer en le mettant au travail dans l'usine de gants, il avait néanmoins hérité de ses traits de caractère les plus saillants – son besoin de domination, son refus des concessions, ses colères – et qu'il valait mieux que lui, Lou, cède devant la volonté de son fils s'il ne voulait pas le perdre¹¹. Cette facette inattendue de Lou, dans le rôle d'un père rendu vulnérable par l'amour qu'il porte à son fils, est déconcertante pour le lecteur ; certes, elle lui confère une dimension plus humaine, mais il est permis de se demander si Seymour n'est pas ici aveuglé par ses propres sentiments et par sa façon de toujours voir le côté positif des choses et des personnes.

Rien, en revanche, ne vient atténuer la violence de Jerry, que Zuckerman fait ressortir dès le moment où il introduit le personnage dans le récit :

L'agressivité explosive que Jerry manifestait à une table de ping-pong dépassait de loin celle de son frère à n'importe quel sport. [...] Un objet aussi léger qu'une balle de ping-pong ne saurait se transformer en arme fatale, pourtant, la façon dont Jerry la catapultait laissait apparaître une soif de meurtre. (*PA*, 19)

De la même façon, les propos que Jerry tient sur son père sont, on l'a vu, particulièrement agressifs, tout comme la manière dont il parle de sa nièce, Merry, un « monstre de fille » (*PA*, 100). Lorsque Seymour s'effondre en larmes parce que sa fille est morte, les paroles que Jerry lui adresse ne sont pas réconfortantes mais pleines de colère, à dessein, car il espère que sa provocation verbale amènera son frère à « exprimer sa rage » (*PA*, 107). Pour Zuckerman,

Il apparaît que ce qui permet à Jerry d'aller de l'avant, sans incertitude ni remords, et de se consacrer à temps complet à son emprise sur le monde, c'est qu'il est exceptionnellement doué pour la rage. (*PA*, 107)

Dans les dernières pages de la deuxième section du roman, cette rage explose dans une conversation téléphonique entre les deux frères que le narrateur imagine et dans laquelle il s'autorise quelques incursions, comme cette remarque sur ce qui les différencie : « Et ces deux hommes sont frères, fils des mêmes parents ; la même éducation a extirpé toute agressivité chez l'un, pour l'enraciner chez l'autre. » (*PA*, 384)

11 Seymour résume la situation ainsi : « [Jerry] fait marcher tout un hôpital à la baguette, alors, même mon père filait doux. Il avait pas le choix. Il l'aurait perdu, sinon ». (*PA*, 63)

Seymour, en effet, est le fils modèle qui ne remet jamais en cause la loi de son père, obéit sans mot dire, ne se fâche jamais. Selon Jerry, ce qui l'a perdu, c'est « son penchant fatal pour le devoir, pour les responsabilités » (*PA*, 108) ainsi que son « inaptitude à la colère » (*PA*, 107). Seymour a accepté de travailler à Newark Maid, de se soumettre à la méthode que son père a calqué sur sa propre expérience et de commencer tout en bas de l'échelle afin d'apprendre toutes les ficelles du métier : six mois passés dans une tannerie, suivis de six autres mois assis devant une machine à coudre (*PA*, 108-109), avant de rejoindre son père à la direction. Pour reprendre la formulation de Marc Amfreville,

Seymour a fait dès l'enfance l'objet d'un véritable dressage, un apprentissage du métier qui a conduit à un effacement complet de sa propre personnalité, au profit d'un sens aigu des responsabilités¹².

Dans le discours assez dithyrambique (imaginé par le narrateur) que fait Seymour lors du départ en retraite de son père, il met l'accent sur la relation maître-élève qui les lie, les valeurs que Lou lui a transmises (travail assidu et recherche constante de la perfection) et le parcours exemplaire de son *self-made man* de père. Dans sa réponse, Lou chante les louanges de sa famille :

Ma veine tient en un seul mot, le plus grand des mots simples : la famille. Si j'étais poussé vers la sortie par un concurrent, vous ne me verriez pas sourire – vous me connaissez –, vous m'entendriez brailler. Mais celui qui me pousse vers la sortie, c'est mon fils bien-aimé. J'ai cette bénédiction, la famille la plus formidable qu'un homme puisse vouloir, une femme formidable, un fils formidable, des petits-enfants formidables...¹³ (*PA*, 170)

L'importance de la famille est reprise par Seymour lui-même dans l'épisode où il reçoit la visite de Rita Cohen¹⁴ à l'usine. Il insiste :

12 AMFREVILLE (M.), « Trauma et filiation paradoxale dans *American Pastoral* », dans LÉVY (P.), dir., *Lectures, op. cit.*, p. 111-125, citation p. 115.

13 Il faut noter que la traduction française comporte une erreur. En effet, l'expression « two wonderful boys » (p. 119 dans l'édition Vintage, *op. cit.*) devient « un fils formidable ». Dans la version anglaise, Lou prend soin de mentionner tous les membres de sa famille, soulignant par là l'idée de cohésion interne, de clan, voire de dynastie, puisque toute la lignée généalogique est citée. Dans la version française, en revanche, le lecteur comprend que Lou ne reconnaît qu'un seul fils, celui à qui il a transmis son savoir et qui hérite de l'entreprise de gants. La différence est de taille, surtout pour le sujet qui nous intéresse.

14 Rita est « en fait une émissaire de sa fille en cavale » (*PA*, 168) ; elle se fait passer pour une étudiante qui s'intéresse à l'industrie du gant et laisse Seymour lui faire visiter l'usine,

La plupart des entreprises de gant ont été des entreprises familiales. De père en fils, très traditionnelles. En général, pour les industriels, un produit est un produit. Celui qui le fabrique n'y connaît pas grand-chose. Le commerce du gant, c'est différent. C'est un commerce qui a une histoire, une longue histoire. (PA, 184)

Et tandis qu'il explique à la jeune femme comment un gant est fabriqué, il lui semble « entend[re] son père » (PA, 172). Là aussi, le champ lexical traduit le sens d'une tradition qui se poursuit, d'une histoire qui s'est construite et continue de se construire à travers les générations, d'une passation de pouvoirs de père en fils, et d'une identification graduelle du fils au père jusqu'à ce qu'il en perde presque son identité individuelle :

Parler boutique était une tradition séculaire dans les familles de gantiers. Chez les meilleures d'entre elles, le père transmettait ses secrets au fils, avec l'histoire et les arcanes de ce commerce. [...] Le fils acceptait l'enseignement du père, qui avait accepté l'enseignement du sien. Depuis l'âge de cinq ans jusqu'à sa maturité, le Suédois avait tenu son père pour une autorité incontestée. Il avait accepté son autorité tout comme il avait tiré de lui le savoir qui faisait de Newark Maid le fabricant des meilleurs gants pour dames du pays. Très vite, il se mit à aimer les choses mêmes que son père aimait, et avec le même enthousiasme, et, une fois à l'usine, à penser à peu près comme lui. (PA, 172-173)

Il est pourtant une chose que Lou Levov n'a pas su (voulu ?) transmettre à ses fils : une identité culturelle juive marquée. Certes, l'accent est mis d'emblée sur le fait que Seymour grandit au sein d'une communauté juive, que celle-ci est à part du monde des Gentils, et que l'apparence physique de celui qui va être surnommé « le Suédois » est tout à fait atypique – Zuckerman utilise même l'expression « anomalie génétique » (PA, 15) en référence à son visage. Ce trait est tout d'abord présenté comme une bénédiction car il permet l'intégration si convoitée dans la société américaine de l'époque ; Zuckerman lui-même se décrit comme un « petit Juif qui voulait devenir un petit Américain pendant ces patriotiques années de guerre » (PA, 38). Réfléchissant aux sentiments contradictoires qui animaient sa communauté dans le milieu des années quarante, il remarque :

Dans notre idolâtrie du Suédois et de sa consubstantialité inconsciente avec l'Amérique, je suppose qu'il y avait une ombre de honte, de déni de soi. Ces désirs juifs conflictuels que sa vue faisait naître, sa vue les apaisait ; la contradiction qui veut que les Juifs souhaitent s'intégrer, tout en restant à part, et revendiquent leur différence comme absence de différence, parvenait à se résoudre dans le spectacle triomphal de ce Suédois

même lui faire fabriquer une paire de gants sur mesure, avant de lui faire comprendre que c'est Merry qui l'envoie.

qui n'était jamais qu'un Seymour parmi d'autres dans ce quartier où leurs ancêtres se nommaient Salomon et Saul, et où ils engendreraient eux-mêmes des Stephen, qui engendreraient à leur tour des Shawn. Que restait-il du Juif en lui ? Indécelable, et pourtant on savait qu'il était là. (PA, 38)

Déjà, à travers l'américanisation des prénoms et sur un mode rappelant les listes généalogiques de la Genèse (notamment grâce au verbe « engendrer »), Zuckerman annonce l'effacement d'une identité, ou en tout cas son remodelage par l'histoire, l'évolution des mœurs et le contexte sociologique et géographique. Parce que la judaïté se transmet par la mère, Lou insiste pour que ses fils n'épousent pas des *shiksè* ; et lorsque Seymour se fiance avec une jeune Irlandaise catholique pendant son service à Parris Island pendant la guerre, Lou, fidèle à son habitude d'ingérence, vient lui rendre visite pendant « une bonne semaine, le temps de rompre les fiançailles avec Miss Dunleavy » (PA, 31). Ce sera peine perdue, puisque Seymour épousera une autre Irlandaise catholique, Dawn Dwyer, et transgressera la loi du père. Et Zuckerman de conclure, « Il avait osé » (PA, 32)¹⁵.

Malgré l'insistance de Lou sur le choix d'une épouse juive, lui-même n'apparaît pas comme un homme très croyant, et sa pratique religieuse tient plus du respect des traditions que d'une réelle foi. Il peut difficilement transmettre à son fils une foi qu'il n'a pas et des coutumes qu'il n'observe que par déférence envers son propre père. Dans un dialogue qu'il imagine entre Dawn et Seymour, le narrateur fait dire à ce dernier :

J'allais faire les grandes fêtes au temple avec mon père, mais j'ai jamais compris où ils voulaient en venir. Même y voir mon père n'avait aucun sens. Ça n'était pas lui, ça ne lui ressemblait pas. Il se plait à une pratique qui ne le concernait pas, qu'il ne comprenait même pas. Il s'exécutait à cause de mon grand-père. (PA, 431)

Seymour poursuit en se remémorant les cours de religion auxquels il devait assister, enfant : « Je me disais, si je reste dans cette salle, je vais vomir. Il y avait quelque chose de malsain dans ces endroits-là » (PA, 431). Étant donné que Seymour voit le judaïsme de façade de son père pour ce qu'il est, il comprend d'autant moins l'obsession de celui-ci pour les questions de religion et pourquoi « la question de savoir dans quelle religion élever les enfants » a tant d'importance (PA, 541). Après l'acte terroriste de Merry, il revient sur sa position : « Son père avait raison. C'était bien ce qui s'était

15 Il faut noter que le texte d'origine dit « He had done it », exprimant à la fois l'idée de transgression, de succès, et l'admiration de Zuckerman. L'idée de succès semble moins prégnante en français.

passé. Ils avaient élevé une enfant qui n'était ni catholique ni juive. Mais bête, mais criminelle, mais jain » (PA, 527).

