

L'ŒDIPE RÊVE DE FREUD

Christian Demoulin

Freud et Œdipe

C'est dans *L'interprétation des rêves* que Freud introduit la référence à Œdipe et, précisément, à la pièce de Sophocle *Œdipe roi*. Il importe de restituer le contexte. Nous sommes dans le chapitre V "Le matériel et les sources du rêve", quatrième section "Les rêves typiques", deuxième partie "Le rêve de la mort de personnes chères" (Freud, 1900a: 216-238).

Freud les divise en deux sous-groupes, selon l'affect qui les accompagne. S'il n'y a pas de chagrin au réveil, c'est qu'il y a un déplacement et qu'il s'agit de masquer quelque autre désir. Ainsi en est-il de la dame qui rêve de la mort de son neveu: son désir caché est de revoir l'homme qu'elle aime secrètement à l'occasion de l'enterrement. Freud nous livre au passage une règle technique importante: l'impression que produit le rêve dépend du contenu latent et non du contenu manifeste. Autrement dit, le contenu affectif du rêve ne subit pas la même transformation que son contenu signifiant représentatif.

Freud, dans la suite du texte, étudie dès lors les seuls rêves de mort d'un parent aimé accompagnés d'affects douloureux. Sa thèse est que ces rêves ont le sens de leur contenu, qu'ils trahissent bien le souhait de voir mourir la personne dont il est question. Il ajoute qu'il sait qu'en disant cela il va révolter tout ceux de ses lecteurs qui ont fait ce genre de rêve.

Le premier argument avancé par Freud est que le désir qui se réalise dans le rêve peut être un désir du passé, désir dépassé et refoulé que l'on ne retrouve que grâce au rêve. Ces désirs sont comme les ombres de l'Odyssée qui reprennent vie lorsqu'elles ont bu du sang. L'exemple qu'il donne est celui d'une femme qui voit en rêve sa fille unique âgée de 15 ans, morte, dans une boîte. Elle voulait, suite à ce rêve, objecter à la thèse de Freud concernant le rêve accomplissement de désir. Mais elle associe sur une conversation de la veille concernant la polysémie du mot anglais *box* lorsqu'on le traduit en allemand. De là lui vient l'idée que l'enfant dans

la boîte peut signifier l'embryon dans la matrice. Et là, elle reconnaît avoir désiré avorter. Il s'agit bien d'un désir, mais d'un désir depuis longtemps dépassé, réveillé par la discussion sur le mot *box*. Mais ce n'est pas tout. Freud ajoute que, dans ce désir ancien, elle suivait l'exemple de sa mère, dont elle avait entendu dire, enfant, qu'elle avait voulu avorter.

Soulignons ce point. L'erreur d'une lecture trop psychologique serait de s'arrêter au désir accompli dans le rêve, sans tenir compte de la suite, soit de son rapport au désir de l'Autre, ici au désir de la mère. Le désir d'avorter renvoie au désir de la mère et, au-delà, à la chaîne des désirs véhiculés par le discours.

Freud, de son côté, conclut que, lorsqu'on rêve de la mort d'un proche et qu'on a beaucoup de peine, il ne s'agit pas d'un souhait de mort actuel mais d'un souhait du passé, généralement de l'enfance. Remarquons que Freud, ici, procède par généralisation, procédé logiquement discutable. Afin de démontrer la pertinence de sa conclusion, il dépeint alors les relations infantiles. Il s'agit de faire valoir les passions infantiles contre l'image idéalisée de l'enfance. Il décrit les relations conflictuelles entre frères et sœurs et la "période amorale" de l'enfance. Ce qu'il souligne surtout, ce sont les vœux de mort qui accompagnent régulièrement la naissance du rival et qui s'observent de manière particulièrement claire chez le petit enfant, jusqu'à trois ans. Il précise aussi que, pour l'enfant, la mort n'a pas la même signification que pour l'adulte et qu'elle est assimilée à l'absence.

Notons au passage que cette formulation de Freud laisse supposer que l'adulte connaîtrait la signification de la mort mieux que l'enfant. Mais la mort est pour quiconque inconnaissable. Elle est un trou dans le savoir. Pour l'adulte comme pour l'enfant, la seule chose tangible est l'absence.

Si l'égoïsme infantile permet de rendre compte du souhait de mort d'un rival, comment comprendre le souhait de mort de parents qui satisfont aux désirs égoïstes de leurs enfants? Ici Freud considère qu'il s'agit le plus souvent de souhaits concernant un parent de même sexe: la mère pour la fille et le père pour le garçon. Le parent de même sexe serait, dès lors, lui aussi traité comme un rival en amour.

Freud marque une hésitation: on peut aussi rêver de la mort du parent de sexe opposé. Mais là, Freud suppose qu'il s'agit alors d'une tendance à l'autopunition. On voit la fragilité d'une argumentation qui repose sur une généralisation.

Freud aboutit à l'idée devenue classique de l'*Œdipe*: la libido de l'enfant se tourne vers le parent de sexe opposé et voit dans le parent de même sexe un rival à éliminer. En fait, ici aussi, mais sans y insister, Freud fait un lien avec le désir parental: en général, note-t-il, un attrait naturel fait

que l'homme gâte sa petite fille et que la femme soutient son fils. Les parents ont aussi leurs prédilections sexuelles, que l'enfant perçoit rapidement. Mais Freud n'en tire pas entièrement la leçon. Il ne va pas jusqu'à faire du désir de l'enfant une réponse au désir des parents. Il se contente de noter une corrélation fréquente.

Sur le plan psychopathologique, Freud soutient que le refoulement du désir de mort de la mère permet de comprendre l'attachement exagéré des jeunes filles hystériques pour leur mère. Par contre, les obsessions meurtrières d'un jeune homme atteint de névrose obsessionnelle s'expliquent par déplacement d'un désir de mort concernant un père trop sévère. Freud considère que ces désirs œdipiens rencontrés chez les névrosés ne sont que le grossissement des désirs de tout enfant. Tout enfant passe par une période où il éprouve de la tendresse pour le parent de l'autre sexe et de l'hostilité pour le parent de même sexe considéré comme un rival.