3. « Dé-filiation » et rejet de l'origine

Ironiquement, Lou reproche à son fils aîné d'être trop intégré dans la société américaine et d'avoir laissé de côté ses racines juives, alors que lui-même s'est montré pendant toute sa carrière professionnelle un ardent défenseur du capitalisme et s'est réjoui des succès de Seymour, autant sur un terrain de sport qu'à l'usine. Il est vrai que Seymour, sans véritablement rejeter la culture juive, s'en est progressivement détaché pour embrasser ce qui lui semblait plus pertinent, plus porteur de sens. Convaincu que la guerre a eu pour effet positif d'abolir les groupes dominants, il a le sentiment que la génération de ses parents n'est « plus au diapason des possibilités et même des réalités de l'après-guerre, où les gens peuvent vivre en bonne intelligence, côte à côte, quelles que soient leurs origines » (PA, 427). S'il est respectueux de ce que les deux générations précédentes ont accompli, il se définit cependant prioritairement comme un Américain : cela signifie qu'il regarde vers l'avenir et non vers le passé, et aussi qu'il compte bien jouir des trois droits inaliénables affirmés dans la Déclaration d'Indépendance – la vie, la liberté, et la poursuite du bonheur.

Pour le Suédois, il ne s'agit en aucun cas de renier sa filiation, mais plutôt d'en affirmer une nouvelle – avec l'Amérique. Ainsi, la fête américaine de *Thanksgiving* devient l'occasion idéale de réunir les Levov et les Dwyer, car c'est une

fête neutre, vidée de son contenu religieux, où tout le monde mange la même chose. [...] On met entre parenthèses les mets bizarres, les pratiques bizarres et les particularismes religieux, [...] griefs et ressentiments [...]. C'est la pastorale américaine par excellence ; ça dure vingt-quatre heures ¹⁶. (PA, 551-552)

Quant à l'Américain type, Seymour l'incarne en Johnny Appleseed ¹⁷ : « Il n'était pas juif, pas irlandais catholique, pas protestant. Non, c'était

16 On notera bien sûr le processus de distanciation ironique de la voix narrative, qui dénonce l'hypocrisie comme *modus operandi* reconnu et pratiqué ouvertement par toute l'Amérique.

17 De son vrai nom John Chapman, ce pionnier né dans le Massachusetts en 1774 est devenu une véritable légende de son vivant, connu pour sa gentillesse et sa générosité.

simplement un Américain heureux. [...] Tout dans la joie physique » (PA, 432, 433). D'ailleurs, au début de son mariage et peu de temps après son installation dans la maison de pierre d'Arcady Hill Road, à Old Rimrock, Seymour, tout à son idéal pastoral, aime à se prendre en secret pour Johnny Appleseed et à parcourir « à pied les huit kilomètres de côte qui le séparent du village, le matin de bonne heure » (PA, 433-434). Cette maison constitue un autre symbole des nouvelles racines que Seymour désire se construire, en lien direct avec l'Amérique des origines puisqu'elle a été érigée en 1786 avec des « pierres récupérées dans les foyers des campements de l'armée révolutionnaire » (PA, 421). Elle représente également la réussite sociale du Suédois, l'avènement de ses rêves, et la prise en main de sa vie d'homme adulte, d'autant plus qu'il l'a achetée contre l'avis de son père qui, lui, aimerait que son fils s'installe à Newstead, où « il pourrait vivre avec sa famille parmi de jeunes couples juifs, quand le bébé grandirait il aurait des amis juifs » (PA, 424).

Cette coupure d'avec les origines amorcée par le Suédois creuse non seulement le fossé entre la deuxième et la troisième génération d'immigrés (entre lui et son père), mais prépare aussi le gouffre qui va irrémédiablement séparer la troisième de la quatrième (la sienne et celle de sa fille). L'éducation que Seymour donne à Merry est fondée sur le dialogue et l'amour, aux antipodes de celle qu'il a reçue de son père ; Jerry la résume ainsi : « C'était juste un papa gâteau et un père libéral. [...] Il l'avait élevée dans toutes les idées modernes – il faut être rationnel avec ses enfants. Tout peut être permis, tout est pardonnable », avant de conclure – et la phrase tombe comme un couperet – « Elle avait horreur de ça » (PA, 104). Plus loin, le narrateur utilise la même façon abrupte, tranchante, pour parler de ce qui les sépare, opposant les verbes « aimer » et « haïr » respectivement à la fin et au début de deux paragraphes consécutifs :

Détester l'Amérique, lui ? Mais c'était sa seconde peau. [...] Oui, tout ce qui donnait un sens à sa réussite dans plusieurs domaines était américain. Tout ce qu'il aimait se trouvait sur ce sol.

Pour elle, être américaine, c'était haïr l'Amérique. (PA, 296)

La filiation se pose alors comme un mystère insondable et insoluble. Pourquoi le Suédois, qui a fait siennes les valeurs de travail, de famille, d'intégrité

Il doit son surnom « Johnny Pépin-de-pomme » aux nombreux pommiers qu'il a plantés pendant des pérégrinations en Pennsylvanie, dans l'Ohio, l'Illinois et l'Indiana.

que son père lui a transmises et, en les appliquant au quotidien, a montré l'exemple à sa fille, n'a-t-il pas pu à son tour les transmettre à sa descendance ? Pourquoi, alors qu'il a tout fait pour elle, lui a tout donné, Merry a-t-elle si mal tourné ? En retraçant la lignée familiale, Jerry souligne le caractère irrationnel de l'inflexion du courant générationnel : « Quand tu penses que notre père déplorable a pu produire un père aussi *magnifique*, et que ce père magnifique a produit cette fille-là... Je voudrais bien qu'on m'explique comment ça marche » (*PA*, 110, italiques dans le texte). L'incompréhension est aussi la réaction de Seymour lorsqu'il retrouve Merry cinq ans après l'attentat de Rimrock. Elle a tellement changé physiquement qu'il ne peut croire que l'être qu'il a en face de lui est bien sa fille : son bégaiement a disparu, elle n'est plus obèse mais squelettique, il lui manque une dent, et comme elle a cessé de se laver « pour ne pas blesser l'eau » (*PA*, 367)¹⁸, elle dégage une puanteur épouvantable, si « infecte » que Seymour lui vomit au visage (*PA*, 367). De plus, elle lui annonce qu'elle a tué quatre personnes « aussi innocemment qu'elle aurait dit, "J'ai fait une fournée de biscuits cet après-midi" » (*PA*, 365).

C'en est trop pour Seymour, qui ne reconnaît plus sa fille, dans les deux sens du terme : non seulement sa nouvelle apparence physique l'empêche de l'identifier formellement, mais de plus ses actes font d'elle un tel monstre qu'il ne peut admettre qu'il s'agit là de sa fille légitime, de l'un des enfants de la famille Levov (nom que les majorettes de son lycée faisaient rimer avec « the love » dans l'ovation qu'elles avaient inventée rien que pour lui) :

Il n'aurait jamais pu engendrer un enfant qui tue quatre personnes. [...] Tuer des gens ? Non, ça n'arrivait pas, dans leur famille. Dieu merci, la vie leur avait épargné ça. Tuer des gens, rien n'était plus éloigné de la vocation des Levov. Non, cette fille n'était pas, ne pouvait pas être la sienne. (*PA*, 365)

Un tel déni de la filiation est un aveuglement volontaire qui participe d'une stratégie de survie pour le Suédois, car en fait, explique le narrateur,

Malgré la pénombre, [...] il l'avait très bien reconnue. [...] Si elle n'était plus stigmatisée comme Merry Levov par son bégaiement, elle l'était sans erreur possible par ses yeux. À l'intérieur de ses orbites creuses et démesurées, ses yeux étaient ceux de son père. Sa stature était la sienne, ses yeux étaient les siens. Elle était de lui, tout entière. (*PA*, 367-368)

18 Elle est devenue jain, une secte indienne qui prône « le respect systématique de la vie, et l'engagement à ne pas faire de mal à un être vivant » (*PA*, 362).

Alors l'horreur n'a plus de nom : car en regardant les yeux de sa fille et en y reconnaissant les siens, Seymour est confronté à son double abject – vision insoutenable pour cet homme qui toute sa vie a tendu vers la perfection, a tenté de lisser la surface des origines pour se fondre dans la masse des « vrais » Américains. Merry, par ses actes terroristes, ce qu'elle est devenue, et surtout par l'image qu'elle lui renvoie, « lui a dessillé les yeux [...] La fille a obligé son père à voir » (PA, 573). Et voici ce qu'il a vu :

Il a vu combien il est invraisemblable que nous descendions les uns des autres, et pourtant c'est ainsi. La naissance, la succession, les générations, l'histoire – invraisemblables au plus haut point.

Il a vu que nous ne descendons *pas* les uns des autres, ce n'est qu'un effet d'optique. (PA, 574, italiques dans le texte)

Merry oblige surtout son père à voir qu'elle refuse la filiation dont il était si fier au début. Si lui ne se reconnaît pas père du monstre qu'elle est devenue, elle ne se reconnaît pas fille de ce monstre de conformisme qu'il a été toute sa vie, pas plus qu'elle ne se reconnaît héritière de trois générations de Levov. Elle,

cette Américaine de la quatrième génération censée reproduire en plus parfait encore l'image de son père, lui-même image du sien en plus parfait et ainsi de suite [...] se fiche éperdument de prendre sa place dans la lignée Levov en pleine ascension sociale. (PA, 126)

D'ailleurs, pendant qu'elle est en cavale, elle change de nom, devient Mary Stoltz, avant de devenir jaïn et d'opter pour l'oblitération de son identité – et de sa vie. Elle qui, fruit de l'union d'un Juif et d'une Irlandaise catholique, avait été conçue comme la fusion de deux mondes, provoque leur fission et leur explosion. Ce qu'elle transmet, c'est le désordre, la douleur et la mort. Ce qu'elle génère, c'est « le dysfonctionnement total du commerce entre les générations comme on l'avait vécu naguère, où chacun connaissait son rôle et prenait les règles très au sérieux » (PA, 126-127). Merry « est le chaos en personne » (PA, 321).

Pour Marc Amfreville, « la crise qui fait exploser l'ordre familial de la transmission, amenée par l'enfant et, qui plus est, par une fille, parle au fond d'une terrible confiance en l'avenir¹⁹ ». J'ajouterai que ce roman, aussi

19 AMFREVILLE (M.), « Trauma », *op. cit.*, p. 124.

sombre et nostalgique soit-il, contient néanmoins une promesse réconfortante au creux du premier chapitre, en montrant un Seymour Levov à soixante-dix ans svelte et élégant, foncièrement gentil et bienveillant, qui fait voir à Zuckerman des photographies de ses trois fils et de sa femme tout en s'étendant largement sur leurs qualités respectives. Cette image, pourtant mise à mal par un Zuckerman aigri, malade, et déçu de ne pas trouver en Seymour ce qu'il avait espéré (on ne saura jamais quoi), est celle qui vient à l'esprit du lecteur lorsqu'il referme le livre, pour se superposer à celle de l'homme dévasté. On sait que le Seymour qui a été envoyé au tapis par sa fille va se relever, tout comme il se remettait invariablement sur ses pieds après un plaquage au football, du temps où il était « le Suédois ». Et comme l'adolescence des trois fils qu'il a engendrés se déroule dans une période moins troublée que celle où a grandi Merry, on peut espérer que la chute de la maison Levov n'aura pas lieu.



Christian CHELEBOURG
Aurélie Lila PALAMA

Université de Lorraine, Centre d'Études Littéraires Jean Mourot, Nancy,
F-54000

**UN PÈRE ET MANQUE.
LA PATERNITÉ EN DÉFAUT DANS LES FICTIONS DE JEUNESSE CONTEMPORAINES ¹**

Parce qu'elles mettent le plus souvent en scène des enfants ou des adolescents, les fictions de jeunesse s'intéressent fréquemment à la question du rapport aux parents, des liens entre les générations. Elles constituent du même coup un excellent terrain d'étude des représentations qui prévalent en ce domaine. La crise de la paternité qui, si l'on en croit les historiens de la famille, a marqué la deuxième moitié du xx^e siècle plus qu'aucune période antérieure ², s'y manifeste avec acuité. Il s'agira ici de mettre au jour l'un de ses principaux aspects en observant comment l'absence du père ou sa défaillance dans le cercle familial, s'accompagnent d'une grave perte d'autorité morale, justifiant le recours à d'autres autorités. La raison du père n'est plus nécessairement la meilleure, loin s'en faut. Pour bien comprendre cette évolution et ses conséquences en termes d'imaginaire de la filiation, il convient de la mettre en perspective historique,

-
- 1 Par convention dans cet article : en texte, les références aux œuvres étudiées indiquent le nom de l'auteur ou du réalisateur – ou du premier d'entre eux dans l'ordre alphabétique –, suivi de l'année de publication originale (mentionnée entre crochets dans la biblio-filmographie) ou de première sortie en salle, et de la pagination pour les livres et du minutage du début de l'extrait pour les films. Toutes les traductions sont de notre fait et visent à la littéralité plus qu'à l'élégance ; les versions en langue originale sont systématiquement données en notes. Les références critiques sont entièrement portées en notes.
 - 2 En conclusion de *l'Histoire des pères et de la paternité*, Daniel Roche écrivait qu'en matière de conception de la paternité « Les, cinquante dernières années semblent avoir franchi plus de distance [...] que tous les siècles précédents réunis. » DELUMEAU (J.), ROCHE (D.), dir., *Histoire des pères et de la paternité*. Paris : Larousse, coll. « In Extenso », 2000, 535 p. ; p. 494.

de l'évaluer par rapport à ce qu'était la conception des pères à la fin XIX^e siècle, et d'analyser, dans la foulée, les mutations qui la caractérisent. C'est à quoi nous nous essaierons à travers l'étude de quelques romans et films emblématiques de ce nouveau régime de la paternité.

Perdition – Pinocchio

Dans sa fonction edificatrice, la littérature de jeunesse tend traditionnellement à privilégier les conseils et injonctions paternelles contre les choix des enfants. Un bon fils, c'est un fils qui obéit et fait tout pour mériter l'estime de celui qui lui a donné le jour. Pinocchio, sur le chemin de l'école, offre un parfait exemple de ce que l'on est en droit d'espérer d'un rejeton attentif à ses devoirs. Il veut apprendre à lire d'abord, à écrire ensuite, à compter juste après, puis acheter à Gepetto un nouveau veston, en remplacement de celui que le vieillard a dû vendre pour lui payer un abécédaire. En projetant ainsi de répondre aux attentes de son géniteur et de reconnaître les sacrifices qu'il a consentis en faveur de son éducation, le pantin s'apprête à respecter le programme de maturation fixé par son nom. On sait que le substantif *pinocchio* désigne en italien le pignon, plus spécifiquement la graine du pin parasol. Sur le plan de la symbolique, il renvoie à l'idée d'amande protégée dans une coque et calque sur le modèle végétal de l'éclosion le propos du roman de formation. Mais Gepetto, en baptisant la marionnette, fixe d'emblée de façon plus précise le sens et le terme de cette dynamique : « Je veux l'appeler Pinocchio. Ce nom lui portera chance. J'ai connu une famille entière de Pinocchi : Pinocchio le père, Pinocchia la mère et Pinocchi les enfants [...] ³. » Par son nom, le fils est voué à devenir père à son tour. Grandir, pour lui, c'est se préparer à occuper un jour la même place, la même fonction sociale que celui qui lui a donné son nom. Très significativement, la première fois que Gepetto désigne Pinocchio comme son fils, au chapitre III, c'est pour le rappeler au respect (*rispetto*) qu'il lui doit en tant que père. Il l'engage ainsi à la droiture, lui enseigne les valeurs attachées à son statut et lui apprend à s'en montrer digne plus tard. La fable de Collodi punit l'enfant de bois pour avoir abandonné cette voie vertueuse que lui

3 « Lo voglio chiamar Pinocchio. Questo nome gli porterà fortuna. Ho conosciuto una famiglia intera di Pinocchi : Pinocchio il padre, Pinocchia la madre e Pinocchi i ragazzi e tutti se la passavano bene. » (Collodi, 1876, p. 13).

ouvrait l'éducation en préférant, plutôt que d'obéir à Gepetto et d'aller à l'école, suivre le son des fifres jusqu'à un théâtre de marionnettes. C'est qu'il convient moins, en cette fin du XIX^e siècle, d'aller voir les pantins que d'en être un : Gepetto est la métaphore d'un idéal du père en marionnettiste de son fils ⁴.

Au lieu de cette musique entraînante, l'adaptation qu'Hamilton Luske et Ben Sharpsteen ont donnée du roman en 1940, pour les studios Walt Disney, fait intervenir directement dans cette scène le Renard et le Chat que le pantin croise un peu plus tard chez Collodi (chap. XII). La mauvaise voie, celle du théâtre, de l'artifice, est ici indiquée à Pinocchio par des mentors qu'il se choisit au hasard des rencontres : le perfide Honest John et son compère Gideon. Sur le plan de la morale, l'opposition du plaisir au devoir est identique à ce qu'elle est dans le roman, mais le choix scénaristique élude la faute due au libre arbitre pour se centrer sur la question des mauvaises fréquentations. Cet aménagement de la diégèse correspond à une représentation de la cellule familiale en citadelle assiégée, menacée par l'extérieur. Dans l'atelier de Gepetto règne une harmonie soulignée par la musique et les ballets ; l'ambiance domestique, favorable à l'épanouissement du pantin, est ici avant tout protectrice, comme en témoigne la scène au cours de laquelle Gepetto s'empresse d'éteindre le feu que Pinocchio a mis à son doigt en jouant imprudemment avec une bougie (Luske, 1940, 00:24:22). On reconnaît sans peine l'empreinte du complexe de Prométhée défini par Gaston Bachelard. Le philosophe explique que l'interdiction touchant la manipulation du feu inspire à l'enfant le « respect devant la

4 Pinocchio est d'autant plus *fil*s de Gepetto qu'il est façonné de ses mains et non engendré. Sa naissance participe à l'évidence des origines fabuleuses caractéristiques des grandes figures héroïques. Pinocchio n'a pas de mère et il faudra attendre *A.I. Artificial Intelligence* (2001) de Steven Spielberg, sur un scénario de Stanley Kubrick, pour que ce manque soit interrogé, à l'occasion d'un croisement du destin ontologique de la marionnette avec celui du robot aimant imaginé par Brian Aldiss dans « Super-Toys Last All Summer Long ». De même, Superman tombera du ciel de Smallville dans le foyer des Kent et la mère d'Anakin Skywalker le croira engendré par les médichloriens. Il y a là le sujet d'une autre étude, qui devrait notamment apprécier les similitudes et les écarts avec le miracle de la conception virginale du Christ. Par rapport à celui-ci, dans l'Italie de la fin du XIX^e siècle, Pinocchio a tout pour poser en anti-Christ, ou si l'on préfère en petit diable, traversé par des aspirations contraires.

flamme ⁵ », autant que l'expérience de la brûlure donne à ses yeux « plus de valeur à l'intelligence paternelle ⁶ ». C'est donc bien d'apprentissage du *respect* qu'il s'agit, avant que ne se mette en branle la dynamique transgressive qui anime la vie intellectuelle en poussant les enfants à dépasser en savoir leurs pères et leurs maîtres. Le dessin animé démarque ainsi le texte de Collodi en en réorientant le propos de la question de l'obéissance au père à l'exposition de la bienveillance de celui-ci à l'égard de son rejeton. La figure paternelle devient plus affective et moins autoritaire. Gepetto veille avec plus de douceur sur Pinocchio. L'injonction corollaire de cette évolution est qu'il ne faut pas faire confiance à des inconnus. C'est à cette règle de prudence que Pinocchio déroge en emboitant le pas à Honest John et Gideon. Dans le monde de prospérité et d'amour filial par lequel Hamilton Luske et Ben Sharpsteen remplacent la misère noire et la rigueur de l'univers de Collodi, le péril, ce n'est pas seulement la désobéissance et le goût de l'évasion, c'est aussi l'étranger de passage qui vient suborner l'enfant en lui inculquant de nouvelles valeurs, contraires à celles du cocon familial. C'est ce qui est acquis lorsqu'il entonne avec Honest John le refrain de « *Hi-Diddle-Dee-Dee* » : « An actor's life for me » (Luske, 1940, 00:31:33). L'intervention de Jiminy Cricket n'y pourra plus rien.

***Désobéissance* – Le Bracelet de vermeil**

Le schéma de Pinocchio repose sur le présupposé d'une supériorité éthique du père, garant de la loi familiale. Il suppose également, de façon implicite, une conformité de celle-ci avec la morale et participe du paradigme socio-politique qui fait du père, en son foyer, l'équivalent du Roi pour la nation, de Dieu pour l'humanité. C'est une vision chrétienne et monarchiste de la société qui l'inspire. Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que les princes de Swedenborg aient pu, pendant cinq cents ans, perpétrer leur terrible vengeance contre les d'Ancourt : une fois par siècle, le 11 août de la trente-sixième année, l'un d'entre eux fait expier au descendant de ses ennemis héréditaires le crime de son aïeul. Après maintes recherches, Éric découvre ce que l'on attend de lui dans un manuscrit du XVIII^e siècle contenant le

5 BACHELARD (G.), *La Psychanalyse du feu*. Paris : Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, 190 p. ; p. 24.

6 *Ibid.*

procès-verbal d'une de ces exécutions. Son ancêtre y élucide le sens du bracelet que lui-même porte à son bras, et sur lequel sont gravés le lieu et la date de l'exécution. « *Mes fils recevront de ma bouche la mission que mon père me transmet, et dans cent ans d'ici, ce bracelet dira la même date qu'aujourd'hui* » (Dalens, 1937, p. 161), explique-t-il encore à l'homme qu'il s'apprête à tuer. Il y a un relent de sacré dans cette malédiction qui se poursuit de générations en générations. Pourtant, au moment où tout s'éclaire pour lui, à commencer par sa fascination « faite de mutuelle attirance et d'inexplicable répulsion » (*id.*, p. 163) pour le jeune Christian, Éric hésite : « Comment son père, si indulgent, si bon, avait-il voulu qu'Éric devînt l'instrument d'un pareil châtiment ? Cela, il ne le comprenait pas » (*ibid.*), écrit Dalens au style indirect libre, pour mieux nous faire plonger dans l'esprit tourmenté de son héros. L'inadéquation entre l'image du père et le rôle qui lui est dévolu sème le trouble dans l'esprit du jeune homme. Par fidélité au devoir, il n'en remplira pas moins son rôle, non sans de graves cas de conscience. Découvrant que Christian s'est piégé tout seul dans les souterrains secrets du château de Birkenwald, où s'est noué leur drame cinq siècles plus tôt, il renonce dans les affres à le tirer d'affaire. Il se fait passivement son bourreau.