Cette généralisation, comme nous l'avons vu, fait abstraction de la fonction du désir des parents, et en particulier du désir de la mère comme première incarnation du désir de l'Autre. Dès lors, le complexe d'Œdipe peut faire office, pour Freud, de fondement de la théorie. Ce point de vue, Freud devra le modifier, en particulier concernant la petite fille, mais, d'une certaine façon, on peut dire qu'il ne l'a jamais complètement abandonné.

C'est pour soutenir sa thèse que Freud introduit la référence à la légende d'Œdipe et à la pièce de Sophocle *Œdipe roi*, considérant que "le succès complet et universel (de cette œuvre) ne peut être compris que si on admet l'existence universelle de semblables tendances dans l'âme de l'enfant" (*Ibid.*: 227). Pour Freud donc "Œdipe qui tue son père et épouse sa mère ne fait qu'accomplir un des désirs de notre enfance" (*Ibid.*: 229) et c'est cela qui fait le succès de la pièce, son pouvoir émotionnel.

Freud s'oppose à la thèse, reçue alors, suivant laquelle l'effet tragique viendrait du contraste entre la toute puissante volonté des dieux – le destin – et les efforts impuissants des hommes pour y échapper. Bien plus, il considère que la légende d'Œdipe est "issue d'une matière de rêves archaïques" (*Ibid.*: 230) et il en voit la preuve dans la réplique fameuse où Jocaste dit à Œdipe: "Bien des gens déjà dans leurs rêves ont partagé la couche maternelle. Qui méprise ces terreurs là supporte aisément la vie" (*Ibid.*: 230). La légende d'Œdipe serait la réaction de notre imagination à deux rêves typiques de l'enfance, tuer le père et coucher avec la mère. Comme ces rêves sont réprouvés chez l'adulte, la légende doit intégrer dans son contenu l'épouvante et l'automutilation: Œdipe se crève les yeux.

Plusieurs remarques s'imposent. Freud ne distingue pas la légende d'Œdipe, qui existe sous plusieurs versions, de la pièce de Sophocle. Il n'interroge pas davantage le contexte historique et ne s'engage pas dans un travail sur le texte de Sophocle. Il se contente d'une vue cavalière sur laquelle il fonde sa propre lecture. Tout cela, les hellénistes, Marie Delcourt puis Jean Pierre Vernant, ne vont pas manquer de le lui reprocher. D'autre part, Freud rend compte de la tragédie à partir de deux rêves typiques, tuer le père, coucher avec la mère. Le rêve de coucher avec la mère est attesté. Jocaste en témoigne dans la pièce. Il est traditionnellement considéré comme un rêve de conquérant, avec un double sens, vaincre ou mourir, selon la valence donnée à la mère. Mais le rêve de tuer le père est introduit par Freud au prix d'un saut logique. Ce dont il était question jusque là était le rêve de la mort du père et Freud l'interprétait comme l'accomplissement du désir de le tuer. Mais le rêve de meurtre du père lui-même ne semble *pas un rêve typique* et Freud ne se demande pas pourquoi.

Ce dont témoigne Freud, c'est de sa propre lecture, subjective, d'Œdipe roi, lecture qui lui a fourni le point d'appui nécessaire à l'invention de la psychanalyse. Mais cette œuvre est considérée bien avant Freud comme une des tragédies les plus importantes du théâtre antique. H. Patin (1913) n'hésitait pas à la proclamer "le chef d'œuvre de la scène athénienne".

La légende d'Œdipe, dont on connaît de nombreuses variantes, a donné lieu à des lectures multiples. Dominique Giovannangeli (2002) en a relevé un certain nombre dans son ouvrage *Métamorphoses d'Œdipe*. Tout d'abord, il y a l'important travail de Marie Delcourt (1981) *Œdipe ou la légende du conquérant* où c'est le thème de la conquête du pouvoir qui est considéré comme central. L'helléniste repère dans les épisodes du mythe la transposition de rites archaïques d'intronisation royale. De son côté, Claude Lévi-Strauss (1958) dans son *Anthropologie structurale* propose une analyse structurale du mythe dans ses diverses versions, analyse qui réduit finalement celui-ci à l'opposition binaire entre deux croyances, une croyance ancienne en l'autochtonie, selon laquelle l'homme est né de la terre et, d'autre part, une croyance nouvelle et contradictoire, attribuant la naissance à l'union sexuelle d'un homme et d'une femme. D'autre part, un philosophe, Jean Joseph Goux (1990), n'hésite pas à voir dans la légende d'Œdipe le mythe de la naissance de la philosophie, Œdipe étant celui qui esquive l'initiation propre aux sociétés archaïques.

La pièce de Sophocle a, elle aussi, donné lieu à des interprétations multiples. La thèse que Freud critique, *Œdipe roi* tragédie du destin, est loin d'être admise par tous les commentateurs. Relevons tout d'abord le

point de vue de Plutarque (1870: 636) dans son traité *De la curiosité*. Plutarque fait d'Œdipe la victime de son propre désir de savoir: "Dans une situation en apparence si fortunée, il veut encore savoir qui il est" et c'est ce qui cause sa perte. C'est remarquable, surtout si l'on songe que Freud compare la pièce de Sophocle à une psychanalyse en tant que révélation progressive de la vérité.

Pour Patin (1913), ce qui fait la force de la pièce, c'est que le ressort tragique n'est ni le destin implacable représenté par les dieux ni non plus la faute d'Œdipe, qu'il s'agisse de sa curiosité, de son orgueil ou de son emportement. C'est au contraire le mélange des causes, l'équilibre entre liberté et fatalité, qui fait d'*Œdipe roi* un chef d'œuvre. Cette thèse est reprise par divers auteurs. Ainsi Robert Pignarre (1964), s'appuyant sur Gernet, voit dans la volonté et la fatalité les deux ressorts principaux du drame sophocléen. Il est vrai que, pour lui, *Œdipe roi* met plutôt en avant le destin tandis qu'*Antigone* présentifierait davantage la volonté humaine.

Jean Pierre Vernant (1988) s'inscrit dans la même ligne de pensée. Il va plus loin, situant la tragédie dans l'histoire sociale d'Athènes au moment où le droit commence à élaborer la notion de responsabilité. *Œdipe roi* reflète la complexité de ce moment où l'homme commence à s'expérimenter comme agent plus ou moins autonome par rapport aux dieux. C'est l'apparition de la catégorie de la *Volonté*. L'effet tragique d'*Œdipe roi*, dès lors, ressort de la mise en forme des contradictions qui font de l'homme "une sorte de monstre incompréhensible et déroutant, à la fois agent et agi, coupable et innocent, maîtrisant toute la nature par son esprit industrieux et incapable de se gouverner, lucide et aveuglé d'un délire envoyé par les dieux".