Sa réaction, au moment où il se résigne à respecter l'autorité parentale en perpétuant la terrible tradition familiale, témoigne toutefois de la rage que celle-ci lui inspire :

Alors, sans que rien ne l'eût fait prévoir, il arracha violemment son bracelet – si violemment même, qu'un peu de sang gicla sur la peau écorchée – et le brisa contre un mur après l'avoir sauvagement piétiné. (Dalens, 1937, p. 157)

L'offense faite au bracelet éponyme marque la rupture avec l'ordre ancestral. C'est à son propre *sang* qu'Éric s'en prend ici, symboliquement, brisant le témoin que les princes se passaient jusqu'à lui de père en fils. S'il accepte son devoir héréditaire, il refuse de le transmettre à son tour. Ainsi se pose-t-il à la fois en fils obéissant et en père bienveillant, en père tel qu'il imaginait le sien. Il prend ici sa dernière décision d'enfant et sa première d'adulte. Il entre dans la maturité en se conformant non à l'attitude de son père, mais à la représentation qu'il s'en faisait. Il réduit ainsi, pour son propre compte, le hiatus qu'il *ne comprenait pas*, il rétablit une cohérence entre imaginaire et réalité de la paternité.

Si le lien très trouble qu'il entretient avec Christian ne retient pas son geste, s'il privilégie en cela, à l'instar des héros tragiques, la raison plutôt

que le cœur, sa décision va se trouver ébranlée parce qu'elle entre en contradiction avec l'idéal des scouts. Dans l'histoire d'Éric Jansen, prince de Swedenborg, le scoutisme joue le rôle d'Honest John dans la vie de Pinocchio : il représente le corpus de valeurs que le jeune homme rencontre sur sa route et choisit d'épouser, contre celles de sa famille ⁷. « *Parce qu'il y a un scout quelque part, il faut qu'il y ait quelque chose de changé* » (Dalens, 1937, p. 192) : cette phrase, entendue à la messe, l'entraîne à se ressaisir alors qu'en proie au dégoût de son acte, il s'est décidé à lancer son cheval au grand galop pour en finir avec la vie. La profondeur historique de la fiction, soulignée dans le « Prologue » par la litanie des cinq exécutions précédentes, est là pour mettre en valeur la radicalité du clivage éthique que le scoutisme entend inspirer à la jeunesse. Par la manière dont, en sauvant finalement Christian, il brise la « terrible chaîne » (*id.*, p. 199) qui le rattache au passé, Éric incarne un nouvel idéal de droiture et de pureté, un idéal de paix, de pardon et d'amour qui ne prétend pas rompre avec les traditions, qui conserve pour elles tout son respect et même une indéniable fascination, mais qui impose de refuser toutes les barbaries et de chercher à remplacer la rivalité par la solidarité. L'intrigue générationnelle du *Bracelet de vermeil* indique par une interruption brutale de la transmission le triomphe de ces nouvelles valeurs sur les anciennes et met en avant, dans ce domaine, la supériorité des jeunes sur leurs aînés. Au rebours des usages, le roman de Dalens participe d'une assomption des descendants comme prescripteurs de la morale et des comportements sociaux. Il marque en cette matière une inversion des pratiques, une véritable révolution entraînant une disqualification des pères. Pour finir, celui d'Éric est toutefois partiellement réhabilité par le chef de patrouille prévenant, soucieux de préserver les bases d'une harmonie entre les générations et l'honneur d'un fils honteux d'avoir trahi son serment :

Ton pauvre papa ignorait en quoi consistait la mission qu'il te confiait. S'il l'avait su, il n'y aurait jamais consenti. Tu as été très courageux en voulant faire ton devoir, mais tu l'as fait, sois en sûr, en nous révélant ce que tu savais. (Dalens, 1937, p. 199)

La figure paternelle est sauvée sur le plan affectif, mais disqualifiée dans son autorité par un défaut de *savoir* qui entache sa capacité à fixer le *devoir*.

⁷ Pour une étude approfondie de la place et de la fonction que les maîtres occupent dans les romans scouts en remplacement de pères défailants, voir DÉOM (L.), « Les Détours de la transmission : des romans scouts en quête de re-pères », dans *Cahiers Robinson*, n° 22, « *Figures paternelles* », 2007, p. 77-94.

Père et fils sont ainsi réconciliés au complet bénéfice du second, conforté dans sa psychologie autant qu'il est rassuré sur sa loyauté. *Le Bracelet de vermeil* légitime la loi des fils contre celle des pères. La fiction revendique une clairvoyance supérieure de la jeunesse, en rupture avec les stéréotypes éducatifs. Elle ouvre la voie à un examen critique des valeurs paternelles qui conduit à repenser l'attachement filial à la lumière d'un droit des jeunes à la désobéissance familiale.

Destin – Star Wars

Les fils d'aujourd'hui ont des leçons à donner à leurs pères, parce qu'ils savent ne pas reproduire leurs erreurs. Les rapports conflictuels de Luke Skywalker et de Darth Vader sont à cet égard particulièrement révélateurs. C'est à l'issue du duel qui les oppose dans *Star Wars, Episode V: The Empire Strikes Back* de George Lucas, que le sinistre séide de l'Empereur Palpatine apprend au jeune chef de l'alliance rebelle qu'il est son père. Vader fait tout, au cours du combat, pour prouver à son fils la supériorité de sa formation sur celle que lui ont dispensée Obi-Wan Kenobi et Yoda. Posant en maître curieux des performances d'un élève, il travaille à séduire Luke par l'étalage de ses propres capacités. Il joue avec lui au chat et à la souris jusqu'au moment où il est blessé à l'épaule par un rapide coup de taille au défaut de sa garde. Alors la rage l'emporte et il tranche bientôt la main droite de son jeune adversaire. Ce faisant, il ne se contente pas de le désarmer, il lui inflige de façon euphémisée une blessure similaire à celle qu'il a lui-même reçue du comte Dooku dans *Episode II: Attack of the Clones* (Lucas, 2002, 02:02:16). Luke en est quitte pour une main quand Anakin y avait laissé le bras. L'analogie est d'autant plus patente que Vader est touché par son fils à peu près à la hauteur à laquelle son membre avait été tranché par le seigneur Sith. Cette amputation inaugure dans la première trilogie la logique d'appareillage qui sous-tend la métamorphose de l'orgueilleux chevalier en machine à tuer de l'Empereur⁸. Dans le final du film de 2002, la prothèse aux allures de griffe dans laquelle il prend la main de Padmé Amidala lors de leur mariage (*id.*, 02:09:35) scelle déjà le

8 Voir CHELEBOURG (Chr.), « Un Côté obscur de "La Force". Mutilation et réparation des corps dans *Star Wars* », dans BERTHELOT (F.) et CLERMONT (Ph.), dirs, *Science-fiction et imaginaires contemporains. Colloque de Cerisy 2006*. Paris : Bragelonne, coll. « Essais », 2007, 465 p. : p. 353-366.

sombre devenir d'un amour qui va l'entraîner du côté obscur de la Force. C'est là qu'il veut attirer le fruit de leur union tout au long de leur affrontement, c'est là qu'il le pousse, sur un plan symbolique, en l'obligeant pour finir à subir une opération analogue à la sienne.

La révélation de sa paternité vient dans la foulée et s'accompagne d'un discours symptomatique de la manière dont il conçoit le lien entre les générations :

Luke, tu peux détruire l'Empereur. Il l'a prévu. C'est ton destin. Rejoins-moi et ensemble nous pourrons gouverner la galaxie comme père et fils. Viens avec moi. C'est la seule chose à faire ⁹.

La référence au destin doit être entendue dans son sens fort. Elle a pour but de convaincre le fils que son avenir est écrit. Soutenue par la prédiction de l'Empereur, elle revient, dans la bouche du père, à dénier à son descendant toute possibilité de trouver par lui-même sa voie. C'est d'ailleurs ce que signifie, en version originale, l'emploi du mot *way* dans la toute dernière phrase. Les ambitions politiques de Vader sont symptomatiques du modèle dynastique selon lequel il pense la filiation. À ses yeux, son fils est engagé par ses propres choix, comme il lui semble déterminé par son atavisme, autrement la puissance que revêt la Force dans leur famille. Il lui apparaît en somme comme son prolongement, celui à qui il revient d'achever son œuvre, ou plutôt son parcours. Du reste, il le lui avait indiqué un peu plus tôt au cours de leur combat : « Ton destin est à mes côtés, Skywalker ¹⁰. » En le désignant alors par son seul patronyme, il invoquait son legs sans encore le dire, il mettait l'accent sur leur dénominateur commun, ce qui revenait à instituer son fils en double de lui-même, justifiant du même coup la proposition. Le principe de celle-ci est bien connu, il prend au pied de la lettre une locution que l'anglais connaît aussi bien que le français : tel père, tel fils (*like father, like son*). Mais en se jetant dans le vide pour rejoindre le *Millennium Falcon*, Luke balaie de façon catégorique cette conception paternelle ¹¹ et poursuit le chemin qu'il s'est tracé jusque-là. Ce faisant, il

9 « Luke, you can destroy the Emperor. He has foreseen this. It is your destiny. Join me and together we can rule the galaxy as father and son. Come with me. It is the only way. » (Kershner, 1980, 01:51:44).

10 « Your destiny lies with me, Skywalker » (*ibid.*, 01:44:10).

11 Michel Chandelier voit dans le personnage de Vader l'emblème de la figure du père absent, dont il repère la récurrence dans le cinéma américain de cette époque. Il en donne une lecture contextuelle que l'on doit avoir présente à l'esprit en vue d'un approfondis-

reste fidèle à ses maîtres Jedi contre la proposition que lui fait son père de compléter sa formation, de lui révéler la puissance du côté obscur. L'insistance avec laquelle, tout au long du duel, Darth Vader valorise les connaissances qu'il pourrait transmettre, indique de quelle manière l'éducation contribue au pouvoir des pères sur leurs rejetons. Le dévoiement du Seigneur Noir (*Dark Lord*) ne fait que mettre en lumière un phénomène plus vaste, qui valait déjà pour Gepetto : la formation est un formatage au service de la perpétuation des valeurs paternelles. De là, sans doute, le fait que l'émancipation des enfants, pour le meilleur ou pour le pire, passe par le choix de précepteurs indépendants.

Si, au moment où il l'apprend, Luke se révolte contre l'idée que Vader soit son père, il l'admet aussitôt au fond de lui-même et lorsque, peu après, s'établit entre eux une communication télépathique, c'est « Père » (« Father » [Lucas, 1980, 01:57:58]) qu'il l'appelle instinctivement. La voix du cœur réfute celle de la raison, conformément à la recommandation par laquelle Vader avait répondu à ses protestations : « Fais appel à tes sentiments, tu sais que c'est vrai ¹². » C'est déjà en ces termes que l'Empereur avait révélé à son serviteur l'identité de Luke (*ibid.*, 00:53:37). Les sentiments (*feelings*) sont la seule bonne mesure de la filiation, quand bien même la rébellion des fils est au programme. C'est d'ailleurs sur ce terrain que Luke et Vader se retrouveront à la fin d'*Episode VI : Return of the Jedi*. Luke s'y livre à son père pour tenter, en se sacrifiant, de faire ressortir la bienveillance qu'il sent encore en lui et le ramener du bon côté de la Force (Lucas, 1983, 01:17:50). Cette fois, c'est lui qui en appelle aux sentiments de la machine qu'est devenu Vader (*ibid.*, 01:24:28), et le stratagème, non sans peine, finit par réussir : lorsque l'Empereur s'attaque à son fils, celui qui l'a jusqu'alors servi sans défaut l'élimine sans pitié. Preuve est faite que Luke voyait juste à son propos. Anakin Skywalker est sauvé, le Jedi est de retour. Dans la scène finale où l'on voit Luke se tourner en souriant vers les spectres de Yoda, d'Obi-Wan et de son père, qui le saluent des profondeurs de la Force, George Lucas a substitué, en 2004, l'image d'Anakin jeune, joué

sement sociologique de notre propos : « Dans l'image paternelle soudain défailante se lit à la fois la méfiance des citoyens à l'égard de l'autorité, mais aussi le sentiment d'un vacillement de la Loi. » CHANDELIER (M.), « Généalogie du cinéma présidentiel américain », dans LECONTE (B.) et THOMAS (E.), dirs, *Écrans et politique*. Paris : L'Harmattan, coll. « Les Cahiers du CIRCAV », 2004, 232 p. ; pp. 165-182, citation p. 172.

12 « Search your feelings. You know it to be true. » (Kershner, 1980, 01:51:33).

par Hayden Christensen, à celle de l'homme mûr qu'incarnait Sebastian Shaw dans la version de 1983. Ce choix met entre parenthèses la sinistre carrière du Seigneur Noir ; en se livrant aux forces impériales, Luke n'a pas réhabilité Darth Vader, il l'a proprement effacé, évacué, pour retrouver le Jedi qui lui a donné le jour. Il a révisé la biographie de celui-ci en le faisant mourir jeune, respectant ainsi l'histoire qu'Obi-Wan lui avait racontée et selon laquelle Vader aurait tué Anakin. Symboliquement, Luke fait disparaître le meurtrier de son père pour rendre à celui-ci une vie de pur Jedi. Il réécrit le destin paternel, inversant la logique dynastique dans laquelle on prétendait l'enfermer¹³. Telle est la marque d'un triomphe ultime du descendant sur son ascendant¹⁴. L'ordre des générations et la relation d'autorité qui en découle se voient bouleversés : la loi du fils, désormais, prévaut sur celle du père.

Théomachie – *His Dark Materials*, Percy Jackson

En 1881, la publication préoriginale du roman de Collodi dans le *Giornale per i bambini* s'achevait par la mort de Pinocchio, pendu à un gros chêne par

13 C'est peut-être, entre autres intentions mystiques, pour éviter de rebondir sur cette thématique de la filiation, centrale dans les épisodes IV à VI sortis entre 1977 et 1983, que Lucas a choisi par la suite de faire d'Anakin un enfant né sans le truchement d'un père. Il ressort des deux trilogies que mieux vaut, finalement, s'opposer à un père mauvais que n'en pas avoir du tout.

14 Ce renversement est d'ailleurs confirmé par la lecture que Nathaniel Van Yperen fait de cette scène, à partir des théories développées par Ralph Waldo Emerson sur la confiance en soi : « Pour Emerson et, dans ce cas, pour Darth Vader, "dans chaque œuvre de génie, on reconnaît nos propres pensées rejetées : elles nous reviennent avec une certaine majesté aliénée." Darth Vader se reconnaît dans le témoignage de la souffrance de Luke. Darth Vader voit une forme alternative de son moi précédent, une version de son propre génie rejeté. Là où il avait capitulé devant les forces du mal, son fils résiste, même jusqu'à la mort. » [« For Emerson and, in this instance, for Darth Vader, "In every work of genius we recognize our own rejected thoughts : they come back to us with a certain alienated majesty." Darth Vader recognizes himself in Luke's suffering testimony. Darth Vader sees and alternate form of his previous self, a version of his own rejected genius. »] écrit VAN YPEREN (N.), « I Am Your Father : The Villain and the Future Self », dans HEIT (J.), dir., *Essays on Evil in Popular Media. Vader, Voldemort and Other Villains*. Jefferson : Mc Farland & Company, 2011, 225 p. ; p. 189-201, citation p. 198. Le fils apparaît donc à son père comme un idéal de soi, un idéal qu'il a bafoué en passant du côté obscur.

des brigands (actuel chap. xv). L'épisode signait tragiquement l'échec du pantin dans son refus de l'éducation paternelle. Le fils, repentant, mourait de ne pas s'être soumis. Même si l'auteur espérait un succès lui permettant de poursuivre, le choix de terminer ainsi sa première livraison n'en était pas moins significatif. Par la suite, pour devenir un véritable petit garçon, c'est-à-dire à la fois grandir et s'humaniser¹⁵, il faut que Pinocchio sauve son père du ventre d'un requin où il s'était résigné à passer le reste de ses jours après avoir en vain recherché son fils (chap. xxxv). C'est celui-ci alors qui, symboliquement, le porte sur ses épaules, tremblant de peur et de fièvre, puis le soigne en travaillant. Nulle égalité possible entre les générations : les penser en termes de succession et de remplacement impose que l'une se fourvoie ou que l'autre déchoie.

Freud, dans *Totem und Tabu* (1913), a mis en valeur la violence qui empreint dans ce système les relations entre ascendants et descendants. Il a, d'une certaine manière, ouvert le xx^e siècle sur l'idée que les fils doivent tuer leur père pour acquérir leur autonomie. La fille de Lord Asriel, Lyra Bellacqua, héroïne de *His Dark Materials* de Philip Pullman, a parfaitement retenu la leçon, comme l'atteste le compliment qu'elle sert à Iofur Raknison, le roi de Svalbard, maître despotique des ours en armure :

La première créature que vous avez tuée était votre propre père. Je pense que vous êtes un nouveau dieu, Iofur Raknison. C'est ce que vous devez être. Seul un dieu aurait la force de faire ça¹⁶.

Mais ce n'est que flatterie pour tromper l'ennemi en l'amadouant. Lyra sait que son interlocuteur rêve d'être un homme, du moins de se faire baptiser comme chrétien, et elle joue des clichés de l'humaine condition pour mieux aller dans le sens de sa ridicule ambition d'ours tyrannique. Iofur Raknison ne touche à l'humanité que par ce qu'elle a de pire, cette violence de la horde primitive qui a vu les frères abattre et dévorer leur père pour prendre

15 Sur ce double mouvement et sa dimension dialectique, voir l'étude linguistique que Catherine Boré en fait dans le texte de Collodi, ses traductions françaises et quelques-unes de ses réécritures : BORE (C.), « Réécritures contemporaines de contes, nouvelles moralités ? L'exemple de Pinocchio », dans CANI (I.), CHABROL-GAGNE (N.), D'HUMIÈRES (C.), dir., *Devenir adulte et rester enfant ? Relire les productions pour la jeunesse*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, 493 p. ; p. 145-158.

16 « The first creature you killed was your own father. I think you're a new god, Iofur Raknison. That's what you must be. Only a god would have the strength to do that. » (Pullman 1995, p. 341).

la place de ce « modèle envié et redouté ¹⁷ ». Cette logique propre au repas totémique, « qui a servi de point de départ à tant de choses : organisation sociale, restrictions morales, religions ¹⁸ », c'est celle de la dynastie qui voit les fils s'identifier au père. C'est la loi du passé, celle contre laquelle s'élèvent les représentations contemporaines de la filiation. Lyra sera tentée d'y céder de façon très concrète après la mort de son camarade Roger, sacrifié sans pitié par Lord Asriel pour construire un pont entre les mondes qui pullulent dans cet univers. Mais son *dæmon*, l'incarnation animale de son âme, lui indique une meilleure conduite à adopter, passant par l'opposition aux valeurs parentales. Il l'entraîne à réviser son jugement sur la Poussière (*Dust*) qui parcourt tous les mondes et dont Lord Asriel semble vouloir tarir la source. Si son père, tout comme sa mère, l'Église et les principales institutions de son monde « pensent *tous* que la Poussière est mauvaise, elle doit être bonne ¹⁹ », lui explique-t-il. Le *dæmon* réalise en l'occurrence l'idéal d'un mentor introjecté. La suite des événements lui donnera raison, à ceci près toutefois que Lord Asriel s'avérera avoir menti sur ses projets et œuvrer pour la préservation de la Poussière. La ruse du père de Lyra est aussi une habile stratégie narrative permettant à sa fille de prendre sa place, de le supplanter même, sans jamais l'affronter. Pullman signe ainsi la disqualification de la violence totémique au profit de l'autonomie – de la *réflexivité* dirait la sociologie ²⁰ – d'une enfant dont la mission ultime est très significativement de « mettre fin au destin ²¹ ». Lorsque, pour finir, Lord Asriel met toute sa puissance guerrière au service du salut de sa fille, pour l'établissement de la République des Cieux, on

17 FREUD (S.), *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Traduction de JANKÉLÉVITCH (S.). Paris : Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1981, 240 p. ; p. 163.

18 *Ibid.*

19 « [...] if they all think Dust is bad, it must be good. » (Pullman, 1995, p. 397).

20 Voir KAUFMANN (J.-Cl.), *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin/SEJER, 2004, 351 p. La réflexivité repose sur une « logique fissionnelle [...] qui déconstruit en tout sens les moindres certitudes » (p. 110). C'est là, nous dit le sociologue, un phénomène nouveau qui s'articule à la « logique fusionnelle » (*ibid.*) de l'identité par laquelle l'individu rétablit la cohérence de son parcours. Dans ce contexte, l'unité de l'être ne dépend plus d'un *destin* considéré comme allant de soi, mais comme la résultante des expériences qu'il a choisies.

21 « [...] put an end to destiny. » (Pullman, 1997, p. 275).

comprend qu'avec elle, en Ève d'un nouvel ordre cosmique, basé sur l'amour, s'ouvre enfin la voie du progrès.

Le meurtre du père apparaît comme un piège symbolique condamnant les générations successives à répéter les mêmes erreurs, et inscrivant donc les enfants dans une forme de fatalité cyclique. Si Lyra peut dire que seul un dieu en est capable, c'est que le modèle mythique de cette violence originelle s'exprime dans la lutte qui a vu les principaux dieux de l'Olympe conquérir leur trône en renversant leur père, le Titan Kronos. Cette théomachie, Rick Riordan la revisite dans *Percy Jackson & the Olympians* et en fait le point de départ de sa saga. Lorsqu'à leur unique rencontre Poséidon l'évoque devant son fils, le héros éponyme, il en souligne lui-même la dimension intergénérationnelle : « Pendant la Première Guerre, Percy, Zeus découpa notre père Kronos en une centaine de morceaux, exactement comme Kronos l'avait fait à son propre père ²². » En déroband l'éclair de Zeus et le casque d'Hadès pour raviver la querelle entre les trois grands dieux, Luke, le fils d'Hermès, guidé par les conseils perfides du Titan démembré, ne projette rien moins que d'enclencher une nouvelle conflagration mondiale. Le « nouvel Âge d'Or ²³ » qu'il prétend construire résonne des sinistres échos du fascisme : « Kronos reviendra. [...] Il jettera les Olympiens dans le Tartare et renverra l'humanité dans ses cavernes. Tous sauf les plus forts – ceux qui le servent ²⁴. » La référence est d'autant plus claire que le roman explique la Seconde Guerre mondiale par une précédente rivalité entre les dieux. Dans l'adaptation cinématographique du roman, réalisée par Chris Columbus en 2010, les scénaristes Craig Titley et Joe Stillman estompent cet arrière-plan historique pour insister sur la reproduction du crime paternel. Lorsque Percy lui demande pourquoi il veut la guerre des dieux, Luke lui répond fièrement : « Pour avoir le contrôle. Ils ont été au pouvoir trop longtemps. Je dis qu'il est temps pour notre génération de le reprendre. Pour remodeler le monde à notre image. Un monde

22 « In the First War, Percy, Zeus cut our father Kronos into a thousand pieces, just as Kronos had done to his own father » (Riordan, 2005, p. 344).

23 « new Golden Age » (Riordan, 2005, p. 369).

24 « Kronos will rise. [...] He will cast the Olympians into Tartarus and drive humanity back to their caves. All except the strongest – the ones who serve him. » (Riordan, 2005, p. 368).

de nouveaux héros ²⁵. » Tout est question de succession, d'héritage et d'impatience à en jouir.