Pour Freud, on l'a vu, l'effet tragique vient de l'évocation de deux désirs fondamentaux de l'enfant mâle, tuer le père et coucher avec la mère. Ces deux désirs constituent le complexe d'Œdipe, resté actif chez le névrosé et dépassé chez le sujet dit normal. Si la lecture de Freud diverge à ce point de celle des hellénistes, c'est que Freud se cantonne au niveau le plus manifeste de l'histoire d'Œdipe et de sa signification. De ce point de vue, Freud n'a pas tort. Sophocle nous le dit: Œdipe commet les deux actes les plus contraires à la nature humaine, l'inceste et le parricide. Il est clair que c'est cela, et uniquement cela, qui a frappé Freud dans sa lecture de la tragédie.

Peut-être pouvons-nous aller un peu plus loin, avec l'enseignement de Lacan. Que nous raconte, en effet, la pièce de Sophocle? Il s'agit de la peste. La peste ravage Thèbes. Autrement dit, il y a un dérangement dans le fonctionnement de la Cité, ce que nous appelons un symptôme. S'il y a

symptôme, cela veut dire que le Discours du maître ne réussit plus à assurer le bonheur de la Cité. Le Discours du maître, c'est le dispositif symbolique qui structure le lien social et qui fonctionne pour que "ça tourne rond". S'il y a symptôme, c'est qu'il y a faute quelque part, pense-t-on. Et l'on demande au maître, à Œdipe *tyrannos*, un remède. C'est sa fonction. Il a d'ailleurs été choisi pour cela: c'est lui qui a trouvé la solution à l'énigme de la Sphinx qui ravageait la ville. Il a soulagé Thèbes d'un symptôme mortifère et c'est pour cela qu'il a été choisi comme roi et époux de Jocaste. Il est logique, dès lors, de lui demander à nouveau de résoudre la crise.

Remarquons que le maître n'a pas le choix: ou bien il trouve un remède, ou bien il est lui-même considéré comme la cause du mal à éliminer. C'est le double sens du mot *Pharmakos*, à la fois remède et bouc émissaire. Une morale pourrait être tirée de la pièce: c'est le maître censé responsable du bien public qui s'avère cause du mal et qui doit être expulsé. Ou encore: celui qui arrive au pouvoir par la vérité, sera finalement victime de la vérité. Mais n'allons pas trop vite.

Les auteurs ont vu dans la tragédie le conflit entre le destin et la liberté ou encore entre le destin et la volonté. On peut aussi prendre la question du côté de la responsabilité: qui des dieux ou des hommes est responsable de la faute? Est-ce Apollon qui a tout manigancé ou est-ce Œdipe le criminel? Si nous situons, avec Vernant, cette problématique au tournant du VI^{ème} au V^{ème} siècle avant Jésus Christ, c'est bien le moment, dans l'histoire grecque, de la naissance du droit et de l'idée d'un sujet disposant d'une marge d'autonomie par rapport aux dieux. C'est donc le moment où la responsabilité de l'acte bascule des dieux aux hommes. C'est ce que, dans un autre contexte, Marcel Gauchet (1985) a décrit comme *désenchantement du monde*. La pensée dite primitive n'est rien d'autre qu'une façon de ne pas assumer la responsabilité de nos actes.

L'intéressant est de noter que la bascule fait passer la responsabilité non des dieux aux hommes – représentés par le Chœur dans la tragédie – mais des dieux aux maîtres, ici à Œdipe tyran de Thèbes. Ce n'est que secondai- rement, par identification au maître, que les sujets se constituent comme responsables. Ce dont il s'agit c'est donc du moment de passage du *Discours mythique* au *Discours du maître*. La théorisation de Lacan (1991) permet d'en rendre compte. Dans le discours mythique, la place de l'agent est occupée par une pluralité de signifiants (S_1). C'est ce que Lacan appelle l'essaim, ensemble de S_1 dont le polythéisme est le paradigme. Si le sujet est sous l'emprise de plusieurs dieux, il ne se vit pas comme unité, moi unifié et sujet responsable. Dans le Discours du maître – qui trouvera

son idéologie dans le monothéisme – le S_1 s'isole, incarné par le tyran. Celui-ci, d'être identifié à son signifiant, ne peut que méconnaître sa division de sujet entre savoir et vérité. Il méconnaît la vérité de sa jouissance... sauf à être curieux comme Œdipe. Car ce qui échappe au regard du tyran, c'est la jouissance de son propre regard et c'est ce dont Œdipe doit payer le prix, en se crevant les yeux.

La tragédie de Sophocle est donc la tragédie par excellence, celle du sujet lorsque le monde des dieux bascule pour faire place au monde des tyrans, substitution du Discours du maître au Discours mythique. Mais alors, pourquoi Freud met-il en avant le meurtre du père? Si Œdipe devient roi et épouse Jocaste, ce n'est pas pour avoir tué son père. Laïos, d'ailleurs, était plutôt son géniteur. C'est pour avoir résolu l'énigme de la Sphinx. Œdipe est avant tout un déchiffreur d'énigme et c'est bien ce qui le rapproche de Freud. C'est parce qu'il a trouvé, semble-t-il, la vérité qu'il délivre Thèbes de la malédiction. Il est très remarquable que la solution de l'énigme, la vérité que proclame Œdipe, ce soit "L'homme" et non quelque monstre du monde des dieux. Œdipe libère Thèbes des puissances obscures et sa victoire est celle de la raison humaine sur les figures mythiques. Comme le dit Marie Delcourt, Œdipe est un conquérant.