C'est contre cette logique de remplacement des pères par les fils, de simple « substituabilité » des générations, que s'élève Percy. L'amitié qu'il noue avec Annabeth, la fille d'Athéna, en dépit du conflit qui oppose leurs parents, est symptomatique de ce refus d'endosser des rôles sociaux préformatés. L'énergie qu'il déploie pour rendre leurs attributs à ses oncles et dévoiler la manipulation indique que la voie du progrès est dans la rupture avec un ordre totémique qui fait de la rivalité entre les générations la mère de toutes les violences. Dans la peau du professeur Brunner, Chiron l'avait averti que, contrairement à l'opinion de ses camarades, connaître l'histoire de Kronos est important dans la vie réelle (voir Riordan, 2005, p. 6-7). Chiron, pour Percy, c'est le scoutisme pour Éric de Swedenborg, les Jedis pour Luke Skywalker, et sa leçon vaut pour tous les jeunes lecteurs. Lyra elle-même l'a entendue : la compassion avec laquelle la jeune-fille voit l'Autorité (*the Authority*) s'évaporer entre ses bras (voir Pullman, 2000, pp. 410-411) euphémise le déicide que son père projetait par la force, pour renverser le Royaume des Cieux. Les temps ne sont plus au meurtre du père. Percy comme Lyra illustrent à l'intention de la jeunesse une nouvelle forme d'héroïsme, qui ne procède plus de l'imitation des ascendants mais passe par l'autodétermination de son destin et le choix raisonné de ses propres valeurs. La seule injonction que Percy retient de son père, c'est que « *La mer n'aime pas être retenue* ²⁶ », c'est une invitation à toutes les libertés.

Que reste-t-il des liens de filiation dans ce contexte ? Que peut-on attendre de pères absents, distants, volontiers fourvoyés ? Guillemot, le héros du *Livre des Étoiles* d'Érik L'Homme, enfant « déçu de n'être le fils d'aucun père » (L'Homme, 2002, p. 117), en donne une idée lorsqu'au terme d'une scène directement inspirée de la révélation de Darth Vader à Luke

25 « Control. They've been in power for too long. I say it's time for our generation to take over. Remold the world in our image. A world of new heroes. » (Colombus, 2010, 01:35:46).

26 « *The sea does not like to be restrained* » (Riordan, 2005, p. 375).

Skywalker, il se prend à croire que son père n'est autre que l'Ombre qui sème la terreur et la désolation au pays d'Ys. Passée la phase de déni farouche, il est pris d'un sursaut affectif : « Mais... si c'était lui ? Qu'attendait-il, dans ce cas, pour faire cesser toute cette souffrance ? Qu'attendait-il pour effacer ces barrières et se précipiter contre lui, le serrer dans ses bras ? » (L'Homme, 2003, p. 135). Si calamiteux que soient les pères, ils restent irremplaçables par la tendresse qu'on a pour eux et celle qu'ils peuvent donner. C'est pourquoi Luke Skywalker veut continuer à croire en la bonté de Vader malgré tous les démentis de l'expérience. C'est pourquoi Percy, chez Riordan, s'accommode aisément de l'absence de Poséidon, pourvu qu'il le sente fier de lui. Dans le film, où la souffrance est plus marquée, il a une phrase qui résume les vœux d'une génération affranchie de ces anciens modèles : « Écoute, je n'avais pas besoin de toi, là, tout le temps, mais j'aurais aimé t'avoir vu juste une fois ²⁷. » Des pères, il ne reste au fond que l'amour paternel et filial, qui s'en trouve du même coup survalorisé. Sur les ruines du patriarcat, « celui par qui la place des enfants dans le monde était définie ²⁸ », les fictions de jeunesse élèvent la statue d'un père non plus révérend, non plus respecté, mais aimant et aimé, dont la figure signe le renoncement à la violence primitive comme à l'autorité, et l'avènement de générations soucieuses de fixer leur éthique par elles-mêmes ²⁹.

Au rebours des angoisses institutionnelles qu'elles suscitent, ces fictions présentent comme un espoir pour le XXI^e siècle la « délégitimation de la référence au monde adulte » et l'assomption conjointe d'un système

27 « Look, I didn't need you there all the time, but I would have liked to have seen you just once. » (Colombus, 2010, 01:45:26).

28 GARAU (F.), *Les Pères*. Paris : Le Cavalier Bleu, coll. « Idées reçues », 2005, 127 p. ; p. 119.

29 Elles contribuent en cela au complément narratif qui accompagne l'émergence du sujet réflexif en lui permettant de donner cohérence à ses choix, voir DUBAR (Cl.), « Identité personnelle et subjectivité : construction sociale et production narrative », dans *Résistances au sujet, résistances du sujet. Actes du colloque de Cerisy, juillet 2003*. Namur : Presses de l'Université de Namur, coll. « Transhumances » 5, 2004, 603 p. ; p. 119-139, en particulier pp. 129-131. Cette construction d'une identité narrative exige en effet que le sujet se réfère « à des principes ou des valeurs, des jugements ou des préférences, bref à ce que Ricoeur appelle une "visée éthique". » (p. 131). Les romans confortent ainsi leurs lecteurs dans leur démarche identitaire.

dans lequel « l'enfance et la jeunesse deviennent des valeurs en soi ³⁰ ». Cet écart de point de vue, de la part d'auteurs eux-mêmes adultes et nullement dépourvus de conscience sociopolitique, trouve sans doute son explication dans l'alliance de deux facteurs : d'une part, une lucidité historique entraînant la défiance à l'égard de l'ordre ancien, de l'autre une volonté de conjurer le trouble des jeunes face à la reconfiguration des structures familiales. Quand la société incline à résister à la marche en avant des mœurs, la littérature et le cinéma destinés au jeune public l'assument pleinement au contraire et travaillent à créer les conditions d'un progrès véritable en esquisant les contours d'un nouvel héroïsme qui substitue à la tentation de la révolte l'aspiration à s'épanouir selon son gré ³¹. À y regarder de près, il n'y a pas là moins de pragmatisme que d'utopie.

30 Nous reprenons les termes du rapport fort inquiet adressé au Ministre de la santé et au Garde des Sceaux en 1998 par THÉRY (I.), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*. Paris : Odile Jacob/La Documentation française, 1998, 413 p. ; p. 75.

31 La réflexivité du sujet, que nous avons vue à l'œuvre dans sa revendication d'autonomie à l'égard de la figure paternelle (voir *supra*, n. 20), comporte une dimension héroïque au sens de l'archétypologie, dans la mesure où, comme l'écrit Jean-Claude Kaufmann, elle repose sur l'idée que « je existe parce qu'un autre est mauvais, parce qu'un autre est vaincu », KAUFMANN (J.-C.), *L'invention de soi, op. cit.*, p. 292. Entre ces deux propositions, l'insistance des fictions sur le maintien des relations affectives tend à privilégier la première au détriment de la seconde. L'héroïsme de la génération des fils est dès lors essentiellement éthique.

Biblio-filmographie des œuvres étudiées

- COLLODI Carlo, *Le Avventure di Pinocchio. Storia di un burattino* [1876], Firenze, Giunti, 2000.
- COLOMBUS Chris, *Percy Jackson and the Olympians: The Lightning Thief* © 1492 Pictures, Imprint Entertainment, 20th Century Fox, 2010.
- DALENS Serge, *Le Prince Éric, I, Le Bracelet de vermeil* [1937], Paris, Fleurus, 1995.
- KERSHNER Irvin, *Star Wars. Episode V, The Empire Strikes Back* © Lucasfilm Ltd., 20th Century Fox, 1980.
- L'HOMME Érik, *Le Livre des Étoiles, II, Le Seigneur Sha* [2002], Paris, Gallimard Jeunesse, « Folio Junior », 2007.
- , *Le Livre des Étoiles, III, Le Visage de l'Ombre* [2003], Paris, Gallimard Jeunesse, « Folio Junior », 2007.
- LUCAS George, *Star Wars. Episode II, Attack of the Clones* © Lucasfilm Ltd., 20th Century Fox, 2002.
- and MARQUAND Richard, *Star Wars. Episode VI, Return of the Jedi* © Lucasfilm Ltd., 20th Century Fox, 1983.
- LUSKE Hamilton, SHARPSTEEN Ben, *Pinocchio* © Walt Disney Productions, 1940.
- PULLMAN Philip, *His Dark Materials, I, Northern Lights / The Golden Compass*, [1995], New York, Yearling, 1996.
- , *His Dark Materials, II, The Subtle Knife* [1997], New York, Yearling, 2001.
- , *His Dark Materials, III, The Amber Spyglass* [2000], New York, Yearling, 2003.
- RIORDAN Rick, *Percy Jackson & the Olympians, I, The Lightning Thief* [2005], New York, Hyperion Book, 2010.



ABSTRACTS

Kathie **BIRAT**, *Filiation and Narration in Paul Auster's Fiction (Filiation et narration dans la fiction de Paul Auster)*

American literature relies on the Founding Father as historical reality and myth. Underlying this mythical filiation lies a paradox, for while Americans share the heritage of the Founding Fathers, their belief in self reliance contradicts the very idea of a shared culture. This is the dilemma that finds numerous echoes in the fiction of Paul Auster. In his novels, fathers and sons are often estranged. The search for the father is a quest for identity, in both individual and collective terms. This study is based on the vision of filiation proposed by Jean-Daniel Causse in *Figures de la Filiation*. Causse approaches filiation through Lacan's notion of language as structure, thus providing a basis for seeing filiation as a relation based on the recognition of the other within a structure of response. We will use this approach as the basis for observing the ways in which Auster's characters re-establish a genuine filiation through dialogue, their conversations echoing at the same time the basic myths that underlie American culture.

Catherine **BOURDIEU-WEISS**, *Generation and Filiation among 17th-century French Artists (Génération et filiation chez les artistes français du XVII^e siècle)*

The number of studies devoted to seventeenth-century French artists has increased rapidly since the second half of the twentieth century, contributing to our knowledge of the most famous *ateliers* and shedding light on lesser-known but equally interesting careers. Generally speaking, the social context in which individuals grow up is determined by marriages. Indeed, the socio-professional origins of male artists and of the fathers and husbands of female artists reveal a great deal about the relationships an artist cultivates, particularly when it comes to identifying the support he or she seeks or the proofs of esteem to which he/she lays claim. In most

cases, the history of artists' *ateliers* shows that the practice of a craft depends on the father's background. Another way of approaching the relationships observed between *ateliers* consists in observing the role of artistic models, in other words the examples selected for imitation by young artists in the works of their elders, in whose *ateliers* they have often spent several years.

Nicolas BRUCKER, *Mother and Daughter in Nicole Malinconi's work (Mère et fille dans l'œuvre de Nicole Malinconi)*

Nicole Malinconi's autobiographical trilogy, composed of *Nous Deux*, *Da Solo* and *A l'étranger*, recounts how the narrator comes to accept to make peace with her past. By reassembling pieces of memories rescued from the family amnesia, she bears witness to the lost illusions, the failure of her parents' marriage, the wounds, the exiles and the failures, striving to compile a world of sound, of words heard and exchanged, of silences loaded with the words that cannot be pronounced. The narration consists in the web woven by these words and in the path that they trace toward a striking discourse which, by preceding the daughter's, fortunately makes hers possible. The mother-daughter relation is the key to this story. The mother's words, both fragile and frightening, give shape and meaning to the daughter's desire, whereas the father's silence, sign of the loss of self, rings like a pathetic echo to the mother's speech. The author has chosen to anchor her quest in language alone, considering that words heard in childhood constitute the only authentic heritage.

Christian CHELEBOURG & Aurélie Lila PALAMA, *Flawed fatherhood in contemporary fiction for children (Un Père et Manque. La paternité en défaut dans les fictions de jeunesse contemporaines)*

In *Pinocchio*, the puppet is punished for having disobeyed Gepetto and for having preferred to follow the catchy tune of a puppet theatre rather than going to school. Disney's adaptation has him following closely on the heels of the Fox and the Cat by giving greater emphasis to the danger of having the wrong friends: in 1940, the father's house, protective by nature, appears as a besieged citadel. In *Le Bracelet de vermeil* (1937) by Serge Dalens, on the contrary, the story exposes the conditions for Eric's justified disobedience to his father; scouting represents a system of values appropriate for young people and superior, from an ethical point view, to

ancestral tradition. The old order, represented by Collodi, is finished. The Jedi fulfil a similar function in the earliest Star Wars trilogy (1977-1983), in which Luke Skywalker goes as far as redeeming his father by wiping out the career of Darth Vader, while Eric contented himself with forgiving his own father. The contemporary period has a tendency to shun the violence that characterises the link between generations as it was defined by Freud in *Totem und Tabu*. Lyra in *His Dark Materials* or Percy Jackson in the first volume of the eponymous saga typify this refusal of the “murder of the father” in favour of the autonomous construction of the child. The only thing that remains of the filial link is the affective dimension, which for this very reason is overestimated.

Valérie CHEVASSUS-MARCHIONI, *A Sense of Filiation and its Relation to Reality: Three Literary Cases of Particular Filiation (Du sentiment de filiation et de ses rapports avec la réalité : trois cas littéraires de filiation particulière)*

On the basis of three examples of filiation chosen in literary works from the past three centuries (*L'enfant maudit* by H. de Balzac, *L'homme qui m'aimait tout bas* by E. Fottorino and *Joseph le nourricier* by Thomas Mann) we will attempt to demonstrate how a “felt” parental link does not always correspond to a real one; in other words, the feeling of filiation distances itself from and takes liberties with the reality (essentially biological) of filiation, assuming diverse forms, often original and constructive, that can be considered as the trace left by a free subject on the predetermined web of his destiny. Is it not possible to see in this creative and unexpected emancipation the hint of a step forward on the part of civilisation, or even of humanity as a whole, toward a mode of being which cannot be defined solely by biological fidelity to an ancestor?

Elena DI PEDE, *The Sacrifice of Sons and Daughters to Idols in the First Testament, from Leviticus to Ezekiel (Le sacrifice des fils et des filles aux idoles dans le premier Testament, du Lévitique à Ézéchiél)*

In the Biblical corpus, the sacrifice of sons and daughters is mentioned especially in three books: Leviticus, Jeremiah and Ezekiel. It is connected to the ideas of God and idolatry, but also to the Sabbath and the future of human beings. Instead of examining this issue from a historical point of view, the present article will explore the anthropological and theological

impact of these texts, which are as much about “a crime against paternity” (P. Beauchamp) as they are about the failure of fraternity.

Pierre **EBTINGER**, *Filiation as prelude and obstacle to social link (La filiation, prélude et obstacle au lien social)*

Generation and filiation: these two terms are mutually enlightening, as this conference both infers and proves. Starting with preliminary reflections on the concept of generation, I will then consider the question of filiation in detail. I shall investigate the tension within the Freudian stance that underlies what psychoanalysis adds to the notion of generation, with reflections on nomination inspired by the teachings of Lacan, in order to bring to light how filiation and social link are connected.

Sylvie **FREYERMUTH**, *Pictures of Filiation in Jean Rouaud's Works (Les tableaux de filiation dans l'œuvre de Jean Rouaud)*

Filiation is both the genesis and the fundamental theme of Jean Rouaud's opus. Indeed, Rouaud became a writer because the trauma entailed by his father's death when he was still a child made him want to “shout his grief.” On Boxing Day, a few hours before his death, Joseph wished his son a pleasant day of celebration, thus bestowing on him the role of a witness, following the example of John the Evangelist. And John bore witness. The father figure holds a central place in Rouaud's mythology, as can be seen in his two writing cycles. Several themes testify to that, as do two particular paintings: the first one is La Tour's *Saint Joseph the Carpenter*, the second an imaginary portrait of a young woman holding an armful of roses. My aim is to show that both paintings carry a secret linked to filiation and offer a key to the interpretation of Jean Rouaud's works and spiritual evolution.

Jean-Jacques **GLASSNER**, *Succession systems in the Mesopotamian monarchies or the proper use of toponymy (Les régimes de succession dans les monarchies mésopotamiennes ou du bon usage de la toponymie)*

The chronicle of the monarchy is a political charter which manipulates family relations. Genealogies coincide with the layout of a territory, thus offering a geopolitical map, the political set-up of the interested parties. What makes this chronicle original and rich is that it creates a network for various local cycles. An essential trait of the ancient eastern world is thus put forward:

one is defined thanks to one's belonging to a city and to a family. The monarchs who claim their descent from mythical founders rely on them to add legitimacy to their power and to bring together the myth of the origins of the monarchy and the story they are recreating through the projection of their own interests and preoccupations. Male generation becomes the one and only chronological landmark. But these genealogies also participate in the legitimization of the present, since the authors make history coincide with myth by projecting exemplified past values onto a present that they idealize.

Laurent **HUSSON**, *Generation and Filiation in the Light of the Three Temporal Dimensions (Génération et filiation au miroir des trois dimensions temporelles)*

Generation first appears as an anonymous process, linked to the future, within which genealogy builds an order – whether divine or human – whenever filiation raises the issue of identity. The conference will focus on the manner in which this dimension changes, depending on whether priority is given to the past, the present or the future. When priority is given to the past, generation is linked to genealogy and a focus on ancestors, thanks to which man acknowledges himself to be “the son of man”. When priority is given to the future, generation and filiation are restructured and questioned by “man, the son of his Works” (Cervantès). As for the present, in the bonding and de-bonding processes brought about by technology, the law, and freedom, in the act of generation and for one (given) generation, it turns out to be the place where obvious facts are questioned, and where the questions, “what does being a father mean?” and “what does being a son mean?”, are pitted against each other in a mirroring effect.

Renée **KOCH PIETTRE**, *“The complex of Creuse” (Euripide, Ion) (Le complexe de Créüse [Euripide, Ion])*

The article recalls the legitimizing role of the maternal ascendance in the Athenian democracy, by questioning the legend of Ion, the ancestor of the Ionians, told by Euripide. Indeed, the play elaborates a debate about citizen legitimacy and an imaginary solution supplied by the feminine link of a bloodline in case of rupture of succession in masculine genealogy: the mythical formula pronounced by Euripide added to the ideal of Athenian autochthony a case of transmission of the legitimacy from the king's

daughter, who was visited by Apollo, to his son. The character of a child born from a virgin, first exposed, then brought up in a remote area and finally coming back for his inheritance is nothing new. However, the originality of the Euripidean solution consists in the depth of the dilemma experienced by Creuse and in the birth kept secret between the mother and son: likewise, in Athens, the deepest connection of *philia* between the residents were created in Eleusis, in an initiatory companionship born from the worship of a mother goddess and her daughter who was abducted in Hades.

Jean-Pierre **LEBRUN**, *Why the irreducible asymmetry between father and mother?* (*Pourquoi l'irréductible dissymétrie entre père et mère ?*)

The human being is a being of speech and language. This means that every child must travel the path that will enable him to build his own sustaining speech. I mean to show that the alteration of the social link which occurred following the disillusionment of the world associated with neo-liberal terms has jeopardized what humanisation demands, i.e. the prevalence of absence. The term "parenthood", quite fashionable these days, cannot help us confront these changes, because it validates the desire to erase the reality of asymmetry, which is nevertheless still present between mother and father, man and woman. Moreover, it leaves the child in a difficult position, one where he has to confront the ever present demands of the human condition.

Roland **MEYNET**, *"O faithless and perverse generation!"* (« *Génération incrédule et pervertie !* »)

The vocative "generation" appears only once in the synoptic gospels, when a father implores Jesus to help his epileptic son. Taking this invective as a point of departure, the article follows the main thread of the filiation which runs through the nine pericopes which constitute the final sequence of the second section of the Luke's gospel: Jesus' ministry in Galilee (Lc 9,1-50). At the beginning, Jesus endows the Twelve with the power to teach and cure, a power that only he had used until then. At first, the Twelve were successful with the power but unfortunately, as soon as they returned from their mission, their lack of faith in their father caused them to lose the power they had inherited from him. The entire sequence shows that the cause of this failure resides in the perversion of their filiation.

Jean-Louis **RENCHON**, *What is the state of affairs today concerning laws about filiation and intergenerational transmission? (Que fait aujourd'hui le droit de la filiation et de la transmission intergénérationnelle ?)*

A jurist's intervention runs the risk of being slightly out of line with the type of reflections triggered by this conference. Indeed, jurists generally try to expound on the content of laws. It is a harder task for them to look at laws from a distance and to consider their symbolic dimension. However, it may be worthwhile – using as a starting point the significant evolution of the laws pertaining to filiation and generation – to study from a jurist's perspective what seems to be, in the symbolical field of the law, the “crisis” of filiation and intergenerational transmission.

André **WENIN**, *“These are the generations...” Generations and filiation in Genesis (« Ceux-ci sont les engendremens... » Générations et filiation dans la Genèse)*

One of the recurring expressions in the book of Genesis is *'ellèh toledôt*, “this is the story of...” or “these are the generations of...”. It is used ten times to introduce the history or the genealogy of a father, which shows to what extent Genesis is concerned with the question of fatherhood and filiation. Using representative examples (Terakh and Abram, Abraham and his two sons, Jacob and his sons), I shall attempt to highlight the essential elements that emerge from the episodes in Genesis that stage the father-son relationship that is much more than a physical generation.

Brigitte **ZAUGG**, *From Father to Sons, from Father to Daughter: Filiation and Transmission in Philip Roth's American Pastoral (De père en fils, de père en fille : filiation et transmission dans Pastorale américaine, de Philip Roth)*

Philip Roth, in his novel *American Pastoral* (1997), explores the joint issues of filiation and transmission through the story of Seymour “Swede” Levov. Born into the Jewish community of Newark, New Jersey, Seymour becomes the embodiment of successful assimilation into American society, the incarnation of the American Dream. However, his estrangement from his Jewish roots and his marriage to a *shiksa* precipitate a crisis with their one and only daughter, Merry, who breaks away from her family and becomes a terrorist. This article studies the way the Swede's father is presented, the relationship he has with his two sons and what he passes on to them, and the rupture of filiation and transmission as embodied in Seymour and Merry.



LES AUTEURS

Kathie **BIRAT** est Professeur de littérature américaine à l'Université de Lorraine. Elle est spécialiste de littérature américaine, afro-américaine et afro-caribéenne. Ses publications dans le domaine de la littérature américaine portent sur les œuvres de Paul Auster, de Russell Banks et de Stephen Millhauser, entre autres, mais également sur des auteurs afro-américains comme John Wideman, Alice Walker, Percival Everett et Toni Morrison. Ses travaux les plus récents s'intéressent à la littérature de la Caraïbe anglophone, en particulier les œuvres de Caryl Phillips, de Robert Antoni et de Fred D'Aguiar. Un article récent sur George Lamming (Barbade) est paru dans *Commonwealth Essays and Studies*.