Mais la tragédie commence avec l'arrivée de la peste. La victoire du tyran déchiffreur d'énigme n'a été que provisoire. Une nouvelle énigme se pose à lui, plus redoutable et plus meurtrière: celle de la cause de la peste. Dans cette nouvelle épreuve va apparaître toute l'ambiguïté de la position du sujet responsable. Si l'homme est responsable de son destin, alors Œdipe lui-même est coupable d'inceste et de parricide, quand bien même il ne savait pas ce qu'il faisait. Le monde obscur rattrape le héros qui croyait en avoir triomphé. Sans doute Freud a-t-il pu y trouver un étrange parallèle avec la psychanalyse. On peut, en effet, comparer le déroulement de la tragédie avec la cure analytique. Là où l'homme, dans l'affirmation de son moi, croit avoir triomphé des dieux, il se révèle que les puissances obscures du destin sont toujours bien agissantes et continuent à l'aveugler. N'est-ce pas là le vif de la découverte de l'inconscient et de la compulsion de répétition? Freud, d'ailleurs, avait mis en exergue à *L'interprétation des rêves* les vers de l'Énéide *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*, comparant la découverte de l'inconscient à l'exploration du monde chtonien.

Nous retrouvons donc la question du destin que Freud avait écartée au départ de sa réflexion. Mais alors que penser de l'assertion de Freud (1900a: 229) "Œdipe qui tue son père et épouse sa mère ne fait qu'accomplir un des désirs de notre enfance"? Dit comme cela, "un des désirs de

notre enfance", c'est irréfutable mais pose question: pourquoi ce désir devrait-il être privilégié, plutôt que tout autre? L'effet de vérité que fait surgir cette énonciation de Freud ne nous aveugle-t-il pas? Remarquons que Freud n'en est pas resté à cette seule affirmation puisqu'il faut mettre en série ce texte sur Œdipe avec les élaborations ultérieures, *Totem et tabou* (1912-1913) et *Moïse et le monothéisme* (1939a [1937-1939]). A chaque fois le meurtre du père occupe une place plus centrale. Dans *L'interprétation des rêves* il s'agit d'un désir de l'enfance lié à celui d'épouser la mère mais dans *Totem et tabou* il s'agit d'un acte réel qui inaugure la culture et qui a l'effet inverse, d'interdire la mère. Enfin, dans *Moïse et le monothéisme*, cet acte se répète dans l'histoire tandis que le lien avec la possession de la mère s'estompe. On en arrive à la vulgate du fameux slogan "*Il faut tuer le père*". On serait bien embarrassé pourtant si quelqu'un le prenait au pied de la lettre et allait flinguer son paternel en sortant de chez son analyste!

Il y a là, à l'évidence, quelque chose qui cloche. Aussi faut-il interroger cette insistance de Freud à mettre en avant le désir de meurtre du père. Un élément de réponse peut être trouvé dans la Préface de la seconde édition de *L'interprétation des rêves*, préface datée de 1908, soit huit ans après l'édition princeps. Freud (1900a: 4) prend soin d'éclairer la portée subjective de son travail, portée qui lui apparaît après-coup: "Pour moi, ce livre a une autre signification, une signification subjective que je n'ai saisie qu'une fois l'ouvrage terminé. j'ai compris qu'il était un morceau de mon auto-analyse, une réaction à la mort de mon père, le drame le plus poignant d'une vie d'homme". Que Freud considère la mort du père comme "le drame le plus poignant d'une vie d'homme" (*Ibid.*: 4) est singulier et contraste violemment avec les désirs assassins évoqués plus haut. C'est là que la thèse de Lacan me paraît éclairante: Œdipe, rêve de Freud. Le rêve de tuer le père est une réaction de Freud au décès de celui-ci, décès dont il témoigne qu'il l'a profondément affecté. Puisque le destin réalise son désir d'enfant, Freud ne devrait-il pas se sentir satisfait, libéré du joug paternel? Nous savons qu'il n'en est rien.

Lacan et Œdipe

Une part importante de l'enseignement de Lacan consiste à réinterroger l'œuvre de Freud là où les post-freudiens l'avait laissée en plan. En particulier, il réinterroge le complexe d'Œdipe, le complexe de castration et la fonction paternelle. Ces trois thèmes, pour Lacan, sont liés. L'Œdipe, c'est la question du père, de sa fonction dans le psychisme, en particulier

concernant l'identification sexuée (la sexualité) et l'accès à la paternité conçue comme une dimension symbolique fondamentale. Il n'y a de père que du fait du symbolique. Le monde animal ne connaît que des géniteurs. Mais, dans le symbolique, le père se réduit au signifiant du Nom-du-Père.

La relation primordiale, en effet, est la relation à la mère. Il est tout à fait étrange que Freud aie pu concevoir une identification primitive au père, question qui a toujours intrigué Lacan. Dans le *Séminaire IV, La relation d'objet*, Lacan (1994) choisit comme point de départ la mère en tant que "Mère symbolique". C'est une vue partielle, qui semble laisser de côté toute la dimension libidinale de la relation à la mère au profit de la dimension dialectique. Mais c'est pour la réintroduire dans un second temps. Il s'agit de situer le désir par rapport au besoin et à la demande. La mère symbolique, c'est la mère comme premier Autre, lieu du signifiant, c'est-à-dire lieu de la langue dite à juste titre maternelle. Le besoin doit passer par le défilé du signifiant et donc se faire demande, laquelle prend une double signification d'être à la fois demande par rapport au besoin et demande d'amour. Lacan situe le désir au-delà, comme ce qui relève du besoin mais ne passe pas dans la demande. En tant que demande d'amour, la demande n'est jamais satisfaite, parce qu'elle vise la présence et le don, sans limite. De sorte qu'elle ne peut que rencontrer la frustration. Mais la frustration suffit-elle à expliquer l'évolution subjective de l'enfant, comme le pensaient certains post-freudiens (par exemple, en France, Bouvet)? Lacan ne le pense pas. En tant que telle, la frustration d'amour ne peut mener qu'au ressentiment et à la revendication. La clinique montre d'ailleurs le caractère ravageur d'une trop grande frustration d'amour. Il y a donc une impasse de la frustration et c'est ce qui conduit Lacan à penser la castration comme ce qui permet de sortir du régime de la frustration.