Catherine **BOURDIEU-WEISS** est Maître de conférences en histoire de l'art, Université de Lorraine (site de Metz). Ses recherches se centrent essentiellement sur l'époque moderne, en particulier le XVII^e siècle. Elle est responsable du Groupe de recherches Les Trois-Evêchés (Metz-Toul-Verdun) : groupe pluridisciplinaire (historiens de l'art, historiens, géographes) d'enseignants-chercheurs, de conservateurs de musées et de conservateurs de bibliothèques.

Nicolas **BRUCKER** est Maître de conférences en littérature française des XVIII^e et XIX^e siècles à l'Université de Lorraine. Membre du centre Écritures, actif dans les programmes « Héritages chrétiens dans la société et dans les textes » et « Littérature et Bible ». Sa recherche porte sur spiritualité et littérature, l'antiphilosophie, Rétif de la Bretonne.

Christian **CHELEBOURG** est Professeur de Littérature à l'Université de Lorraine, où il dirige le Centre d'Études Littéraires Jean Mourot. Spécialiste de l'imaginaire, il s'est intéressé aux écrivains du XIX^e siècle avant de se consacrer à la littérature de jeunesse et aux fictions à destination du grand public. Il est principalement l'auteur de *Jules Verne, l'œil et le ventre* (Minard, 1999), *L'Imaginaire littéraire* (Nathan, « Fac », 2000), *Prosper Mérimée, le sang et la chair* (Minard, 2003), *Le Surnaturel, poétique et écriture* (Armand

Colin, « U », 2006), *Victor Hugo, le châtimeur et l'amour* (Minard, 2010), *Les Écofictiones, mythologies de la fin du monde* (Impressions nouvelles, 2012). Il a également publié, en collaboration avec Francis Marcoin, *La Littérature de jeunesse* (Armand Colin, « 128 », 2007). Il a fondé pour les éditions Minard Lettres Modernes les Séries *Écritures XIX* et *Écritures jeunesse*.

Valérie **CHEVASSUS-MARCHIONI** est Docteur en Études germaniques et psychanalyste à Metz, membre associée du Centre Écriture de l'Université de Lorraine. Auteur d'un ouvrage sur l'écrivain autrichien Joseph Roth (*Le roman original de Joseph Roth*. Peter Lang, 2001) et d'articles divers dans les domaines de la littérature et de la psychanalyse, en particulier d'orientation lacanienne.

Elena **DI PEDE** est Maître de Conférences à l'Université de Lorraine (où elle enseigne l'exégèse de l'Ancien Testament) et membre du centre de recherche Écritures. Elle s'intéresse tout particulièrement à la littérature prophétique de la Bible. Parmi ses publications, signalons *Au-delà du refus : l'espoir. Recherches sur la cohérence narrative de Jr 32-45 TM* (2005).

Pierre **EBTINGER** est psychiatre et psychanalyste à Strasbourg. Il est membre de l'École de la Cause freudienne et de l'Association Mondiale de Psychanalyse. Il enseigne à la Section clinique de Strasbourg, à la Faculté de médecine et dans le cadre de formations dans des entreprises et des institutions publiques. Il s'intéresse plus particulièrement aux connections avec le discours philosophique et théologique, ainsi qu'aux applications de la psychanalyse dans le monde du travail et des relations humaines. Par ailleurs musicien, il a publié en 2012 un livre aux éditions du Losange sous le titre *Impossible Glenn Gould*.

Sylvie **FREYERMUTH** est Professeur de langue et littérature françaises à l'Université du Luxembourg depuis 2008, après avoir exercé à l'Université de Rouen en qualité de Professeur de Sciences du langage. Elle enseigne la stylistique, la rhétorique et la pragmatique appliquées à la littérature. Spécialiste de l'œuvre de Jean Rouaud, elle a consacré à cet auteur de nombreux articles et deux ouvrages : *Jean Rouaud et le périple initiatique : une poétique de la fluidité* (2006) et *Jean Rouaud et l'écriture « les yeux clos »*. *De la mémoire engagée à la mémoire incarnée* (2011). Elle dirige actuellement, en collaboration avec le Professeur Bonnot et le Dr. Obergöker, un projet international consacré aux reconstructions littéraires des espaces sociopolitiques, historiques et scientifiques de l'extrême contemporain.

Jean-Jacques **GLASSNER** est directeur de recherche émérite au CNRS. Il a enseigné à l'EHESS. Spécialiste du monde mésopotamien, il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles scientifiques parmi lesquels signalons : *Écrire à Sumer. L'invention du cunéiforme*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 ; *La Mésopotamie*, Paris, les Belles lettres, 2002 ; *La tour de Babylone. Que reste-t-il de la Mésopotamie ?*, Paris, Seuil, 2003 et a dirigé la traduction française du *Archaeological encyclopedia of the Holy land*, paru en 2006 (*Dictionnaire archéologique de la Bible*, Paris, Hazan).

Laurent **HUSSON** est Maître de Conférences en philosophie à l'Université de Lorraine (IUFM de Lorraine), membre du Centres de recherches Écritures. Il a consacré sa thèse et plusieurs articles à la philosophie de Sartre, notamment *L'Être et le Néant*.

Renée **KOCH-PIETTRE** est Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (chaire d'anthropologie religieuse), membre du Laboratoire ANHIMA. Elle a publié notamment *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure* (Belin, 2005) et co-édité les volumes *La cuisine et l'autel* (Brepols, 2005), *Architecturer l'invisible* (Brepols, 2009) et *La Raison des signes* (Brill, 2012).

Jean-Pierre **LEBRUN** est psychiatre et psychanalyste, agrégé de l'enseignement supérieur de l'université catholique de Louvain. Il a été président de l'Association freudienne de Belgique et de l'Association lacanienne internationale (ALI). Il dirige aux éditions érès la collection « Humus, subjectivité et lien social ». Parmi ses nombreuses publications, signalons *Rien n'est plus secret qu'une existence féminine* et *Des lois pour être humain*.

Roland **MEYNET** est professeur émérite de théologie biblique à l'Université Grégorienne (Rome). Auteur de nombreuses publications, il dirige les collections « Rhétorique sémitique » (Lethielleux, puis Gabalda), « Retorica biblica » (Edizioni Dehoniane di Bologna) et « Rhetorica semitica » (Convivium Press, Miami ; anglais et espagnol). Il est secrétaire de la Société internationale pour l'étude de la Rhétorique Biblique et Sémitique (www.retoricabiblicaesemitica.com). Parmi ses ouvrages, à signaler spécialement *L'Évangile de Luc* (grand prix de philosophie de l'Académie française 2006) et le *Traité de rhétorique biblique*.

Professeure contractuelle de français et de latin à La Réunion, Aurélie Lila **PALAMA** est doctorante en littérature de jeunesse à l'Université de Lorraine.

Elle rédige, sous la direction de Christian Chelebourg, une thèse intitulée « "Limites sans cesse repoussées" : imaginaire et créativité dans l'œuvre de Pierre Bottero ». Elle a participé à divers colloques dans sa spécialité et contribué à la *Revue des livres pour enfants* comme à *Travaux & documents* et à la série *Écritures jeunesse*.

Jean-Louis **RENCHON** est Professeur de droit de la famille et de droit patrimonial de la famille à l'Université catholique de Louvain et aux Facultés universitaires de Saint-Louis (Bruxelles). Il dirige le Centre de droit de la personne, de la famille et de son patrimoine de l'UCL. Il a été Doyen de la Faculté de droit et de criminologie de l'UCL de 2006 à 2009. Il est Président de l'Association belge interuniversitaire Famille et droit et Vice-Président depuis 2009 de l'Association Internationale francophone des intervenants auprès des familles séparées. Auteur de nombreuses publications scientifiques, il est directeur de rédaction de la Revue trimestrielle de droit familial depuis sa création en janvier 1978.

André **WÉNIN** est docteur en sciences bibliques (Institut biblique de Rome). Il enseigne l'exégèse de l'Ancien Testament et les langues bibliques à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Il est également professeur invité à l'Université grégorienne de Rome pour la théologie biblique du Pentateuque. Parmi ses publications, signalons *L'homme Biblique* (Cerf, 2^e éd. 2004) ; *Isaac ou l'épreuve d'Abraham* (Lessius, 1999) ; *Joseph ou l'invention de la fraternité* (Lessius, 2005) ; *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain* (Cerf, 2007).

Brigitte **ZAUGG** est Maître de Conférences à l'Université de Lorraine (Metz), où elle enseigne la littérature américaine et la traduction. Elle s'intéresse à l'écriture féminine, en particulier aux écrivaines du Sud des États-Unis de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. Auteure d'une thèse et de plusieurs articles sur Ellen Glasgow, ses travaux portent également sur Kate Chopin, Willa Cather, Edith Wharton, Margaret Mitchell et Bobbie Ann Mason. Ses ouvrages en co-édition incluent *Les Péchés innombrables de Richard Ford, et quelques autres* (Metz, 2008), *L'Amérique d'Est en Ouest : The Grapes of Wrath de John Steinbeck, A Multitude of Sins de Richard Ford* (Metz, 2009), *L'Espace du Sud au féminin* (Metz, 2011), et *Dislocation culturelle et construction identitaire* (Metz, 2012). Sa recherche est orientée vers le gothique dans la littérature du Sud et la notion d'espace.



TABLE DES MATIÈRES

| | |
|------------------------------------|---|
| Elena DI PEDE Introduction..... | 1 |
|------------------------------------|---|

PREMIÈRE PARTIE

Aux sources anciennes de la culture occidentale

| | |
|---|----|
| Jean-Jacques GLASSNER Les régimes de succession dans les monarchies mésopotamiennes ou du bon usage de la toponymie | 9 |
| Renée KOCH PIETTRE Le complexe de Créüse (Euripide, <i>Ion</i>) | 25 |
| André WÉNIN « Ceux-ci sont les engendremets... » Génération et filiation dans la Genèse..... | 41 |
| Elena DI PEDE Le sacrifice des fils et des filles aux idoles dans le premier Testament, du Lévitique à Ézéchiél..... | 57 |
| Roland MEYNET « Génération incrédule et pervertie ! » | 75 |

DEUXIÈME PARTIE

Questions de société

| | |
|--|----|
| Laurent HUSSON Génération et filiation au miroir des trois dimensions temporelles | 87 |
|--|----|

| | |
|---|-----|
| Jean-Louis RENCHON | |
| Que fait aujourd'hui le droit de la filiation et de la transmission intergénérationnelle ? | 101 |
| Pierre EBTINGER | |
| La filiation, prélude et obstacle au lien social..... | 127 |
| Jean-Pierre LEBRUN | |
| Pourquoi l'irréductible dissymétrie entre père et mère ? | 133 |

TROISIÈME PARTIE

Littérature moderne et Arts

| | |
|--|-----|
| Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI | |
| Du sentiment de filiation et de ses rapports avec la réalité : trois cas littéraires de filiation particulière | 151 |
| Catherine BOURDIEU-WEISS | |
| Génération et filiation chez les artistes français du XVII ^e siècle | 163 |
| Sylvie FREYERMUTH | |
| Les tableaux de filiation dans l'œuvre de Jean Rouaud..... | 183 |
| Nicolas BRUCKER | |
| Mère et fille dans l'œuvre de Nicole Malinconi..... | 197 |
| Kathie BIRAT | |
| Filiation et narration dans la fiction de Paul Auster | 213 |
| Brigitte ZAUGG | |
| De père en fils, de père en fille : filiation et transmission dans <i>Pastorale américaine</i> , de Philip Roth | 231 |
| Christian CHELEBOURG, Aurélie Lila PALAMA | |
| Un Père et Manque. La paternité en défaut dans les fictions de jeunesse contemporaines | 249 |
| Résumés..... | 267 |
| Présentation des auteurs | 275 |