Lacan propose un schéma à trois termes, frustration, privation, castration. Il distingue pour chaque terme le manque, l'objet, l'agent. Et il y situe les trois dimensions, du réel, de l'imaginaire, du symbolique. La frustration est le manque imaginaire d'un objet réel dont l'agent est la mère symbolique. L'enfant frustré ne manque de rien de réel, c'est un manque imaginaire qui renvoie à la frustration d'amour. La privation est le manque réel d'un objet symbolique dont l'agent est le père imaginaire. C'est en tant que des objets sont symbolisés qu'ils peuvent manquer dans le réel. Sinon, le réel est ce qu'il est, rien ne lui manque. Ainsi, la petite fille peut se considérer privée de pénis. Le pénis ne lui manque qu'à partir d'un discours qui le fait exister et lui donne une valeur phallique supposée désirable. L'agent ici, à suivre Lacan, c'est le père imaginaire, soit nul être réel, plutôt le père Noël. La castration est le manque symbolique de l'objet

imaginaire dont l'agent est le père réel. Le manque est ici symbolique, c'est à dire assumé symboliquement. C'est ce qui permet de sortir du ressenti. L'objet, c'est le phallus imaginaire, organe de la toute puissance. Ce phallus imaginaire manque autant à l'Autre maternel qu'au sujet. L'agent c'est le père réel, soit le personnage investi de l'autorité paternelle qui apparaît à l'enfant comme le possesseur légitime de la mère et le détenteur du phallus véritable. Remarquons que, dans cette tripartition, il n'y a pas le père symbolique ni le Nom-du-Père. C'est que le Nom-du-Père est un signifiant et que, dès lors, il est dans l'Autre, dans la Mère symbolique. Lacan précisera que, pour lui, le Nom-du-Père est le signifiant qui, dans l'Autre, représente la Loi de l'Autre et de son désir, soit ce qui est censé rendre compte des absences de la mère. Si la mère n'est pas toujours disponible, c'est que son désir la mène ailleurs et le Nom-du-Père est le signifiant qui désigne cet ailleurs. Le Nom-du-Père ne renvoie pas forcément au père réel. Par contre, pour opérer comme agent de la castration, le père réel doit être mis par la mère en position de représentant du Nom-du-Père.

Par rapport à la question de l'autorité, on peut schématiquement rapprocher la fonction de la mère de celle de la police ou du tribunal de simple police. Elle détient l'autorité première. Le père, c'est la cour d'appel. (Je simplifie intentionnellement le système juridique.) Dans la psychose, il n'y a que la police, qui persécute. Dans la perversion, la cour d'appel est en réalité soumise à la police: la police commande à la justice. Dans la névrose, la cour d'appel existe mais le juge n'est pas à la hauteur de sa tâche: il n'est jamais là, il est saoul ou malade etc.... Une formulation de Lacan est particulièrement éclairante: il faudrait que le non de la mère, pour autant qu'elle soit capable de le prononcer, renvoie parfois au Nom-du-Père.

Dans le *Séminaire V, Les formations de l'inconscient* Lacan (1998) consacre tout un chapitre à *la métaphore paternelle*. C'est dans ce texte que Lacan distingue le Nom-du-Père, le père imaginaire et le père réel pour articuler les trois temps de l'Œdipe. Au premier temps, l'enfant joue à être le phallus dans un jeu de leurre avec la mère. C'est le triangle imaginaire mère-enfant-phallus. Mais ce triangle imaginaire se soutient par la présence masquée pour l'enfant du signifiant du Nom-du-Père, comme tiers symbolique introduit dans la relation mère enfant. C'est l'Œdipe précoce repéré par Mélanie Klein chez les tout petits, lorsqu'elle décrit, dans son langage imagé, la présence du pénis du père comme mauvais objet contenu dans le contenant primordial qu'est le corps de la mère. Donc, au premier temps de l'Œdipe, le Nom-du-Père est là comme signi-

fiant caché maintenant le triangle imaginaire. Ce premier temps de l'Œdipe correspond à la relation de frustration. Le second temps, c'est la privation comme mise en place de l'interdit de l'inceste dont l'agent est le père imaginaire. Le père imaginaire prive l'enfant de la mère et prive la mère du phallus. Évidemment, il y a un paradoxe que Lacan souligne dans sa lecture du *Petit Hans*: il faudrait un Dieu jaloux pour incarner cette fonction du privateur. Le père nécessité par l'interdiction de l'inceste est impensable. C'est bien pourquoi Lacan le situe comme imaginaire. Le troisième temps, c'est la sortie du complexe d'Œdipe. Il fait intervenir le père réel, agent de la castration. Mais la solution que propose Lacan n'est pas le "meurtre du père". Au contraire, le père réel est présenté comme *permissif et donateur*, ce qui rend possible l'identification sexuée résolutoire. Le manque du phallus imaginaire est symbolisé et remplacé par un "permis" symbolique, donnant accès à la jouissance phallique, pour plus tard. C'est donc l'identification au père réel qui permet au sujet d'assumer le complexe de castration nécessaire à l'assomption de la virilité et de la paternité. Pour la fille, c'est la reconnaissance symbolique de la féminité par le père réel qui permet l'assomption de la féminité. Lorsque tout se passe bien, à la puberté, l'enfant pourra se débrouiller avec la fonction phallique. A l'interdit de l'inceste s'ajoute l'interdit de la masturbation qui vise à transférer la libido liée à la jouissance d'organe vers le ou la partenaire. Il s'agit de limiter l'investissement narcissique de l'organe au profit de l'investissement d'objet. C'est ce que Lacan appelle "la naissance de Vénus".

Les trois temps de l'Œdipe correspondent aux trois registres, frustration, privation, castration. Par rapport au phallus, Lacan propose la formule suivante: il (ou elle) n'est pas le phallus, il (ou elle) n'a pas le phallus, il n'est pas sans l'avoir ou elle n'est pas sans l'être. La castration répartit les deux sexes par rapport au phallus comme avoir et être mais sur fond de manque symbolisé – d'où le côté mascarade de la parade sexuée. A ces trois temps correspondent aussi les trois grandes structures cliniques freudiennes: psychose en cas de forclusion du Nom-du-père, perversion lorsque le père imaginaire a mal fonctionné, névrose en cas de défaillance du père réel. Le psychotique n'entre pas dans l'Œdipe tandis que le névrosé échoue à en sortir.

Le paradoxe de cette théorie est, comme dit plus haut, l'attribution de l'interdit de l'inceste au père imaginaire. Pourtant, cet interdit fonctionne dans l'inconscient sans aucune intervention du père réel. Il fonctionne au point de fonder le désir comme incestueux, identifiant la mère à l'objet perdu. Ce paradoxe, Lacan le résout en considérant que ces trois temps de

l'Œdipe doivent être pensés comme l'effet dans le psychisme d'une opération symbolique, la métaphore paternelle comme substitution du signifiant du Nom-du-Père à l'énigme du désir de la mère. Il y a en effet une difficulté à répartir le père selon les trois registres, réel, imaginaire et symbolique, puisque le père comme tel est du registre symbolique, à la différence du géniteur. Le père imaginaire, c'est un effet du symbolique sur l'imaginaire: à partir du Nom-du-Père se construit le mythe du père terrible. De même, ce que Lacan appelle à l'époque père réel, c'est un personnage de la réalité investi par le symbole père, en tant qu'il occupe une place dans le désir de la mère et qu'il est censé en jouir.

La métaphore paternelle se met en place en tant que le père se fait préférer à la mère. Le Nom-du-Père est le signifiant qui permet à l'enfant de sortir de l'emprise du monde maternel. On pense à la formule d'Archimède: si j'avais un point d'appui, je soulèverais le monde. Le Nom-du-Père est un tel point d'appui mais avec cette complication qu'il doit être présent au départ dans le monde maternel, pour permettre de s'en séparer. Cela permet à Lacan de se démarquer de Freud en introduisant le pluriel: les Noms-du-Père, soit les signifiants qui permettent cette séparation. Lacan a interrompu après une seule leçon le Séminaire qu'il voulait consacrer à cette question. Le seul exemple de Nom-du-Père qu'il donne dans cette leçon inédite, c'est le bouc sacrifié par Abraham à la place de son fils, en réponse à l'énigme du désir de l'Autre (Yahvé). L'objet sacrifié, c'est l'ancêtre animal qui fonctionne comme signifiant permettant de se séparer de la volonté de jouissance obscure de l'Autre primordial (Lacan, 1963: 3-18).

C'est dans le *Séminaire VI, Le désir et son interprétation* que Lacan (1957-1958) répond à Freud et avance une thèse décisive. Il commente un de ces fameux rêves étudiés par Freud où il s'agit de la mort du père. Freud le rapporte dans le chapitre de *L'interprétation des rêves* consacré aux rêves absurdes (Freud, 1900a: 366). Ce rêve est également étudié dans le texte "Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques" (Freud, 1911b: 135-143). En voici le texte: "Son père était de nouveau en vie et lui parlait comme d'habitude, mais (chose étrange) il était mort quand même et ne le savait pas". On comprend ce rêve d'apparence absurde, dit Freud, si après "il était mort quand même" on ajoute "à la suite du vœu du rêveur" et, après "ne le savait pas" on ajoute "que le rêveur faisait ce vœu" (Freud, 1900a: 366). Il s'agit bien là d'un désir de mort du père. D'ailleurs, un tel désir a été conscient chez le rêveur pendant la douloureuse agonie du père et le rêveur se le reproche à présent, comme si ce désir avait contribué à abrégé la vie du malade. Freud considère qu'il

s'agit du transfert du souhait de mort infantile à l'occasion du souhait de mort conscient. Mais, pour Lacan, la fixation imaginaire au désir de meurtre du père est un leurre qui masque au sujet sa propre douleur d'exister. Car la mort du père renvoie le sujet à sa propre castration. La signification de castration passe du père au fils et c'est ce que le sujet ne veut pas savoir. Aussi préfère-t-il fantasmer que le père est mort selon son vœu à lui, le fils.

On peut généraliser cette interprétation. Le meurtre du père, c'est le fantasme par lequel Freud a réagi à la mort de son propre père et le "drame le plus poignant de la vie d'un homme" (*Ibid.*: 4), c'est la castration que la mort du père révèle. Si le thème du meurtre du père a une telle popularité depuis que Freud l'a introduit, c'est en tant que défense par rapport à la castration. Le désir de meurtre du père renvoie au mythe d'un père qui échapperait à la castration et qu'il faudrait dès lors tuer. Et c'est bien ce que Freud invente avec *Totem et tabou*: il y aurait eu un père primitif qui jouissait de toutes les femmes et qui, dès lors échappait à la castration.

Toute cette question du père et de la castration est reprise dans le *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse*. C'est dans ce Séminaire que Lacan (1991: 135) propose "l'analyse du complexe d'Œdipe comme étant un rêve de Freud". Il considère en outre que le complexe d'Œdipe est "strictement inutilisable, sauf comme grossier rappel de la valeur d'obstacle de la mère pour tout investissement d'un objet cause du désir" (*Ibid.*: 113). Lacan a pris bonne note des travaux de Lévi-Strauss sur la structure des mythes. Sans doute a-t-il eu connaissance également de l'ouvrage de Marie Delcourt *Œdipe ou la légende du conquérant*. Le point vif, pour lui, est le suivant: à suivre Sophocle, Œdipe ne devient pas roi et époux de sa mère parce qu'il a tué son père, comme le pense Freud, mais parce qu'il a résolu l'énigme du Sphinx. Dès lors, Œdipe est pris au piège de la vérité et c'est cette question de la vérité qui fait retour avec la peste. Finalement, Œdipe en paye le prix, soit ses propres yeux comme objet *a*, et devient une sorte d'incarnation de la castration. D'avoir effacé la question de la vérité, Œdipe a été mis à la place du maître, mais la vérité fait retour, montrant que l'essence du maître est d'être châtré (*Ibid.*: 140-141).

Or, pour Freud, comme nous l'avons vu, l'Œdipe est un mythe du meurtre du père et c'est un thème central de sa théorie. C'est ce thème qu'il reprend dans ses élaborations suivantes, *Totem et tabou* puis *Moïse et le monothéisme*. La thèse du meurtre de Moïse, défendue à l'époque de Freud par Sellin, un exégète renommé, n'est plus admise par les biblistes contemporains. Mais c'est dans *Totem et tabou* que le mythe trouve sa forme la plus extraordinaire: il s'agirait du meurtre d'un père primitif qui

incarnait la jouissance: il jouissait de toutes les femmes, ce qui est tout à fait mythique, le propre du mythe étant de donner forme à un impossible.

La vérité que cache le mythe œdipien c'est que "le père, dès l'origine, est castré" (*Ibid.*: 115). Il n'y a pas de meurtre du père parce qu'il n'y a pas de père qui soit roi comme Laïos – tout au plus fait-il des laïus – et encore moins de père qui incarne la jouissance de toutes les femmes. S'il réussit à tenir le coup pour *une* femme, ce n'est déjà pas mal. Exit l'Œdipe freudien comme meurtre du père mais il reste l'interdit de l'inceste dont on connaît la portée universelle et le complexe de castration qui se révèle essentiel dans la pratique analytique. En effet, pour Lacan, comme nous l'avons vu, la castration ne se réduit pas à l'anecdote du fantasme de castration. Il la définit comme une symbolisation du manque du phallus imaginaire, dont l'agent est le père réel. Par rapport à la jouissance, la castration est la perte de jouissance constitutive du désir. C'est cette jouissance sacrifiée qui est représentée par le phallus imaginaire. Soulignons que la fonction échue au père réel, symboliser la castration, ce n'est pas seulement la subir. C'est aussi la surmonter. En cela, la position du père réel est fragile. Car ce père réel – disons plutôt père dans la réalité – n'est pas le maître de la castration. C'est la figure bonhomme du père de famille. Comme dit Lacan, "il a des côtés excessivement gentils. Il travaille. Et puis, il voudrait bien être aimé" (*Ibid.*: 147). S'il se prend pour le père terrible castrateur, il risque d'induire une psychose, comme le montre l'histoire du Président Schreber. Dans la règle, c'est un homme du commun, qui travaille pour nourrir sa progéniture. Lui aussi est castré. La castration se transmet de père en fils, d'être fondamentalement le fait du langage en tant qu'il introduit le manque dans l'imaginaire phallique. Agent de la castration ne veut donc pas dire père castrateur mais représentant de la castration qui est le fait du langage. Précisément, la castration est le fait du signifiant maître (S_1) en tant qu'il induit une perte de jouissance. Elle est "l'opération réelle introduite de par l'incidence du signifiant quel qu'il soit dans le rapport du sexe" (*Ibid.*: 149). C'est ce qui amène Lacan à proposer dans *L'envers* une théorie des discours à la place de la référence au mythe œdipien.

Concernant le père de la réalité, ce qui importe, c'est la façon dont il se débrouille avec le manque phallique et "fait avec" la castration, permettant à l'enfant une identification sexuée satisfaisante. En faisant de sa partenaire son objet *a*, il montre la voie du désir à ses enfants. C'est cela la père-version, la version du désir opérée par le père. Mais tout cela ne va jamais sans quelque défaillance. C'est ce que nous montre à chaque fois la clinique. Le père de la réalité est pris dans les aléas de la civilisation. Il perd son travail, sa femme le quitte, il néglige ses enfants, il picole, il

tombe malade ou meurt. Ou encore, il a disparu sans laisser d'adresse. Ou même, on ne sait plus lequel c'est: est-ce le géniteur inconnu, le premier, le deuxième mari ou encore l'amant qui fait fonction de père pour l'enfant. On comprend pourquoi des sociétés sans doute plus sages que la nôtre ont préféré confier la fonction paternelle au frère de la mère: c'est un repère plus stable. A défaut d'avoir eu un père satisfaisant, il restera à l'enfant la possibilité de bricoler une solution de remplacement en prenant appui sur les signifiants qui permettent de suppléer à la fonction paternelle défaillante.

Finalement, le véritable père réel, agent de la castration, ce n'est pas le père de la réalité. Le mythe freudien de *Totem et tabou* fait équivaloir le père mort et la jouissance absolue, ce qui est proprement impossible. Lacan introduit alors l'idée d'un père réel en tant qu'impossible, selon sa formule "le réel, c'est l'impossible". On a donc, au-delà du père bon-homme de la réalité par qui la castration se transmet, le père réel mythique, construction langagière que Lacan décrit comme une "mystagogie qui en fait le tyran" (*Ibid.*: 147). Père réel mythique, cela veut dire qu'il s'agit d'une fiction rendant compte d'un impossible. Ce que cache cette fiction, c'est que "le père, non seulement est castré, mais il est précisément castré au point de n'être qu'un numéro" dira Lacan (1971, leçon du 16/6/1971) dans le *Séminaire XVIII, Un discours qui ne serait pas du semblant*. Et il avance dans cette leçon l'équivalence logique de la fonction du père et de la fonction du zéro, en tant que nécessaire à fonder la numération. La fonction du zéro, c'est sans doute ce que couvre la fiction du père mythique jouisseur.

Dans le *Séminaire XX, Encore*, Lacan (1975) propose son schéma de la sexuation. Il s'agit de rendre compte des modalités différentes d'inscription dans la fonction phallique selon l'identification sexuelle, masculine ou féminine. Du côté masculin, la jouissance sexuelle est toute phallique tandis que du côté féminin, elle ne l'est pas toute. C'est la fameuse jouissance supplémentaire que Lacan attribue aux femmes. L'ensemble des mâles se constitue comme tout, à partir du père comme exception, tandis que l'ensemble des femmes ne peut former un tout, ne se fondant pas sur l'exception. Dans ce schéma, le père échappe à la fonction phallique et à la castration, d'être identifié à l'impossible de la jouissance de toutes les femmes. Lacan se réfère à nouveau au mythe freudien de *Totem et tabou* mais sans spécifier de quel père il s'agit. Il faut comprendre qu'il s'agit du père réel mythique, création du langage. Aucun père de la réalité ne peut prétendre occuper cette position d'exception. Tout au plus peut-il parfois en incarner le semblant pour l'enfant en bas âge. A vouloir incarner le père

réel mythique, on aboutit inévitablement à la tyrannie dont on connaît les effets psychotisants.

Dans le *Séminaire XXII, R.S.I.*, Lacan (1975: leçon du 13/5/1975, 57-66) introduit un point de vue nouveau en introduisant la fonction de la nomination dans la thématique du Nom-du-Père. Le Nom-du-Père, c'est aussi le Père qui nomme. Lacan distingue trois nominations: l'angoisse comme nomination du réel, l'inhibition comme nomination de l'imaginaire et le symptôme comme nomination du symbolique. C'est un peu énigmatique. Cette évocation du père qui nomme renvoie au trou du dire. Le dire fait Dieu, Dieure disait Lacan. Peut-être est-ce là encore une façon d'évoquer ce père mythique en tant qu'il fonctionne dans l'inconscient. Lacan disait aussi que la vraie portée de l'athéisme moderne, c'est "Dieu est inconscient". Finalement, Lacan pensera le Nom-du-Père comme le symptôme du névrosé. D'où l'idée qu'on pourrait s'en passer. Mais, ce que montre la clinique, c'est que, pour pouvoir s'en passer, il faut pouvoir s'en servir. On ne sort pas si facilement de l'auberge paternelle et de la père-version. Ou alors, cela se paie d'un prix fort, du côté de la psychose.

En définitive, tout ce parcours que nous avons fait, de Freud à Lacan, nous a conduit du complexe d'Œdipe au complexe de castration. Freud (Œdipe), Lacan la castration. Le désir de meurtre du père est le voile par lequel Freud a pu méconnaître la castration comme effet du langage. Cet effet du langage, Lacan l'attribue spécifiquement au Discours du maître. *Œdipe roi* représente le moment de bascule où s'affirme le Discours du maître en faisant valoir que la vérité du maître, c'est la castration.

Notre époque se caractérise par la montée du Discours capitaliste. Le sujet libéré des contraintes du Discours du maître se voit captif des objets de consommation qui trompent son désir. C'est ce que Lacan appelle objets plus-de-jouir, terme calqué sur celui de plus-value des théories économiques. Le prototype du sujet capitaliste c'est le toxicomane marié à son produit. Le Discours du capitaliste se spécifie, selon Lacan, par la forclusion de la castration, ce qui n'est pas loin d'une folie collective. Dès lors, le rôle du père de la réalité s'avère d'autant plus important, en tant que représentant de ce qui reste de Discours du maître. Aussi, après avoir logifié la castration en en faisant un effet du discours, Lacan n'a pas hésité à revenir à ce père de la réalité, ce père de famille qu'on pourrait croire superflu. Sa fonction, dit-il dans le *Séminaire XIX, ...ou pire* (Lacan, 1971-1972: leçon du 14/6/1972), c'est d'é-pater la famille, soit d'empêcher sa clôture incestueuse. Dans le *Séminaire XXII, R.S.I.* (Lacan, 1975: leçon du 21/1/1975, 107-108), il introduit ce qu'il appelle non sans malice la père-version: "Un père n'a droit au respect, sinon à l'amour, que si le dit amour, le dit respect

est [...] père-versement orienté, c'est-à-dire fait d'une femme, objet a qui cause son désir". Il ajoute que "rien n'est pire que le père qui profère la loi sur tout". Ce qu'il fait valoir, c'est donc ici la fonction du père non comme éducateur avant tout mais comme désirant et ayant trouvé auprès d'une femme sa jouissance d'homme. C'est par là qu'il pourra induire cet effet de version ouvrant à ses enfants un champ de possible.

Christian Demoulin
Rue du Bac 2
B-4620 Fleron
Tel.: 04 358 63 87
christian-demoul@tiscalinet.be

Summary

Oedipus, Freud's dream

It is argued that Freud's analysis of Sophocles' *Oedipus Rex* should be read in the context of his *Interpretation of Dreams*. There it figures in the chapter on typical dreams of the death of beloved persons, dreams from which Freud infers a murderous desire directed to the father. Later, Freud admitted that this view involved his own reaction to the death of his father. For Freud, the latter constitutes the most important experience in a man's life. From then onwards however, the theme of the murder of the father is revealed as a fantasm that hides the castration of the father with which the son is confronted when his own father dies. With reference to the hellenistic commentaries on *Oedipus Rex*, a Lacanian interpretation of the tragedy is proposed. It is argued that *Oedipus Rex* is the tragedy of the subject and his responsibility when Mythical discourse was replaced by the Master discourse, in which the Master figures both as father of a castrated reality and as mythical father who escapes castration. Castration consists precisely of the loss of *jouissance* introduced by the Master discourse. Eventually it is argued that, for Lacan, the castration complex comes down to the truth of the Oedipus complex.

Bibliografie

- M. Delcourt (1981 [1944]), *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, Les Belles Lettres.
- S. Freud (1900a), *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967.
- S. Freud (1911b), "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques", *Résultats, idées problèmes I*, Paris, PUF, 1984, pp.135-143.
- S. Freud (1912-1913), *Totem et tabou*, Paris, Payot 1923.
- S. Freud (1939a [1937-1939]), *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948.
- M. Gauchet (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- D. Giovannangeli (2002), *Métamorphoses d'Œdipe. Un conflit d'interprétations*, Paris, Bruxelles, De Boeck et Larcier.
- J.J. Goux (1990), *Œdipe philosophe*, Paris, Aubier.
- J. Lacan (1994 [1956-1957]), *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1998 [1957-1958]), *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1958-1959), *Lé Séminaire VI, Le désir et son interprétation*, inédit.
- J. Lacan (1963), *Les Noms du père, Séminaire du 20 novembre 1963, Annuaire de l'École pratique des hautes études, Résumés du séminaire, 1964-1968* (sous le titre: "Les Noms-du-Père"), fascicule 2, pp. 3-18.
- J. Lacan (1991 [1969-1970]), *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1970-1971), *Le Séminaire XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, inédit.
- J. Lacan (1971-1972), *Le Séminaire XIX, ...ou pire*, inédit.
- J. Lacan (1975 [1972-1973]), *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1975 [1974-1975]), *Le Séminaire, Livre XXII, R.S.I., Ornicar?*, 1975, nos. 3/5.
- Cl. Lévi-Strauss (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- H. Patin (1913), *Études sur les tragiques grecs. Sophocle*, Paris, Hachette.
- R. Pignarre (1964), *Sophocle, théâtre complet, traduction, préface et notes*, Paris, Garnier-Flammarion.

Plutarque (1870), "De la curiosité", *Œuvres morales et œuvres diverses*, tome 2, Traduction de V. Bétulaud, Paris, Hachette, pp. 619-638.

J.P. Vernant (1988). "'Œdipe' sans complexe", in J.P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, pp. 1-22.

Key words

Oedipus Complex, Castration, Jouissance, Mythical Discourse, Master Discourse.